

Escritos II

Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Nº 79 - 2019/1

Escritos II

RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Consejo de Redacción Internacional

Carmen B. Ubieta (España), Carlos Mesters (Brasil), Elisabeth S. Fiorenza (EUA), Elsa Tamez (México), Erhard S. Gerstenberger (Alemania), Fernando Segovia (EUA), Haroldo Reimer (Brasil), Israel Finkelstein (Israel), Jean L. Ska (Italia), Johan Konings (Brasil), Lauren Fernández (Ecuador), Nancy Cardoso (Brasil), Néstor O. Míguez (Argentina), Pablo Richard (Costa Rica), Paulo A. Nogueira (Brasil), Rafael Aguirre (España), Rainer Kessler (Alemania) Richard A. Horsley (EUA), Sandro Gallazzi (Brasil), Sharon H. Ringe (EUA), Shigeyuki Nakanose (Brasil), Tércio M. Siqueira (Brasil), Teresa Okure (Nigeria), Thomas Römer (Francia).

Equipo Coordinador Internacional

Elsa Tamez (México), Mercedes Lopes (Brasil), Maria Cristina Ventura (Costa Rica), Maricel Mena (Colombia), Esteban Arias (Colombia), Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil).

Equipo Coordinador Brasileño

José Ademar Kaefer (articulador y editor), Haroldo Reimer, Ivoni Richter Reimer, Marcos P. Monteiro da Cruz Bailão, Mercedes Lopes, Silas Klein, Sirley Antoni, Cecília Toseli.

Equipo Editorial Internacional

Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil), Elsa Tamez (México)

Coordinadores de este número

Daylins Ruffin Pardo

Artículos individuales: © los/las autores/as
Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y

Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Mayo 2019

Esta revista es editada en español y en portugués

En español: Centro Bíblico Verbo Divino, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

Para pedidos:

SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS EN ECUADOR

Juan Galíndez y Veracruz

Quito, Ecuador

E-mail: asistenciaejecutiva@sbuecuador.com

Teléfono: (593-2) 510 4101

Contenido

Presentación	7
<i>Daylíns Rufín Pardo, CUBA</i>	
Cuando Dios habló en griego. El problema del Canon del Antiguo Testamento	9
<i>Cristian Canelos, ECUADOR</i>	
1 Macabeus: memórias de luta pela liberdade e identidade	29
<i>Marcelo da Silva Carneiro, BRASIL</i>	
2 Macabeos 7. Resistir es también resucitar	39
<i>Daylíns Rufín Pardo, CUBA</i>	
Sigue sus huellas y búscala: "La sapiencia" según las memorias de Jesús, el hijo de Sirá	57
<i>Aquiles Ernesto Martínez, VENEZUELA-USA</i>	
O livro da Sabedoria	75
<i>Mercedes Lopes mjc, BRASIL</i>	
A Sabedoria e a Lei que subsiste para sempre (Br 1,4).....	87
<i>Sandro Gallazzi, BRASIL</i>	
Daniel 14. Un pintoresco desenmascaramiento de la fraudulenta religión politeísta imperial	101
<i>René Krüger, ARGENTINA</i>	
El libro de Judit.....	131
<i>Pinky Rivas, BOLIVIA</i>	
El libro de Tobías. Rituales de sanación. Entre vida-muerte, ángeles-demonios.	144
<i>Maricel Mena López y Andrea Puentes Rodríguez, COLOMBIA</i>	

Presentación

Un nuevo número de RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana) llega a nuestras manos. O quizás tendría más sentido decir a nuestros pies, puesto que *Escritos II* viene siguiendo el camino que esta Revista ha abierto en volúmenes anteriores sobre colecciones textuales como el Pentateuco o la *Torá* (vol. 23), los Libros Proféticos o *Nebi'im* (vol. 35/36) y los Escritos o *Ketubim* (vol. 52), dedicando ahora este número a "Escritos II", conjunto de libros aún tan poco visibles y postergados en los espacios celebrativos y educativos "nuestro-americanos".

Para explorar los artículos invitamos a partir de la cuestión del canon: ¿qué lugar ocupan? ¿Qué características los hicieron llegar hasta allí? ¿Qué importancia poseen con relación al resto de las Sagradas Escrituras? Estas y otras interrogantes podrán salirnos al encuentro recorriendo el artículo: *Cuando Dios habló en griego. El problema del canon del Antiguo Testamento*, que inaugura la travesía por este número. Lo haremos con la guía de Cristian Canelos.

Seguidamente, podremos adentrarnos en el momento histórico que representan, a través de dos aportes sobre los libros de Macabeos. El primero, más abarcador, nos acerca al primer libro (*1 Macabeos: memorias de lucha por la libertad e identidad*) ubicándonos su autor, Marcelo Carneiro, en el entorno histórico-literario del llamado período inter-testamental, sobre todo a través de la comprensión y significado que tenían de la libertad y la reconquista de la tierra como signos de esperanza para el pueblo oprimido en aquella época. El segundo, más específico, (*2 Macabeos 7. Resistir es también resucitar*) sigue la misma ruta de la esperanza liberadora, explorando el capítulo séptimo del libro segundo de los macabeos; aquí, Daylíns Rufín nos invita a mirar a través de los ojos de la madre del relato, el sufrimiento de los hijos oprimidos de ayer y de hoy y, conjuntamente con ello, a "sentipensar" los actos de resistencia como ¿otra forma de resurrección?

Sigue sus huellas y búscala: 'La sapiencia' según las memorias de Jesús, el hijo de Sirá, de Aquiles Martínez aparece a continuación para invitarnos a profundizar culturalmente en la importancia y significado de la "madre sabiduría" como signo de espiritualidad e identidad de los pueblos. Luego avanzamos hasta llegar al artículo *El libro de la Sabiduría*; aquí, junto a Mercedes Lopes, descubriremos la estructura de este escrito y comentaremos sus contenidos, tan necesarios para los momentos de cambios que vivimos

actualmente. Sandro Galazzi, a continuación, hará que nos detengamos para pensar en que *La Sabiduría y la Ley que subsisten para siempre (Bar 1,4)*, dejando al descubierto lo que presenta y representa la sabiduría en este fragmento de Baruc, para el seguimiento de una misión profética que no murió, sino que cobra nueva vida en las esperanzas venideras de nuestros pueblos, reescribiéndose a través de las épocas.

De aquellas realidades y sus desafíos podemos encontrar unos rasgos afines a los nuestros, y eso –entre otras cosas– nos lo dejará ver René Krüger con su artículo *Daniel 14. Un pintoresco desenmascaramiento de la fraudulenta religión politeísta imperial*, texto que, de forma profética, anuncia, denuncia y propone la ruta de sentido de la identidad como brújula crítica para encauzar nuestras formas futuras de vivir.

Pinky Rivas, con su artículo, nos adentra en el conocimiento de *El libro de Judit*, llamando, sobre todo, la atención sobre los elementos helénísticos que posee y sobre la importancia del rol de la mujer en la historia. Llegamos finalmente a *El libro de Tobías. Rituales de sanación. Entre vida-muerte, ángeles-demonios*, última parada donde junto a Maricel Mena y Andrea Puentes, refrescaremos los sentidos que aporta este libro, y celebraremos el valor de lo folklórico y de los ritos cotidianos como fuentes de sabiduría, resistencia, libertad y vida en medio de tiempos y signos de muerte.

Y desde allí seguimos adelante contigo, con ustedes, que ahora se unen, deseando que el camino de Escritos II se haga parte de nuestra caminata bíblica y pastoral. Deseamos que no acabe la reflexión en lo que aquí se escribe.

Daylins Rufín Pardo
abraxas@oar.co.cu

El problema del canon del Antiguo Testamento

Puede haber texto sin libro, pero no libro sin texto¹

Resumen

Septuaginta (LXX) es el nombre que se le da a la Biblia griega traducida en un período que va desde el siglo III a.C. hasta el siglo I d.C. En el ámbito protestante existe mucha confusión acerca de esta Biblia y sus libros. La Iglesia Protestante los considera apócrifos mientras que la Iglesia Católica lo llama deuterocanónicos; aunque no todos los libros de los LXX están en la biblia católica. Es ésta, la biblia griega, la utilizada por los escritores del Nuevo Testamento y la iglesia primitiva en sus primeros siglos de historia. Por lo tanto, es menester iniciar un estudio serio y profundo de la misma.

El presente artículo desarrolla el génesis de los libros apócrifos, seguido de las formas textuales de la biblia hebrea, a la luz de los descubrimientos de los manuscritos del mar Muerto; a continuación, se esboza el canon y la imposición del texto hebreo y, por último, de manera sucinta, trataremos el tema de la Septuaginta, sus orígenes, conflictos y su impacto, antes de ser desplazada en el siglo V d.C. por la Vulgata de Jerónimo.

Palabras clave: Apócrifos, Qumrán, biblia hebrea, biblia griega, base textual, canon, Septuaginta.

Abstract

Septuagint (LXX) is the name given to the Greek Bible translated from III BC until I AD. In the Protestant realm, there is much confusion about this Bible and its books. The Protestant Church considers them apocryphal while the Catholic Church calls them Deuterocanonicals, although not all the books of the LXX are in the Catholic Bible. It is this, the Greek Bible that was used by the writers of the New Testament and the Early Church during its first centuries of history. Therefore, it is necessary to start a serious and profound study of it.

This article develops the genesis of the apocryphal books, followed by the textual forms of the Hebrew Bible in light of the discoveries of the Dead Sea manuscripts. The canon and the imposition of the Hebrew text are outlined below, and finally we will succinctly discuss the topic of the Septuagint, its origins, conflicts and its impact, before being displaced in the 5th century AD by Jerome's Vulgate.

¹ Paul, André (2008), *La Biblia y Occidente: de la biblioteca de Alejandría a la cultura europea*, Verbo Divino, Estella, p. 59.

Keywords: Apocrypha, Qumran, Hebrew bible, Greek bible, textual basis, canon, Septuagint.

1. Origen y clasificación de los apócrifos

Clasificación de la literatura apócrifa judía

La literatura apócrifa es un conjunto de obras judías que fueron escritas en un período comprendido entre el 200 a.C. y el 200 d.C. Todas estas obras en su tiempo fueron consideradas por el pueblo judío como inspiradas, debido a que figuraban como autores de las mismas, personajes importantes del Antiguo Testamento. En algunas ocasiones, el pseudónimo de una obra fue posterior a la redacción final de la misma, ya que en un inicio fueron de carácter anónimo. Un gran número de estas obras (si no todas) fueron anónimas y adquirieron el carácter de pseudónimas a comienzos del siglo VII a.C., cuando en el pueblo de Israel se dio un gran interés por darle sentido a su historia; y es allí que mucha de esta literatura fue atribuida a personajes históricos. El arte de atribuir un texto a un personaje de gran importancia en la cultura hebrea no fue exclusivo de este pueblo, pues también se lo hizo en Egipto y en la antigüedad greco-latina².

El número de apócrifos judíos del período intertestamentario llegó probablemente a cerca de un centenar, aunque de muchos de ellos tan sólo quedan menciones de no siempre fácil identificación. Desde el siglo V d.C., en la Edad Media cristiana, comenzó a circular una lista de libros bíblicos en la que figuraban veinticinco apócrifos. En manuscritos de las *Quaestiones et Responsiones* de Anastasia Sinaíta (ca. 640-700) aparecen, junto al repertorio de los sesenta libros canónicos, nueve libros «fuera de los sesenta» (Sabiduría, Ben Sira, 1-4 Macabeos, Ester, Judit y Tobías) y veinticuatro apócrifos, entre los cuales se cuentan los catorce apócrifos judíos siguientes: Adán, Henoc, Lamec, Patriarcas, Oración de José, Eldad y Modad, Testamento de Moisés, Asunción de Moisés, Salmos de Salomón, Apocalipsis de Elías, Visión de Isaías, Apocalipsis de Sofonías, Apocalipsis de Zacarías (probablemente cristiano) y Apocalipsis de Esdras³.

De acuerdo con Diez Macho, la clasificación de la literatura apócrifa presenta varias dificultades. Por ejemplo, el concepto de la palabra “apócrifa” y el subsecuente establecimiento de normas que lo definan como tal por parte de los especialistas. Para unos la literatura apócrifa corresponde a textos pseudónimos; hay quienes los llaman pseudo epígrafes; otros los reconocen como literatura intertestamentaria; otros más los denominan extra canónicos (judíos) y hasta deutero-canónicos.

² Diez Macho, Alejandro (1984), Introducción general a los Apócrifos del Antiguo Testamento, Cristiandad, Madrid, pp. 27-30.

³ Diez Macho, p. 31.

Charlesworth en su obra *The Pseudepigrapha and Modern Research*, establece los parámetros a tomar en cuenta para la clasificación de este tipo de literatura, haciéndolo de la siguiente manera:

- Ser total o al menos parcialmente judía (o judeocristiana).
- Debe elaborarse entre el 200 a.C. y el 200 d.C.
- Considerarse a sí misma como obra inspirada.
- Referirse en su forma o en su contenido al Antiguo Testamento.
- Que un personaje del Antiguo Testamento aparezca como pretendido autor o interlocutor en la obra.

Charlesworth presenta tres categorías para clasificar los textos, de acuerdo a la mayor o menor plasmación del concepto apócrifo. Otro sistema de clasificación que se ha generado es en torno al lugar de procedencia (Palestina o el judaísmo de la diáspora). Uno de los sistemas que, en cierta medida, ha generado una mejor aceptación es aquella realizada según el género literario⁴, aunque debemos recordar que un libro puede contener varios géneros literarios. Estos géneros⁵ son, a saber:

- Apócrifos narrativos.
- Apócrifos en forma de testamentos.
- Apócrifos sapienciales.
- Apócrifos apocalípticos.
- Salmos y oraciones.

Cada una de estas clasificaciones intentan agrupar de la mejor manera la literatura apócrifa, que dada su compleja naturaleza es imposible encajonarla en un solo esquema o en una sola estructura literaria. El pensamiento antiguo se mueve bajo las cortinas de diversos géneros literarios, y es esta diversidad la que ha capturado la mente de los especialistas que desean conocer y entender de la mejor manera el mundo que rodeó a un texto que tiempo después se convertiría en la Biblia Cristiana.

Datación de los apócrifos judíos

La datación de este material aún hoy es compleja. A pesar de que existen grandes mecanismos y técnicas que nos permiten establecer fechas casi precisas, aún encontramos entre los especialistas, discrepancias en cuanto a la fijación de las mismas. Esto nos invita a reflexionar que aun hay un gran camino por recorrer hasta encontrar un método de datación que permita el consenso de todos los que se dedican a esta grandiosa labor.

⁴ Diez Machos, pp. 43-44

⁵ Para profundizar el tema de la clasificación de los textos o libros apócrifos y otros temas afines, Cf. Diez Macho, Alejandro, Introducción general a los Apócrifos del Antiguo Testamento, Cristiandad, Madrid, 6 tomos.

Por ejemplo, para Leonhard Rost 1Henoc se compone de varias unidades que son independientes una de la otra, pero que fueron ensambladas por un redactor final. Así, tenemos que la sección más antigua, el *Libro de Noé*, pertenece al 190 a.C., pero existen secciones de éste que son más recientes: *Apocalipsis de las Semanas* y *Relatos del viaje de Henoc* (del 170 a.C.), *Libro de Astronomía* y el *Apocalipsis de Animales Simbólicos* (130 a.C.) y el principio, final y discurso exhortatorio del mismo libro (50 a.C.). Por otro lado, José Díaz establece que este libro debe ser datado de la siguiente manera: *visiones y viajes del patriarca* (170 a.C.), *historia de Israel* (166 a.C.), *secretos astronómicos* (110 a.C.), *Apocalipsis de las Semanas* (104 y 95 a.C.).

Como podemos observar, las fechas varían y es por ello que debemos hacer una revisión de las fechas propuestas por todos los estudiosos y establecer un nuevo método de fijación de momentos para que las mismos no se encuentren en la incertidumbre y, de esa manera, podamos trabajar con datos más reales a la hora de elaborar una correcta historia de la pluralidad de unas doctrinas que se pensaban fueron inspiradas en el período comprendido entre el 200 a.C. y el 200 d.C.

2. Contexto cultural en el que nace la literatura apócrifa y sus comunidades

La literatura apócrifa nace en un ambiente histórico, social y cultural único, que permite al pueblo judío la elaboración, desarrollo y afirmación de su identidad teológica. Al hablar de elaboración y desarrollo, por supuesto, nos estamos refiriendo a la literatura apócrifa y rabínica. Con respecto a la afirmación de su identidad, es en cuanto Escritos Sagrados conocidos hoy como *Tanaj* o *Tanak*.

Luego de ser conquistados por los babilonios y persas, los judíos cayeron bajo el dominio de Alejandro Magno quien inició la helenización de todo su imperio. En primer lugar, fueron los Ptolomeos y posteriormente los Seléucidas quienes continuaron la obra iniciada por Alejandro Magno. En esa época se levantaron dos estilos de resistencia que trataban de evitar el helenismo impuesto a la fuerza por Antíoco IV Epífanés, cuyo objetivo era la destrucción del judaísmo y de cualquier otra religión que no deseaba someterse a la religión y a la cultura griega. La primera resistencia, que en este caso fue armada, la lideró el sacerdote Matatías y sus hijos Judas Macabeo, Jonatán y Simón (conocidos posteriormente como los Macabeos). La segunda resistencia fue de carácter espiritual y la protagonizaron unos judíos “piadosos” llamados *jasidim*, para quienes era inconcebible que una religión pagana entrara en un territorio que era propiedad exclusiva de Yahvé.

El nombre de la familia de los Macabeos era Hasmón, sucesores de los macabeos que habían asumido el sumo sacerdocio y el poder político⁶. Esta sucesión no fue bien recibida por los fariseos, quienes chocaron vio-

⁶ Diez Macho, p. 54.

lentamente con el primer asmoneo, Juan Hircano I. Durante setenta años (134-63 a.C.), el pueblo de Israel vivió en completa libertad, como nación totalmente independiente. Pero, a pesar de esta independencia, no les fue posible detener el avance del helenismo en su territorio. En el 63 a.C. Pompeyo conquista Jerusalén y la anexa al gran imperio de Roma. El territorio de Judea fue gobernado por el idumeo Herodes el Grande quien, pese a su esfuerzo por fomentar una relación con el pueblo de Israel a través de grandes construcciones, como por ejemplo el templo de Jerusalén, igual permitió la intromisión del helenismo. Herodes falleció el año 4 a.C., dejando una nación con disturbios por razones políticas y por una creciente creencia en la llegada de un mesías que pondría a los pies de Jerusalén al imperio de Roma y al resto de las naciones paganas.

Desde el año 66 d.C. dio inicio la guerra contra los romanos que concluyó en el 70 d.C. con la destrucción del Templo de Jerusalén y con la ciudad "santa". Es interesante la narración de este suceso y de su impacto en el pueblo de Israel hechos por los libros apócrifos 4Esdras y 2Baruc. Finalmente, entre el 132 y el 135 d.C. el ejército romano aplastó sin misericordia la rebelión iniciada por Bar Kokba; como consecuencia de ese levantamiento contra Roma, los judíos fueron desterrados de sus tierras, y Jerusalén quedó prohibida para todos los judíos. Fue desde el año 135 d.C. que los romanos empezaron a llamar a Israel con el nombre de Palestina.

Hablar de la comunidad esenia como autora de los apócrifos, se hace en el marco de una absoluta prudencia, dado que en los últimos trabajos y ensayos sobre los manuscritos de Qumrán se vienen proponiendo otras comunidades diferentes a los Esenios, debido a que los mismos no son mencionados en los rollos del mar Muerto ni en el Nuevo Testamento, ni tampoco en la inmensa literatura rabínica⁷. André Paul menciona lo siguiente:

Aceptemos con discernimiento la identificación de los *Esseni*, ascetas a los que Plinio el Viejo describe muy bien en su *Historia Natural*, con esa gente cuya existencia significan de manera concertada las ruinas y los manuscritos. Con todo, hemos de permanecer prudentes y, sobre todo, matizados. Teniendo en cuenta los equipamientos con los que contaba, el centro de Qumrán supone una vida colectiva, reglada sin duda, de una población aparentemente sedentaria. Sedentaria no significa aquí definitiva ni siquiera permanente. También parece inducida una cierta autarquía, algo que el anexo económico de Aun Feshkha, situado a unos kilómetros más hacia el sur, no hace sino confirmar. Debemos tomar en cuenta asimismo el oasis habitado de Al Ghuvéir, más meridional. Cabe imaginar una especie de pueblo grande, un complejo que uniría distintas sedes o aldeas muy poco alejadas entre sí. Los períodos de estancia en

⁷ Paul, André (2007), *La Biblia antes de la Biblia: la gran revelación de los escritos del mar Muerto*, Desclée de Brouwer, Bilbao, p. 18, nota 9.

estos lugares podían ser de duración variable. Incluso debería ser posible ir y volver de una a otra, a veces con mujeres y niños⁸.

3. Importancia de la literatura apócrifa y rabínica y su repercusión en el Nuevo Testamento

La importancia de la literatura apócrifa no sólo se enmarca en la sociedad judía que atravesaba por una gran crisis de identidad, no sólo espiritual sino también social. Los manuscritos del mar Muerto presentan el ideal del verdadero "Israel", aunque esta expresión fue usada por primera vez con Justino, en su obra *Diálogo con Trifón*. Pero el objetivo de esta literatura era exactamente esa.

La apocalíptica apócrifa sentó las bases para una literatura rabínica y cristiana, en cuanto a su manera de entender espiritualmente el futuro. Mucha de la literatura apocalíptica apócrifa fue prohibida por los rabinos. Por ejemplo, el rabí Aquiba amenazó con exclusión del mundo futuro a quien leyese esos libros (aunque sólo lo hizo en el marco de una lectura pública. Cf. bSan 100b) porque, en primer lugar, los cristianos los hacían circular en sus comunidades y, en segundo lugar, porque los mismos cristianos aceptaron libros que no habían sido incluidos ni en el canon palestinese, ni en la literatura llamada extra canónica.

Por el contrario, los primeros cristianos aceptaron la literatura extra canónica, en especial la referente a las últimas cosas (futuro). Gracias al apego de los primeros cristianos, en especial el cristianismo oriental, dichas obras han llegado hasta nosotros en idiomas como el griego, etíope, copto, armenio y eslavo⁹.

El Nuevo Testamento cita obras como 1Henoc 1,9 y la Asunción de Moisés (en Judas, vv. 14 y 9). Es por ello que este libro fue el último en hacer parte del canon.

La gran atención que ha despertado en el mundo erudito esta literatura se debe en gran parte al descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto que han dado nuevas luces para entender al judaísmo y al naciente cristianismo.

4. El texto hebreo

En un texto encontramos varios elementos, por ejemplo, signos organizados y separados entre sí por espacios en blanco; portadores de una realidad con sentido, en muchos casos anónima y despersonalizada que permiten su lectura, su copia y en algunas circunstancias su corrección, son accesibles a su estudio y permiten comentarlos y si la situación así lo amerita, traducirlos¹⁰. La historia del texto hebreo normalizado, llamado ma-

⁸ Paul, p. 18

⁹ Díez Macho, pp. 95-107.

¹⁰ Paul, *La Biblia y Occidente*, p. 59.

sorético, fue perturbada cuando se descubrieron los manuscritos de mar Muerto, al proporcionarnos información que tiempo atrás era impensable: la pluralidad del texto hebreo se encuentra testimoniada desde el 200 a.C. y, posiblemente, ya se encontraba en vigencia tiempo atrás.

La pluralidad del texto hebreo

Todas las Biblias hebreas clásicas con las que trabajamos el texto veterotestamentario para su traducción, fueron preparadas y editadas sobre la base de unos manuscritos que datan de la Edad Media. Por ejemplo, el códice de Leningrado (1008 d.C.), que es el único manuscrito completo de la Biblia hebrea o del Antiguo Testamento en el caso de la Biblia protestante. Este manuscrito contiene el texto masorético oficial, que ha sido considerado como un *texto original* que jamás ha sido corrompido y, sobre todo, que desciende de un texto hebreo original y único.

En 1947 se descubrieron los manuscritos del mar Muerto, y entre ellos el ya famoso *Gran rollo de Isaías (1QIsa)* que data del 125-100 a.C. En él se descubrieron numerosas variantes con relación al texto hebreo recibido. Lo que más entusiasmó a los eruditos fue su testimonio de una continuidad textual bimilenaria¹¹. La ilusión de los eruditos de que el texto hebreo masorético era único y si no era éste, por lo menos lo era uno anterior y directo. Pero este entusiasmo duró poco tiempo: Los fragmentos de Samuel y Jeremías confirmaban el quebrantamiento con las viejas convicciones, demostrando una pluralidad textual en esos manuscritos, lo que fue reconfirmado por la publicación de los demás libros y fragmentos. Lo interesante es que esos textos han ratificado con gran aplomo las variantes y desviaciones de la Biblia griega utilizada por la iglesia cristiana en sus primeros siglos de historia.

Tiempo atrás se pensaba que los “sabios” enviados desde Jerusalén para trabajar en la traducción de la Biblia hebrea al idioma griego, eran totalmente despreocupados, sin el suficiente conocimiento de la lengua madre y que por ello interpretaban el texto hebreo a su antojo y conveniencia. Eso era posible debido a que no se había encontrado ningún documento que respalde la lectura de la Septuaginta, es decir manuscritos escritos en el hebreo arameizado pre-masorético que avale la lectura de la Septuaginta o Biblia griega. Por lo tanto, se llegó a considerar al estudio serio de la Septuaginta como una pérdida de tiempo. Con el pasar del tiempo esta versión bíblica fue reemplazada por la Vulgata latina de Jerónimo.

El desmoronamiento de las convicciones de antaño sobre el texto recibido de la Biblia hebrea no quedó allí. Posteriormente, mientras continuaban las investigaciones y los trabajos de traducción y publicación de los manuscritos del mar Muerto, se pudo comprobar nuevamente que la base textual de la Septuaginta (LXX) no había sido la única empleada en los

¹¹ Paul, *La Biblia y Occidente*, p. 60.

manuscritos de Qumrán; existía otra fuente textual que se relacionaba con el Pentateuco Samaritano¹². Por lo tanto, estábamos de cara a una nueva realidad: en el pueblo de Israel circulaba una pluralidad textual triangular (pre-masorético, LXX y samaritano) de los escritos sagrados, inimaginable para cualquier erudito tiempo atrás. Esto nos motiva a ver desde una perspectiva más amplia la historia textual de una Biblia hebrea plural, aceptada por su comunidad como inspirada por Yahvé.

A partir de 1985 aproximadamente este esquema triangular estalló. Nuevos manuscritos dejaron entrever la existencia, en la sociedad judaica de entre el siglo III y I a.C., de una pluralidad de textos diferentes, algunos de los cuales escapan a cualquier clasificación”¹³.

La mayor cantidad de testigos encontrados en las cuevas de Qumrán pertenecían al futuro texto masorético, si los comparamos con los prototipos de las otras dos tradiciones textuales, la Septuaginta y el Pentateuco Samaritano. “Parecería que el texto hebreo de la ramificación masorética se impuso como prácticamente exclusivo en la comunidad judía a finales del siglo I cristiano. Se empleará después de normalizarlo, establecerlo y equiparlo. Éste será el texto masorético”¹⁴.

El establecimiento del texto hebreo masorético

El acto de normalizar y establecer un texto en la antigüedad era una tarea titánica, pues no se podía estandarizar el estilo de escritura y paginación ya que eso dependía totalmente del escriba. Por lo tanto, el sueño de un texto perfecto y totalmente normalizado se cumplió únicamente cuando en el siglo XV llegó la imprenta.

Pero el islam no iba a esperar tanto tiempo y en el siglo IX el Corán ya tenía de una vez y para siempre sus vocales. Por lo tanto, su lectura y significado ya no variarían más. Este es el final de un camino recorrido (nada fácil y simple) por los árabes desde el 622 d.C. La experiencia árabe de vocalización de su texto sagrado, el Corán, no pasó desapercibida para los judíos, quienes a su manera ya habían iniciado ese proceso en forma de *masora* (tradición). Es así que la *masora* debe ser entendida como una actividad específica y cualificada para fijar definitivamente los textos sagrados en su lengua de origen, el hebreo para la mayoría, y el arameo para un pequeño grupo. Los “señores de la masora”¹⁵, como eran llamados, establecieron también los signos de cantilación. Es decir, perfeccionaron¹⁶, inventaron y

¹² Paul, *La Biblia y Occidente*, p. 61.

¹³ Paul, *La Biblia y Occidente*, p. 62.

¹⁴ Paul, *La Biblia y Occidente*, 63

¹⁵ Paul, *La Biblia y Occidente*, 64.

¹⁶ Hogenhaven en su artículo: *The Isaiah Scroll and the Composition of the Book of Isaiah en Qumran between the Old and New Testament*, indica que el Gran rollo de Isaías presenta ciertos signos de división del texto, espacios en blanco y marcas marginales entre otros, como precursores del equipamiento masorético.

establecieron un sistema de vocalización y de signos de puntuación que contribuyeron grandemente a la estabilización de la Biblia Hebrea. El texto, así, ya había sido equipado y fijado y se llamará hasta el día de hoy como “texto masorético”, en honor a los “señores de la masora”.

Existían tres modelos de vocalización que indican que el desarrollo de la *masora* no fue uniforme. Los modelos o sistemas fueron:

- *Babilónico*: sistema supra lineal, es decir que los signos vocálicos se colocaban sobre la consonante. Fue desarrollado a lo largo del siglo VIII d.C.
- *Palestinense*: con un sistema supra lineal que evolucionó hasta fundirse con el de Tiberíades. Este modelo fue utilizado desde el 700 hasta el 850 d.C.
- *Tiberíades*: sistema infra lineal; es decir sitúa los signos vocálicos bajo las consonantes, con la única excepción de la *jolem* (vocal o). Es en esta ciudad donde dos familias de los “señores de la masora” se hicieron famosos, los ben Neftalí y los ben Asher. La masora de la última familia fue la consagrada y oficializada por las autoridades rabínicas. De esta familia, el más famoso y quien gozó de gran autoridad es el último de una dinastía de grandes eruditos: Aarón ben Moshé ben Asher; un ejemplar de su edición masorética es el código de Aleppo (950 d.C.), lamentablemente en 1949 un incendio lo dañó gravemente. Una buena copia de esta edición la tenemos intacta en el famoso código de Leningrado (hoy denominado San Petersburgo), que data del 1008 d.C. De este texto derivan las ediciones de la *Biblia hebraica*.

El texto masorético es el gran estándar de las Biblias hebreas. Deriva de la tradición de los masoretas de Tiberíades y comprende tres principales componentes: las letras o consonantes, los signos vocálicos y los acentos (que sirven para modular y dividir el texto leído en unidades y subunidades que acompañan la lectura). En un cierto número de testigos, al menos parcialmente, se añade un cuarto: las notas marginales o masora¹⁷.

Frente a esta realidad nos preguntamos: ¿por qué un texto masorético, cuando en las sinagogas existía un texto sin vocales copiado hasta hoy a mano en un rollo de pergamino? El texto masorético fue creado con el fin de que sus libros puedan ser estudiados, leídos y comprendidos gracias a su equipamiento tanto en el ámbito público como en el privado.

5. El canon del Antiguo Testamento

La destrucción no total de Jerusalén en el año 70 d.C. al mando del general romano Tito, tuvo notables consecuencias en la historia de los judíos;

¹⁷ Paul, *La Biblia y Occidente*, p. 67.

consecuencias que marcaron el devenir de la identidad judía. Dos son los corolarios que minaron los dos grandes pilares¹⁸ de su identidad religiosa:

- La destrucción del Templo: el santuario con sus sacrificios a cargo de los sacerdotes y saduceos dejaron de funcionar.
- La Ley: su cumplimiento era de carácter externo y no hacían mucho realce en el cumplimiento interior de la persona.

Los saduceos, que en el 153 a.C. unificaron el poder político y religioso, cuidaban de los intereses de la aristocracia laical y sacerdotal; quien no pertenecía a la aristocracia sacerdotal no podía ser saduceo. Ellos creían en una salvación intrahistórica: es decir en una salvación real y material reflejada en los hijos, los esclavos, las ovejas. Entre más bienes se tenía, más salvo se era. La pobreza, para los saduceos, era la impronta de una vida bajo la maldición de Yahvé. No creían en la resurrección de los muertos ni en los ángeles, enfatizaban la ley escrita (Torá) y no daban mayor importancia al Reino de Yahvé, porque estaban conformes con el gobierno de Roma y dejaban que su religiosidad se sustentara en un culto centralizado en Jerusalén, y no fuera de ella.

Por su parte, los fariseos evangelizaban al pueblo a través de dos ritos: bautismo por inmersión y circuncisión. Creían en la resurrección y en los ángeles, enfatizaban la ley oral más que la ley escrita y, sobre todo, en la interiorización de la Ley; eran los encargados de vigilar que se cumpla la ley y de distribuir las limosnas en las plazas. Ellos eran los representantes del pueblo.

Los fariseos, tiempo atrás ya habían marcado distancia con los saduceos y con el sacerdocio, instando a la gente a interiorizar la ley y practicarla individualmente. A partir del año 70 d.C. fueron ellos los protagonistas de una nueva historia del pueblo judío, iniciando una etapa que será conocida como judaísmo rabínico¹⁹. La vida del pueblo judío sería reestructurada desde Yabné, y allí se establecieron los nuevos fundamentos de su identidad como pueblo judío despojado del Templo.

El objetivo de los grandes sabios de Yabné, con el fariseo Yojanán ben Zakkay, fue proporcionar una base legal mínima para hacer frente a la incertidumbre provocada por la destrucción del año 70 d.C. Dentro de esa base legal, hicieron gran énfasis en las cuestiones relativas al Templo y su funcionamiento cuando éste sea reconstruido²⁰, pues albergaban en su corazón que eso sea realidad en un futuro no muy distante.

Es en ese contexto que la sinagoga, institución de amplia historia, cobra un protagonismo único. La necesidad de tener un espacio donde se pueda escuchar la lectura de los libros sagrados y recibir instrucción de la

¹⁸ Carbajosa, I., González, J. y Varo, F. (2013), *La Biblia en su entorno*, Verbo Divino, Estella, p. 400.

¹⁹ Carbajosa, p. 401.

²⁰ *Ibidem*.

ley fue la causa para crear sinagogas en varias partes de la provincia de Judea, incluyendo Jerusalén, donde se encontraba el Templo y en otros lugares más allá. Si bien es cierto que en el Templo se realizaban los ritos que acompañaban los sacrificios ejecutados sólo por los sacerdotes, la sinagoga constituía un lugar privado de reunión puesta al servicio del pueblo.

En las sinagogas la comunidad, a más de escuchar la lectura de los profetas y de la Ley, era instruida por los maestros para interiorizar la Palabra de Dios, a través de la piedad y de las costumbres en las casas y en las familias²¹. La enseñanza de la Ley se lo hacía a través de otros escritos llamados “Ley oral”, que hoy se conoce con el nombre de literatura rabínica, cuyo fin era solventar problemas, contradicciones y lagunas que pudiese presentar la “Ley escrita” (Torá) y, posteriormente, la Tanak (Biblia hebrea).

En el 135 d.C. se produjo una nueva revuelta con Bar Kokba al frente; revuelta que destruyó por completo la esperanza de una pronta restauración del Templo y del culto. Ahora los maestros impulsaban el estudio de la Torá como elemento sustitutivo del Templo y su culto²². Es en esta época cuando la institución creada durante el exilio, para celebrar las prácticas judías sin templo toman, como se dijo antes, un protagonismo único con sus servicios diarios y, sobre todo, con el servicio sabático. La casa de instrucción y demás escuelas constituirán un excelente puntal para la supremacía de la Torá oral, pues en torno a la Torá escrita se desarrollarán jerarquías a fin de 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 she-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 pueblo⁵.

El principal objetivo de los rabinos era que el pueblo empiece a vivir en su interior la Torá dada por Yahvé, a través de la enseñanza de la Torá oral, o como la llamamos hoy literatura rabínica. Esta fue puesta por escrito a comienzos del siglo III d.C., luego de varias reuniones de los sabios de Yabné; el rabí Yehudá ha-Nasí tomó esta decisión ante el temor de que la dispersión y las constantes persecuciones ocasionaran el olvido de la Ley en las generaciones posteriores.

Entonces estamos ante dos elementos que poco a poco formarán el judaísmo: la Ley con toda la supremacía que ella representa, y la vida, bajo el ideal de pureza y santidad según lo establecía la Ley y reflejada en cada as-

²¹ *Ibidem*.

²² Carbajosa, p. 403.

pecto de la vida cotidiana individual y colectiva del pueblo judío. En torno a estos dos aspectos se tomaron varias medidas, una de ellas la determinación de establecer el canon de las Escrituras; aunque estas ya estaban plenamente formadas en tres grupos en el siglo II a.C. (Ley, Profetas y Escritos), pero aún faltaban los Cantares y Ester que levantaron grandes debates, pero que al final fueron incorporados al canon. Otro aspecto fue la unificación del pueblo. A los sabios de Yabné les preocupaba una división interna y por ello tomaron otras medidas que marginaron a todos los grupos que tenían su propia interpretación de la Ley, esto incluía a los judeocristianos.

La *Birkat ha-minim* (bendición de los herejes) es un texto contradictorio. Es la pronunciación de “dieciocho bendiciones”, que termina con una maldición a los herejes. En la sinagoga se recitaba esta bendición-maldición en todo momento y si un cristiano se encontraba reunido allí, se estaba maldiciendo a sí mismo. Poco a poco los judeocristianos y otros grupos fueron relegados en esta nueva etapa de reestructuración social y religiosa²³ en la que se encontraba el pueblo judío. Este es el entorno que moldeó la Biblia hebrea.

El canon hebreo y su imposición

Varios son los aspectos que entraron en juego durante la canonización de cada uno los Escritos hebreos. Así tenemos:

- *Requisitos literarios*: haber sido escritos antes de finalizar la época persa, pues para los rabinos, allí cesó la profecía; coherencia interna en su doctrina; coherencia con la Ley; por último, se añadió uno más: ser escritos en el lenguaje del pueblo judío y no en lenguas paganas.
- *Los testigos* (manuscritos): En esa época, gracias a los descubrimientos de Qumrán, es posible asegurar que existió un gran pluralismo textual que fue dividido de la siguiente manera: Base textual pre-masorética, por ejemplo, el gran rollo de Isaías, que sirvió de base para que los “señores de la masora” puedan equipar al texto hebreo; la mayoría de manuscritos encontrados pertenecen a esta línea textual. Base textual de la LXX: manuscritos que soportaban y daban validez a esta traducción. Base textual del Pentateuco Samaritano. Base textual qumramita: manuscritos que presentaban pluralismos textuales que aún hoy siguen siendo difíciles de catalogar o clasificar.
- *Requisitos doctrinales*: ningún escrito debía ir en contra de sí mismo; ningún escrito debía ir en contra de las enseñanzas de la Ley escrita; todos los escritos debían mencionar los grandes actos de Yahvé (es por eso que Cantar de los Cantares y Ester tardaron en ser insertados en el canon hebreo); no se debía usar escritos que

²³ Carbajosa, 406.

fundamenten la doctrina de grupos herejes; el problema con los judeocristianos no era de carácter ritual, ya que seguían cumpliendo la Ley dada a Moisés, incluso en los más mínimos detalles, su gran problema era la doctrina, su manera de entender el mesianismo en la divinidad de Jesús, aspecto que consideraban peligroso para el resurgir de la nueva identidad judía.

De esta manera se impuso un texto basado en la mayor cantidad de testigos que lo respalden y, sobre todo, en un texto que no sirva de base para ningún grupo hereje ni por judíos que hayan abrazado otra cultura. Es por ello que dejaron de lado la Septuaginta, tan usada en los tiempos de Jesús. En primer lugar, porque Él, sus discípulos y el cristianismo de los primeros siglos la utilizaron como base textual para su enseñanza y su culto y, en segundo lugar, porque era el texto usado por los judíos helenistas.

El canon qumramita

El descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto revolucionó la historia del texto bíblico y sigue haciéndolo a un ritmo que, posiblemente cuando se termine de descifrar, traducir y publicar la totalidad de los 900 rollos y 15000 fragmentos, nos obligue a replantear nuevamente la historia de los libros sagrados.

Entre los centenares de rollos y miles de fragmentos hallados en las cuevas, ¿cómo saber qué libros fueron considerados “sagrados”? André Paul presenta cinco indicios que pueden ayudar en esta tarea²⁴:

- El número de ejemplares de un libro.
- Las citas identificables.
- Los comentarios o citas comentadas de un pasaje de un libro o de un libro entero.
- La existencia de escritos derivados, relecturas o paráfrasis.
- La traducción, al arameo o al griego.

Ante esta realidad, podemos afirmar que los cinco primeros libros de la Biblia Hebrea se encuentran bien atestiguadas, sin embargo, esta cantidad no es un límite, pues al parecer a más de estos libros se contaban el *Libro de los Jubileos* que se encuentra en la Biblia etiópica y el *Rollo del Templo* que es una especie de segunda ley; es decir un segundo Deuteronomio. En cuanto a los profetas como Jeremías, Ezequiel y Daniel, es interesante descubrir que no es uno solo sino varios; así, de Jeremías tenemos seis escritos, de Ezequiel seis y de Daniel ocho, de los que llevan su nombre. Se distingue uno de ellos como el “verdadero”, únicamente porque se corresponde

²⁴ Paul, André (2009), Qumrán y los esenios: el estallido de un dogma, Verbo Divino, Estella, pp. 52-53.

más al que leemos en nuestras Biblias, los otros son llamados “apócrifos” o “pseudo”²⁵.

Para los escribas y sabios de Qumrán en la pluralidad de textos se halla la sabiduría. No existe una lista de libros que identifique si pertenecen o no a un canon, pero con estos ejemplos podemos observar una riqueza textual inigualable e impensable tiempo atrás. En esas cuevas, a parte de los libros extra canónicos que se han mencionado y que posiblemente formaron parte de la Ley, se encontraron copias de todos los libros de la Biblia hebrea, con excepción de Ester, sea porque se perdió ese rollo o simplemente porque no hacía una mención específica del nombre de Dios como sucede con el resto de libros canónicos.

El canon de los saduceos

Los saduceos tenían grandes diferencias doctrinales en cuanto a la vida después de la muerte, los ángeles y el cumplimiento de la Ley. Pero jamás hubo diferencias en cuanto a que éstos rechazaran el carácter inspirado los libros de los Profetas y Escritos que son dos de las tres secciones en las que se divide la Biblia hebrea (la otra es la Ley).

Tal vez lo que llevó a pensar que ellos “rechazaban” estos libros era porque dieron un énfasis casi absoluto a la Ley. Recordemos que los saduceos eran un grupo fundamentalmente relacionado con el sacerdocio de Jerusalén. Para ellos, todo lo que tenía que ver con la legislación del sacerdocio y el culto eran esenciales²⁶, y obviamente los primeros cinco libros recogen esta legislación; por lo que marginaron los otros libros, al considerarlos no vinculantes con el función que ellos desempeñaban. Por lo tanto, el canon saduceo se limitaba únicamente a los cinco primeros libros de la Biblia hebrea (la Ley). En nuestra Biblia es el Pentateuco.

El canon de los fariseos

La historia del canon de la Biblia hebrea es, de alguna manera, la historia del canon fariseo. Aceptaban y daban el mismo valor a las tres secciones en las que se dividía la Biblia hebrea (Ley, Profetas y Escritos). La gran diferencia que éstos tenían con los saduceos era, sin duda, su entendimiento de la Torá. Para el fariseísmo existía una Torá oral y una Torá escrita.

El canon fariseo es el mismo que aceptó Yabné debido a que sus sabios eran fariseos y reconocieron las Escrituras tripartitas establecidas en el siglo II a.C., pero también se debe añadir la Torá oral, es decir la literatura rabínica que se desarrolló en torno a la Torá escrita, por un lado, y a la pureza las costumbres y ritos del pueblo judío, por otro lado.

²⁵ Paul, Qumrán, p. 54.

²⁶ Trebelle, J. (1998), La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la historia de la Biblia, Trotta, Madrid, p. 243.

El canon cristiano del Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento llegó a manos de la iglesia primitiva por herencia. Los libros que conformaban el canon de la Biblia cristiana fueron todos los que se aceptaron para la Biblia griega, más otros, pues esta se heredó de círculos judíos que leían colecciones más amplias que las canonizadas por los sabios en el siglo II d.C. Es por ello que Judas utiliza dos escritos apócrifos: la Asunción de Moisés y 1Henoc. No sabemos a ciencia cierta qué libros formaban la Septuaginta original; la que hoy tenemos es producto de una tradición reciente basada en los mejores manuscritos unciales como son los códices Vaticano y Sinaítico; aun así, si echamos una mirada a los grandes códices de la LXX, veremos que el orden de los libros no es uniforme, y al parecer responde a motivos teológicos²⁷.

Miguel Pérez hace una observación entre la Biblia hebrea y la Biblia griega y advierte que son “como dos círculos concéntricos desarrollados en la misma dirección”²⁸. Así tenemos:

- La Ley, son los mismos libros en ambas Biblias.
- La Biblia hebrea ha aceptado únicamente dos libros cuyo autor se pretende es Salomón: Qohelet (Proverbios) y Cantares; la Biblia griega añadió uno más: Sabiduría.
- La Biblia hebrea incluye tres historias noveladas: Rut, Jonás y Ester. La Biblia griega añade: Tobías, Judit, las historias de Susana y de Bel y el Dragón.
- La Biblia hebrea correspondió Lamentaciones con Jeremías, y la Biblia griega añade Baruc (secretario de Jeremías) y la Carta de Jeremías.
- La Biblia griega añade a los libros históricos dos libros más: 1-2 Macabeos.

Es anacrónico pensar que los libros establecidos en la Biblia hebrea en la actualidad son los únicos que regían en los tiempos de Jesús.

6. La Biblia griega de Alejandría

Los nombres de algunos de los libros del Antiguo Testamento proceden de los títulos que se les pusieron en los manuscritos de la Septuaginta. Así, *genesis* es la palabra griega para decir «comienzo», *exodos* significa «salida», *leuitikon* indica que el libro que trata temas relacionados con los levitas y *deuteronomion* proviene de la interpretación que hizo el traductor griego de Deut 17,18, que en hebreo dice «copia de esta enseñanza», comprendida por el traductor como referencia a una repetición de la Ley; así lo tradujo con la expresión «segunda ley», pues ese es el sentido de *deuteronomion* o, tal como lo conocemos, Deuteronomio. El hermoso

²⁷ Pérez, M. y Trebollé, J. (2006), Historia de la Biblia, Trotta-U. Granada, Madrid, pp. 90-91.

²⁸ Pérez, p. 91.

cuento para niños de la túnica de muchos colores que tenía José también se encuentra en la Septuaginta (Gen 37,3); la Biblia hebrea indica que José tenía una túnica que le cubría sus brazos y piernas, y que estaba decorada de alguna forma. La Septuaginta, y más tarde la Vulgata latina describieron la túnica como «polícroma»²⁹.

La Septuaginta es un texto que muy pocos conocen y para quienes ya han tenido un acercamiento al mismo, lo observan como un descendiente corrompido por un grupo de traductores que poseían poco conocimiento del hebreo consonántico, o que tenían mucha creatividad al momento de plasmar en griego su doctrina. La Biblia griega pasó al olvido creyendo que la Biblia hebrea era el texto “original” que desciende de la mismísima pluma del escritor original.

Origen de la Septuaginta

La Torá fue trasladada al griego en Alejandría en tiempos del rey Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.) y supuso la primera traducción de la Biblia hebrea y a la vez la primera interpretación de un texto sin vocales hebreo que sólo más tarde, a comienzos de la Edad Media, sería equipado con vocales y signos de cantilación. Este texto recibió el nombre de los Setenta en griego y en latín *Septuaginta*, en honor al número de traductores que, según la *Carta de Aristeas*, participaron en tan monumental trabajo. El resto de libros de la Biblia hebrea serían traducidos más tarde. El tiempo de composición de la Septuaginta duró cuatro siglos, desde el siglo III a.C. hasta el siglo I d.C.³⁰.

Fue Ptolomeo I Soter (323-285 a.C.) sucesor de Alejandro Magno, quien decidió construir en Alejandría (ciudad fundada por Alejandro el 331 a.C.) una biblioteca que albergue los saberes del mundo conocido. Llegó a reunir la sabiduría y ciencia de Egipto, Mesopotamia, Persia y Grecia. Se calcula que en tiempos de Calímaco (305-235 a.C.) la biblioteca poseía cerca de medio millón de rollos catalogados, y en la época de Filón de Alejandría (20 a.C.-50 d.C.) rondaba el millón de manuscritos³¹. Calímaco, Demetrio de Falerón, Zenódoto de Éfeso eran algunos de los bibliotecarios; con sólo escuchar sus nombres se puede valorar la importancia de ese centro cultural, que no sólo era depositario de rollos, sino también un *scriptorium* en el cual se copiaban, corregían y editaban obras de la época y antiguas.

Varias son las circunstancias que dieron origen a la Septuaginta entre ellas tenemos:

²⁹ Timothy Michael Law, Cuando Dios habló en griego: la Septuaginta y la formación de la Biblia cristiana, Sígueme, Salamanca, 2014, 9.

³⁰ Fernández, Natalio (2008), La Biblia Griega: Septuaginta, Vol. I, Sígueme, Salamanca, pp. 11-13.

³¹ Fernández, p. 14.

- La voluntad de un rey heleno muy interesado por la cultura.
- La comunidad judía de Alejandría, que constantemente luchaba por una igualdad de derechos cívicos.
- La existencia de un equipo de sabios bilingües con notables conocimientos de la lengua y cultura griegas.

Estas circunstancias son muy parecidas al medio académico en el que se desarrollaba la biblioteca. Por lo tanto, las circunstancias que describe la *Carta de Aristeas* no carecen de valor histórico, sobre todo lo referente al ambiente que rodeó el nacimiento de la primera traducción de la Biblia hebrea.

Biblia hebrea y Biblia griega: un conflicto textual

Cuenta la *Carta de Aristeas* (§ 308-311) que, cuando en presencia de los traductores Demetrio leyó en voz alta la versión griega a la comunidad judía de Alejandría, todos coincidieron en que era correcta, de una precisión extraordinaria y que convenía preservarla de cualquier tipo de desviación. Por eso «ordenaron pronunciar una maldición, como es costumbre entre ellos, en el caso de que alguien se atreviera a revisarla mediante añadiduras, modificaciones o quitando algo al conjunto del texto»³².

Ya en tiempos de la primera traducción hubo intentos por revisar dicha traducción a la luz del texto consonántico (sin vocales) que sirvió de base para la Biblia hebrea. Ben Sirá es consciente de ello y lo menciona en el prólogo de su obra, hacia el 132 a.C., pero no sólo él es consciente sino también los sabios judíos que la tradujeron.

Filón de Alejandría, el mejor filósofo del judaísmo en el mundo cristiano³³; en su obra *Vida de Moisés* II, 36-37, desarrolla la teoría de que la Biblia griega fue inspirada como la Torá que Yahvé entregó a Moisés en el Sinaí. San Agustín, en su obra *Ciudad de Dios* (15,42), defendió la inspiración de la Septuaginta con estas palabras: “Porque el mismo espíritu que estaba en los profetas actuaba también en los traductores de la Septuaginta”.

El prestigio de la LXX entre los Padres de la Iglesia, entre ellos Jerónimo, se debía a que esta era la Biblia que los apóstoles habían usado y en la que los escritores del Nuevo Testamento se habían apoyado para citar la enseñanza y palabras de Jesús. Fue la versión griega de Isaías, y no la hebrea, la que influyó en el libro más importante desde el punto de vista teológico de la historia del cristianismo: la carta a los romanos³⁴. Dicho de otra manera, la LXX fue tan importante para los apóstoles, para los escritores del Nuevo Testamento y la iglesia primitiva la leían y citaban; es por eso que los

³² Fernández, Natalio (2008), *Septuaginta: la Biblia griega de judíos y cristianos*, Sígueme, Salamanca, p. 51.

³³ Veltri, Giuseppe (2006), *Libraries, Translations and ‘Canonic’ Texts: the Septuagint, Aquila and Ben Sirain the Jewish and Christian Traditions*, Brill, Leiden – Boston, p. 37.

³⁴ Law, p. 14.

Padres de la Iglesia no tuvieron ningún conflicto en ver en ella el carácter inspiracional de Yahvé, como lo había sido la Torá de Moisés.

El texto base original de la Septuaginta

Antes de 1947 no existía un texto-base que soporte la traducción realizada por los sabios de la LXX. Como ya lo mencionamos, se defendía el texto de la Biblia hebrea como el único y verdadero, que había salido de la pluma de los escritores de los libros sagrados. Después de 1947, con los manuscritos de Qumrán, la creencia en un solo texto se vino abajo al identificarse varias bases textuales hebreas en esos manuscritos, entre ellas textos que soportaban la lectura de la LXX, enseñándonos que la traducción griega de la Biblia hebrea no era culpa de los traductores, sino que respondía a una base textual que ya corría en esa época a la par que el texto consonántico que había servido de base para establecer el texto masorético.

Un simple cotejamiento de la lista de libros de la Biblia griega y hebrea, nos hace ver que existen libros que esta última no posee: 1Esdras, Sabiduría de Salomón, Eclesiástico, Judit, Tobías, Baruc, Carta de Jeremías, cuatro libros de los Macabeos, suplementos al libro de Ester y adiciones al libro de Daniel. También podemos observar que los textos entre sí poseen diferencias de título, secuencia y contenido, que en algunos casos responden a una tradición textual diferente al texto hebreo consonántico. Otra diferencia se puede constatar al realizar un análisis minucioso del texto a través de la crítica textual que presenta una diferenciación doble: una vocalización diferente del texto consonántico y una técnica particular de traducción sumada a la teología interpretativa moderna del traductor³⁵. “Llegados a este punto, se entiende bien que las cuestiones de canon y texto se entremezclan. Canon no sólo se refiere a qué libros son aceptados por una comunidad creyente sino qué estadio del libro (o edición) elegir como normativo”³⁶.

Decir en griego las cosas judías

El trabajo realizado por los traductores de la LXX hoy produce admiración, pues traducir de una lengua semítica como el hebreo o arameo a una lengua indoeuropea como el griego, de estructura diferente, sobre todo en su sistema verbal, es obra de grandes intelectuales bilingües que dominaban estas lenguas³⁷.

Las diferencias de interpretación entre la Biblia hebrea y la griega son notables, incluso en los libros cuya traducción suele calificarse como literal. En Génesis 11,6-7 tenemos: “y dijo: ‘Miren, la gente está unida, y todos hablan el mismo idioma. Después de esto, nada de lo que se propongan hacer

³⁵ Fernández, Natalio (2000), *The Septuagint in Context: introduction to the Greek Versions of the Bible*, Brill, Leiden-Boston-Köln, p. 67.

³⁶ Carbajosa, p. 488.

³⁷ Fernández, *Septuaginta*, pp. 29-30.

les será imposible. Vamos a bajar a confundirlos con diferentes idiomas; así no podrán entenderse unos a otros”, mientras el texto griego interpreta: “Y dijo el Señor: ‘Mira, todos son una sola raza y un sólo labio, y han comenzado a hacer esto; ahora no fracasarán en nada de lo que se propongan hacer. Vamos, bajemos y confundamos allí su lengua para que ninguno entienda la voz de su vecino”.

Los problemas surgen apenas ve la luz la Biblia griega, pues con el fin de que el texto griego coincida con el texto hebreo consonántico pre-masorético, se da comienzo a las revisiones del mismo, a fin de corregir esas diferencias y presentar un texto griego más amigable al texto hebreo. Ejemplos bien conocidos los tenemos con el papiro Fouad del siglo I a.C. y el papiro Rylands 458 del siglo II a.C., ambos con fragmentos del Deuteronomio ya contienen un texto revisado.

Para terminar...

La Septuaginta fue la Biblia de los escritores del Nuevo Testamento, de los escritores cristianos y de los Padres de la Iglesia, y sigue siendo la Biblia de la Iglesia Ortodoxa Oriental. A partir de ella nació una literatura que va desde comentarios hasta homilías. El uso de la lengua griega como lengua oficial del imperio romano y la adopción de la Septuaginta como Biblia en la iglesia primitiva, favorecieron la rápida expansión del cristianismo. Y fue más allá, pues no se limitaron a Jerusalén, sino que salieron y con ello no dudaron en traducir la Septuaginta a todas las lenguas vernáculas del imperio hasta donde alcanza la primera evangelización³⁸.

Lo que se ha escrito aquí rasguña superficialmente el tema de la Septuaginta, su formación y aceptación en la iglesia primitiva. Gracias a los descubrimientos de los manuscritos del mar Muerto; un estudio serio y profundo ha dado comienzo, pero aún falta mucho camino por recorrer. Esperemos que con la ayuda de la crítica textual y la crítica literaria se pueda reconstruir el texto hebreo completo que sirvió de base para la traducción al griego de la Biblia hebrea consonántica.

Eugene Ulrich³⁹ nos invita a preguntarnos con el máximo respeto: ¿en qué momento dejamos la Septuaginta que empezó en el siglo III a.C. y la cambiamos por un texto establecido por rabinos judíos en los siglos VIII-IX d.C.? Si la LXX fue tan importante para los apóstoles y la iglesia primitiva, ¿por qué se la ha descuidado?

Pero también es tiempo de pensar, como lo expresa Natalio Fernández⁴⁰ y André Paul⁴¹, en construir una Biblia griega que devuelva al cristianismo un texto “perdido” que sirvió de base para que los escritores del

³⁸ Fernandez, Septuaginta, p. 101.

³⁹ Ulrich, Eugene (2004), Our Sharper Focus on the Bible and Theology Thanks to the Dead Sea Scrolls, Catholic Biblical Association, pp. 15-16.

⁴⁰ Fernández, Septuaginta, p. 86.

⁴¹ Paul, La Biblia antes de la Biblia, pp. 265-266.

Nuevo Testamento pongan por escrito el mensaje de Jesús; pues la Septuaginta es un texto que en muchos casos preserva lecturas superiores.

A modo de reflexión: cuando Pablo cita que toda la Escritura es inspirada, ¿está haciendo referencia a la Septuaginta?

Cristian Canelos
ccanelos@icloud.com

1Macabeos: Memorias de lucha por la libertad y la identidad

Resumen

Septuaginta (LXX) es el nombre que se le da a la Biblia griega traducida en un período que va desde el III a.C. hasta el I d.C. En el ámbito protestante existe mucha confusión acerca de esta Biblia y de sus libros. La Iglesia Protestante los considera apócrifos mientras que la Iglesia Católica los llama Deuterocanónicos; aunque no todos los libros de la LXX están en la Biblia católica. Es ésta, la Biblia griega, la utilizada por los escritores del Nuevo Testamento y la iglesia Primitiva en sus primeros siglos de historia. Por lo tanto, es menester iniciar un estudio serio y profundo de la misma.

El presente artículo desarrolla el génesis de los libros apócrifos, seguido de las formas textuales de la Biblia hebrea a la luz de los descubrimientos de los manuscritos del mar Muerto; a continuación, se esboza el canon y la imposición del texto hebreo y por último de manera sucinta; trataremos el tema de la Septuaginta, sus orígenes, conflictos y su impacto, antes de ser desplazada en el siglo V d.C. por la Vulgata latina de Jerónimo.

Palabras-clave: Apócrifos, Qumrán, Biblia hebrea, Biblia griega, base textual, canon, Septuaginta.

Abstract

Septuagint (LXX) is the name given to the Greek Bible translated in a period from III a.C. until I d.C. In the Protestant realm, there is much confusion about this Bible and its books. The Protestant Church considers them apocryphal while the Catholic Church calls them Deuterocanonical; although not all the books of the LXX are in the Catholic Bible. It is this, the Greek Bible that is used by the writers of the New Testament and the Early Church in its first centuries of history. Therefore, it is necessary to start a serious and profound study of it.

This article develops the genesis of the apocryphal books, followed by the textual forms of the Hebrew Bible in light of the discoveries of the Dead Sea manuscripts; Next, the canon and the imposition of the Hebrew

¹ Doctorando en Ciencias de la Religión por la UMESP. Máster en Teología por la PUC-RJ. Teólogo Metodista.

text are sketched and finally succinctly; We will discuss the theme of the Septuagint, its origins, conflicts and its impact, before being displaced in the fifth century a.C., for the Latin Vulgate of Geronimo.

Keywords: Apocrypha, Qumran, Hebrew Bible, Greek Bible, textual basis, canon, Septuagint.

Para comenzar la conversación

Leer el Libro de los Macabeos es un desafío ante el llamado que muchos otros libros de la Biblia tienen sobre nosotros: este libro no contiene doctrinas o palabras consoladoras, ni personajes muy conocidos. Sin embargo, en sus páginas, en medio de su narración, percibimos lo uno y lo otro. Vemos en el coraje de los Macabeos el eco de héroes antiguos como Moisés y David, que animaron la fe para sostener la revuelta popular. Por eso, vale la pena conocer esta historia y entender las motivaciones, el proceso y saber más de ese momento que fue decisivo para que Israel muestre su cara ante las naciones.

Nuestro artículo está construido en tres momentos: en un primer momento vamos a pasear por la narración tal como está construida. Vale la pena tomar la Biblia y leerla juntos, para ver en sus propias palabras lo que describe aquí. En un segundo momento, después de conocer la historia, vamos a ver los bastidores: analizaremos la estructura literaria, origen y contexto socio-histórico que está a la base del libro. Finalmente, en un tercer momento, vamos a considerar el mensaje de 1Macabeo, sus motivaciones teológicas e ideológicas y lo que este librito nos deja como enseñanza y motivación para nuestras luchas de hoy. ¡Y qué luchas!

La narración del libro

El libro cuenta la historia de la familia de Matatías y sus hijos Judas, Jonatán y Simón, cuando se rebelaron contra el dominio Seleúcida, en el período de Antíoco IV Epifanes. La narración toma postura respecto al dominio helenista sobre Palestina, empezando por las conquistas de Alejandro el Grande,

El inicio de la narración da el tono del libro en general, al describir las conquistas de Alejandro (el Grande) y su proyecto imperialista, en tres dimensiones:

- (1) La fuerza militar: “emprendió numerosas batallas, ocupando fortalezas, asesinando reyes (...), saqueando innumerables naciones” (1,2-3a);
- (2) En la arrogancia de Alejandro, después de la pacificación por medio de la fuerza: “cuando la tierra quedó en paz bajo su mando, él se exaltó y se llenó de orgullo” (1,3b);

- (3) En la sucesión de opresores: “al morir Alejandro, todos se ciñeron la corona real, y después los hijos de ellos, durante muchos años, multiplicando las desgracias del mundo” (1,9).

Esta descripción expresa críticas de quien fue dominado por los griegos, cuya marca era el expansionismo bélico, la arrogancia de los gobernantes que se auto divinizaban, como era costumbre en el ambiente helénico, y la continuidad de la opresión por parte de los sucesores de esos gobernantes. Todo esto era considerado como la raíz de las “desgracias del mundo”. Además, el hecho de que Alejandro haya establecido o incluso mantenido la práctica persa de cobro de tributos de las naciones dominadas, hacía que la dominación helénica fuese considerada un mal en el mundo. Después veremos mejor el porqué de esa visión tan negativa. Por otro lado, esta introducción apunta a los riesgos que el liderazgo judío tendrá que enfrentar cuando esté en el lugar de los extranjeros, y que la narración posterior mostrará si tuvo éxito en evitarlos o cayó en la misma trampa.

A partir de 1,10, la narración destaca la persona de Antíoco Epifanes, llamado de “rebelle perverso”. Este personaje es presentado de tal manera que se convierte en el principal responsable de la revuelta que sigue, encabezada por Matatías. Las acciones de Antíoco agradaron a algunos, pero dejaron a la mayoría de israelitas contrariados: promueve juegos olímpicos en las tierras de Israel, practicados por hombres completamente desnudos, y algunos llegaron a revertir la circuncisión a causa de ello. El narrador considera esto como una desviación muy grave: “y entonces, acomodándose a los usos paganos, construyeron un gimnasio en Jerusalén, disimulando la circuncisión, apostataron de la alianza santa, se convirtieron en parientes de los paganos y se vendieron para hacer el mal” (1,14.15).

A partir de ahí el libro se desdobra en cuatro momentos:

- (1) La revuelta Matatías y sus hijos (1-2).
- (2) El liderazgo de Judas Macabeos (3,1-9,22).
- (3) El liderazgo de Jonatán (9,23-12,52).
- (4) El liderazgo de Simón (12,53-16,22).

La forma como la narración fue construida permite comparar la trayectoria de los hermanos: se levantan con fuerza y coraje, defendiendo la fe contra la dominación helénica y su proyecto de una sociedad abierta (y consecuentemente de una religión con preceptos menos rígidos). Los líderes logran grandes victorias, incluso contra grupos internos. Después de las primeras victorias, ellos se rindieron a esquemas políticos, con el objetivo de consolidar su poder, en un intento de volverse grandes. Y ahí está el factor de caída de todos ellos, aquello que los lleva a la derrota y a la muerte.

A narración de Judas es la más larga y elaborada: su campaña militar puede ser dividida de forma quiásmica o acróstica, como sugiere Sandro Galazzi²:

- A – Judas, el comandante (3,1-4,35)
- B – El templo liberado (4,36-61)
- C – Judas, el pastor (5)
- B' – La muerte de Antioco (6,1-17)
- A' – Judas, el jefe (6,18-9,22)

En la campaña militar de Judas se retratan ocho batallas, de las cuales en cinco él sale victorioso y en tres es derrotado. La última fue contra el general Báquides, con un Judas desanimado, muchas deserciones y apenas 800 hombres contra “veinte mil soldados de infantería y dos mil de caballería” (9,4b) Ante el consejo de huir para salvar su propia vida, Judas responde: “¡Nada de huir delante del enemigo! Si ha llegado nuestra hora, morimos valientemente por nuestros compatriotas, sin dejar una mancha en nuestra fama” (9,10) Así, el grupo de Judas se lanza a una batalla final que dura bastante, al final de la cual muchos murieron, incluso Judas.

A partir de ahí comienza el período del liderazgo de Jonatán, que se levanta con la tierra abatida, necesitando más aún de una acción liberadora. Él combate a Báquides y Alcimo y consigue derrotarlos e imponerles condiciones de paz, y así “la espada descansó en Israel” (9,73a) Después de eso Jonatán fue detrás de alianzas diplomáticas ventajosas (incluso con Roma), que terminan por corromper su liderazgo y debilitarlo, hasta que fue secuestrado por Trifón, consejero de Antioco, hijo de Balas, y acaba asesinado.

Con la muerte de Jonatán, su hermano Simón asume el mando del ejército judío, para impedir la invasión de Trifón. Él logra superar a los enemigos y la narración muestra que el liderazgo de Simón reafirma la libertad: “Israel sacudió de sí el yugo extranjero (...) y empezaron a fechar así los documentos y contratos: ‘Año primero de Simón el Grande, sumo sacerdote, general y jefe de los judíos’” (13,41-42). Con esto, el texto apunta a una situación que al principio es buena, pero que luego se volverá penosa para el pueblo: una misma persona acumula el liderazgo religioso, militar y de gobierno. También Simón busca apoyo extranjero por vía diplomática, tanto con Roma como con otros grupos, y acaba siendo asesinado en una trampa, por manos de Ptolomeo, un idumeo ligado a él por razones políticas.

La fórmula final del libro deja abierta la situación de Judea, pero da a entender que los momentos más gloriosos relacionados con la revuelta macabea –con los hermanos Judas, Jonatán y Simón– y la liberación del yugo extranjero ya pasaron, y que el futuro no tendría el mismo esplendor.

² Gallazzi, Sandro. *Primeiro Livro dos Macabeus*, p. 32.

La historia por detrás del libro: intertextualidades y contexto

El libro de los Macabeos debió surgir entre el 104 y el 63 a.C. Esta datación se justifica en los siguientes aspectos: Juan Hircano murió en el 104, y el libro termina hablando del período de su reinado, sin darle ningún destaque; por otro lado, las diversas citas respecto a Roma como posible aliado indica un período anterior a la dominación romana, lo que se produjo a partir del 63 a.C., fecha en que Pompeyo conquistó Palestina. La ausencia de Macabeos en el canon judío pudo verse motivada en el hecho de que el libro surgió en el período asmoneo, grupo que después representó para los judíos ortodoxos un retroceso en su proceso de autonomía y libertad para los judíos. Sin embargo, aparecen en todas las liturgias de las iglesias occidentales y orientales, habiendo sido puesto en el canon del Concilio de Trento. El protestantismo lo dejó por fuera debido al debate con relación al canon original. Los manuscritos testimonian el texto en griego, y ya no existen más copias del original hebreo desde Jerónimo, en el 400 d.C.; por eso, el libro de los Macabeos es asociado a la Septuaginta y es ignorado en el canon judío oficial.

Desde el punto de vista literario, el texto de 1Macabeo hace eco a los libros de Josué, Samuel y Reyes, con énfasis en las tramas políticas y disputas territoriales. Empieza con la expresión “*kaí egéneto*”, traducción del hebreo “*wayehi*” (y sucedió), como en Jos 1,1 y 2Sam 1,1. Y termina con una fórmula muy repetida en los libros de Reyes y Crónicas: “Para otros datos sobre Juan y las hazañas militares que realizó, las murallas que construyó y sus emprendimientos, véanse los anales de su pontificado, a partir de la fecha de su consagración como sumo sacerdote, sucesor de su padre” (1Mac 16,23-24). Escenas de batalla, a veces con riqueza de detalles, refuerzan la imagen de un período violento y de muchos conflictos. Se puede decir que el libro sigue la lógica de la historiografía deuteronomista, en la que el centro de la fe es la vivencia de la Ley en la tierra de Israel, en un proyecto de libertad, sin la opresión de las ciudades que cobran tributos y con un reparto igualitario. Este proyecto se remonta al Éxodo y a la conquista de la tierra por parte de Josué. De ahí la semejanza en la estructura literaria.

Otra característica literaria marcada de 1Macabeo son las canciones y poesías, puntuando los momentos altos y bajos en el curso de la historia. Hay *cánticos de lamentación* (1,37-40; 2,10-12), pasando por *testamento solemne* (2,49b-68), hasta *cánticos de homenaje* (3,3-9; 14,4-15). Solamente en la parte de Jonatán no hay ninguna canción o poesía, y eso es explicado por Erich Zenger en forma de pregunta: “¿Será que en esa reticencia del autor se reflejan reservas de otros grupos judíos (especialmente de los esenios) ante el hecho de que Jonatán (sic), cuya habilidad militar y diplomática ninguno igualaba, asumió la dignidad de sumo sacerdote de la

mano de un soberano sirio de legitimidad cuestionable?"³. Sea como sea, esta técnica narrativa aproxima a 1Macabeo a la tradición hagiográfica del 1-2Samuel y 1-2Reyes. Además, hay una referencia a cartas escritas entre reyes extranjeros y líderes judíos, supuestamente transcritas en su totalidad: una copia en tablitas de bronce de parte del senado romano a los judíos de Jerusalén, "como documentos fidedignos del pacto de paz y mutua defensa" (8,23-32); el intercambio de correspondencia entre Demetrio y Jonatán, y entre éste y Alejandro Balas, en un proceso de intrigas políticas (10,18-20; 18,25b-45); también de Demetrio II a Jonatán (11,30-37); de Jonatán a los espartanos, considerados hermanos por los judíos (12,5-23); de Demetrio a Simón (13,36-40); de los espartanos a Simón (14,20b-23); y otras para Simón. Así, el autor desea dar autoridad al escrito, asociándolo a documentos oficiales.

Varios pasajes del Antiguo Testamento son citados indirectamente. En el discurso de despedida de Matatías, organizado de forma programática con relación al libro, se destacan los nombres de Abraham, José, Fineas, Josué, Caleb, David, Elías, Ananías, Azarías y Misael, y por fin Daniel. En 3,18, Judas alienta a sus guerreros con una frase que recuerda a Jonatán en 1Sam 14,6: "No es difícil, unos pocos involucran a muchos, pues a Dios le cuesta lo mismo salvar con muchos que con pocos". En 3,43, se habla de "restaurar las ruinas", recordando Isaías 58,12 y Amós 9,11. Incluso en 3,52 una oración recuerda al Salmo 83 cuando afirma: "Ves que los paganos se reunieron para exterminar. Conoces sus planes contra nosotros". Una referencia a Ez 38,16.23; 39,7.23.28 aparece en otro discurso de Judas, recordando las victorias contra el Faraón, en 4,8-11. En la gran repatriación de 5,45ss, hay una referencia indirecta a varias profecías: Is 60; 27,12-13; 35,10; Sof 3,20.

En este sentido, pretende ser un relato del cumplimiento de las profecías escatológicas que hablan de paz y prosperidad para Israel y para los justos cumplidores de la Ley. Así, las acciones de sus hijos deben ser comprendidas como actos liberadores en favor de Israel, en cumplimiento de la Ley de Dios. Por eso el narrador toma posición: él está claramente al lado de los conservadores y critica abiertamente a los helenistas, llamándolos "apóstatas" (gr. *paránomoi*), no sólo a causa de la violación de la Ley, sino por el deseo de ellos de acercarse a las otras naciones, en busca de riqueza y poder. Sin embargo, presenta un cuadro bastante realista del período entre los años 175-161 a.C., aun teniendo en cuenta esa parcialidad.

No hay ninguna intervención divina directa, sólo la devoción de los macabeos y de sus aliados, que en todo momento rezan por ayuda y piden fuerza a Dios, o cantan alabanzas a él (2,7-9; 3,22; 3,50-53; 4,24-25; 4,30-33; 7,37-38). No hay ángeles ni ningún elemento típico de la apocalíptica, lo que pone este texto en un ambiente escriba más austero y orientado a la

³ Zenger, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 271.

práctica de la ley y a la preservación de la identidad y el territorio israelita. Algo que destaca en forma negativa es la casi absoluta ausencia de mujeres en la trama; el desarrollo de la historia se construye sólo con personajes masculinos. Con la excepción de la hija de Ptolomeo, que es dada como esposa a Demetrio, en un matrimonio político, las mujeres sólo constan indirectamente, por la referencia a los hijos de los personajes. Considerando la tradición hagiográfica de los israelitas es un aspecto bastante relevante, pues muestra un riguroso esquema patriarcal –y quién sabe si misógino– que niega a las mujeres espacio en la memoria de los acontecimientos.

Una de las acciones más importantes de Judas fue la purificación del templo, profanado por Antíoco, quien lo saqueó (1,21-24) y permitió sacrificios al Zeus Olímpico (1,54-61). En la consagración, todos los elementos internos fueron reconstruidos y hubo ocho días de fiesta, comenzando el 25 de diciembre (lo que dio origen a la fiesta judía de Hanukká, celebrada todos los años en este mismo período).

¿Cuál es la identidad del grupo que hizo la revuelta dentro de la estructura social de Israel? Además de los *macabeos*, otros grupos son citados en el texto como parte de los rebeldes: los *asideos* (gr. *Asidaión*) o “piadosos”, que se organizaban en una sinagoga propia (2,42); los que *huían de la desgracia* (2,43) y los *sacerdotes sin defecto*, observantes de la Ley (4,42).

Los *macabeos*, cuyos nombres predominan en el libro al punto que la tradición posterior denomina así a los hombres del interior, los de Modin. Identificados con el linaje sacerdotal de Jojarib, formaban parte de los sacerdotes que actuaban en el campo, lejos de la pompa del templo, que asistían al pueblo y percibían su sufrimiento en función de los altos tributos que les eran impuestos. El pueblo simple de la tierra vivía en la esperanza antigua de que su parte sería para el sustento de la familia y para bendecir al forastero de paso. Sin embargo, esa esperanza les era negada, y debido al peso de la opresión gemían y ansiaban la libertad. Matatías y sus hijos fueron, en realidad, portavoces de los anhelos populares de libertad y justicia.

Los *asideos* eran, en realidad, un movimiento religioso presente tanto en la ciudad como en el campo, entre los ricos y entre los pobres, personas apegadas a la Ley y contrarias a los cambios que los seléucidas y helenistas hacían en la tierra de Israel. Los que *huían de la desgracia* eran diversas personas y familias que habían sufrido la opresión y la violencia, y cansados de la vida que se estaban llevando junto a los rebeldes. Finalmente, los *sacerdotes sin defecto* eran sacerdotes que estaban en Jerusalén, pero no aceptaban la helenización de la ciudad, especialmente después de la traición de Jasón, que culminó con la muerte del sacerdote Onías, retratada en 2Mac 4. Además, mientras que 1Macabeo parece haber sido redactada por alguien ligado a los macabeos, 2Macabeos tiene detrás de su texto a los asideos y sacerdotes que participaron de la revuelta, por eso es que los textos corren en paralelo, pero con diferencias en sus versiones.

La revuelta tuvo, como ya se ha dicho, un carácter liberador contra la dominación extranjera perpetrada por los griegos y apoyada por parte de la élite judía, que se beneficiaba con esta situación. Pedro Lima Vasconcellos sugiere el siguiente esquema para comprender el proceso:⁴

Los griegos quieren:	Los judíos resisten:
<ul style="list-style-type: none"> • Transformar Palestina en “tierra del rey”; • Recaudar dinero para pagar la deuda externa; • Incrementar el comercio lucrativo de esclavos; • Acabar con el Etnos y transformarla en polis; • Tributar en el templo; • Subastar, año a año, el sumo sacerdocio; • Quebrar la resistencia del pueblo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Motivados por la fe en Dios; • Defendiendo “la Ley, el Templo, la ciudad, la patria, el derecho del ciudadano” (2Mac 13,14): • Luchando contra la explotación del tributo; • Luchando contra la amenaza de perder la tierra; • Luchando por amor a los hermanos.

El mensaje de 1Macabeos: entre la identidad y la lucha por la libertad

Al mencionar las grandes victorias del pasado, así como poner las diversas oraciones a Dios pidiendo socorro o clamando por justicia, el libro de los Macabeos pone la revuelta como acción liberadora de Dios en la vida del pueblo. Los líderes son, de ese modo, representantes de Dios para bendecir al pueblo con libertad y paz, lograda, sin embargo, con el derramamiento de sangre. No es por casualidad que ellos acabaron por asumir el manto de los sumo sacerdotes, irónicamente, acercándose a la forma como los reyes helénicos eran comprendidos. Por eso mismo el libro, que no esconde su simpatía por los asmoneos, tiene el coraje de hacer autocrítica del propio movimiento de liberación. En ese proceso de autocrítica, tres aspectos pueden ser destacados:

(1) *El peligro de la soberbia y la tentación del poder.* La narración muestra muy claramente que los hermanos comienzan su decadencia por el hecho de buscar alianzas con extranjeros, en vez de confiar en la protección divina. Esto apunta al otro lado de la cuestión: el deseo de ser reconocidos en el plano internacional como grandes líderes, y de ese modo inmortalizar su propio nombre. Esta es una alerta para los lectores, sea de la clase

⁴ Vasconcellos, Pedro Lima. Como Ler os Livros dos Macabeus, p. 20.

qué sean: mejor que tener un nombre reconocido por los demás, es confiar en el nombre santo.

(2) *La necesaria reacción violenta ante la opresión.* La historia de Israel está marcada por la violencia. Sin embargo, los macabeos inician su proceso de violencia como reacción al dominio opresor y violento de los extranjeros y “apóstatas”. Al inicio del proceso, un episodio marca de qué modo el proceso se va a dar: por el hecho de que los judíos guardan el sábado, son asesinados por los soldados de Antíoco. Los que no murieron decidieron romper el sábado para garantizar la vida, de lo contrario morirían, o como afirmaban: “Si todos nos hacemos como nuestros hermanos, no luchando contra los paganos por la vida y por nuestra Ley, pronto nos van a eliminar del país” (2,40). Si los demás fueron mártires de la causa, está bien; pero era necesario que el pueblo viva, y en ese caso la vida se ponía por encima de la Ley. Bella reflexión en medio de todo el proceso de lucha que después será llevada adelante por Jesús, en sus controversias con los fariseos.

(3) *La búsqueda de la pureza como marca de la identidad judía.* Si el sábado tuvo que ser quebrantado para mantener la vida, los demás aspectos de la Ley pudieron ser seguidos fielmente. La circuncisión, los sacrificios, los alimentos debidos y el cuidado de las fiestas –e incluso del sábado– volvieron a ser parte integrante de la vida de los judíos en la tierra de Israel. Y eso significa identidad, marca del pueblo separado para vivir en aquel lugar, en un proyecto de libertad y justicia iniciado en el Éxodo, pero cuyas raíces son anteriores, en el patriarca Abraham. Autores como Jacob Neusner, profundos estudiosos de la cultura judía, reconocen que en esos factores estaba la identidad del pueblo judío, de tal manera que, incluso después de la destrucción del templo, se mantuvieron como nación, y no se dispersaron, desapareciendo por completo.

Así, 1Macabeo nos deja el desafío de no desmoronarnos en la lucha por el pueblo, por las causas justas, por la verdadera libertad que obstinadamente se mantiene en el horizonte de nuestra fe. A la luz de los Evangelios ya no cabe responder con violencia física, sino que, a ejemplo del espíritu de los macabeos, resistir con coraje y con fuerza. Como afirmó Judas Macabeo: “¡Restauraremos la ruina de nuestro pueblo! ¡Luchamos por nuestro pueblo...!”.

Referencias bibliográficas

- Bickerman, Elias (1975). *From Ezra to the Last of the Maccabees*. Foundations of Postbiblical Judaism. New York: Schocken Books.
- Galazzi, Sandro; Rubeaux, Francisco (2013). *Primeiro livro dos Macabeus*. Comentário Bíblico Latinoamericano – Antigo Testamento. São Paulo: Fonte Editorial.
- Iglesias, Manuel (1997). “1Macabeus”. En: SCHÖKEL, Luís Alonso (Ed.). *Bíblia del Peregrino*. São Paulo: Paulus, 1997.
- Otzen, Benedikt (2003). *O judaísmo na Antigüidade*. A história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano. São Paulo: Paulinas.
- Vasconcellos, Pedro; Silva Rafael Rodrigues (2004). *Como ler os livros dos Macabeus*. Memórias da Guerra: o Livro das Batalhas e o Livro dos Testemunhos. São Paulo: Paulus.
- Zenger, Erich (ed.). *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

Marcelo da Silva Carneiro
E-mail: prmscarneiro@yahoo.com.br

2Macabeos 7

Resistir es también resucitar

Resumen

El capítulo 7 del libro segundo de Macabeos contiene un relato ejemplarizante que intenta responder a la situación de violencia y opresión que sufrió el pueblo judío bajo el dominio del Imperio Seléucida, específicamente en tiempos de Antíoco IV Epifanes (aprox. 175-165 AC) Narra como una madre y sus siete hijos son martirizados por negarse a claudicar en sus principios y como soportan toda clase de torturas sustentados por la esperanza de encontrarse de nuevo. Este pasaje impresionante y bello nos invita a releer el martirio en clave de resistencia, y a replantearnos la resistencia en el sentido de resurrección.

Palabras clave: Macabeos, Revuelta macabea, Madre lo de los macabeos, Imperio seléucida, Antíoco IV, Resistencia, Resurrección

Abstract

Chapter number 7 of the second book of Maccabees contains an exemplary narrative that attempts to respond to the situation of violence and oppression suffered by the Jewish people under the time the Seleucid Empires ruled, specifically in times of Antiochus IV Epiphanes (175-165 AC), and narrates how a mother and her seven children are martyred for refusing to surrender in their principles and how they endure all kinds of tortures, sustained by the hope of reunite themselves again. This impressive and beautiful passage invites us to reread the martyrdom in the key of resistance, and to rethink the resistance in the sense of resurrection.

Keywords: Maccabees, Maccabee revolt, Mother of the Maccabees, Seleucid Empire, Antioch IV, Resistance, Resurrection

1. El libro II de Macabeos

Existen cuatro libros conocidos como “de los Macabeos”. Dos de ellos, 1Macabeo y 2Macabeos, aparecen dentro de los llamados textos deutero-canónicos; los otros dos, 3Macabeos y 4Macabeos, están insertados dentro del grupo de textos que la tradición ha distinguido como apócrifos. Lo cierto es que estos cuatro libros, prácticamente, sólo tienen en común el nombre,

lo cual explica su significativa separación abrupta dentro de los espacios canónicos.

El Segundo Libro de los Macabeos no es una continuación del Primero. El contenido que presenta este segundo libro viene a cubrir parte del que le precede, como si corrieran paralelamente ambos textos, pero es una carrera donde sólo se acompañan por un instante, y luego uno de ellos deja atrás al otro en cuanto a la información conjunta. Esta particularidad obliga a ubicar su interdependencia en un nivel más superficial, e incluso a preguntarnos si existe una fuerte interrelación entre ambos desde el punto de vista literario y de la crítica de las fuentes.

a. **Autoría**

El segundo libro de los Macabeos puede identificarse como compendio de una obra más extensa que un tal Jasón de Cirene compuso. Nada más se sabe de este Jasón. Los exégetas lo identifican con el personaje que aparece en 1Mac 8,17: Jasón envió a Judas Macabeo a Roma junto con Eupolemo. Un dato interesante, desde el punto de vista arqueológico, es el hecho de que el nombre Jasón de Cirene fue encontrado en el templo de Tutmosis III en Egipto, lo cual podría apoyar la existencia histórica de nuestro autor.

Algunos rasgos al interior del libro nos dicen que el autor probablemente poseía una formación helenística, además de conocimientos sólidos acerca de la historia de los seléucidas y sus formas administrativas y demás costumbres. Juzgando por su certero conocimiento geográfico, se piensa que también pudo haber vivido un tiempo en Palestina. Por otro lado, el libro presenta rasgos que tienen que ver con la actitud de un judío demasiado piadoso. Esto lleva a pensar que hay al menos dos manos que intervinieron en su redacción, y que Jasón de Cirene escribió una obra extensa en cinco tomos, que después un compilador o epitomador resumió en uno.

Sobre esta supuesta compilación nos comparte Tirso Cepedal que: “Los cinco volúmenes constituían un rollo en el cual se podía grabar una obra con una extensión equivalente a los cuatro evangelios y a Hechos de los apóstoles; el compilador los ha reducido a uno, de la extensión del evangelio de san Marcos” (Cepedal 1993:161).

Otro dato es que el autor del compendio deja saber que su obra es un epitome (2, 26-28). Dada la importancia que confiere a la doctrina de la resurrección de los muertos y otras pistas presentes en el texto, que denotan una simpatía por la religión y las doctrinas judías, se ha pensado que pudo haber pertenecido él mismo a algún círculo fariseo. Se ha llegado incluso a afirmar que este libro podría haber funcionado como un escrito del partido fariseo mismo (Aidinolfi, 1962).

Resulta difícil distinguir en el libro qué partes pudieron haber sido las originales de Jasón y cuáles del epitomador. La mayoría de los autores concuerdan en que obra personal de este último son el prólogo del libro

(2,20-33) y el epílogo (15,38-40). La tradición ha cubierto espiritualmente este vacío afirmando que el epitomador estuvo prendido de una inspiración carismática al resumir la obra de Jasón (Schildenberger, 1958: 111).

b. Fecha de redacción

Más bien son ciertos datos internos los que ofrecen pistas al respecto. El libro menciona a varios personajes históricos que, al estar presentes también en fuentes extrabíblicas, permiten comparar el grado de autenticidad y cerrar con un criterio cronológicamente.

Se infiere por los datos que Jasón debe haber acabado su obra poco después de la muerte de Nicanor, y antes del desastre sobrevenido a Judas Macabeo, porque no sólo omite cualquier alusión a la muerte de este héroe; sino que afirma que después de la muerte de Nicanor, Jerusalén permaneció en poder de los judíos (15,38). Por estas y otras referencias se opina que el compendio no pudo haber sido escrito antes de la fecha de la primera carta, es decir el 124 a.C.

Otro elemento a favor de la ubicación de la fecha lo constituyen precisamente las cartas que el libro posee. La primera carta (1,1-9) –que abre el libro– fue escrita aproximadamente el 124 a.C., y todo parece indicar que fue ésta la que motivó al epitomista a resumir la obra total. En cualquier caso, este resumen no puede ser muy posterior, ya que la demanda de una forma abreviada de la historia de Jasón, a la que el autor alude en el prefacio (2,25-26), debe haberse suscitado en un periodo razonablemente corto, tras la publicación de esa obra.

La segunda carta debió haber sido escrita poco después de la muerte de Antíoco, y antes que las circunstancias relativas a ella hayan sido conocidas en Jerusalén. Por lo tanto, hacia el 163 a.C. La prueba contundente de que el Antíoco que las mismas mencionan es Antíoco IV y no Antíoco III, surge del hecho de que la muerte del primero se pone en relación con la celebración de la Fiesta de la Dedicación, y porque a éste se lo presenta como enemigo de los judíos, lo que no es una verdad encarnecida en el caso de Antíoco III.

Finalmente, hace falta distinguir dos cuestiones. La fecha en que compuso Jasón su obra, y la fecha en que ésta se resume. Los criterios internos ya mencionados nos dan pie para adherirnos a la idea de que Jasón escribió poco después del 160 a.C. y que el epítome fue redactado en algún momento entre esta aparición de la obra de Jasón y la ruina de Jerusalén (70 a.C.).

c. Idioma

En cuanto al idioma original, hay consenso entre los comentaristas acerca de que el libro fue escrito en griego. A excepción de las dos cartas que preceden al prólogo (1,1-2,19), son pocos los hebraísmos que abundan en el cuerpo textual, mientras que, por otro lado, son abundantes las frases,

giros y construcciones gramaticales propias de esta lengua, como veremos adelante.

La ausencia de datos que pongan en sospecha que es una traducción, más el hecho de que con bastante certeza Jasón fue de origen helenístico, son signos auténticos para avalar que sí se escribió en griego.

d. Estructura del libro

El libro comienza con un prefacio bien elaborado (2,20-33) donde el autor, después de mencionar que su obra es un compendio, hace clara su motivación al escribirlo y comenta las respectivas tareas del historiador y el compendiador.

La primera parte del libro (3-4,6) relata el intento de Heliodoro, primer ministro de Seléuco IV (187-175 a.C.) de robar los tesoros del Templo, instigado por cierto Simón, y de los problemas causados por este individuo a Onías III. El resto del libro es la historia de la rebelión de los hermanos Macabeos hasta la muerte de Nicanor (161 a.C.). Por lo tanto, se corresponde con 1Macabeos 1,11-7,50.

La sección 4,7-10,9 trata del reinado de Antíoco Epifanes (1Mac 1,11-6,16), mientras que la sección 10,10-15,37 registra los acontecimientos de los reinados de Antíoco Eupator y Demetrio I (1Mac 6,17-7,50)

2Macabeos cubre así históricamente un periodo de apenas quince años, ubicados según la evidencia textual entre el 176 y el 161 a.C. Pero, mientras que su campo es más estrecho en cuanto a etapas que en Primera de Macabeos; la narración es, sin embargo, más profusa en detalles que el primer libro. Nos provee pormenores y detalles, por ejemplo, los nombres de actores históricos que no son mencionados en el primero de sus libros.

2. El texto de 2Macabeos 7,1-42

El relato que estamos analizando sólo aparece en 2Macabeos. Es lo que podríamos llamar el corazón del libro, pues el capítulo 7 es más importante, ya que es el que soporta el contenido temático. Analizando la posición que ocupa nos damos cuenta de que es el texto cúlspide del libro, además de ser distinto y de romper de cierta forma con el curso de los acontecimientos.

Un criterio repetido en quienes han estudiado el libro Segundo de los Macabeos, y al cual nos adherimos, es el que plantea la idea de que el templo domina toda la estructura del libro. Un posible esquema del libro evidencia el papel central del templo en el texto:

- Introducción 1,1-2,19.
- Primera parte: hechos anteriores a la purificación (3,1-10,8).
- Segunda parte y final: Sucesos posteriores a la purificación (10,9-15,37).

2Mac 7, por su parte, aparece precedido por un texto ejemplarizante sobre el martirio de Eleazar (6,18-31), que es la forma como el texto abre la puerta para la aparición de este otro, pues nos relata la historia del martirio de un varón judío, aparentemente bastante anciano, que rehúsa comer carne de cerdo. Se dice que “no sólo a los jóvenes, sino al resto de la nación, Eleazar dejó su muerte como ejemplo de nobleza y recuerdo de virtud” (6,31).

La perícopa está bien delimitada desde el punto de vista narrativo, por lo que sus márgenes textuales pueden palparse con facilidad.

El inicio lo hallamos en el versículo 1, donde la indicación del tiempo a través de la frase en aoristo: “Sucedió también” (Synébe de kai) nos indica que otro relato está por comenzar. Así mismo, el final de la perícopa puede concluirse sin dificultad, ya que el mismo texto en el versículo 42 ofrece la frase de aoristo “Así, pues, ha de quedar claro lo suficiente...” (Ta mén oun perí toús splagchnismoús ka tás hyperballoúsas aikías epí tousouóton dedē lōsthō), indicándonos que el cierre de la trama narrativa ocurre ahí.

Si nos ubicamos en los énfasis narrativos del relato y los tomamos como criterio de división, entonces podemos identificar en nuestra perícopa la existencia de tres grandes bloques. Estos bloques de sentido aparecen, a su vez, enmarcados dentro de cláusulas que funcionan como segmentos de introducción y cierre de los mismos, dentro de la narración total. El conjunto de estos tres grandes bloques de sentido aparece engrapado entre estos versículos que descubren y cubren la narración, así como en el retablo de un teatro son las cortinas las que abren y descubren el espacio de la obra.

El esquema divisorio quedaría como sigue:

- v.1 Los hijos y la madre son arrestados según órdenes del rey.
- vv. 2-19 Los seis primeros hijos son torturados hasta la muerte.
- vv. 20-29 Intervención discursiva de la madre.
- vv. 30-40 Tortura y muerte del último hijo.
- vv. 41-42 Muerte de la madre.

Aun asumiendo que los versículos 1 y 4-42 son, respectivamente, los versos que introducen y clausuran toda la perícopa, podemos identificar en el conjunto del texto una estructura narrativa concéntrica, de forma a-b-c-b'-a':

- a. Introducción del relato. Los hermanos son arrestados junto con su madre (v. 1).
- b. Los hermanos comienzan a ser torturados hasta la muerte (vv. 2a-19).
- c. Asume el protagonismo la figura de la madre (vv. 20-29).
- b' Es torturado el séptimo hermano hasta la muerte (vv. 30a-40).
- a' Por último, muere la madre y se cierra el relato (vv. 41-42).

Estos tres grandes bloques textuales, cabe decir, no son monolíticos. El relato que nos llega de los hechos es una historia dinámica e intensa, y su trama puede sentirse bullir dentro de estos tres bloques identificados. Por otro lado, la amplitud de los hechos que pretende recoger la narración valiéndose sólo de 42 versículos, exigen del autor el empleo de un ritmo narrativo que puede calificarse en algunos momentos como vertiginoso. El notar este ritmo narrativo existente al interior de estas tres grandes divisiones primarias de la perícopa, nos posibilita desglosar estos tres bloques en lo que hemos dado a llamar micro secuencias.

a. Micro secuencias

Los criterios que nos hacen identificar estas micro secuencias, analizando de este modo la estructura interna de estos tres grandes bloques, no se quedan sólo en el campo subjetivo de asimilación del relato, sino que son también puestos como parte del resultado del ejercicio de análisis sintáctico gramatical que la perícopa propicia.

El estudio de la relación entre las distintas cláusulas que componen la historia nos lleva a descubrir lo que podríamos llamar “términos bisagra”. Conjunciones y frases como “luego de esto” (metá de touíton, v. 10), “habiendo respondido” (no dé apokritheís, v. 8), “enseguida” (echómenos, v. 15), “así pues también este” (kaí oútos oún, v. 40), entre otras, cuya existencia dentro de la narración de forma prolífera, nos ayuda a identificarlas.

Una mirada general a estas micro secuencias nos lleva a notar que son poseedoras de ritmos distintos dentro del pulso narrativo del relato. Las llamadas micro secuencias se suceden casi vertiginosamente en el primer bloque identificado (vv. 2a-17) y siguen haciendo su aparición en los bloques segundo (vv. 20-29) y tercero (vv. 30a-40), aunque en estos últimos pasan a ser ya más lentas y ampliadas.

Un análisis de los tres bloques nos dice que la estructura interna del texto también se muestra bastante armónica. Pese a ser un relato bastante largo se pueden palpar fuertes redes de cohesión en su interior, ya que quien escribe apela al recurso de introducir la figura de un narrador.

b. Principales elementos narrativos dentro del Texto

El uso del tiempo verbal aoristo nos coloca frente a una narración que pretende pasar como histórica. El uso del presente, específicamente en los espacios de diálogo (vv. 2b, 6, 7b, 8b, 9b, 11b, 14b, 16b-17, 18b-19, 22-23, 27b-29 y 30b-38), así como el amplio uso de gerundios, tanto en presente como en aoristo, esparcidos abundantemente por todo el texto, nos permiten ver que estamos frente a una narración bien pensada, estructurada según los patrones de la estética discursiva helenística. Estos cambios estilísticos de tiempo se unen cohesionando toda la trama y logrando que la perícopa impacte en

los lectores y lectoras a través de su retórica, resultando el relato una especie de anécdota moralizante.

Sin perder de vista el análisis interior del relato, podemos notar la riqueza y diversidad de términos que se ponen específicamente en boca del narrador y que van articulando toda la trama de manera flexible, como bisagras, haciendo del relato resultante un texto ameno, íntegro en su conjunto y lineal en cuanto a lógica e intención. Un inventario de estos “términos bisagra” nos muestra lo siguiente:

PRIMER BLOQUE	SEGUNDO BLOQUE	TERCER BLOQUE
<p>“Uno de ellos, hablando primero, dijo así...” (v. 2a).</p> <p>“El rey, fuera de sí, ordenó...” (v. 3).</p> <p>“...los demás hermanos con su madre se daban ánimo a morir con generosidad y decían” (v. 5).</p> <p>“Cuando el primero hizo su tránsito...” (v. 7a).</p> <p>“...habiendo respondido (...), dijo...” (v. 8a).</p> <p>“Llegando a su último suspiro, dijo...” (v. 9a).</p> <p>“Luego de esto...” (v. 10).</p> <p>“Así, el propio rey y los que estaban con él se consternaban...” (v. 12).</p> <p>“Cerca ya del fin dijo...” (v. 14a).</p> <p>“Enseguida...” (v. 15).</p> <p>“Él, mirándolo de frente, dijo...” (v. 16a).</p> <p>“Después de éste trajeron al sexto, que estando a punto de morir, dijo...” (v. 18a).</p>	<p>“Pero aún mucho más admirable (...) fue la madre...” (v. 20).</p> <p>“...les decía a estos...” (v. 21).</p> <p>“Antíoco, como sospechaba de ser despreciado...” (v. 24).</p> <p>“...así habló en lengua paterna” (v. 27a).</p> <p>“Cuando terminó ya de hablar...” (v. 30a).</p>	<p>“El rey, fuera de sí...” (v. 39).</p> <p>“Así, pues, también...” (v. 40).</p>

Del análisis anterior salta a la vista que son muy pocas las expresiones o “términos bisagras” que se repiten. Básicamente solo los versos 3 y 39 poseen similitud; el autor se vale de una misma expresión en ambos casos (ekthymos dé genómenos ho basileús...) Esta repetición del recurso expresivo no afecta la opinión acerca de la riqueza retórica del texto. La ubicación espacial de ambas frases, alejadas una de otra, no empobrece la estética narrativa del relato.

Hay que destacar que el segundo bloque se distingue por la riqueza conceptual. Cuando la madre toma la voz del texto a través de los dos grandes discursos que el narrador coloca en su boca (vs.22-23,27b-29) sube la calidad discursiva. No es casual que este segundo bloque sea el corazón de la perícopa: allí se condensan y se vuelve más fuerte la construcción retórica del texto.

La madre usa el lenguaje técnico inherente a los círculos filosóficos (Goldstein, 1983). Es notable especialmente, cuando expresa “No sé cómo en mi vientre aparecisteis, ni yo os agracié con espíritu y vida, ni yo armé la constitución de cada uno...” (v.22). Como Filón, el discurso de la madre distingue entre las palabras pneuma y zoén, para hacer clara la diferencia entre espíritu y vida.

Por otro lado, el uso de la expresión stoicheiōsin dierrhythmisa, que hemos traducido como “ni yo armé la constitución de cada uno” significa etimológicamente la acción que resulta de operar con stoicheia que, desde Platón en adelante, se usa para significar los elementos de los cuales las cosas materiales son hechas. En las matemáticas griega stoicheia se usa para designar los elementos de prueba. Nuestro pasaje juega con la formación del embrión en el útero y adiciona stoicheiōsis solamente como un significado derivado del uso técnico filosófico de stoicheon como “elemento físico” (Goldstein, 1983: 312- 313)

Podemos concluir, de manera general, que desde el punto de vista narrativo estamos frente a una perícopa bien estructurada, que posee una lógica de principio a fin, donde los bloques y microsecuencias que son identificados en el desglose y el ritmo interno no atentan de manera agresiva contra la unidad lógica de la trama y no distorsionan el impacto final en los lectores y lectoras a quienes va destinado el relato.

c. Actuantes dentro del texto

Existen varios grupos de actuantes en el texto: el narrador, la madre y los hermanos, el rey y sus secuaces, y un tercer grupo de presencias mencionadas que pueden ser unidas dentro de un último grupo como son la Ley, la tradición, personajes del pasado y YHWH mismo.

Mirando a los personajes que intervienen en el relato podemos notar que la figura de la madre aparece durante toda la perícopa. La madre es mencionada en el verso que introduce la trama (v. 1), en uno de los versos

que la clausura (v. 41), y ocupa toda la atención de la parte central (vv. 20-29), además de aparecer mencionada indistintamente también en el resto de la narración (vv. 4, 5, 30).

Otra figura que acompaña casi todo el relato es la del rey quien, como la madre, aparece desde el comienzo de la trama (v. 1) y se menciona otras siete veces de manera explícita (vv. 3, 12, 16, 24, 25, 30, 39), aunque en muchos otros versos aparece implícita su mención, ya que el narrador va colocando en boca de los siete hermanos frases de reacción a las torturas, que van dirigidas principalmente en su contra.

Es notable destacar que el rey es la única persona no anónima del texto. El v. 24 lo identifica con el nombre de Antíoco. La presencia de auxiliares o soldados anónimos del rey en contraste con la mención explícita de su nombre nos refuerza la idea que hemos venido desarrollando: Antíoco está presente en casi toda la trama del relato, pues los soldados, al ser anónimos, producen en la narración un efecto como de reduplicación de la figura de Antíoco mismo, son la sombra del rey, prolongación de su fuerza y su poder.

Este colectivo auxiliar del soberano pierde su poder de actuantes legítimos dentro del texto, para convertirse en la emanación de las energías de Antíoco y la encarnación de sus deseos. El rey Antíoco, sin embargo, desaparece abruptamente de la danza del texto en el versículo 39 y nos deja a solas con el último hijo (v. 40) y la madre (v. 41) en el vasto salón de baile de la trama.

Los otros personajes presentes en el relato son los siete hermanos. Los hermanos aparecen mencionados textualmente de dos maneras:

- Como grupo: mencionados en boca del narrador del texto (vv. 1, 5, 20, 21); o bien en boca de los mismos personajes del texto, o sea, de la madre (vv. 22, 29) y de los demás hermanos (vv. 2, 6, 9, 18, 36, 38).
- Individualmente: cuando el autor los va entrando uno por uno a la trama del texto mismo, dándoles grito y quitándoles la voz.

Es curioso, pero debemos detenernos en este punto y notar que existen versos donde al mencionarse a los hermanos queda sugerida sin dilaciones la noción de consanguinidad (vv. 1, 5, 20, 22, 26, 27, 29, 41); pero en otros versículos, por el contrario, aparece como redimensionado este término y puede ser sustituido desde el punto de vista de su significado por sinónimos como raza, nación, Israel, los judíos, sin afectarse la intención primera (vv. 6, 9b, 14, 16, 30-34, 36-38).

El uso mismo de los plurales “nosotros” (hemón, v. 2), “ellos” (eís de autón, v.2) y términos como “los demás”, sugieren muchas veces que “los hermanos” son mucho más que siete parientes. A veces los hermanos son sustituidos o equiparados en boca de ellos mismos por expresiones como

raza (v. 16), hebreos (v. 31), siervos (v. 33), niños o hijitos (v. 34) y nación (v. 37). Véase, por ejemplo, el versículo 37, insertado en parte del discurso del último hermano, quien utiliza “los” (hoi) y no “mis” (mou), como había aparecido en el texto hasta el momento.

Incluso la palabra “hijos”, tal como es mencionada en el verso 21, oscurece su significado si la contrastamos con la manera en que aparece mencionada en el verso que introduce todo el relato. El hecho de que los hermanos estén nombrados sólo por orden de aparición y numerados, nos apoya y facilita la distinción de estos ritmos internos dentro de los grandes bloques de la perícopa.

Aunque el texto nos menciona un total de 9 personajes, lo cierto es que en nuestra perícopa existen otras presencias. Dios no interviene dentro del relato de forma activa, los ancestros tampoco, ni la ley; pero están presentes como conceptos y son como sombras benéficas flotando sobre el texto mismo. Es un texto donde existe una multitud desde la sombra y donde la sombra de Dios mismo reposa quieta en todo el relato, como una nube.

La posición de los actuantes está bien definida. El inventario de algunos de los adjetivos y calificativos que le son colocados a cada uno de ellos nos facilita sin problemas su ubicación:

- Siete hermanos: Apresados, forzados, flagelados (v. 1), privados de la vida, muriendo por sus leyes (v. 9), padeciendo (vv. 18, 32), dignos (v. 29), en desgracia (v. 31), castigados y corregidos por Dios (v. 33), prestos a reconciliarse (v. 33), instrumentos de Dios (v. 38), confiados en el Señor (v. 40)., poseedores de un limpio tránsito (v. 40).
- La madre: flagelada, azotada y obligada (v. 1), admirable de todo punto, digna de glorioso recuerdo, esperanzada en el Señor (v. 20), animando, llena de generosos sentimientos, estimulando con ardor varonil, poseedora de reflexiones de mujer (v. 21).
- Antíoco: apresando, imponiendo, infligiendo, incitando.

El pasaje es pro-judaico, o quizás deberíamos mejor decir anti- Antíoco. Porque el mismo uso de la fraseología y el lenguaje, así como la ausencia casi total de hebraísmos nos dice que estamos ante una narración de judeo-helenistas, griego hablantes, sin duda. La misma expresión dentro del texto que nos indica que la madre comienza a hablar en lengua paterna, nos deja saber que hasta el momento estaban utilizando el griego para comunicar de forma natural.

La gente de bien son los judíos. Representados en la figura de los hermanos y la madre. Los opositores y agentes del mal: Antíoco el rey y sus secuaces; y las neutras, presencia del narrador a través de cuyos ojos se transparentan los hechos de una época difícil, así como otras presencias metidas en el corazón de esta familia judía, que toman posesión del espacio

a medida que son mencionadas y se suman a la columna de humo, que esparce su mensaje silente e incorpóreo hasta bien lejos.

d. Palabras y expresiones claves dentro del texto

Existen palabras claves dentro del texto que van marcando enfáticamente el ritmo de esta danza. El uso de la palabra “tránsito” nos va mostrando donde acaba y comienza cada una de estas micro secuencias. Con la palabra tránsito ocurre algo curioso. Casi todas las versiones la traducen como verbo, sin embargo, en el original griego aparece siempre utilizada como sustantivo.

Esta palabra tránsito es una palabra clave dentro del texto. Es la palabra sobre la que se ha montado toda la teología del texto, el discurso sobre la resurrección. Pero si bien en el texto este sustantivo sugirió siempre y sigue sugiriéndonos la idea de la muerte, es notable que en un contexto retórico donde existían tantas maneras explícitas de nombrar el acto de morir, no se utilizara claramente uno de estos vocablos comunes como nekros, u otros, y se sugiriera esta palabra en su lugar.

Tomando en cuenta los estudios que diversos lingüistas han hecho del texto, podemos recopilar una serie de términos y expresiones peculiares dentro de él (Goldstein, 1983). La preposición griega syn (v. 7), que significa comúnmente “con”, de se usa libremente en Segunda de Macabeos como sinónimo de meta con genitivo, siendo este el único libro donde esta preposición es usada así.

Otro término que hace distintivo el relato desde el punto de vista sintáctico- gramatical es la expresión ouk ex ontôn (v. 28), que hemos traducido como “antes de que nada existiera”. Autores como Goldstein opinan que esta expresión está fuertemente enraizada en el lenguaje de la filosofía y la teología y, por lo tanto, se presta para ser traducida de manera ambigua, llegando a ser usada incluso como una expresión que apoya la doctrina de la creación ex nihilo (Goldstein, 1983: 309-311).

Este mismo autor identifica una expresión muy similar en la fraseología de Sócrates (ek men ouk ontôn), lo que nos lleva a dos preguntas fundamentales: ¿fue la intención de Jasón de Cirene proclamar esta doctrina?, ¿las variantes textuales tan sorprendentes de este texto pueden ser entendidas como esfuerzos de manos posteriores para clarificar esta intención?

Otra expresión que resalta es la de “espíritu y vida” (vv. 22-23). Esta expresión, en opinión de los especialistas, resulta extraña en este contexto literario y según nota Goldstein, “no ha de ser una expresión equívoca ya que aparece de la misma manera en dos ocasiones dentro del texto, aunque de manera inversa, como to pneuma kai ten zoén y ten zoen kai tou neumatos. Probablemente -nota Goldstein-, el autor está usando la fórmula de Gen 2,7, donde espíritu y aliento son sinónimos, parafraseado a través del libro de Eclesiastés, por lo que no extraña que estén usados aquí de esta mane-

ra, pero aun afirmando esta dependencia textual, la sustitución de “y” por “de” no tiene paralelo y clama por una explicación (Goldstein, 1983: 312).

Otras expresiones peculiares pueden ser ubicadas en el verso 23: *Ho plaas anthropou genesin*, que hemos traducido como “el que modeló la vida humana desde el primer momento de la existencia”. Montada probablemente sobre Gen 2,7; 8,15, son equivalentes el termino hebreo *ysr* y al griego *plassein*. Aquí el autor detecta lo que llama una contaminación del texto, mostrada en la alteración de la traducción donde el término *genesin* llega a ser cambiado por *genos*, “pueblo, raza”. Este autor también nota que “uno de los errores más comunes de los escribas, la contaminación, ocurre cuando el escriba tiene dos sinónimos delante y luego de escribir el primero, inmediatamente después lo repite en vez de utilizar el segundo”.

La expresión *xhêuron poiêma* es una expresión extraña; pero su uso tiene fácil explicación, pues por las similitudes, puede afirmarse con toda certeza que Jasón de Cirene está, una vez más, componiendo sobre la base de Eclesiastés 8,17. El término “cielo”, así como “sus leyes”, refiriéndose a sus antepasados, prueba en todo el relato ser un epíteto sobre Dios.

e. Espacios y tiempos del relato

Si miramos los espacios y tiempos del texto aparecen de momento varias incógnitas. El relato no nos menciona nada específico acerca del escenario donde se desarrolla la trama, pero sí existen algunas pistas dentro del texto que nos permiten figurarnos someramente cómo pudo haber sido. La descripción que se hace del suceso, en general, nos invita a pensar que estos martirios ocurrieron en un lugar público, en un patio o un espacio al aire libre. El verso nos habla de que “el humo se esparcía a lo lejos” sugiriendo esta sensación de espacio abierto, de plaza pública quizás.

Otra pista textual que podríamos seguir al tratar de reconstruir imaginativamente el lugar donde acontecen los sucesos la encontramos en el verso 42 del relato. En ese verso el autor nos aclara la intención primera de su relato diciéndonos: “Esto es para que se tenga noticia suficiente de los desmanes que acontecían en esa época”, lo cual nos impulsa a varias interrogantes:

¿Fue porque en aquel entonces esa noticia no era suficiente y esos sucesos no estuvieron visiblemente al alcance de la gente del pueblo o quizá la mención obedece a una necesidad del contexto actual desde donde se escribe, para que esa gente, que no pudo ser testigo histórico, pueda despertar la memoria de aquel suceso de martirio? ¿Dónde solían acontecer esas prácticas de torturas y vejámenes en los tiempos de Antíoco? ¿En un espacio público o en uno privado? ¿En un espacio donde primaba la presencia helenística o pro-helenística y, por ello, dirigido a los judíos? ¿Quizá era en un patio interior de palacio, donde no suficientes personas estaban al tanto de lo que acontecía?

Por otro lado, no podemos dejar de traer la hipótesis de que este silencio acerca del escenario donde se enmarca el relato se deba a la intención propia del autor. ¿Qué tal si dicho autor pretendía universalizar el relato desprovéyendolo de márgenes precisos? ¿O si pretendía resaltar como más importante los márgenes históricos (cosa que queda clara en la mención de Antíoco como rey) que los márgenes espaciales? Pese a que la narración posee alto vuelo descriptivo, no queda claro cuál es el escenario donde se dan las torturas y esto afecta un tanto a toda su comprensión.

Caben otras interrogantes acerca de esta omisión descriptiva del escenario donde se monta la perícopa. Muchas pueden ser las aproximaciones que podríamos hacer para descifrar este enigma. Entre ellas habría que pensar en la historia de transmisión del relato. ¿Quizás se perdió ese detalle en el contexto literario y redaccional final, porque era algo obvio y conocido en el contexto histórico al que estaba haciendo referencia?

Lo cierto es que la única referencia al espacio donde acontece dicho suceso aparece de manera subliminal en el verso 1, al decirnos que “los hermanos fueron apresados y llevados ante el rey”. El verbo “llevados”, y el hecho de que sean “llevados ante el rey”, nos ubica en el contexto de corte helénico. Quizás la presencia de soldados anónimos dentro del texto nos habla precisamente de esto, y nos acota la afirmación.

Los únicos judíos mencionados son los hermanos y la madre, y al referirse a “nuestra raza”, ellos están incluyendo al resto del pueblo en los jardines de palacio, y a YHWH en medio de ellos. El silencio alrededor del espacio y las sugerencias textuales nos sirven para apoyar esta lectura subversiva del texto.

La primera victoria consiste en traer a YHWH y al resto de los hermanos de la nación y a los antepasados e invadir el lugar del invasor, y levantarse por encima de éstos, tal como sugiere la palabra usada en el texto, “incorporarse, despertar”. Es introducir las propias leyes dentro de palacio y tirarlas a la cara del rey, en una lengua que él no conoce, es un discurso que él no entendería nunca.

La primera cosa necesaria para la resurrección es despertar la memoria de lo que aconteció a los siete, a la multitud de hermanos. En las referencias de lenguaje paterno, el verso réplica de Deuteronomio; esto junto a otros detalles, ¿nos dicen que se está hablando a gente que desconocen de esto, o que el relato está viniendo de alguien del lado helénico?

Además, es curiosa la división gráfica de los espacios e imágenes de la historia. Si pudiéramos dibujar el relato, simbolizando estas micro secuencias podríamos ver cómo se posicionan los actuantes en este espacio vital, quiénes son los que se mueven y no se mueven dentro del espacio narrativo. Un ejercicio tal nos proveería de un enfoque de análisis distinto, pero interesante.

Es sugerente la única referencia de tiempo que aparece en el texto nos remite al espacio de un solo día. Para los judíos el día acaba al atardecer,

por lo que no se sugiere la noche, y sí que el texto comienza con la mañana, con el símbolo del sol levantándose sobre todos los justos. Todo acontece rápidamente, pese a que deja la sensación de haber sido un día muy largo.

f. Análisis simbólico del texto

La perícopa que nos llega en 2Macabeos 7,1- 42 es altamente simbólica. Al ser un relato ficticio, desborda en una fantasía descriptiva que provee de metáforas y figuraciones toda la trama. Al fijarnos en los símbolos del texto vamos descubriendo una realidad paralela, de impacto psicológico, que a fuerza de ser simbólica y abstracta se nos vuelve un tanto críptica, lo que nos recuerda el lenguaje de los textos apocalípticos.

Uno de los primeros símbolos que aparece y que se repite en todo el texto es el de la cabeza. Ella conduce y dirige todo el cuerpo, es la imagen de la soberanía, de la realeza, del dominio y el poder. Algunos textos veterotestamentarios utilizan el símbolo de cortar la cabeza como señal de victoria y posesión.

Asimismo, en el texto está el símbolo de los cabellos. Los hermanos son desprovistos del cuero cabelludo. Muchos pueblos consideran el cabello portador de fuerzas corporales y, con frecuencia, fuerzas ocultas, que tienen que ver con el más allá. Asir los cabellos representa el sometimiento de toda la persona. La pérdida de los cabellos equivale a la pérdida de toda la fuerza. Los mismos israelitas llevaban el cabello largo (Jue 16,17) y consideraban una vergüenza no llevarlo de esta manera (2Re 2,23), aunque hubo tiempos en que entre los levitas el símbolo de cortarse cabello tuvo connotaciones de humildad y disponibilidad para el servicio a Dios (Num 8,7) (Lurker,1994: 42).

Un símbolo muy importante en el texto es el de la carne de cerdo. Es alrededor de este símbolo, y por el alto significado que posee en la cosmovisión israelita, que el texto se articula y se justifica. El cerdo pertenece en la Biblia a los animales declarados como impuros (Lev 11,7), y según el libro del Deuteronomio no debe comerse, ni su cadáver tocarse (Deut 14,8). En el libro de Isaías, comer carne de cerdo era representativo “del pueblo rebelde que andaba por mal camino” (Lurker, 1994: 56). Por otro lado, el acto de comer posee importancia, en tanto proporciona fuerza vital a quien ingiere alimento. No comer de lo impuro, prescrito por la ley, nos habla de esa pureza. En este sentido, nuestro pasaje está en consonancia y en estrecha relación con la idea que transmite el libro del profeta Isaías al respecto, no sólo en este verso, sino en aquel que dice: “El que sólo consume lo terreno sucumbe a la tierra y a la muerte, pero el que come lo celeste vivirá para siempre” (Is 55,2).

Un elemento interesante es el fuego. Los hermanos son fritos en sartenes, horneados. El culto al fuego era parte esencial de la antigua religión persa. El fuego era considerado símbolo visible de la presencia de Dios. En el Antiguo Testamento el fuego se usaba con frecuencia para expresar la

presencia de Dios mismo y su acción en medio de la humanidad (Ex 3,2; 13,21; 19,18; 24,17, Deut 4,24; 32,22; Sal 18,19, etc.). El fuego, junto a su aspecto devorador, se convierte también en una imagen de la prueba y de la purificación (Eclo 2,5; Mal 3,2).

Por otro lado, el horno es la imagen de la transformación de la materia. Ésta, después de pasar por él, sale como un producto acabado. El horno se parece a un cuerpo materno artificial. En la alquimia es el recipiente hermético, una especie de matriz de la que nace el “*filius philosophorum*”, la piedra rara, lo distinto y esperado. El horno aparece en las Escrituras Sagradas recurrentemente como imagen de sufrimiento y juicio (Deut 4,20; 1Re 8,51; Ez 22,19-22; Is 48,10; Prov 17,3, Mal 3,19). En un libro muy cercano a 2Macabeos, como lo es el de Daniel, es usado el símbolo del horno para indicar el renacer en la purificación (Dn 3,11-19).

Entre los miembros que son arrancados a los hermanos está la lengua. Nos dice el libro de Proverbios que “muerte y vida están en poder de la lengua y el que presta atención a ella con amor podrá saborear su fruto” (Prov 18,21). En este texto de muerte y vida, la lengua es uno de los símbolos que indica la imposibilidad de hablar, el toque de silencio que están imponiendo sobre las personas.

Otro elemento presente en el texto son las manos. En las lenguas semíticas, la palabra “mano” significa también poder. Cortar las manos expresa la limitación de la fuerza. Es una de las mutilaciones más crudas, porque el ser humano sin manos queda incapacitado para el contacto con los demás. Unido al de la lengua, es un gesto que mutila la expresión, extraverbal en este caso.

El rey, aunque es un actuante, posee una connotación simbólica dentro de la construcción del relato. Portador de fuerzas especiales relacionadas en su mayoría con los dioses. El culto a los soberanos tuvo un desarrollo peculiar en la época helenística y llegó a su apoteosis en el imperio romano. En contraste con los soberanos egipcios y mesopotámicos de la antigüedad, el rey israelita nunca fue el centro de poder de su pueblo, pues tal ocupación pertenecía solamente a YHWH (1Sam 10,10).

Los hermanos son siete, y el 7 es expresión de la totalidad querida por Dios (Gen 2,2; Ex 23,10; 1Re 8, 65; Zac 4, 10, entre otros). La palabra hebrea “saba”, que significa jurar, viene de la raíz de siete, por las siete cosas sagradas sobre las que se pronunciaba el juramento (Chevalier, 1999).

La expresión hijos de Dios está explícita e implícita en casi todo el relato. Desde el principio sabemos identificar quiénes son los hijos de Dios en esta trama. Tiene en el Antiguo Testamento varios significados: en plural se nombra así a aquellos que pertenecen al séquito de YHWH, están a su servicio y son sus mensajeros (Sal 29,1). En sentido corporativo, la palabra “hijo” se aplica en algunos pasajes a Israel como objeto de salvación (Sal 80,18); Israel mismo es llamado hijo primogénito de YHWH (Ex 4,22; 2Sam 7,14; Sal 89,28; Eclo 4,10).

La madre es un símbolo muy especial en toda la trama. Como vimos en el análisis anterior, la madre es más que eso, es la nación de Israel, es la sabiduría de Dios, es la matriz que provee y asegura el tránsito de los hijos. El hecho de que en este relato paradigmático aparezca con tal fuerza la figura de la madre, nos permite mirar con sospecha al mismo, y así repensar una teología que pasa por la ternura de Dios y Su imagen femenina en un contexto eminentemente patriarcal.

Quizá los aires helénicos ya se habían hecho sentir, con sus libertades para la mujer. Quizá la experiencia del gobierno de Alejandro (67-76 a.C.) se había vuelto paradigmático y estaba influyendo en la construcción del texto. Lo cierto es que no podemos pasarlo por alto, pues es a la vez un hecho de resurrección, un resurgir de la mujer en esta ideología que la relega a un segundo plano o a ningún plano.

El texto para nuestro contexto. A modo de conclusión

El texto de 2Macabeo 7,1-42 es una historia ficticia. Posee una estructura bien definida que nos permite ubicarla con facilidad dentro del estilo de la retórica helenística. Se levanta como un texto ejemplarizante, con el fin de denunciar los muchos desmanes a que fueron sometidos los judíos bajo la dominación seléucida (v. 42), específicamente del rey Antíoco, que es la única persona que el texto nombra (v. 24) y de existencia histórica comprobada.

La historia se articula a través de la figura de siete hermanos junto a su madre, quienes son apresados y obligados a comer la carne que prohibía la Torá (v. 1) y ante las torturas infligidas van denunciando y acusando al rey y sus secuaces y declarando la fe en la resurrección de los justos.

Este texto nos abre un espacio al tema de la resurrección, pero lo hace a través de la memoria de resistencia. De este modo nos invita a cuestionarnos: En estos tiempos donde también signos de violencia, muerte, desmembramiento y opresión se ciernen sobre nuestros pueblos ¿Estamos levantando, juntamente con nuestra denuncia histórica, una esperanza en la posibilidad, perpetuidad y permanencia de la vida? ¿En qué tipo de resurrección creemos?

Nuestra lista de mártires, tantos hombres, mujeres, niñas, niños que son torturados por los poderes imperiales que los pretenden aniquilar en sus principios, valores y raíces. ¿Podrán encontrar en 2Macabeos 7 respuestas y alientos para pasar esas, las muertes tuyas de cada día? ¿No habrá que proclamar la resistencia, como una forma de resurrección?

Bibliografía de referencia:

- Baile, L.R. (1985), *Biblical Perspectives on Death*. Philadelphia: Fortress Press.
- Bauman, Z. (1992), *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. London: Polity Press.
- Baumgarten, A. (1987), *The Pharisaic Paradosis*, *Harvard Theological Review*, pp. 27- 42.
- Bernstein, A.E. (1993), *The formation of hell: Death and Retribution in the Ancient Near East and Early Christian Worlds*. London: University College of London Press.
- Bowersock, G. (1995), *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bremer, Julius (2002), *The Rise and Fall of the Afterlife*. New York: Rutledge.
- Charles, R.H. (1968), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press.
- Cohen, A. (1987), *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia: Westminster Press.
- Doran, R. (1980), *The Martyr: A Sinoptic View of the Mother and Her Seven Son's*. Netherlands: Baaren-Pape.
- Goodspeed, Edgar J. (1956), *Modern Apocrypha*. Boston: The Beacon.
- _____ (1989), *The Apocrypha: an American Translation*. New York: Vintage Books.
- Kee, Howard Clark (1973), *The Origins of Christianity: sources and documents*. Englewoods Cliffs: Prentice-Hall.
- Macho Diez, Alejandro (1982-1987), *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad.
- Metzger, Bruce M. (1983), *A concordance: to the Apocrypha/Deuterocanonical Books*. Michigan: William B. Eermands.
- _____ (1957), *An Introduction to the Apocrypha*. New York: Oxford University.
- Nickelsburg, George (1981), *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*. London: SCM Press.
- _____ (1972), *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. London: Oxford University Press.
- Richard, Pablo (1990), *El Pueblo de Dios contra el Imperio*. RIBLA, pp. 25-46.
- Saulnier, Christiane (1990), *La crisis macabea*. Verbo Divino, Estella.
- Schöeckel Alonso, Luis (1976), *Macabeos*. Cristiandad, Madrid.
- Taggart, Thomas C. (1948), *Las Sagradas Escrituras y los libros apócrifos*. Casa de Publicaciones El Faro, México D.F.

Daylins Rufin
abraxas@oar.co.cu

***Sigue sus huellas y búscala:
“La Sapiencia” según las memorias de Jesús,
el hijo de Sirá***

Resumen

Con un tono dialógico, académico y pastoral, el presente artículo es un marco general de interpretación que introduce a los lectores al estudio histórico-crítico del libro de Ben Sirá o Eclesiástico. También hace algunas observaciones hermenéuticas y provee una breve crítica, a fin de resaltar la relevancia del contenido de este libro a la luz de algunos desafíos contemporáneos.

Palabras clave: Escritos, Eclesiástico, Ben Sirá, Sabiduría, Literatura sapiencial, Diáspora, Judaísmo

Abstract

With a dialogical, academic and pastoral tone, this article is a general framework of interpretation that introduces readers to the historical-critical study of the book of Ben Sira or Ecclesiasticus. It also makes some hermeneutical observations and provides a brief critique, in order to highlight the relevance of the content of this book in light of some contemporary challenges.

Keywords: Writings, Ecclesiasticus, Ben Sirach, Wisdom, Wisdom literature, Diaspora, Judaism.

Tener “sabiduría” no es discurrir magistralmente sobre ella. Es más bien una actitud o hasta un don, una manera de ver el mundo con significado, coherencia y propósito. Diríamos que es como desenvolverse en la vida de mano con los cinco sentidos, más un sexto que es como una aureola, llámesele “intuición” o “discernimiento”. Más que ciencia, inteligencia o entendimiento, la sabiduría es a la vida humana lo que al cuerpo es el alma, la musa del existir en su sentido más banal pero insondable a la vez. En fin, un sinnúmero de sentires, saberes y quehaceres por la senda de insaciables memorias de esos pueblos e historias, en la entrega a la divinidad por medio de la entrega a la vida y favor de la vida en todos sus despliegues de vida...

Este desborde entusiasmo de sentimientos no emerge ex nihilo; tienen su génesis en la rica tradición de los pueblos del Antiguo Cercano Oriente,

especialmente de la comunidad hebrea. En el AT, pensar en la sabiduría era comunicar por escrito una manera particular de referirse a la vida sobre la base de experiencias; es decir era un “tipo de literatura” o “cuerpo literario”¹. Pero, por encima de eso, fue un modo de ver y acercarse a la vida por medio de algunos recuerdos de esa cotidianidad de aciertos y desaciertos transformados en prácticos consejos, jamás un cúmulo de abstracciones o complicaciones filosóficas. Casi herméticas a los actos salvíficos de Dios en la historia y la denuncia profética, estos consejos prácticos, de tono sencillo, se centraban en la cordura, la moderación y el tacto, todo con el fin de lograr una vida balanceada, feliz y plena. Contra los vicios morales y siempre cultivando las virtudes, la sabiduría consistía en vivir una vida conforme a los designios divinos².

Muchos han sido quienes en la historia del pueblo hebreo se han dedicado a tratar de definir esta “sapiencia” de proporciones milenarias. Pero un maestro de antaño, en particular, del gentilicio hebreo por providencia, desde su juventud, después de haber viajado por muchas partes del mundo, y teniendo a Dios como su etiología y utopía expresada en la Ley de Moisés, tuvo a bien buscar a la sabiduría casi toda su vida, para luego compartir con las generaciones futuras las lecciones acumuladas con el correr de los años.

Su nombre: Jesús, hijo de Sirá, hijo de Eleazar. Su obra: una antología de valores, principios y reglas en cuanto a cómo vivir una vida con significado y destino, anclada en Dios y su Ley, y expresada en las buenas relaciones con el ser personal y los semejantes, la cual terminó albergándose en un libro cuyo título honra a su autor: Ben Sirá. Su lugar y fecha: Jerusalén, y luego Alejandría, Egipto, hacia el segundo siglo a.C. Su agente: un nieto dispuesto a preservar las aleccionadoras memorias de su abuelo en beneficio de personas que como él vivían “regadas” por el mundo y luchaban por rehacer sus vidas fuera de la madre tierra. El fruto: un sitial privilegiado dentro de las Sagradas Escrituras de los judíos y de las comunidades cristianas, siglos más tarde.

No es regla el que un libro bíblico nos dé detalles sobre muchos de los factores que lo originaron. Ben Sirá o Eclesiástico es una grata excepción³. Para ayudar a realizar una lectura situada en el espacio, el tiempo y

¹ Así, por ejemplo, se habla de “la tradición sapiencial” que incluye los libros de Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares y Sabiduría, y pasajes y temas sapienciales en otros géneros literarios del AT, que se ajustan a esta manera de escribir y proceder ante la vida.

² Crenshaw, James L. (1981), *Old Testament Wisdom: An Introduction*, John Knox Press, Atlanta, pp. 11-25; Boadt, Lawrence (1984), *Reading the Old Testament: An Introduction* Paulist Press, NY, pp. 472-479.

³ Para el presente trabajo he consultado las siguientes fuentes: Olvera Pérez, Cirilo (2007), *Eclesiástico o Sabiduría de Ben Sirác*. En: “Comentario bíblico latinoamericano: Antiguo Testamento II Libros proféticos y sapienciales”. Verbo Divino, Estella, vol II, pp. 915-922; Metzger, Bruce M. (1980) *An Introduction to the Apocrypha*, Oxford University Press, NY, pp. 77-78; Harrington, Daniel J. (1999), *Invitation to the Apocrypha*, Eerdmans, Grand Rapids, pp. 78-91; Rost, Leonhard (1976), *Judaism Outside the Hebrew Canon*, Abingdon Press, Nashville, pp. 64-69; Crenshaw, J. op. cit. pp. 149-173; Tunseth, Scott (2009), *Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus Son of Sirach*. En ‘The People’ Bible, Augsburg/Fortress, Minneapolis, pp. 1191-1992; Wright, Ben-

el entorno social de este libro, procede, entonces, resaltar algunos aspectos contextuales del mismo, precisamente como un intento por caminar tras las improntas de esa inteligencia especial, siempre enraizada en el ayer de los pueblos.

1. La elocuencia de un mote literario

Siendo el último y más extenso de todos los libros sapienciales del AT, y el único que explícitamente identifica a su autor y traductor⁴, además de otros atributos sin parangón, a esta gran obra, ubicada en el canon griego del AT entre los libros de Sabiduría e Isaías, se le identifica por medio de varios “títulos”. Sin embargo, una lectura ávida de curiosidad muestra que éstos no son más que simples y arbitrarios epígrafes con tintes meramente decorativos. La acción de “nombrar” es un acto situado y de poder que refleja interpretación e intencionalidad. Dicho de otro modo, es un “acto hermenéutico” de mucha utilidad pero a la vez condicionante⁵.

Resaltando lo que parece ser el tema principal del libro y la identidad de quien lo puso por escrito, la gran mayoría de los manuscritos griegos de la traducción griega del AT o LXX, y algunas copias traducidas al latín más tarde (quienes aparte de retener la identidad del autor, reemplazan la palabra “sabiduría” por “libro”), bautizan a este libro con el rótulo de “Sabiduría de Jesús, hijo de Sirá”⁶. Este título, quizá tomado de la acotación luego de 51,30, es una traducción del hebreo Ben Sirá, del cual se deriva la abreviación convencional Sirácida para identificar al autor⁷. El título hebreo original no ha sido preservado en ningún manuscrito, pues ha sobrevivido en traducciones griegas y hebreas posteriores. Suponemos que por medio de un proceso invertido el título original debió haber sido algo como Yeshua ben El-azar ben Sira.

Dándole crédito a su autor, y resaltando la relación del libro con la Ley Mosaica y la utilidad pedagógica de éste, en la tradición judaica de cultura helenista se le conocía como “el libro (“instrucción o Torá”) de Ben Sira”⁸. Cabe preguntarse si el haber estado fuera de la tierra madre y la nostalgia por la Ley Mosaica, fueron factores incidentes en la selección de

jamín G. (2006), *Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus Son of Sirach*. En: *The Harper Collins Study Bible*, Harper One, NY, pp. 1378-1380.

⁴ Es decir, Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares y Sabiduría.

⁵ Darle un nombre a un libro por medio de algunas frases selectas arroja información sobre la interpretación de quién escoge el nombre y su entorno, qué áreas del libro adquieren visibilidad y cuáles dimensiones de su contenido son empujadas hacia las márgenes o, peor aún, al anonimato de los lectores.

⁶ Curiosamente, los manuscritos existentes -quizá por economía de palabras- excluyeron la frase “hijo de Eleazar”, que también está en el libro para identificar a su autor (50,27).

⁷ Es decir, “Sirácides,” Septuaginta. Cf. Rahlfs, Alfred (1979), *Deutsche Bibelgesellschaft*, Stuttgart, p. 377.

⁸ Ver, por ejemplo, “*Liber Iesu Filii Sirach*”, *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983, vol. ii, p. 1029.

este epíteto, además de la naturaleza práctica, imperativa y pedagógica de la obra del Sirácida.

Siglos más tarde, en la mayoría de los manuscritos latinos, en su traducción de la LXX (es decir la Vulgata) y comenzando con el padre Cipriano⁹, la tradición cristiana identificó a esta obra como “Eclesiástico”, especialmente en la Iglesia católico-romana¹⁰. Este título significa literalmente “(libro) perteneciente o relativo a la asamblea”, es decir la iglesia, y fue adoptado porque se lo utilizaba frecuentemente en el catecumenado y formación de otros cristianos. El uso, más que el contenido mismo o de darle crédito al autor, pasó a ser el criterio principal de nombramiento. Con el paso del tiempo se le llamó “el libro de Eclesiástico”. Otros, por razones más prácticas o economía de palabras, le llamaron “Ben Sirá” o “Sirá”¹¹.

2. Los protagonistas de una gran obra

Después de conocer al libro por sus títulos, sigue la identificación y descripción de todos los actantes que tienen algo que ver con la producción de Eclesiástico.

El nombre completo del autor, dicho por él mismo y corroborado por su nieto, es “Jesús, hijo de Sirá, hijo de Eleazar, de Jerusalén” (50,27; 51,30. Ver también el prólogo adicionado). Como el mismo libro deja ver, su autor era un judío de Jerusalén, culto, de buena posición socio-económica y experto en la ley mosaica y otras tradiciones hebreas. Aunque no parece haber sido sacerdote, además de la Torá, conocía a fondo los Profetas y Escritos y las prácticas religiosas del pueblo de la Alianza Mosaica, es decir toda la Escritura Hebrea conocida entonces. En cuanto a su pensamiento religioso, el autor parece servir de trasfondo a la futura teología de los saduceos, precisamente por sus afinidades¹². Es muy probable que haya dirigido una escuela en Jerusalén, destinada a formar a los jóvenes en la adquisición de la sapiencia divina (51,23). Él se describe a sí mismo como “estudiante de la ley del Altísimo” (39,1-11) y “maestro” (51,23).

Desde muy joven, como él mismo rememora, este hombre sediento de “inteligencia”, “juicio” y “ciencia”, se dedicó al estudio y aplicación de las Escrituras y a la búsqueda de “la Sabiduría”, sobre todo por medio de

⁹ Ver Testimonia ii. 1; iii. 1, 35, 51, 95, et al. Olvera Pérez, p. 915.

¹⁰ Dentro de la tradición sapiencial veterotestamentaria hay otro libro cuya traducción al griego y luego al latín tiene un significado parecido. Es “Eclesiastés”, que literalmente significa “miembro de la asamblea” o “asambleísta”.

¹¹ Dada la riqueza semántica y la validez funcional de todos los títulos dados al mismo libro, es saludable utilizarlos a todos por razones de sencillez y practicidad, es decir como designaciones sinónimas para fines netamente comunicacionales.

¹² Por ejemplo, no se enfoca en la vida venidera o en la resurrección, tiene una alta concepción de la creación divina (43,1-33), cree en la justicia divina en torno al comportamiento humano en esta vida (11,14), tiene en alta estima al sacerdocio y la religión ritual centrada en el Templo (7,29-31; 11,26-28), excluye a Esdras de la galería de héroes de Israel (quien era venerado por los fariseos), y otros aspectos más. Metzger, p. 87.

“la oración” (51,13). Pero también, como buen observador, aprovechó sus frecuentes viajes por el mundo para completar su educación, muchas veces teniendo que enfrentar peligros de muerte (34,11)¹³. No sería ilógico pensar que este Jesús haya sido miembro de una “escuela de sabios” o que incluso haya sido parte de algunas misiones diplomáticas ante reyes (39,4). Pero, después de una larga y aleccionadora jornada, en el ocaso de su vida, dio por finalizado el fruto de sus reflexiones y de su multifacética experiencia de fe y vida para encaminar otras generaciones: “Yo, el último en llegar, me mantuve alerta como quien recoge detrás de los viñadores. Por la bendición del Señor he llegado a tiempo y como un viñador he llenado el lagar” (33,16-17). Y así, “colmado como la luna llena”, extendió una invitación a sus discípulos diciendo: “Escúchenme hijos santos y crezcan como rosal que brota junto a la corriente de agua” (39,12-13). Es como si Jesús, versión griega del nombre hebreo Josué, y cuyo significado es “Dios salva” (Cf. Mt 1,21), en su esfuerzo por instruir a los buscadores de la sapiencia, hubiese tratado de “salvar” al pueblo hebreo de la ignorancia y, en ese sentido, hizo honor a su nombre¹⁴.

En relación a la producción de Ben Sirá, no debemos excluir a quien escribió el prólogo del libro y lo tradujo al griego, persona que manteniendo un bajo y humilde perfil no da su nombre y se identifica a sí mismo como “nieto” de Jesús, además de certificar que su abuelo fue el autor (50,27). No estamos en la capacidad de determinar su contribución y su papel como traductor, pero debemos recordar que en la historia de la transmisión de las tradiciones judeo-cristianas, tanto orales como escritas, no hubo tal cosa como receptores pasivos de las ideas de otros; los editores o redactores fueron también autores. Así que no tenemos por qué extrañarnos de que “el traductor” haya insertado, corregido o embellecido con algunos comentarios el trabajo original. Si bien estamos agradecidos por el trabajo del abuelo, también estamos agradecidos por el trabajo de su anónimo nieto.

3. De los hebreos para el mundo en la dispersión

A la hora de pensar en el lugar y la fecha que dieron a luz este magistral libro, se hace necesaria hacer una distinción entre “el documento original” y “la traducción del mismo” y, por lo mismo, tener en consideración, además de nosotros como lectores, por lo menos a dos destinatarios y dos fechas de composición originaria. En orden cronológico, primeramente, hay que pensar en los judíos palestinos, y luego en los judíos helénicos.

Se estima que el autor del libro original, Jesús, hijo de Sirá, hijo de Eleazar, escrito en hebreo, fue terminado en Jerusalén alrededor del 180 a.C., siendo su autor de edad muy avanzada. Éste llevó a feliz término su

¹³ Es posible que el capítulo 51 (y quizá otras referencias en el libro sobre la misma temática) refleje algo de ese tipo de experiencia.

¹⁴ Josué no fue el único en honrar el significado de su nombre (46,1; Cf. 2-10).

magna opus antes de emigrar a Egipto, teniendo en mente a la comunidad hebrea residente de Palestina y otros posibles lectores. Esto concluye que, por un lado, Eclesiástico haya sido escrito antes de la revuelta de los Macabeos contra los Seléucidas, la cual explotó en reacción a las acciones de Antíoco Epifanes IV, en el 168-164 a.C., pues no hay referencia a ese evento o a las guerras subsiguientes. Por otro lado, Ben Sirá menciona al sumo sacerdote Simón (50,1) en términos muy positivos, como si le conociera y fuera su contemporáneo. Se cree que este prelado fue Simón II, “el justo”, quien ministró entre el 219 y 196 d.C. Esto nos hace suponer que Ben Sirá tuvo que haberse escrito en algún momento durante ese período y, obviamente, antes de su traducción al griego.

La traducción de este libro del hebreo al griego sucedió muchas décadas más tarde. En el prólogo, el nieto del Sirácida afirma haber arribado a Egipto “en el año treinta y ocho del rey Evergetes” (lit. “El Benefactor”), y luego de un tiempo de haber puesto mucho empeño, logró traducir la obra de su abuelo al griego, a fin de educar a quienes “en el extranjero” querían vivir conforme a la Ley Mosaica. Este rey fue probablemente Ptolomeo VIII, quien reinó entre el 145 y el 116 a.C., lo cual nos permite situar la llegada del nieto del Sirá cerca del 132 a.C., y la finalización de la traducción cerca del 117 a.C. en Alejandría, luego de la muerte de Ptolomeo.

4. El por qué y el para qué de la sapiencia

Si bien cada unidad que conforma al libro de Jesús tuvo sus razones y propósitos históricos particulares, la obra de Jesús como un todo acabado es un llamado de atención frente a la perniciosa influencia de la cultura griega, que no cesaba de expandirse en el Cercano Medio Oriente desde las conquistas de Alejandro Magno (356-323 a.C.) y de la que Israel fue víctima. El pueblo hebreo, dentro de Palestina, o peor aún en el mismo destierro o diáspora, se debatía entre la retención de su acervo y la asimilación de los valores impuestos de la nueva cultura. El Sirácida comprendió que ese nuevo estilo de vida no tardaría en entrar en conflicto con la fe de Israel o, lo que es peor, que diluiría su naturaleza para convertirlo en una reliquia. Pero él no fue el único. Sabiamente su nieto fue capaz de captar el valor de las enseñanzas de su abuelo para un grupo mucho más amplio que moraba fuera de Israel y por tal motivo las tradujo al griego, a fin de instruir a quienes dentro de la dispersión gentil estaban dispuestos a permitir que la ley mosaica, reinterpretada por Sirá, modificara sus estilos de vida.

Para evitar que los hebreos llegaran a esta situación, como bien lo discernió su nieto, y con ánimo de preservar sus raíces de fe y valores culturales, el sabio Jesús puso todo su empeño en preservar parte del patrimonio de fe y vida del judaísmo en esa época de dolorosa transición para compartirlo con sus hermanos y hermanas. A diferencia de muchos antiguos “maestros de sabiduría”, por su misma condición de vida dentro de una

realidad histórica de colonización, al Sirácida le preocupaba sobre todo la formación espiritual y moral del conglomerado de “la judería”. Por eso se dedicó a reflexionar y compartir la sabiduría hebrea por él vivida. Según él, ésta fue dada especialmente a Israel como regalo divino y, en última instancia, se encarnó en la Ley de Moisés. De allí la imperiosa necesidad de estudiar y meditar, de noche y de día, “el libro de la alianza del Dios altísimo” (24,23), a objeto de vivir conforme con lo que Dios quiere.

Para Jesús, la meta final era “volver” a la sabiduría y colocarla en el corazón, pero más que eso era “ponerla en práctica” toda la vida (3,29; 6,18-19.33-37; 24,19-22; 50,28-29). Es decir, recordarla, meditarla, atesorarla y, mejor aún, vivirla: “¡Feliz el que vuelve continuamente sobre estas palabras! El que las ponga en su corazón, será sabio” (50,28). Quizá en el ocaso de su vida y con perspicacia introspectiva, Jesús fue ese canal que brotó de un río que, al querer regar su huerta y empapar sus canteros del agua de la sabiduría, pasó a ser un río y terminó convirtiéndose en un mar, a fin de irrigar a generaciones futuras que, como él, estén dispuestos a buscar la sabiduría (24,30-34).

5. Prácticas instrucciones para “los sabios en formación”

A esta realidad de “ignorancia”, que luego se extiende a una realidad de “dispersión”, responden las memorias éticas del abuelo Sirá. Dejando a un lado las disquisiciones doctrinales, en esta gesta de hacer de la experiencia algo aplicable y que contribuya a la formación integral de quienes aspiran a ser sabios (38,24-39,11), Eclesiástico se enfoca en decir y mostrar en qué consiste vivir “la verdadera sapiencia”. Aparte de explicar la naturaleza de las relaciones humanas, la idea es hablar de situaciones específicas de la vida y cómo comportarse ante ellas¹⁵. Cada una de las memorias del poeta, como bien lo capta Rufín Pardo, se volvió “repasso” y “moraleja”¹⁶.

Para este poeta-pedagogo, como para el resto de la literatura sapiencial del AT, toda sabiduría comienza, termina y se hace plena en Dios (1,1.16.20); de verdad, ella salió “de la boca del Señor” (24,1). Tal es así que, en su sentido más ideal, “la sabiduría humana” y “la sabiduría divina” terminan siendo prácticamente la misma cosa. Recordemos la máxima proverbial que hizo que el Sirácida atine: “el principio de la sabiduría es el temor de Yahvé” (1,11-21; 32,14-24; 33,1-6; 40,26-27). Pero hablar de Dios es hablar de su Ley. Por eso, la verdadera ciencia o inteligencia pueden solamente hallarse en la Ley de la Alianza Mosaica; la responsabilidad humana es buscar la sabiduría en esa Ley y obedecer los dictámenes de la misma (2,16; 9,15; 15,1; 17,11; 19,20; 21,11; 32,14-16; 34,8.39-11; 51,19). La sabiduría es tan importante para Sirá, que magistralmente la personaliza como “la dama”

¹⁵ Para una lista de temas más completa, ver Harrington, pp. 80-88.

¹⁶ Daylins M. Rufín Pardo, Los cuentos del abuelo: una mirada al libro de ben Sirá. En: Debarim (2005), nota, 6.

o “la señora Sofía”¹⁷, atribuyéndole voluntad, pensamientos, sentimientos, actitudes y acciones nobles.

El tratamiento que Sirá le da al tema de la sapiencia brota de las páginas de Eclesiástico con dos rostros. Por una parte, hay pasajes que hablan de la sabiduría destacando su origen, identidad, valores que apadrina, cómo ponerla en práctica, quien reúne las condiciones para exhibirla, los beneficios que genera a los practicantes y otras características similares (1,1-30; 4,11-19; 6,18-37; 14,20-15,10; 19,20-30; 24,1-34; 37,16-31; 38,24-39,11). A menudo se le contrasta con su opuesto que es la necedad y vicios afines (20,7.13.31; 21,11-28; 22,9-15; 27,11-15; 41,15; 42,8).

Por otro lado, enmarcados dentro de estos pasajes que, directa y abiertamente nos hablan de la sabiduría, en el resto de la obra notamos ejemplos más específicos que muestran quién es sabio y quién no, aun cuando no se emplee la palabra “sabiduría” o algunos de sus sinónimos. Vemos algunos intentos por resumirla, numerando algunos valores y conductas específicas (por ejemplo: 25,1-2). Siguiendo esta lógica, con el énfasis puesto en las proezas de algunos personajes del AT, la sabiduría también es “modelada” por la lista de héroes que se menciona al final del libro. Imitar la conducta de estos paladines es “el ideal” (44,1-49,16). El sacerdote Simón, hijo de Onías, es también digno de emulación (50,1-21).

La lista de vivencias, muchas veces en términos de oposiciones binarias, sinónimos y resúmenes explicativos, es tan variada como relevante al devenir del pueblo hebreo, pero no es exhaustiva. Hay una dosis fuerte de sentido común que busca establecer un sano balance en las relaciones con Dios, como prioridad, y de relaciones con uno mismo, la familia y el prójimo. En Sirá, partiendo de una concepción del ser humano un tanto negativa, las relaciones humanas se conciben en términos de ambivalencias. Normalmente se debaten entre la justicia y la injusticia, la riqueza y la pobreza, la sabiduría y la necedad o ignorancia, el egoísmo y la generosidad, la tristeza y el gozo, la vida y la muerte, la prudencia y la imprudencia, la sanidad y el dolor, y otras dualidades parecidas.

Si la extensión y repetición de algunos temas son pistas de lo que para su autor es importante, ciertos temas son prioritarios para el Sirácida. Tomemos, por ejemplo, la función y la condición de los ricos y de los pobres en la vida cotidiana, al igual que el uso del dinero y de la práctica de la limosna (3,30-4,10; 5,1-8; 7,32-36; 10,22-31; 11,1-34; 13,1-14,2; 14,3-4; 18,25-26; 20,21; 26,29-27,7; 29,1-20; 31,1-11; 33,20-33); la posición y función de la mujer y la relación con ellas (9,1-9; 25,12-26; 26,1-26; 36,21-27; 42,12-14)¹⁸; el asunto de la naturaleza y la función del discurso humano (5,9-6,1; 19,4-19; 20,1-31;

¹⁷ Schüller, Eileen M. *The Apocrypha*. En: Newsom C.A. y Ringer, S.H. eds. (1992), “The Women’s Bible Commentary”, Westminster/John Knox, Louisville, pp. 237-238.

¹⁸ Desde un punto de vista androcéntrico y reflejando valores de la clase alta, a la mujer se la presenta en Eclesiástico de forma positiva y negativa, siempre con relación al hombre (como hija, esposa, madre, adúltera y prostituta). Schüller, pp. 237-238.

27,8-29; 28,13-30); la amistad (6,5-17; 9,10-16; 11,29-12,18; 13,1-14,2; 22,19-26; 23,7-21; 37,1-15); la gloria divina mostrada en la creación (16,24-17,10; 39,12-35; 42,15-43,33); el culto (34,18-35,18; 50,1-21), y el orgullo y la humildad (3,17-29; 10,6-18; 10,19-11,6; 20,11; 32,18).

En su intento por abarcar la mayor cantidad de situaciones de la vida cotidiana, Sirá también aborda otros temas secundarios y hasta poco convencionales: la crianza de los hijos (30,1-13; 42,9-14), el respeto a los padres (3,1-16; 7,22-28), la salud (37,27-15), la actitud ante la muerte (38,16-23; 41,1-4), el gobierno (9,17-10,5), la medicina (38,1-15), los buenos modales al comer (31,1-13), los sueños (34,1-8), las borracheras (31,25-31), las pasiones (6,2-4) y otros más.

6. Las notas al final del pergamino

Las ideas o consejos de cualquier persona, incluso las de un sabio no siempre tienen su génesis en la creatividad de quien reclama la autoría para sí o de quien se la asigna. Viene de alguna parte. Pero en el caso de Ben Sirá, como en nuestras vidas, las fuentes son plurales.

A pesar del mismo testimonio de Ben Sirá y de su nieto, que nos hacen ver que el primero es “el autor” de la sabiduría contenida en libro que lleva su nombre, es razonable suponer que las ideas allí descritas se deben a las aportaciones de los grandes maestros de Israel que le precedieron. No debemos olvidar al mismo pueblo hebreo, que bien pudo ser originador de muchos de los proverbios o principios que, a menudo, se parafrasean en esta obra. En cuanto al contenido, género y ordenamiento de las ideas, la dependencia de la Torá y de otras secciones de la Biblia Hebrea son claras, si bien no encontramos muchas citas directas del AT. De hecho, Jesús crea una atmósfera en la que a nivel conceptual y sintagmático hay obvias conexiones vivenciales con casi todo el AT, especialmente el libro de Proverbios¹⁹. Las únicas excepciones parecen ser Esdras, Daniel, Ester y Rut. El escritor ha enmarcado sus consejos dentro de la piedad del judaísmo del segundo templo, además del sistema de gobierno y los códigos de ley y sacrificios de ese entonces (2,16; 9,15; 15,1; 17,11; 19,20; 21,11; 32,14-16; 34,8.39-11; 51:19). Estudios especializados han detectado algunas similitudes con la literatura griega y la egipcia²⁰.

A esta lista debemos adicionar los muchos viajes por el mundo y las innumerables lecciones que la vida le enseñó a Jesús. En sus propias palabras: “El que ha viajado mucho sabe muchas cosas, y el hombre de experiencia habla inteligentemente. El que no ha sido probado sabe pocas cosas, pero el que ha andado mucho adquiere gran habilidad” (24,11-12; Cf. 39,4).

¹⁹ Ver, por ejemplo, las notas al pie de algunas Biblias de estudio y sitios web que reproducen el libro de Ben Sirá. http://www.vicariadepastoral.org.mx/sagrada_escritura/biblia/antiguo_testamento/46_eclesiastico_01.htm

²⁰ Por ejemplo, hay similitudes con las ideas del poeta griego Teognis, y con algunas de las instrucciones demóticas egipcias encontradas en el papiro Insinger. Harrington, p. 79.

Razón tienen quien afirman que muchos de nosotros nos hemos formados en “la universidad de la vida”.

7. Del idioma hebreo a otras lenguas

El libro de Ben Sirá fue escrito en hebreo. El problema es que el texto original desapareció y pudo sobrevivir gracias a traducciones a otros idiomas y copias de éstas, no siempre antiguas, uniformes o completas. Además de ello, las frecuentes omisiones, transposiciones y adiciones de capítulos y versículos han complicado la historia de la transmisión del texto de este libro. Esta situación ha dificultado los esfuerzos por reconstruir “el texto matriz” para estandarizar las traducciones a los idiomas modernos a fin de facilitar su interpretación.

El texto de Eclesiástico ha llegado a nuestras manos por medio de dos tradiciones o tipos de manuscritos. La primera por medio de una serie de traducciones al griego fuera de Palestina, siendo la primera de ellas la hecha por el nieto de Sirá. La segunda tradición textual nos ha llegado por medio de copias hebreas del manuscrito original hebreo, quizá iniciada por los discípulos del Sirácida en Jerusalén²¹, antes de que el original fuese traducido al griego.

Reconociendo que el griego realmente no capta los matices propios de la lengua hebrea, y después de invertir muchísimo tiempo y energía, el nieto del Sirácida afirma que él fue el autor de la primera traducción griega, la cual sirvió de matriz para otras copias griegas que circularon en varios lugares de la antigüedad y adquirieron mucha popularidad. Sin poder determinar si éstas son copias fieles de la primera traducción hecha por el nieto del Sirá, estas copias llegaron a ser parte de la versión griega del AT, popularmente conocida como la Septuaginta o la LXX. Los mejores manuscritos de la versión completa de esta sección de la Biblia son unciales del siglo IV d.C.: el Vaticano, el Sinaítico, el Alejandrino y varios minúsculos (normalmente designados como Griego I). Otra tradición de copias griegas (normalmente designadas como Griego II) es más tardía y está representada por el manuscrito 248 y otros minúsculos, la cual sirvió de base, junto con la traducción de la LXX, al latín (Griego I), para la mayoría de las traducciones modernas. El problema es que este tipo de copias añaden al texto conocido de Ben Sirá 150 versículos no contenidos en la LXX. En los manuscritos griegos también existe una doble numeración de los capítulos 30 al 36 o una alteración del orden: 33,13b-36,16a ha tomado el lugar de 30,25-33,13a. Además, la Vulgata Latina incluía sólo los capítulos 1-43 y 51, y para los capítulos 44-50 se utilizaron manuscritos latinos del siglo VI d.C.

Curiosamente, el libro de Sirá, mucho después de habernos llegado en griego, sobrevivió también por medio de manuscritos escritos en hebreo,

²¹ También existen dos traducciones tempranas al siríaco, una del hebreo y otras del griego. Otras traducciones fueron hechas a otros idiomas a partir del siríaco. Mezter, pp. 79-80.

pero incompletos y correspondientes al período medieval (siglos XI y XII). Dos tercios del texto hebreo aparecen en los manuscritos descubiertos a finales del siglo XIX en Egipto (Cairo Genizah), además de contener dos recensiones. En algunos fragmentos de los manuscritos de las cuevas del Qumrán, descubiertos en 1952, aparece el pasaje de 6,20-31, el cual concuerda con el del Cairo. La relación de todos estos documentos tardíos con la tradición griega (particularmente con relación a la LXX) es asunto debatido en algunos especializados. Otros manuscritos fueron descubiertos en Masada pero están incompletos; sólo aparecen los capítulos 39 al 43 pero con algunas lagunas²².

8. Género distintivo entre tantas especies

En cuanto a estilo de comunicación como estrategia pedagógica y persuasiva, el libro de Ben Sirá bien pudiera compararse a un mosaico de múltiples tonalidades afines, pero con un color resaltante. La temática, el propósito, el entorno y las circunstancias de vida de sus originadores y destinatarios así lo requieren.

Estrictamente hablando, y parecido a la conformación del libro de Proverbios, Eclesiástico es una colección de dichos y preceptos selectos que encarnando una serie de valores éticos, que reinterpretan la Ley de Moisés y otras secciones del AT, enseñan cómo vivir la vida de una manera práctica y consistente.

Alrededor de estos dichos y preceptos Sirá articula una gran variedad de unidades temáticas, que apelan a muchísimas situaciones de la vida real del pueblo hebreo y aun de otras culturas. Pero contrario a la tendencia del libro de Proverbios, en Eclesiástico encontramos mucho más que la simple cita de aforismos; por muy breve que estos sean, casi siempre hay una explicación que les sigue. El uso de ensayos es común. Aunque algunos pasajes son escritos en prosa, constantemente el autor recurre a los paralelismos característicos de la poesía hebrea. Muy popular es la técnica de utilizar las estrofas duales en las que la segunda dice la idea contraria a la primera, repite la misma idea de otra manera o resume lo dicho en la primera (bicola). Hay unos 1600 versículos redactados de esta manera²³.

Dentro de este compendio de aforismos exhortativos, encontramos también otros géneros literarios que embellecen a Eclesiástico y contribuyen a lograr su objetivo formativo. Así pues, notamos la presencia de himnos de alabanza (1,1-10; 16,24-17,14; 24,1-29; 39,12-35; 42,15-43,33; 51,1-30) y oraciones reminiscentes de los salmos (22,25-23,6; 36,1-19; 50,25-26) y también algunas bienaventuranzas (14,1-2.20-21; 25,8-9; 26,1; 28,19; 31,8; 34,15; 50,28). Al cierre del libro, y siguiendo el orden de los libros del canon, el sabio Jesús

²² Metzger, pp. 79-80; Olvera Pérez, pp. 916-917; Rost, pp. 66-67; Boadt, p. 487; Harrington, pp. 79 y 89.

²³ Rost, p. 69.

comparte una serie de elegías que destacan la fe, el carácter y las hazañas de muchos de los héroes de la fe de Israel (44,1-49,16), convirtiéndose en el primer escritor del género de sabiduría que incorpora la historia del pueblo hebreo con fines moralizantes. La historia, la sabiduría y la ética caminan de la mano.

Como parte de su estrategia comunicativa, el maestro Jesús se vale del uso de fórmulas prohibitivas (4,20-5,9; 5,1-6; 7,1-20; 8,1-9,12; 11,23-24; 15,11-12; 16,17), preguntas retóricas (1,2-3.6-7; 7,22-24; 10,19), analogías (21,2-3; 24,13-17; 39,12-14; 50,1-10; 51,15), refranes o repeticiones (2,17-18; 6,14-16; 7,22-24; 10,19; 19,13-17; 22,11-12; 40,18-27; 41,14-42,14) y el uso de números para hablar de las virtudes y los vicios morales (25,1-2.9; 26,5).

9. La lógica armazón con fines formativos

El compendio del Sirácida en su versión griega, aparte de sus distintivas características estilísticas y retóricas, está inserto en un andamiaje de 51 capítulos, el cual no parece seguir una estructura discernible y predecible. De hecho, en Eclesiástico existe la multiplicidad de coherencias temáticas, estilísticas y organizativas propias de la cultura hebrea.

Utilizando criterios no siempre coincidentes, los estudiosos proponen varios sistemas de ordenamiento general para ver el libro como un todo. Esta variedad es enriquecedora para quienes hayan tenido el placer de un acercamiento formal, que revela la sabiduría, aunque a otro nivel. A pesar de ello, Ben Sirá parece estar estructurado de acuerdo a tres bloques principales: (1) 1,1-23,27; (2) 24,1-42,14, y (3) 42,15-50,29).

Existen también algunos recursos organizativos más específicos. Por ejemplo, aparte de un interesante prólogo añadido a posteriori por el nieto de Jesús Ben Sirá, que explica la ocasión y el propósito del libro original del Sirácida, al igual que la necesidad y el objetivo de la traducción para un público más amplio²⁴, se estima que el capítulo 1 es como una especie de introducción, cuyo temática central (1,1-10) haya eco en el resto del libro en lugares claves, por medio de una amplia gama de experiencias de vida a la que la sabiduría apela o ejemplifica. El capítulo 51 es un apéndice y notamos algunas oraciones interpoladas (22,25-23,6 y 36,1-19)²⁵. Puesto que la sabiduría no es estática, y cada momento histórico puede adicionar axiomas de fe y moralidad a la vida, es natural que otros textos se incorporen a un manuscrito en proceso de constante renovación. Con frecuencia, y para darle un toque un poco más íntimo y personalizado, el autor se dirige a sus pupilos en formación con el apelativo singular "hijo mío" (3,12.17; 4,1; 6,18.23. 32; 7,3; 10,28; 11,10; 14,11; 16,24; 18,15; 21,1; 31,22).

²⁴ Lo cual, a pesar de ser común en el mundo helénico, es poco común en la Biblia (Cf. 2Mac 1,19-32; Lc 1,1-4; Hch 1,1) Olvera Pérez, p. 919.

²⁵ Rost, p. 68.

Puesto que el libro carece de una estructura de pensamiento lineal servida de una clara prosa, no parece que haya sido diseñado para ser leído de principio a fin. Invita a la pausa, a la memorización, a la reflexión y al diálogo. Por esta razón se utilizó para la educación de los iniciados en la escuela de Jerusalén y en la iglesia, siglos más tarde. Este formato es de utilidad para el discipulado de hoy, sobre todo en la educación popular. También es muy productivo el acercamiento temático, en base a textos claves, pero también tomando en cuenta una serie de versículos distribuidos por todo el libro.

10. De lo secular a lo sagrado

Aunque hay excepciones que validan la regla, “lo bueno” o “lo excelente” en el peregrinar humano tiende a ser preservado para la posteridad. El legado del Sirácida y la preservación de su pensamiento confirman lo dicho. Gracias a la traducción que su nieto hizo del libro de su abuelo, muchas comunidades palestinas, la judería de cultura griega y la iglesia universal tuvieron la dicha de conocer a esta gran obra.

El posterior y popularizado uso de este libro, además de otros factores coyunturales, hicieron que éste llegara a formar parte de la LXX. Luego de un largo y complejo proceso de depuración literaria, que incluyó a algunos libros y excluyó a otros, a la obra del “abuelo” se le confirió un sitio de honor en Las Escrituras griegas del pueblo de Israel. Pero su impacto trascendió lo que el mismo Jesús jamás intentó o hubiese imaginado: Ben Sirá llegó a formar parte de la Biblia de la tradición católico-romana y ortodoxa del cristianismo dentro del llamado “segundo canon” (o literatura deutero-canónica), por considerarlo “inspirado por Dios” y “autoritativo” -pero no sin las esperadas dificultades del caso²⁶. Los protestantes, reflejando otra postura, lo colocaron bajo el renglón de “libros apócrifos” por considerarlo “no inspirado”.

A quien jamás se le hubiese ocurrido que esta colección de sabias lecciones de vida terminaría siendo parte de las Sagradas Escrituras, y que ayudaría a formar el carácter moral de judíos, cristianos y moralistas²⁷. A ciencia cierta uno no puede saber, medir o anticipar la trayectoria e impacto que nuestros pensamientos pudieran tener en las vidas de otras personas. La historia siempre nos sorprende. Pero eso no quita que trabajemos con intencionalidad sobre nuestro legado y cómo nos ha de recordar la gente; es decir, nuestra reputación. En esto hay sabiduría.

²⁶ San Jerónimo (340/50-420 d.C.), por ejemplo, conocía a Eclesiástico, aunque no estaba seguro de que se incluyera a Eclesiástico en el canon. El rabino Maimónides también supo de este libro (1135-1204 d.C.).

²⁷ Es citado en el Talmud y la literatura rabínica del judaísmo muchas veces, a pesar de que no se le considera como inspirado. Sin embargo, el Concilio de Trento en el 1546 afirmó la canonicidad de Eclesiástico. Olvera Pérez, p. 917.

11. Tras más memorias para bordar el porvenir

Célebre por sus prácticas admoniciones acerca de cómo actuar en ciertas situaciones de la vida, el libro de Jesús representa un gran aporte a la historia moral de la humanidad. Y aunque es imposible medir con su impacto o comprobar su efectividad con exactitud, sabemos algunas de sus recomendaciones hicieron honda mella en escritores como Santiago²⁸, Jesús²⁹, otros pensadores cristianos³⁰ y la iglesia universal.

Las instrucciones del Sirácida son “copias al carbón” que apelan a muchas de las situaciones por las que pasamos. En relación al clima de violencia que se respira en muchos de nuestros países, no hay que “alegrarse” por la muerte, pues a todos nos llegará un día (8,7). Privar a los pobres de su sustento o a los trabajadores de su jornal es “matarlos” (34,21-22). Si nuestros gobernantes fueran sabios educarían al pueblo, ejercerían su autoridad con orden y escogerían a personas sabias también (10,1-2). La envidia, la rabia y las preocupaciones envejecen o acortan la vida (30,24); la moderación es un buen antídoto contra las enfermedades (31,22; 37,29-31) y la adicción al trabajo enferma (11,10). Hay que escuchar, averiguar y pensar antes de hablar (11,7-9; Cf. 18,19-20; 20,1-8; 21,26). Pero en Sirá no falta el humor como recurso educativo: “El perezoso se parece a un montón de excrementos: el que los levanta se sacude las manos” (22,2); “Un amigo burlón es como un caballo en celo: relincha bajo cualquier jinete” (33,6)³¹. También es digno de encomio el esfuerzo de Eclesiástico por conectar su versión de la sabiduría con la historia de su pueblo narrada en las Escrituras³². Al compararlo con sus colegas de oficio, este fue un hito innovador en el pensamiento de aquella época. Por todas estas congruencias, generaciones más tarde, sentimos ser parte de ese grupo de “aprendices” a quien el maestro cariñosamente llamaba “hijos”.

Ahora bien, por muy válida que esta colección de máximas sea para el desarrollo ético de otras culturas, esto no debe llevarnos a pasar por alto su contextualidad, pues todas ellas fueron trabajadas en un momento, lugar y situaciones muy particulares, como fruto de una visión de mundo, distinta a la nuestra. No sería entonces cuerdo tratar de “trasplantar” algunos o todos los mensajes del Sirá al hoy sin el debido procesamiento y

²⁸ Por ejemplo, 1,28; 2,1-5.12-14.17; 4,1-10; 5,11; 7,32-36; 11,2; 21,5; 23,9-11; 28,8-12; 29,10; 31,3; 35,12-15; 38,1-15.

²⁹ 6,24-25; 51,26-27; Cf. Mt 11,28-30.

³⁰ 4,31; Cf. Didaché 4,5; Carta de Bernabé 19,9. Harrington, p. 90.

³¹ Otros proverbios reflejan mucho nuestras experiencias. La manera como una persona se viste, mira o actúa es un reflejo de ella (19,29-30). Lo barato sale caro (20,12). Es falta de educación escuchar detrás de la puerta (21,24). Hay que ahorrar cuando joven para que se tenga con qué vivir cuando viejo (25,3); quien revela secretos arruina la amistad (26,17.21). Una especie de ley del karma se da contra quien hace daño a los demás (27,25-27). Es contraproducente solicitar consejo de alguien que no tiene experiencia o conocimiento (37,10-11). La buena fama es perenne mientras que la felicidad tiene sus días contados (41,13).

³² No hay que esperar hasta la lista de héroes, al final de su trabajo, pues las alusiones al AT están regadas por todas partes, especialmente con relación a las tradiciones del Pentateuco.

redimensionamiento. Nuestra irremediable trabazón con nuestros entornos y sus vertiginosos cambios, nos obligan a leer al Sirácida con otros prismas. Si Eclesiástico no tiene consejos para todas las situaciones de la vida del pueblo hebreo, mucho menos para las nuestras. Además, tanto la Biblia como nosotros no estamos exentos de las incongruencias morales. Lo que es “sabiduría” para algunos puede muy bien ser “ignorancia”, traducida en “pecado”, para otros. Procede el ser sensibles a las brechas, las disonancias y las ambigüedades que cada devenir conlleva.

Siguiendo estas tonadas, la sabiduría no debe privilegiar la experiencia de un solo pueblo (es decir, el hebreo) o sus portavoces, como si sus experiencias fueran una fórmula matemática repetible e indisputable. Reinterpretando el espíritu de 50,27: “la sabiduría de los pueblos ha sido plasmada en el libro de la vida y ha sido derramada como lluvia la sabiduría de sus corazones”. Así que, si Dios la dio a todos “los hombres”, sería lógico que la buscáramos en todas las vivencias humanas (1,10), y no exclusivamente en las de “los eruditos” o el sexo masculino. No debemos permitir que la fuerza arrolladora del anonimato, confabulado con el síndrome de “las celebridades de las redes sociales”, sepulte a “todos los sabios del barrio” al olvido, como si jamás hubiesen existido o no tuviesen nada que valiera la pena dejar como legado al conocimiento o la ética. Para llevar las palabras del sabio poeta a su lógica conclusión, las obras de justicia de “los hombres de bien” no deben ser olvidadas, pues “con su descendencia se perpetúa la rica herencia que procede de ellos” (44,9-10). ¿O es que acaso son los letrados los únicos “expertos” de la vida? Y si la Sofía es como un cofre al que deben añadirse las joyas de las vivencias humanas que deben ser compartidas (20,3); a ese tesoro debemos añadir también las joyas de nuestras visiones del mundo, enraizadas en los dichos populares de nuestras gentes y en la creatividad para solucionar nuestros problemas razonablemente.

El enfoque de Ben Sirá en conductas y consejos dirigidos al individuo necesita ser complementado con un análisis de “las estructuras sociales” e “ideologías” que crean las condiciones para que esas conductas se gesten y afecten las relaciones humanas. Pero en nuestros esfuerzos por entender a nuestro mundo en términos más sistémicos y a larga escala, no perdamos de vista la simplicidad de la vida en situaciones tangibles. ¿Qué de malo hay en querer desarrollar una teología de “la amistad” o de “los buenos modales”, por ejemplo, sin que se nos tilde de alienados, individualistas o vendidos al sistema imperante?

Dentro de un contexto de vida sensible a las estructuras y las coyunturas grupales y personales, se plantea también la cuestión de las complejidades y las aceleradas permutas de la digitalizada vida del siglo XXI, y dentro de esta nueva era sería superfluo el uso de “refranes” o “breves exhortaciones” para tomar muchas de nuestras decisiones; vivimos en medio de enmarañadas encrucijadas. Las generalidades que los aforismos suponen, necesitan especificidad para que aterricen en nuevos contextos de

vida y por medio de mediaciones prácticas, muchas veces socio-políticas y económicas. Además, cabe preguntarse si es viable recordar 51 capítulos colmados de consejos (a veces contradictorios entre sí) para llevarlos a la práctica, cuando la situación se nos presenta en la cultura oral del Sirácida o en la nuestra. En el fragor de la confusión y la intensidad de las emociones, ¿será factible traer a la memoria la cita bíblica con el proverbio que mejor se aplica al caso? ¿O es que los consejos están diseñados para saber si acertamos o no después de nuestros actos?

Salvo algunas excepciones³³, resaltar solamente “los logros” de ciertos personajes del AT, pasando por alto sus actos de violencia o ensalzándolos (44,1; 46,1-2.6.18), y a la vez marginando a las mujeres de “la galería de héroes”, es pecar de un romanticismo tendencioso y vaciado de realismo histórico³⁴, además de celebrar la injusticia. La caracterización machista de la mujer pisotea su dignidad (23,23-25; 25,13-26; 26,5-12; 42,14) y nos aleja del ideal de las relaciones de igualdad que deben reinar entre mujeres y hombres. Tejer a la sabiduría con los hilos del pasado y del presente, debería replantear el asunto de la idealización de los pobres y la satanización de los ricos que este libro remarca, pues las relaciones entre los dos grupos son bastantes complejas. El odio profundo hacia el enemigo no es necesariamente algo “sabio” (50,25-26; Cf. 10,19; 12,4.5.7). El trato inhumano de los esclavos que se prescribe (33,25-33; 42,1.5) y mucha de la posición que Sirá adopta sobre la disciplina de los hijos (30,1-13), más que sabiduría refleja crueldad y bajeza. ¿Cómo redibujar la imagen de ese “Dios justiciero” (de quien, paradójicamente, viene lo bueno y lo malo: 11,14) que, pese a sus muchos actos de generosidad y bondad, usa a la violencia como recurso pedagógico contra Israel y sus enemigos y, a cambio, recibe loores de musa y rima en los himnos y las oraciones del Sirá (36,1-9)? Y si la traducción griega de la versión original de Eclesiástico no tiene la misma fuerza que la del hebreo y hay mucho que se pierde en el proceso de conversión lingüística al hablar de la sabiduría, ¿no sería la dependencia del griego o cualquier idioma posterior (el español, por ejemplo) un serio impedimento para entender realmente “la sabiduría” de la que el Sirá habló, pero en hebreo?

Seguir en pos de “la Madre Sabiduría”, mientras le damos un toque de realismo a su idealización (50,13-3), para divisar su fulgor y algún día conocerla en su mágico esplendor, es transitar por un camino angosto y tortuoso que además de llenar el alma de satisfacción, dura toda la vida. Se nutre del diario maná de la esperanza y de las inagotables aguas de las memorias preñadas y paridas en las danzas con el entretanto. En palabras del Ben Sirá, no es más que una manera de “luchar por conseguirla” (51,13-14.19), de “buscar sus huellas” (51,15) y dirigir “nuestras almas hacia ella” (51,20), pues, en el fondo, sabemos que la verdadera sapiencia “está tan cer-

³³ Por ejemplo, 47,11.19-20.23; 50,4.

³⁴ Por ejemplo, la caracterización positiva de Josías (49,1-3), la cual pasa por alto el genocidio de quienes profesaban una religión diferente.

ca que se la puede alcanzar” (51,26). Es por ello que, siguiendo la luz divina grabada en las huellas de la sapiencia de nuevas auroras (50,29) y colocando los ojos en nuevos horizontes, seguimos haciendo nuestra la musa de las vivencias hechas recuerdos, para ceder el paso a más recuerdos: “Sigue sus huellas y búscala: la sabiduría se te dará a conocer, y una vez que la poseas, no la dejes, porque al fin encontrarás en ella el descanso y ella se convertirá en tu alegría” (6,27-28).

El Libro de la Sabiduría

Resumen

Este artículo presenta una visión general del libro de la Sabiduría, verificando la posibilidad de situarlo en una determinada época y analizar su procedencia. Ofrece averiguaciones sobre el autor y sobre el objetivo y la importancia de la obra. Hace una ligación con otros libros bíblicos que presentan la figura de la Sabiduría, figura principal de la obra. Después de ofrecer una estructura literaria del libro, hace un comentario sobre sus contenidos y considera la importancia de la sabiduría para el momento en el que vivimos en búsqueda de caminos de vida.

Palabras clave: Experiencia, Metáfora, Sophia, Cultura, Justicia.

Abstract

This article presents a general vision of the Book of Wisdom, verifying the possibility of placing it in a certain period and analysing its origin. It offers inquiries about the author and about the purpose and importance of the work. It connects with other biblical books that present the figure of Wisdom, the main figure of the work. After offering a literary structure of the book, comment on its contents and consider the importance of wisdom for the moment in which we live in search of paths of life.

Keywords: Experience, Metaphor, Sophia, Culture, Justice.

Introducción

En este estudio sobre el Libro de la Sabiduría buscaré, inicialmente, recoger algunos datos sobre el contexto de este escrito. Situar el libro de la Sabiduría en su contexto histórico me posibilitará hacer una hermenéutica en perspectiva latinoamericana y caribeña. De entre las varias posibilidades de datación, elegiré aquellas que han sido más aceptadas entre los actuales estudiosos de este libro. Mi acercamiento al contexto histórico del libro de la Sabiduría será realizado a través del contenido del texto, de informaciones de la historia antigua, de la lectura de otros estudiosos de este libro bíblico y de mi experiencia personal.

En las últimas décadas, viene creciendo la conciencia del impacto que la visión del lector o lectora tiene sobre la comprensión de un texto. Esta

visión es estimulada e incluso construida por las vivencias que marcan la historia de cada persona. Considero mi largo período de convivencia con las mujeres pobres de América Latina y el Caribe como una etapa de entrenamiento en la subjetividad y la emoción, medios importantes para un continuo aprendizaje. Ellas me llevaron a comprobar cómo la teología cristiana, en un modo general, mantiene inmovilizado el discurso religioso, insistiendo en las metáforas patriarcales y triunfalistas para hablar sobre Dios.

Cuando un texto bíblico presenta una metáfora hermosa y actual para hablar de Dios, como la de Sophia, los comentaristas esquivan presentar toda la fuerza e importancia de esa figura. Consciente de esta limitación, haré una lectura interpretativa, analizando el Libro de la Sabiduría no como un documento histórico, sino como una artística y creativa reflexión teológica. A continuación, presentaré una estructura del texto, resumiendo el contenido de cada parte. Este trabajo tiene como objetivo ofrecer informaciones que contribuyan a una lectura del libro de la Sabiduría en perspectiva espiritual y liberadora, alimentando la lucha por la justicia y la dignidad de los pueblos oprimidos de América Latina y el Caribe.

Contexto histórico

Hay documentos históricos que muestran la presencia de los judíos en Egipto desde el siglo VI a.C., especialmente en la isla de Elefantina. Sin embargo, la historia de la comunidad judía en Alejandría sólo se quedó registrada desde Ptolomeo I (323-283). En el período ptolomeo, los judíos de Alejandría tuvieron una situación privilegiada¹, ya que por diversos motivos apoyaron la dominación griega. Sin embargo, en la época de Augusto (27 a.C. a 14 d.C.), esta condición especial de los judíos alejandrinos sufrió muchos reveses. Se transparenta en el libro de la Sabiduría una preocupación de su autor por la persecución de los “paganos” contra los judíos² (Sab 2,12-20); su visión irónica de la pax romana (Sab 14,22) y su crítica del culto a los soberanos (Sab 14,17). Podemos sobreentender que la insistencia del autor en defender los derechos civiles de los judíos y su crítica a la idolatría de los gobernantes corruptos, idólatras e injustos sitúa el libro de la Sabiduría en el escenario político de Augusto³.

Estas pocas informaciones sobre el contexto de la comunidad judía de Alejandría demuestran la difícil situación en que se encontraba en las últimas décadas del Siglo I a.C. En este contexto desafiante, los judíos de

¹ Más allá de que se encuentran registros de persecuciones a los judíos en Alejandría, en el tiempo de Ptolomeo VII (145-117 a.C.) y de Ptolomeo VIII (117-81 a.C.), de modo general, los judíos de Alejandría tenían sus derechos respetados, incluso tenían la libertad de mantener sus tradiciones religiosas y culturales. Véase más en Lindez, José Vílchez (1995), *Sabedoria*, São Paulo, Paulus, pp. 395-412 (Gran Comentario Bíblico).

² En Sab 2,18, el ultrajado y torturado es llamado justo e “hijo de Dios”, una expresión que designa frecuentemente a Israel o a los israelitas (Ex 4,22-23; Deut 14,1; Is 1,2; Os 11,1).

³ Son muchas las opiniones sobre la datación de este libro. Véase más en Lindez, op. cit. pp. 44-52, y también en Doré, Daniel (2003), *El libro de la Sabiduría de Salomón*, Verbo Divino, Estella, pp. 3-5.

Alejandro ofrecerán al mundo este escrutado escrito, bello y ético, elaborado dentro de las reglas de la retórica griega. El libro de la Sabiduría es un ejemplo de inculturación de la fe judía en la cultura helenista de Alejandría, en el umbral de la era cristiana.

Autoría

Su autor debió haber sido maestro en uno de los centros judíos de enseñanza en Alejandría; una persona conocedora de la cultura helenista contemporánea; un sabio que se empeñaba en demostrar la importancia de los principios del judaísmo a los futuros maestros e intelectuales de su pueblo. Convencido de los valores de su fe y su cultura, el autor busca elaborar un tratado de formación e información que contribuya al discernimiento de la juventud atraída por la filosofía y mitología griegas de su ambiente.

A más de esto, el autor parece tener conciencia de que sus lectores y lectoras podrían ocupar funciones importantes en la sociedad y en las relaciones internacionales, garantizando el futuro de su pueblo. Por eso se esmera en presentar los principios fundamentales de la cultura judía y releer su historia con un lenguaje que pueda ser entendido por todos, generando identificación libre y responsable. Busca llevar a sus lectores a nutrir una intimidad con la Sabiduría ya confrontar sus vidas y sus prácticas con los principios básicos del judaísmo.

Género literario

En vez de género, sería más interesante hablar de estilo literario. En ese sentido, hay una novedad especial en el libro de la Sabiduría: no repite proverbios populares, nacidos de las experiencias cotidianas y aplicados a las diversas situaciones diarias, como hacen los escritos antiguos. Escrito en griego, el libro de la Sabiduría teje con arte sus contenidos, usando estilos literarios griegos y judíos. Fiel a las normas de la retórica griega, el autor recurre al midrash más simplificado para iluminar con textos del Primer Testamento el momento histórico que vive. Y lo hace dentro de la visión judía helenista de los miembros de la comunidad de Alejandría y del mundo grecorromano.

Se observa que el autor es consciente de que su escrito puede llegar a otras personas que no conocen el judaísmo. Por eso se esmera en hacerse entender por lectores de otras culturas y credos y, al mismo tiempo, generar admiración y adhesión.

Hilo conductor de todo el libro

El personaje central del libro es la Sophia o Sabiduría personificada. La palabra sophia aparece tres veces en la primera parte del libro (1-5), veinte veces en la segunda parte (6-9) y seis veces en el resto del libro, donde a

menudo su nombre es sustituido por el pronombre “ella”, *haute*⁴. La Sabiduría es una figura de mujer que busca los lugares públicos más concurridos para transmitir su mensaje: “Ella misma va por todas partes, buscando a los que son dignos de ella. Se aparece a ellos por los caminos y le sale al encuentro en cada uno de sus pensamientos” (Sab 6,16). Una autora que viene investigando desde hace décadas sobre la tradición de la Sabiduría es Silvia Schroer. Ella afirma que “la tradición de la *sophia* siempre fue un símbolo de crítica al poder, volcada contra la arbitrariedad y la tiranía”⁵.

Ney Brasil Pereira hace un análisis de la figura de la Sabiduría y su naturaleza divina, mostrando que en Sabiduría 6,12-16 la Sabiduría es presentada como mujer que debe ser buscada y amada. Nueva alusión al “amor” y a la “posesión” de la Sabiduría en 7,10, siguiendo la exaltación de sus dones, de su naturaleza divina, o casi divina (7,22-8,1). En el cap.8 es visible el erotismo, en los vv. 2.9.16.21, no sólo en la relación del ser humano con ella, sino también en la relación de ella con el mismo Dios, que la ama y con quien ella “convive” conyugalmente (8,3). “Es ese desposorio-convivencia con Dios que la hace omnisciente y mediadora de todos los bienes, sentada como está en el trono divino (en griego páedros, Cf. Sab 9,4), concepto que evoca los divinos casorios de las religiones politeístas. El indubitable monoteísmo del autor le permite, sin embargo, esa osadía en el lenguaje, que evidentemente refleja su ambiente cultural. En el capítulo 10 es notable cómo la Sabiduría toma el lugar tradicional del nombre de Dios como sujeto de los hechos salvíficos de la historia de su pueblo: la Sabiduría es el Dios de Israel en figura femenina”⁶.

La figura de la Sabiduría atraviesa todo el libro, apareciendo en el capítulo 1 con muchos nombres; en el capítulo 7, ella es presentada con cerca de veinticinco adjetivos. En los capítulos 10-13 ella aparece realizando las acciones liberadoras que culminarán en el Éxodo y que darán origen al pueblo. Bien unida a la figura de la Sabiduría está a justicia, ellas actúan juntas en la historia⁷.

Estructura literaria del libro de la Sabiduría

Una división del libro en tres partes es admitida por la mayoría de los autores, Sin embargo, hay muchas discordancias respecto al comienzo y al final de cada una. A continuación, presentaré una división que me parece muy buena y que me permite ver mejor los contenidos del libro:

⁴ Hay por lo menos siete repeticiones de *haute* en el capítulo 10.

⁵ Schroer, Silvia (1994), *Transformações na fé, Documentos de natureza intercultural na Bíblia*. En: *Concilium*, vol. 251, Petrópolis, Vozes, p. 20.

⁶ Pereira, Ney Brasil (1999), *Livro da Sabedoria – Aos governantes, sobre a justiça*, São Leopoldo, Sino-dal, Petrópolis, Vozes, p. 38. (Comentario Bíblico del AT).

⁷ Véase la investigación sobre la figura de la Sabiduría en Lopes, Mercedes (2007), *A mulher sábia e a sabedoria mulher – símbolos de co-inspiração*, São Leopoldo, OIKOS.

- 1ª parte: la Sabiduría es fuente de felicidad y de inmortalidad (Sab 1-5);
2ª parte: exaltación de la Sabiduría y oración para obtenerla (Sab 6-9);
3ª parte: la Sabiduría y la justicia actúan en la historia (Sab 10-19).

La tercera parte se subdivide en tres temas:

- 1) Capítulos 10-12: la Sabiduría salva a los justos y castiga a los injustos;
- 2) Capítulos 13-15: la idolatría es camino opuesto al de la Sabiduría;
- 3) Capítulos 16-19: memoria de la historia del éxodo⁸.

La estructura literaria presentada deja clara la importancia de la Sabiduría para la práctica de la justicia. Por eso, el autor del libro aconseja a los gobernantes que la pidan en la oración (7,7) y se abran a ella en sus inspiraciones (6,25). Esclarece también que la idolatría es lo opuesto a la Sabiduría, porque al manipular la divinidad genera la injusticia y la alienación que corrompen al ser humano.

Contenidos

1ª parte: la Sabiduría es fuente de felicidad y de inmortalidad (Sab 1-5).

La primera parte está formada por una larga instrucción sobre la importancia de la justicia en la construcción de la historia (1,1-5,23). La inclusión inicial presenta un llamamiento a los gobernantes para buscar a Dios y practicar la justicia: “Amen la justicia, ustedes que gobiernan la tierra” (1,1); “porque la justicia es inmortal” (1,15). Tal introducción puede sugerir que este discurso está específicamente dirigido a los reyes o gobernantes, pero se percibe entre líneas que está abierto a todas las personas.

En el capítulo 2, para convencer a sus lectores sobre la importancia de la Sabiduría y de la práctica de la justicia, el autor da la palabra a los impíos o perversos, que razonan de manera equivocada sobre el sentido de la vida y el irremediable caminar hacia la muerte (2,1-20). Este capítulo es una pieza de retórica, elaborada en tono abatido y desesperado, donde los impíos expresan su deseo de gozar de la vida al máximo, ridiculizando a los justos y poniéndolos a prueba (2,18-20). Y el capítulo 2 termina con la condenación de los impíos, indicando que “ellos ignoran los secretos de Dios” (2,21-24). A continuación, presenta en los capítulos 3-4 una reflexión a partir de unas polaridades: muerte y vida (3,1-12); esterilidad y fecundidad (3,16-4,6); vida breve y larga vida (4,7-19). En medio de estas reflexiones queda latente una pregunta sobre el sentido de la vida. No importa el tiempo de su duración, lo que importa es que sea intensa y llena de sentido. Del 4,20 hasta el 5,23 tenemos el juicio escatológico. Frente a las catástrofes finales, los impíos

⁸ Varios, *Sabedoria e poesia do povo de Deus*, Rio de Janeiro, Publicações CRB, São Paulo, Loyola, 1993, p. 210 (Tua Palavra é Vida nº 4).

quedan trastornados por el miedo y el arrepentimiento, mientras los justos permanecen de pie, en serena y confiada dignidad. Al concluir esta primera parte, el autor hace alusión al versículo 1,1, afirmando que “la iniquidad hará desierta la tierra entera y la malicia derribará de los tronos a los poderosos” (5,23b).

2ª parte: exaltación de la Sabiduría y oración para obtenerla (Sab 6-9)

La segunda parte comienza con una exhortación a buscar la Sabiduría (6,1-11), presentando una bella motivación para esa búsqueda. Sigue una descripción de la Sabiduría, que se deja encontrar fácilmente por quien la busca. Agradable, ella misma se pone en busca de quien la desea (6,12-21). El autor, que supuestamente sería el rey Salomón, describe el origen de la Sabiduría a través de un diálogo con las religiones de misterios, religión era comunicada solamente a los iniciados (6,22-25). Sigue una hermosa defensa del principio de la igualdad entre los seres humanos, tanto al nacer (7,1), como al morir (7,6), formando un perícopa impregnada de expresiones de la poética sapiencial sobre la gestación, la entrada y la salida en la vida (7,1-6).

A continuación, el autor muestra cómo Salomón pidió insistentemente el don de la Sabiduría y ésta le fue concedida (7,7-11). Insiste en que sólo a través de la oración se puede llegar al camino de la Sabiduría y hablar bien sobre ella (7,15-16). Finalmente, hace un largo elogio de la Sabiduría, describiendo sus cualidades (7,22-24), su origen (7,25-26) y sus obras (7,27-8,1). Concluye esta segunda parte retomando la afirmación de que la Sabiduría es el deseo del sabio (8,2-15), y muestra su ardiente pasión por ella. Una pasión que se refleja en su oración para obtener la Sabiduría (9,9-18).

3ª parte: La sabiduría y la justicia actuando en la historia (Sab 10-19)

Después de presentar las cualidades, la naturaleza y la importancia de la Sabiduría para la realización de la justicia, el autor comprueba sus elogios con datos históricos, tejidos ingeniosos para mostrar su actuación en la historia. Manteniendo ocultos los nombres de los personajes, instiga al lector o lectora a develar esos nombres y acontecimientos ocultos en sus alusiones enigmáticas. Quien conoce la historia de Israel sabrá identificar los hechos y los nombres de los personajes⁹. Quien no conoce, estará motivado a hacer preguntas, a buscar saber algo más sobre las acciones enunciadas.

A continuación, presentaré esta tercera parte, a través de una subdivisión temática:

⁹ Los personajes son siete, siempre acompañados de personas o grupos que les hacen contraste: Adán y Noé con Caín; Abraham y Lot con los sodomitas; Jacob con Labán y Esaú; José y sus traidores; Moisés y el pueblo obediente al Faraón ya los egipcios.

Capítulos 10-12: la sabiduría salva a los justos y castiga a los injustos

Con su misericordiosa actuación, la Sabiduría levantó al primer hombre de su caída, dejándolo intacto para ejercer la libertad justa (10,1). Pero, de aquel que mata al hermano, del fratricida, ella se aleja (10,2). La tierra fue inundada por culpa del injusto, pero la Sabiduría salvó la tierra llevando al justo en una frágil embarcación (10,4). Así, por dos ocasiones la Sabiduría viene en defensa de la vida. Salva a la humanidad, llevando al “primer hombre” a levantarse de la caída y salva la tierra, cuando ésta fue inundada por culpa del “fratricida”. La Sabiduría que estaba presente en la creación del universo, al lado de Yahvé como artista del universo (Prov 8,22-31), se manifiesta ahora salvadora de la humanidad y de la tierra (10,1-4).

Se observa la repetición de la palabra “justo”, sustituyendo los nombres de los personajes históricos de Israel. Si, por un lado, el autor mantiene aquí la antítesis justo/ injusto, tan utilizada en las instrucciones sapienciales, por otro lado, parece aclarar a sus lectores quién es verdaderamente justo según su parecer: son aquellas personas que superaron las dificultades de la vida, sobre todo la injusticia y la persecución, dejándose guiar por la Sabiduría. En la concepción del autor, justo no es sólo un individuo, sino que puede ser todo un pueblo (15,17-20).

Aunque conozca muy bien la historia de su pueblo, el autor no está preocupado por contarla toda. Lo que él pretende es mostrar aspectos de la historia de Israel que puedan llevar a sus destinatarios a reconocer las acciones extraordinarias de la Sabiduría en su construcción; quiere mostrar, por ejemplo, que la Sabiduría reconoce a Abraham en medio de la confusión de Babel. Ella posee el conocimiento divino que penetra los corazones. Por eso, salva también a Lot del fuego que destruyó las ciudades de la Pentápolis, sacando a sus fieles del apuro y manteniéndolos íntegros (10,5-9)¹⁰. Ella conduce a Jacob por caminos planos y libera a José de la muerte. En su misericordiosa bondad, ella no lo abandona, sino que desciende con él hasta el calabozo, desenmascarando a los que le difamaban (10,10-14).

Fue ella quien liberó al pueblo del cautiverio en Egipto, conduciéndolo a la libertad, con fuerza y discernimiento para resistir a sus adversarios y hacer camino por el desierto (10,15-11,3). Fue la Sabiduría que les dio agua abundante y un alimento de acuerdo con su paladar (11,4-14). Ella castiga a los enemigos de su pueblo (egipcios y cananitas), pero lo hace con moderación, porque ama a todos y a todo lo que creó, y su espíritu incorruptible está en todo lo que ha creado (11,15-12,22). Pero, para quien persiste en la injusticia, aun después de haber reconocido la presencia liberadora de Dios en la conducción de la historia, como hizo el Faraón, la condenación se vuelve inevitable (12,23-27)¹¹.

¹⁰ Las expresiones usadas en esa narración de la historia de Israel demuestran el uso de textos no canónicos, conocidos en la época como, por ejemplo, los libros de Henoc.

¹¹ Es interesante observar como este objetivo del libro de la Sabiduría describe como las plagas de

Capítulos 13-15: la idolatría es el camino opuesto a la Sabiduría

En esta parte encontramos una extensa y detallada crítica a la idolatría, en la cual se escuchan voces de profetas israelitas y también de tradiciones filosóficas greco-helenistas. Podemos ver aquí una digresión del autor que intenta explicar la razón de las plagas en Egipto, antecedendo la liberación de los hebreos. Un tema que se abordará en los siguientes capítulos.

En el capítulo 13, el autor hace una crítica general a la idolatría, en sus formas más universales: la divinización de la naturaleza y de los astros (13,1-9); los ídolos fabricados por manos humanas (13,10-15,17) y el culto a los animales (15,18-19). En el capítulo 14 hace consideraciones sobre la navegación (14,1-7), afirmando alegóricamente que la Sabiduría hace una balsa de madera para flotar sobre el mar (14,5)¹². Se presenta a continuación una reflexión sobre los orígenes y consecuencias de la idolatría (14,12-21). Este es un tema importante en la visión teológica del autor. Su tesis consiste en dos temas centrales: amar la justicia y pensar correctamente sobre Dios. Por eso, el tema del juicio contra la idolatría se vuelve relevante para él. No ser justo ni conocer a Dios tiene consecuencias en la vida, en la historia. La iniciativa de fabricar ídolos dio origen a la infidelidad y su práctica corrompió la vida (14,22-31).

En el cap. 15 surge, inesperadamente, un salmo en medio de la reflexión. ¿Con qué propósito? Parece que el autor siente necesidad de dar credibilidad a todo lo que viene reflejando. Es la experiencia de Dios que le da autoridad para hacer teología. Sin embargo, observo que el sujeto orante de este salmo (15,1-5) es colectivo: “Pero tú, nuestro Dios, eres bueno y verdadero” (15,1a). Esto puede indicar que la fe experimentada por el autor nace de una experiencia comunitaria, de la cual él se siente participante. Fue en la comunidad que él llegó a conocer la Divina Sabiduría que garantiza la justicia y camina con su pueblo.

Después de la interrupción para la oración del Salmo, el autor continúa su crítica a la idolatría, ahora sobre los ídolos de barro (15,7-13), retomando también su condena a los egipcios, interrumpida al final del cap. 12. Transparencia en estos textos finales un fuerte rechazo a Egipto. Detrás de esas expresiones de juicio contra la persecución de los egipcios a los hebreos en el pasado, tal vez estén presentes situaciones dolorosas de persecuciones y sufrimientos del presente.

Después de la interrupción para la oración del salmo, el autor continúa su crítica a la idolatría, ahora sobre los ídolos de barro (15,7-13), retomando también su condena a los egipcios, interrumpida al final del capítulo 12. Trasluce en estos textos finales un fuerte rechazo a Egipto. Por detrás de estas expresiones de juicio contra la persecución de los egipcios a los

Egipto influenciaron en la manera como el Apocalipsis de Juan describe la justicia divina sobre la ciudad de Roma, llamada Babilonia (Sab 16,9s; 18,14-16 Apoc 9,1-21; 18,9-19).

¹² Esta es la última vez que la Sabiduría es citada en el libro.

hebreos en el pasado, tal vez estaban presentes situaciones dolorosas de persecuciones y sufrimientos del presente.

Capítulos 16-19: memoria de la historia del éxodo

En el capítulo 16 se retoma la historia del éxodo, omitiendo intencionalmente las faltas de los hebreos. El autor quiere mostrar una vez más la protección especial de Dios a su pueblo (los hebreos): mientras pequeños animales (ranas) atormentan a los egipcios, las codornices sacian el hambre y el apetito de los hebreos (16,1-4). Lo mismo sucede con las langostas, pues mientras los egipcios mueren por las picadas de las langostas y de las moscas (16,9), Dios salva la vida de los hebreos picados por serpientes venenosas (16,5-14). Granizo y fuego azotan a los egipcios, pero a su pueblo Dios le envía del cielo y por gracia, “un pan de mil sabores, del gusto de todos” (16,15-29).

El mismo esquema continúa en el capítulo 17, a través de la antítesis entre las tinieblas y la columna de fuego (17,1-18,4). En este perícopa el autor utiliza los recursos de su formación alejandrina. Su imaginación y su vocabulario forman aquí una obra de arte interesante. Con innumerables adjetivos, él hace un análisis de las reacciones de los egipcios ante las tinieblas, creando una alegoría que muestra la imposibilidad de comunicación y el miedo provocado por las tinieblas = pecado, opresión, etc. El autor usa la figura de las tinieblas para indicar la conciencia acusadora de los egipcios (17,11). En contrapartida, había luz para los “santos”. Ante a esa luz daban gracias y pedían perdón, poniéndose en camino a lo desconocido, en una gloriosa migración (18,1-4).

Una nueva antítesis es introducida: el exterminio de los primogénitos en Egipto y la muerte del ejército enemigo en el mar (18,5-19). El tema es presentado en 18,5 y, en seguida, desarrollado con detalles hasta culminar en la liberación del pueblo hebreo (18,19). Pero, también sobre éstos se abate la amenaza de la muerte en el desierto. Sin embargo, Moisés intercede por el pueblo en una simbólica liturgia que congrega al mundo entero (18,20-25).

Llegamos, finalmente, a la culminación del libro con la séptima y última comparación: el paso del mar rojo. Para elaborarla, el autor recoge y relaciona diferentes tradiciones sobre la persecución de los egipcios y el paso de los hebreos hacia la libertad. El autor reinterpreta los sucesos del Éxodo, expresando su visión teológica de estos episodios (19,1-12), usando con creatividad la técnica del midrash. Siguen los vv. 13-17. Al leer estos versículos, se percibe que forman una unidad, pero no está claro el sentido de ese texto, ni por qué fue introducido aquí¹³.

En 19,18-21 se encuentra el anuncio de nuevo comienzo o la nueva creación, en comparación con una armonía musical, donde los elementos

¹³ En la Biblia de Jerusalén, en las notas de pie de página sobre este texto (19,13-17) hay indicaciones sobre los posibles sentidos de estos versículos.

de la naturaleza hacen un intercambio de funciones. El autor hace una comparación con el arpa, cuyos sonidos cambian el tono de la melodía. En la naturaleza, los elementos siguen siendo los mismos, pero algo nuevo está sucediendo. Sólo necesita tener una mirada de Sabiduría para ver, y tener unos oídos atentos para escuchar. El v. 22 cierra el poema y todo el libro. Es una proclamación de confianza en el futuro, que brota de la experiencia de gratitud por la presencia fiel y libertadora de Dios en la historia del pueblo.

Consideraciones finales

En América Latina y el Caribe, insertada por los medios en el Mercado Global, vivimos un proceso acelerado de transición paradigmática. En oposición al pensamiento único del Mercado, las comunidades pobres de nuestro continente viven una diversificada recreación y defensa de la vida en cada momento. A partir de sus antiguas sabidurías, ellas van dibujando un nuevo modelo de organización social. Este nuevo modelo se está realizando a través de innumerables caminos alternativos, motivados por la búsqueda de la justicia, de la ética, en defensa de la vida, en solidaridades frágiles, pero creativas.

En este proceso de transición se observa que los aspectos predominantes del universo masculino, característicos de la sociedad occidental capitalista, así como la explotación extrema de la naturaleza, la lógica del mercado, la especulación económica, etc. están siendo poco a poco sustituidos por una nueva sensibilidad y una nueva forma de vivir, que tienen aspectos más propios del universo femenino, como el arte de tejer relaciones amables y placenteras, la sensibilidad por el sufrimiento de los demás, el cuidado con las personas y la naturaleza, el arte, la estética, la alimentación, la danza.

Todo esto tiene que ver con la Sabiduría. En sus discursos, en el libro de los Proverbios, la Sabiduría afirma que su misión es promover la justicia: "Yo camino por la senda de la soledad y ando por las sendas del derecho" (Prov 8,20). Este compromiso religioso de establecer y practicar la justicia y de cuidar la armonía del universo posibilitó la aceptación de la teología de Sophia en los últimos años del Primer Testamento, con sus múltiples rostros que retratan a la mujer judía de la vida real, las diosas del Antiguo Israel y del mismo Yahvé.

En este tiempo de transición, necesitamos de una espiritualidad que nos ayude a crecer en humanidad y en continuo proceso de discernimiento. "Más que nunca, necesitamos tener sabiduría. Sabiduría para captar las transformaciones imprescindibles. Sabiduría para definir la dirección correcta. Sabiduría para proyectar el sueño que nos guiará. Sabiduría, en fin, para priorizar las acciones concertadas que van a traducir este sueño en realidad"¹⁴.

¹⁴ Boff, Leonardo (1998), *O despertar da águia – O dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*, Vozes, Petrópolis, p. 26.

Bibliografía

- Boff, Leonardo (1998), O despertar da água – O dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade, Vozes, Petrópolis.
- Brasil Pereira, Ney (1999), Livro da Sabedoria – Aos governantes, sobre a justiça, Sinodal, São Leopoldo – Vozes, Petrópolis (Comentario Bíblico del AT).
- Doré, Daniel (2003), El libro de la Sabiduría de Salomón, Verbo Divino, Estella.
- Lopes, Mercedes (2007), A mulher sábia e a sabedoria mulher – símbolos de co-inspiração, Oikos, São Leopoldo.
- Varios (1993), Sabedoria e poesia do povo de Deus, Rio de Janeiro, Publicaciones CRB, Loyola, São Paulo (Tu Palabra es Vida, 4).
- Schoroer, Silvia (1994), Transformações na fé – Documentos de natureza intercultural na Bíblia. En: Revista Concillium 251, Vozes, Petrópolis, pp. 8-21.
- Vílchez Líndez, José (1995), Sabedoria, Paulus. São Paulo, pp. 395-412 (Gran Comentario Bíblico).

Mercedes Lopes
lopesmercedes@live.com

La sabiduría y la ley que subsisten para siempre (Bar 1,4)

Resumen

El libro de Baruc trae a nosotros el pensamiento de las comunidades judías de la diáspora. De manera especial refleja su preocupación por convivir en paz con los imperios, en los cuales las comunidades estaban dispersas, y nos acercan a un elemento universal y catalizador, capaz de identificar y de unificar a este pueblo disperso entre las naciones. El templo permanece como realidad simbólica. El libro, sin embargo, aparece como la presencia entre nosotros de la sabiduría de Dios.

Palabras clave: Diáspora, Sabiduría, Post exilio, Templo

Abstract

The book of Baruch brings to us the thoughts of Jewish communities in the diaspora. In a special way, it reflects their concern to live in peace with the empires, in which the communities were dispersed, and bring us closer to a universal and catalytic element, capable of identifying and unifying this dispersed people among the nations. The temple remains a symbolic reality. The book, however, appears as the presence among us of the wisdom of God.

Keywords: Diaspora, Wisdom, Post exile, Temple

El librito de Baruc puede ser considerado, junto con el libro de Tobías, un vademécum del buen judío que vive en la diáspora de Babilonia.

El hecho de no tener un eventual texto hebreo original es otra confirmación de esta hipótesis. Es verdad que este libro se presenta como un escrito dirigido *“al sacerdote Joaquín hijo de Helcias, hijo de Salom, a los demás sacerdotes y a todo el pueblo que se hallaba con él en Jerusalén”* (1,7), con la sugerencia de leer *“Este libro, que les mandamos para ser leído en público, en la casa del Señor, en el día de la Fiesta y en los días oportunos”* (1,14). A pesar de esto, es posible que este texto no haya recibido la esperada importancia en las tierras de Judá. Es también lo que piensa san Jerónimo que no quiso hacer la traducción latina, pues *“los hebreos ni leían ni poseían este libro”*¹.

¹ Necesitamos, sin embargo, considerar que el libro de Baruc consta en la versión de Teodosio que sólo incluye textos traducidos del hebreo o del arameo.

Las discusiones entre los estudiosos concuerdan en algún punto:

A pesar de lo que está escrito (1,1), el autor de este texto no es Baruc, el discípulo de Jeremías. Es un caso evidente de pseudonimia.

Se trata, probablemente, de una colección de textos que existían anteriormente, en forma separada y heterogénea: una oración penitencial (1,15-3,8), una reflexión sobre la sabiduría (3,9-4,4) y un poema de aliento a Jerusalén (4,5-5,9). Estos textos pudieron haber sido reunidos a mitad de siglo II a.C., en un libretto contemporáneo al conflicto con Antioco IV y la purificación del templo, operada por Judas Macabeo. Los paralelismos con la oración penitencial del libro de Daniel (Dn 9) y con el himno de exaltación de la sabiduría del libro del Sirácida (Eclo 24), sugieren esta fecha como la de la composición final.

Las informaciones contenidas en el libro nos ayudan a comprender la realidad vivida por los judíos de la diáspora.

El grupo que pensó y produjo estas palabras vive en las tierras de Babilonia y está formado por los descendientes de la élite judía llevada al cautiverio el 597 a.C., *“después que Nabucodonosor, rey de Babilonia, deportó a Jeconías, a los príncipes, a los cerrajeros, a los grandes y al pueblo de la tierra², llevándolos de Jerusalén a Babilonia”* (1,9). Eran los exiliados con los cuales estaba Ezequiel. Entre sus descendientes encontraremos más tarde a Esdras y Nehemías. De hecho, varias son las similitudes entre Baruc y Esdras.

Es un grupo que puede reunirse en asamblea, que tiene jefes y autoridades (1,4), que puede celebrar pública y comunitariamente (1,5) y que, posiblemente estaba viviendo en una colonia agrícola, en las tierras irrigadas de Babilonia (1,4) y que tiene una vida económicamente activa e independiente.

El hecho de que este grupo pueda *“recoger dinero, según las posesiones de cada uno”* (1,6) y de recuperar *“para restituirlos a la tierra de Judá, los utensilios de la casa del Señor”* (1,8) indican que la esclavitud ya terminó y que la mención posterior a Nabucodonosor y a su hijo Baltazar³ (1,11) es simbólica de cualquier poder imperial, así como en el libro de Judit (Jdt 1,1) y en el libro de Daniel (Dn 2,1), textos contemporáneos al de Baruc.

Esta consideración nos ayuda a identificar la presencia de un conflicto evidente entre los propios textos bíblicos antes citados. Mientras que los libros de Daniel y de Judit hacen una lectura crítica, irónica y negativa de Nabucodonosor, el libro de Baruc, así como los libros de Esdras y Nehemías, presentan una actitud de subordinación al imperio.

² Pueblo de la tierra, como sabemos, era la nobleza que perdió sus terrenos al ser deportada (Jer 1,18; 34,8-22; 37,2; 44,21; 52,6).

³ En ningún documento histórico Baltazar aparece como hijo de Nabucodonosor. Él era hijo del Nabónides, último rey de Babilonia, que dejó en el gobierno en cuanto empezó la guerra contra los persas. Se trata, entonces, del primero y del último rey de Babilonia, símbolo de todo el cautiverio, y señal de que quien escribió lo hizo mucho más tarde.

Incluso poniendo de relieve que *“los caldeos se apoderaron de Jerusalén y la incendiaron”* (1,2) y la deportación de los exiliados operada por Nabucodonosor (1,9), los judíos de la diáspora decidieron mandar dinero a Jerusalén *“a fin de comprar con él víctimas para los holocaustos y sacrificios de expiación y también incienso: Preparen oblaciones y llévenlas al altar del Señor, nuestro Dios. Rueguen por la vida de Nabucodonosor, rey de Babilonia, y por la vida de Baltazar, su hijo, para que sus días sobre la tierra sean como los días del cielo. Y el Señor nos dará fuerza e iluminará nuestros ojos, para vivir a la sombra de Nabucodonosor, rey de Babilonia, y a la sombra de Baltazar, su hijo; para que los sirvamos por mucho tiempo y encuentren gracia delante de ellos”* (1,10-12).

Ninguna restricción ante el imperio opresor; sólo una actitud de aceptación y de sumisión. El templo, alimentado con las ofrendas que vienen de Babilonia, es puesto al servicio del rey. Una oración para que los emperadores tengan vida larga y una oración para tener fuerza para vivir a la sombra del rey y servirle por mucho tiempo, encontrando gracia a sus ojos.

Nos parece oír de nuevo las palabras de Esdras, el escriba, que trajo a Judá la *“ley de Dios que es la ley del rey”* (Esd 7,26), llevando consigo *“la ofrenda voluntaria del pueblo”* (Esd 7,16) junto con los recursos imperiales y los utensilios para ser recolocados en la casa de Dios (Esd 7,19), con el encargo de rezar para que no *“sobrevenga la ira sobre el reino, sobre el rey y sus hijos”* (Esd 7,23).

Bendito sea el SEÑOR Dios de nuestros padres, que tal inspiró al corazón del rey, para adornar la casa del SEÑOR que está en Jerusalén. Y que extendió para mí su misericordia ante el rey y sus consejeros, y todos los príncipes poderosos del rey (Esd 7,27).

La situación económica

Un grupo, entonces, que era económicamente tranquilo. Muchos judíos siguieron el consejo de Jeremías (Jer 29,5s) y en Babilonia formaron su familia, compraron su terreno, en una tierra que era mucho más fértil que la de Judea. Muchos buscaron empleo en las ciudades, sobre todo en el comercio y hasta en la carrera administrativa. Algunos judíos llegaron a ser funcionarios bien ubicados dentro de la administración imperial (Est 2,21, Dn 2,48; 6,3; Neh 1,11b; Esd 7,14).

Muchos de ellos habían logrado hacerse ricos. Esd 2,69 y Neh 7,71 recuerdan las ofertas que los judíos dieron cuando un grupo de ellos decidió regresar a Jerusalén. Son grandes cantidades: 61.000 dracmas de oro. ¡Cerca de 250 kilos!

Y la situación debió haber mejorado aún más, pues un siglo después, cuando Esdras fue a Jerusalén con otro grupo, él llevó las ofrendas de los judíos de Babilonia: 100 talentos de oro (¡3.420 kilos!) y 650 talentos de plata (Esd 8,26).

La situación política

Al describir a este grupo, Baruc dice: *“somos sólo un pequeño resto entre las naciones, por donde nos has dispersado”* (2,13). Esparcidos dentro del inmenso imperio persa y después el griego, los judíos no pasaban de pequeños grupos sin mayor significación política: una pequeña minoría que vivía dentro de la poderosa e intocable máquina burocrática imperial. No había ninguna posibilidad política de cambiar esta situación o de acabar con esta dominación. El consejo dado por Jeremías parecía ser incluso el más razonable: *“Busquen la paz de la ciudad donde los he deportado”* (Jer 29,7).

Los judíos se preocupan de establecer una relación pacífica de “convivencia” con la sociedad circundante. Ellos aceptan mansamente la situación de esclavitud (Est 7,4) y buscan vivir de la mejor manera posible, amparados por una política imperial que casi siempre les ha sido favorable.

Los judíos de la diáspora se convierten en un grupo políticamente confiable y colaborador, que buscó integrarse de la mejor manera en la estructura existente sin perder, sin embargo, su identidad cultural y religiosa. Ellos eran muy bien considerados y valorados por los reyes griegos. En varios casos los judíos se pusieron claramente al servicio del imperio griego. Su conocida fidelidad es recordada oficialmente por el rey Antíoco III.

Estoy persuadido de que los judíos serán buenos guardianes de nuestros intereses, a causa de su piedad con Dios, y sé que mis antepasados conocieron su fidelidad y su pronta obediencia a las órdenes recibidas... a ellos prometemos que podrán vivir de acuerdo con sus propias leyes (AJ 12,147-153).

La situación social

Los judíos de la diáspora formaban un grupo bien definido. Un grupo cerrado que cultivaba fuertes vínculos de solidaridad interna. Gran importancia era dada a la pureza racial, probada por la genealogía.

Se creó una situación aparentemente contradictoria. El grupo es cerrado y, al mismo tiempo, “esparcido”; busca convivir con el sistema, pero sigue sus propias leyes que *“no se parecen a las de ningún otro Pueblo”* (Est 3,8). Se relacionan con todos, pero se casan sólo entre sí. No poseen un territorio propio, pero cultivan un nacionalismo muy fuerte.

Esta ambigüedad aparece con mucha fuerza en el texto de Baruc. Si, por un lado, el grupo suplica *“haz que obtengamos gracia ante aquellos que nos deportaron”* (2,14), por otro lado, ellos saben que *“el Señor los entregó al dominio de todos los reinos que nos rodean, para ser objeto de oprobio y ejemplo de desolación en medio de todos los pueblos vecinos, entre los cuales el Señor los dispersó”* (2,4). Esta ambigüedad alcanza el punto más alto cuando llega a afirmar:

“He aquí lo que dice el Señor: Curven su dorso y sirvan al rey de Babilonia, así continuarán viviendo en la tierra que di a sus padres” (2,21).

El cautiverio ocurrió porque no fue obedecida la orden del Señor de servir al rey de Babilonia. Y ahora, *“se han vuelto esclavos en lugar de señores, porque pecamos contra el Señor nuestro Dios, dejando de oír su voz”* (2,5).

La respuesta del libro de Baruc

La realidad de la diáspora lleva a las comunidades judías a reflexionar y a buscar nuevas formas de vivir su fe y de encarar la nueva situación que se creó para quien decidió vivir fuera de la tierra de Israel.

El libro de Baruc, siguiendo al libro de Ezequiel, que profetizó a este grupo cuando estaba en el exilio, marca los pasos de esta reflexión.

a. *El vínculo con el templo de Jerusalén*

No se puede levantar un templo a Yahvé en tierra extranjera⁴. Es necesario, entonces, mantener el vínculo con el templo de Jerusalén. Baruc testimonia esta relación: una carta, unas ofertas en dinero, una sugerencia de oración. Las ofrendas son para los holocaustos, los sacrificios de expiación, el incienso y las oblaciones (1,10), acciones propias de los sacerdotes a los que se destinan las ofertas (1,7).

Hay, sin embargo, una nueva forma de celebración: *“Ellos lloraron, ayunaron y levantaron súplicas al Señor”* (1,5)⁵. La distancia del templo de Jerusalén lleva a las comunidades de la diáspora a encontrar gestos de comunión con los sacrificios realizados en Jerusalén. Son las *“obras de piedad”*: el ayuno *“sustituye”* los holocaustos, la limosna a los sacrificios pacíficos y la oración a la quema del incienso matutino y vespertino. Estas obras de piedad⁶ se convirtieron en práctica habitual en las comunidades que vivían lejos de Jerusalén (Mt 6,1-18).

La comunión con las celebraciones del templo de Jerusalén siempre está en el horizonte de estas comunidades (Dn 6,10). El libro de Baruc debe ser leído durante la celebración: *“Lea este libro, que os mandamos para ser leído en público, en la casa del Señor, en el día de la fiesta y en los días oportunos”* (1,14).

b. *La oración penitencial*

Era necesario que las comunidades de la diáspora se explicaran a sí mismas el porqué de su condición. No podía ser entendida como una derrota de Yahvé, por parte de los dioses de Babilonia, según la normal explicación dada por las poblaciones de la región. Ezequiel fue quien mejor explicó

⁴ Esto sólo ocurrió en Egipto: hubo en Elefantina un antiguo templo del culto pre-josifánico y, más tarde, fue erigido como un templo en Leontópolis, cuando el sumo sacerdote Onías III fue asesinado y su hijo huyó a Egipto. Estaríamos, entonces, en la misma época de la redacción final del libro de Baruc.

⁵ El ayuno, como celebración colectiva, sólo aparece en textos post-exílicos. Jue 20,26 y 2Sam 7,6 son añadidos tardíos, marcados por el sujeto, eminentemente pos-exílico, *“hijos de Israel”*. Por lo demás, el ayuno era una práctica individual, sobre todo, en caso de luto (2Sam 15-24).

⁶ Es respecto a estas obras que Pablo polemiza, cuando afirma que lo que cuenta es la fe y no las obras.

esta realidad: *“Haré que caiga sobre tu cabeza tu comportamiento -oráculo del Señor Yahvé”* (Ez 16,43). El exilio y la diáspora posterior son vistas como un justo y debido castigo de Dios y, al mismo tiempo, como un momento favorable para la conversión y formación de un pueblo purificado y renovado que sabrá, de ahora en adelante, observar los mandamientos de Dios (2,31-33; Ez 36-37).

La oración penitencial es parte integrante del libro de Baruc (1,15-3,8). Una lectura atenta puede encontrar en ella un conjunto de afirmaciones acostumbradas y comunes a otros salmos y a otras oraciones penitenciales presentes en los textos bíblicos. Los paralelismos más significativos son con las oraciones penitenciales de Esdras (9,6-15), del capítulo nueve de Nehemías, del texto griego de Daniel (9,4-19) y del Salmo 106.

Es una relectura en clave penitencial de la historia del pueblo que *“desde el día en que el Señor sacó a nuestros padres de Egipto, hasta hoy, hemos sido desobedientes al Señor nuestro Dios, y procedimos livianamente, dejando de oír su voz”* (1,19). La situación actual es consecuencia de este proceder.

En particular, sobre todo, está la afirmación que guiará toda la relectura deuteronomista de la historia de Judá y de Israel: *“No escuchamos la voz del Señor nuestro Dios, transmitida por todos los profetas que nos ha enviado”* (1,21). Sin embargo, la única desobediencia a la palabra profética que aquí se explicita es, como hemos visto:

“He aquí lo que dice el Señor: Curven sus dorsos y sirvan al rey de Babilonia, así continuarán viviendo en la tierra que di a sus padres. Si no atienden a la voz del Señor, que les ordena servir al rey de Babilonia, haré cesar en las ciudades de Judá y en Jerusalén, las exclamaciones de alegría y de regocijo del novio, las voces del novio y de la novia, y el país entero se convertirá en desierto, sin habitantes.

No atendemos tu orden de servir al rey de Babilonia. Cumpliste, entonces, tus palabras pronunciadas por intermedio de tus siervos, los profetas, prediciendo que los huesos de nuestros reyes y los huesos de nuestros padres serían sacados de los sepulcros (...) Por causa de la perversidad de la casa de Israel y de la casa de Israel Judá, redujiste a la miseria en que hoy se encuentra esta Casa que trae tu nombre” (2,21-26).

El único profeta que habló claramente de la necesidad de servir al rey de Babilonia fue Jeremías, cuando dirigió a Sedecías las palabras aquí citadas literalmente (Jer 27,12), así también, como encontramos en este pasaje el recuerdo de otras palabras de Jeremías: 7,34; 8,1-2; 14,12; 33,10-11; 36,30. De cierta forma parece que Jeremías, a través de la boca de su discípulo Baruc, esté diciendo: ¡yo les avisé!

Es importante señalar que se trata de una clara orientación de política internacional que, teóricamente, nada tendría que ver con la dimensión religiosa.

Las otras “traiciones” a Yahvé son recordadas de manera genérica y como costumbre:

No oímos la voz del Señor, nuestro Dios, que nos exhortaba a vivir según los mandamientos que el Señor nos dio (1,18.21, 2,5.10).

Nos alejamos, siguiendo cada uno las inclinaciones de su corazón perverso, para servir a otros dioses y practicar el mal delante de los ojos del Señor, nuestro Dios (1,22).

No hicimos súplicas delante del Señor, para que cada uno se apartara de los pensamientos de su corazón perverso (2,8).

Nosotros ahora pecamos, practicamos iniquidades e injusticias contra todos tus mandamientos, oh Señor, nuestro Dios (2,12)

Todo lo dicho por fórmulas clásicas que cabrían en cualquier acto penitencial. La única fórmula original y específica es aquella relativa al no haberse rendido al rey de Babilonia.

Si es correcto pensar que la redacción final del texto es de la época de la guerra macabea, podemos llegar a sospechar que los judíos de la diáspora fueron contrarios a la guerra que estaba siendo librada en Judá, preocupados tal vez por las consecuencias negativas que les podría sobrevenir por pertenecer al mismo pueblo que estaba combatiendo contra el emperador, con el cual pretendían mantener relaciones pacíficas.

El libro de Baruc estaría, entonces, alertando sobre lo que podría sucederle a Jerusalén en el caso de la probable victoria del rey griego. La situación del antiguo pasado podría volver a repetirse ahora: la destrucción de la ciudad, el destierro, la humillación, la esclavitud y dispersión.

Es como si Baruc dijese: no cometan otra vez el error que hicimos cuando no escuchamos las palabras de Jeremías: *Vamos a procurar vivir en paz. Dobla tu dorso y sirve al rey de Antioquía. Y el Señor nos dará fuerza e iluminará nuestros ojos, para que vivamos a la sombra de Antioco, rey de Grecia, y a la sombra de Antioco Eupator, su hijo; para que los sirvamos por mucho tiempo y encuentren gracia delante de ellos. Vivan en paz ustedes en Judea, para que podamos vivir en paz también nosotros que vivimos en la diáspora*⁷.

A la denuncia de no haber escuchado la voz del Señor, corresponde la súplica para que el Señor oiga la oración del pueblo (2,14.16, 3,2.4) y manifieste su poder de salvación. Siempre parafraseando a Ezequiel, la súplica pide que Dios atienda nuestros pedidos, no porque nosotros lo merezca-

⁷ Esta posibilidad es considerada también por la Traducción Ecuménica de la Biblia, en su introducción al libro de Baruc. De hecho, es extraño que la guerra macabea no haya tenido ningún apoyo de los judíos de la diáspora. Por el contrario, el libro segundo de los Macabeos fue escrito para que los judíos de Alejandría celebrasen también la fiesta de la Dedicación memorial de la victoria de Judas sobre los griegos (2Mac 1,10-2,18). Es interesante ver cómo este texto sigue la misma metodología: la memoria de lo que hace y lo que dice Jeremías y lo que estaba escrito en la ley de Moisés. El mensaje, sin embargo, es contrario al de Baruc. No olvidemos, también, el texto griego de Ester, escrito para motivar la fiesta de los Purim, en el día memorial de la victoria contra Nicanor. El debate entre judíos de la tierra y de la diáspora con relación al imperio debió ser muy grande.

mos, sino porque “nos salva por causa de sí mismo y hace que obtengamos gracia delante de aquellos que nos deportaron, para que toda la tierra sepa que tú eres Señor, nuestro Dios, pues tu nombre fue dado a Israel y su raza” (2,14-15).

Así, con corazón renovado y dócil, seremos dignos de la promesa perenne: “Yo, entonces, los reconduciré a la tierra que prometí, con juramento, a sus padres, Abraham, Isaac y Jacob; y de ella serán señores. Yo los multiplicaré y no serán disminuidos. Yo haré con ellos alianza eterna, para que yo sea su Dios y ellos sean mi pueblo. Y ya no quitaré a Israel, mi pueblo, de la tierra que les di” (2,34-35).

c. *La sabiduría de la Ley*

La promesa de poseer la tierra –que era un aspecto esencial de la bendición de Yahvé para su pueblo– adquiere, a partir de la diáspora, una dimensión escatológica. Es algo reservado al futuro⁸.

La bendición de Dios está desligada de la posesión física de la tierra. Para los judíos de la diáspora, la posesión de la tierra no era esencial. Su economía estaba centrada en otras actividades. Esto, poco a poco, hará cambiar el propio rostro de Yahvé y las características de su proyecto.

El mensaje de los antiguos profetas estaba basado en una palabra clave: *hacer la justicia*. Era la denuncia de un sistema opresor injusto, en la voluntad de restablecer un orden político y económico sobre los pilares de la justicia, el compartir, para que no hubiera oprimidos en medio del pueblo. Para que eso ocurriera era necesario enfrentar la cuestión de la posesión de la tierra, que debía ser garantizada a todos, sin ninguna explotación.

Hacer justicia, en ese sentido, era sociológicamente inviable, para los judíos de la diáspora. Así, sucede un cambio muy significativo: la preocupación en la diáspora, no tanto de hacer justicia, sino de *ser justos*.

Esta es la preocupación de buena parte de la literatura post-exílica de cuño sapiencial.

En una situación de diáspora era necesario encontrar el elemento que, a un mismo tiempo, identificase al grupo y fuese también elemento de cohesión. Algo así como el espíritu nacional de un pueblo, sin más nación o, usando el lenguaje bíblico, como un “pueblo” en medio de las “naciones”.

El templo, incluso reconstruido, no podía ser más ese elemento catalizador. No tenía el alcance para quien vivía tan lejos, y en centros bien desarrollados. Al final, en la organización imperial persa, griega o romana, Judá no era el centro, era una “provincia”. Para los judíos de la diáspora, el templo era algo más simbólico que real.

El lugar central que el templo ocupaba en la época monárquica, fue tomado por la “Sabiduría”, entendida como manifestación suprema de Dios. Una manifestación que no necesitaba, por el contrario, sobrepasar confines y muros, asumiendo una dimensión espacial y universal; sabiduría

⁸ Es posible que la diáspora haya sido la inspiradora de la conclusión del Pentateuco, con la muerte de Moisés, dejando la tierra prometida como un horizonte que siempre debía ser buscado, aunque nunca sería alcanzado.

entregada al único “pueblo elegido”, incluso esparcido por toda la tierra. La “casa de Dios” pasa a ser todo el universo:

*¡Oh, Israel, cuán grande es la casa de Dios,
y cuán extensa el área de su dominio!
Sí, es vasta e ilimitada,
alta e incommensurable (3,24-25).*

El libro de Baruc, así como lo hizo Sirácida en el capítulo 24 y en la línea de Proverbios 9 y del capítulo 28 del libro de Job, reafirma esta intuición.

Al plantearse la pregunta central: “¿Por qué, Israel, por qué estás en el país de los enemigos?” (3,10), la respuesta asume una connotación diferente a la respuesta dada en la precedente oración penitencial.

*Es porque has abandonado la fuente de la sabiduría (3,12).
Si hubieras caminado por el camino de Dios,
vivirías para siempre en la paz.
Aprender dónde está la prudencia,
dónde está la fuerza, dónde la inteligencia,
para saber también dónde está la longevidad y la vida,
donde está la luz de los ojos y la paz (3,13-14).*

Una sabiduría que es exclusiva de Dios, casi una hipóstasis divina, inalcanzable, inescrutable, cuya característica más importante es la prudencia (3,9.14.23.28), la virtud de quien sabe que es pequeño y que poco puede hacer, a no ser seguir el camino de la sabiduría, del discernimiento, de la inteligencia práctica y de la reflexión.

Es una sabiduría que no pertenece a los “jefes de las naciones” (3,16), ni a los que acumulan plata y oro (3,17), ni a los artistas (3,18). Las antiguas y las nuevas generaciones no pudieron alcanzar la sabiduría (3,19-21). Ni siquiera los que eran considerados sabios por todos conocieron sus caminos (3,21-23). Sabiduría que no fue dada ni siquiera a los antiguos héroes mitológicos (3,26-27).

Todos perecieron y se fueron al *Hades*, al *Sheol*, al mundo de las sombras (3,11.19.28).

Esta sabiduría no está al alcance de la humanidad, ni sirve para cruzar el mar, para encontrarla o para pagarla con peso de oro (3,29-30).

*Ninguno conoce su camino,
Ninguno descubre sus veredas (3,31).*

La sabiduría es un don, un presente divino de aquel que “*todo lo sabe y todo lo conoce*”, de aquel que “*creó la tierra*” y a quien la luz y las estrellas obedecen (3,32-35). Nuestro Dios es único e incomparable,

*La dio a Jacob su siervo,
y a Israel, su amado.
Después de esto, apareció sobre la tierra
y en medio de los hombres ella convivió⁹ (3,37-38).*

Y aquí Baruc hace el salto cualitativo que está presente también en Sirácida:

*Es el libro de los mandamientos de Dios
y la ley que subsiste para siempre.
Todos los que la guardan tendrán vida;
los que la desprecian, morirán.
Vuélvete, Jacob, para recibirla;
camina hacia el esplendor, guiándote por su luz.
No entregues a otro tu gloria,
ni tus privilegios a un pueblo extranjero.
Dichosos somos nosotros, oh Israel,
porque se nos ha revelado lo que agrada a Dios (4,1-4, Eclo 24,23).*

El libro de los mandamientos de Dios, de la Ley, de la Torá, este es el elemento universal y catalizador que une entre sí a todas las comunidades judías esparcidas en las tierras de los imperios, y que hace de ellos un “pueblo” diseminado, pero diferente de todos.

La revelación de lo que “agrada a Dios”, antes era mediada por el Sumo Sacerdote, único que tenía acceso al Arca de la Alianza, lugar privilegiado donde Dios comunicaba sus órdenes al pueblo (Ex 25,22). Ahora esta revelación es mediada por el “libro”. Si el arca sólo podía estar (y no estaba) en Jerusalén, el libro puede estar en todas las “casas de reunión”, en todas las sinagogas.

El libro se convertirá en el soporte de los judíos en la diáspora. El capítulo 8 del libro de Nehemías pone de relieve la importancia dada al libro, cuya lectura se hacía con una solemnidad igual, sino mayor, a la de los sacrificios.

La palabra escrita debe ser traducida e interpretada para que la lectura se vuelva comprensible (Neh 8,8). La función del profeta, que era de transformar en Palabra de Dios los acontecimientos de la vida, lentamente fue desapareciendo.

Aparece con mucha más fuerza la función del escriba, del rabino, cuya función era explicar una palabra que ya estaba escrita en el libro. La palabra queda “presa” en el libro, y el teólogo pasa a tener mayor autoridad que el profeta. El libro acabó con la profecía.

⁹ La *Vetus Latina*, al traducir el sujeto pasó del femenino al masculino. Este hecho y la semejanza con Jn 1,14 hicieron que este versículo reciba una interpretación mesiánica, una profecía respecto a la encarnación de Jesús.

La sinagoga sustituye al templo, el rabino sustituye al sacerdote y el profeta “desaparece”¹⁰. La sabiduría es, contemporáneamente, el libro de la Ley y de su observancia. Es preciso observar rígidamente la “ley” de Dios, respetando sus mandamientos.

La diáspora pondrá de relieve la práctica del sábado, de la circuncisión, de las obras de piedad. Se tomarán serias providencias para defender al grupo de cualquier influencia que pueda corromper al judío: serán severamente prohibidos los matrimonios con extranjeros y se establecerán normas de pureza legal.

Por la práctica de esta “ley”, el judío se vuelve justo y puede esperar con confianza el día en que el Señor liberará al pueblo.

Adquiere mayor fuerza la *teología de la retribución individual*, por la cual el justo siempre será recompensado con el bien, y el impío (que no observa la ley) verá caer por tierra todos sus planes y encontrará la ruina (Ez 18).

La fidelidad al libro se convierte en la norma operativa del judío. El libro se vuelve “ley” y “sabiduría” y en él se buscarán todas las normas, incluso las más minuciosas, que deben regir la vida del judío.

d. *La promesa de la restauración (4,5-5,9)*

El compromiso con la observancia de la ley/sabiduría de Dios conduce a las comunidades de la diáspora a mantener los ojos fijos en el horizonte, en la esperanza, en la promesa de una reconstrucción y de una liberación que Dios operará para nosotros, en reconocimiento y recompensa de nuestra fidelidad a su ley.

La palabra final del libro de Baruc mantiene fielmente este esquema, común a todos los textos que, ahora sí, adquieren un sabor mesiánico en su dimensión escatológica, casi utópica, no porque sea imposible, sino porque está siempre más allá de donde estamos marcando pasos y determinando rumbos.

En cierta forma es una reanudación y un resumen de todo lo que se ha dicho hasta aquí. Los pasos de este anuncio de esperanza están marcados e introducidos por la palabra “¡coraje!” (3,5.21.27.30)

Coraje pueblo mío, memorial de Israel (3,5)

Se retoma la reflexión que explica el porqué del exilio y de la diáspora, poniendo de relieve nuestra responsabilidad por lo que sucedió, y el profundo dolor de Dios que se vio obligado a castigar al pueblo. Es el lamento de Jerusalén, en la falsa del libro de las Lamentaciones:

¹⁰ Más tarde, cuando el templo sea definitivamente destruido por las legiones de Tito, subsistirá, con la aprobación de los romanos, el judaísmo rabínico. La escuela de Jamnia será un ejemplo de esto. De este judaísmo va a salir el Talmud palestino y el Talmud babilónico, que serán normativos para las comunidades de la diáspora.

*Me volví un desierto por causa de los pecados de mis hijos:
se desviaron de la ley de Dios,
no anduvieron por los caminos de los preceptos divinos,
se alejaron de las sendas de la instrucción que debían seguir (4,12-13).
Me despojé de los vestidos de los días felices
y vestí el cilicio de mi súplica.
Mientras viva, clamaré al Eterno (4,20).*

El segundo paso es el llamado a la esperanza, porque ciertamente somos de la misericordia de Dios.

¡Coraje, hijos míos! ¡Invoquen a Dios! (4,21)

El Eterno –vale la pena resaltar el uso de este apodo de Dios– hará volver a Jerusalén a los hijos antes dispersos. Su liberación será la manifestación de la gloria y del esplendor del Eterno. De ahí la consecuencia “política”:

*Mis hijos soportan con paciencia
La cólera divina que se abatió entre ellos (4,25).*

Continúa con el llamado a la conversión y al cambio de vida:

*¡Coraje, hijos míos! ¡Invoquen a Dios! (4,27)
Así como tuvieron la idea de alejarse de Dios,
Conviértete y procura cambiar con un celo diez veces mayor (4,28).*

Termina con una declaración de fidelidad a Jerusalén:

*¡Coraje, Jerusalén!
Ve a consolarte con aquel que te dio el nombre (4,30)*

Los que se alegraron con su destrucción, que esclavizaron y humillaron a sus hijos, experimentarán de una buena vez la ira de Dios y serán devastados y destruidos (4,31-35).

Jerusalén verá la alegría que viene de Dios.

*He aquí que vuelven los hijos que viste partir.
Vuelven reunidos por la voz del Santo,
desde el oriente hasta el occidente,
jubilosos de la gloria de Dios (4,36-37).*

e. Exulta Jerusalén (5,1-9)

La perícopa final, así como la oración penitencial, es la reanudación, en varios casos al pie de la letra, de afirmaciones contenidas en el Segundo y el Tercer Isaías. Palabras que alimentaron la esperanza de los exiliados son aquí retomadas en una perspectiva escatológica que, pocos años más tarde, después del fracaso de la guerra macabea, dará lugar a un gran crecimiento de la literatura apocalíptica.

La luz de gloria, el manto de la justicia, la diadema de la gloria, serán endosados por Jerusalén, que en su esplendor estará en el alto monte para ver a los hijos volver de oriente y occidente, “*reunidos por la voz del Santo*” (5,1 -6).

Encontramos figuras que serán retomadas en los textos evangélicos, en la boca del precursor, indicando que toda esta esperanza fue releída en la perspectiva de Jesús de Nazaret.

*Dios ordenó que se bajaran
todos los altos montes y las colinas eternas,
y si llenaban los valles, para aplanar la tierra,
a fin de que Israel camina con seguridad,
bajo la gloria de Dios (5,7, Mc 1,3, Mt 3,3).*

Al renacer, Jerusalén tendrá otro nombre que dará plenitud al nombre original, “ciudad de la paz”. Ella será llamada “Paz-de-la-justicia y gloria-de-la-piedad”. La justicia y la piedad serán las palabras de orden de los *Hassidim*, de los piadosos: la observancia de la ley y el temor de Dios que son la esencia del libro del Deuteronomio.

Conclusión

Al leer, una vez más, el librito de Baruc, este vademécum del buen judío de la diáspora, vinieron a mi memoria dos palabras del segundo testamento.

La palabra de Jesús a los galileos:

Gracias te doy, Padre, Señor del cielo y de la tierra, que ocultaste estas cosas a los sabios y entendidos, y las revelaste a los pequeñitos. Sí, Padre, porque así te ha gustado (Mt 11,25-26).

Y la palabra de Pablo a los judíos de la diáspora:

¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el investigador de este siglo? ¿Acaso no hizo Dios loca la sabiduría de este mundo? Como en la sabiduría de Dios el mundo no conoció a Dios por su sabiduría, convenció a Dios para salvar a los creyentes por la locura de la predicación. Porque los judíos piden señal, y los griegos buscan sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos, y locura para los griegos. Pero para los que son llamados, tanto judíos como griegos, les predicamos a Cristo, poder de Dios, y sabiduría de Dios. Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres; y la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres (1Cor 1,20-25).

Creo que basta así.

El imperio debe ser enfrentado y no sólo soportado. Al final somos seguidores de un “*loco*” crucificado, que es la verdadera revelación de la sabiduría de Dios y no de un libro. Un libro y una ley que dejan de tener sentido a la luz del único mandamiento que el sacrificado nos dejó: *ámense*

como yo los he amado (Jn 13,34). Pablo, judío de la diáspora, anunció a todos la siguiente novedad: No adulterarás, no matarás, no hurtarás, no darás falso testimonio, no codiciarás; y si hay algún otro mandamiento, todo en esta palabra se resume: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no hace daño al prójimo. De suerte que el cumplimiento de la ley es el amor (Rom 13,9-10).

Esta es la verdadera libertad.

Sandro Gallazzi
gallazzi46@gmail.com

Daniel 14
***Un pintoresco desenmascaramiento de la
fraudulenta religión politeísta imperial***

Resumen

Daniel 14 es un texto poco conocido en ambientes protestantes y evangélicos, pues pertenece a los llamados textos deuterocanónicos (así en terminología católica) o apócrifos (así en terminología protestante). Con tres episodios muy breves, el desconocido autor, redactor o compilador final realiza un desenmascaramiento radical de los fraudes en los que se basa la religión politeísta e idólatra del imperio babilónico, afirmando por su parte la fe en el Dios de Israel, Dios vivo, creador de todo y señor de cuanto existe. El texto contiene interesantes reservas de sentido que pueden colaborar con la reflexión actual sobre nuestra identidad y nuestra manera de vivir.

Palabras clave: Daniel, Deuterocanónicos, LXX y Teodoción

Abstract

Daniel 14 is a little-known text in Protestant and evangelical environments, since it belongs to the so-called deuterocanonical texts (thus in Catholic terminology) or apocryphal texts (thus in Protestant terminology). With three very brief episodes, the unknown author, editor or final compiler makes a radical unmasking of the frauds on which the polytheistic and idolatrous religion of the Babylonian empire is based affirming in turn the faith in the God of Israel, the living God, Creator of everything and Lord of all that exists. The text contains interesting reservations of meaning that can contribute to the current reflection on our identity and our way of living.

Key words: Daniel, Deuterocanonicals, LXX and Teodorizatio

El texto

Las traducciones griegas de la Biblia Hebrea, la Septuaginta (LXX) y Teodoción, contienen significativas adiciones al libro de Daniel de los cuales no se conocen originales semíticos hebreos o arameos. Se trata de la oración de Azarías y el cántico de los tres jóvenes en el horno de fuego, insertados en Daniel 3 entre los vv. 23 y 24, formando así la parte deuterocanónica (Dn 3,24-90); la historia de Susana, que en las traducciones actuales con deute-

rocanónicos forma capítulo 13; un conglomerado de los episodios de Bel, el Dragón y el foso de los leones, que constituye Daniel 14 en las versiones actuales. Estos textos, que de la versión griega pasaron a la Vulgata, reciben el nombre de *deuterocanónicos* en las tradiciones católica y ortodoxa y tienen valor canónico como inspirados, mientras que en el protestantismo se los llama *apócrifos* y no se les da ese valor. No todas las Biblias protestantes actuales los tienen, sino básicamente aquellas de tradición luterana y anglicana. En el pueblo evangélico no luterano ni anglicano, estos textos son prácticamente desconocidos. Cabe destacar que las traducciones protestantes de la época de la Reforma (Lutero, Zwinglio, Reina, la tradición anglicana y las derivadas de los Reformadores) contenían esos textos agrupados en un conjunto ubicado entre ambos Testamentos, bajo el nombre de *Apócrifos*, pero a excepción de las dos tradiciones indicadas, las demás del mundo protestante y evangélico los fueron eliminando de sus versiones de la Biblia. Hasta hoy, esos textos suelen encender acaloradas polémicas en este entorno.

En la LXX, Susana y Bel+Dragón+Foso de leones son dos textos independientes entre sí, y también desvinculados de Daniel 1-12. En las ediciones de la LXX y en la Vulgata, la historia de Susana se halla después del c. 12; en Teodoción está antes del libro de Daniel Bel+Dragón+Foso está después de Daniel en ambas versiones.

Aquí nos interesa concretamente Daniel 14. Contiene tres relatos combinados: la destrucción del ídolo Bel (vv. 3-22), la destrucción del dragón de Babilonia (vv. 23-30) y la salvación de Daniel del foso de los leones (vv. 31-42). Daniel, creyente en el Dios de Israel, desenmascara la falsedad de la afirmación de que Bel es un dios vivo porque ingiere diariamente inmensa cantidad de comidas, haciéndoles una trampa a los sacerdotes, quienes son los que en realidad comen tales ofrendas; luego mata al dragón venerado en Babilonia haciéndole tragar unos bollos con materiales indigeribles; y, finalmente, se salva por intervención milagrosa de Dios del peligro de ser devorado por los leones, y de morir de hambre en el foso. No queda claro si los dos primeros relatos tuvieron una vida independiente antes de ser combinados con el tercero, que es una especie de repetición de Daniel 6,1-24, pues no hay evidencias de una existencia independiente. Solo se puede postular un trabajo redaccional para construir adecuadas introducciones a los dos primeros relatos¹. En ambas versiones existentes (LXX y Teodoción), las tres historias están muy bien integradas y asociadas formando un relato continuo. La LXX (no así Teodoción) subraya al inicio que el texto proviene de la profecía de Habacuc. El profeta reaparece luego en los vv. 34-39.

En la investigación, se ha discutido si Daniel 14 es traducción de un original semítico (hebreo o arameo) o si fue compuesto directamente en

¹ Sobre el trabajo compositivo de Dn 14 y su posible contextualización histórica, Cf. Ingo Kottsieper, "Zusätze zu Daniel". En: Odil Hannes Steck, Reinhard Gregor Kratz e Ingo Kottsieper. *Das Buch Baruch. Der Brief Jeremias, Zusätze zu Esther. Zusätze zu Daniel*. ATDAp 5, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pp. 248-258.

griego. En el caso de Daniel 13, habría un argumento a favor del original griego: un juego de palabras con los nombres de los árboles, pero este no es un argumento definitivo, pues también hay casos de juegos de palabras traducidos. Para Daniel 14 se carece de tales indicios. Algunas especulaciones sobre los términos supuestamente semíticos de los ingredientes de los bollos que hacen reventar al dragón no son convincentes. El hecho de que los agregados a Daniel estén en la LXX y en Teodoción no significa que sean traducciones, pues la versión griega abarca tantas traducciones de los textos que llegaron a formar la Biblia Hebrea como también composiciones griegas originales².

Los primeros en citar Daniel 14 fueron Ireneo y Tertuliano³. Orígenes, en su *Epístola ad Africanum*, defiende la canonicidad del texto.

Si bien el trasfondo histórico es “nebuloso”⁴, se trata de relatos muy bien ambientados, aunque con cierto anacronismos⁵. Los elementos contextuales son el dragón, la manipulación de la gente mediante la religión oficial, la lucha contra la idolatría de cosas creadas y criaturas como una constante en la religión de Israel. Ahora bien, estos elementos no constituyen indicios para fijar una fecha de composición de Daniel 14. Podrían localizarse en muchas épocas de la historia del pueblo de Dios. En la investigación no hay ningún consenso sobre el momento histórico ni el lugar donde fue elaborado el texto. Suele pensarse en el siglo II a. C., pero esto es muy impreciso.

Hay numerosas discusiones sobre el origen de estas tres piezas literarias. No las repasaremos aquí. Tan solo diremos que en contra de una redacción por el mismo autor que redactó Daniel 1-12 pueden aducirse diversos argumentos, no por último el hecho de que en la versión de la LXX de Daniel 14, Daniel es convertido en sacerdote, mientras que en Daniel 1,6

² A finales del siglo XIX, Gaster afirmó haber hallado una posible fuente de los agregados de Dn 3 y Bel 23ss en un texto arameo, las *Crónicas de Jerahmeel*, composición medieval traducida al inglés por Moses Gaster en 1899. Hay reediciones y también una publicación en línea: Eleazar ben Asher (ha-Levi), Jerahmeel ben Solomon, *The Chronicles of Jerahmeel: Or, The Hebrew Bible Historiale. Being a Collection of Apocryphal and Pseudo-epigraphical Books Dealing with the History of the World from the Creation to the Death of Judas Maccabeus*, Traducción M. Gaster, Vol 11, Royal Asiatic Society, 1899, En línea: <http://www.sacred-texts.com/bib/coj/index.htm> [Consulta: 10.12.2015]. Gaster publicó su hallazgo en “The Unknown Aramaic Original of Theodotions Additions to the Book of Daniel”, *PSBA* 16 (1884), 280-317 y 17 (1884), 75-91. A pesar del entusiasmo de aquel momento por el hallazgo de una supuesta fuente de Daniel 14 integrada a esas *Crónicas*, cabe dudar de ello, pues la coincidencia de algunas partes del texto también puede deberse a la confluencia de fuentes y tradiciones, como también a la influencia de Daniel 14 sobre el texto de Jerahmeel. Sobre el particular, Cf. Crawford Howell Toy, “Bel and the Dragon”. En: *Jewish Encyclopedia*, <http://jewishencyclopedia.com/articles/2795-bel-and-the-dragon> [Consulta: 11.12.2015].

³ Cf. el análisis de J. Mehlmann, “Danielis cap. 14 (Bel et draco) apud Tertulianum”. *VD* 44 (1966) pp. 265-271.

⁴ M. García Cordero O.P., *Biblia Comentada. Texto de Nacar Colunga. III. Libros Proféticos*, Madrid, BAC, 1961, p. 1068.

⁵ Un anacronismo o, mejor dicho, una imposibilidad histórica interesante en la versión de Teodoción es la escena en la que el rey conquistador, Ciro I el Grande, rey-emperador de Persia, se postra ante el Dios de los judíos. La LXX no menciona el nombre del rey. Ahora bien, ese dato está al servicio del mensaje, y eso es lo que debe interesar a la investigación.

es presentado como de la tribu de Judá, de la cual no provenían los sacerdotes. Estos debían pertenecer a la tribu de Leví.

No hay citas de Daniel 14 por parte de autores judíos antiguos. El comentario Génesis Rabá 68,13 tiene una versión propia del relato de la liquidación del dragón, actuando Nabucodonosor y Daniel; pero el relato no se encuentra en los manuscritos más antiguos, sino recién en las versiones impresas del siglo XVI y en la tradición manuscrita yemenita, pero se basan seguramente en una tradición midráshica antigua, independiente de Teodoción⁶.

En Qumrán tampoco se halló este texto ni referencia al mismo.

Con frecuencia, no solo se argumenta sobre estos agregados a partir de cuestiones literarias, contextuales, históricas y teológicas, sino también de cuestiones de índole canónica, pues al considerar apócrifos los agregados a Daniel, no se concibe la posibilidad de vincularlos al libro entero; mientras que quienes los aceptan como deuterocanónicos inspirados también, suponen más fácilmente una autoría por el mismo autor del libro hebreo de Daniel. Esta discusión también influye sobre la postulación de un original hebreo o arameo o su redacción directamente en griego. Consideramos que este trasfondo no es adecuado para una discusión sobre la autoría ni sobre la lengua original. Es más, pertenece a una dimensión que no debe interferir en ningún estudio académico de textos, sean canónicos, deuterocanónicos, apócrifos, pseudoepigráficos, paratestamentarios o lo que fuere. Los documentos del judaísmo intertestamentario, tanto los deuterocanónicos/apócrifos como los apócrifos/pseudoepigráficos, como también los de Qumrán y, posteriormente, los textos apócrifos y otros del cristianismo de los primeros siglos, son vivos testimonios de formas de fe, representación mental simbólica, concepciones del mundo y proyectos utópicos que deben ser leídos y estudiados por su valor propio como tales, es decir como testimonios, pues informan sobre el gran vacío intertestamentario y sobre las ramas cristianas heterodoxas, prácticamente extinguidas todas ellas.

Dos versiones: LXX y Teodoción

Todo estudio de Daniel 14 comienza por la constatación de la existencia de dos versiones griegas, por cierto con importantes diferencias entre ellas, a saber: la de la Septuaginta (cuya parte más antigua, la Torá, puede datar del siglo III a.C. y las más recientes, como Daniel mismo, del siglo I a. C. como también de fechas posteriores) y la de Teodoción (versión judía muy cuidadosa del siglo II d. C., elaborada por el lado judío cuando los LXX cayó en descrédito por su “apropiación” por parte de los cristianos). En su elaboración de la versión latina de la Biblia Hebrea, Jerónimo tradujo Daniel 1-12 del hebreo/arameo; y luego se valió de la versión de Teodoción para traducir Daniel 13-14 al latín. Desde muy temprano, la versión teodo-

⁶ Cf. los datos en Kottsieper, “Zusätze zu Daniel”, p. 266, n. 238.

ciana de Daniel, algo más extensa que la de la LXX, gozó de mayor aprecio y fue transmitida cuidadosamente, llegando a ser la canónica para este libro bíblico juntamente con sus agregados. De la versión de la LXX, dejada de lado, se conocen actualmente sólo tres testigos: el manuscrito 88 del Códice Chisiano, del siglo XI, la traducción de la Sirohexapla (SyH) y el Papiro Chester Beatty 967, del siglo II. La edición de la LXX hecha por Rahlfs ofrece ambas versiones del libro de Daniel, lo mismo el programa BibleWorks, que incorpora dicha versión.

La relación entre ambas versiones griegas es sumamente compleja. Los investigadores consideran actualmente que el texto de los agregados conservado por la LXX refleja un estadio más antiguo que el de Teodoción. Pero se discute si Teodoción trabajó simplemente sobre el texto de la LXX o si también usó otros textos base⁷.

El estilo del texto de Daniel 14 de la LXX es más simple que el de Teodoción y “suena” más al hebreo. El griego de Teodoción es más pulido y también dramático. Contiene más material de la tradición bíblica sobre idolatría y zoolatría y tiene una postura más radical frente a la religión no judía. Posiblemente refleje una visión más “nacionalista” del judaísmo que la LXX⁸. En Teodoción, el rey de Babilonia se acerca al Dios de Daniel y asume una postura de fuerte condena a los sacerdotes tramposos y corruptos. En cambio, los LXX se acerca aquí a una visión sapiencial y levemente más tolerante con el helenismo. No llega a la tolerancia casi extrema de la Carta de Aristeas, el texto más comprensivo y complaciente del judaísmo de la diáspora helenística del siglo II a. C., en lo que se refiere al acercamiento de la religiosidad ajena, pero también condena tajantemente con palabras de desprecio la idolatría y zoolatría de los egipcios.

Dado que un comentario completo de ambas versiones excedería la extensión permitida para este artículo, optamos por seguir de cerca la versión castellana de la *Biblia de Jerusalén*, que reproduce la de Teodoción, indicando apenas algunas de las principales diferencias entre LXX Teodoción allí donde sean necesario⁹.

⁷ Para un análisis completo de las dos versiones griegas de Daniel, Cf. John J. Collins, *Daniel. A Commentary of the Book of Daniel*, Minneapolis MN, Fortress Press, 1993, pp. 409-412; Alexander A. Di Lella, O.F.M., “The Textual History of Septuagint-Daniel and Theodotion-Daniel”. En: John Joseph Collins y Peter W. Flint, *The Book of Daniel, Composition and Reception*, Vol. 2, Leiden, Brill, 2002, pp. 586-607. Para un análisis específico de los agregados, Cf. A. Geisler, *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel Kap. 5-12 zusammen mit Susanna, Bel et Draco sowie Esther 1.1a-2,15 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967*, Papyrologische Texte und Abhandlungen 5, Bonn, 1968; J. Schupphans, “Das Verhältnis vom LXX- und Theodotion-Text in den apokryphen Zusätzen zum Danielbuch”, *ZAW* 83 (1971) pp. 49-72; e Ingo Kottsieper, “Zusätze zu Daniel”, pp. 213-220; R.H. van der Bergh, “Reading ‘Bel and the Dragon’ as Narrative: A Comparison Between the Old Greek and Theodotion”, *Acta Patristica et Byzantina* 20 (2009), pp. 310-323.

⁸ Ponemos comillas, pues si bien se suele emplear este término para tales posturas, es ciertamente un anacronismo, ya que se deriva del concepto moderno de *nación*.

⁹ No profundizaremos la discusión sobre las eventuales o posibles fuentes que podrían vislumbrarse detrás de los tres episodios contenidos en Daniel 14 o en algunos de sus rasgos, más allá de algunos datos especialmente relevantes.

Comentario al texto

A nivel redaccional se nota que los comienzos de ambos relatos (vv. 1-6 y 23-25) han pasado por un fino trabajo de redacción, que les proporcionó un marco adecuado. Ambos siguen un patrón similar: presentación de la situación, del rey y de Daniel; intento de convencer a Daniel de que el dios venerado por los babilonios es un dios vivo; intervención desenmascaradora de Daniel; reacción del rey y castigo de los sacerdotes embusteros¹⁰.

En el primero de los tres relatos de Daniel 14, el héroe Daniel comprueba mediante una astuta trampa que la comida supuestamente ofrecida al ídolo babilónico Bel en realidad es consumida de noche por los 70 sacerdotes, sus esposas y sus hijos, quienes ingresan a través de una puerta secreta al templo cerrado y sellado. Con ello caen dos pilares de la religión babilónica: que Bel es un dios vivo (tal afirmación se basaba en la creencia de que diariamente ingiere una inmensa cantidad de comida), y la dedicación sincera de los sacerdotes.

1. La versión de Teodoción indica que luego del fallecimiento del rey Astiages, Ciro el Persa ocupó el trono. En efecto, Ciro destruyó el imperio y transfirió el poder a los persas. Los LXX no menciona la datación de Teodoción. Se supone que el rey del que habla los LXX es Ciro. En los LXX, el relato comienza con una referencia a la profecía de Habacuc, y Daniel es presentado como sacerdote, como si fuera un desconocido.

2. Daniel es presentado como comensal y amigo del rey, lo cual implica cierto grado de familiaridad. *Amigo del rey* puede ser una designación técnica¹¹.

¹⁰ En nuestro comentario verso por verso, seguimos los siguientes comentarios: Bruce M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha*, Oxford, Oxford University Press, 1957, pp. 115-122; García Cordero, *Biblia Comentada*, 1961; José Alonso Díaz, S.J., "Daniel", En: Juan Leal (Director), *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario. Antiguo Testamento VI (último). Daniel y Profetas Menores*, Madrid, BAC, 1971, pp. 1-87; R.J. Hammer, "Additions to Daniel", En: J.C. Danzy (Ec.), *The Shorter Books of the Apocrypha*. CNEB, Cambridge, 1972, pp. 210-241; Otto Plöger, *Zusätze zu Daniel*, en Hans Plöger y Otto Plöger, *Zusätze zu Esther. Zusätze zu Daniel. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Historische und legendarische Erzählungen*, T. 1,1, Gütersloh, Gerd Mohn, 1977, pp. 63-85; K. Koch, *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch. Entstehung und Textgeschichte II*, AOAT 38/1-2, Kevelaer, Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1987; Collins, *Daniel*; A. Wysny, *Die Erzählungen von Bel und dem Drachen. Untersuchung zu Dan 14*. SBB 33, Stuttgart, 1996. Kottsieper, "Zusätze zu Daniel", 1997; David A. de Silva, *Introducing the Apocrypha. Message, Context and Significance*, Grand Rapids, Baker Academic, 2002, pp. 222-243; Lorenzo DiTommaso, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Leiden, Brill, 2005; C. Bergmann, "Idol Worship in Bel and the Dragon and Other Jewish Literature from the Second Temple Period", En: W. Kraus y R.G. Wooden (Eds.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*. SBLSCS 53, Atlanta, SBL, 2006, pp. 207-223; Roger Aubrey Bullard y Howard Hattton, *A Handbook on the Shorter Books of the Deuterocanon*, Nueva York, United Bible Societies, 2006; Carey A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah. The Additions*, ABS 44, New Haven, Anchor Yale Bible, 2007; Michael Wojciechowski, "Ancient Criticism of Religion in Dan 14 (Bel and Dragon), Bar 6 (Epistle of Jeremiah), and Wisdom 14", En: Géza G. Xeravits y József Zsengellér (Eds.), *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books. Selected Studies*. Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 2010, pp. 60-76.

¹¹ Tiempos después, en el imperio romano existía el título *Amigo del César* (Jn 19,2), que las autoridades religiosas judías le recuerdan de manera amenazante a Pilato: si suelta a Jesús, se evidencia

3. Inmediatamente el relator introduce al ídolo de nombre Bel y destaca la enorme cantidad de comida y bebida que se le ofrecía cada día. La caracterización como *ídolo* agrega desde ya una carga negativa para el oído israelita o judío, pues significa *imagen* (como tal prohibida en el segundo mandamiento), *ídolo* y *falso dios* (prohibidos en el primer mandamiento). Bel es otro nombre de Marduk, el dios supremo de Babilonia. Con el nombre de *Bel* es nombrado en Is 46,1; Jer 50,2 y 52,44 (TM; en LX: Jer 27,2 y 28,44); Epístola de Jeremías (así los LXX) 1,40 /Baruc (así Vulgata y versiones posteriores) 6,40. Estos textos hablan de la derrota del dios Marduk, figura máxima del panteón de los opresores del pueblo de Dios.

El nombre *Bel* (*Belu* en acadio) proviene del mítico fundador de Babilonia, *Belus*, un personaje del tercer milenio antes de Cristo oscuro, por cierto, por la poca información disponible. Fue venerado en tiempos asirios y babilónicos antiguos como dios del sol. Bel fue el dios especial de Nipur, quizá la ciudad más antigua de la región babilónica, en tiempos antiguos un centro religioso. En tiempos neo babilónicos, Bel fue fusionado con Marduk, llegando a ser así uno de los más importantes –si no el más importante– dios y jefe de los dioses de Babilonia. Los griegos creían que las ruinas del Etemenanki (“Templo (que es) la fundación de los cielos y la tierra”) de Babilonia eran la tumba de *Belos* (así la transliteración griega; la latina es *Belus*), destruida supuestamente por Jerjes y que Alejandro Magno quería reconstruir, impidiéndoselo su temprana muerte.

El nombre *Bel* es la forma semítica oriental de lo que en semítico noroccidental es *Baal*, la divinidad de estos occidentales. Con la mención de este nombre y la capacidad del público lector de establecer el nexo lingüístico con *Baal*, el autor toca, pues, una veta muy sensible de sus lectores judíos: la memoria histórica y religiosa del rechazo del antiguo dios Baal y su culto, que fue una constante en muchos relatos del pueblo.

Bel significa *señor, amo, maestro*; y es en primer lugar un título y luego un nombre; y tal es el motivo por el cual también otros dioses mesopotámicos de Acad, Asiria y Babilonia ya antes de Marduk recibieron el título de *Bel*. Diversas figuras también confluyeron con la de Marduk, lo cual es el proceso religioso común de la fusión de divinidades diferentes en una sola o principal, usándose para esta entonces diversos nombres. En Babilonia, *Bel* se transformó progresivamente en el título personal del dios Marduk. En los siglos a que se refiere Daniel 14, sin duda *Bel* es el dios *Marduk*. La esposa de Marduk, Sarpanit, recibió el epíteto de *Belit* (también *Beltu*), *señora, dueña*, derivado de *Bel*. Incluso la madre de Marduk era conocida como *Belit-ili* (señora de los dioses) en acadio. El proceso de centralización del poder político en Babilonia iba, pues, en paralelo con el proceso de centralización del poder de la figura divina de ese centro político hasta convertirse en figura monopólica que había asimilado los rasgos de sus antecesores absorbiendo

como *no amigo del César*, lo cual evidencia que se trataba de un título político.

las demás divinidades hasta acaparar la veneración total resultando un culto predominante a un dios supremo¹². Decir *Bel-Marduk* equivalía, pues, a decir *monopolio religioso, poder, Babilonia suprema*.

En comentarios antiguos, se suele afirmar que *Bel* se refiere al dios mesopotámico Enlil, pero esto ya no se sostiene actualmente¹³. Otros dioses, también llamados *Señor*, pudieron ser identificados con *Bel-Marduk*. El dios *Malak-bel* de Palmira es un buen ejemplo de ello. Su santuario pasó a ser iglesia cristiana y después mezquita musulmana. En Irak se encontró una estatua de *Bel*, en la ciudad de Hatra. La arqueología constata, pues, la irradiación del culto desde Babilonia.

La información sobre la ofrenda de alimento no es secundaria. Tanto su cantidad como su calidad son impresionantes. Doce artabas (medida persa de trigo, con una equivalencia de 55 litros por artaba) de flor de harina da un volumen de 660 litros; 40 ovejas (los LXX dice cuatro) es una enormidad de carne; seis metretas (medida griega de 39 litros) da 234 litros de vino (los LXX dice aceite), y todo ello para *Bel*: esto constituye una ofrenda diaria enorme, puesta en el relato al servicio de la demostración babilónica de que *Bel* es un dios viviente, lo cual se evidenciará luego como un gigantesco fraude.

Las especies tienen un paralelo en las disposiciones de Ezequiel 46,13-15 para la ofrenda diaria en el templo de Jerusalén: un cordero; como oblación, un sexto de cántara, y de aceite, un tercio de sextario, para amasar la flor de harina. Pero Daniel 14 indica una cantidad muy superior de 120 veces aquella de Jerusalén. El volumen agigantado de la ofrenda es un recurso literario para subrayar la grandeza del objeto de la religión babilónica y la fe (ciega) de sus practicantes. Hay textos babilónicos que también indican grandes cantidades de ofrendas valiosas y de sacrificios alimentarios¹⁴.

4. El relator remarca expresamente que el rey también veneraba diariamente a *Bel*, mientras que David adoraba a su Dios.

5. El rey inicia un diálogo con Daniel, pero no sobre filosofía de la religión o sobre una comparación de formas y objetos de veneración, sino cuestionando el hecho de que Daniel ignore a *Bel*. Esta pregunta, preparada por la caracterización del término *ídolo*, ubica el relato al nivel de una pugna ideo-teológica: según la representación mental simbólica de aquel momento, el dios de Babilonia era superior al Dios de los hebreos, pues los babilonios habían conquistado al pequeño pueblo, destruido su capital y su templo, puesto fin a su dinastía y llevado al exilio a los dirigentes y mucha otra gente. La negación de Daniel de adorar al dios babilónico superior era,

¹² M. Delcor, *Le Livre de Daniel*, París, Gabalda, 1971, p. 281.

¹³ Para profundizar los datos sobre el *Bel* mesopotámico, Cf. Martha T. Roth (Editora a cargo), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CAD), Vol. 2B, Illinois; y Glückstadt, Augustin Verlagsbuchhandlung, 1965, pp. 191-198.

¹⁴ Édouard Paul Dhorme, *La religion assyro-babylonienne. Conférences données à l'Institut catholique de Paris*, París, Lecoffre, 1910, p. 217.

para decirlo suavemente, una obstinación, y en términos políticos, una tontería. La respuesta de Daniel se enmarca en la típica afirmación hebrea sobre los ídolos: son productos humanos y como tales no de naturaleza divina; en cambio, el Dios al cual venera Daniel es vivo, creador de todo y señor de cuanto existe. Para el oído semítico-helenista, la confrontación también vibra en la terminología, pues el Dios de Daniel es el *Kyrios* y no el *Bel*, aunque este nombre etimológicamente signifique lo mismo. Es más: Daniel refuerza el carácter de su *Kyrios* indicando que es él quien tiene *kyrieia*, autoridad, dominio, señorío.

6. La clave de la pregunta del rey está en el sintagma *dios vivo* (así Teodoción). Su comprobación es ingenua, pues emplea un argumento simplista totalmente alejado del argumento de Daniel. Mientras que el creyente hebreo remite al carácter poderoso de su Dios que tiene autoridad sobre todo cuando existe, el rey apenas puede remitir a la cantidad de comida y bebida cuya desaparición él y los babilonios solo pueden atribuir a Bel.

7. Daniel se anima a ridiculizar todo, no solo al ídolo sino hasta al mismo rey, pues reírse de alguien en este marco de la corte es ridiculizarlo. El hecho de que Daniel se ríe del rey subraya la estupidez de la adoración de ídolos como si fueran dioses vivientes¹⁵.

La explicación suministrada trabaja con los elementos habituales: los ídolos son de materiales perecederos y muertos, no tienen vida, son creaciones humanas; son mudos, ciegos, insensibles, incapaces en todo sentido. Este desenmascaramiento es un *locus* clásico de la lucha anti idolátrica de Israel y se encuentra en numerosos textos. Daniel construye una oposición entre el Dios viviente y los ídolos muertos. Muy cercano a la afirmación de Daniel 14, tanto a nivel teológico como también contextual del enfrentamiento con la religión babilónica se halla la Epístola de Jeremías 1,4-6 (LXX) / Baruc 6,4-5 (Vulgata y versiones). Uno de los textos clásicos del acervo escriturístico hebreo es salmo 115,4-9, un desenmascaramiento desafiante de la vanidad de la creencia en los ídolos fabricados por seres humanos. Aquí como en Daniel 14 brota a borbotones el más claro monoteísmo de Israel como reconocimiento y culto al Dios viviente Creador Todopoderoso.

A nivel de la polémica, es importante que Daniel no evoque ningún milagro para comprobar su afirmación. Trabaja más bien con sabiduría o, mejor dicho, ingenio que desenmascara la falsedad y la superchería de la idolatría y sus secuaces; casi podría decirse: “desmitologiza”. El milagro recién aparece en la salvación de los leones y la alimentación de Daniel por Habacuc trasladado por el aire, pero Daniel no basa su afirmación en una especulación, sino que está dispuesto a sufrir las consecuencias de su oposición monoteísta a la idolatría babilónica.

¹⁵ Jacobus De Bruyn y Pierre J. Jordaan, “Constructing Realities: Bel and the Dragon – Identifying some Research Lacunae”, *OTE* 27:3 (2914), p. 842.

Es interesante la formulación insegura que hace el rey. Con ella, el relator ya insinúa la solución del relato: ¿Quién come en realidad estos alimentos? Queda abierta la posibilidad de que otro los come. El rey sospecha de fraude¹⁶.

8. Llama la atención el inmediato cambio de actitud del rey, evidentemente desestabilizado por la afirmación anti idolátrica de Daniel. Propone una modalidad de averiguación que se asemeja a lo que en la Europa medieval se llegó a llamar *ordalía*: una prueba para descubrir la culpabilidad o la inocencia de un acusado. Este proceso, dispuesto por el rey, casi una apuesta, es desigual, salvo el castigo que caerá sobre el culpable, pues los sacerdotes deben decir quién se come las ofrendas y también demostrar que lo hace Bel, mientras que Daniel queda reducido a un papel pasivo, pues el rey no le da la oportunidad de demostrar lo contrario a lo que afirman los sacerdotes. Este recurso narrativo eleva la tensión y hace inclinar la balanza a favor de Daniel.

Estos dos versículos, 7 y 8, destilan la más pura oposición entre dos divinidades. El relator deja en claro que quiere transmitir que los dioses babilónicos, Bel a la cabeza, no tienen existencia como tales. Solo se sostienen en apariencia y –así lo mostrará el relato– por el engaño de sus funcionarios.

9. Daniel, absolutamente seguro de su afirmación, manifiesta su total acuerdo con la disposición real. La indicación del número de los sacerdotes refuerza la desigualdad, por un lado: setenta “testigos” contra uno solo, y a la vez remite a la enormidad del engaño que será desenmascarado. Las mujeres y los niños preparan al lector para la siguiente escena, pues volverán a ser mencionados más adelante.

10. El relator agudiza el proceso, pues el rey, como si realmente desconfiara, va personalmente con Daniel al templo (así Teodoción).

11. Los sacerdotes formalizan el contrato explicitando las condiciones de la *ordalía* que ya habían sido señaladas por el rey, ampliándolas con el sello de la puerta con el anillo real, para evitar toda posibilidad de fraude externo. Llama la atención un detalle: ellos se sienten calumniados, cuando Daniel aún no los había acusado. Esta nota remite a la mala conciencia de los engañadores corruptos.

12. Para tranquilizar al lector, el relator remite al subterfugio preparado por los sacerdotes. El breve relato suministra una información importante, a saber, que el funcionamiento impacto del dios “devorador” estaba vinculado a un engaño. Este rasgo, que en esta historia parece un dato anecdótico al servicio de la afirmación del triunfo del monoteísmo hebreo, sin embargo, no es tan fantasioso como parece a primera vista. En efecto, hay suficiente información sobre fraudes, engaños, manipulación de la buena fe, simulaciones, corrupción de sacerdotes que con artilugios obtenían ofrendas y ganancias, supuestos milagros, fuegos, sonidos, estatuas parlantes,

¹⁶ M. García Cordero, *Biblia Comentada*, p. 1070.

imágenes caídas del cielo, como también sobre los mecanismos con los que se producían ciertos “milagros”¹⁷.

13. Para ir por lo seguro, el rey mismo ordena la disposición de la comida. Se trata de un recurso del relator para crear solidez narrativa.

14. Comida por un lado (v. 13), preparación de la trampa por el otro (aunque no se indica para qué es la ceniza), y luego cierre autenticado de la puerta: el rey es testigo de todos los preparativos y con ello, él mismo tiene la garantía de un proceder absolutamente correcto con el cual Daniel desenmascarará el fraude.

15. El relator informa que el procedimiento fraudulento era habitual, no ocasional; y agrega también la referencia a las mujeres e hijos, lo cual aumenta el círculo de los corruptos.

16. La referencia al momento muy temprano marca un nuevo paso del proceso.

17. La verificación de los sellos es fundamental para garantizar que el engaño no se produce por el lado de Daniel. En el entorno bíblico, se le daba gran importancia a los sellos y la integridad de sus marcas para comprobar identidad, autoría, propiedad, seguridad, inviolabilidad. No solo se sellaban puertas, sino también envoltorios de diferentes tipos, siendo la carta acaso la más común. Particularmente en la Mesopotamia era muy común el sello en forma de rollo que incluso se podía llevar con un hilo en el cuello, cuando collar.

18. El relator es un maestro, pues este es uno de los momentos de mayor tensión en el relato – y a primera vista gana Bel, pues no hay más alimentos sobre la mesa. La confesión de fe del rey, formulada con elementos tradicionales que recuerdan la confesión de Israel en Dios, atribuye la victoria a Bel y decreta con ello la ruina de Daniel. En la lucha entre las dos divinidades ganó Bel, y el rey lo reconoce abiertamente. Esa admiración ingenua es un elemento narrativo muy fuerte, pues si hasta el rey se deja engañar por una mesa vacía, ¿qué se puede esperar del pueblo que no posee las herramientas de discernimiento y control que se supone tiene el rey?

19. Ante semejante ingenuidad Daniel solo puede reírse, como ya lo hizo anteriormente (v. 7). La comprobación del fraude es tan fácil que hasta una criatura puede hacerla. El rey se había concentrado solo en la mesa vacía y no revisó el entorno. Si bien Ciro era conocido por su política de tolerancia hacia los cultos de los pueblos vencidos, el autor de Daniel 14 lo muestra ridículamente ingenuo¹⁸.

¹⁷ Sobre fraudes y engaños en la antigüedad en general, no sólo en el ámbito de la religión, Cf. la colección de aportes en Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo y José Remesal Rodríguez (Eds.), *Fraude, mentiras y engaños en el mundo antiguo*, Barcelona, Publicaciones i Edicions, 2014. Sobre algunos de los mecanismos empleados para abrir y cerrar automáticamente puertas de templos y otros actos que impactaban a los fieles, Cf. Antoni Escrig Vidal, *La automática en la antigüedad*, en *Antena de Telecomunicación* (diciembre 2009), pp. 28-33.

¹⁸ Alonso Díaz, “Daniel”, p. 85.

¿Cómo los sacerdotes y sus familias no pudieron darse cuenta de la ceniza en el piso, que los delatará a la mañana siguiente? Bien, un relato picaresco suele trabajar con exageraciones, y en esta historia todo es exagerado: las ofrendas multiplicadas por 120, la ingenuidad ridícula –casi estupidéz– del rey, y también la pena de muerte para los setenta sacerdotes y sus familias¹⁹.

Daniel se evidencia como detective sumamente hábil, es más: es un sabio, lo cual está en sintonía con ese mismo rasgo en otros relatos de la literatura daniélica y se destaca fuertemente en la historia de Susana. Además, es un pedagogo muy competente, pues mediante una sencilla pregunta lleva al rey a reconocer por su cuenta el engaño de los sacerdotes.

20-21. Por fin el rey se percata del engaño y obra en consecuencia. Luego de la detención de los engañadores y sus familias, tiene lugar una verificación, y recién después se produce la condena. Ahora el lector queda satisfecho, pues Daniel tenía razón con su afirmación.

22. Estas decisiones del rey son la culminación del relato en lo que se refiere a acciones propiamente dichas, pero aún le falta una confesión explícita del rey. Esta vendrá más adelante. En la LXX, no se indica la muerte de los sacerdotes y sus familias, y no se indica claramente quién destruye al Bel. La versión de Teodoción es más violenta, si se quiere: hay exterminio de los engañadores, el ídolo y su templo. No hay datos que indiquen que Ciro haya destruido el templo de Bel/Marduk. Ese templo fue saqueado por Jerjes I en el siglo V a. C.,²⁰ tiempo antes de Ciro. En esa ocasión también se eliminó una imagen de Marduk. Es posible que este hecho se haya fijado en la memoria histórica judía y que el autor de Daniel 14 lo haya incorporado a su manera en su polémica contra el sincretismo idolátrico. El autor no tiene interés en cuestiones cronológicas. De allí que más fructífero que discutir sobre la historicidad del relato es prestarle atención al carácter midráshico del texto y a su proyecto.

La destrucción de ídolos, sus templos y objetos religiosos tiene una larga tradición en Israel y se prolonga al joven cristianismo. El exterminio de los profetas de Baal (1Re 18), el asesinato de Atalías y la destrucción del templo de Baal (2 Re 11), la reforma de Josías (2Re 23) son algunos de los hitos de esa larga lucha. En el NT no hay casos de aniquilamiento de personas y templos, pero la lucha teológica continuó. La revuelta del platero Demetrio al cual la predicación anti idolátrica arruinó el negocio y la quema de los libros de magia por sus propios propietarios (Hch 19) y la misma discusión sobre comer o no comer carne de animales sacrificados a ídolos son dos muestras significativas de este proceso.

¹⁹ Sabine Plonz, "Vom Bel zu Babel. Populäre Götzenkritik. Auslegung und Kommentar zu Dan 14", En: MarionKeuchen, Helga Kuhlmann y Harald Schröter-Wittke (Eds.), *Die besten Nebenrollen. 50 Porträts biblischer Randfiguren*, Leipzig, Evangelische Verlags-Anstalt, 20072, p. 178.

²⁰ García Cordero, *Biblia Comentada*, p. 1070.

23. Luego de la conclusión violenta del primer episodio, el autor pasa directamente al segundo. Después del “clásico” ídolo, que podía ser de barro, metal, piedra, madera o una combinación de materiales, ahora se trata de un animal viviente de rasgos mitológicos que es considerado divino: un dragón, al cual los babilonios rendían culto. El texto griego lo llama *drákôn*, término comúnmente traducido como *dragón*. Allí donde la LXX traduce el término hebreo *tannin* por *drákôn*, en castellano se emplean diversos términos que designan animales terribles, además de *dragón*, como por ejemplo *chacal* (Miq 1,8), *serpiente* (Deut 32,33), *monstruos marinos* (Salmo 73,13 LXX). Es difícil encontrar un común denominador anatómico o fisiológico para estos animales, más allá de su peligrosidad. No todos reptan, no todos nadan, no todos tienen patas. Por su parte, el término hebreo también remite a un ser mitológico vencido por Dios en los orígenes de los tiempos. En Apocalipsis 12, el dragón equivale a la serpiente del Génesis, el diablo, Satanás, el seductor o engañador del mundo entero. En Salmo 103,26, de los LXX, *drákôn* es traducción del término hebreo que en castellano es *Leviatán*.

La traducción de *drákôn* de Daniel 14,23 como *serpiente* tiene un cierto atractivo sobre la base de la veneración de serpientes en la antigüedad²¹ y para la babilónica por ser la serpiente el animal emblemático del dios Ea, vinculado a la sabiduría. La traducción como *dragón* se ha instalado en muchos idiomas, sin duda porque remite a un ser mitológico extraño, impresionante y misterioso.

Por varios motivos, nosotros optamos por mantener la traducción de *drákôn* como *dragón*. En primer lugar, no hay seguridad de que el texto sea traducción de un original semítico. Si tuviéramos un original semítico con el empleo de *tannin*, podríamos optar en materia de traducción; pero la única versión que poseemos es la griega, y la traducción habitual de *drákôn* es *dragón*. Segundo, el relato tiene un carácter fantástico, al cual la figura de un dragón mitológico suma su idiosincrasia pasmosa y misteriosa²². Tercero, el dragón en Babilonia alude a la dimensión política combinada con la mitológica. El tema de la matanza de un dragón se halla muy extendido en la literatura folklórica de diversas culturas. A nivel simbólico, el dragón babilónico está emparentado con Tiamat vencida por Marduk, figura representada muchas veces como dragón-serpiente-océano en la antigua mitología mesopotámica²³. A su vez, el animal simbólico de Marduk era precisamente un dragón-serpiente, tal como lo evidencian diversos relieves relevados arqueológicamente, en los cuales un “dragoncito” acompaña a

²¹ Sobre la posibilidad de la veneración de serpientes vivas en Babilonia, Cf. S. Landesdorfer, “Der Drache von Babylon”, *Biblische Zeitschrift* 11 (1913), pp. 1-4.

²² El pobre dragón de Babilonia ha tenido que aguantar muchos desafíos y retos. Entre los más curiosos figuran los intentos de los aficionados a la cripto-zoología, que toman en serio la existencia de dragones “humanos”, los llamados “reptos”. Cf. Bernd Freytag, “Daniel und der Drache. Bel zu Babel”, <http://www.fallwelt.de/reptos/index.htm> [Consulta: 10.11.2015]. Ahí el autor repasa Daniel 14 desde este punto de vista. Todo el sitio está dedicado a esos “reptos”.

²³ Sobre la posibilidad de que el relato del dragón en Daniel 14

Marduk, dócilmente sentado a sus pies²⁴. De particular impacto visual es la Puerta de Ishtar y la vía que la cruza, un complejo monumental hecho bajo Nabucodonosor II de Babilonia, precisamente en el tiempo histórico que describe el libro de Daniel. Las decoraciones del complejo consisten en toros, leones y dragones, todo ello amenizado con hermosas flores blancas. Hoy el complejo puede admirarse en el Museo Pérgamo de Berlín. Estos datos mitológicos, Tiamat vencida por Marduk y el dragón mascota de la divinidad suprema de Babilonia, son elementos tradicionales muy presentes por las imágenes que llevan a postular que el autor del texto usó intencionalmente la figura del dragón y no de una “simple” serpiente.

En la tradición sobre los siete sabios (los *apkallu*) de los orígenes transmitidos por la literatura acadia, se informa que Lu-Nanna, el cuarto de los siete, expulsó a un dragón-serpiente de un templo de Ishtar.²⁵ Existe la remota posibilidad de que el relato sobre Daniel y el dragón hundan sus raíces en este dato. Esto podría explicar un rasgo llamativo: Daniel usa su inteligencia o sabiduría para liquidar al dragón y no necesita arma alguna²⁶.

24. Hábilmente el relator vincula la segunda historia con la primera. A diferencia del Bel, que era un ídolo de materiales inertes, el dragón es un ser viviente que sí come y bebe. Pero de allí a considerarlo un dios vivo y a adorarlo es otro cantar; y si ante Bel estaba en vigencia la prohibición del Decálogo de la adoración de imágenes, ante el dragón regía la prohibición de la adoración de cualquier ser creado. Un dato interesante es que nuevamente el rey aduce el comer y el beber como prueba de la vida y la divinidad de lo adorado. Lo que no queda claro es por qué el rey y los babilonios lo toman al dragón por un dios vivo que debe ser adorado, pues cualquier animal come y bebe. ¿Por el hecho de ser un dragón? Si es así, el relato revela precisamente ya en este punto su tendencia desenmascaradora de la idolatría oficial babilónica.

25. Daniel responde como creyente judío que sostiene un estricto monoteísmo, contraponiendo su Dios vivo al dragón considerado por el rey también como dios vivo. Pero no se detiene allí. Su oferta de liquidar a este supuesto dios es un desafío a toda la construcción religiosa babilónica, pues de lograrlo no sólo se ubicará como ser humano al mismo nivel que el dios

²⁴ Cf. el sitio sobre Marduk: <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/marduk/> [Consulta 12.11.2015], con información puntual y bibliografía de fuentes primarias y literatura especializada. Sobre dragones y la lucha con ellos en la mitología mesopotámica, Cf. Eckhard Unger, Art. “Drachen und Drachenkampf”, Erich Ebeling y Bruno Meissner (Eds.), *Reallexikon der Assyriologie*, Berlín y Leipzig, Walter de Gruyter, 1938, Reprint 1978, Tomo II, pp. 232-235. Para un panorama amplio sobre dragones y luchas con ellos, Cf. Reinhold Merkelbach, “Drache. Allgemeines - Nichtchristlich - Christlich”, En: *Philologica. Ausgewählte Kleine Schriften*, Stuttgart y Leipzig, Teubner, 1997, pp. 352-379, en especial sobre los mitos de la Mesopotamia § 9, pp. 357-358.

²⁵ Erica Reiner, “The Etiological Myth of the Seven Sages”, En: *Orientalia Nova Series* 30:1 (1961), pp. 1-11.

²⁶ Teoría sostenida por Kottsieper, “Zusätze zu Daniel”, pp. 251-525. Para una crítica de esta posibilidad, Cf. Michael A. Knibb, “The Book of Daniel in Its Context”, En: John Joseph Collins y Peter W. Flint, *The Book of Daniel, Composition and Reception*, Vol. 2, Leiden, Brill, 2002, pp. 29-31.

Marduk, que mató al dragón-serpiente-océano Tiamat, sino en dos sentidos también por encima de Marduk: terminará con la “mascota” de esta divinidad suprema y lo hará sin armas. Es que, según el mito babilónico, en su lucha con Tiamat Marduk estaba fuertemente armado. Matar desarmado al dragón presupone una inteligencia o habilidad superior que la de Marduk.

26. Llama poderosamente la atención el inmediato permiso del rey. ¿Cómo es eso? Recién lo consideraba al dragón un dios vivo que debe ser adorarle, ¿y ahora está dispuesto a que Daniel lo liquide? He aquí un bello recurso literario que indica que “en el fondo” el rey está de acuerdo con la postura teológica de Daniel. Argumentar que es improbable que un rey haya dado su autorización para matar a la divinidad que él mismo adora²⁷ es no ver precisamente el entramado de la fuerte “lucha de divinidades” que tiene lugar en esta historia y con la cual el autor persigue un objetivo muy concreto.

27. Daniel hace que el dragón reviente dándole de comer una “torta” de grasa y pelos. En el poema babilónico sobre los orígenes del mundo *Enuma Elish*, Marduk maneja los vientos que hacen que su rival Tiamat estalle²⁸. En un texto midráshico se habla de paja con uñas y también de pieles de camellos con brasas; otro texto habla de veneno y alquitrán. En Génesis Rabá habla de clavos o peines de hierro, que destrozaron al animal desde su interior. El texto judío *Josipón* también tiene una versión del Daniel 14. Allí Daniel logra matar al dragón con peines de hierro ocultos en un rollo de grasas y alquitrán²⁹.

En la constatación sarcástica de la sandez de la idolatría es muy llamativo el plural, con el cual Daniel pone en ridículo a todos los babilonios y no solo al rey.

Ahora el lector esperaría una confesión del rey en el Dios proclamado por Daniel, pues Daniel cumplió lo prometido y expresamente autorizado por el rey, pero esto aún no sucede. El relator deja en suspenso este “coro”

²⁷ Así, Kottsieper, “Zusätze zu Daniel”, p. 265, n. 234.

²⁸ Cf. Las referencias en F. Zimmermann, “Bel and Dragon”, *Vetus Testamentum* 8 (1958) pp. 438-440; y Kottsieper, “Zusätze zu Daniel”, p. 266. El texto del *Enuma Elish*, Tableta IV, 45, dice de Marduk: “Produjo (luego) al Mal Viento, maligno y prepotente, al Torbellino y al Huracán, al Cuádruple Viento, al Séptuple Viento, al Viento de Ruina, al Viento sin Igual. Hizo salir a los vientos que había producido, a siete de ellos; para remover las entrañas de Tiamat, detrás de él estuvieron dispuestos. Luego el Señor, en lo alto la Tromba, su arma poderosa... Cuando Tiamat abrió la boca para consumirlo, él introdujo en ella al Mal Viento, de modo que ella no cerró los labios. Al cargar sobre su vientre los vientos impetuosos, su cuerpo se expandió, y su boca quedó ampliamente abierta. Él soltó la flecha, ésta desgarró su vientre, cortó a través de sus entrañas, hendiendo el corazón. Habiéndola subyugado así, extinguió su vida. Derribó su cadáver y se puso de pie encima de él”. *Enuma Elish*. Traducción y notas de Luis Astey, V Universidad Autónoma Metropolitana, 1989, <https://laplacamadre.files.wordpress.com/2013/09/enumaelish-traduccic3b3n-y-notas-de-luis-astey-v.pdf> [Consulta: 14.12.2015]. Hay varias traducciones del *Enuma Elish*; hemos tomado la indicada por ser de fácil acceso en internet.

²⁹ Sobre este texto, Cf. Richard Gottheil y Max Schloessinger, “Joseph Ben Gorion (Josephus Gorionides; referred to also as Yosippon and Pseudo-Josephus)”, En: *Jewish Encyclopedia*, 1906, en línea: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8835-joseph-ben-gorion> [Consulta: 13.12.2015].

necesario para que la historia cierre como lo espera un lector judío, y abre una tercera sección, perfectamente concatenada con la anterior.

28. En lugar de concordar con Daniel, pues un ser que revienta por unos panecillos (no importa con qué ingredientes) efectivamente no puede ser un dios, los babilonios reaccionan muy mal. Es llamativo el amotinamiento contra el rey como también la acusación de una conversión del rey al judaísmo. Es que la liquidación de ambos ídolos, el Bel y el dragón, y la eliminación de los sacerdotes formaban parte de la tradicional lucha judía contra la idolatría.

29. Es llamativo el poder enorme que pueden ejercer los babilonios contra el rey, prácticamente contra toda evidencia histórica. Este rasgo narrativo sirve para dar realce al carácter corrupto e inmoral de quienes manipulan el poder. Exigir la entrega del culpable de la eliminación de los ídolos y sus sacerdotes tramposos y amenazar al rey y a su familia si esta autoridad no concede lo exigido, es decir, hacer una verdadera extorsión y nada menos que del rey, no es sino un método mafioso y revela la imposibilidad de todo diálogo, de todo compromiso y de toda componenda con quienes sostienen este tipo de religión.

30-32. Y el rey cede. Los acusadores pretenden hacer “justicia” a su manera. No matan inmediatamente a Daniel, sino que le tienen preparado un fin terrible: ser devorado por leones. Sin duda, el autor de Daniel 14 retoma este motivo de Daniel 6. También es posible que esta parte de Daniel 14 sea una variante menos conocida de la misma historia de Daniel 6.

Si hasta este momento el autor había trabajado sobre la base de la racionalidad y la desmitologización, finalmente su relato de género midrás-hico incluye explícitamente la dimensión milagrosa, enriquecida con números de denotan totalidad: siete días en el foso y siete leones, lo cual significa una muerte absolutamente segura para un condenado. Los seis días previos a la salvación eventualmente aludan también a las seis décadas del exilio, si se toma como inicio la primera deportación en el 596 a. C. hasta el permiso de retornar en el 539 a. C. gracias a la conquista de Babilonia por Ciro I.

Como parte de comida de los leones, la Septuaginta indica cuerpos de condenados a muerte, lo cual es más brutal que los cadáveres en Teodoción. El relator realza la crueldad señalando que se había aumentado el hambre de los leones para asegurar la muerte de Daniel. Este rasgo prepara lo inesperado de la salvación de Daniel.

33. Comienza una nueva subunidad que contiene el milagro de la alimentación milagrosa de Daniel. El milagro no haber sido devorado por los leones cede su importancia a esta alimentación obrada por Dios a través del profeta Habacuc. No es posible dilucidar cómo Habacuc llegó a formar parte de la historia de Daniel. El título de la versión de la LXX reza *De la profecía de Habacuc, el hijo de Jesús (Josué), de la tribu de Leví*. Esto abre la posibilidad de que haya existido algún relato particular atribuido a Habacuc, lamentablemente perdido, de manera que es imposible dilucidar algo sobre su

género o su contenido. Tampoco se sabe cuántas leyendas más relacionadas con David circularon en la época intertestamentaria. De hecho, los agregados a Daniel y la Oración de Nabonida hallada en Qumrán atestiguan que ese personaje era prolífico en acaparar relatos orales y escritos, como varios otros de la Biblia Hebrea y luego también del Nuevo Testamento.

Es llamativa la indicación de la ubicación de Habacuc en Judea. Puede tratarse de una reminiscencia de los conflictos entre los que volvieron del exilio y la población residente en Judea, en el sentido de reivindicar también a esta y no solo a los que retornaron.

También llama la atención la sencillez de la comida que prepara Habacuc: guiso (el término griego *épsēma* designa toda comida cocida) y pan. Los comensales no son sacerdotes corruptos, sino obreros de la cosecha.

34-35. Finalmente interviene el Señor a través de su ángel. La formulación constituye un sintagma frecuentemente empleado en la Biblia Hebrea: *el ángel del Señor* designa al Señor mismo.

De Judea a Babilonia hay un buen trecho, y trasladar una comida hasta Babilonia realmente es un emprendimiento al menos desubicado, si no insensato. La respuesta de Habacuc es por demás lógica y prepara el terreno para la intervención milagrosa. De paso el relator le resta importancia a Babilonia, pues por más metrópolis famosa que sea, hay personas que no la han visto jamás.

36. El traslado milagroso por el aire es un tópico empleado reiteradas veces en la Biblia: 2 Reyes 2,11; Ezequiel 8,3; Mateo 4,5.8; Hechos 8,39-40. El tópico tiene su raíz en la dimensión profunda del deseo y de los sueños y pertenece asimismo a la imaginería bíblica de la intervención milagrosa de Dios. Solamente los más excepcionales reciben esta gracia. Aquí el traslado es particularmente llamativo pues el ángel transporta a Habacuc llevándolo de los cabellos, y todo ello en un santiamén.

37. Para que no quepa duda, Habacuc indica el destinatario, el objeto y el remitente de su misión salvífica. Esto le da un vuelco especial al evento, pues Daniel no solo se salva de la voracidad de los hambrientos leones, que son totalmente pasivos frente a Daniel, sino de la muerte por falta de alimento.

38. La respuesta inmediata de Daniel es una confesión de fe y un reconocimiento de la acción protectora de Dios. Su contenido contrasta visiblemente con la creencia en Bel y el dragón: allá son los ídolos que (supuestamente en el caso de Bel, realmente en el caso del dragón) devoran alimentos caros (incluyendo condenados [LXX] o cadáveres [Teodoción]), aquí Dios alimenta a su siervo y testigo con comida sencilla.

39. El relator no ahorra detalles, pues su público lector debe saber que Daniel efectivamente se alimentó y que Habacuc fue devuelto a Judea.

40. La historia se aproxima a su culminación, y con delicadeza esta se realiza el séptimo día, momento de la culminación de la creación del Génesis. El rey, presionado hace una semana con un método mafioso de

venganza extendida a la familia, muestra lástima: llora. No se informa si mostró interés en Daniel en los días pasados. Su venida y su llanto preparan a su vez su confesión final.

41. Finalmente eclosiona el mensaje de todo el relato formado por tres subunidades: el rey pronuncia la confesión esperada en realidad ya con la destrucción del Bel y sobre todo con la explosión del dragón. Un pagano politeísta, cuyos dos dioses fueron destrozados por la sabiduría y habilidad de Daniel y no por milagrería, formula ahora ante la ayuda brindada por Dios a Daniel una confesión singular reconociendo el carácter absoluto y único del Dios de Daniel. En última instancia tenían razón los babilonios: “El rey se hizo judío”. Ahora bien, el relator no comenta en particular la confesión del rey, y ello puede ser indicio de que el texto no se dirige a público gentil, sino a israelitas/judíos que necesitaban un “refuerzo” de seguridad de su fe monoteísta en el Dios de Israel, el único Señor de cielo y tierra; y no a gentiles que necesitarían una catequesis.

El v. 41 es así la meta teológica de todo el relato. Aquí se resuelve la tensión originada por la reacción ausente del rey a la pregunta desafiante de Daniel en el v. 27. El desenmascaramiento racional y sabio de la vanidad de la idolatría no alcanzó para producir una confesión de fe en el Dios único; faltó la vinculación explícita con la salvación obrada por Dios. Con ella ante la vista, la única respuesta vinculante y obligatoria es la confesión. Si la puede formular un rey gentil, ¡cuánto más el público lector judío!

42. Hacer sacar a Daniel del foso es consecuencia lógica de lo anterior; echar a los acusadores al foso y dejar que los devoren los leones es la típica reacción de castigo. Se repite el hecho punitivo aplicado a los sacerdotes de Bel. El relato sigue un patrón oriental muy divulgado, a saber, el de las intrigas de la corte, en las que un funcionario importante es acusado y luego rehabilitado, siendo castigados sus enemigos.

La Vulgata agrega aquí una frase ajena al texto griego que ingresó a las versiones de Torres Amat, Straubinger y Nácar-Colunga: *Entonces dijo el rey: Teman al Dios de Daniel todos los moradores del orbe; porque él es el Salvador; el que obra prodigios y maravillas sobre la tierra, y ha librado a Daniel del lago de los leones* (Versión Torres Amat; Straubinger dice *foso*)³⁰.

Hermenéutica

En el proceso de comprensión y relectura de textos de otras épocas y culturas, suelen cometerse muchos errores. Queremos señalar dos acercamientos que nos parecen erróneos en el acercamiento a Daniel 14:

1. Leer y criticar ese texto desde el actual concepto de igualdad y tolerancia en materia religiosa.

2. Condenar de entrada todo lo que se relaciona con el *Ius talionis*.

³⁰ Nácar-Colunga señala que este versículo resume el pensamiento del capítulo: la inanidad de los dioses paganos y la verdad del Dios único de Israel.

En cambio, consideramos apropiadas tres consideraciones para una mejor comprensión de ese texto por cierto curioso, irónico y tan tajante:

1+. Es decisivo ubicarse en la mentalidad del autor y su público lector.

2+. Es imperioso dejar hablar el texto por sí mismo y relevar entonces su proyecto.

3+. Al ser un texto considerado sagrado por buena parte de la cristiandad, Daniel 14 constituye también un desafío para quienes no lo consideran así; y entonces cabe buscar eventuales reservas de sentido.

Invitamos a repasar estos ítems, comenzando por los acercamientos erróneos.

1. Es un error muy común no solo de quienes se distancian de la Biblia y su mensaje, creyendo que por representar visiones y proyectos muy antiguos no tienen ninguna relevancia para la actualidad. Curiosamente es también un error de parte de la exégesis interesada en relevar el sentido y el mensaje de textos (considerados) canónicos. Si bien nadie puede desprenderse de sus lentes, siempre es imprescindible limpiar por lo menos esos lentes y acercarse a los relatos tratando de poner entre paréntesis por un tiempo nuestros actuales conceptos de igualdad, justicia, tolerancia, respeto, etc., sea en materia religiosa, política, económica, filosófica, de género o lo que fuere. La evaluación con nuestros criterios actuales en todo caso puede y debe formar parte de una relectura crítica, pero no del fundamento del acercamiento al texto en sí. El segundo punto se desprende de esta primero.

2. La eliminación de los setenta sacerdotes y sus familias y luego de los acusadores de Daniel en el foso de los leones suele suscitar reacciones basadas en el rechazo del *Ius talionis*, al que se considera perteneciente a una etapa superada de la humanidad. Es materia fascinante de análisis cuánto de anti judaísmo encierra esta postura supuestamente neo testamentaria y cristiana; y también cuánto de hipocresía se oculta detrás de afirmaciones de este tipo. El sistema jurídico-legal de todas las naciones incluye elementos del *Ius talionis* (los castigos indicados para los distintos delitos deben corresponder a la gravedad de lo cometido, y no ser peores); la defensa propia, totalmente legítima según las leyes y asumida como tal por la amplísima mayoría de cualquier sociedad, vive del *Ius talionis*; y si bien en Occidente se han eliminado muchas prácticas punitivas violentas y mutilantes, en el consciente colectivo (y decimos explícitamente "consciente") sigue vivo el deseo de castigos durísimos para quienes delinquen. "Que se pudra en la cárcel" no es una frase encerrada en libros antiguos, sino muy viva cuando de criminales se habla. Y tengamos presente que uno de los males de nuestras sociedades es precisamente la impunidad, sobre todo de los delincuentes de cuello blanco y de guantes. Cuántos corruptos y aprovechadores de sus puestos políticos andan sueltos, y con qué ganas los veríamos purgar sus culpas.

Además, nadie exige que Daniel 14 sea tomado como narración de eventos históricos y menos aún, como ejemplos que deban ser seguidos.

Los castigos allí contados pertenecen en primer lugar a la dimensión de la protesta. Son expresiones del grito de desesperación de sectores explotados y oprimidos por el imperio babilónico y su aparato político-religioso. Son, si se quiere, “castigos literarios” que satisfacen aspiraciones de justicia de esos sectores que no disponían de los medios jurídicos para exigir y hacer valer la justicia como los tenemos hoy, y entonces solo podían “castigar” a los corruptos haciéndolos desaparecer en un relato. Al no existir garantía de verdadera justicia independiente para toda la población, las personas del “llano” y sus portavoces literarios echaban mano de este tipo de “venganza literaria”, de la cual hay sobrados ejemplos en la Biblia y en otros textos antiguos. La muestra más contundente de ello es la apocalíptica: al entender que ya no se podía realizar la justicia de Dios en la historia, los apocalípticos afirmaban el pronto fin de la historia (el *eón presente*) y la instalación del nuevo eón eterno, con el castigo de todos los enemigos de Dios.

Pasemos así a algunas sencillas propuestas de relectura hermenéutica de Daniel 14.

1+. Es decisivo ubicarse en la mentalidad del autor y su público lector. Sobre la base del carácter midráshico de muchos elementos y partes de Daniel, el agregado cap. 14 puede caracterizarse como narración edificante y pedagógica, necesaria según el autor en un momento en que peligraba la exclusividad de la fe monoteísta entre algunos judíos o incluso sectores mayores. Un relato tan fuerte como Daniel 14, con la destrucción de los ídolos babilónicos y la eliminación física de los sacerdotes corruptos y los enemigos de Daniel y también del rey “judaizado”, era el remedio adecuado para hacerle frente a la tentación del sincretismo; y como el monoteísmo hebreo no admite componendas, pues de otra manera puede sucumbir, había que construir un texto lo más duro y tajante posible. Así, la agudísima crítica de la idolatría babilónica politeísta debe ser comprendida en el contexto de la fe monoteísta de Israel. El autor empaqueta esta crítica en una forma muy peculiar, a saber, la sátira con ribetes de sarcasmo.

2+. Es imperioso dejar hablar el texto por sí mismo y relevar entonces su proyecto. El proyecto del texto puede ser formulado de la siguiente manera: poner en ridículo la idolatría de los babilonios ante los judíos y afirmar a los fieles en la fe monoteísta en YHVH.³¹ Al formar parte del libro completo de Daniel y estar inserto en la colección de libros bíblicos, por supuesto se puede afirmar que la polémica de Daniel y su actuación están fundadas en el monoteísmo de Israel, aunque el texto hable solo del Dios viviente, creador y todopoderoso, y no mencione otros focos esenciales de la fe de Israel y que suelen ser tematizados en los textos del inter testamento y la época neo testamentaria: las obras de Dios en la historia de Israel, el pacto, la Ley, el juicio.

³¹ La Biblia Hebrea y la literatura judía de la época inter testamentaria están llenas de afirmaciones del monoteísmo de Israel y de los ataques al politeísmo y la idolatría. Isaías 44,9-20; Jeremías 10,12-16; 51,15-19 y Carta de Jeremías (Baruc 6) son otros ejemplos de ello.

Con total seguridad, los exilados habrán sentido el inmenso impacto de la grandeza monumental y polícroma de la religión babilónica, con imágenes impresionantes, celebraciones espectaculares, colores fulgurantes, edificios religiosos colosales, la Puerta de Ishtar, la vía procesional, el Etemenanki, símbolos, animales, colores, formas, mitos de luchas de divinidades (sobre todo, el mito fundante de la victoria de Marduk sobre Tiamat). Todo ello representaba grandeza fascinante frente a las manos vacías de los exilados como también frente al humilde templo levantado en Jerusalén por los que retornaron a su tierra. Los teólogos bíblicos tuvieron que trabajar duramente para frenar y eliminar ese impacto y remitir una y otra vez a la grandeza del Señor, impalpable en materia de representación física pero que había sido experimentada en la acción liberadora del éxodo y del acompañamiento del pueblo del pacto durante tantos siglos.

El relator de Daniel 14 no cuestiona la impresión que causa el aparato religioso babilónico, pero indica que se basa en engaños. El v. 7 encierra con todo su tenor burlesco una preocupación pastoral: *No se dejen engañar, correligionarios, estos dioses son solo aquello de lo cual están hechos: barro y bronce, materiales inertes, obras de manos humanas.*

El rey es así figura del judío encandilado por la magnificencia del aparato político-religioso babilónico. El relator no solo sostiene en alto el monoteísmo hebreo contra la idolatría de Marduk, sino que quiere mostrarle al judío vacilante que está por confiar en un engaño. El culto babilónico no transmite nada sobrenatural, misterioso o divino, sino solo fraude, fascinante, por cierto, pero fraude, en fin, porque en la imagen de Bel no llega a manifestarse ningún dios a los fieles, sino solo barro y metal, engaño y mentira. El culto a Marduk, centrado en su imagen, es mera idolatría. La manipulación engañosa de los creyentes por la casta sacerdotal es por demás evidente.

Para quien gusta de ecuaciones, y con seguridad había tales aficionados en el mundo antiguo, hay una sumamente interesante en Daniel 14: Marduk venció al dragón Tiamat; Daniel venció a Bel-Marduk y también al dragón; esto significa que Daniel, empoderado por su Dios y sin ningún milagro, es más que Marduk y su dragón.

Los relatos de Bel y el dragón no son ataques “modernos” a la religión o la fe religiosa en sí –ese tipo de planteo es muy posterior y no tiene nada que ver con la polémica de Israel contra los cultos extranjeros. Las historias son sátiras y atacan determinados puntos débiles de la religión de Babilonia: la avidez y la deshonestidad de los sacerdotes, la zoolatría y la debilidad o insensatez de los ídolos³².

La confesión del rey de la grandeza de Bel “¡Qué grande eres, Bel; no hay en ti ningún engaño!” y su confesión conclusiva de la grandeza del Dios de Daniel son muy similares en cuanto al contenido abstracto: “¡Qué grande

³² Wojciechowski, “Ancient Criticism of Religion in Dan 14”, p. 62.

eres, Señor, Dios de Daniel; no hay más dios que tú!". Esta repetición de la fórmula, pero opuesta en cuanto al objeto del reconocimiento, ayuda a discernir el objetivo del texto. Para el autor de Daniel 14, no hay lugar para cultos extranjeros, el politeísmo y la idolatría al lado del estricto monoteísmo hebreo. La tajante negación de Daniel de adorar a Bel y la explicación que suministra para su postura (Daniel 14,5) pueden dirigirse a aquellos judíos en la diáspora y en la propia tierra de Israel que acaso no entendían por qué no se puede o no se debe venerar también a otras divinidades al lado del Señor. Daniel fundamenta triplemente la exclusividad de Dios: es el Dios vivo, es el creador de cielo y tierra y es el señor de todos los vivientes. Fuera de él no hay absolutamente nada que no sea su creación. Por consiguiente, tampoco hay otro dios al lado del único Señor, que también tiene el poder sobre todo y todos.

Jeremías 10,12-16 y 51,15-19 argumenta de la misma manera, pero con tono más polémico. Estos textos no solo han de verse como apología de la propia fe de Israel ni como ataque del politeísmo pagano, sino como exhortación radical en la discusión con círculos sincretistas dentro del mismo Israel.

A diferencia de la crítica racionalista de los ídolos en la Carta de Jeremías (Baruc 6), que demuestra paso tras paso la inutilidad del ídolo y la superioridad de YHVH, o de la argumentación ética de Ezequiel 14, que en el discurso de YHVH denuncia la mentira de los profetas idolátricos, los episodios de Daniel 14 con su dimensión "culinaria" y su tono picaresco muy posiblemente habrán hallado el agrado del pueblo "común"³³.

3+. Al ser un texto considerado sagrado por buena parte de la cristiandad, Daniel 14 constituye también un desafío para quienes no lo consideran así; y entonces cabe buscar eventuales reservas de sentido.

3.1. Lo "culinario" domina todo el texto y vincula los tres episodios. Las ofrendas son comidas muy finas, caras y de enorme cantidad. La capacidad de comer y beber mucho cada día es tomada como criterio para afirmar que Bel es un dios vivo. Daniel demuestra que Bel no lo hace, ergo, es una estatua inanimada. Por eso es destruido. El no comer lo llevó a la ruina.

Los sacerdotes, sus cónyuges e hijos se aprovecharon de las donaciones de víveres. Una vez descubierto su engaño, ellos fueron destruidos. El comer los llevó a la ruina.

También en el templo de Jerusalén se hacían ofrendas de comestibles, pero allí se quemaba una parte en honor al Señor y los sacerdotes comían otra parte, cosa que sabía todo el mundo y que nunca fue ocultado fraudulentamente.

El dragón come y bebe, por consiguiente, es un ser vivo, y para los babilonios un dios al que hay que adorar. Daniel le dio de comer algo repugnante y totalmente indigerible y el dragón estalló.

³³ Plonz, "Vom Bel zu Babel", pp. 178-179.

Así la ecuación *comer = vivo = divino* no se pudo sostener. El animal comía, y precisamente por esto explotó. El comer lo llevó a su ruina.

Los leones devoraban diariamente dos cadáveres y dos cabras.

Habacuc por su parte preparó una comida simple: un guiso y panes remojados para los segadores, y Daniel recibió esta comida. El comer lo salvó de morir de hambre³⁴.

A nivel del comer y beber hay, pues, contrastes muy impresionantes, que se pueden aprovechar muy bien para una ética del comer y beber que considere el tipo, la calidad y la cantidad de los alimentos, quiénes los pagan y quiénes los disfrutan, y para qué fines se los consume; el hambre, la explotación, la voracidad, el derroche, la glotonería.

3.2. Otro ítem que traspasa todo el texto es la vida en sí. Daniel adora al Dios vivo (v. 5), Bel no es un dios vivo (v. 6), el rey dice que Daniel no puede afirmar que el dragón no es un dios vivo (v. 24), Daniel insiste que su Dios es el que vive (v. 25). La discusión no se mueve sobre postulados abstractos, sino que está enraizada en la manipulación de la fe religiosa por sacerdotes fraudulentos, la ingenuidad de los fieles y del rey mismo, la lucha contra la idolatría y su engaño, la adoración del único Dios viviente. El patrón que permea el texto es el abandono de la idolatría y la afirmación respectivamente la conversión al único Dios viviente, creador y todopoderoso.

3.3. Daniel 14 es un bellissimo ejemplo de la lucha contra los engaños cometidos en nombre de la divinidad y contra el aprovechamiento de la buena fe de los fieles. El héroe lleva a cabo una crítica práctica y contundente del abuso de la religión para engañar a la gente. Desenmascara los engaños cometidos en nombre de la religión, engaños perpetrados para el enriquecimiento de la casta sacerdotal y la mantención de una ideología político-religiosa de sostén del imperio. Es una lucha contra el abuso de poder de la religión oficial y de las prácticas engañosas y mafiosas de sus representantes. Es una puesta al descubierto de un “relato” aparentemente cierto, pero totalmente mentiroso, basado en el engaño, la falsedad de la idolatría y los falsos dioses.

3.4. Daniel 14 contiene un fortísimo mensaje político de varias dimensiones.

Primero: La enormidad de las ofrendas hechas diariamente a Bel, pero apropiadas por la casta sacerdotal y sus familias, es una prueba empírica de la explotación del pueblo por sus funcionarios religiosos. Tanto la cantidad como la calidad de los alimentos impactan enormemente. ¿Qué economía puede aguantar una subvención tan enorme de un culto?³⁵ Si las elites religiosas y políticas devoran de esta manera la producción del país, tarde o temprano atraerán la crítica e incluso el odio del pueblo “común”

³⁴ Cf. al respecto el bello estudio de Claudia Bergmann, “The Ability/Inability to Eat: Determining Life and Death in Bel et Draco”, *JSJ* 35:3 (2004) pp. 262-283.

³⁵ Plonz, “Vom Bel zu Babel”, pp. 179.

que debe producir y entregar aquello de lo cual se apropian indebidamente sus líderes. La burla y el sarcasmo serían aún las modalidades menos fuertes de tales resentimientos contra los parásitos en el poder. No es de extrañarse, pues, si en Daniel 14 los aprovechadores y engañadores son liquidados literariamente sin piedad.

Asistimos con frecuencia a abusos de poder en nombre de ideologías y prácticas que se presentan como “populares” y que supuestamente benefician a los necesitados y débiles de la sociedad, pero practican un clientelismo horrendo y autoritario que regala limosnas y forma clientes totalmente dependientes, sin crear fuentes de trabajo ni construir cultura de trabajo. Para colmo, los ejecutores y portavoces de tales políticas se enriquecen ilimitadamente de manera corrupta.

Segundo: Si Marduk tiene como “mascota” a un dragón, al que la fantasía general se imagina enorme, ¡cuán gigantesco debe ser el dios mismo! Las representaciones físicas de Marduk con su dragón están puestas al servicio del auto engrandecimiento del rey, sea como protegido, representante, sacerdote, primer devoto o portavoz de la divinidad. De allí hay apenas un paso a las imágenes de los poderosos mismos, los dictadores, tiranos, emperadores, señores imperiales, soberanos todopoderosos, que se valen del “arte” colosal en pose victoriosa, paternal, “benigna” y siempre dominante. Desde Alejandro Magno con el empleo de su efigie en monedas, pasando por los emperadores romanos (cuya imagen llevaban también los judíos en su bolsa, a pesar de la estricta prohibición del Decálogo, como desenmascara Jesús cuando le preguntan si era lícito pagar el impuesto al César), culminando en un primer momento con Constantino en cuyo tiempo su imagen se funde con la del Cristo Pantocrátor, y llegando con un gran salto al siglo XX con las esculturas colosales de varios dictadores y el culto a sus personas –todos ellos han caído con imágenes y todo, gracias a Dios. ¡Qué gratificante es ver cuando se derriba una imagen de un dictador caído!

Tercero: Daniel 14 es una muestra de construcción de identidad, religiosa en primer término, pero con ello también política, social, económica y cultural. Se trata de la sobrevivencia de las personas de cultura judía tanto en el exilio babilónico (donde se ubica la historia) como en la diáspora y en la tierra misma de Israel. Los dominios imperiales extranjeros ejercían tan inmensa presión económica, política, religiosa y militar sobre los judíos, que surgían siempre de nuevo resistencias de diversas índoles: teológicas (las críticas de la idolatría), apocalípticas (Daniel 1-12), armadas (macabeos, zelotes), silenciosas (el “pueblo de la tierra”), mesiánicas (múltiples mesianismos, de los cuales el cristianismo es una forma peculiar), comunitarias (esenios, hemerobaptistas), religiosas (fariseos) y otros. Daniel 14 forma parte de esta resistencia anti imperial, creando una nueva realidad con una cosmovisión teológica propia con la que todo judío, sea en la diáspora o en la tierra de Israel, puede vivir confiado en su Dios sin temor a ser avasallado y aniquilado. Su autor colaboró con sus tres episodios a repensar su

identidad como judíos fuera de la tierra de Israel³⁶ e incluso “reinventar” (permítasenos esta “herejía”) al Dios sin imágenes cuyo pueblo había sido avasallado juntamente con casi todas sus instituciones, pero que volvió del exilio afirmado en su carácter único, anti imperial, anti jerárquico y anti explotador. Esto no fue una mera lucha entre judíos y paganos, sino también entre divinidades, cosmovisiones, modos de ser y vivir. A la pregunta: “¿Quién es el verdadero Dios viviente?” el autor de Daniel 14 responde: “El Señor, el Dios que ustedes, judíos dispersos en todo el mundo, extranjeros oprimidos en el extranjero y también perseguidos y explotados en su propia tierra, ya conocen. No hay ningún otro dios. Los que se presentan como tales, no solo son impotentes, sino también falsos.” En este sentido, Daniel 14 es un cierre perfectísimo para el libro Daniel 1-12, pues si en Daniel 1-6 se afirma que Dios tiene el dominio sobre la tierra y en Daniel 7-12, el dominio sobre el universo y el tiempo, en Daniel 14 se reafirma lo ya dicho en Daniel 3 y 6: también tiene el dominio sobre la vida y la muerte. Por eso, es impensable e intolerable cualquier sincretismo, cualquier duda, cualquier apostasía. Precisamente porque Dios vencerá todo mal, es deber de sus creyentes combatir el mal en la vida diaria, incluso al precio de ser intolerante con otras religiones³⁷.

Bibliografía

Textos

- Eleazar ben Asher (ha-Levi), Jerahmeel ben Solomon, *The Chronicles of Jerahmeel: Or, The Hebrew Bible Historiale. Being a Collection of Apocryphal and Pseudo-epigraphical Books Dealing with the History of the World from the Creation to the Death of Judas Maccabeus*, Trad. M. Gaster, Vol 11, Royal Asiatic Society, 1899. En línea: <http://www.sacredtexts.com/bib/coj/index.htm> [Consulta: 10.12.2015].
- Kautzsch, Emil (Übers. u. Hg.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, I Apokryphen, II Pseudepigraphen*, Tubinga, Rep. 1975 (1900).
- Rahlfs A., *Septuaginta*, Stuttgart, Württemberg Bible Society, 1935 (repr. 1971).
- Ziegler, J., *Susanna. Daniel. Bel et Draco. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, 16/2. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

³⁶ De Bruyn y Jordaan, “Constructing Realities”, p. 847.

³⁷ De Bruyn y Jordaan, “Constructing Realities”, p. 856.

Bibliografía citada

- Alonso Díaz, José, S.J., "Daniel". En Juan Leal (director), *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario. Antiguo Testamento VI (último). Daniel y Profetas Menores*, Madrid, BAC, 1971, pp. 1-87.
- Bergmann, Claudia, "The Ability/Inability to Eat: Determining Life and Death in Bel et Draco," *JSJ* 35:3 (2004), pp. 262-283.
- Bergmann, Claudia, "Idol Worship in Bel and the Dragon and Other Jewish Literature from the Second Temple Period". En W. Kraus y R.G. Wooden (Eds.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*. SBLSCS 53), Atlanta, SBL, 2006, pp. 207-223.
- Bullard, Roger Aubrey y Hatton, Howard, *A Handbook on the Shorter Books of the Deuterocanon*, Nueva York, United Bible Societies, 2006.
- Collins, J. J., *Daniel. A Commentary of the Book of Daniel*, Minneapolis MN, Fortress Press, 1993.
- De Bruyn, Jacobus y Jordaan, Pierre J., "Constructing Realities: Bel and the Dragon – Identifying some Research Lacunae", *OTE* 27:3 (2914) 839-859. También en internet: https://www.academia.edu/9643654/Constructing_Realities_-_Bel_and_the_Dragon_-_Identifying_some_research_lacunae
- Delcor, M., *Le Livre de Daniel*, París, Gabalda, 1971, p. 281.
- De Silva, David A., *Introducing the Apocrypha. Message, Context, and Significance*, Grand Rapids, Baker Academic, 2002. (Sobre los agregados a Daniel: pp. 222-243.
- Di Lella, Alexander A., O.F.M., "The Textual History of Septuagint-Daniel and Theodotion- Daniel. En John Joseph Collins y Peter W. Flint, *The Book of Daniel, Composition and Reception*, Vol. 2, Leiden, Brill, 2002, pp. 586-607.
- Ditomaso, Lorenzo, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Leiden, Brill, 2005.
- Dhorme, Édouard Paul, *La religion assyro-babylonienne. Conférences données à l'Institut catholique de Paris*, París, Lecoffre, 1910
- Escrig Vidal, Antoni, *La automática en la antigüedad*, en *Antena de Telecomunicación* (diciembre 2009), pp. 28-33.
- García Cordero, Maximiliano, O.P., *Biblia Comentada. Texto de Nacar Colunga. III. Libros Proféticos*, Madrid, BAC, 1961.
- Gaster, M. "The Unknown Aramaic Original of Theodotions Additions to the Book of Daniel", *PSBA* 16 (1884) 280-317 y 17 (1884), pp. 75-91.
- Geisler, A., *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel Kap. 5-12 zusammen mit Susanna, Bel et Draco sowie Esther 1.1a-2,15 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967*, Papyrologische Texte und Abhandlungen 5, Bonn, 1968.
- Hammer, R.J., "Additions to Daniel ", en J. C. Danzy (Ec.), *The Shorter Books of the Apocrypha*. CNEB, Cambridge, 1972, pp. 210-241.

- Knibb, Michael A., "The Book of Daniel in Its Context", En John Joseph Collins y Peter W. Flint, *The Book of Daniel, Composition and Reception*, Vol. 2, Leiden, Brill, 2002, pp. 16-35.
- Koch, K., *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch. Entstehung und Textgeschichte II*, AOAT 38/1-2, Kevelaer, Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1987.
- Kottsieper, Ingo, "Zusätze zu Daniel", En Odil Hannes Steck, Reinhard Gregor Kratz e Ingo Kottsieper. *Das Buch Baruch. Der Brief Jeremias, Zusätze zu Esther. Zusätze zu Daniel*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pp. 208-328.
- Landesdorfer, S., "Der Drache von Babylon", *Biblische Zeitschrift* 11 (1913), pp. 1-4.
- Marco Simón, Francisco; Pina Polo, Francisco y Remesal Rodríguez, José (Eds.); *Fraude, mentiras y engaños en el mundo antiguo*, Barcelona, Publicaciones i Edicions, 2014
- Mehlmann, J., "Danielis cap. 14 (Bel et draco) apud Tertulianum", *VD* 44 (1966), pp. 265-271.
- Merkelbach, Reinhold, "Drache. Allgemeines - Nichtchristlich - Christlich", en el mismo *Philologica. Ausgewählte Kleine Schriften*, Stuttgart y Leipzig, Teubner, 1997, pp. 352-379.
- Metzger, Bruce M. *An Introduction to the Apocrypha*, Oxford, Oxford University Press, 1957. (Sobre Bel y el Dragón, pp. 115-122).
- Moore, Carey A., *Daniel, Esther and Jeremiah. The Additions*, ABS 44, New Haven, Anchor Yale Bible, 2007.
- Plöger, Otto, *Zusätze zu Daniel*, en Bardtke, Hans y Plöger, Otto, *Zusätze zu Esther. Zusätze zu Daniel. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*. Historische und legendarische Erzählungen, T. 1,1, Gütersloh, Gerd Mohn, 1977, pp. 63-85.
- Roth, Martha T. (Editora a cargo), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD)*, Vol. 2B, Illinois; y Glückstadt, Augustin Verlagsbuchhandlung, 1965, pp. 191-198.
- Plonz, Sabine, "Vom Bel zu Babel. Populäre Götzenkritik. Auslegung und Kommentar zu Dan 14", en: Marion Keuchen, Helga Kuhlmann y Harald Schröter-Wittke (Eds.), *Die besten Nebenrollen. 50 Porträts biblischer Randfiguren*, Leipzig, Evangelische Verlags-Anstalt, 2007, pp. 178-182.
- Reiner, Erica, "The Etiological Myth of the „Seven Sages“", en *Orientalia Nova Series* 30:1 (1961), pp. 1-11.
- Schupphans, J., "Das Verhältnis vom LXX- und Theodotion-Text in den apokryphen Zusätzen zum Danielbuch", en *ZAW* 83 (1971), pp. 49-72.
- Sitio con información sobre Marduk, con bibliografía de fuentes primarias y literatura especializada: <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/marduk/> [Consulta 12.11.2015].

- Unger, Eckhard, Art. "Drachen und Drachenkampf", Erich Ebeling y Bruno Meissner (Eds.), *Reallexikon der Assyriologie*, Berlín y Leipzig, Walter de Gruyter, 1938, Reprint 1978, Tomo 2, pp. 232-235.
- Wojciechowski, Michael, "Ancient Criticism of Religion in Dan 14 (Bel and Dragon), Bar 6 (Epistle of Jeremiah), and Wisdom 14, en: Géza G. Xeravits y József Zsengellér (Eds.), *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books. Selected Studies*. Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 2010, pp. 60-76.
- Wysny, A. *Die Erzählungen von Bel und dem Drachen. Untersuchung zu Dan 14*. SBB 33, Stuttgart, 1996.
- Zimmermann, F., "Bel and Dragon", *Vetus Testamentum* 8 (1958) 438-440.

Textos digitales:

- Enuma Elish*. Traducción y notas de Luis Astey, V Universidad Autónoma Metropolitana, 1989, <https://laplacamadre.files.wordpress.com/2013/09/enuma-elish-traduccic3b3n-y-notas-de-luisastey-v.pdf> [Consulta: 14.12.2015].
- Freytag, Bernd, "Daniel und der Drache. Bel zu Babel", <http://www.fallwelt.de/reptos/index.htm> [Consulta: 10.11.2015].
- Gottheil, Richard y Schloessinger, Max, "Joseph Ben Gorion (Josephus Gorionides; referred to also as Yosippon and Pseudo-Josephus)", En *Jewish Encyclopedia*, 1906, en línea: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8835-joseph-ben-gorion> [Consulta: 13.12.2015].
- Howell Toy, Crawford, "Bel and the Dragon", en *Jewish Encyclopedia*, en línea: <http://jewishencyclopedia.com/articles/2795-bel-and-the-dragon> [Consulta: 11.12.2015]

Bibliografía adicional

- Collins, J. J., "The King Has Become a Jew: The Perspective on the Gentile World in Bel and the Snake", en AAVV, *Seers, Sybils & Sages in Hellenistic-roman Judaism*, JSJSup 54, Leiden, Brill, 1997, pp. 167-177.
- Fenz, K., "Ein Drache in Babel. Exegetische Skizze über Daniel 14", *SEÅ* 35 (1970) 5-16.
- Haag, E. "Bel und Drache. Tradition und Interpretation in Daniel 14", *TThZ* 110 (2001) 20-46.
- Liebman, Arthur, *Thirteen Classic Detective Stories. A Critical History of Detective Fiction*, Nueva York, Richards Rosen Press, 1974.
- Bezzel, Hannes, "Habakkuk in the Lions' Den: Dan 14:33-39 (Bel 33-39)", En Bob E. J. H.
- Becking y Hans Barstad, *Prophecy and Prophets in Stories*, Leiden, Brill, 2015, pp. 169-182.
- Landersdorfer, S. "Der Drache von Babylon", *BZ* 11 (1913), pp. 1-4.

Imágenes del dragón de Marduk



Marduk sobre el mar vencido, a sus pies el dragón. Imagen de un sello cilíndrico del siglo IX Fuente: http://static.newworldencyclopedia.org/4/4f/Marduk_and_pet.jpg y también http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Bel_and_the_Dragon

Dragón en la vía de la Puerta de Ishtar, Berlín (Foto RK)



Cabeza de dragón en la vía de la Puerta de Ishtar, Berlín (Foto RK)

El Libro de Judit

Resumen

El libro de Judit hace parte de los libros deuterocanónicos. Como obra, este libro no cuenta una historia real, sino una serie de eventos ficticios basada en datos históricos, para enseñar la fe en Dios, el poder de la oración y el seguimiento a la Ley de Moisés. Describe el poder de Dios que libera a su pueblo. Con esta mirada, nos acercamos a un libro que vislumbra la lucha de una mujer, Judit, para que el plan liberador de Dios se consuma; ella es capaz de transformar la situación con inteligencia, valor y belleza, pese a no tener poder. Toda la trama se desarrolla en la ciudad de Betulia, desconocida fuera del libro de Judit. Según algunos críticos, Betulia es la antigua Betel.

Palabras clave: Judit, Holofernes, Guerra, Nabucodonosor, Betulia

Abstract

The book of Judith is part of the deuterocanonical books. As a work, this book does not tell a real story, but a series of fictional events based on historical data, to teach faith in God, the power of prayer and the following of the Law of Moses. Describe the power of God that liberates his people. With this look, we approach a book that envisions the struggle of a woman, Judith, so that the liberating plan of God is consummated; she is capable of transforming the situation with intelligence, courage and beauty, despite having no power. The whole plot takes place in the city of Bethulia, unknown outside the book of Judith. According to some critics, Bethulia is the old Bethel.

Key words: Judit, Holofernes, War, Nebuchadnezzar, Bethulia

Introducción

El libro de Judit, cómo parte de los libros deuterocanónicos¹, de en-

¹ Los libros deuterocanónicos o apócrifos (del griego *apokryphos*, "oculto"); es un término acuñado por san Jerónimo, erudito bíblico del siglo V, para referirse a los libros bíblicos recibidos por la iglesia de su tiempo como parte de la versión griega del Primer Testamento (Septuaginta), pero que no estaban incluidos en la Biblia Hebrea. En la Versión Autorizada o del Rey Jacobo, los libros se imprimen como apéndices o se les omite del todo. Los protestantes no los consideran canónicos.

La Septuaginta fue recibida por la Iglesia de parte del judaísmo helenístico. Los libros incluidos en la Septuaginta, que habían sido excluidos de su canon por los judíos no helenizados, son Judit, Sabiduría de Salomón, Tobías, Siraj (Eclesiástico), Baruj y los dos libros de los Macabeos. De éstos, Judit y Tobías pueden describirse como ficción histórica edificante.

trada nos presenta una serie de dudas. En opinión de algunos colegas, viendo la inexactitud de los datos, por ejemplo, señala que el rey de Asiria era Nabucodonosor, pero ese es el nombre del rey de Babilonia (604-562 AEC), y para entonces el Imperio Asirio ya había desaparecido. Por lo tanto, el libro no habla de hechos históricos. El relato parece estar ambientado en el pueblo judío después del regreso del destierro en Babilonia. La ciudad de Jerusalén y el templo aparecen reedificados y el culto del templo ha sido organizado de nuevo.

En este libro, de verdad, no se quiere contar una historia real, sino una ficción basada en datos históricos, queriendo enseñar la fe en Dios, el poder de la oración y el seguimiento fiel a la ley de Moisés. Describe el poder de Dios que libera a su pueblo gracias a la acción de una mujer. Dolores Aleixandre puntualiza sobre el libro:

No es un libro histórico según la acepción moderna del término, sino dramas ficticios, cuentos didácticos, que a través de la trama de unos personajes que viven situaciones conflictivas en espacios y tiempos determinados, esconden en clave cifrada indicios, pistas y enseñanzas sapienciales para sus lectores, invitándoles a un trabajo de 'descodificación' y de actualización a nuestras circunstancias concretas... Es un personaje que no aparece desempeñando solamente los roles de madre o esposa, típicos del tiempo en que fueron escritos. Judit personifica la sabiduría israelita que confunde la cultura babilónica y griega y protagoniza una historia de liberación semejante a la del éxodo. Encaja en el prototipo de mujeres que, como Yael o Dalila, seducen y vencen al enemigo, pero a través de su atractivo físico como arma de seducción, Judit añade una conducta intachable y una confianza inquebrantable en Dios. Nos anima a vivir como ella 'un cambio de suerte'²

Con esta mirada, nos acercamos a un libro que vislumbra, en sus 16 capítulos, la lucha de una mujer para que el plan liberador de Dios sea consumado. Una liberación conjunta entre Dios y la mujer.

El libro es la historia de una victoria del pueblo elegido contra sus enemigos. Lo subversivo de esta historia es la intervención de una mujer que es capaz de transformar su realidad con su inteligencia, valor y belleza, a

Los católicos romanos y los cristianos ortodoxos aún siguen la Septuaginta e incluyen en el canon de la Biblia todos los apócrifos, excepto los dos libros de Esdras y la Plegaria de Manasés. Sin embargo, por lo general, se refieren a los apócrifos protestantes como libros deuterocanónicos, y reservan el término 'Apócrifos' para los libros enteramente fuera del canon bíblico, que los protestantes llaman pseudoepígrafos. Con el desarrollo de una perspectiva histórica en los estudios bíblicos durante el siglo XIX, se reconoció ampliamente el valor de los apócrifos como fuentes históricas. Derivados del período 300 a.C., hasta tiempos neotestamentarios, los apócrifos arrojan valiosa luz sobre el período entre el fin de la narrativa del Antiguo Testamento y el comienzo del Nuevo Testamento. También son fuente importante de información sobre el desarrollo de la creencia en la inmortalidad, la resurrección y otras cuestiones escatológicas, así como del creciente impacto de las ideas helenísticas en el judaísmo.

² Aleixandre, Dolores y Caso, Ángeles (1998), *Los libros de Ruth, Judit y Ester*. Barcelona: Ediciones de Bolsillo.

pesar de no tener poder. Una vez más en el texto bíblico se repite la fórmula: la pequeña nación judía (representada por Judit) se enfrenta al imperio dominante (representado por Holofernes), que quiere someter el mundo conocido al rey Nabucodonosor, destruyendo todo culto que no sea endiosar a Nabucodonosor.

En esta trama, los judíos son sitiados en Betulia. La ciudad es totalmente desconocida fuera del libro de Judit, aunque según nuestro libro de estudio es una de las ciudades clave de la región. Algunos críticos sostienen que Betulia es la antigua Betel, ciudad simbólica. Según Doré, *Betulia profetiza que la verdadera Jerusalén ya no es identificable en el mapa... Betulia representa a Jerusalén descargándola de la función de las armas*³. Privados de agua (7,12) están a punto de rendirse (7,26). Aparece, entonces, Judit, viuda joven, decidida y hermosa (8,1ss), que se sobrepone a la apatía reinante entre sus compatriotas. Les echa en cara a los jefes de la ciudad su falta de confianza en Dios (8,11-36). Después ora, se viste bien, sale de Betulia y se presenta a Holofernes (10,18-23); lo seduce, y una vez borracho le corta la cabeza (13,8). En resumen, el autor del libro quiere mostrar cómo la fe y la fidelidad a Dios convierte la debilidad en fortaleza, para luchar contra el opresor.

Autor y fecha

El nombre del libro de Judit, “la judía”, es dado por su protagonista, la heroína de este libro, no por la autoría del escrito. No se puede fijar con exactitud, ni la autoría ni la fecha de composición de la obra. Su autor habría sido un judío palestino, buen conocedor de la Escritura y hábil narrador, que intentaba animar la esperanza de sus contemporáneos presentando a Dios como protector de los más débiles. Se ha dicho que este autor fue también el autor del libro del Eclesiástico⁴, lo que confirma aún más nuestra impresión de que fue escrito en tiempos posteriores al destierro. Los argumentos que se alegan para una fecha anterior a la cautividad carecen de valor.

Nos inclinamos a situar la composición del libro de Judit en la época macabea, en el siglo II, cuando el pueblo judío era asediado por la campaña de helenización que promovía Antíoco IV Epifanes (175-164 a.C.) o Demetrio I (162-150 a.C.)⁵, con un inminente riesgo para la identidad judía, tanto en lo político como en lo cultural y, desde luego, lo religioso.

Con este tiempo concuerdan bien muchos de los indicios del libro de Judit, como son: la religiosidad de Judit tan parecida a la de los asideos de este tiempo; la importancia que se da a las observancias legales, especialmente las relativas a los alimentos (cf. 10,5); el aprecio por las instituciones: el templo, el sacerdocio, el consejo de ancianos; la centralidad de

³ Doré, Daniel (2006). *El libro de Judit o La guerra de la fe*, Cuaderno Bíblico 132, Verbo Divino Estella: pp. 13-14.

⁴ Jansen, A (1912). *Der verschollene Verfasser des Buches Judith*, en «Theologie und Glaube,» 4, pp. 269-277.

⁵ Vílchez, José (2000). *Tobías y Judith*. Verbo Divino, Estella: p. 242.

Jerusalén; la idealización del pueblo de Israel, como en el libro de Daniel; rasgos típicamente helenísticos que han arraigado en el pueblo: uso de adornos como guirnaldas (3,7), coronas de olivo (15,13), actitud en los banquetes (12,15); etc.⁶.

Podemos ver otros elementos helenísticos en el texto: Alejandro fue el primer rey que se otorgó a sí mismo, aun en vida, honores divinos. Su ejemplo fue seguido por los seléucidas⁷, especialmente por Antíoco Epifanes, quien mandó colocar en el templo de Jerusalén la estatua de Júpiter Olímpico y grabar en sus monedas las palabras “Antíoco, Rey Dios Epifanes Nicéforo”. Una costumbre de este pueblo helénico era adornarse con coronas de laurel, tal como aparece en 3,7 y 15,13. Otro ejemplo de la influencia helenista es el valor que se daba a las observancias legales, más detallistas que en la ley misma (10,5).

Hay que tomar en cuenta que en este período se buscaba alentar a los judíos piadosos a permanecer fieles a la Ley y costumbres de Israel, cuando todavía se encontraban traumatizados por la gran persecución de Antíoco IV Epifanes. Es probable que el autor esté entre los levitas del interior, el pueblo de la tierra fiel a las tradiciones del Éxodo, quienes colaboraron y lucharon junto a los macabeos por la liberación de las élites locales, aliadas a los seléucidas. En este contexto de resistencia no se puede dejar de resaltar la importancia del papel de las mujeres, organizadas a partir de las casas.

El libro de Judit denota una fuerza revolucionaria capaz de transformar relaciones de género discriminatorias. Frente a aquella cultura patriarcal, Judit –una mujer viuda y sin hijos– desempeña un papel público reservado sólo a los varones: es líder, se superpone a los jefes de la ciudad, incluso al sumo sacerdote.

La obra, compuesta quizá originariamente en hebreo, aunque san Jerónimo señala que pudo haber sido en arameo⁸, nos ha llegado en traducciones griegas bastante diferentes. Quizá por eso no fue aceptada en el canon hebreo y, en consecuencia, en el protestante, mientras que la Iglesia Católica lo recibió en el suyo a través de la traducción griega de los Setenta desde muy pronto. Las muchas incongruencias históricas y geográficas que contiene el relato han convencido a los críticos de que no estamos ante una narración estrictamente histórica, sino más bien ante una obra en la que los hechos y personajes históricos, pertenecientes a épocas muy diversas, se combinan hábilmente con una finalidad preferentemente edificante.

⁶ *Ibidem*.

⁷ El Imperio seléucida (312-63 a.C.) era un imperio helenístico centrado en Oriente Próximo, sucesor del Imperio de Alejandro Magno.

⁸ Vilchez, *Tobías y Judith*, p. 233.

Como bien señala Ildo Bohn⁹,

El libro de Judit es del mismo género literario de los libros de Ester, de Jonás y de Rut. Se trata de memorias populares con un trasfondo histórico. Hacen una reflexión teológica de la historia, de la acción de Dios en la vida cotidiana en todos los tiempos. El autor está tan poco interesado en los hechos históricos, que llega a presentar a Nabucodonosor como rey de los asirios en la ciudad de Nínive (1,1.7.11; 4,1), cuando en realidad fue rey de los babilonios (605-562 a.C.). En su tiempo, el Imperio Asirio ya había sido derrotado y su capital no existía desde 612 a.C.

Estas referencias contextuales nos ayudarán a comprender el contenido y la estructura del libro de Judit.

Estructura del Libro

Toda la obra se puede dividir en dos partes del drama¹⁰:

Primera parte: *Amenaza del ejército de Nabucodonosor a Judea y campaña de Holofernes* (1-7)

- 1,1-16 Victoria de Nabucodonosor sobre Arfaxad.
- 1,1-6 Comienzo de la guerra.
- 1,7-12 Llamada de Nabucodonosor a todos los pueblos.
- 1,13-16 La victoria.
- 2,1-13 Misión de Holofernes.
- 2,1-3 Consejo de ministros de Nabucodonosor.
- 2,4-13 Misión de Holofernes.

A. 2,14-3,10: *Primera campaña*

2,14-28: De Nínive a Damasco.

3,1-10: En dirección a Judá.

B. 4,1-15: *Israel se prepara para la guerra*

4,1-3: Pánico en Judá.

4,4-8: Resistencia al enemigo.

4,9-15: Ayuno y oración.

C. 5,1-6,13: *Consejo de guerra en el campamento de Holofernes.*

C'. 6,14-21: *Acogida de Ajior por los judaítas.*

B'. 7,1-5: *Preparativos del ataque a Betulia.*

A'. 7,6-32: *Asedio de Betulia*

7,6-7 Inspección de Holofernes.

7,8-15 Consejo de los generales.

7,16-18 Operaciones militares.

⁹ Bohn, Ildo (2008). Época de la dominación griega. En: Una Introducción a la Biblia, Tomo 4. Caminos, La Habana.

¹⁰ Propuesta según los trabajos de Craven, Toni (1983). *Artistry and Faith in the Book of Judith*. SBLDS. Chicago, 1983. *Balance de los estudios sobre el libro de Judit*, En Currents in Biblical Research 1 (2003), pp. 187-229.

7,19-29 Efectos sobre la población de Betulia.
7,30-32 Plazo de cinco días antes de la rendición.

Segunda parte: *Judit Y Holofernes* (8,1–16,25)

A. 8,1-8 *Una viuda estimada llamada Judit.*

B. 8,9-10,9 *Los proyectos de Judit.*

8,9-10: Invitación de los jefes de Betulia.

8,11-36: Diálogo de Judit y los jefes de Betulia.

9,1-14: Oración de Judit.

10,1-5: Preparativos de Judit.

10,6-9a: Deseo de los jefes de Betulia para el éxito de Judit.

C. 10,9b-10: *Partida de Judit y su criada.*

D. 10,11-13,10a: *Judit y Holofernes*

10,11-17: Encuentro con la avanzadilla.

10,18-19: En el campamento militar.

10,20–12:4: Conversación con Holofernes.

10,20-23: Introducción.

11,1-4: Discurso de Holofernes a Judit.

11,5-19: Respuesta de Judit a Holofernes.

11,20–12:4: Banquete ofrecido a Judit.

12,5-9: Estancia en el campamento militar.

12,10-15: Invitación y preparativos.

12,16-20: Borrachera de Holofernes.

13,1-10a: Decapitación.

C'. 13,10b-11: *Regreso a Betulia.*

B'. 13,12–16:20: *Proyectos de Judit ejecutados. Conversión de Ajior.*

13,12-17: Llegada triunfal y acción de gracias.

13,18-20: *Elogio de Judit por Ozías.*

14,1-4: *Táctica militar de Judit.*

14,5-11: *Ajior y Judit.*

14,12–15,7: *Efectos de la muerte de Holofernes en el campamento asirio.*

15,8-10: *El sumo sacerdote reconoce el triunfo de Judit.*

15,11-13: *Regocijo popular.*

15,14–16,17: *Cántico de acción de gracias de Judit.*

15,14–16,1a: *Invitatorio.*

16,1b-12: *Alabanza al Señor de la historia.*

16,13-17: *Alabanza al Señor de la creación.*

16,18-20: *Fiestas en Jerusalén.*

A'. 16,21-25: *Epílogo: una viuda famosa*

Acercamiento al contenido del libro

Amenaza del ejército de Nabucodonosor a Judea y campaña de Holofernes (1-7).

Esta primera parte está marcada por la agresión de la potencia imperial frente a todas las ciudades de la región. Al inicio del texto nos topamos con los grandes éxitos del rey Nabucodonosor¹¹, quién se encuentra extendiendo el inmenso poder que ha conseguido (1,1-2.4). Inmediatamente hace su entrada en escena el general Holofernes, quien es el encargado de castigar a los enemigos del imperio (2,13-3,10). Tras llegar con sus tropas a la llanura de Esdrelón, los judíos se enteran de que Holofernes ha sometido a las ciudades del litoral fenicio y palestino. Esto los lleva, con todas sus limitaciones, a prepararse para hacerle frente. Después de la experiencia exílica temen por Jerusalén y el Templo que, al regreso del exilio, fueron recién reconstruidos (4,1-15).

Posteriormente nos encontramos con el informe que el ammonita Ajior envía a Holofernes, sobre los preparativos de los judíos a la resistencia. Ajior aconseja juicio en su accionar, ya que cuando Israel es fiel a su Dios no tiene que temer a nadie (5,1-6,13). Para la toma de Jerusalén, Holofernes tiene que pasar por Betulia (donde hay numerosa presencia de judíos), con el fin de recibir su ayuda. La estrategia de Holofernes es cercar esa ciudad y cortar los manantiales que la abastecen de agua (7,1-5). La situación se hace desesperada y los defensores de Betulia se disponen a rendirse, si en el plazo de cinco días no cambian la situación que están viviendo (7,6-32).

Judit y Holofernes (8,1-16,25)

En ese momento aparece Judit, una viuda piadosa, modelo de hermosura, prudencia y fortaleza. Judit se ofrece a llevar a cabo un plan audaz y peligroso: salir de la ciudad y dirigirse al campo enemigo para, mediante engaños, matar a Holofernes. Tras una oración ferviente y una penitencia austera, se engalana con sus mejores vestidos y joyas, y acompañada de su sierva Judit logra ser conducida hasta Holofernes en el campo enemigo. Valiéndose de su belleza y de su inteligencia consigue seducir al general. Tras un banquete ofrecido a sus oficiales, Holofernes cae rendido por el sueño, totalmente ebrio. Cuando Judit se queda a solas con él, toma la espada que había junto a la cama, corta la cabeza de Holofernes, y se la lleva en un saco a Betulia. Los sitiados celebran la proeza; se produce la conversión de Ajior y Judit entona su canto de victoria. Termina el libro diciendo que Judit, después de subir a Jerusalén junto con todo el pueblo para consagrar a Dios su

¹¹ Los datos históricos, que se presenta en el texto no son exactos: Nabucodonosor no fue rey de Asiria, sino de Babilonia en tiempo posterior, entre los años 604 y 562 a.C. Los babilónicos construyen su imperio sobre las ruinas del Imperio Asirio. Ecbatana era la capital de Media, residencia el rey Arfaxad, ciudad situada al este de Asiria. Nabucodonosor declaró la guerra a Arfaxad en la llanura de Ragau, y envió mensajeros por todos los rincones de su imperio pidiendo ayuda para la guerra contra Media, a la cual no recibió ni una respuesta positiva. Pese a esto, venció a Arfaxad y anexó Media. La afrenta recibida le lleva a jurar su venganza a todos quienes no respondieron su solicitud de apoyo.

parte del botín, pasó en Betulia el resto de su larga vida, feliz, honrada y estimada por todo el pueblo.

La persona de Judit (8,1-8)

Judit¹² es hija de Merari, hijo de Ox, hijo de José, hijo de Oziel, hijo de Hilcias, hijo de Ananías, hijo de Gedeón, hijo de Rafain, hijo de Aquitob, hijo de Elías, hijo de Hilcias, hijo de Eliab, hijo de Natanael, hijo de Salamiel, hijo de Sarasadai, hijo de Israel¹³. Era viuda de Manasés, que era de su misma tribu, y murió de insolación¹⁴, en la época de la cosecha de la cebada. Fue enterrado con sus padres, entre Dotaim y Balamon.

Después de enviudar, Judit ayunaba ceñida de sayal y con ropas de viuda todos los días, excepto los sábados y sus vísperas, los novilunios y sus vísperas, las fiestas y las conmemoraciones del pueblo de Israel¹⁵. Era una mujer atractiva y su esposo le dejó joyas, criados, ganado y tierras, propiedades que ella disponía y administraba.

Es importante poner el antecedente de la viudez en el Primer Testamento: En Génesis 38 aparece la palabra «viuda» (en hebreo: אַלְמָנָה)¹⁶. La primera viuda de la Biblia es Tamar, quien perdió a su esposo a causa de los pecados de éste, tal como se describe en Génesis 38,6-11.

Y Judá tomó mujer para su primogénito Er, la cual se llamaba Tamar. Y Er, el primogénito de Judá, fue malo a los ojos del SEÑOR, y lo mató el SEÑOR. Entonces Judá dijo a Onán: “Entra a la mujer de tu hermano, y haz parentesco con ella, y levanta simiente a tu hermano”. Y sabiendo Onán que la simiente no había de ser suya, sucedía que cuando entraba a la mujer de su hermano corrompía en tierra, por no dar simiente a su hermano. Y desagradó en ojos del SEÑOR lo que hacía, y lo mató también a él. Y Judá dijo a Tamar su nuera: “Quédate viuda en casa de tu padre, hasta que crezca Sela, mi hijo”.

La palabra “viuda” aparece por segunda vez en la ley bíblica. La viuda es una de las personas pobres que se encuentran junto con los huérfanos, como se menciona en Éxodo 22,22-24:

A ninguna viuda ni huérfano afligirán. Que si tú llegas a afligirle, y él a mí me vendrá a clamarme, ciertamente oiré yo su clamor; y mi furor se encenderá, y los mataré a cuchillo, y sus mujeres serán viudas, y huérfanos sus hijos.

¹² Podemos encontrar el nombre por primera vez en Gén 26,34. Algunos autores ven el correspondiente nombre masculino es Judí o Jehudí (Jer 36,14.21.23).

¹³ Muchos eruditos griegos y latinos dicen que era de la tribu de Simeón.

¹⁴ Otro caso es del hijo de la sunamita, quien murió de golpe de calor, insolación (2Re 4,18-20). Este posteriormente es revivido por el sacerdocio de Eliseo.

¹⁵ Cfr. Judit 8,6.

¹⁶ Almānāh.

Hay que tomar en cuenta este precepto. Quien torture a una viuda tendrá un destino similar al de la viuda. Ahora veamos unos detalles más sobre las viudas: los sacerdotes de Israel no pueden desposar a las viudas (Lev 21,14); si la hija del sacerdote enviuda, no podrá volver a contraer matrimonio, debe volver a la casa de su padre (Lev 22,13). Cada tres años debe sacar un diezmo, como se describe en Deuteronomio 14,28-29:

Al cabo de cada tres años sacarás todo el diezmo de tus productos de aquel año, y lo guardarás por dentro de tus puertas. Y vendrá el levita, que no tiene parte ni heredad contigo, y el extranjero, y el huérfano, y la viuda, que hubiere en tus poblaciones, y comerán y serán saciados; para que el SEÑOR tu Dios te bendiga en toda obra de tus manos que hicieres.

Podemos encontrar más preceptos sobre lo que debe entregarse a los pobres y a las viudas que se encontraban entre ellos en Deuteronomio 16,9-14; 24,17-21; 26,12-13. En el libro de los Reyes figuran dos historias destacadas con viudas; ambas están relacionadas con un profeta importante: Eliseo, quien tuvo que ayudarles, como se menciona en 2Re 4,1-7.

Judit pareciera estar un poco lejos de lo que era una “viuda común”. Primeramente, ella era independiente de un varón; el texto no menciona que ella tuviera un hijo o estuviera a cargo de un *gō’el*¹⁷. El texto menciona su independencia económica, ya que ella disponía propiedades que hacía administrar por una mujer¹⁸.

Contexto vivencial (8,9-36)

Judit es una persona muy respetada por su pueblo y por sus autoridades; ella es escuchada y su opinión y amonestación es tomada en serio. El hecho de que salga de la seguridad de su casa, de la ciudad, de su entorno, es porque ella tiene autoridad frente al pueblo, frente a los líderes, como lo resalta Carmiña Navia:

“Judit mandó a su ama de llaves a llamar a Cabris y Carnis, ancianos de la ciudad, y cuando se presentaron les dijo...” (8,10). Judit en ningún momento se considera débil o inferior. Su actitud es de quien sabe tener la respuesta para una situación dada, su actitud es incluso de quien se sabe superior. La lectura tradicional católica ha dicho que Judit manda llamar a los ancianos porque como viuda no salía de su casa; ¿cómo se explica entonces que a continuación realice una salida tan radical? Judit hace venir a los ancianos a su casa, porque se con-

¹⁷ laG, “redentor/el que rescata”. La imagen metafórica del rescatador está vinculada a un familiar sanguíneo o afectivo. Es el hermano carnal, el tío paterno, los primos o cualquier otro pariente. Tiene una relación que implica derechos y correlativas obligaciones. Su función específica es la de proteger, ayudar al pariente necesitado, débil, oprimido, víctima de la injusticia o lesionado en sus derechos, e incapaz de ayudarse por sí mismo. Abogado, garantía económica, apoyo financiero.

¹⁸ La criada (sin nombre) que administra sus bienes tendrá importancia cuando ayude a su ama a cumplir con sus propósitos.

sidera a sí misma en posición de hacerlo; ella es la que va a resolver el conflicto¹⁹.

Judit hace un análisis de la situación del pueblo en tres partes: sabe que la situación de asedio que vive la ciudad ha creado desánimo en el pueblo; conoce que éstos se presentan a Ozías y a los demás líderes y les da un plazo de cinco días para esperar la misericordia del Señor; mandó a su criada-administradora a llamar a Ozías, Jabris y Jarmis, líderes religioso/políticos de la ciudad para recriminarles haber puesto el término de cinco días para la intervención de Dios versus la rendición del pueblo si no es así (v. 10). Se podría decir que ella “tienta” a Dios (v.11)²⁰, le pone condiciones. En el versículo 20, Judit afirma que entre ellos no hay idolatría. Sin embargo, la frase del versículo 20: “Mostremos a nuestros hermanos que tenemos en nuestras manos su vida, el lugar santo, el templo y el altar”, no parece ser muestra de humildad ante Dios, sino una forma de patriotismo en el que se mezcla patria y religión, sin tener en cuenta a Dios, en una forma parecida a la de los Macabeos²¹.

A continuación les recuerda las pruebas que pasaron Abraham²², Isaac²³, y Jacob²⁴. Ozías le da la razón, sin embargo, debido a que los líderes del pueblo han empeñado su palabra, no puede hacer nada, le pide que ore por la ciudad para que el Señor le envíe lluvia. Judit les propone que abran la puerta principal²⁵ de la ciudad, para que ella y su criada salgan hasta el campamento enemigo, y el Señor salve al pueblo a través de ella.

Oración de Judit (9,1-14)

Podemos acercarnos a la oración de Judit. Esta oración puede ser comparada con la del rey Ezequías²⁶, que se desarrolla en una situación parecida.

¹⁹ Navia, Carmiña (1988), *Judit: relato feminista en la Biblia*. Indo-American Press service, Bogotá: p. 26.

²⁰ Salmos 78,18; 95,9; 106,14; Ex 17,7; Num 11,1.

²¹ 1Mac 2,50; 5,32; 13,4-5.

²² Gen 22.

²³ Gen 25,21; 27,1-40.

²⁴ Gen 29-31.

²⁵ Ex 30,8.

²⁶ 2Re 20,1-6; Is 38,10-14.17-20; 2Cro 32,24-26.

¹ Cayó Judit, rostro en tierra, echó ceniza sobre su cabeza, dejó ver el sayal que tenía puesto y, a la misma hora en que se ofrecía en Jerusalén, en la Casa de Dios, el incienso de aquella tarde clamó al Señor en alta voz diciendo:

² Señor, Dios de mi padre Simeón, a quien diste una espada para vengarse de extranjeros que habían soltado el ceñidor de una virgen para mancha, que desnudaron sus caderas para vergüenza y profanaron su seno para deshonor; pues tú dijiste: “Eso no se hace”, y ellos lo hicieron.

³ Por eso entregaste sus jefes a la muerte y su lecho, rojo de vergüenza por su engaño, lo dejaste engañado hasta la sangre. Castigaste a los esclavos con los príncipes, a los príncipes con los siervos.

⁴ Entregaste al saqueo a sus mujeres, sus hijas al destierro, todos sus despojos en reparto para tus hijos amados, que se habían encendido de tu celo, y tuvieron horror a la mancha hecha a su sangre y te llamaron en su ayuda. ¡Oh Dios, mi Dios, escucha a esta viuda!

⁵ Tú que hiciste las cosas pasadas, las de ahora y las venideras, que has pensado el presente y el futuro; y sólo sucede lo que tú dispones,

⁶ y tus designios se presentan y te dicen: “Aquí estamos!”. Pues todos tus caminos están preparados y tus juicios de antemano previstos.

⁷ Mira, pues, a los asirios que juntan muchas fuerzas, orgullosos de sus caballos y jinetes, engreídos por la fuerza de sus infantes, fiados en sus escudos y en sus lanzas, en sus arcos y en sus hondas, y no han reconocido que tú eres el Señor, quebrantador de guerras.

⁸ Tu Nombre es “¡Señor! ¡Quebranta su poder con tu fuerza! ¡Abate su poderío con tu cólera!, pues planean profanar tu santuario, manchar la Tienda en que reposa la Gloria de tu Nombre, y derribar con fuerza el cuerno de tu altar.

⁹ Mira su altivez, y suelta tu ira sobre sus cabezas; da a mi mano de viuda fuerza para lo que he proyectado.

¹⁰ Hierne al esclavo con el jefe, y al jefe con su siervo, por la astucia de mis labios. Abate su soberbia por mano de mujer.

¹¹ No está en el número tu fuerza, ni tu poder en los valientes, sino que eres el Dios de los humildes, el defensor de los pequeños, apoyo de los débiles, refugio de los desvalidos, salvador de los desesperados.

¹² ¡Sí, sí! Dios de mi padre y Dios de la herencia de Israel, Señor de los cielos y la tierra, Creador de las aguas, Rey de toda tu creación, ¡escucha mi plegaria!

¹³ Dame una palabra seductora para herir y matar a los que traman duras decisiones contra tu alianza, contra tu santa Casa y contra el monte Sion y la casa propiedad de tus hijos.

¹⁴ Haz conocer a toda nación y toda tribu que tú eres Yahveh, Dios de todo poder y toda fuerza, y que no hay otro protector fuera de ti para la estirpe de Israel.

¹ Por aquellos días Ezequías se enfermó gravemente y estuvo a punto de morir. El profeta Isaías hijo de Amós fue a verlo y le dijo: “Así dice el Señor: ‘Pon tu casa en orden, porque vas a morir; no te recuperarás.’”

² Ezequías volvió el rostro hacia la pared y le rogó al Señor:

³ “Recuerda, Señor, que yo me he conducido delante de ti con lealtad y con un corazón íntegro, y que he hecho lo que te agrada”. Y Ezequías lloró amargamente.

⁴ No había salido Isaías del patio central, cuando le llegó la palabra del Señor:

⁵ “Regresa y dile a Ezequías, gobernante de mi pueblo, que así dice el Señor, Dios de su antepasado David: “He escuchado tu oración y he visto tus lágrimas. Voy a sanarte, y en tres días podrás subir al templo del Señor.

⁶ Voy a darte quince años más de vida. Y a ti y a esta ciudad los libraré de caer en manos del rey de Asiria. Yo defenderé esta ciudad por mi causa y por consideración a David mi siervo”.

Como clave teológica, podemos subdividir el texto de la siguiente manera: se inicia la oración a la misma hora en que se ofrece el incienso como señala el libro de Éxodo 30,1-10. Según tradición judía los sacerdotes oraban ante el altar del incienso y al parecer el pueblo también se reunía con el propósito de orar a esa hora del día (por la mañana y por la noche). El incienso es, sin duda, un elemento ligado a la oración: “Sea enderezada mi oración delante de ti como un perfume, El don de mis manos como la ofrenda de la tarde” (Sal 141,2).

Primeramente recuerda la venganza que tomó Simeón: “Señor, Dios de mi padre Simeón, a quien diste una espada para vengarse de extranjeros que habían soltado el ceñidor de una virgen para mancha, que desnudaron sus caderas para vergüenza y profanaron su seno para deshonor; pues tú dijiste: «Eso no se hace», y ellos lo hicieron por la deshonra de Dina” (v. 2)²⁷. Así se designa hija de “un justiciero” a quién Jacob castiga juntamente con su hermano Leví: “sus armas, instrumentos de violencia, en su consejo no entre mi alma, a su asamblea no se una mi gloria, porque en su ira mataron hombres, y en su obstinación desjarretaron bueyes. Maldita su ira porque es feroz y su furor porque es cruel. Los dividiré en Jacob y los dispersaré en Israel” (Gen 49,5-7), como consecuencia de este hecho, cuando se dividió la Tierra Prometida entre los hijos de Israel, a la tribu de Simeón le tocó el sur; pero por ser una zona desértica, no muchos se quedaron habitando allí; la mayoría se unieron a la tribu de Judá o se unieron a otras tribus.

En los versículos 4 al 6 se hace visible la sabiduría y el sentido distintivo del accionar de Dios en la historia de su pueblo²⁸:

- Reconoce que los asirios (v. 7) confían en su fuerza y en su poderío militar²⁹.
- Solicita la destrucción de los asirios porque quieren profanar el Templo (v. 8), por su orgullo.
- Pide que se le conceda el poder (vv. 9-11) para destruir a los asirios mediante su plan.
- Reconoce a Dios como el Dios de sus antepasados (v. 12), Dios de Israel, su bien preciado, Señor de los cielos y de la tierra, Creador de los mares y de todas las criaturas.
- Acaba rogando que muestre que Él es el Dios Todopoderoso (vv. 13-14)³⁰.

Judit y su misión

Judit cambia sus ropas de viuda por sus mejores vestimentas, se maquilla, se adorna de sus mejores joyas (10,3-4) y sale por la puerta principal de Betulia, entrando en el campamento enemigo. Allí pide al guardián que

²⁷ Gen 34,13-15.24-25.

²⁸ Is 42,9; 44,7; 46,10; 48,3; Sal 33,11.

²⁹ 1Sam 17,45; 2Re 19,23-24; Sal 20,8; 2Mac 8.18.

³⁰ 1Re 18,37; 2Re 19,19.

le deje ver a Holofernes, fingiendo que huye de la ciudad para pasarse al bando enemigo, y dar informes de los puntos más débiles de la ciudad, y decirle de qué forma puede tomar la ciudad sin perder un solo hombre (10,10-20).

Al entrar Judit en la tienda de Holofernes, para conseguir su propósito halaga al rey Nabucodonosor y a su autoridad (11,7). Le dice que no menosprecie las palabras de Ajior (11,9-11) porque son fidedignas, y que en esos momentos están en un período de pecado, por lo que el Señor entregará a los israelitas en sus manos. Una vez que tome Betulia, ella le guiará a tomar Jerusalén, para colocarle en el trono real (11,18-19). Holofernes acoge con agrado este mensaje y le responde que si se cumple la palabra de Dios lo tendrá por su Dios³¹ y que ella vivirá en el palacio de Nabucodonosor y tendrá fama mundial.

Judit rechazó los alimentos y bebidas que Holofernes le ofreció, por ser contrarios a la Ley de Moisés y le dice que tomará algo de lo que trajo (12,1-4). Judit durmió en el campamento asirio por la noche y se levantó al amanecer, en el cambio de guardia, y pidió permiso a Holofernes para salir a orar, y él se lo concede (12,5-9). Estuvo tres días en el campamento asirio orando, pidiendo guía al Señor. Se bañó en la fuente para lavarse de la inmundicia ocasionada por relacionarse con extranjeros.

Al cuarto día Holofernes le ofreció un banquete, sin invitar a sus funcionarios. Holofernes bebió más de la cuenta hasta caer profundamente dormido (12,10-20). Cuando todos se marcharon, Judit, su criada y Holofernes se quedaron solos. Judit oró al Señor para saber cuál era el paso por seguir (13,4). Después se acercó a la cabecera del lecho de Holofernes, cogió su espada y de dos golpes lo degolló, y le dio la cabeza a su criada, quien la metió en un saco (13,7-10a). Salieron del campamento y regresaron a Betulia (13,10b).

Es importante reconocer en la acción de Judit y su sierva el compromiso de Dios por un proyecto relacionado con los pobres de la tierra. En este proyecto, descrito en textos como Rut, Ester y Cantar de los Cantares, el poder de los pobres (en este caso de las mujeres) viene de Dios; su fuerza les da la posibilidad de enfrentarse a los señores del mundo y vencerlos. "Cortar la cabeza del opresor" muestra claramente la necesidad de acabar con la ideología del imperio y todos sus mecanismos de opresión³² y, a la vez, incita a construir la ideología del Reino de Dios sobre nuevas relaciones de poder en todos los niveles de la vida.

³¹ Rut 1,16. La cita de esta escritura es artificiosa en este contexto.

³² Esta ideología está relacionada a la opresión religiosa, económica, política y militar de los seleucidas. Nabucodonosor es símbolo de Antíoco IV Epifanes, figura del imperio. Ambos se presentaban como "señor de la tierra", "manifestación de Dios" (Epifanes). Holofernes simboliza el poderío militar de los seleucidas, sus generales.

Retorno a Betulia (13,11-14,4)

Cuando los guardias de la ciudad la vieron llegar, gritaron de alegría y se formó una multitud para recibir a Judit. Les enseñó la cabeza de Holofernes y les aseguró que no había sido violada por el asirio, y que había sido realizado gracias a la intervención divina. A continuación, todo el pueblo adoró a Dios y Ozías la alabó de forma parecida a como lo hace María con su prima Isabel³³.

“Judit mandó” a la multitud que colgaran la cabeza de Holofernes en la muralla (14,1) y que al amanecer todos tomen las armas y vayan hacia el campamento asirio, poco a poco (14,2). Así los guardias asirios irían a buscar a Holofernes con prontitud, y al no encontrarle se asustarían y huirían; ellos debían matarlos en su huida (14,11-14). Mostraron la cabeza de Holofernes a Ajior, quien se humilló y alabó a Dios (14,6-10).

Consecuencia del accionar de Judit (14,11-15,14)

Los israelitas bajaron al campamento asirio. Los guardias avisaron al lugarteniente de Holofernes, y al entrar en la tienda de Holofernes, lo vieron muerto, decapitado. Al no encontrar a Judit, pronto entendieron lo ocurrido. Al verse sin su general los asirios huyeron en la desbandada. Ozías mandó mensajeros a las ciudades de Betosmetaim, Bebai, Koba y Kola para relatarles lo sucedido en su lucha contra los asirios y cómo los habían destruido. Todo Israel salió a luchar contra los asirios y los llegaron a expulsar hasta Damasco.

El sumo sacerdote Joaquín y todos los líderes de Jerusalén fueron a Betulia a ver y felicitar a Judit. Con este acto, el sumo sacerdote y los líderes reconocieron la acción de Dios en Judit, lejos del alcance del control oficial (15,8-13). Desde este punto de vista, el liderazgo de Judit es constante hasta el final del relato; liderazgo que va más allá de Joaquín, quien con los sacerdotes controlaba el poder sagrado en Jerusalén y el sistema de sacrificios y penitencias. Pero no fueron capaces de alcanzar el favor de Dios para salvar al pueblo en Betulia.

Cántico de Judit (16,1-17)

En la Biblia podemos encontrar cinco cánticos de victoria del pueblo sobre un enemigo mucho más fuerte. Los cinco están en boca de mujer. No estamos acostumbrados a ver mujeres en aquella época envueltas en cuestiones de combates. Pero el combate es más que simplemente militar, es expresión de lucha por una convivencia en solidaridad y justicia; es, al mismo tiempo, el culmen de estrategias de mujeres a favor de su pueblo, avaladas por Dios. Estos cánticos son el de Miriam (Ex 15,19-21), Ana (1Sam 2,1-10), Débora (Jue 5,1-31), María (Lc 1,46-54) y Judit, por supuesto.

³³ Lc 1,42; Jue 5,24.

Judit entona un canto de acción de gracias (15,14-16,17), previa a la peregrinación hacia el templo, donde el propio pueblo ofrece holocaustos en el altar. Entonces consagra en el templo los objetos del general (16,18-19). El pueblo está de fiesta (16,18-20). Finalmente, Judit pone en práctica el año jubilar³⁴ al repartir la tierra, los bienes y liberar a los esclavos (16,21-25). Judit y las mujeres que van con ella se coronaron con ramas de olivo (15,12).

A pesar de los contextos y leyes que favorecen a los varones y discriminan a las mujeres, éstas han asumido una misión específica en momentos desesperados de la historia. Se inventaron sorprendentes alternativas de sobrevivencia, creando redes y tejidos de solidaridad. Esta es su verdadera misión a la que se sienten llamadas por un Dios del pueblo.

La oración de Judit es presentada como una acción de gracias (15,14), la forma es la de un salmo, pues es un canto de alabanza que se acompaña con instrumentos que se mencionan en el Salmo 150. El cántico puede dividirse así:³⁵

- Introducción (vv. 1-2).
- Judit llama a Dios “exterminador de guerras” (v. 2).
- Narración de la campaña militar asiria y el acto heroico de Judit (vv. 3-12).
- Descripción de la amenaza asiria (16,3-5); su triunfo (16,6-10); destrucción de los asirios por el pueblo (16,11-12).
- Judit y el pueblo entonan un himno (vv.13-17).
- Alabanza de Judit (v. 13); incorporación en el cantico del pueblo (vv. 14-16); conclusión (v. 16).

Conclusión

El libro quiere mostrar que Dios actúa constantemente en la historia, para defender la vida a través de personas que asumen su proyecto con determinación y con fe. Judit rescata la teología del Éxodo diciendo: “vendrá el Señor en defensa de Israel a través de mi acción” (8,33). Es la acción de Dios en la historia a través de las personas que asumen la lucha por la justicia y la liberación.

El que ha querido seducir a Israel llevándolo a la idolatría es seducido y vencido. En cambio, los que son fieles a Dios pueden contar siempre con la fidelidad del Señor como punto de apoyo. En el contexto en que fue escrito el libro, se desarrolla a lo largo de sus páginas un mensaje de esperanza en el Dios de Israel que conduce la historia de su pueblo. Judit simboliza la fe, mientras que Holofernes simboliza la fuerza. Judit no posee armas ni destreza en su manejo, pero su fuerza está en la fe. La confrontación entre ambos es paradigma de la confrontación entre los que confían en el poder

³⁴ Lev 25,31-46.

³⁵ Propuesta de Castillo, Ana Laura (2009), *Ester, Judit, Rut, Tobías. Apócrifos del Antiguo Testamento*. Biblioteca Bíblica Básica. Verbo Divino, Estella: pp. 136-137.

humano y los que confían en Dios. Es la misma doctrina del salmo 20,8: “Unos confían en sus carros, otros en sus caballos, nosotros somos fuertes en el nombre del Señor”.

Judit es hermosa y prudente (8,26-28). Es, sin duda, figura de la sabiduría que proporciona la fe y la confianza en Dios (8,15), que supera la sabiduría masculina, ya sea babilónica, griega o judía.

A pesar de que la lógica humana llevaría a pensar que el mundo está a merced de los poderosos, el libro de Judit nos mueve a pensar en la lógica de Dios de la que nos habla Pablo en su carta a los Corintios: “Dios escogió la necesidad del mundo para confundir a los sabios y Dios eligió la flaqueza del mundo, para confundir a los fuertes; escogió Dios a lo vil, a lo despreciable del mundo, a lo que es nada, para destruir lo que es, de manera que ningún mortal pueda gloriarse ante Dios” (1Cor 1,27-29).

No obstante, la fe en Dios incluye la colaboración humana que en el caso resalta la participación de una mujer. La derrota de los asirios, según el relato es fruto del empuje, la iniciativa y la habilidad de Judit y no de espectaculares intervenciones divinas. Ella pone inteligentemente todos los medios a su alcance, y Dios hace que triunfe en una tarea que humanamente no parecía tener ninguna posibilidad de éxito.

Bibliografía

Biblias

- Biblia de América (1995). La casa de la Biblia. 2da edición. Verbo Divino, Estella.
- Biblia de Jerusalén (1998). Nueva Edición revisada y aumentada. Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Cantera, F. e Iglesias, M. (2000). Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego.
- Rahlfs, A. (1979). Septuaginta Duo volumina in uno Deutsche bibelgesellschaft.

Obras generales

- Varo, F. (2002). *Antiguo Testamento: Libros Históricos*. Instituto Superior de Ciencias de la Religión – Universidad de Navarra, Pamplona.
- VonRad, G. (1990), *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 2, Sígueme, Salamanca.
- Westermann, C. (1987). *Teologia do Antigo Testamento*, Edições Paulinas, São Paulo.

Obras Específicas

- Alonso Schökel, L. (1987), *Estructuras narrativas en el libro de Judit*. En: "Hermenéutica de la Palabra", II. Madrid, pp. 383-404
- _____ (1973), *Judit*. En: "Rut. Tobías. Judit. Ester. Los Libros Sagrados", VIII. Madrid, pp. 99-163.
- Arnaldich, J.L. (1969), *Judit*. Biblia Comentada II, BAC, Madrid, pp. 872-930.
- _____ (1975), *La "verdad" en el libro de Judit*. En: "Homenaje a Juan Prado". Madrid, pp. 229-243.
- Bohn, I. (2008), *Época de la dominación Griega*. En: "Una Introducción a la Biblia", Tomo 4. Caminos. La Habana.
- Bravo, C. (1969), *Judit. Traducción y comentario*. La Sagrada Escritura. Antiguo Testamento III, BAC. Madrid, pp. 125-210.
- Brunner, G. (1959), *Der Nabuchodonosor des Buches Judith. Beitrag zur Geschichte Israels nach dem Exil und in den ersten Regierungsjahren Darius'I*. Berlín.
- Bückers, H. (1953), *Judith*. En: "Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther". HBK, IV. Friburgo, pp. 249-321.
- Cabezudo Melero, E. (1992), *Judit*. En: "Historia episódica. Rut, Tobías, Judit y Ester. El mensaje del AT". Madrid, pp. 101-159.
- Caso, Á. y Aleixandre, D. (1998), *Los libros de Ruth, Judit y Ester*. Ediciones de Bolsillo, Barcelona.
- Castillo, A.L. y Fierro G. (2009), *Ester, Judit, Rut, Tobías. Apócrifos del Antiguo Testamento*. Biblioteca Bíblica Básica, Verbo Divino, Estella.
- Delcor, M. (1980), *Judit*. En: H. Cazelles, "Introducción crítica al AT II". Barcelona, pp. 759-765.

- Doré, D. (2006), *El libro de Judit o La guerra de la fe*, Cuaderno Bíblico 132, Verbo Divino, Estella.
- Dumm, D.R. (1971), *Judit*. En: Comentario Bíblico "San Jerónimo", II. Madrid, pp. 731-741.
- Gallazzi, S., Rizzante, A.M. (2001), *Judite: A mão da mulher na historia do povo*, Editora Vozes, Petrópolis.
- Jenni, E. (1959), *Judith Buch*: RGG III, pp. 1000-1001.
- Leahy, M. (1956), *Judit*. En: Verbum Dei. Comentario a la sagrada Escritura. Barcelona, pp. 72-82.
- Lefèvre, A. (1981), *Judit*. En: Introducción a la Biblia. II. Introducción crítica al AT II. Barcelona, pp. 759-765.
- Löhr, M., *Das Buch Judith*. En: APAT, pp. 147-164.
- Miller, A., *Das Buch Judith übersetzt und erklärt*. HSAT IV/3 (Bonn 1940).
- Miller, A., *Der Nabuchodonosor des Buches Judith*: Bib 23 (1942) 95-100.
- Navia, C. (1988), *Judit: Relato feminista en la Biblia*. Indo-American Press Service, Bogotá.
- Stummer, F., *Das Buch Judit*. HSAT 3/4 (Wurzburgo 1950).
- Vilchez, J. (2000), *Tobías y Judith*. Verbo Divino, Estella.
- Zenger, E., *Judith (Buch)*: TRE, 17 (1988), pp. 404-408.

Pinky Rivas
 labiblista@sebip.org
 La Paz - Bolivia

Maricel Mena López
Andrea Puentes Rodríguez

El Libro de Tobías: Rituales de Sanación entre Vida-Muerte, Ángeles-Demonios

Resumen

Los intereses de aproximación a este libro deuterocanónico, por algunos exégetas, en los últimos tiempos, se debe en parte al descubrimiento y publicación de cuatro fragmentos de este libro en la cueva de Qumram (4Q196-200)¹, a su importancia como producción literaria de la época del Segundo Templo y sobre todo, porque en busca de un modelo de familia² iluminador para los tiempos modernos, los hombres de fe ven este libro como edificante para entender la vida conyugal en los tiempos modernos. Con el intuito de ir un poco más allá de estos intereses literarios, históricos y catequéticos, este estudio analizará los rituales de sanación que se evidencian en el libro desde la antropología cultural.

Palabras clave: vida, muerte, rituales de sanación, Libro de Tobías.

Abstract

The interests of the approach to this deuterocanonical book from some exegetes, in the last times, is in reason of the discovery and publication of four fragments of this book in the cave of Qumram (4T196-200), and as well as its importance as a literary production of the time of the second Temple and above all, because searching for an illuminating family model for modern times, men of faith, tend consider this book as edifying to understand conjugal life in modern times. With the intention of going a little beyond these literary, historical and catechetical interests, this study will analyze the rituals of the passage that is evidenced in the book from cultural anthropology studies.

Key words: life, dead, healing rituals, Book of Tobit.

¹ La edición oficial de fragmentos de este libro, datados entre el 100 a.C y el 50 d.C., en arameo y hebreo, hallados en la cueva 4 de Qumrán se dio en 1995. Cf. Vílchez Líndez, José, *Tobías y Judit* (2000), Verbo Divino, Estella.

² Geoffrey Miller, David (2011), *Marriage in the Book of Tobit* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 10). Berlin - New York, Walter de Gruyter.

1. Introducción

El libro de Tobías hace parte de un tipo de literatura folclórica universal en la que su héroe, acompañado de un amigo, en este caso el ángel, debe pasar por diversas pruebas para obtener finalmente su cometido. Deberá matar al dragón, tomar el tesoro y, finalmente, desposar a la doncella. Para poder obtener el botín, deberá primero poner en peligro su vida y vencer al guardián de ese tesoro, en este caso al demonio Asmodeo.

Entrar en la dinámica de esta novela de tipo didáctico-sapiencial, desde la simbólica que envuelve los rituales de sanación, será el objetivo de este texto que, en un primer momento, nos ofrece un análisis estructural y narrativo del relato a fin de situar al lector/a en la narrativa. En segundo lugar, indaga cuestiones relacionadas con el lugar, la fecha de composición y las cuestiones del género literario, para en seguida prestar atención a algunas cuestiones simbólicas y ritualistas que aparecen en el libro. Sin duda alguna, este recorrido nos ayudará a entender algunas prácticas del saber curativo, simbólico y religioso de nuestra religiosidad popular latinoamericana.

2. Estructura y contenido del libro

Esta narrativa se desarrolla en 14 capítulos que pueden ser divididos en tres partes principales y un epílogo, atendiendo al accionar de los personajes principales.

- a) Desgracia de Tobit en Nínive y de Sara en Media (1-3)
- b) Viaje de Tobías y el ángel Gabriel a Media (4-6,19)
- c) Curación de Tobit y Sara (7,1-11,20)
- d) Epílogo (12-14).

Se trata un macro-relato bien construido, con un cierto clima de suspenso que obliga al lector/a a ir hasta el final para ver cómo se desencadena esta historia divertida que recoge elementos de la religiosidad popular. En la historia de este judío piadoso y sufriente intervienen varios personajes, humanos, demoniacos y angelológicos, articulados en torno a los tres pilares del judaísmo: la oración, la limosna y el ayuno.

Los criterios tenidos en cuenta para esta división atienden principalmente al cambio de escenario y a los personajes que intervienen en la narrativa. A saber:

Nínive, donde viven Ana, Tobit y Tobías.

Ecbátana, donde viven Ragüel, Sara y Edna.

Ragués, donde vive Gabael. En este lugar está el dinero guardado.

Río Tigris: donde acampan una noche Tobías y Rafael. Allí se da el hecho del pez³.

³ Cantarino, Fernando E., *Análisis narrativo – Libro de Tobías*. Internet acceso 8 de nov. 2018 Disponible en: <https://www.monografias.com/trabajos21/libro-de-tobias/libro-de-tobias.shtml#ixz-z3UeZHyMOU>

En la primera parte (1-3) tenemos la historia de la deportación de Tobit y su estancia en Nínive. Llama la atención en el capítulo 3 las oraciones de Tobit y Sara. Los capítulos 4 y 5 traen noticias del itinerario recorrido por Tobías cuando va al encuentro con su pariente y futura esposa Sara, en Media. Los capítulos 7-11 presentan el desenlace de la narrativa, en la que los dos personajes centrales, suegro y nuera, son curados. En el epílogo final, de un lado tenemos la auto-manifestación del ángel Rafael y, por otro lado, los dos discursos de Tobías, uno en prosa y otro narrativo.

Como es común en un relato patriarcal, la atención se la llevan los varones, mientras que las mujeres, aunque activas son invisibilizadas. De un lado tenemos a la esposa de Tobit, quien durante sus días de ceguera mantiene a su esposo con su trabajo de hiladora, pero como es natural, su esposo duda de que ella con el fruto de su labor pueda comprar un cabrito. Así, su hermano Ajicar se lleva los créditos. De otro lado, tenemos a Sara, quien además de ser perturbada por un demonio, es culpada de la muerte de sus siete esposos, recibiendo insultos de su esclava. Este episodio también puede leerse como un *midrash* con respecto a Génesis 16, donde la esclava se burla de la situación de su ama.

Veamos pues la secuencia narrativa:

a. *Desgracias de Tobit en Nínive y de Sara en Media* (1-3)

El libro cuenta la historia de un judío piadoso, Tobit, padre de Tobías, perteneciente a la tribu de Neftalí, quien fue deportado a Nínive junto a su esposa Ana y a su hijo Tobías, durante el período de la invasión asiria (722 a.C.) en la época del reinado de Senaquerib (705-681 a.C.). Tobit hacía lo recto a los ojos de Yahvé: participaba de las fiestas, daba sus diezmos, pan a los hambrientos, vestido a los desnudos y enterraba a sus difuntos. Después de un tiempo de estancia en el exilio, de retorno a su casa y durante la solemnidad de Pentecostés, Tobit envía a su hijo Tobías a buscar a un pobre para compartir su mesa. Pero este tan sólo llega con la noticia de que uno de los suyos ha sido asesinado. Tobit llora amargamente y sepulta el cadáver. Su fiesta se convirtió en lamento y sus canciones en elegías. Aquella misma noche salió al patio, y recostado sobre la tapia, le cae el excremento de un gorrión en sus ojos, a los cuales les salieron manchas, causando su ceguera por un período de cuatro años.

Durante los dos primeros años su hermano Ajicar proporcionó su sustento. En dichas circunstancias, su esposa Ana trabajó por un sueldo hilando lana; además del jornal ganó también un cabrito, al que su esposo mandó a devolver pensando que ella se lo había robado. En tales circunstancias, Tobit, ora, llora y suplica al Señor para que lo libere de su aflicción.

En ese momento, la historia de Tobías se mezcla con la de otra judía piadosa, Sara, hija única de Ragüel, pariente de Tobit, que vivía en Ecbatana. Sara sufre insultos por parte de su esclava por haber visto morir sucesivamente a sus siete maridos en la noche de bodas, antes de consumar el matrimonio, pues un demonio, de nombre Asmodeo, los mataba.

b. *Viaje de Tobías y el ángel Gabriel a Media (4-6,19)*

Tobit y Sara, cada uno por su lado, oran a Dios pidiendo que los libere de su existencia, y Dios les manda al ángel Gabriel, quien se convertirá en el personaje central de la narrativa. Tobit le da instrucciones a su hijo Tobías sobre cómo debe ser su sepultura, la necesidad de honrar a su madre Ana, de vivir según los mandamientos y de seguir las sendas de la justicia, dando limosna y tomando mujer del mismo linaje de sus padres. Éste, a su vez, responde a su padre que seguirá sus mandatos y al mismo tiempo le pide una señal. Dios hará que las dos plegarias causen una gran alegría: envía a su ángel Rafael, quien guía a Tobías, hijo de Tobit, a casa de Ragüel y Edna (6,2-11,18).

c. *Curación de Tobit y Sara (7,1-11,20)*

Camino a Media, el muchacho bajó al río. Mientras se lavaba los pies, un pez quería devorarlo, éste lo agarra, y por instrucción del ángel lo abre, le saca el corazón, la hiel y el hígado, y lo guarda. Estos elementos son los que ahuyentarán al demonio, permitiendo que Tobit no muera como los anteriores prometidos de Sara. Ya en casa de Ragüel y Edna fue acogido con gran júbilo, al tiempo que le fue concedida la mano de Sara. Esa misma noche, después de espantar al demonio con el aroma del corazón y el hígado del pez que son incinerados, y de orar juntos, pueden por fin completar la unión conyugal. Mientras tanto, los padres de Sara preparan la tumba para el futuro difunto sin saber lo que pasaba tras las puertas de la habitación. Después de que la boda se realiza, Tobías y Sara parten a casa de Tobit, donde sucede la curación milagrosa de su ceguera con la hiel del pez que su hijo había conservado.

d. *Epílogo*

Este epílogo es bastante extenso. En él encontramos un capítulo dedicado a la auto-revelación del ángel (cap. 12), otro capítulo respecto a temas de ayuno y oración, en torno a Tobit, personaje central (cap. 13), un material discursivo de cuño profético-escatológico antes de su muerte (cap. 14). Las expectativas escatológicas de este último capítulo las vemos en este personaje moribundo que manifiesta la certeza de la actuación de Dios en la historia, tal como lo predijeron los profetas.

3. **Fecha y lugar de composición**

Este libro ha sido conservado en griego, aunque se discute si su original se haya escrito en lengua aramea o hebrea. Lo cierto es que todas las copias dependen de las traducciones griegas, es decir que ya que no existen copias del original.

Por el tenor de su contenido, todo apunta a que estamos ante un texto postexílico tardío, donde el tema escatológico de la nueva Jerusalén, del

ayuno, las limosnas, la oración, los rituales de muerte y de sanación, son característicos de un judaísmo de la época helenística temprana. Por otra parte, tampoco podemos descender demasiado, pues el autor no conoce la persecución helenística, ni la reacción macabea. Por lo tanto, podría ubicarse entre los siglos III y II a.C.

No hay consenso entre los investigadores sobre el lugar de composición, pero se han sugerido Egipto, Israel y Mesopotamia. Tampoco hay certeza de si la obra pueda situarse en Israel, en tiempo de los Ptolomeos, periodo sobre el cual se vivió una cierta libertad religiosa con elementos griego-egipcios en Jerusalén. Tampoco se percibe como probable la época sobre el dominio de los Seléucidas, con influencias greco-sirias, siendo que ese dominio fue poco tolerante con las costumbres ritualistas de pureza del pueblo hebreo⁴.

Es probable que el proceso de composición haya tenido momentos diferentes. Según Zimmermann, las narrativas contempladas en los capítulos 1-12 hacen parte de una narrativa histórica inicial, y el capítulo 14 sea un segundo material escrito, y la plegaria del capítulo 13 sea de la última fase de composición⁵.

4. Género literario

Este libro ha sido usualmente ubicado dentro del género didáctico sapiencial, por lo que su intencionalidad no es histórica. En él encontramos elementos que nos remiten al período salomónico (931 a.C. - 1,1), a la deportación de la tribu de Neftalí (734 a.C. - 1,5.10) y después de la caída de Nínive (612 a.C. - 14,1). Evoca acontecimientos de la época patriarcal, como la salida de Isaac en busca de esposa entre su parentela (Gen 24) y también se inspira en la historia de José y del libro del Éxodo⁶. Se completa esto con elementos de las tradiciones orales y de literaturas extrabíblicas, como *la leyenda de Ajikar*⁷, *la esposa desgraciada*, *el muerto agradecido* y *el justo paciente*.

Al parecer el redactor y su audiencia conocen muy bien el relato de Ajikar, encontrado en la colonia militar de Elefantina y cuya existencia se remonta al año 450 a.C. La leyenda de la esposa en desgracia también hace parte de los relatos populares que pudieron estar detrás de este libro; en ella se relata la historia de una princesa cuyos novios mueren en la noche de bodas. Otra leyenda que inspira esta narrativa, como ya se dijo antes, es la del difunto agradecido que narra la historia de un hombre que rescata

⁴ Elías Bortz, Jaine, Sedlinski, Claudia E. y Granados, Jerónimo J., *Aspectos médicos del libro de Tobit*.

⁵ Zimmermann, F. (2011), *The Book of Tobit. An English translation with introduction and commentary* New York: Harpers & Brothers, p. 21. En: Saber y tiempo, vol. 3 No. 11, p. 9.

⁶ Macatagay, Francis M. (2014). Election by Allusion: Exodos Themes in the Book of Tobit. *The Catholic Biblical Quarterly*, University of St. Thomas, Houston. vol. 76, pp. 450-463.

⁷ Ajuicar es un sabio asirio, más o menos del siglo VIII a.C. Su historia hace parte de los papiros elefantinos escritos en arameos y datados del año 500 a.C.

a un cuerpo cuyos acreedores se niegan a enterrar por las deudas que este posee⁸.

Aunque se remonte a varios siglos de historia ente los siglos X y VII a.C., sus preocupaciones didácticas, tales como el ayuno, la limosna, la observancia de la ley, la atención a los muertos, nos remiten, sin lugar a duda, a las preocupaciones del judaísmo postexílico.

5. Rituales de sanación en Tobías

Vida y muerte hacen parte de un entramado de tragedias que suceden dentro de este libro. La primera muerte es registrada durante la fiesta de Pentecostés, llamada también fiesta de los primeros frutos, ya que coincidía con el fin de la cosecha de la cebada y el comienzo de la fiesta del trigo. La mesa estaba pronta, pero la muerte de un hermano convierte la alegría en lamentos. El ritual fúnebre debe realizarse. Aunque el texto no presente datos sobre este procedimiento, es de pensar que las mujeres estaban detrás de esa labor; a ellas era concedida la preparación del cadáver. Acto seguido a esa preparación, el cuerpo debía ser expuesto durante uno o dos días. No obstante, el relato da a entender que el proceso de preparación y de entierro se desarrolló en un solo día. El entierro, como de costumbre, se realizó en la noche, posiblemente acompañado de una peregrinación de hombres y mujeres que iban dando lamentos fúnebres⁹. Tobías se incorporó en la fiesta y continuó comiendo en medio de los lamentos ¿Tobías, el hijo, habría realizado bien todo el ritual de purificación? ¿La ceguera de Tobit, el padre, sería consecuencia de las acciones de su hijo?

Al día siguiente de haber cavado la tumba, le cayó al anciano Tobit excremento de un ave, y le salieron manchas blancas que le ocasionaron la pérdida de la visión. Pero la curación a su enfermedad vendrá después de la curación de Sara, mediante la intervención del ángel Gabriel. En el libro de Tobías, como en la literatura intertestamentaria, Rafael es el ángel de la Providencia, el encargado de todas las enfermedades y de todas las heridas de los seres humanos¹⁰. En el texto aparecen dos rituales purificatorios para alejar la muerte que rodea a esta familia. Pero será el ángel quien le indicará a Tobías, el personaje intermediario entre Tobit y Sara, cómo proceder para conseguir, de un lado, la liberación de ese demonio por exorcismo y, por otro lado, la sanación de la ceguera de su padre y consecuentemente conseguir la paz para esta familia atormentada.

La tragedia de la muerte de los siete maridos de Sara evoca la muerte “por contacto” con un objeto prohibido. Aunque el texto no explicita la procedencia de cada uno de estos maridos, es de suponerse que se trata

⁸ Elías, Sedlinski y Granados, op. cit. p. 15

⁹ Zarzalejos Mar, Guiral Peregrin Carmen, San Nicolás María del Pilar (2010), *Historia de la cultura material del mundo clásico*. Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED, Madrid.

¹⁰ Doré Daniel (2003). *El libro de Tobit o El secreto del Rey*. (Cuadernos Bíblicos 101), Verbo Divino, Estella, p. 29.

de jóvenes de otros clanes o tribus, es decir serían matrimonios mixtos, prohibidos por la Ley promulgada por Esdras durante el post-exilio. Así, pues, esta prohibición sería en virtud de la continuidad del cumplimiento de la ley de levirato, según la cual un pariente debía ser el rescatador de la joven, garantizando la permanencia de la herencia dentro del clan familiar. Lo cierto es que el malvado demonio Asmodeo se ensaña con esta mujer matándole los maridos en la noche de bodas. Es de imaginar que su historia se desarrolla en medio de unos rituales fúnebres, pues ésta debió de participar de cada uno de esos entierros.

En las culturas arcaicas se consideraba que ciertos objetos o personas estaban revestidos de una especie de energía vinculada precisamente a lo sagrado. De este modo, el agresor sería castigado notablemente por unas fuerzas liberadas en el mismo acto prohibido. Podría considerarse a Sara como una mujer mortal para los hombres exteriores a su clan o transgresores, según se va descubriendo en el relato (v. 21). Sólo un miembro permitido podría acercarse a ella sin ningún riesgo¹¹. Este esquema corresponde a una lógica sacerdotal-sacrificial-exclusivista del segundo Templo que no acepta uniones maritales mixtas con la intención de reivindicar y sostener el concepto de pureza de sangre y elección.

En estas escenas de la muerte de los novios de Sara intervienen dos actores o fuerzas particulares en la tensión vida-muerte: el demonio Asmodeo y el ángel Rafael. Asmodeo (Tobit 3,8.17). “El malvado Demonio Asmodeo” en el *Testamento de Salomón*, obra apócrifa que se remontaría al siglo II de nuestra lo presenta así:

Mi función es la de conspirar contra los nuevos esposos, para impedirles que se conozcan. Destruyo la belleza de las vírgenes y cambio sus corazones. Llevo a los hombres a exceso de locura y de codicia, y aunque tengan sus mujeres, las dejen por mujeres que son de otros maridos, aunque pequen y caigan en actos homicidas. Asmodeo es ‘el peor de los demonios’. Pero Dios envía a su Ángel en ayuda de sus fieles¹².

Para deshacer la acción de este demonio entra en escena una figura antagónica del demonio, el ángel. Es este quien le indica a Tobías el camino para la liberación de este demonio. Rafael enseña la buena utilización de las vísceras del pez, de manera que la expulsión del demonio Asmodeo mediante el humo de la incineración del hígado y del corazón del pez es un rito mágico de las creencias religiosas populares que sin duda alguna revelan una práctica medicinal arcaica tal como lo argumenta:

Veamos también el asunto del corazón y del hígado, tomados del pez por Tobías. Sabemos que fue necesaria una sola sustancia, la bilis del pez, para curar los ojos enfermos de Tobit. Sin embargo, para expulsar al demonio

¹¹ Cf. Barría Iroumé, Cristian, *El matrimonio de Tobías y la sexualidad: un estudio psicológico*. En: *Revista Teología y Vida* Vol. XLV (2004) <https://scielo.conicyt.cl/pdf/tv/v46n4/art09.pdf>, 683 (675-697).

¹² Doré, *El libro de Tobit*.

se requieren dos sustancias individuales. Esto significa que se combinan dos propiedades para lograr una misma función. Nos preguntamos: ¿es posible que el corazón y el hígado hayan tenido algunas veces funciones separadas, una de las cuales (o las dos) haya o hayan sido ignoradas en la forma escrita final del libro, tal como lo conocemos hoy?¹³

En este ritual de sanación, según el texto, el hígado y el corazón del pez al ser quemados ante un hombre o una mujer que están siendo atormentadas por un demonio o por un mal espíritu, produce la desaparición de esa entidad negativa y la consecuente liberación del tormento en que está sometida la persona. La hiel por su parte se unta en los ojos de una persona que tenga manchas blancas en los ojos, luego se sopla sobre ellos y quedarán curados (Tobit 6,8-9).

La quema de los órganos ahuyenta al demonio. La creencia en la posibilidad de ahuyentar malos espíritus mediante el fuego y la incineración era común en diferentes culturas (Frazer, 1996: 617 y sig.). Las literaturas talmúdica y midráshica recogen ejemplos similares¹⁴.

En este caso, estamos hablando de un tipo de exorcismo mágico¹⁵ para retirar los espíritus malos, aquí no es la divinidad la que proporciona la cura, sino esta sustancia que actúa como un recurso terapéutico. No estamos hablando aquí de una enfermedad cualquiera sino de aquella que es producida por una especie de hechizo o encantamiento, por lo que el desencantamiento tiene de por sí propiedades mágicas. Se nos habla igualmente del simbolismo purificador del fuego, el cual tiene la propiedad de liberar fuerzas vivas en el medio ambiente, purificando el aire de las fuerzas adversas que lo contaminan y siembran en él la muerte (Cf. Tobit 3,17, 6,14)¹⁶.

El tema del simbolismo es esencial en este pasaje. Aquí el pez tiene una connotación bien importante. El pez aparece en varias culturas como símbolo de vida y de fecundidad. En Babilonia se conocía al dios-pezu Oannes, quien saldría del mar para enseñar a los hombres las artes y oficios de la civilización, convirtiéndose así en un revelador, una especie de "Dios de la sabiduría". En el Nuevo Testamento, los peces como comida son mencionados frecuentemente. Los primeros cristianos vieron en la figura del pez un símbolo de Jesucristo debido principalmente al acróstico formado con el nombre griego de pez [*ixthus*] inicia un título de Jesús: Jesús-Cristo-Dios-Hijo-salvador, pero tal vez influenciado por las propiedades curativas del pez en Tobías: Así, Cristo es remedio saludable para curar enfermos y

¹³ Elías, Sedlinski y Granados, op. cit. p. 17.

¹⁴ Jaine, Sedlinski y Granados, op. cit., p. 23.

¹⁵ Malinowski, Bonislaw (1993), *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta-Agostini (Obras maestras del pensamiento contemporáneo).

¹⁶ Doré, op. cit. p. 36.

exorcizar endemoniados, pero sobre todo para la curación de los ciegos que son entendidos como quienes no pueden “ver” la obra de Dios¹⁷.

El simbolismo es un elemento clave a la hora de hablar de rituales de sanación que se cumplen con un objetivo definido. Por lo anteriormente expresado en el símbolo del pez, se puede decir con Gadamer que “Lo simbólico no remite al significado sino que representa el significado mismo”¹⁸.

Los personajes humanos aparecen necesitados y débiles, frente a la iniciativa y creatividad del personaje sobrenatural, Rafael, quien aparece como el verdadero eje y conductor de la trama. Asmodeo, espíritu hipersexualizado, violento, celoso aunque débil ante una humana, es finalmente derrotado por la guía de un Rafael, espíritu desexualizado, generoso y protector¹⁹.

Con respecto a las mediaciones y tomando en cuenta aquí la intervención del ángel Rafael, es pertinente decir que toda la Biblia es atravesada por la presencia de los ángeles. “Casi todas las páginas de los libros santos dan testimonio de la existencia de los ángeles y de los arcángeles” afirma Gregorio Magno en sus homilías sobre los Evangelios.

Es importante reconocer que se llama mediación a la capacidad espiritual que poseen ciertos objetos, actos, personas, de comunicar a los humanos la acción de Dios, y de despertar y expresar en ellos la acogida y su respuesta de comunión²⁰.

En el libro de Tobías vemos al arcángel Rafael, bajo el aspecto de un joven compañero de viaje. Oímos como el mismo Rafael da al joven Tobías consejos de moral conyugal y le recuerda que el deber de ser agradecidos con Dios está por encima de cualquier obligación y de cualquier afecto humano²¹.

En repetidas ocasiones, los ángeles intervienen en el Antiguo Testamento para corregir a los hombres. Así, un ángel se aparece en el desierto a Agar, que había huido de su señora Sara a causa de una reprimenda y la conmina a que vuelva con ella. Un ángel detiene el brazo de Abraham, dispuesto a dar el golpe de muerte a Isaac atado sobre el altar. Un ángel surge para disuadir a Balaán de que maldiga al pueblo de Dios²².

¹⁷ Castillo Ana Laura y Fierro Gabriel (2010). *Ester, Judit, Rut, Tobías: apócrifos del antiguo testamento*, Verbo Divino, Estella, p. 231.

¹⁸ Montero Pachano Patricia Carolina, Cassirer y Gadamer: *El arte como símbolo*. *Revista de Filosofía*, 23 (51), 2005, pp. 58-69.

¹⁹ Barria Iroumé Cristián, op. cit. Pp. 675-697.

²⁰ Ruiz Salvador, F., *Mediaciones*, Internet acceso 8 de nov. 2018. Disponible en: <http://www.mercaba.org/DicES/M/mediaciones.htm>

²¹ Huber, Georges, *Ángeles y Demonios*. Internet acceso 8 de nov. 2018. Disponible en: <http://www.obracultural.org/textospdf/ANGELES%20Y%20DEMONIOS.pdf>, p. 13.

²² Georges, op. cit. p. 14.

6. Consideraciones pastorales

Un tema importante en este apartado es la referencia a la religiosidad popular y su relación de mediación con la trascendencia. La religiosidad popular está centrada en las necesidades vitales de una persona-en-comunidad. Las personas se encuentran en relación con el cosmos, con los demás y con lo divino, y despliegan todos los esfuerzos posibles porque estas relaciones sigan siendo buenas²³.

Consideran la naturaleza como algo sagrado. La necesidad de curar de las enfermedades es particularmente fuerte. La comunidad ocupa un lugar importante en los ritos populares, y la solidaridad comunitaria se expresa muy en particular en los ritos que marcan el ciclo de la vida²⁴.

Para la religiosidad popular, lo divino nunca está lejos. Siempre cercano, vela sobre todas sus necesidades, pero también castiga a sus transgresores cuando es necesario. La dependencia de todos respecto al mundo divino se manifiesta por ejemplo a través de las promesas y las penitencias. Los mediadores pueden hacer el bien a la gente buena y castigar a los malos. Por tanto el poder de las mediaciones siempre es ambiguo²⁵.

Ver de forma positiva a las demás tradiciones religiosas, posibilita reconocer los símbolos y rituales que pueden ser, para la gente, verdaderos mediadores de una auténtica experiencia de lo divino²⁶.

El tema de los espíritus está muy presente en la práctica de la Iglesia. Hay lugares específicos donde se llevan a cabo exorcismos por el poder de los santos, de María y de Jesús. Expulsar demonios tiene mucha importancia en el movimiento carismático. Algunos afirman que no existen espíritus y que la creencia en ellos, sea cual fuere, pertenece a una visión primitiva del mundo o bien supersticiosa. Otros dicen que los espíritus no son reales, pero para las personas que creen en ellos parecen serlo. En su caso, los rituales de exorcismos parecen ser eficaces a causa de su propia creencia. Y puesto que no es tan fácil cambiar las creencias populares de la gente, hay que proceder como si fueran verdaderas y proponer el alivio de los rituales de exorcismo²⁷.

La religiosidad popular puede convertirse en una fuerza liberadora. Esta no busca la felicidad en el cielo sino la satisfacción inmediata de las necesidades físicas y sociales. A través de sus mediadores, siente a Dios como una presencia cercana y liberadora. Los santos a los que honra están dispuestos a defender a la gente y a protegerla del mal²⁸.

²³ Amaladoss, Michael (1998). *El Evangelio al encuentro de las culturas. Pluralidad y comunión de las Iglesias*, Mensajero, Bilbao, p. 142.

²⁴ *Ibidem*, p. 143.

²⁵ *Ibidem*, p. 144.

²⁶ *Ibidem*, p. 147.

²⁷ *Ibidem*, 148.

²⁸ *Ibidem*, 152.

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. Lectura popular de la Biblia en América Latina
2. Violencia. Poder y opresión
3. La opción por los pobres como criterio de interpretación
4. Reconstruyendo la historia
- 5-6. Perdónanos nuestras deudas
7. Apocalíptica: Esperanza de los pobres
8. Militarismo y defensa del pueblo
9. Opresión y liberación
10. Misericordia quiero, no sacrificios
11. Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
12. Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
13. Espiritualidad de la resistencia
14. Vida cotidiana: resistencia y esperanza
15. Por manos de mujer
16. Urge la solidaridad
17. La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan
18. Goel: solidaridad y redención
19. Mundo negro y lectura bíblica
20. Pablo de Tarso. Militante de la fe
21. Toda la creación gime...
22. Cristianismos originarios (30-70 dC)
23. Pentateuco
24. Por una tierra sin lágrimas
25. ¡Pero nosotras decimos!
26. La Palabra se hizo india
27. La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva
28. Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón
29. Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)
30. Economía y vida plena
31. La carta de Santiago
32. Ciudadanos del Reino
33. Jubileo
34. Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
- 35-36. Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas
37. El género en lo cotidiano
38. Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne
39. Sembrando esperanzas
40. Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
41. Las mujeres y violencia sexista
- 42-43. La canonización de los Escritos apostólicos
44. El evangelio de Lucas
45. Los Salmos
46. María
47. Jesús histórico
48. Los pueblos confrontan el imperio
49. ¡Es tiempo de sanación!
50. Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
51. Economía: solidaridad y cuidado
52. Escritos.
53. Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
54. Raíces afro-asiáticas en la Biblia
55. Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
56. Re-imaginando las masculinidades
57. Reproducción humana. Complejidad y desafíos
58. Apócrifos del Segundo Testamento
59. Vida en comunidad
60. Profetas Anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)
61. Pactos de vida y pactos de muerte
62. Las voces originarias de Pablo
63. Por un mundo sin muros. Biblia y migración
64. El Evangelio según Marcos. La verdadera Buena Noticia en un mundo engañado por los Imperios
65. Espiritualidad bíblica en una perspectiva ecológica
66. Crisis alimentaria
67. Meguilot. Enfoque feminista
68. La Carta a los Efesios
69. Religión, culturas e identidades en la Biblia
70. Biblia e Integridad
71. Amós, el profeta y poeta
72. Hechos de los Apóstoles: Espíritu Santo y las comunidades
73. Culturas Mediterráneas
74. Guerra y Paz
75. Jueces
76. La Carta de Pablo a los Gálatas
77. Pinturas hermenéuticas: lecturas jóvenes de la Biblia
78. Poder y Corrupción
79. Escritos II

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares
TCP
Av. Calchaqui 1027
CP 1879 Quilmes Oeste

Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./Fax (54) (011) 4250-5432

Centro Bíblico Ecuménico
CBE, Jujuy 924 C1229 ABR
Buenos Aires
ARGENTINA
cbiblioecumenico@sinectis.com.
arTelf. (54) (011) 4942-9644

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacué 282

1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: runynei@yahoo.com.ar
libreriaricciardi@yahoo.com.ar
(54) (011) 4632-5030/ 4613-5827
Fax 4633-2825

Hno. Uwe Heisterhoff, SVD
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail: uwesvd@yahoo.com
Telf. (591) (04) 4 281-371

Vicaría de la Zona Sur
7ª avenida, 1247, San Miguel,
Santiago
CHILE
Telf. (56) (2) 521 64 21
E-mail: formacionzsur@iglesia.cl

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San José
COSTA RICA
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
Telf.(506) 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

CEDEBI
Calle 41 N° 13-41
Bogotá
COLOMBIA
Tel/Fax (57) (1) 232 3901
E-mail: cedebi@etb.net.co

Fundación Editores Verbo Divino
La Soledad/Avenida 28 N° 37-45
Bogotá
COLOMBIA

E-mail: fevdcol@epb.net.co
Telf. (57) (1) 268 6664
Fax (57) (1) 368 8109

Maricel Mena López
Pontificia Universidad Javeriana,
Carrera 7 N.40-62 ed. Pedro
Arrupe
Bogotá
Colombia
E-mail: mmena@javeriana.edu.co
Telf. (571) 3208320 ext. 5645

P. Agustín Monroy
Carrera N° 53-18 Piso 7
Medellín
COLOMBIA
E-mail: provincialcoloc@une.net.co

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593) (2) 320-2406
Fax (593) (2) 256-6150

María Engracia Robles
Apartado 8
C. Postal 28 450
Comala, Col.
MEXICO
Telf. 01-312-31-5-54-78
E-mail: engrar@yahoo.com.mx

Blanca Cortes Robles
CIEETS
Apdo. RP-082
Managua
Nicaragua
E-mail: feet@cieets.org.ni

Giuseppe Mizzotti
Av. Colonial, 416
Lima 1
PERU
E-mail: lepabipe@ec-red.com
Telf. (51-1) 431.46.56
Fax (51-1) 425.09.97

Miguel A. García
Casa Cristo Redentor
Apdo. 8
Agua Buenas
PUERTO RICO 00703-0008
E-mail: magarcia@coqui.net
Telf. (787) 732-5161
Fax (787) 732-1115

Josefa Aguirre Gordo
Red Ecuánica Bíblica
Dominicana
Apdo. 2388
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail:franklin.pimentel@msscc.org

Centro Bartolomé de Las Casas
4º calle Oriente #23
Centro Histórico 01116
San Salvador,
EI SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 21 51 91
Fax (503) 22 22 71 76
coordinacion@centrolascasas.org
centro.lascasas@navegante.com.sv

Comunidad Padres Pasionistas
Apdo. 2030
San Salvador,
EI SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 82 31 58 / 79 01 38 08
E-mail: mairopi@gmail.com
tiliguacu@yahoo.com

Mario Gazzola OMI
Calle San José, 982
80100 Libertad
URUGUAY
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf./Fax (598) 2 345 2051

Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: emmanuel@adinet.com.uy
Telf./Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: didierpuente@hotmail.com
Fax 02-4516596

Gerardo Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net
Telf./Fax 58 21 23730506
Cel. 58-4166209270