El INTERTESTAMENTO:
EL PUENTE OLVIDADO ENTRE AMBOS TESTAMENTOS

Historiografía del sacerdocio del segundo templo

durante los períodos persa y grecorromano (559 a.e.c. – 66 e.c.)

Alfredo G. Benítez

2013

CAPÍTULO 1
CONTEXTO GEOPOLÍTICO DE LOS INICIOS DEL INTERTESTAMENTO (559-331 a.e.c.) 7
I Contexto geopolítico de Israel a principios del intertestamento 7
a) La hegemonía aqueménida 8
II ¿la crisis perpetua o el eslabón más débil del imperio persa? Egipto como confluencia de las tensiones greco-persas 15
III ¿qué pasaba en Israel? 15

CAPÍTULO 2
ARQUEOLOGÍA E HISTORIOGRAFÍA DE YEHUD 17
I Panorama desde la arqueología 17
a) Un esbozo desde las investigaciones de Jonathan Reed 17
b) El aporte de Mary J. Winn Leith 19
c) Completando el enfoque arqueológico 20
II ¿Fue determinante la vecindad con Egipto para Yehud? 21
III La crisis de los sátrapas y su posible vinculación con Yehud 23
IV La gran cuestión: ¿podremos dibujar un esbozo de lo que fue Yehud? 25
a) La Jerusalén del retorno 25
b) La historicidad de Sesbasar y Zorobabel 26
c) Un posible eslabón perdido para la época de Zorobabel 27
d) Desde Sesbasar hasta Nehemías y Esdras 27
V La cuestión clave del modelo sociológico de Jerusalén: La templocracia 34
a) El enfoque de Weinberg 34
b) Balance del debate sobre el paradigma "comunidad civil-templo" 35
VI ¿Cómo funcionaba Yehud dentro del sistema persa? 38
a) El eslabón perdido de la Jerusalén post-Nehemías 38
b) Una moneda con una historia por revelar 39
c) Nuestro intento de reconstruir Yehud 40

CAPÍTULO 3
EL SEGUNDO TEMPLO DE JERUSALÉN Y SU CONFORMACIÓN DE AUTORIDAD: SU RELACIÓN CON ELEFANTINA, SAMARIA Y LEONTÓPOLIS 42
I Elefantina: el primer templo del que tenemos noticia en la diáspora 42
a) La clave de Elefantina: la cuestión de los papiros 43
b) Las causas de la destrucción del templo de Yaho 44
c) Elefantina dentro del engranaje aqueménida en Egipto 46
d) La procedencia de los colonos judíos para explicar la religión del templo de Yaho 47
II el templo samaritano de Garizim 49
a) La hipótesis Cross-Purvis 50
b) La arqueología actual y Josefo 51
c) ¿Sinagoga samaritana en Delos? 53
d) El quiebre entre Garizim y Jerusalén: un desafío para la historiografía 54
e) La reorganización de Transeufratina en el persa tardío 55
f) La Samaria grecorromana y el segundo templo 57
III Leontópolis: El templo de Onías IV 59
a) *El contexto del exilio de Onías IV* 60
b) Onías IV y sus sucesores en el Egipto greco-romano 63

c) Una búsqueda literaria sobre Onías IV.....64
d) Conclusión.....65

CAPÍTULO 4
EXPLORANDO 1 ESDRAS Y SU POSIBLE VINCULACIÓN CON LOS TIEMPOS PERSAS.....67
I Introducción.....67
a) La composición de 1Esd: ¿un libro fragmentado canonizado en la LXX?...69
b) El debate sobre la naturaleza literaria de 1Esd.....71
II Nuestra "Piedra de Rosetta": El cuento de los tres pajes de Darío (1 Esdras 3:1-5:6).....72
a) El debate sobre la caracterización literaria de 1Esd y el cuento de los tres pajes.....74
b) Otro indicio de las raíces del cuento de los tres pajes: la verdad según el mundo persa.....76
c) 1Esd: literatura aqueménida de propaganda devenida en una adaptación greco-persa.....77
III La leyenda de los Siete de Darío relacionada con el trasfondo de 1Esd 8:11 .79
IV La diferencia en lo referente al género.....81
V La termonología aramea y persa defectuosamente traducida de 1 Esdras como indicio de su contexto medo.....83
VI Un modelo de literatura en Mesopotamia sobre la reinauguración de los templos.....90
VII Un texto ejemplar de la templocracia jerosolimitana: Josefo y 1 Esdras.....92
VIII Conclusión.....95

CAPÍTULO 5
EL SACERDOCIO DEL SEGUNDO TEMPLO COMO PUENTE HISTÓRICO DEL INTERTESTAMENTO: DESDE YEHUD HASTA EL PONTIFICADO POST-HERODIANO.....96
I El período sadoquita (520-200 a.e.c.).....97
II Entre Alejandría y Antioquía:.....99
Entre Los lágidas Y Los seléucidas (332-200 a.e.c.).....99
III La crisis del segundo período sadoquita (193-152 a.e.c.).....100
IV ¿Revolución macabea?.....103
a) Los Macabeos y su relación con Menelao y Alcimo.....103
b) Los siete años sin sumo pontífice: la brecha entre Alcimo y Jonatan (2M 5:5-8).....104
V La dinastía asmonea (152-37 a.e.c.).....105
a) La crisis entre fariseos y saduceos por el sanedrín: un desenlace turbio para los asmoneos.....107
b) La dinámica de la crisis asmonea.....107
VI El último estadio de la templocracia: Sanedrín Y sumo sacerdocio bajo Roma (37 a.e.c.-66 e.c.).....110
b) Herodes y su instrumentalización del segundo templo.....111
VII La herencia herodiana: Sanedrín, procuradores y herodianos (4 a.e.c.- 66 e.c.).....112

CONCLUSIÓN
UN PUENTE OLVIDADO DE LA YEHUD PERSA A LAS GUERRAS JUDÍAS.....115
Los tres templos del intertestamento.....115
1Esd y la LXX: entre targumim y la rewritten Bible.....116
El eslabón perdido: el sacerdocio del segundo templo.....117

BIBLIOGRAFÍA.....120

INTRODUCCIÓN

En principio, este estudio pretendía tender un puente literario transversal al intertestamento, pero la amplitud de tal intento superaba los límites de una tesis. Entonces me fui restringiendo a la historiografía. Así fui recopilando fuentes sobre su principio histórico, en torno al inicio del post-exilio, algo que parecía intrincado y difuso. Donde no parecía haber continuidad alguna vislumbré primero tenuemente, luego con firmeza, un nexo tangencial ignorado pese a haber estado siempre frente a mis propios ojos. Era la dirigencia del segundo templo, que no fue erradicada por los macabeos, algo que yo daba por sentado, sino que puede percibirse una continuidad a través de un estudio cuidadoso de ciertos textos del intertestamento. Así fui configurando un nexo en este núcleo dirigente del segundo templo jerosolimitano, dentro del arco cronológico de su existencia, desde el retorno del exilio babilónico hasta los tiempos grecorromanos (VI a.e.c./I e.c.). Aquí pude trazar el puente que uniera épocas tan vastas como la persa, helénica y romana, que ayudara a la comprensión del inicio y permanencia de lo que aventuro definir como *templocracia* (el modelo de hierocracia centrada en el segundo templo).

Por ello, este trabajo no versa sobre el caudal literario intertestamentario, que de por sí ya posee toda una especialidad digna de ser tomada como una rama aparte de la teología. No es un enfoque exegético, ni literario ni hermenéutico. Es un abordaje historiográfico que emplea herramientas bíblico-teológicas, donde la confluencia del historiador y el teólogo deberían aunarse.

Nuestro abordaje abarca desde la formación de la comunidad judía post-exílica en tiempos persas hasta su desarrollo en épocas helenística y grecorromana. Comienzo la investigación en el terreno histórico que conformó el regreso del cautiverio babilónico (cap. 1). Luego procuro reconstruir el desarrollo interno de la sociedad gestada por los retornados, para tratar de definirlo como una *templocracia,* sociedad *sui generis* en su contexto (cap. 2). A partir del tercer capítulo, se profundiza el análisis de la relación de esta provincia persa (Yehud*)* con los otros templos afines del período intertestamentario: Elefantina, Samaria y Leontópolis (éste ya en época helenística).

Buscando entre las fuentes literarias un caso testigo que apoye la hipótesis de la *templocracia* jerosolimitana, nos abocamos al estudio del apócrifo 1 Esdras, específicamente en sus raíces persas (cap. 4).

Finalmente, se tiende un puente transversal a través del período persa y grecorromano, protagonizado por el gobierno sacerdotal del segundo templo (cap. 5).

No sólo desentrañamos los lazos temporales que convergen hacia este punto denominado aquí *templocracia,* sino además cómo ésta ocurrió a lo largo de cada período histórico desde el persa en adelante, modelando la sociedad judía intertestamentaria y dándole un sello de identidad a Jerusalén.

Inclusive el redescubrimiento en los últimos tiempos de un libro de la LXX, 1Esd, re-direcciona el criterio con que suele subordinárselo al TM. Más que construir un puente sobre el intertestamento, esta tesina ha logrado llamar la atención a su presencia, sólo asequible detrás de las brumas.

Agradezco a los docentes de los departamentos de Biblia e Historia de nuestra casa, especialmente a la tutora de esta tesis, Mercedes García Bachmann. Asimismo mi consideración al doctor Ricardo Pietrantonio por asesorarme sobre bibliografía, y a la profesora Andrea P. De Vita por su aporte sobre religiosidad persa y fenomenología de la religión.

Espero que este trabajo sirva a todos aquellos investigadores del intertestamento en la búsqueda de éste y otros puentes que nos abran el horizonte hermenéutico de esta época fascinante.

CAPÍTULO 1

CONTEXTO GEOPOLÍTICO DE LOS INICIOS DEL INTERTESTAMENTO (559-331 a.e.c.)

Si bien no hay unanimidad en el ámbito académico para delimitar cronológicamente el tiempo intertestamentario, mi elección de comenzar investigando este período desde el inicio del post-exilio, se debe a que entonces el Israel desterrado podrá dar vuelta de página a su historia y encarar por fin el retorno.

Depende de cada escuela cómo clasificar los tiempos intertestamentarios. La tradición germana lo etiqueta según su literatura en Judaísmo antiguo (hasta la época de la primera monarquía) y Judaísmo tardío (gestado desde el exilio hasta al rabinismo). Sacchi prefiere datarlo como *judaísmo medio* (III a e.c.-II e.c.), pues es justo el lapso entre el exilio y el rabinismo.[1] Maier advierte que al considerarlo como período postexílico, debe dividirse entre paleoisraelita (lo anterior al exilio) y judaísmo primitivo (persa), tardojudaísmo (grecorromano) y rabinismo.[2] El judaísmo rabínico actualmente prefiere hablar de época inter-templaria, al ser un tiempo definido entre el primer y el segundo templo jerosolimitano.

Sabiendo que los libros de Esd y Neh son considerados parte del AT, sin embargo son mi punto de partida para entender el principio del intertestamento. Así nuestro enfoque inicial se basa en demarcar su historicidad, ya que es el punto de partida para perfilar la Yehud persa. Es por ello que inicio nuestro estudio con el marco histórico del retorno de los exiliados, sus condiciones de posibilidad y la conformación de la comunidad del segundo templo. Para tal fin este capítulo nos encuadrará en la historiografía del comienzo intertestamentario, ilustrando el marco que lo gesta: Persia, Egipto y Grecia.

I CONTEXTO GEOPOLÍTICO DE ISRAEL A PRINCIPIOS DEL INTERTESTAMENTO

Nuestro estudio se enfoca en comprender la situación global del imperio persa, que con su fundador, Ciro II el Grande (559-530); marcará casi tres siglos del Medio

---

[1] Paolo Sacchi, *Historia del judaísmo del segundo templo: Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C.,* Madrid, Trotta, 2004, p.32

[2] Johann Maier, *Entre los dos testamentos: Historia y religión en la época del segundo templo,* Salamanca, Sígueme, 1996, pp. 41-42 sigue a Josefo, que lo nombra como época del segundo templo.

Oriente antiguo hasta que Alejandro Magno destrone al último aqueménida en el 331 a.e.c.[3] En la primera parte brindaremos una síntesis de los "grandes reyes" persas y a continuación esbozaremos el marco histórico gestado entre Persia, Grecia y Egipto (las guerras médicas y sus consecuencias).

Analizando la zona geográfica de la Media luna fértil como una unidad geopolítica, veremos que en el amplio arco que abarca del Nilo al Tigris-Éufrates, pueden distinguirse dos entidades antropogeográficas: Egipto y Mesopotamia.[4] La base económica era el denominado sistema asiático, basado en tributos y acopio del excedente, ya que aún el mercado era una forma intermedia entre el trueque y lo monetario. A medida que las ciudades estado se expandían, los pueblos sometidos debían pagar su tributo, debiendo hipotecar muchas veces la tierra y su labor. No de casualidad las primeras tablillas escritas en Mesopotamia contienen listas de graneros reales. Tanto los imperios asirio como babilónico legaron una política de acaparamiento con fines militaristas: el alto costo humano que exigía para mantener un ejército en alerta permanente, fue de tal desgaste que aceleró sus respectivas decadencias.

a) La hegemonía aqueménida

Una rama de los pueblos itinerantes indoiranios, los persas, especialistas en el arte de la caballería, surgió de las planicies iraníes y pronto puso en jaque al ya debilitado imperio neo-babilónico. Cuando Ciro II el Grande unifica a los pueblos medos y persas bajo su mando, los conduce en una caravana victoriosa hacia el oeste del Asia Menor: venciendo a Creso, el más importante rey heleno del Ponto, su hegemonía se extiende desde el extremo oriente (Persia, Turkestán) hasta las costas de los mares Negro y Mediterráneo. En el 539 a.e.c., al conquistar Babilonia, la capital simbólica del mundo antiguo en el Medio Oriente, ya tiene en su haber el más vasto dominio nunca antes visto.[5] Lejos de la clásica mirada denigrante que los escritores griegos nos legaron (Herodoto, Jenofonte, Ctesias), deberíamos "des-helenizarnos".[6] Detrás de toda la parafernalia oriental que escandalizaba a los griegos, descubriremos un sistema de valores muy alejado de nuestra cosmogonía

[3] Luis Suárez Fernández, *Gran Acta 2000: Historia antigua y medieval*, Madrid, Rialp, 1991, p. 75.
[4] Esta delimitación se basa en que Egipto y Mesopotamia forman los dos grandes bloques socio-culturales, desarrollándose paralela y diferenciadamente. Israel se ubica justo como una bisagra entre ambos, en dependencia de sus vaivenes e influencia; su situación estratégica de nexo entre África del norte y Asia Menor le dio un sitio preferencial de protagonismo histórico.
[5] Suárez Fernández, *Acta,* pp. 74-75.
[6] Ver Pierre Briant, *From Cyrus to Alexander: A history of the Persian Empire*, Indiana, Eisenbrauns, 2002, pp. 14-21; Amélie Kuhrt, *The Persian Empire,* New York, Routledge, 2007, pp. 6-10.

y que apenas puede reconstruirse.[7] Enumerar la dinastía aqueménida, así llamada por la principal familia real, nos brindará un panorama general que nos introducirá al tiempo intertestamentario.

Ciro y sus sucesores

El talento político de Ciro, fundador de la dinastía aqueménida, fue convenir diplomáticamente la expansión con los monarcas tributarios, solamente deponiendo a los reyes intransigentes. Incluso su interés y el de su dinastía fue mejorar las condiciones regionales, debido a su culto por los elementos naturales (árboles, viento, aguas, fuego). [8]

Cambises: Ciro muere en campaña tras llevar sus fronteras hasta en río Indo en el 530, su hijo Cambises (529-522) le sucede.[9] Poco es lo que se sabe de su reinado, celebrado como el conquistador de Egipto.[10] Perece sofocando una rebelión en Persia, deja el reino en medio de una contienda por el trono. Fue sucedido por Bardiya.[11]

Darío I: Bardiya es destronado por Darío (522-485 a.e.c.) que reivindica ser el legítimo heredero y lo acusa de ser un eunuco impostor.[12]

Darío estructuró el sistema administrativo de tal forma que su perfil delinearía integralmente lo que fue el régimen aqueménida. No sólo elaboró una estructura de satrapías y reyes súbditos en todos sus territorios, sino que además afianzó una elaborada burocracia cortesana como nunca antes la hubo.[13] Reformó además su vasto ejército y seleccionó dos cuerpos de élite a su exclusivo servicio: los conocidos como los Diez mil inmortales y los Dos mil de la guardia.[14]

Impuso el arameo como idioma oficial de la corte y acuñó el dárico como moneda real, pero su política fiscal fue simplemente acumulativa; amontonaban lingotes (talentos) y orfebrería de oro y plata hasta el punto que durante los tiempos persas casi dejó de circular la plata (el metal más precioso entonces).

---

[7] Aún hoy sólo se han excavado parcialmente las grandes metrópolis antiguas del imperio persa: incluso el gran volumen de tablillas encontradas en las capitales aqueménidas apenas cubre un corto lapso cronológico y versa sobre detalles contables. Incluso el idioma persa antiguo no fue descifrado íntegramente, esta cultura ha dejado pocos relieves e inscripciones en comparación con otras civilizaciones (tampoco literatura). Esto nos deja las fuentes griegas contemporáneas como referencia, empero no exenta de parcialidad (ver ampliamente en Briant, *Cyrus,* pp. 5-10; Kuhrt, *Persian*, pp.10-14).
[8] Ver ampliamente sobre religión y tradición persa en Briant, *Cyrus,* pp. 233-245.
[9] Suárez Fernández, *Acta,* p. 75.
[10] Briant, *Cyrus,* pp. 49-51.
[11] Briant, *Cyrus,* p. 61; Suárez Fernández, *Acta,* pp. 74-75.
[12] Suárez Fernández, *Acta,* pp. 74-75, Briant, *Cyrus,* pp. 107-109.
[13] Briant, *Cyrus,* pp. 137-138, ver ampliamente sobre Darío y su corte en pp. 216-225. Sátrapa significa “protector”, Suárez Fernández, *Acta,* p. 75.
[14] Suárez Fernández, *Acta,* p. 75.

> Pero la moneda -dárico de oro de 8,42 g., siclo de plata de 14,9 g- era tan valiosa, que no parecía destinada a la circulación, sino al atesoramiento. Las cantidades de oro y plata acumuladas en el tesoro real eran tan grandes que, al ser puestas en circulación por Alejandro Magno, causaron alteraciones profundas en el mercado mundial.[15]

Además implementó una red de caminos que aunque de uso oficial del monarca, unió como jamás antes todos los puntos neurálgicos zonales.[16]

Este aumento del comercio se tradujo en la prosperidad de las principales ciudades, bajo el férreo control de los sátrapas del Gran Rey. Así se explica la larga estabilidad de su poder: la fidelidad de los mandatarios fenicios, griegos asiáticos (jonios) y egipcios era más fácil de comprar que de conquistar. La ampliación del mercado favoreció las clases mercantiles, empero desfavoreció a las masas campesinas y urbanas, empujándolas hacia la servidumbre. El aumento del costo de vida deprimió paulatinamente a las clases bajas, situación que empeoró cuando los sucesores de Alejandro (diadocos) dilapidaron las colosales fortunas acumuladas por la corona persa.[17]

Darío figura en la historia como el gran arquitecto del imperio. Estructurándolo en veinte satrapías o provincias (sistema que perduraría hasta Alejandro), inició la construcción de una vasta red de capitales-fortalezas con sus palacios y paraísos (recintos de amplios jardines y coto de caza).

Los escritores helenos describen a las capitales aqueménidas con la palabra “fortaleza” pero actualmente se discrepa sobre su significado, pues no coincide con la arqueología: sólo tenían amuralladas los palacios y salas del tesoro.[18] Eran ciudades abiertas, quizás por resabio de costumbre nómada, no continuaron la política de triples murallas asirio-babilónicas. Postulo que la única idea de fortaleza para los griegos era la del modelo micénico (Troya) y con eso en mente describen todo recinto amurallado como fortaleza, a pesar de no haber sido tales las que encontraran en Persia.

Darío comienza la primera guerra médica, dado que Atenas apoya la rebelión de las ciudades jonias. Así invade Grecia, conquistando Tracia pero es vencido en Maratón (490 a.e.c.)[19]. Sin embargo, logró darle la máxima extensión al imperio

---

[15] Lewis V. Cummings, *Alejandro el grande,* Buenos Aires, Peuser, 1979, pp. 122-123.
[16] Suárez Fernández*, Acta*, p. 75.
[17] J.Severino Croatto, *Las culturas del Antiguo Próximo Oriente: desde los orígenes hasta la conquista romana de Jerusalén (63 D.C.),* Buenos Aires, ISEDET, 1994, pp. 236-237.
[18] Ver más ampliamente en Briant, *Cyrus,* pp. 444-446; Kuhrt, *Persian,* pp. 469-475.
[19] Suárez Fernández, *Acta,* p. 82.

medo-persa, lo cual ningún reino previo de la antigüedad tuvo: su renombre aún sería mayor si no lo hubiera superado Alejandro Magno.

Jerjes (485-465/4): su heredero, desata la segunda guerra médica invadiendo con un imponente ejército, se le somete casi toda Grecia llegando a tomar e incendiar Atenas. Pero tras la fugaz victoria de Termópilas, es derrotado en Salamina, Platea y Micala (479)[20]. Hoy se piensa que los escritores helenos han agigantado sus triunfos y que para el ejército medo no fueron derrotas catastróficas.[21]

Artajerjes I (465/4-424): accede al trono gracias a una elaborada trama de intriga familiar y cortesana confusa, que hará escuela de los relatos clásicos sobre la corrupción y golpes palaciegos del entorno del Gran Rey. Dada la poca evidencia arqueológica los eventos concretos de su acceso al trono sólo pueden articularse fragmentariamente.[22] Egipto se rebela ayudado por Atenas, pero a la larga fracasa, así como la empresa ateniense de tomar Chipre durante una tregua en la guerra del Peloponeso (el conflicto Esparta vs. Atenas que se prolongará por 26 años desde el 431-404).[23] Persia aprovecha para pactar una tregua finalizando así la tercera guerra médica (conocida como la Paz de Calias por el funcionario helénico que la concretó). Aquí los sátrapas vecinos de los helenos, seduciendo con sobornos lograron que una parte significativa de la Hélade prefiriera este tipo de pactos que continuar las hostilidades.[24]

Darío II (424-405): asume tras fallecer su padre, no sin una pequeña guerra civil en la familia real por la sucesión. Lo poco que puede saberse de este rey es que los sátrapas siguen aumentando la línea influyente en el frente egeo, ya con la clara victoria espartana en la guerra del Peloponeso gracias a la influencia persa. Pero la falta de flota hizo que los sátrapas se confiaran en rentar a las armadas griegas, rivales muchas veces entre sí pero necesitadas del oro oriental. A su vez, las competencias entre los sátrapas les impulsaban al empleo de mercenarios griegos dentro de sus complicados juegos de poder, lo que nos da un cuadro tan interesante como laberíntico.[25]

Artajerjes II (405/4-359/8): pudo disponer de un tratado de paz perdurable con Esparta, conocida como *la paz del rey* (387).[26] Debió encarar un fuerte levantamiento desde Egipto hasta Fenicia y Chipre. Ciro el joven (405-401)

---

[20] Suárez Fernández, *Acta,* pp. 75 y 82; Briant, *Cyrus,* pp. 531-534.
[21] Ver más ampliamente en Briant, *Cyrus,* pp. 535-542.
[22] Suárez Fernández, *Acta,* p. 75; ver ampliamente en Briant, *Cyrus,* pp. 569-572, 577-583.
[23] Briant, *Cyrus,* pp. 573-577; Suárez Fernández, *Acta,* p. 84.
[24] Ver ampliamente en Briant*, Cyrus*, pp. 579-583.
[25] Suárez Fernández, *Acta,* p. 75; ver más ampliamente en Briant, *Cyrus,* pp. 569-571, 588-599.
[26] Suárez Fernández, *Acta,* p. 85.

hermano menor del soberano, suma ejércitos mercenarios helenos y a los jonios para su empresa de destronar al que considera ilegítimo heredero. Mientras Artajerjes II estaba ocupado luchando en Egipto, Ciro estaba junto al agonizante padre que le habría dado la corona; pero esto contravenía la costumbre de nombrar co-regente al sucesor, cargo que ya ostentaba Artajerjes II. Ciro el joven emprendió su marcha desde Sardis hacia Persia. Viendo a los sátrapas y al entorno real en su contra, engañó a los mercenarios espartanos como si su victoria fuera fácil. Después de la derrota de Ciro en la batalla de Cunaxa (401), los griegos inútilmente ofrecieron sus servicios al Gran Rey.[27]

Artajerjes III (359/8-338): completa la sumisión de Chipre, Fenicia (345) y Egipto en 343/2.[28] Fueron dudosas las circunstancias de su muerte y la de su hijo Artajerjes IV, ambos asesinados por un eunuco cortesano.[29]

Darío III (338-331): fue el último Gran Rey, quien resultó ser el más reconocido históricamente por ser derrotado por Alejandro Magno.[30] Asesinado a manos de sus sátrapas en el 330, fue el simple epílogo de un imperio decadente (siempre según los autores helenos, nuestras únicas fuentes).[31]

El triángulo interno geopolítico

Durante las guerras médicas, el influjo helenista en Medio Oriente se visualiza incipiente en el comercio y la cultura material. Israel, bisagra entre Egipto y Mesopotamia, queda en el centro de un triángulo al irrumpir Grecia tanto en Chipre como en Egipto. Si bien insignificante políticamente en su inicio, a medida que volvían los judíos a su tierra, Yehud (Judea) fue cristalizándose. La última guerra médica le dio un contexto favorable para estabilizarse autónomamente, gracias a la política persa de incentivar el retorno de los exiliados. Luego veremos cómo esto fue posible.

Grecia en la encrucijada de la guerra civil

El papel vital que tenía en el plano marítimo y comercial la Hélade, venía dado por su expansión colonial tanto hacia oriente (Jonia) como hacia occidente (la “Magna Grecia” al sur de Italia). La rivalidad entre Atenas y Esparta, representantes de

---

[27] Su aventura de retorno a pie desde Babilonia a Grecia se registró en la *Anabasis* de Jenofonte. Ver más ampliamente en Briant, *Cyrus,* p. 612-641.
[28] Pero en Egipto subsistieron enclaves en el delta del Nilo y en el sur, fuentes de rebelión y refugio para los disidentes. Ver más ampliamente en Briant, *Cyrus,* p. 681-685.
[29] Kuhrt, *Persian,* pp. 418-419
[30] Suárez Fernández, *Acta,* pp. 75 y 88.
[31] Ver ampliamente el estado de la cuestión en Briant, *Cyrus,* pp. 690, 769-780.

modelos sociopolíticos y militares en pugna, se zanjó definitivamente en la Guerra del Peloponeso (431-404 a.e.c.), quedando Atenas sojuzgada por la coalición liderada por Esparta.[32] Mientras tanto, los sátrapas continuaron influyendo en la política interna griega mediante sus redes de sobornos. Especialmente consabida fue su influencia sobre su virtual alidada, Esparta. Empero no le perdonaron su mala jugada política de apoyar la rebelión de Ciro el joven, debiendo Esparta acordar con Artajerjes I "la paz del rey" (387 a.e.c.) en la que se comprometían a no intervenir en las colonias jonias, mientras que Persia reconocía la soberanía espartana al frente de Grecia. Pronto llegó para Esparta su debacle ante el empuje naciente de otra *polis* como Tebas, que sublevó a toda Grecia en su contra y la derrotó en el 379.[33] Estas volátiles hegemonías se debían al entramado político de las *polis,* las cuales tendían a aliarse en intrincadas ligas donde primaban más los intereses que el patriotismo. La raíz de la debilidad política helénica era su endeble trasfondo socioeconómico: su productividad era escasamente redituable para su crecida demografía y además les obligaba a depender de las encarecidas importaciones. Las continuas guerras empobrecieron al campesinado, enriqueciendo a los aristócratas urbanos que acapararon sus tierras: así extremaban los abismos sociales, acrecentando la cantidad de pobres y empujándolos a probar suerte en el rico oriente. Así se explica que fuera el capital humano el que exportara Grecia, resultando un incipiente fenómeno cultural que luego de Alejandro será llamado "helenismo". Fue en este panorama decadente que se impone Macedonia mediante el carisma de su rey Filipo y su liga de Corinto, gracias a que surgía intacto de las guerras médicas y del Peloponeso. Desde su victoria en Queronea (338) puede considerase *hegemón* de Grecia y dejarle a su hijo Alejandro la herencia de sus ambiciones de venganza nacional contra Persia. [34]

Las oligarquías esclavistas gobernantes de las *polis* habían hecho que las tiranías basadas en la corrupción perfilaran todo el mapa político heleno. La pauperización de los ciudadanos coincidía con la depreciación de su moneda frente al poderoso *dárico* persa*.* Si bien puede armarse apenas parcialmente el mercado financiero de entonces, deja entrever que la carencia de metales preciosos por un lado los encarecía, y por otro lado, su valor fluctuaba en cada mercado regional; dependiendo de cuánto los reyes abrieran sus canteras de metales preciosos o sus redes mercantiles. El Medio Oriente de esta época era muy fértil, atestiguado esto

[32] Suárez Fernández, *Acta,* p. 84.
[33] Suárez Fernández, *Acta*, pp. 80, 84-86. Esparta y Tebas propiciaron la tiranía como forma de gobierno, el modelo ateniense nunca fue popular. El "tirano" era un líder ciudadano y autocrático, paradigma de la Hélade incluso antes del "helenismo" de Alejandro.
[34] Suárez Fernández, *Acta,* pp. 86-88.

tanto por los escritores de entonces como por los bajorrelieves asirio-babilónicos; por lo que debemos imaginar tierras codiciables y densamente pobladas, cuya geografía hoy ha cambiado tanto que pareciera que nos distanciaran años luz.[35]

Egipto: el otro vértice en desequilibrio

Para entender el papel geopolítico que Egipto juega aquí, tenemos que saber que tal como los persas, Egipto no tenía flota y usaba los barcos fenicios y griegos (especialmente de las colonias jonias).[36] La gran ventaja de Egipto era su excedente de grano, que gracias al Nilo era mayor que la del resto de la Media Luna Fértil. Es notable que las tablillas babilónicas de tiempos medos no registren cambios estructurales, reforzando la opinión de que los persas no tocaban la administración vigente, sino que simplemente se aseguraban de supervisar el envío de tributos mediante una extensa red de encargados (*Kurtaš)*.[37]

Ahora bien, la situación estratégica egipcia se refuerza gracias al "renacimiento saíta", que había logrado recomponerse tras la retirada de los invasores asirios en el 663. Ésta fue la XXVI dinastía del faraón Psamético que desde la capital de Sais en el delta, pretendió potenciar a Egipto. Este proyecto fue frenado por Nabucodonosor que derrotó al faraón Necao II en Carquemis (605).[38] Los faraones saítas gozaron de relativa calma hasta que Cambises los invade en el 525 a.e.c. Si bien las fuentes egipcias y griegas retratan desfavorablemente a este aqueménida, como profanador y destructor de templos, no hay evidencias arqueológicas que lo atestigüen.[39] La política persa buscaba ganarse a las clases gobernantes vencidas. En Egipto los mismos funcionarios que antes servían al faraón ahora lo hacían para el Gran Rey. Es ejemplar la estatua funeraria de un burócrata egipcio llamado Udjahorresne(t), donde él mismo describe su labor tanto bajo el último faraón como bajo Cambises sin interrupción aparente.[40] En Menfis gobernaba un sátrapa con una cohorte de burócratas medos y colaboracionistas locales. Basta recordar que el faraón era el amo de las tierras, sólo el clero tenía tierras propias de los templos. El cambio de manos no se sintió para los campesinos, pues Cambises asumió como faraón continuador de la dinastía egipcia.[41]

---

[35] Cummings, *Alejandro*, pp. 112, 214-215.
[36] Briant, *Cyrus,* pp. 573-577, 682-685: en ambas rebeliones, egipcios y persas recurrieron a mercenarios fenicios y griegos para armar sus flotas.
[37] Briant, *Cyrus,* pp. 455-457.
[38] Suárez Fernández, *Acta,* p. 74.
[39] Kuhrt, *Persian,* pp. 104-106, 129-131.
[40] Briant, *Cyrus,* p. 473; Kuhrt, *Persian,* pp. 117-122.
[41] Suárez Fernández, *Acta,* pp. 64, 74.

Las sucesivas rebeliones demostraron afectar sólo parcialmente a Egipto. La falta de apoyo popular a estas sublevaciones evidenciaría que fueron encabezadas por la nobleza saíta, confinada a las partes del delta inaccesibles a los medos. La verdadera insurrección fue la última, acaecida contra Artajerjes III, que le dio una breve independencia (404- 343/2).

II ¿LA CRISIS PERPETUA O EL ESLABÓN MÁS DÉBIL DEL IMPERIO PERSA?

EGIPTO COMO CONFLUENCIA DE LAS TENSIONES GRECO-PERSAS

La debilidad del régimen aqueménida se evidencia en Egipto, tanto en la época del ascenso de Darío II como a su muerte.[42] Sin embargo, Egipto colabora con la corona aqueménida dando apoyo logístico naval junto a los fenicios en las guerras médicas.[43]

En el 404 se retoma la sublevación egipcia, pero esta vez a gran escala, siempre con ayuda helénica; los griegos verán aquí un termómetro del poderío persa al poner en evidencia las rivalidades de los sátrapas y su ineficacia militar. Recordemos que Ciro el joven pudo aprovechar esta rebelión para su conato de usurpación contra Artajerjes II.[44] Dadas las pocas fuentes de esta sublevación, que abarcó también el levante de Fenicia y Chipre, se supone que fue una continuación de la de Inaros.[45] La lentitud de los esfuerzos imperiales por sofocarlos les ayudó a ser un momentáneo centro de reclutamiento de todos los disidentes del momento, fomentado sus alianzas con Atenas, Fenicia y Chipre. Recién cuando Artajerjes III asuma su reinado en el 342, terminará reconquistando Egipto, pero dejándoles a los helenos la impresión de que ya no eran un enemigo tan temible.[46]

III ¿QUÉ PASABA EN ISRAEL?

La ubicación geográfica de Israel, la pone paulatinamente en el centro del triángulo geopolítico Persia-Egipto-Grecia. Ahora bien, Israel ha quedado borrada del mapa, de hecho nunca son mencionados judíos como mercenarios del tan vasto ejército persa (lo factible de ello lo veremos en Elefantina y Leontópolis en Egipto, donde sí

---

[42] Kuhrt, *Persian,* pp. 239, 248; Briant, *Cyrus,* pp. 120-121: afirma que acaecían revueltas esporádicas en cada interregno. Debido a que la tradición persa se tomaba su tiempo para los funerales y para desatar los nudos propios de la sucesión, ofrecía un paréntesis ideal para las insurrecciones.
[43] Kuhrt, *Persian,* pp. 196-197, 202, 252, 525-526.
[44] Briant, *Cyrus,* pp. 619, 652-655.
[45] Ver ampliamente en Briant, *Cyrus,* pp. 573-577; Kuhrt, *Persian,* pp. 319-325.
[46] Ver ampliamente en Briant, *Cyrus,* pp. 612-629, 685-688.

fueron colonias de mercenarios hebreos). Cuando Herodoto relata las guerras médicas, nombra los pueblos servidores de la gran armada de Jerjes y menciona apenas a "los fenicios con los sirios en Palestina."[47] Las inscripciones persas incluyen la genérica mención de toda la zona como dentro de la "Trans-Eufratina." Así se llamaba a la quinta satrapía en las listas reales: incluía Chipre, Siria, Fenicia y Palestina.[48] Israel ha sido fagocitado en una enorme provincia administrada desde la lejana Babel, o luego desde Damasco y Tarso. La conformación de su historia lo abordaremos en el siguiente capítulo.

[47] Kuhrt, *Persian,* p. 525.
[48] Israel Finkelstein, Neil A., Silberman, *La Biblia desenterrada: Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y del origen de sus textos sagrados,* Madrid, Siglo XXI de España editores, 2003, p. 298; Kuhrt, *Persian,* p. 529, n. 52: documentos de Babilonia de tiempos de Darío I se refieren a la satrapía de *Babilonia y más allá del río.*

CAPÍTULO 2

ARQUEOLOGÍA E HISTORIOGRAFÍA DE YEHUD

Un mínimo de rigor histórico debe advertirnos que todo esbozo de reflotar un evento pretérito es aproximativo si no se basa en fuentes y arqueología, no será más que la proyección de la imaginación. A la postre, todo esto versa sobre el estado de la cuestión y las condiciones de posibilidad del surgimiento de la comunidad judía del segundo templo.

Las limitaciones arqueológicas se deben principalmente a que la mayor cantidad de fondos para solventar estas costosas investigaciones se destina a otras locaciones. Esto ha llevado a que tengamos un dispar resultado de lo hallado por los arqueólogos: cada quien sigue sus propias corazonadas, como se lamenta la historiadora Edelman. Además, se etiqueta como persa todo lo relacionado con un perfil tipo del período, sin distinguir a qué lapso de los trescientos años de dicha cultura corresponde cada hallazgo. Otro factor problemático es que ningún mapa puede retratar lo que fue Yehud*,* nombre atestiguado por la numismática y esfragística judía de la época aqueménida.[49] Lo reconocido es que su demografía fue partiendo casi desde cero en el Persa I y creciendo paulatinamente en el Persa II. Algo que debe tenerse en cuenta es que ningún yacimiento de este período ha sido exhaustivamente desenterrado y datado.[50]

I PANORAMA DESDE LA ARQUEOLOGÍA

a) Un esbozo desde las investigaciones de Jonathan Reed

El arqueólogo estadounidense Reed aporta un panorama de las excavaciones en Israel a fines del siglo pasado. Resalta lo terrible que fue la destrucción y el despoblamiento del tiempo asirio-neobabilónico. El vacío de cultura material entre fines del siglo VIII hasta el s.VI a.e.c. lo demuestra, recién aparecen indicios de repoblamiento durante los tiempos persas. La carencia de restos puede leerse de varias maneras: o eran tan pobres y escasos que no quedó nada, o aún resta por

---

[49] "Esfragística: estudia la técnica, el uso y la historia de los sellos. El uso de los sellos es antiquísimo: servían para cerrar los escritos y para autenticarlos. La representación de los símbolos grabados en ellos puede revelar a quién pertenecía el sello." *Enciclopedia estudiantil.* Buenos Aires, Codex, Tomo 13, 1963, fascículo 157, p. 4.

[50] Diana Edelman, *The origins of the 'second' temple: Persian policiy and the rebuilding of Jerusalem,* London, Equinox, 2005, p. 281-282, ver ampliamente en pp. 283-290.

descubrirse.[51] Otro factor problemático para la arqueología es la difícil datación de los yacimientos, ya que los restos asirio-neo-babilónicos son muy parecidos entre sí como para delimitarlos con exactitud, además de confundirse con los primeros estratos persas.[52]

Los aqueménidas se interesaron por desarrollar la franja costera y el valle de Yizreel, de tal modo que tomó rumbo propio: en tiempos helenísticos, bajo dominio tolomeo, era una región densamente poblada y desarrollada, como lo atestiguan los papiros de Zenón. Pero mientras en la costa prosperaban Dor, Akkó y Shiqmona, el campo adentro no registra mucha cultura material. La mejor evidencia del tiempo persa se halló en Séforis: un vaso de terracota cuya base se modelaba en forma de grifo, típico símbolo aqueménida (un *rhytón),* con una inscripción escrita en persa, babilónico, elamita y egipcio que se refiere a Artajerjes. Su valor se potencia debido a la carencia de restos materiales que atestigüen la presencia persa. El *rhytón* era una ornamentación usada por la elite medo-persa, se fabricaba en oro o plata. Lo hallado en Séforis es una imitación en cerámica de la orfebrería cortesana.[53]

> Sin embargo, en Séforis no se conservan restos arquitectónicos de época persa, si bien en la cumbre misma de la acrópolis se han hallado algunos fragmentos cerámicos de esa época. No cabe pensar que estos escasos restos dispersos correspondan a un asentamiento urbano, pero el *rhytón* y la inscripción muestran que Séforis servía de puesto avanzado para la vigilancia del fértil valle Bet-Netofá y sus rutas comerciales, un caso semejante al de Meguido o Bet Yerá en el valle de Yizreel. Pero estos emplazamientos no pueden ser clasificados como centros urbanos, algo desconocido en Galilea bajo la administración persa. Los fragmentos dispersos de cerámicas de cocina o tinajas de almacenamiento hallados en los asentamientos indican que Galilea fue repoblada durante el período persa pero, aparte de su carácter campesino, es poco lo que se puede decir de ellos.[54]

Ciertamente atestigua que la población aqueménida de Galilea era de segundo orden en la escala jerárquica del aparato burocrático. Una imitación en terracota de la vajilla real demuestra la pobreza de la región entonces, incluso si perteneció a los medos ocupantes. No sabemos si esta réplica fue elaborada por judíos, ya sea para los ocupantes o para ellos mismos, dado que no hay inscripciones en hebreo en el *rhytón.* Recordemos que los persas desde la época de Darío escribían en arameo

---

[51] Jonathan L. Reed, *El Jesús de Galilea: Aportaciones desde la arqueología,* Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 54-57.
[52] Reed, *Jesús,* pp. 52-53.
[53] Reed, *Jesús,* pp. 57-59.
[54] Reed, *Jesús,* p. 59.

los documentos oficiales (denominado "arameo imperial").[55] Lo que conocemos como el idioma persa de los aqueménidas es una adaptación del elamita, de quienes se supone aprendieron la escritura.[56] Puede ser que la falta del arameo y la presencia del persa y elamita en la terracota signifiquen un empleo doméstico persa. Asimismo esta cerámica pudo importarse de Egipto, ya que durante esta época todo lo que se elaboraba allí tenía una inscripción en idioma egipcio. Cada manufactura de exportación se firmaba como marca de fábrica con relieves multilingües, típicas de la usanza dentro del ámbito del dominio persa y sólo las exportaciones de Egipto poseían su lengua escrita.[57]

Lo único que nos asegura este hallazgo es la incipiente repoblación que los persas implementaron en una provincia secundaria (indudablemente corresponde al período Persa II, desde Nehemías y Esdras en adelante, entre el 450 y el 332). Si se pudiera datar con carbono 14, nos ubicaría mejor cronológicamente, empero, actualmente es todo lo que podemos decir.

b) El aporte de Mary J. Winn Leith

Esta investigadora presenta un período post-exílico donde sólo pocos/as y pobres judíos continuaron viviendo en su tierra natal. Destaca la incipiente helenización de la zona costera fenicia, en contraste con la paupérrima y rural Judá. Pequeños poblados (caracterizados por no tener muro y ser residencia de una casa administrativa) se localizan en Jerusalén, Hazor, Meguido, Tell Jemmeh, Laquis y Asdod.[58] En Jerusalén parece que lo único ocupado fue la vieja ciudad de David (Ofel, monte de Sión), mientras que el área alrededor y al norte de Benjamín, aparece mejor habitada y desarrollada. Algunos lugares sufrieron menos la devastación babilónica: Tell en-Nasbeh, Gibeon, Betel y Tell el-Ful. Samaria creció notablemente; y también Fenicia que se expandió hacia la Galilea y Sefelá, según evidencia arqueológica.[59] Los lugares que ejemplifican presencia persa fueron Laquis, Tel Poleg y Shiqmona en la costa, Tell el-Hesi, Ramat Rahel (o Bet-hakkerem al sur de Jerusalén), En-gedi, Tell es-Saidiyeh y Tell Mazar en el valle del Jordán.[60]

---

[55] Luis Suárez Fernández, *Acta*, p. 75. Aunque no consideremos el arameo como lengua oficial aqueménida, el demótico era empleado en la correspondencia del sátrapa con sus funcionarios en Egipto, y en la misma Persia se evidencia una multiplicidad de idiomas. Pero este tema aún es debatido por los/as especialistas. Kuhrt, *Persian,* pp. 827-828.
[56] Briant, *Cyrus,* pp. 20-21.
[57] Kuhrt, *Persian,* pp. 477-480, especialmente notas 1 y 3 de p. 479; Briant, *Cyrus*, pp. 216-217, 502-503.
[58] Mary Joan Winn Leith, "Israel among the nations: the Persian period", en Michel D. Coogan, ed., *The Oxford history of the biblical word,* New York, Oxford University Press, 1998, p. 381.
[59] Winn Leith, "Israel", p. 381.
[60] Winn Leith, "Israel", pp. 382-383.

Dado que según el testimonio bíblico Zorobabel y Nehemías fueron gobernadores, considera a Yehud una provincia o subprovincia, aunque aclara que aún no puede aseverarse plenamente.[61] Parece que los persas heredaron esta administración de los neo-babilonios, ya que los aqueménidas acostumbraban continuar la política de éstos. Las ciudades fenicias eran cuasi-autónomas, siendo Dor la principal, fueron de gran relieve regional en esta época. Samaria era gobernada por la familia de los Sanballat, aunque también eran importantes ciudades Meguido y Hazor. Pero no puede asegurarse que alguna fuese la sede capital. En cuanto al sur, las tribus árabes nómadas ocupaban Edom y el arco sureste entre el Mar Muerto y el Mar Rojo. Controlaban así el tráfico caravanero entre Egipto, Arabia y Medio Oriente. Eran aliados de los persas, que pactaron con sus jefes principales acuerdos mutuos. Es precaria toda tentativa de fijar qué límites geográficos tenía Yehud.[62]

El período Persa I (539-450 aprox.) fue paupérrimo, el Persa II (450-332 aprox.) en cambio aprovechó la bonanza económica que experimentó la costa. La revuelta egipcia del 460 a.e.c. despertó el interés aqueménida en desarrollar la región y puede relacionarse con las apariciones de Esdras y Nehemías en la segunda mitad del siglo V. Los recientes cálculos demográficos también parecen corroborar estos datos: se estima una media de 32.250 antes del exilio, una población de 10.850 para el Persa I y de 17.000 para el Persa II. Jerusalén pudo haber tenido apenas unos 450 a 500 habitantes en el Persa I, triplicándose en el Persa II a 1.750, aunque no pueden hacerse cálculos fiables hasta el siglo II e.c.[63] Sin embargo, esta reciente clasificación académica sobre el Persa I y II, aún no posee un acuerdo académico en lo concerniente a su datación ni sus características; especialmente en lo relativo al Persa I, el de mayor carencia de vestigios arqueológicos y fuentes escritas.

c) Completando el enfoque arqueológico

Edelman indica que los yacimientos arqueológicos se concentran en las cercanías de Benjamín, presentando un mismo patrón de aldeas rurales pequeñas y modestas. Cauta respecto de si no deberían fecharse como una continuación del período neo-babilónico (nota que existe una brecha profunda en los yacimientos que atestiguan la desolación del período entre el 586 y el Persa I), aún resta investigar mejor los sitios que permanecieron poblados.[64] Entre los 109 sitios clasificados dentro de nuestra época, sesenta fueron de nueva factura, mientras

[61] Winn Leith, "Israel", p. 383.
[62] Winn Leith, "Israel", p. 383.
[63] Winn Leith, "Israel", p. 384.
[64] Edelman, *Origins,* pp. 326-327.

que cuarenta y nueve se reocuparon. Se los agrupa en cuatro núcleos: a) Benjamín con 26 yacimientos (Bet- el, Mispá), b) Judea central con 27 (franja desde el sur jerosolimitano hasta Bet-Zur), c) en la Sefelá con 15 en el norte y 21 en el sur , d) sudeste y sur de las colinas de Judea con 5 (Laquis y cercanías).[65] La cuestión abierta es si los lugares reocupados lo estuvieron desde los tiempos asirio-neo babilónicos, o si estaban abandonados y se reconstruyeron. Lo excavado hasta hoy confirma un continuo crecimiento desde el Persa II, especialmente en Judea central.[66]

Con respecto a la laguna demográfica entre los períodos neo-babilónico y Persa I podemos observar que no todos los eruditos acuerdan acerca de su evaluación: algunos aseguran que es una brecha casi vacía y otros aseguran lo contrario.[67]

El siglo V fue el que mayor evidencia arqueológica aportó a nuestro período: cementerios en Tell-el Hery, sobre Tal Mazar en Jordania (en el valle del Jordán); tumbas medas en Siquén, bronces persas en Galilea, una réplica del trono persa portátil en Samaria y varios estratos de cerámica. Inclusive se percibe un aumento de la expansión fenicia costera con incipiente influjo helenista (Queisán, entre Acre y Haifa), llegando a imponer una colonia en Maresá.[68]

Pese al desacuerdo entre los eruditos sobre la demografía del tiempo exílico, hay muy poca arqueología para quienes relativizan la despoblación acaecida bajo el dominio neo-babilonio. Acuerdo con Reed en que la brecha entre los tiempos exílicos y post-exílicos es considerable, si bien varía con cada escuela la interpretación de la arqueología existente.

II ¿FUE DETERMINANTE LA VECINDAD CON EGIPTO PARA YEHUD?

Recordemos que los tiempos de transición entre Jerjes y Artajerjes I fueron turbulentos, las derrotas en el frente egeo y la sublevación egipcia enmarcan la llegada de Nehemías (¿458 o 428?) y de Esdras (445).[69] No hay acuerdo para interpretar los datos de los libros de Esd y Neh, ya que estas fuentes bíblicas usan ambiguamente de la dinastía persa. La problemática de las murallas de Jerusalén que restaura Nehemías tampoco puede relacionarse con la rebelión de Egipto. Los

---

[65] La autora aclara que no todos concuerdan con estos números y demarcaciones, aunque puede aseverarse que la mitad de ellos fueron nuevos asentamientos fechados en el Persa II.
[66] Edelman, *Origins,* pp. 328-329.
[67] Finkelstein y Silberman, *Biblia,* pp. 266-267.
[68] Henri Cazelles, *Historia política de Israel: desde los orígenes hasta Alejandro Magno,* Madrid, Cristiandad, 1984, p. 223, n. 81.
[69] Winn Leith, “Israel”, pp. 403-404.

restos arqueológicos alrededor de Jerusalén parecen sugerir una fase de destrucciones cerca del 480 (Benjamín, Samaria, Mispá, Gibeón, abandono de Siquén y otras localidades). Pero las fechas no concuerdan con el tiempo de Nehemías y no hay unanimidad concluyente entre los/as eruditos/as.[70]

Las listas de las ciudades tributarias de la liga ateniense de aquel entonces presentan a la mismísima ciudad de Dor como una de ellas (454).[71] ¡Esto significaba que una de las principales tributarias de Transeufratina había sido usurpada por los enemigos del Gran Rey! La zona estuvo en el eje de la tercera guerra médica; la reconquista del litoral fenicio-egipcio fue la prioridad de la corona persa.

Esto explicaría la serie de fortines que por entonces se levantaron cruzando Yehud. La corta duración de estos fuertes se debería a la derrota de los sublevados egipcios y la paz de Calias con Atenas (los griegos entretanto se sumergieron en su guerra del Peloponeso), determinando que los aqueménidas juzgaran innecesario mantenerlos.[72]

Si bien existe todo un debate relativo a estos fortines, sobre el que no hay acuerdo, considero que los mismos reúnen los requisitos de pertenecer a una ruta persa: la cercanía entre los puestos de avituallamiento o fortines, capaces así de transmitir las señales ígneas por las que se comunicaban.[73] Éstos reflejan la red persa de puestos de correo, logística y vigilancia que atravesaban todos los territorios.[74] Uniendo Beersheva-Hebrón-Bet-Sur-Jerusalén, su importancia radica en que parece datar de antes del 400 a.e.c., o sea previa a la separación de Idumea de Yehud. Otra ruta hubo entre Jerusalén, Laquis y la costa, una diagonal de cinco fuertes hasta la Sefelá, si bien no se comprobó exhaustivamente que fueran fortines.[75]

Edelman encuentra en la política administrativa persa la explicación: simplemente se mantiene el esquema neo-babilónico cuyas rutas tributarias y puestos de control se reocuparon o completaron. La evidencia está en los poblados rurales alrededor de los fortines, que siguen el modelo de las aldeas de entonces: sin muros y dedicados al aprovisionamiento de los persas, o al usufructo de tributos.[76] En el caso ejemplar de Mispá, la capital de esta zona en los tiempos asirio-babilónicos y

---

[70] Winn Leith, “Israel”, p. 404.
[71] Winn Leith, “Israel”, p. 405.
[72] Winn Leith, “Israel”, p. 406.
[73] Briant, *Cyrus,* pp. 370-371.
[74] Briant, *Cyrus,* pp. 368-369.
[75] Edelman, *Origins,* p. 318.
[76] Edelman, *Origins,* p. 328.

comienzos del persa, tenía un fuerte y era la sede administrativa, al menos hasta la llegada de Nehemías. Otros/as autores/as desvalorizan Mispá y refuerzan Arad como el enclave principal de Yehud, dada su encrucijada de rutas importantes y mayores vestigios de estructuras militares.[77]

La tercera guerra médica puso a Yehud como triple frontera de conflicto: 1) Egipto con su rebelión demostró cuán cerca estaba de ser escenario continuo de las guerras médicas, 2) Atenas desafiaba con su flota las costas mediterráneas, llegando a sojuzgar a la ciudad de Dor como tributaria, y 3) la inseguridad del abierto flanco sur de la Transeufratina (Edom, Arabia), habitado por los "aliados" árabes (quienes no eran del todo confiables, pues no todas las tribus pactaban alianzas con los persas).[78]

La necesidad geopolítica persa de cohesionase frente a Egipto explica un replanteo de la política geoestratégica de Artajerjes I. Esto favoreció la causa de los deportados judíos, deseosos de regresar. El pragmatismo persa en materia religiosa tenía antecedente en el célebre decreto de Ciro. Actualmente hay disenso sobre la fidelidad histórica de tal decreto, pues se le critica ser mera propaganda real, típica de los soberanos de entonces: Kuhrt específicamente lo toma como una política de congraciarse con sus nuevos súbditos.[79]

La confluencia de los tres factores geopolíticos mencionados aunados con el sentido oportuno de los funcionarios judíos servidores de la corona, apoyados en la tendencia magnánima perfilada en el decreto de Ciro; encuadró lo que conocemos como la primera oleada de retornados/as con Sesbasar y Zorobabel.

III La crisis de los sátrapas y su posible vinculación con Yehud

Las fuentes griegas hoy son cuestionadas por su parcialidad, aunque son las únicas existentes. El cuadro de la última guerra médica centrada en Egipto versa así: los persas fueron sitiados en la sede del sátrapa, Menfis, "la fortaleza blanca".[80] En vano la flota ateniense la sitió; los persas con ayuda de la flota fenicia y complicidad de sus fieles egipcios desviaron las aguas del Nilo y los barcos griegos encallaron, perdiendo así su ventaja marítima. Derrotados, los helenos se obligaron a firmar la paz de Calias. Los líderes de la rebelión egipcia fueron ajusticiados. El Gran Rey astutamente pactó con los hijos del faraón Inaros una continuación del *status quo*:

[77] Briant, *Cyrus,* p. 365, quizás la capital política era Mispá y la capital económica y militar Arad.
[78] Ver sobre la Idumea persa Edelman, *Origins,* pp. 253, 276-277.
[79] Kuhrt Amélie, "The Cyrus cilinder and achaemenid imperial policy", *Journal for the study of the Old Testament* 25 (1983), pp. 94-95.
[80] Edelman, O*rigins,* p. 335. Se la llamaba así por el color de su gran muralla.

desde entonces ellos serían vasallos al servicio de la satrapía. Este conflicto confirmó a Artajerjes I el peligro que representaba Grecia.[81]

Fueron las rivalidades internas persas las que emergieron primero: "la gran revuelta de los sátrapas" bajo Artajerjes II (360 aprox.).[82] Megabisos, el sátrapa consumador de la reconquista de Egipto, premiado con la vital satrapía de Sardis, lideró un alzamiento que puso en entredicho la lealtad de varios de los sátrapas de Asia Menor. Todo esto debió ayudar a que los judíos lograran del Gran Rey el aval para retornar con miras a fundar Yehud.[83]

Kuhrt destaca que la revuelta de los sátrapas liderada por Megabisos puso de relieve las tensiones internas que afectaban al Gran Rey. Inclusive los sátrapas vecinos de Grecia se enredaban en la guerra del Peloponeso, ya que los helenos a su vez precisaban del tesoro persa para solventar sus tropas. El conflicto civil entre Atenas y Esparta en la vecindad de estos sátrapas fue determinante, ya que los medos los apreciaban como mercenarios. Kuhrt denota la duda académica sobre la veracidad de esta crisis de Megabisos, ya que puede resultar ser sólo propaganda griega anti-persa. Empero, ubica en esta época crítica de Megabisos las misiones de Esdras y Nehemías, como parte de un plan regional pacificador de la corona.[84]

Briant discrepa con esta línea, pues minusvalora todo nexo entre estos eventos y el surgimiento de Yehud*:* no habría suficiente evidencia de que las crisis de Egipto o de Megabisos encuadren sus condiciones de posibilidad. Le parece decisivo que no exista fuente alguna en que la corte aqueménida realce a Yehud como su baluarte estratégico. También encuadra a Esdras y Nehemías dentro de la política persa de pacificar sus territorios, tal como hicieron luego de sofocar las revueltas de las ciudades jonias (493 a.e.c.), enviando al sátrapa Artafernes para apaciguar diplomáticamente la región.[85] Ambos acuerdan en alinear a Esdras y Nehemías dentro de la política real persa de estructurar una región inestable por su vecindad con la última guerra médica. En fin, como demuestran estos pocos ejemplos, no hay consenso en cómo situar los eventos favorables relativos al regreso de los exiliados judíos. Aunque, desde mi óptica, hay suficiente base para un abordaje estimativo.

Considero que la "revuelta de los sátrapas" es un precedente importante, pues ésta se empalma con el siguiente conato palaciego de Ciro el joven contra Artajerjes III,

---

[81] Edelman, *Origins,* p. 335.
[82] Briant, *Cyrus,* p. 613.
[83] Edelman, *Origins,* pp. 335-336.
[84] Kuhrt, *Persian,* p. 311-312.
[85] Briant, *Cyrus,* pp. 585-586.

acaecida durante la siguiente y última sublevación egipcia. El problema de Ciro el joven fue que no tuvo el apoyo de los sátrapas, como lo tuvo Megabisos. Por ello tuvo que respaldarse en mercenarios espartanos y aprovechar la rebelión egipcia para rebelarse. Su fracaso demostró que la corona de Artajerjes III estaba bien cimentada, pese a la literatura griega difamatoria.

Aun con tanta discrepancia académica, es insoslayable que las vicisitudes del inestable triángulo geopolítico conformado por Persia, Grecia y Egipto durante y después de las guerras médicas hicieron el terreno proclive al retorno de los exiliados judíos. Si éstos no hubiesen tenido algún factor de peso dentro de la corte real, no habrían podido aprovechar un momento favorable para ser escuchados, contando con su probada fidelidad a la corona como reaseguro. Este es el tema a desvelar a continuación.

IV LA GRAN CUESTIÓN: ¿PODREMOS DIBUJAR UN ESBOZO DE LO QUE FUE YEHUD?

Seguidamente procuraremos configurar el proceso de formación de Yehud, enfocando sobre la reconstrucción de Jerusalén, la historicidad de Sesbasar y Zorobabel, y de las oleadas de retornados.

a) La Jerusalén del retorno

La comprensión de cómo se cristalizó el proceso del regreso de los exiliados en Babilonia apenas puede configurarse, dada la falta de vestigios históricos: falta acuerdo académico para dibujar el repoblamiento de Jerusalén y alrededores (núcleo receptor de los regresados) y para la articulación y cronología de las dos grandes oleadas de retornados (la primera bajo Sesbasar y Zorobabel, la segunda con Esdras). Además, todo depende de la hermenéutica que se aplique a las pocas fuentes disponibles.[86] Ahora bien, Jerusalén fue reconstruida como una *birah,* una fortaleza tal como entonces eran Mispá, Samaria y Elefantina.[87] Una *birah* era un poblado o ciudad amurallada, conectada por un sistema de postas de relevo con otras similares. Las aldeas y granjas rurales no poseían muros.[88]

---

[86] Edelman, *Origins,* p. 333. Esd 1-6, Ageo y Zac 1-8 datan de la generación siguiente al regreso. Todas las citas bíblicas se transcriben de acuerdo a la Nueva Biblia de Jerusalén (BJ).
[87] Edelman, *Origins,* p. 333.
[88] Edelman, *Origins,* p. 209.

La arqueología revela que hasta los tiempos helenísticos no puede volver a dimensionársela como una urbe.[89] Por su parte, Lipschits asume que fue durante el primer siglo del dominio persa cuando se sucedieron pequeñas oleadas de retornados (desde Ciro II hasta Artajerjes I). Estaban caracterizadas por ser encabezadas por agrupamientos familiares. Enumera tres corrientes: bajo Ciro el Grande, liderada por Sesbasar (Esd 1:9-11, 5:14-16), en los inicios de Darío I, bajo Zorobabel (Esd 2:1-2, Ag 1:1, 2:2, 21), y bajo Artajerjes I (Esd 7-8).[90]

¿Por qué cambiaría Artajerjes I Mispá por Jerusalén, cuando Arad era una sede más importante? Quizá la lejanía de las rutas comerciales y la falta de una buena cisterna en Mispá decidieron a favor de los intereses judíos. Los papiros de Elefantina denominan *birah/ot* a las ciudades fortificadas egipcias; y considerando que Samaria también poseía el modelo de fortaleza con templo y sede logística, todo concuerda para contextualizar la misión de Nehemías en la línea de encuadrar a Jerusalén en ese molde.[91] Lo que evidencia el traspaso del enclave administrativo de Mispá hacia Jerusalén es que refuerza el papel relevante que adquirió Samaria en este período, eclipsando a Mispá y Arad. Quizás Nehemías pretendiera cortar la dependencia de Samaria.

b) La historicidad de Sesbasar y Zorobabel

La duda de que para los aqueménidas se pudiera traducir *sátrapa* por el arameo *pehá,* divide a los eruditos en la manera de entender la clase de gobernadores que fueron Sesbasar, Zorobabel y Nehemías. ¿Hubo alguna relación con el sentido monárquico del arameo *pachá* con el hebreo *nasí* (ambos significan "príncipe")? Entonces, la mejor forma de leer *pehá* sería como título nobiliario, dada su cercanía al vocablo *pachá.* Así no se trataría de un mero gobernador, implicando que los líderes judíos disponían de alguna autonomía: la duda persiste dado que los persas utilizan *pehá* como sinónimo de sátrapa en sus inscripciones.[92] Recordemos que el título de sátrapa en el idioma persa significa "protector del poder/reino".[93] Abundan las inscripciones multilingües de dinastías aliadas y sátrapas donde varían las traducciones en la misma línea: rey-gobernador, rey-sátrapa, sátrapa-gobernador,

[89] David Ussishkin, "The borders and de facto size of Jerusalem in the Persian period", en Oded Lipschits and Manfred Oeming, *Judah and the Judeans: in the Persian period,* Indiana, Eisenbrauns, 2006, p. 164
[90] Lipschits, "Achaemenid", p. 32, ver más ampliamente sobre el estado de la cuestión en p. 33.
[91] Edelman, *Origins,* p. 332-333.
[92] Cazelles, *Historia*, pp. 213-214, n. 52.
[93] Briant, *Cyrus,* p. 338.

lo cual siembra dudas sobre tan amplias equivalencias y sus respectivas transliteraciones.[94]

c) Un posible eslabón perdido para la época de Zorobabel

Un sello y una impresión de sello hallados en el mercado ilegal de antigüedades, suscita controversiales interpretaciones, debidas en parte a la falta de datos sobre su origen (¿Jerusalén?) y su datación.[95] La impresión del sello de barro dice "Elnatán el gobernador" y el sello de piedra, "Selomit la *'mh* de Elnatán el gobernador." Se conjetura si pertenece a Selomit, la hija de Zorobabel (1Cr 3:19). Entonces el nexo de los nombres Selomit y Elnatán explicarían que éste fuese el sucesor de Zorobabel, cerca del 515 a.e.c. Dado que *'mh* puede traducirse como "concubina" o "esposa secundaria" y no sierva o esclava, Selomit podría haber sido una valiosa representante del linaje davídico para sostener el puesto vacante.[96] Su casamiento con Elnatán hubiese dado a éste un prestigio que lo respaldara, suponiendo una puja de poderes contra el ascendiente sacerdocio jerosolimitano.[97]

Dada la falta de pruebas para reconstruir el período entre Zorobabel y Nehemías, este sería el único documento relativo a la existencia de sucesores del primero. Como veremos más adelante, hay evidencia en la corte persa del papel relevante de muchas mujeres, que como Selomit usaban sus propios sellos. Pero queda por esclarecer cuál fue la dinámica interna jerosolimitana: no sabemos si se trataba de una burocracia judía satélite o de una relativa autonomía.

d) Desde Sesbasar hasta Nehemías y Esdras

Las especulaciones acerca del proceso que sedimentó el retorno de Babilonia abundan, pues cada paisaje de este remoto pasado pareciera pintarse al gusto de cada escuela. Resumiremos los ejemplos que mejor nos ayuden a clarificarlo, debiendo seleccionar algunos, ya que hay diversidad de opiniones:

---

[94] Briant, *Cyrus,* pp. 767-768.

[95] En inglés, una *bulla* es un sello identificatorio de una persona o institución. Funcionaba como "lacre" por ejemplo en el epistolario burocrático entre la autoridad persa y sus dependientes. Finkelstein y Silberman, *Biblia,* p. 298 lo traducen como *marcas de sellos.*

[96] Ver ampliamente sobre este sello en Hennie J. Marsman, *Woman in Ugarit and Israel: Their social and religious position in the context of the ancient Near East,* Leiden, Brill, 2003, pp. 652-654.

[97] Winn Leith, *Israel,* pp. 402-403. Aún no puede probarse por este camino si existió un gobernador hebreo, independiente o no de Samaria, ya que no sabemos si el término que traducimos por gobernador (*pj [w'])* se usaba en ese sentido, ni puede ubicarse fehacientemente dicha *bulla,* dada su dudosa procedencia. Además, como es sabido, la acepción más común para *'mh* no es "esposa" sino "sierva" o "esclava."

Maier corrige la designación de “comunidad religiosa” con que suele etiquetarse al judaísmo post-exílico, prefiriendo definirla como “Estado del Templo”.[98] La matriz social de este modelo estado-templo fue la diáspora babilónica, conformada por la clase levítica, el alto clero y el resto de los funcionarios davídicos. Estos fueron arraigándose en las tradiciones escritas que elaboraron y se auto-legitimaban como el verdadero Israel.[99] Esto generó tensión entre los retornados y los que permanecieron, quienes poseían profundos nexos con su vecindad, remontables incluso al tiempo pre-exílico.[100]

> La reconstrucción no pudo empezar a tiempo porque surgieron inmediatamente problemas de competencia.
>
> Existía al fin y al cabo una administración territorial competente (cf. Esd 5,6ss), y pesaban además los intereses de la vecina Samaria israelita. Pero los repatriados reivindicaron una especie de autonomía personal, limitando a su propio círculo la validez del edicto de Ciro y los derechos sobre el nuevo templo de Jerusalén. Se comprende así que estos privilegiados, a los que se aplicó después la expresión aramea o hebrea *yehudin/m,* recurrieran a las genealogías como medio de discusión y autoafirmación. Pero sin un respaldo en la provincia, faltaba la base económica para la reconstrucción.[101]

Recién con Darío los retornados lograron el aval oficial, concretado según los libros de los profetas Ageo y Zacarías, en una especie de diarquía entre Zorobabel y el sumo sacerdote Josué.[102]

> [C]on el templo nació una institución local que fue ganando en importancia, no sólo en el plano religioso y de culto sino también en el social y económico. De ese modo, además de modificarse la estructura de la ciudad y de su entorno, se formaron determinados intereses institucionales propios con nuevas pretensiones de poder. En consecuencia, la institución del santuario con el sumo sacerdote a la cabeza desencadenó en el transcurso de los años un conflicto de intereses entre la comunidad exílica / comunidad de los repatriados y las autoridades regionales. A raíz de esto, la cuestión del poder en la región se fue haciendo más compleja. Bajo Nehemías parece, sin embargo, que la escisión ente las autoridades de administración territorial y los privilegios de los repatriados quedó superada; Judá pasó a ser una provincia propia, un estado templario. Las reformas de Esdras y Nehemías representaron, pues, desde la perspectiva de la historia civil y religiosa, un punto crucial en la historia de la Judá persa, aunque más tarde se abolieron ciertos contenidos de la reforma.[103]

---

[98] Johann Maier, *Entre los dos testamentos: Historia y religión en la época del segundo templo,* Salamanca, Sígueme, 1996, p. 43.
[99] Maier, *Testamentos*, pp. 47-48.
[100] Maier, *Testamentos,* pp.47-48.
[101] Maier, *Testamentos,* p. 52.
[102] Maier, *Testamentos,* pp. 52-54.
[103] Maier, *Testamentos,* pp. 53-54.

Acuerdo con este autor en el "antes y después" que significaron las reformas de Esdras y Nehemías, podemos decir que desde entonces Yehud es perfilado por ellos. Aunque subsiste el enigma sobre si hubo un corte o una continuidad entre el gobernador jerosolimitano y el sumo sacerdote, ya que tras Nehemías sólo aparecen registros del pontífice al frente de Yehud.

Albertz describe a los judíos de los tiempos del exilio como enfocados en la conformación de un ideal centrado en la familia y la religión.[104] Las sublevaciones acaecidas a la muerte de Darío I (486) alentaron los nacionalismos. Los intentos de independizarse de Egipto por medio de Khabaša (486) e Inaros (465-424), enmarcaron la cautela persa para con la región; situación aprovechada por Samaria contra la reconstrucción de los muros de Jerusalén (Esd 4:12s.15). Estas crisis impulsaron a los persas a alentar las misiones de Nehemías (444-432) y de Esdras (389 aprox.) para descomprimir este frente.[105]

Se constituyó un gobierno colegiado entre el gobernador y los "ancianos":

> En las memorias de Nehemías, los miembros del gremio laico reciben la denominación de *horim* (= "notables, ciudadanos de prestigio": Neh 2,16; 4,8.13; 5,7; 6, 17; 13,17), y equivalen a los responsables de la construcción del templo, que en las fuentes arameas del libro de Esdras se llaman "ancianos de Judá" (*śabé yehudaye*: Esd 5,5.9; 6,7.8.14), y en el lenguaje del autor de los libros de Esdras y Nehemías reciben el nombre de "cabezas de familia" (*ra'šé ha'abot* = "cabezas de los padres [de familia]": Esd 2,68; 4,2.3; 8,1; Neh 8,13, 11,13; etc.). Se trata de personalidades dirigentes más consideradas de los diferentes troncos tribales (*bet 'abot* = "casa de los padres": Esd 2,59; Neh 7,61; etc.) que se formaron a raíz del regreso e incorporación de las diversas ramas y en los que tenía que registrarse todo aquel que quisiera pertenecer a la comunidad (Neh 7,5).[106]

Considero que esta "estructura tribal" donde cada uno se vinculaba según la "casa de los padres" fue la columna vertebral de los retornados, planteada frente a los que se habían quedado y no poseían una genealogía demostrable. Esto refuerza la caracterización del primer estadio de Yehud como una sociedad de castas o tribal, lo que le dio un perfil característico.[107] La cultura material reveló un lujo creciente en las clases altas a costa de la pauperización del campesinado.[108] Esto se refleja en

---

[104] Reiner Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento: 2: Desde el exilio hasta la época de los Macabeos,* Madrid, Trotta, 1999, pp. 470-471.
[105] Albertz, *Historia,* pp. 580-581.
[106] Albertz, *Historia,* pp. 582-583.
[107] Moisés Senderey, *Breve historia del pueblo de Israel, 1*, Buenos Aires, Yehuda, 1967, pp. 213, 214: el sacerdocio instituyó el principio de castas, el orden jerárquico descendente era el sumo sacerdocio, el clero menor, los levitas y los simples judíos (a su vez divididos según su genealogía).
[108] Albertz, *Historia,* p. 584, n. 32.

Neh 5, donde se relatan las vicisitudes de Nehemías por corregir la esclavización de los pobres rurales.[109] La política de su intervención contra los nobles samaritanos emparentados con la nobleza jerosolimitana fue tensionando las relaciones con sus vecinos. Samaria y Jerusalén conformaban un paradigma social gestado por la política aqueménida de coexistencia pacífica entre las culturas de su dominio.[110]

La dirigencia de Jerusalén, hasta la llegada de Nehemías, estaba amoldada al *status quo* persa, asociado con lazos maritales con los poderosos de su entorno. Albertz da en el punto clave al destacar la política crítica de los reformadores judío-babilónicos. Además, la ideología de Esdras y Nehemías solamente reconocía válido su acendrado etnocentrismo. Posiblemente Samaria y Jerusalén compartieran el mismo culto hasta la llegada de Nehemías, cuya divisoria de aguas marcó el quiebre entre sendos cultos respectivos.[111]

Briant tiene un enfoque diametralmente distinto al de los demás eruditos/as. Considera que el decreto de Ciro favoreció el retorno de los/as desterrados/as judíos/as, encuadrado dentro del interés real de ordenar el "caos politeísta" de sus dominios.[112] Desconfía del libro de Esd, pues refleja a un cronista de época posterior. Ya con Sesbasar tenemos un gobernador *(pehá*) y una provincia (*medinah).*[113] Darío reformó la administración, buscaba perfeccionar la recolección de tributos; por ello impulsó la obra de Esdras, ya que su misión se subvencionaría recolectando "los fondos reales de los impuestos de Transeufratina" (Esd 6:8). Herodoto menciona que los pueblos eran agrupados en unidades tributarias, cuyo criterio era aunar el pago de impuestos. Briant adjudica a Darío la creación de Yehud como una especie de distrito tributario, algo usual dada la vastedad de las satrapías.[114]

También la misión de Esdras estaba alineada con la política religiosa aqueménida. El objetivo era adecuar las leyes consuetudinarias con las del orden real, para dar la imagen de continuación con las tradiciones. Por ello la ley que porta Esdras es tanto la del *Dios del cielo* como la del Gran Rey: así se aseguraban la colaboración de sus súbditos. Era un modo de garantizar a los liderazgos leales cierta legalidad frente a los abusos de los sátrapas. Darío I identifica su ley con el pago de la

---

[109] Albertz, *Historia,* p. 584.
[110] Albertz, *Historia,* p. 585.
[111] Albertz, *Historia,* pp. 720-723.
[112] Briant, *Cyrus,* p. 47.
[113] Briant, *Cyrus,* p. 47.
[114] Briant, *Cyrus,* p. 393.

"porción del rey", el tributo demostraba la lealtad de cada nación.[115] Si recordamos a Esdras, es un ejemplo donde la ecuación *ley real* = tributo = *Ley del Dios del cielo* se aplica plenamente (Esd 7:12-16, 26).

Nehemías completó la tarea inconclusa de Esdras, treinta años después. Por el 445 termina la reconstrucción de los muros y antes de los veinte años de gobierno vuelve a la corte (433) y regresa para un segundo mandato entre el 430 y el 425 aproximadamente.[116] La reforma social que impusieron debe entenderse como medidas paliativas tal como las ejecutadas por el sátrapa Artafernes en las ciudades jonias luego de su revuelta. Después de la reconquista, Artafernes se garantizó la pacificación mediante prebendas a la nobleza colaboradora, ubicándolos en puestos claves (493).[117] También compara el conflicto entre Sanballat y Nehemías con el acaecido entre los sátrapas de Sardis y Dascylium por el control de tierras fronterizas: un roce de jurisdicciones.[118]

Sacchi argumenta a favor de una diarquía inicial (Josué y Zorobabel) en Yehud (Zac 4:11-14), al menos hasta que las fricciones entre los retornados estallara en guerra civil, en la que pereció Zorobabel y que dejó en ruinas a Jerusalén (Zac 12:9ss).[119] Esta fue la primera época sadoquita (520-400 a.e.c.).[120] La tensión entre el modelo jerosolimitano sacerdotal (urbano) y el tribal afianzado en las cabezas de familia terratenientes (rural), devino en la deplorable situación que encuentra Nehemías. El sumo sacerdocio progresivamente acumulaba poder político, logrando afianzarse mediante lazos maritales con las mejores familias del entorno (Samaria, Jordania).[121]

La segunda época sadoquita comienza con la misión de Nehemías en el 445 a.e.c.[122] Restaura las murallas y aplica una reforma social que sella con un pacto solemne de toda la asamblea: "El firmante de la Alianza no es ya el rey, sino el conjunto de la clase dirigente: el gobernador, el sacerdocio y los *horim."*[123] La segunda gobernación de Nehemías (433) refuerza la política segregacionista de los

---

[115] Briant, *Cyrus,* p. 511.
[116] Briant, *Cyrus,* p. 584-485.
[117] Briant, *Cyrus,* p. 586.
[118] Briant, *Cyrus,* p. 587
[119] Paolo Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo templo: Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C.,* Madrid, Trotta, 2004, pp. 57-58.
[120] Sacchi, *Historia,* p. 125.
[121] Sacchi, *Historia,* pp. 135-136.
[122] Sacchi, *Historia,* p. 152. Nehemías habría sido el precursor de Esdras, llegado luego en el 428 a.e.c., véase en Sacci, *Historia,* p. 150.
[123] Sacchi, *Historia,* p. 156: en p. 155 por *horim* traduce como "propietarios de tierras" a los "notables" de Ne 7:5.

retornados contra los que no se conformaron con su reforma, a los que se tildó de enemigos, proceso que se conoce como cisma samaritano.[124]

> Este segundo período sadoquita se distingue del primero porque, a pesar de mantener al sacerdocio en el centro de la estructura de la sociedad judía, pasó del universalismo al segregacionismo y consideró que la Alianza se había establecido entre Dios y el pueblo a través de sus autoridades, es decir, los sacerdotes y los jefes laicos. Las medida legislativas de este período como las referentes al sábado, la prohibición de matrimonios con mujeres extranjeras o la exclusión de los no descendientes de los exiliados, tenían un valor esencialmente político y no ideal en el sentido religioso.[125]

Considero fundamental esta denominación de sadoquita, porque delimita el núcleo sacerdotal dirigente, que será determinante. Esta segunda fase sadoquita terminaría con el ascenso de la dinastía asmonea a mediados del s. II a.e.c.

Edelman puntualiza que debe valorarse el rol productivo y comercial de Yehud y Samaria, algo considerado por los medos a medida que se complicaban las crisis egipcias. Integraron la región al sistema de rutas oficiales, ampliando los silos de granos y los fortines.[126] Los archivos contables persas han registrado a la familia hebrea de los Murashu, sirviendo a la corona en puestos claves del engranaje económico. Estas tablillas registran un gran número de colonias judías alrededor de Nippur y Babilonia en esta época (454-404).[127] Aquí estaba la matriz de los judíos retornados. El modelo colonial importado con ellos sería el de los terrenos anexos a los fortines, arrendados según la costumbre persa, cedidos para la explotación de los militares con fines logísticos.[128] Los retornados estaban bajo un gobierno de oficiales parte de la burocracia meda (Zorobabel, Sanballat, Nehemías). El gobierno de Nehemías puede situarse entre fines de Jerjes (486-465) e inicios de Artajerjes I (465-425).[129] Edelman considera la obra de Esdras integrada a la de Nehemías.[130]

Así se organizó Yehud como una especie de sub-provincia de Transeufratina. La autoridad de Nehemías debe entenderse tal como la concedida a los hijos de Inaros en Egipto después de su reconquista, un reconocimiento a una dinastía

---

[124] Sacchi, *Historia,* pp. 156-157.
[125] Sacchi, *Historia,* p. 159.
[126] Edelman, *Origins,* pp. 340-341.
[127] Edelman, *Origins,* p. 342.
[128] Edelman, *Origins,* p. 343.
[129] Edelman, *Origins,* pp. 332-333. Esta autora se suma a la actual corriente historiadora que revalora los libros de los Macabeos y de Josefo; confirmados por los últimos descubrimientos arqueológicos (especialmente el hallazgo de la tumba de Herodes, decorada tal como la describiera F. Josefo).
[130] Edelman, *Origins,* p. 8: prefiere el libro de Neh por su historicidad, descarta Esd por evaluarlo como un fruto posterior del cronista, lo juzga como una amalgama de Ag, Zac y Neh. Ver Edelman, *Origins,* p. 178, ampliamente en pp. 201-205.

dependiente del sátrapa. Yehud fue producto del pragmatismo político persa y del interés de sus siervos cortesanos judíos.[131]

Artajerjes I autorizó a Nehemías a pedir madera de un *paraíso* en Transeufratina con el fin de levantar "las puerta de la *birah,* la muralla de la ciudad y la casa donde yo me voy a instalar*"* (Neh 2:8). En su criterio ésta tríada de términos describe el tipo de la fortaleza persa: *Birah*- muro-casa administrativa.[132] Este modelo de fortaleza-templo con su guarnición incluida podría deducirse de la escolta que trajo consigo Nehemías. Empero Edelman lo duda, ya que no era normal tal escolta para funcionarios menores. La llegada de un cuerpo de guardia con sus oficiales en una ciudad derruida, el establecimiento de un cuartel y demás (Neh 2:9-10), sólo se comprende si se contextualiza con el conflicto suscitado con los samaritanos y demás vecinos.[133] O tal vez Nehemías no fue un siervo menor…

Kuhrt ubica al libro de Esd en la época helenística, de tono propagandístico como las inscripciones realizadas por las ciudades del Asia Menor de ese tiempo. En éstas las élites urbanas atestiguaban ser reconocidas como gobernantes legítimas por los diadocos. Era una forma de asegurar ante la opinión pública que habían refrendado su autoridad desde los tiempos aqueménidas, dando relieve al consabido prestigio de las concesiones de la corona persa. Delineaban así una continuidad venerable, luego reconocida por los conquistadores griegos. El objetivo del redactor de Esd fue el mismo: que los herederos de Alejandro también reconocieran como legítimas a las autoridades de Jerusalén, ya que provenían de la autorización real meda.[134] Considera al escrito de Neh como de mejor historicidad, fechándolo bajo Artajerjes I. Entonces Yehud sería un pequeño distrito (*medinah*) de la satrapía de Transeufratina.[135] Este libro atestigua junto a otras obras literarias judías, el rol importante que en la corte aqueménida tuvieron estos exiliados.[136]

En resumen, esta serie de investigadores/as nos muestra la disparidad de análisis existentes sobre las pocas fuentes disponibles. Seguidamente, intentaremos sedimentar lo estudiado, procurando visualizar el paradigma socio-religioso que se conforma en el post-exilio.

---

[131] Edelman, *Origins,* p. 343.
[132] Edelman, *Origins,* pp. 344-345. Otros académicos/as, al ver que los textos griegos omiten las palabras "casa"-*birah,* presuponen que se refiere a las puertas del templo, y que el vocablo *birah* es una glosa. Hoy en día se prefieren los textos hebreos, ya que la tradición de la LXX es la que ha demostrado abundar en glosas.
[133] Edelman, *Origins,* p. 346.
[134] Kuhrt, *Persian,* pp. 422-423.
[135] Kuhrt, *Persian,* p. 714.
[136] Kuhrt, *Persian,* pp. 576, 579, n. 1.

V LA CUESTIÓN CLAVE DEL MODELO SOCIOLÓGICO DE JERUSALÉN:

LA TEMPLOCRACIA

Así como aún se barajan hipótesis sobre las corrientes del retorno, también se debate sobre el paradigma sociológico que Jerusalén conformó en relación con el segundo templo. J. Weinberg es autor de la primera propuesta en la década de los setenta del siglo pasado; aunque sus trabajos recién se conocieron en occidente luego de 1982, es de prioridad presentarlo porque disparó la discusión en curso.[137] Sus obras todavía están en ruso y alemán, muy poco existe en inglés. Por ello en el mundo hispano-parlante dependemos de sus recensiones. Aquí expondremos la de Blenkinsopp.[138]

a) El enfoque de Weinberg

El siglo pasado puso sobre la mesa académica el aporte de historiadores provenientes de lo que fue el bloque soviético. El lituano Joel Weinberg apuntaló un análisis del ordenamiento sociopolítico en Mesopotamia durante el primer milenio a.e.c. Definió como "comunidad ciudadana alrededor de un templo" (*Bürger-Tempel-Gemeinde)* a las ciudades dependientes de un culto, mancomunadas por la corona, manejadas por sacerdotes y sostenidos por los propietarios urbanos y campesinos libres.[139] Weinberg postula el florecimiento de estos establecimientos dentro del aparato aqueménida. Tanto los habitantes urbanos como rurales vivían de la actividad relacionada al templo. Esto también fue característico de los tiempos persas y helenísticos, lo ejemplifica la ciudad de Comana en Capadocia, gobernada por una diarquía: rey y clero.[140] Otros ejemplos fueron el santuario dedicado a *Anahita* en Zela, deidad favorita de Artajerjes II. No era una urbe, sino un gran precinto consagrado, adonde gobernaba el pontífice con cierta autarquía. Los cultos helénicos de Jonia tuvieron respetuoso trato de los persas, luego los diadocos continuaron esta política. En los casos de los templos griegos de Caria (Venasa y Mylasa Olymos), el sacerdote (*archiereus)* tenía un sitio en la asamblea ciudadana.[141] Este fue el molde social que después perfiló la época helenística. Las discrepancias entre los académicos giran en torno al posible uso de un modelo

---

[137] Joseph Blenkinsopp, "Temple and society in Achaemenid Judah", en Philip R. Davies, *Second Temple Studies I: Persian period,* JSOTSup 117, 1996, Sheffield, Sheffield Academic Press, p. 23 , n. 2.
[138] Blenkinsopp, "Temple", p. 40, n. 1, lo mismo informa Albertz, *Historia,* p. 586, n. 37.
[139] Blenkinsopp, "Temple", p. 27.
[140] Blenkinsopp, "Temple", p. 27.
[141] Blenkinsopp, "Temple", pp. 27-29.

similar para estas ciudades, ya que abundan las variantes de modelos mixtos de *polis* y templo.[142] Jerusalén fue un caso *sui generis,* pues su economía no dependía del cultivo de sus tierras circundantes, como en los ejemplos de Caria.[143]

Jerusalén demuestra en su registro arqueológico un desarrollo alrededor de su templo, a diferencia del resto del territorio.[144] No puede reconstruirse un mapa de lo que fue Yehud, puesto que la información contenida en los escritos de Esd y Neh no es fiable, reflejando una geografía contemporánea con los macabeos.[145] Ubica como núcleo social a las *bêt 'abôt* ("casas de los padres"), fratrías o unidades tribales compuestas por los retornados de Babilonia. Había una tajante diferenciación de los colonos babilónicos y los que se quedaron durante el exilio: contrapuesto por los que se consideraban verdaderamente *yehûdîm*, liderados por Esdras y Nehemías, una elite pudiente llegada con éstos.[146] Blenkinsopp nos lleva a reconsiderar cuán diferente fue este modelo comunidad-templo, de todo lo que anteriormente existió en la historia de Israel, a punto tal que fue un verdadero quiebre entre el exilio y el retorno.[147] Esto lo lleva a recomendar la profundización del modelo de Weinberg, pues la evalúa como la mejor hipótesis. Considera que hubo una implantación de los retornados de Babilonia, cuyo molde acuñado en la diáspora fue impuesto en la nueva asamblea ciudadana jerosolimitana. Ésta fue estructurada en base de los propietarios, los líderes tribales y la dirigencia del templo. Impusieron una redistribución de la tierra y centralizaron en el santuario el control socio-religioso, dándole el perfil emergente a lo que luego sería el judaísmo.[148]

b) Balance del debate sobre el paradigma "comunidad civil-templo"

Como veremos a continuación, otros eruditos prefieren ver un abanico de un mismo paradigma: una comunidad-estado-templo. Opino que lo cuestionable para toda teoría sociológica para la antigüedad, es la imposibilidad de respaldarla con estudios demográficos comprobables.

Weinberg acierta al afirmar que si comparamos con las demás comunidades-templo de su tiempo, Jerusalén se formó *sui generis,* pues su pilar económico no fue la explotación de sus tierras adyacentes sino el beneficio de ser el único banco de

[142] Blenkinsopp, "Temple", p. 29.
[143] Blenkinsopp, "Temple", pp. 49-50.
[144] Blenkinsopp, "Temple", p. 42.
[145] Blenkinsopp, "Temple", p. 44.
[146] Blenkinsopp, "Temple", p. 47.
[147] Blenkinsopp, "Temple", p. 51.
[148] Blenkinsopp, "Temple", p. 53.

ofrendas de la próspera diáspora.[149] Esto refuerza el patronazgo real en la creación de Yehud y la injerencia de una casta influyente de la burocracia funcional a la corona: eunucos (¿Nehemías?), escribas (Esdras), capataces y banqueros (*Murashu).*[150] Blenkinsopp le critica ser insuficiente en su cuadro sociológico basado en las listas de los libros de Esd y Neh, pues no hay acuerdo sobre su historicidad.[151]

Klein también retoma el modelo explicativo de Weinberg sobre la comunidad del estado-templo: fue una asamblea de ciudadanos libres, propietarios y funcionarios religiosos. Diferencia Jerusalén del resto de la provincia, que a diferencia de ésta era estructurada por las "casas de los padres" tribales (*bêt 'abôt)*, de predomino en el período post-exílico y poseedores de la tierra. El gran conflicto fue por la redistribución de las tierras, entre la urbe (la Jerusalén de los retornados) y el campo (los aldeanos que no sufrieron el exilio). Los textos bíblicos silencian dicha crisis, dándonos una visión idealizada.[152] Esta lucha resultó ser un largo proceso que demoró la refundación del segundo templo.[153]

Albertz discrepa con esta tendencia, ya que postula que el templo no tenía tierras y no generaba actividad económica, el clero tenía un rol importante pero debemos ser prudentes en el abordaje de su sociología.[154]

> Desde los tiempos de Flavio Josefo, se suele describir la comunidad judía del postexilio como una "teocracia." De ese modo se reconoce (y con razón) que en dicho período, y por primera vez en la historia de Israel, el sacerdocio constituyó un factor autónomo de poder. Ahora bien, al menos en el período persa no se puede hablar de un sacerdocio dominante. El colegio de sacerdotes no era más que un gremio directivo junto al consejo de ancianos; y el templo era (qué duda cabe) un importante símbolo de unidad, pero de ninguna manera un factor decisivo de poder o de bienestar económico. Desde ese punto de vista, habrá que cuestionar críticamente el modelo de *temple-community* propuesto por J. Blenkinsopp en claro paralelismo con la estructura de las ciudades jónicas. Pero parece más adecuado el modelo de *Bürger-Tempel-Gemeinde* con el que opera J.P. Weinberg, puesto que atribuye al elemento laico una posición más relevante.[155]

Para Albertz, no hay nexos comunes entre los ejemplos de los santuarios griegos y del Medio Oriente con Jerusalén, siendo lo cuestionable del análisis de Weinberg.[156]

---

[149] Blenkinsopp, "Temple", pp. 27-29.
[150] Briant, *Cyrus,* p. 276 (Nehemías y los eunucos), pp. 424-426 (el papel de los escribas entre los persas), p. 398 (la flia Murashu encargada de la recolección de los impuestos).
[151] Ver ampliamente en Blenkinsopp, "Temple", p. 46 y Edelman, *Origins,* pp. 13-17, 75-76.
[152] Ralph Klein, "The books of Ezra and Nehemiah" en *The New Interpreter's Bible: A commentary in twelve volumes: 1 and 2 Kings, Ezra, Nehemiah, Ester, Tobit, Judit,* Nashville, Abingdon, 1999, p. 667.
[153] Klein, "Ezra", p. 668.
[154] Albertz, *Historia,* p. 585.
[155] Albertz, *Historia,* pp. 585-586.
[156] Albertz, *Historia,* p. 586.

Otro problema resulta al evaluar un modelo correcto para tildar de “estado” al “estado-templo”, modelo de Weinberg, Klein y Maier. Aquí entramos en un eje de esta investigación, pues esto da pie para definir Yehud. El producto resultante del proceso del post-exilio fue lo que denomino una *templocracia.* Su ideología templocéntrica se auto-legitimaba desde los últimos profetas.[157] Yehud aparece como tal después de Nehemías, cuando las monedas aparecen revistiendo la autoridad del sumo sacerdote. Esta dirigencia pontificia jerosolimitana parece ser el punto de inicio de una casta hereditaria luego conocida como los saduceos, por lo que la denominaría “proto-saduceísmo”. Aventuro esta hipótesis, consciente de lo precario de la reconstrucción histórica de su conformación, ya que pareciera que fue desde una diarquía original (gobernador y sumo sacerdote) hacia un sumo sacerdocio plenipotenciario (“sadoquita”). Pero las fuentes sobre las que basarnos son escasas y sujetas a varias interpretaciones. Así y todo, encuentro en Josefo una confirmación de mi teoría: “una forma de gobierno mixta, aristocrática y oligárquica a la vez. Los pontífices estuvieron al frente del gobierno, hasta el día en que los descendientes de Asmoneo llegaron a la realeza.”[158]

Caquot prefiere denominar la forma de gobierno de Yehud una hierocracia, debido al estilo de gobierno existente en Hierápolis, al norte de Siria, donde una dinastía sacerdotal regía como satélite de la corona persa. Ésta concedía cierta independencia a pequeñas ciudades-estado dirigidas por su clero, ejemplo perfecto para Jerusalén.[159] Briant califica a Hierápolis como “estado-templo”, lo que nos reconduce al perfil descripto en el debate acerca de la sociología de Jerusalén (Weinberg, Blenkinsopp).[160] Hay registros que prolongan hasta los tiempos grecorromanos la existencia de Hierápolis-Castabala: Estrabón la menciona como uno de los “templo-estados” de Anatolia, regida por un estratega y sumo sacerdote, vigente desde la época persa.[161]

Creo que el problema es que las coincidencias de forma no implican coincidencias de fondo. Dos ciudades gobernadas por su sacerdocio pueden tener una forma coincidente sobre quienes gobiernan: una hierocracia. A los lejos, parecen lo mismo. Pero si filtramos las diferencias, son radicalmente distintas en su conformación y duración. El segundo templo y el sumo sacerdocio conformaron una unidad sociopolítica, arraigados en la misma identidad de lo que conocemos como

---

[157] Ez 8-10, 40-48; Ag 1:1-13, 2:3-9,15-19; Zac 1:16-17, 3, 4, 6:9-15, 8:1-13, 9:8, 14:16-21; Ml 1:6-14, 3:1-11.
[158] Josefo Flavio, *Antigüedades de los judíos,* Tomo II, Barcelona, Clie, 1988, libro XI, 4:8, p. 231.
[159] Andre Caquot, “El judaísmo, desde la cautividad hasta la revuelta de Bar Kojba” en *Historia de las religiones,* Vol. V, México, Siglo XXI. 1981, p. 158.
[160] Briant, *Cyrus,* p. 711.
[161] Briant, *Cyrus,* p. 711.

Yehud. Una hierocracia pudo funcionar sin una ideología templocéntrica como en el ejemplo sirio, pero Jerusalén fue sedimentada en torno al sello identificador del segundo templo. Era mucho más que un simple gobierno sacerdotal: empezaba y terminaba con el simbolismo del santuario, uno y otro eran interdependientes. Es por ello que esta definición de hierocracia de Hierápolis queda incompleta para etiquetar Yehud. Considero esencial definir como *templocracia* su forma de gobierno al menos desde algún momento después de Nehemías. Aunque su génesis ya está en los mismos inicios de la diarquía sumo sacerdote-gobernador. Solamente este tipo de comunidad alrededor del templo pudo gestar esta *templocracia.* Las comparaciones pueden dar lugar a equívocos que nos alejan de clarificar el caso jerosolimitano.

VI ¿CÓMO FUNCIONABA YEHUD DENTRO DEL SISTEMA PERSA?

Hay dos elementos que pueden ayudarnos a ver el tipo de gobierno que tuvo Jerusalén en tiempos aqueménidas. Uno fue un evento narrado por Josefo (aunque algunos académicos lo creen legendario), y el otro es una moneda de la época.

a) El eslabón perdido de la Jerusalén post-Nehemías

Josefo narra que durante la regencia de Artajerjes II (405-359) Yohanán, el sumo sacerdote, celoso de que su hermano Josué le sucediera y demasiado confiado en el favor persa, lo asesina dentro del segundo templo (366). Pero el sátrapa Bagoas lo castiga, imponiendo una contribución de cincuenta siclos por cada cordero sacrificado.[162] Incluso irrumpió en los atrios prohibidos para los paganos, contestando a las quejas del sacerdocio: "¿No soy más puro que el cadáver de aquel a quien habéis matado en el templo?"[163]

Sacchi argumenta a favor de la historiografía del relato de Josefo, fechándolo por el 400 a.e.c.[164] La lectura de Josefo se presta para varias interpretaciones sobre el papel del "sátrapa" Bagoas, "general de las tropas de Artajerjes."[165] El valor de este relato radica en ser el único testigo de los tiempos de Yehud entre Nehemías y Alejandro.[166] Además, si dejamos de lado las críticas habituales a su tono

---

[162] William Smith, *Entre los dos testamentos: Conexión histórica del Antiguo y del Nuevo Testamentos e historia secular de los judíos hasta la destrucción de Jerusalén. 400 A.C.-70 D.C.,* Barcelona, Clie, 1997, p. 3.
[163] Josefo, *Antigüedades*, XI,7:1, T. II, p. 254.
[164] Sacchi, *Historia,* p. 176.
[165] Josefo, *Antigüedades,* XI:7:1, T.II , p. 254.
[166] Para otras explicaciones del texto de Josefo véase Edelman, *Origins,* pp. 68-69; Dianne Bergant, *La historia de Israel: Primera Parte,* Minnesota, Orden de San Benito, 2008, p. 423; Smith, *Testamentos,* p. 3.

legendario, a los nombres y personajes estereotipados; y si su núcleo histórico llegase a comprobarse, nos dejaría un eslabón único para clarificar la naturaleza del estado-templo jerosolimitano.

b) Una moneda con una historia por revelar

El otro elemento, que añade un margen de misterio, casi de incógnita digna de detectives, es una moneda cuya inscripción registra el nombre de Yehud. Se trata de un shekel de plata hoy conservado en el Museo Británico, fechado en el siglo IV, una de cuyas caras tiene una deidad barbada, sentado en un carro alado, en su mano extendida porta un águila o halcón. Si no fuese por su inscripción aramea Yehud, pasa por la común efigie de Zeus o de los personajes olímpicos.[167] El reverso porta una cabeza adornada como los típicos yelmos griegos. Intentando identificar sus figuras, se las ha vinculado con la descripción del Dios hebreo dada por Ezequiel, el mismo Zeus o una divinidad fenicia.[168] Tampoco hay acuerdo sobre su fecha: podría provenir del persa tardío o de época helenística.[169]

Edelman supone que el segundo templo tenía su propia fundición para fabricar monedas, tal como se estilaba en la región.[170] Data la moneda bajo Darío II (423-405), incluso sería acuñada por el gobernador Bagoas (sucesor de Nehemías) y el sumo sacerdote Yohanan.[171]

Podríamos entender este caso dentro de la monetarización impuesta por Darío I.[172] ¿Pero cómo se entiende que Yehud acuñara este tipo de monedas helenizadas, después de una reforma de la magnitud impulsada por la dupla Esdras-Nehemías?

El co-gobierno entre el sumo sacerdocio y las familias de abolengo vecinas no se acabó del todo con estas reformas (figúrense los conflictos entre oníadas y tobíadas en tiempos helenísticos). De hecho, ello demuestra que pese a obligarse aceptar la política reformadora de Esdras y Nehemías; el alto clero siguió en el poder continuando su mimetismo con el entorno sociopolítico.

Puede ser que la moneda entredicha refleje el precoz avance del helenismo en la época aqueménida, que ampliamente registra la cultura material de entonces (arte greco-persa).[173] Esto se refuerza si la numismática sugiere que sería de confección

---

[167] Winn Leith, *Israel,* p. 412.
[168] Winn Leith, *Israel*, p. 413*:* el sacerdocio jerosolimitano no estaría facultado para acuñar monedas, ello explicaría el descuido de los medos o sus fabricantes en los detalles de su confección.
[169] Maier, *Testamentos,* p. 54.
[170] Edelman, *Origins,* p. 348.
[171] Edelman, *Origins,* p. 62.
[172] Cazelles, *Historia,* p. 216.
[173] Briant, *Cyrus,* pp. 502-505.

fenicia, el foco de mayor helenización.[174] Las monedas de la V satrapía presentan en su último estadio una temática aqueménida, pero de molde y cuño helénico.[175] Asimismo, es notable el patrón greco-persa en las monedas fenicias y samaritanas de la misma época.[176] Nuestra moneda de Yehud entraría en esta misma línea, no solamente por su contemporaneidad; sino que ejemplifica la difusión temprana de la acuñación de motivos atenienses en la circulación monetaria meda, ilustrando la incipiente helenización regional durante el período persa tardío.[177]

c) Nuestro intento de reconstruir Yehud

En conclusión, podemos hablar de Yehud como un estado satélite de la corona persa, creado en las circunstancias que enmarcaron la conquista de Egipto (Cambises). Las revueltas de Inaros (Egipto) y la "revuelta de los sátrapas", además del fin de las guerras médicas, pudieron ayudar a generar el marco propicio para que el Gran Rey atendiera los pedidos de sus empleados, sus exiliados judíos.

Si bien en un comienzo los retornados pudieron gobernarse mediante una diarquía entre un gobernador y el sumo sacerdote, su fragilidad económica y numérica los mantuvo en dependencia de sus vecinos. Por entonces se conformó un gobierno colegiado entre los sumos sacerdotes y la nobleza jerosolimitana en franca alianza con sus pares samaritanos, árabes y de Cisjordania (tobíadas). El quiebre de este status quo que intentaron Nehemías y Esdras, procurando imponer el espíritu de pureza religiosa y racial propia de la diáspora babilónica, no alteró la simbiosis que la dirigencia de Jerusalén tuvo con su entorno.

Pese a las especulaciones abiertas por los/as eruditos/as, el modelo de estado-templo o comunidad civil-templo puede explicar cómo durante el período persa fue gestándose este régimen del poder sacerdotal. No solamente porque termina definiendo el perfil de la Yehud persa, sino que será transversal de los tiempos grecorromanos. Jerusalén se conformó diferentemente de otros "estado-templo", pues su historia y el simbolismo del segundo templo perfilaron un sumo sacerdocio que progresivamente aunó todos los poderes. Empero, dicha autoridad estaba supeditada al sátrapa y situada en una geografía marginada de las grandes capitales aqueménidas. La Jerusalén de la *templocracia* estuvo a la sombra de Samaria, Damasco o Tarso, se asemejaba a las dinastías colaboradoras de la época. Esto lo ilustra Josefo con el incidente entre Bagoas y Yohanán. Incluso nos

---

[174] Maier, *Testamentos,* p. 38.
[175] Briant, *Cyrus,* p. 710.
[176] Briant, *Cyrus,* pp. 713-715.
[177] Briant, *Cyrus,* pp. 715-716.

ejemplifica el proceder del sumo sacerdote como si el templo fuese su palacio, lo retratara como un estado satélite: un incidente entre el virrey (el sátrapa Bagoas) y su senescal (el pontífice Yohanán). Este modelo sociopolítico del segundo templo será un puente histórico, transversal inclusive hasta la época grecorromana.

CAPÍTULO 3

EL SEGUNDO TEMPLO DE JERUSALÉN Y SU CONFORMACIÓN DE AUTORIDAD: SU RELACIÓN CON ELEFANTINA, SAMARIA Y LEONTÓPOLIS

La autoridad del segundo templo jerosolimitano se fue conformando como referente exclusiva del judaísmo en medio de la diáspora de su época.[178] La relevancia de este estudio radica en que nos visualiza el relieve de Jerusalén sobre la religiosidad hebrea, a pesar de la existencia de otros templos. Si consideramos que el templo de Elefantina puede ser más antiguo que el segundo templo de Jerusalén, merece por virtud cronológica nuestra primera atención.

I ELEFANTINA: EL PRIMER TEMPLO DEL QUE TENEMOS NOTICIA EN LA DIÁSPORA

Los tiempos post-exílicos registran un incremento del desplazamiento poblacional desde Israel al Alto Egipto (Migdol, Nof o Menfis, la zona de Patrós).[179] Entre las propuestas acerca del origen de la presencia hebrea en Egipto, se cita la *Carta de Aristeas*, donde se narra que los primeros mercenarios judíos vinieron cuando Psamético (¿Psamético II, 591?) hizo su campaña contra Nubia, en tiempos de Manasés.[180] Elefantina y su templo datan del siglo IV, aunque probablemente surgieran en tiempos pre-exílicos.[181] Pueden remontarse los inicios de presencia judía al siglo VII o VI a.e.c., quizás desde la invasión asiria o el exilio babilónico. Los papiros atestiguan que "El grupo poseía un templo propio, el templo de Yahu (*yhw*), 'del Dios de la fortaleza de Yeb', 'del Señor del cielo.'"[182] Los escritos datan desde el año 27 de Darío (495) hasta alrededores del 399. Se calcula que según éstos su población fue de 150 personas.[183] En un rollo aseveran que cuando Cambises invadió y profanó los sagrarios de Egipto, respetó su templo, de lo que se deduce que ya existía su sagrario.[184] Ellos quedaron marginados de la corriente judía

---

[178] Claude Tassin, *El Judaísmo: desde el destierro hasta el tiempo de Jesús,* Estella, Verbo Divino, 1987: "Después del destierro, la pequeña provincia de Judea, lugar de las tribus de Judá y de Benjamín, asumió para sí misma la referencia geográfica del *judaísmo,* al que dio su propio nombre." (p. 10) El tiempo del exilio es la matriz del judaísmo (p. 14). El término *ioudaismós* aparece por vez primera en 2M 2:21 empleado por los judíos greco parlantes en oposición al helenismo: define la religión, etnia y tradición judías (2M 8.1, 14:37-38, 4M 4:26, Gal 1:13-14). El vocablo "hebreo" en cambio, designa la raza descendiente de Abraham en general (2Co 11:22, Flp 3:5, Ro 11:1)." (p. 23).
[179] Herrmann, *Historia,* p. 373, n. 11.
[180] Albertz, *Historia,* p. 469.
[181] Albertz, *Historia,* pp. 469-470.
[182] Herrmann, *Historia,* p. 416.
[183] Herrmann, *Historia,* p. 416.
[184] Herrmann, *Historia,* p. 417.

(babilónica) que sería la responsable del retorno del exilio, que los juzgó despectivamente dada su integración al medio egipcio y su religiosidad pre-exílica.[185]

a) La clave de Elefantina: la cuestión de los papiros

Los papiros en arameo hallados en la isla de Elefantina provienen de una pequeña guarnición judía mercenaria.[186] No era un islote secundario:

> Elefantina fue el nombre dado por los griegos a una de las mayores islas del Nilo, que se encuentra situada enfrente de Asuán. En egipcio, es conocida como *Abu* o "la Tierra del Elefante." Situada en un punto estratégico al norte de la primera catarata, en la frontera sur, en el extremo más meridional de la isla se estableció una importante ciudad en el Imperio Antiguo sobre una formación granítica prominente.[187]

Su culto a *Yahu* parece compartido con ciertas personificaciones de Yahveh como las mencionadas: *Eshem-Betel* ("nombre de la casa de Dios"), *Jerem-Betel* ("consagrado a la casa de Dios") y *Anat-Betel* (la diosa siria "Anat" y "-de la casa de Dios").[188]

Entre los papiros encontrados, resulta revelador el conocido como "papiro pascual", no sólo por el debate académico sobre su contenido, sino porque nos ilustra sobre la relación entre Elefantina y Jerusalén. Por el 419 a.e.c. se le envió a la colonia judía un decreto real a nombre del sátrapa de Egipto, Arsames, y de Yananías, firmante como gobernador de Jerusalén (sería un posible sucesor de Nehemías).[189] Este rollo sugiere al sacerdote judío de la isla, Yedonías, que se ajuste a las costumbres observadas en la fiesta de los ácimos en Yehud.[190]

Tiempo después (¿410?), aprovechando una visita del sátrapa de Egipto (Arsames) al Gran Rey persa y con el beneplácito del jefe militar medo, los egipcios, destruyen el templo judío.[191]

> Así el detestable Wideranag (el reemplazante temporal del sátrapa) envió a su hijo Nefayán, que era el hijo del jefe de la guarnición de la fortaleza de Syene, esta

---

[185] Albertz, *Historia*, p. 470 , n. 26.
[186] Herrmann, *Historia,* p. 410, n. 12:"Así traduce Herodoto el nombre de la isla (libro II, 9.17 s. 28-31.69. 175; III, 19s), que significa tanto como "ciudad de elefantes", porque allí había un emporio del marfil nubio." Yeb fue su nombre primitivo, ubicada fronteriza con Etiopía, frente a la ciudad de Siene, hoy Asuán (Is 29:10b, BJ).
[187] Robert Morkot; Francisco Muñoz Gambín, *Destino Egipto,* Madrid, Anaya, 1993, p. 237.
[188] Maximiliano García Cordero, *La Biblia y el legado del Antiguo oriente: El entorno de la historia de salvación,* Madrid, BAC, 1977, p. 550, n. 441.
[189] García Cordero, *Biblia,* p. 550, n. 442.
[190] García Cordero, *Biblia,* p. 550.
[191] Herrmann, *Historia,* p. 416.

> orden: '¡Destrúyase el templo del Dios *Yaho*, en la fortaleza de *Yeb*!' En seguida, Nefayán condujo a los egipcios con otras tropas y vinieron a la ciudad de *Yeb* con sus armas, y, llegando al templo, lo arrasaron, siendo rotas las columnas de piedra que en él había; incluso cinco grandes puertas de piedra tallada que había en el templo fueron destruidas; y han quitado sus goznes de sus puertas, que eran de bronce; y el techo, que era de cedro, enteras, y han quemado todos los decorados de ellas. Y tomaron las copas de oro y de plata y todo lo que había en el templo y se las apropiaron.[192]

Este extracto es parte de una misiva enviada al sumo sacerdote de Jerusalén, donde los judíos de la colonia apelan a su autoridad para que los defienda. Otras cartas con el mismo fin se dirigen a Bagoas, gobernador de Yehud, y a Dalaías y Shelemías, hijos de Sanballat, regentes de Samaria.[193] Se les respondió que debían suspender sus sacrificios animales, quizás para congraciarse tanto con sus vecinos como con Jerusalén, ya que el segundo templo era el único lugar del judaísmo para hacer los holocaustos.[194]

Lo cierto es que en el papiro pascual, la respuesta oficial a sus demandas, les recomiendan seguir las normas jerosolimitanas de culto, lo cual me sugiere que es clave para reconocer a Jerusalén como poder normativo religioso. Menos claro resulta la jurisdicción del sumo sacerdote jerosolimitano, pues nunca parece haber contestado las cartas elefantinas; las respuestas provienen de las autoridades seculares (los gobernantes de Jerusalén y Samaria y el sátrapa de Egipto).[195]

b) Las causas de la destrucción del templo de Yaho

Si bien continúa siendo un misterio el final de este templo, suele relacionárselo con lo ofensivo que sería para los egipcios sacrificar corderos (el animal sagrado de la isla), o si los persas consideraban profano su empleo del fuego, elemento representante de su deidad suprema.[196] El último papiro enviado a Artajerjes II data de fines del 401. Los rollos de Elefantina demuestran que entre el 404 y 400-398 todavía regían los medos, empero hubo varios faraones saítas autoproclamados, que paulatinamente fueron recobrando el Alto Egipto.[197]

---

[192] García Cordero, *Biblia,* p. 552.
[193] García Cordero, *Biblia,* p. 551.
[194] García Cordero, *Biblia,* pp. 550-551.
[195] García Cordero, *Biblia,* p. 552, cita del papiro donde los elefantinos suplican por ayuda: "Por nuestra parte, antes de ahora, cuando se nos hizo este daño, enviamos una carta a nuestro señor y sumo sacerdote *Yohanán*, y a sus colegas los sacerdotes de Jerusalén, y a Otanes, hermano de Ananí, y a los magnates judíos. Pero ellos no nos han enviado la correspondiente contestación."
[196] García Cordero, *Biblia,* pp. 550, 553 n.454; Morkot; Muñoz Gambín, *Egipto,* p. 238.
[197] Briant, *Cyrus,* p. 619.

Esto sumado a la lenta reacción persa, fue la ocasión ideal para que los sacerdotes de *Khnum* completaran la erradicación de un culto que les irritaba. Es posible que pasara desapercibida esta devastación a manos de los egipcios sublevados, un pequeño evento en medio de la gran marea de la historia. La última sublevación egipcia fue un verdadero levantamiento nacional (399-343), enmarcado en un amplio movimiento separatista del litoral mediterráneo (Fenica y Chipre).[198]

Otro dato que nos ayuda a comprender el final del santuario de *Yaho*, es que la guarnición fue agrandada bajo el dominio persa, aumentando considerablemente el número de tropas mercenarias extranjeras.[199] Esto pudo significar que los/as colonos/as judíos/as pasaron a estar en desventaja numérica frente a los demás acuartelados. Si recordamos las fricciones que hubieron en crescendo con los/as nativos/as, podemos especular sobre cómo esta situación fue precarizando el culto de *Yaho*. Siendo ahora una minoría étnica en el cuartel, su peso fue debilitándose frente al sátrapa y al poderoso sacerdocio de *Khnum.*

Otra explicación: un conflicto entre malos vecinos

Aunque no todos los/as historiadores/as conectan estos eventos con el final de la colonia judía. Kuhrt aduce que la proximidad de ambos templos (*Yaho* y *Khnum*) en Elefantina fue la causa de la discordia, tal como lo evidencia la reciente arqueología. Las últimas excavaciones revelan una pared principal desmantelada o dañada del templo hebreo, adyacente al templo de *Khnum*. Parece que fue edificada cerrando una calle antigua que sería usada como vía ceremonial del culto local. No hay restos de destrucción premeditada, lo que replantea toda la investigación. Por el 410 el santuario de *Khnum* fue agrandado con sanción oficial, a expensas de un granero real adyacente, añadiendo un afluente acuífero y afectando las instalaciones anexas del templo judío.[200]

Kuhrt argumenta que la cuestión fue un pleito judicial por la disputa del terreno lindero: según la ley egipcia, la parte culpable debía proveer los materiales afectados y devolver lo robado. La corte falló contra los judíos, implicando destruir las partes involucradas del templo de *Yaho*. Con apoyo oficial, entonces se procedió contra el templo hebreo. Entonces los colonos judíos enviaron cartas de

---

[198] Briant, *Cyrus,* p. 619.
[199] Briant, *Cyrus,* p. 342, esta es la única guarnición persa documentada, llamada *Siena-Elefantina.*
[200] Kuhrt, *Persian,* p. 829.

auxilio a Jerusalén.[201] Como veremos a continuación, el procurar justicia o recurrir al gobierno persa en Egipto era todo un dilema.

c) Elefantina dentro del engranaje aqueménida en Egipto

Lo que puede articularse mejor es la situación vital de Elefantina dentro del Egipto persa gracias a otros papiros. Egipto nos ha legado un volumen de rollos e inscripciones de este tiempo sólo comparable con los encontrados en Persépolis.[202] A continuación presento unos ejemplos que ilustran la vida cotidiana:

Un papiro del 411 a.e.c. describe las laberínticas complejidades del aparato burocrático persa. Está escrito a nombre de *Psamsineith*, encargado de un bote comercial que transitaba entre el Alto y Bajo Egipto. Eran "barqueros de las fortificaciones", avituallaban las guarniciones de Siena y Elefantina. No eran los dueños del barco, sino encargados de su logística.[203] Aquí los marineros egipcios reclaman el total repuesto del barco, debido a su desgaste. El complejo entramado burocrático entre el sátrapa Arsames y sus subordinados, que se detalla en varias misivas y órdenes entre Siena y Menfis nos describe un extenso e intrincado procedimiento. A la postre, una vez comprobado oficialmente la inutilidad del bote, se emprendía otra interminable serie de detallados procesos describiendo el material necesario y su enumeración, inclusive contando el número de clavos para su postrer devolución.[204] Esto demuestra que cualquier queja de los colonos judíos se remitiría al complejo sistema burocrático, sin ninguna certeza de ser justificados. Tal como ejemplifica el caso de los barqueros, ser encargados dependientes del aparato persa no daba privilegios especiales. ¡Cuánto menos relevante para la administración de la satrapía sería encargarse de un pequeño culto ajeno perjudicado, enredado en una interna religiosa local! Si alguna duda cabe sobre esto, el caso siguiente la despeja:

Otra epístola denominada *Petición de Peteisis,* en el noveno año de Darío I (512): *Peteisis* III fue un escriba del templo en El-Hibeh (Teuzoi), encarcelado temporalmente por un funcionario llamado *Ahmose*. Éste realizó una investigación junto al sacerdote encargado *Zeubestefonk* y por algún motivo inculparon a *Peteisis*. *Peteisis* reclamó al sátrapa que residía en Menfis. Poco después un tal *Pkoip* interviene en el santuario exponiendo la queja de *Peteisis* ante el sacerdocio. Depone al pontífice y lo apresa, nombrando un reemplazante. Tras muchas

[201] Kuhrt, *Persian*, p. 830.
[202] Briant, *Cyrus,* p. 448.
[203] Briant, *Cyrus,* pp. 342-34.
[204] Briant, *Cyrus,* pp. 449-450.

vicisitudes, *Peteisis* logra una audiencia ante el gobernador para reclamarle contra los sacerdotes de Teuzoi.[205] Cuando regresa halla su casa quemada. Este incidente impulsó a un segundo proceso contra el clero agresor, aunque finalmente *Peteisis* debió olvidarse de sus demandas, ya que la corte exoneró a ambas partes.[206]

Si toda la burocracia del Egipto persa funcionaba de este modo, no es de extrañar que los judíos de Elefantina tuvieran dudas frente a su templo profanado: recurrir a Jerusalén y Samaria no fue su última instancia. El caso *Peteisis* ilustra la complejidad del sistema judicial imperante. Es fácil de imaginar que los sacerdotes egipcios lograsen a corto o largo plazo su objetivo de eliminar un templo extranjero, especialmente apenas desaparecidos sus protectores medos.

d) La procedencia de los colonos judíos para explicar la religión del templo de Yaho

Sacchi ubica el origen de esta colonia en tiempos de Cambises, juzgando su religiosidad pre-exílica y por ende, politeísta.[207]

Esto nos abre el debate sobre la definición de la religión de *Yaho*: ¿politeísmo, panteísmo, hipóstasis? Los/as académico/as abren un abanico dispar. Quizás pudo existir una influencia de los cultos locales, dado que era característico de los/as egipcios/as representar a sus dioses/as combinados/as en tríadas familiares:

> Los dioses egipcios fueron adorados originalmente sólo en ciudades o provincias determinadas, pero mucho después sus cultos se difundieron por todo el país y algunos de ellos fueron colocados en tríadas o familias compuestas de padre, madre e hijo (por ejemplo, Osiris, Isis y Horus, o Amón, Mut y Khonsu). El mismo tipo de reconciliación de creencias permitió a todos los dioses compartir varios atributos, de forma que en ocasiones se hace difícil distinguir una divinidad de otra.[208]

Probablemente los colonos judíos adoptaron de los lugareños esta usanza, un rasgo de su inculturación, dado que hay serias razones para presuponer que vivieron mucho tiempo en Egipto. La hibridación egipcia de sus cultos locales se trasvasó a lo que hemos visto como “hipóstasis” o politeísmo del templo de *Yaho.*

Maier aporta otro enfoque relevante, ya que los papiros elefantinos ilustran sobre la religiosidad popular previa al “judaísmo”:

> La colonia fue fundada a finales del siglo VI a.C., pero no exactamente por israelitas del norte, como se suponía a menudo en el pasado, ya que las peculiaridades religiosas tienen ciertos paralelismos judíos, según se ha comprobado con los

[205] Briant, *Cyrus,* p. 474.
[206] Briant, *Cyrus,* p. 475.
[207] Sacchi, *Historia,* pp. 164-165.
[208] Morkot; Muñoz Gambín, *Egipto,* p. 64 .

> resultados de las excavaciones realizadas en Kuntillat Adjrud. En esta base judía del siglo IX al VII a.C. emplazada en el Negueb se descubrieron, además de dibujos murales con figuras animales, inscripciones que expresan a menudo un mundo de ideas religiosas en contraste con los textos "canónicos." Junto a *Yahu* o *Yhwh Shomron* aparece "su '*Asherah.*[209]

Elefantina retrata una complejidad aún irresuelta, pero podría delatar el mismo patrón que Kuntillet Ajrud. Hasta que no se impuso el judaísmo oficial en la Jerusalén restaurada por las reformas de Esdras y Nehemías, el pulso de la religión común del pueblo hebreo fue el sincretismo (¿Samaria fue el caso tipo?). El seudo-panteísmo del templo elefantino con las personificaciones híbridas de Yahveh pudo ser contemporáneo de Kuntillet Ajrud, ambos pre-exílicos.

Es para reflexionar lo semejantes que resultan las inscripciones y dibujos murales de Kuntillet Ajrud con lo que el profeta Ezequiel denunciaba que entonces profanaba el primer templo (Ez. 8: 7-12). Quizás los colonos elefantinos no hicieron un templo diferente del que conocían en Jerusalén, simplemente reprodujeron lo que entonces era, no inventaron "otro" sagrario (lo mismo vale si provenían del reino del norte y su culto en Dan y Betel). Elefantina fue un reflejo del último estadio religioso de la época monárquica tardía, pre-exílica.

Albertz afirma que fue la política aqueménida de reglamentar las religiones de los pueblos sometidos, la causa de esta corriente unificadora entre Jerusalén y Elefantina. [210] Esto explicaría por qué no está el papiro pascual a nombre del sumo sacerdote, sino de un funcionario de Yehud (Ananías), del sátrapa egipcio *(*Arsames*)* y del Gran Rey (Darío).[211] La ironía del destino sería que este culto restaurado resultase el más efímero de la larga historia del santuario judío de Yeb.

A diferencia de lo expresado por Sacchi, y en acuerdo con Maier, la causa de fondo por la que el sumo sacerdote jerosolimitano desatendió al requerimiento de Elefantina fue, en mi opinión, su desagrado ante un culto a sus ojos impuro, quedando el asunto en manos de los gobernantes laicos.[212] Nodet argumenta que Elefantina fue un caso paralelo al de los samaritanos y los primeros retornados, pues su situación sería afín a la de Zorobabel, Josué y Sanbalat, quienes tuvieron

---

[209] Maier, *Testamentos,* p. 49. El sitio arqueológico es mejor conocido como Kuntillet Ajrud.
[210] Albertz, *Historia,* p. 614.
[211] García Cordero, *Biblia,* pp. 551-552. Ver ampliamente sobre estos detalles en Herbert Haag, *De la antigua a la nueva pascua: Historia y teología de la fiesta pascual,* Salamanca, Sígueme, 1980, pp. 105-110.
[212] Maier, *Testamentos,* p. 49; Sacchi, *Historia,* p. 164.

sus respectivos cultos en Samaria y Jerusalén, hasta que fueron reglamentados.[213] Prefiero el razonamiento que alinea Elefantina con la "religión aramea" de raíces pre-exílicas, pues tuvo otra historia, incluso de inculturación con Egipto.[214]

II EL TEMPLO SAMARITANO DE GARIZIM

Hoy ya no se trata como cisma la separación entre samaritanos y judíos, sino como un distanciamiento interno en el judaísmo.[215] Kartveit presenta el mejor estado de la cuestión, desgranando un exhaustivo acopio de autores, abarcando los últimos dos siglos de erudición acerca del culto samaritano. Ubica tres amplias vertientes:
Por un lado los que han tomado a los samaritanos como un modelo en sí mismo, ateniéndose a las fuentes samaritanas, considerando una continuidad entre el antiguo reino del norte (Israel) y los samaritanos.[216] La otra corriente abarca a los/as revisionistas críticos de Flavio Josefo: S. Talmon, A.E. Cowley, J. Montgomery, A. D. Crown, entre otros.[217] En tercer lugar, el revisionismo positivo de Josefo: R. Pummer, S. Schorch, V. Tcherikover y otros que combinan el paradigma de Josefo y el modelo samaritano.[218]

Josefo presenta la versión de una Samaria sincretista pero con un templo de origen en el sacerdocio jerosolimitano: no eran judíos sino "cuteos (a quienes el rey de los asirios, Salmanasar, había traído de Persia y Media, estableciéndolos en Samaria, cuando hizo emigrar de allí a los israelitas)".[219] Relata que cuando Alejandro conquistó la región acaeció la fundación del templo samaritano. El último sátrapa consiguió el favor de Alejandro para la construcción del templo en Garizim. Sedujo al macedonio aduciendo una estrategia que dividiría a los judíos y le beneficiaría, ya que entonces él estaba ocupado con el sitio de Tiro.[220] Si bien no se han tomado seriamente estos relatos de Josefo, las recientes investigaciones en Samaria parecieran concederle cierta verosimilitud.

Otra corriente erudita excluye los enfoques aludidos, intentado otras perspectivas literarias, tales como indagar en el Pentateuco Samaritano para configurar las

---

[213] Etienne Nodet, "Israelites, Samaritans, Temples, Jews," en József Zsengeller, *Samaria, Samarians, Samaritans: Studies on Bible, History and linguistics,* Berlin, De Gruyter, 2011, pp. 141-142.
[214] Maier, *Testamentos,* p. 49.
[215] Magnar Kartveit, *The origin of the samaritans,* Leiden, Brill, 2009, p. 68.
[216] Kartveit, *Origin,* pp. 45-49: enumera autores como J. Macdonald, J. Davila, N. Schur, G. Knoppers, T. H. Gaster y otros.
[217] Kartveit, *Origin,* pp. 49-53.
[218] Kartveit, *Origin,* pp. 54-58.
[219] Josefo, *Antigüedades de los judíos,* Tomo II, Barcelona, Clie, XI, I, p. 219.
[220] Josefo, *Antigüedades,* Tomo II, XI: VIII; 4, p. 257.

polémicas con el judaísmo que las originaron: por ejemplo en las obras de J. Thomson, Anderson y Giles.[221]

a) La hipótesis Cross-Purvis

Kartveit denomina de este modo a la escuela actual de la investigación concerniente a esta temática, liderada por estos eruditos. Todos los recientes estudios siguen a J. Purvis, combinando las dos primeras tendencias enumeradas arriba (Samaria continúa al pre-exílico reino del norte y el revisionismo sobre Josefo). Propone que la nobleza samaritana sobreviviente a la ocupación macedónica se reubica en Siquem, levantando un culto "yahvista" en Garizim y elaborando la literatura que los legitima como los verdaderos israelitas (obviamente, desestima a Josefo). Demarca la devastación del templo de Garizim por Juan Hircano (128 a.e.c.) como la bisagra entre judíos y samaritanos.[222]

Frank Moore Cross se enfocó en los hallazgos de los rollos y sellos de la cueva de Wadi Daliyeh, pertenecientes al siglo IV. Escritos en arameo, paleo-hebreo y hebreo, atestiguan varios sellos con los nombres de Sanballat; quienes serían sus descendientes, abarcando un lapso de tres generaciones, hasta la época de Alejandro. Encontraron una gran cantidad de esqueletos, bolsas de monedas y envoltorios de ropa, atribuyéndoselos a un remanente de nobles escapado de la sublevación samaritana contra la conquista griega. El buen estado de los restos se supone debido a que los helénicos prefirieron ahogar con humo y fuego las cuevas que adentrarse a luchar en ellas.[223]

La hipótesis Cross-Purvis opera sobre el consenso de que la nobleza desplazada de Samaria hacia Siquem, fue la misma que nos dejó el material de Wadi Daliyeh. Este núcleo de nobles desplazados sería luego conocido como samaritanos.[224]

La segunda propuesta de la teoría de Cross-Purvis es que la devastación del templo de Garizim impulsó la creación del Pentateuco Samaritano, remitiéndose a los nexos entre la escritura samaritana de las inscripciones del Monte Garizim con el hebreo de tiempos macabeos. Pero los últimos estudios han desacreditado esta línea, pues los textos de Qumrán en los que se fundaba (4QpaleoExod^{m}/4Q22) fueron fechados como asmoneos tardíos o herodianos.[225] Además, hoy se data

[221] Kartveit, *Origin,* p. 69, notas 83 y 84.
[222] Kartveit, *Origin,* p. 59.
[223] Kartveit, *Origin,* pp. 60-61: Esto corrobora el punto de vista de los/as historiadores/as que aseveran que Samaria fue quemada con sus habitantes al rebelarse mientras Alejandro conquistaba Egipto.
[224] Kartveit, *Origin,* p. 62.
[225] Kartveit, *Origin,* p. 62.

mucho más tardíamente la destrucción del santuario de Garizim, realizada por Juan Hircano, que hoy se fecha entre los años 129-109 a.e.c.[226]

b) La arqueología actual y Josefo

La arqueología parece darle crédito a Josefo. En la ladera oriental del monte Garizim se hallaron dos capiteles de piedra, en un área sembrada de restos semejantes. Los pilares y las inscripciones denotan un santuario, del cual los capiteles evidenciarían su primer estadio. Podrían pertenecer a los pueblos deportados por los asirios y alojados en Samaria en el siglo VII.[227] El estilo de los capiteles confirmaría la datación para la época de la monarquía pre-exílica, aunque también puede fecharse como persas. La explicación sería que los restos fueron un templo israelita de Siquem, destruido por la conquista asiria. Los/as deportados/as que repoblaron la zona emplearon sus ruinas para levantar el sagrario de Garizim. Éstos, luego llamados samaritanos/as, consideraron esencial para construirlo utilizar dichas reliquias, asegurando su continuidad y legitimidad.[228]

Los/as investigadores/as han relacionado este descubrimiento con la versión dada por Josefo en sus *Antigüedades*, empero Kartveit es prudente con ello.[229]

Las hallazgos en Tell er-Ras entre 1964-1968, actual monte Garizim, revelaron primero un gran templo romano de tiempos de Adriano.[230] El estrato inferior desveló los restos de lo que sería nuestro santuario samaritano.[231] Nos conciernen los yacimientos excavados en la cumbre del monte, que desde el año 1982 hasta el 2004 ha realizado Y. Magen. El templo estaba en un lugar excepcional: desde allí se visualizaba el monte Ebal, Siquem, y todo el valle alrededor. Hay dos estratos debajo del romano: el primero del siglo V a.e.c. (períodos persa y helenístico) y el segundo de tiempos asmoneos. La numismática y la cerámica se atestiguan desde el 480 hasta el 111 a.e.c. Las monedas evidenciarían la conquista del lugar por J. Hircano, ya que llevan su acuñación. Luego vino un breve lapso en que Samaria estuvo desocupada, excepto el recinto sacro que fue rehecho a inicios del s. IV a.e.c.[232] Entonces Samaria fue reconstruida como colonia griega.

Si bien Magen no veía una estructura parecida a un templo, demarcó un altar y una capa espesa de cenizas y huesos relacionados con un culto. Asignó a Sanballat su

---

[226] Kartveit, *Origin,* p. 370.
[227] Kartveit, *Origin,* pp. 56-57.
[228] Kartveit, *Origin,* p. 57.
[229] Kartveit, *Origin,* p. 56-57.
[230] Kartveit, *Origin,* p. 205.
[231] Kartveit, *Origin,* p. 206.
[232] Karveit, *Origin,* p. 207.

edificación, cuando llegó Nehemías a Jerusalén (444), siendo destruido en la rebelión contra Alejandro.[233] Los griegos que ocuparon Samaria construyeron su templo para Zeus con esplendor, encima del samaritano. Pese a no encontrarse ninguna *miqveh* (pileta de abluciones hebreas), se evidencian tuberías de baño probablemente relacionadas con éstas.[234]

En cuanto al templo previo al de Zeus, se hallaron 395 inscripciones en arameo, paleo-hebreo y las más tardías en samaritano. La onomástica y el estilo revelan suma coincidencia entre los hebreos del segundo templo y los samaritanos contemporáneos. La mayoría de los nombres son teofóricos, con los típicos basados en *YHWH.* Una inscripción etiqueta *YHWH,* dos *Adonay,* muchas *'elohim* (*"Dios",* sin agregados). Esto hace dudar a los especialistas sobre el mentado sincretismo samaritano.[235] El tetragrama sagrado del nombre divino es el único que aparece escrito en Neo-hebreo. Las palabras en proto-hebreo y arameo corresponden a *"Dios",* mientras que las de *Adonay* aparecen una en paleo-hebreo y la otra en hebreo.[236] El arco de datación abarca los siglos V-II a.e.c. [237]

Los escritos han sido vinculados con círculos sacerdotales cuyos nombres delatan listados típicos relacionados con la familia de *Eleazar* y *Pinhas.* [238] El estado fragmentario sólo permite conjeturas, pero el empleo del paleo-hebreo y del arameo en estos hallazgos, refiere a una raíz judía. Los nombres son: treinta y cinco hebreos (típicos del sacerdocio del segundo templo), trece helenos, cuatro árabes, uno de Palmira, uno persa y dos inciertos.[239] Se especula si el episodio de la reconstrucción del muro en Neh 3:1-3 tuvo su paralelo aquí. Los sacerdotes expulsados por sus matrimonios mixtos dedicaron a su nombre las paredes del nuevo templo, tal como cada familia que reconstruyó la muralla jerosolimitana lo hizo.[240]

Elefantina demuestra que los gobernadores de Jerusalén y Samaria supervisaron la restauración del templo de *Yaho,* lo que indica que también pudieron respaldar el culto en Garizim.[241] El dilema irresuelto es si lo ubicamos en el persa tardío o con Alejandro: ciertamente que la destrucción de Samaria por éste nos lleva inexorablemente al tiempo del último sátrapa. Quizás el evento de Josefo sólo

---

[233] Kartveit, *Origin,* p. 208.
[234] Kartveit, *Origin,* p. 208.
[235] Kartveit, *Origin,* p. 209.
[236] Kartveit, *Origin,* p. 211.
[237] Karveit, *Origin,* p. 210.
[238] Kartveit, *Origin,* p. 211.
[239] Kartveit, *Origin,* p. 211.
[240] Karveit, *Origin,* pp. 214-215.
[241] Kartveit, *Origin,* p. 358.

preserve parte de la historia, todo ocurrió justo antes de Alejandro. El añadido del macedonio realizado por Josefo es irrelevante: en la narrativa era común entonces, ya que se inventaron ficciones de Alejandro por doquier.

c) ¿Sinagoga samaritana en Delos?

En los tiempos helenísticos se desarrolló el culto samaritano en el Garizim (o Argarizim, como se lo conoció en su diáspora). Algunos autores/as hablan del sincretismo de este templo, un "helenismo samaritano", pero la evidencia arqueológica *yahvista* atestigua contra ello, al menos en el Garizim previo a Alejandro.[242] La importancia de este enclave devalúa la hipótesis Cross-Purvis que designa a Siquem como el epicentro samaritano, ya que Garizim fue su centro cúltico.[243]

El helenismo permeó toda la cultura oriental y mediterránea, Kartveit acierta al señalar que el prejuicio de la literatura intertestamentaria atenta en deformar la comprensión de la religión samaritana. Entre varios casos de propaganda judía anti-samaritana, ejemplificada con la versión de 2M 6:2, que asevera que los/as samaritanos/as adoptaron el culto de Zeus para congraciarse con los nuevos amos. Las excavaciones revelan que al principio del siglo II a.e.c. el templo del Garizim fue ampliado.[244]

Hoy podemos entrever la existencia de una diáspora samaritana, con su propia religión. En 1979 descubrieron en la isla de Delos restos de una construcción dedicada al "supremo Dios."[245] Una estela de mármol hallada en su entrada posee dos inscripciones en griego, la primera fechada por paleografía entre los años 150 y 50 a.e.c.: "Los israelitas en Delos quienes envían su tributo para el templo al sagrado Argarizein, coronan con guirnalda dorada a Serapión, hijo de Iasón, de Knosos, a cuenta del favor, el favor hacia ellos."[246] La segunda es cercana a los años 250-175 a.e.c: "Los israelitas que envían el tributo para el templo, santo Argarizein, honran a Menippos, hijo de Artemidoros, de Herkleion, a él mismo y a su familia, quien construyó y sostuvo por sus propios medios nuestra sinagoga a Dios, a quien… todo y… con una corona de oro y…"[247]

Posiblemente son testimonios de la diáspora samaritana, recordemos que Josefo menciona un debate sobre cuál era el templo legítimo entre judíos y samaritanos en

---

[242] Kartveit, *Origin,* p.359.
[243] Kartveit, *Origin,* p. 359.
[244] Karveit, *Origin,* pp. 360-361.
[245] Kartveit,O*rigin,* p. 216.
[246] Kartveit, *Origin,* p. 217.
[247] Karveit, *Origin,* pp. 217-218. Agradecemos al profesor René Krüger por supervisar esta traducción.

el Egipto de Ptolomeo Soter (*Ant.* 12,10; 13.74) cerca del 300 a.e.c.[248] Lo que demuestra es que la diáspora samaritana se había ubicado en un centro neurálgico como Delos, al parecer con una colonia importante, quizás como referencia regional para sus compatriotas ya en el siglo II a.e.c.[249] Pero no se puede aseverar que estemos frente a sinagogas de "israelitas," ya que no hay acuerdo académico sobre lo que significaba este término en su contexto y las comparaciones con otras fuentes no son concluyentes.[250] Un dato que refuerza el supuesto sincretismo samaritano es una lista de oferentes para el santuario de Serapis en Delos, apareciendo un *Praulos el samaritano,* fechado alrededor de finales del siglo II o inicios del I a.e.c.[251]

Kartveit considera que la política del envío de ofrendas y tributos al Argarizim, tal como lo hacían los judíos del segundo templo, pone en evidencia la cuestión sobre si los samaritanos ofrendaban igual que los de Jerusalén. Esto delata la historicidad del debate entre samaritanos y judíos sobre la autenticidad de sus cultos, descripto por Josefo en el Egipto tolemaico.[252]

Si los samaritanos tenían un clero legítimo sadoquita, no tenían reparo alguno en refrendarlo ante sus vecinos judíos. Una pequeña diferencia vecinal se convertía en una brecha insalvable más allá de las fronteras. El problema pasaba a agravarse una vez que la cuestión debía dirimirse en la diáspora: si una misma matriz compartían el clero de Jerusalén y Garizim ¿dónde quedaría el lugar primordial de uno sobre otro, si el mismo Dios recibe el mismo sacrificio?

d) El quiebre entre Garizim y Jerusalén: un desafío para la historiografía

Albertz brinda una hipotética reconstrucción del proceso de quiebre entre Samaria y Yehud, aplicando su lente sobre la dinastía de Sanballat y su puja de poder contra Nehemías.[253] Política y religión eran inescindibles en esta época: Nehemías y Esdras aplicaron una política religiosa, en tiempos en que religión era también hacer política. El relato del principio del culto samaritano según Josefo también lo denota. El ovillo sociopolítico entre Samaria y Jerusalén fue el común denominador de una problemática religiosa que devino en un lento e irreversible distanciamiento mutuo.[254]

---

[248] Kartveit, *Origin,* p. 220.
[249] Kartveit, *Origin,* p. 220.
[250] Kartveit, *Origin,* pp. 221-222.
[251] Kartveit, *Origin,* p. 220: existen lápidas de samaritanos en Delos (pp. 220-221).
[252] Kartveit, *Origin,* pp. 222-223; J. Flavio, *Antigüedades,* Tomo II, XII:I, p. 262.
[253] Albertz, *Historia,* p. 716.
[254] Albertz, *Historia,* p. 719.

Tanto Garizim como Jerusalén fueron fuertemente helenizados y se desarrollaron independientemente a través de las guerras de los diadocos, sufriendo la terrible presión de Antíoco Epífanes. El golpe dado por Hircano destruyendo su templo profundizó la brecha en abismo.[255]

Edelman lee críticamente el relato de Josefo sobre la creación del culto samaritano, comparándolo con Neh 13. Proyecta sospecha que dos eventos tan semejantes ocurran en un lapso cronológico tan cercano. Quizás Josefo reformuló la narración de Neh 13:28, donde se registra *Yoyadá*, postulando que era éste el sumo sacerdote del que escribe al relatar la fundación del culto samaritano.[256] Esta versión de la edificación del templo de Garizim sería un detalle polémico, puesto que las excavaciones lo remontan al 450 a.e.c., o sea casi paralelo al segundo templo. Esto evidencia la intencionalidad del escritor, que pretende deslegitimar Garizim como algo novel, extraño al abolengo de Jerusalén. Así Josefo borra bajo la alfombra el pasado samaritano enraizado con el sacerdocio jerosolimitano y pretende asociarlo a las influencias sincretistas del helenismo.[257]

El entramado de Samaria con el poder de la nobleza jerosolimitana fue la norma, no la excepción, eso es lo que se transparenta el episodio de Josefo. Si bien quizás nunca podremos aclarar este proceso, la versión de Josefo sería una re-elaboración para esconder una situación inaceptable para los tiempos en que lo redactó. A la postre, inclusive su interesado remiendo delata el inescindible vínculo entre ambos cultos.

e) La reorganización de Transeufratina en el persa tardío

En el último estadio de la Quinta satrapía, después del aplastamiento de Sidón y Egipto, el sátrapa Mazday unificó la Transeufratina con Cilicia, mudando la capital a Tarso: sus monedas lo intitulan “sátrapa de Trans-Eufrates y Cilicia.”[258]

Un dato primordial es que durante Artajerjes III, se procedió a la reestructuración de la satrapía. Construyó una importante ruta enlazando Egipto, Damasco y Babilonia.[259] La costa fue fortificada y desplegada una flota regional.[260] Herodoto testimonia de Gaza que su riqueza era comparable con Sardis, el emporio comercial de entonces. Los levantamientos egipcios impulsaron que los

---

[255] Albertz, *Historia,* pp. 719-720.
[256] Edelman, *Origins,* p. 66: El sumo sacerdote del que escribe Josefo es éste, ya que sería *Jad* la forma corta de su nombre, como *Yoyadá* lo es de *Yehoiada.*
[257] Edelman, *Origins,* p. 67.
[258] Briant, *Cyrus,* p. 709.
[259] Briant, *Cyrus,* p. 709.
[260] Briant, *Cyurs,* p. 710.

comerciantes árabes con sus importantes caravanas, se mudaran desde Egipto a Gaza. Aquí se constituyó el cruce comercial entre Egipto, Arabia y Trans-Eufratina.[261] Ilustrativo de todo ello es la descripción del sitio de Gaza por Alejandro:

> Después de la caída de Tiro, Alejandro se volvió hacia el sur, sin encontrar resistencia hasta Gaza, a ciento cincuenta millas de distancia. La ciudad, a dos millas de la costa, estaba edificada sobe un terraplén artificial de sesenta pies de altura, sobre el que a su vez se destacaban a mayor altura las murallas de la ciudad… Sus oficiales, considerando la altura de sus muros sumada a la del terraplén, opinaron que era imposible tomar por asalto la ciudad. Opinión que coincidía con la del comandante de la plaza, el eunuco etíope Batis, quien, despreciando la terrible lección de Tiro, esperaba conservar la ciudad para su amo persa. Antes de la llegada de Alejandro había guarnecido la ciudad ayudado por los nabateos (cuya capital era Petra, al sur del Mar Muerto), la abasteció para un largo sitio y confiaba en su inexpugnabilidad. [262]

Este evento nos retrata en buena medida la evolución de la zona allende a Samaria en el persa tardío; evidencia que Gaza fue re-edificada por los medos a imitación de Tiro (misma plataforma e isla fortificada). Samaria fue proyectando su importancia a medida que la región fue organizándose bajo dominio persa. Una vez sojuzgado Egipto, Mazday parece haber puesto a Gaza como pieza clave del engranaje defensivo aqueménida. La ciudad regional más importante y cercana a Gaza era Samaria.[263]

¿Cómo pudieron quedar los samaritanos relegados de tal estructuración? Opino que la planificación de Gaza como otra Tiro estuvo estrechamente ligada a Samaria. Sabemos que Sanballat y sus sucesores fueron aliados con los árabes de la Transjordania. La prosperidad que las caravanas trajeron a Gaza no podía pasar desapercibida por Samaria. Esto nos lleva a reflexionar sobre el nexo entre Samaria y Gaza en el sistema defensivo y económico aqueménida. La caída de Gaza le significaba algo más que la desaparición del símbolo del poder persa, era despedirse de sus intereses económicos regionales. En esto seguramente estaban de acuerdo con sus socios nabateos. La hegemonía de Samaria explica su alzamiento contra Alejandro: no se explica de otro modo cómo no temieron perecer tal como Tiro y Gaza. Asimismo, pudieron menospreciar a los griegos, creyendo que éstos no podrían combatir en dos frentes: su gran sorpresa debió ser la

---

[261] Briant, *Cyrus,* pp.716-717.
[262] Lewis V. Cummings, *Alejandro el Grande,* Buenos Aires, Peuser, 1979, p. 188.
[263] Gary N. Knoopers, “Revisitig the Samarian question in the Persian period”, en Oded Lipschits and Manfred Oeming, *Juda and the Judeans: in the Persian Period,* Indiana, Einsenbrauns, 2006, pp. 270-271.

rendición de Egipto. Pese a lo fortificado que fue Egipto por los persas luego de su reconquista, obviamente su sátrapa no planeaba ser otra Tiro. Seguramente, las dirigencias samaritanas y medas estaban tan arraigadas del áurea de fastuosidad del Gran Rey, que juzgaron a Alejandro como un fenómeno efímero. Quizás acierten los/as que proponen que los medos no estaban preparados para afrontar un ataque sostenido: ningún sátrapa tenía las cualidades castrenses del macedonio y las satrapías no poseían una defensa cohesionada, lo que las debilitaba debido a su extenso territorio y heterogeneidad poblacional.[264] ¿Cómo explicarse sino la feroz resistencia de Tiro y Gaza contra Alejandro, así como la consiguiente sublevación samaritana? Acostumbrados a la pompa de la corona persa y confiados en el despliegue tardío pero seguro su armada, debieron juzgar al macedonio como un simple aventurero: los cronistas resaltan lo austero de la corte de Alejandro y lo modesto de su ejército en comparación con la magnificencia aqueménida.

La política aqueménida de reforzar a sus aliados después del fallido levantamiento de la región se reflejaría aquí: ¿Samaria habría sido favorecida como Gaza por Artajerjes III? No olvidemos que en última instancia prefirieron rebelarse contra Alejandro. Pero es difícil reconstruir esta rebelión de Samaria: las fuentes griegas, samaritanas y judías se contradicen en lo concerniente a este episodio, complicando la tarea de desenredar lo legendario de lo fáctico.[265]

La herencia de los Sanballat pudo tener también su lado religioso: si Josefo tuvo razón, fue con el último sátrapa que se funda el templo de Garizim. Quizás este cuadro del período persa tardío donde Samaria alcanza su apogeo junto a Gaza, ayude a comprender mejor el episodio narrado por Josefo. Entonces un sacerdocio jerosolimitano disidente elige ese momento político preciso para mudarse a la favorecida y próspera Samaria.

f) La Samaria grecorromana y el segundo templo

Hemos visto que no existe unanimidad académica acerca de la historia del culto de Garizim, algunos/as lo ubican como previo al segundo templo jerosolimitano.[266] Samaria fue refundada como colonia helénica, sin recobrar la importancia anterior, fue destruida dos veces durante las guerras civiles de los diadocos. Herodes Magno

---

[264] Cummings, *Alejandro,* p. 138. Sobre la armada persa ver Briant, *Cyrus,* pp. 787-788.
[265] Tcherikover, *Hellenistic*, pp. 272-273.
[266] Oded Lipschits, “Achaemenid imperial policy, settlement processes in Palestine, and the status of Jerusalem in the middle of the Fifth Century B.C.E.”, en Oded Lipschits y Manfred Oeming, *Judah and the Judeans: in the Persian Period,* Indiana, Ensenbrauns, 2006, p. 31.

la refunda como Sebaste.[267] El resto sobreviviente de los samaritanos se mudó a Siquem y el templo de Garizim permaneció hasta su devastación por los asmoneos. Los Sanballat fueron continuados por los Tobías, una enriquecida familia de raíces samaritanas y judías asentada en Transjordania.[268]

Nehemías es la fuente que nos describe a un Tobías como cercano a la familia pontificia, así como de su procedencia amonita (Neh 2:19; 13:4). Pero también podemos interpretar que si el culto de Garizim tuvo un sacerdocio jerosolimitano en sus inicios (si acierta Josefo); entonces la injerencia de los tobíadas no debió ser excluyente del segundo templo, quizás se extendía también al culto samaritano.

Al menos algo es seguro de los Tobías: su peso en la época helenística en la Jerusalén pre-macabea (períodos Lágida y Seléucida, 323-175 a.e.c.).[269]

> A los documentos literarios se añaden las inscripciones descubiertas en el emplazamiento de Iraq al-Amir, en Jordania, entre las que figura, escrita en arameo cuadrado en la entrada de dos grutas, el nombre de *Tbyh.* Hoy es verosímil que este sea el emplazamiento del dominio transjordano de esta célebre dinastía.
>
> Ocupado durante todo el período helenístico, el emplazamiento de Iraq al-Amir, descubierto en 1818 y excavado en varias ocasiones, presenta numerosos vestigios arqueológicos: el Qasr el-Abd, palacio de comienzos del siglo II a.C., una "aldea" principal habitada en todas las épocas, grutas artificiales excavadas en los acantilados e importantes huellas de acondicionamiento agrícola, especialmente de irrigación, en el conjunto del lugar. La geografía explica claramente la importancia que pudo alcanzar esta explotación: una depresión en el rico suelo, de pendiente media, en posición de ser defendida. La identificación de los topónimos mencionados en los textos no está completamente resuelta, pero parece aceptado que la hacienda de semejante importancia es la de los Tobíadas. [270]

El escenario interreligioso judío del período comprendido entre el persa tardío y el helenismo no es tan claro como sugiere Albertz.[271] Me parece que la cuestión de fondo entre Jerusalén y Garizim es que subsistió la arcana división entre la espiritualidad de las tribus del norte (Dan y Betel, Garizim) contra las del sur (Jerusalén). Me remito a las tradiciones que confluyeron en el Pentateuco Samaritano. Además, Albertz sostiene que también hubo un culto tobíada, cuando

---

[267] Tcherikover, *Hellenistic*, p. 104.
[268] Damian Noël, *En tiempos de los imperios: del exilio a Antíoco Epífanes (587-175),* Estella, Verbo Divino, 2004, p. 52.
[269] Noël, *Imperios*, p. 48.
[270] Noël, *Imperios,* p. 52.
[271] Albertz, *Historia,* pp. 726-727 n. 55: "Esa fragmentación cúltica podría haber sido aún más amplia, como muestra la fundación de los templos de Leontópolis, en Egipto, y de 'Araq el-'Emir, en Transjordania, durante el siglo III."

la arqueología ha descartado que el palacio en Transjordania tuviera un sagrario anexo.[272]

La literatura intertestamentaria fue responsable de un sesgado matiz contra el culto samaritano. Al confundir el culto de la helenizada Samaria con el del resabio samaritano en Garizim, los denigraron como si fueran un mismo sincretismo, deformando la imagen que nos hemos legado de ellos (*Ant.* XI: VIII:6-7, 2M 6:1-2).

El trasfondo debió ser tanto racial como religioso, pues en Egipto hubo dos templos judíos sin que desde Jerusalén se les vitupere tanto como a Samaria.

III LEONTÓPOLIS: EL TEMPLO DE ONÍAS IV

Para la reconstrucción de datos sobre este templo, la única fuente son las obras de F. Josefo. En su *Guerras de los judíos,* luego de narrar la decisión romana de destruirlo en el marco final del conflicto del 70 e.c., nos detalla:

> Llámese esta tierra Heliópolis, adonde habiendo edificado un castillo, edificó Onías un templo semejante al de Jerusalén. La torre hizo que fuese muy semejante, levantada sesenta codos en alto con piedras muy grandes. La fábrica y edificio de la torre hizo que fuese como era el de Jerusalén: puso allí muchos dones y ornamentos semejantes a los del otro templo, excepto la manera del candelero: porque no hizo candelero, pero puso colgada de una cadena de oro cierta manera de linterna, cubierta por fuera y dentro de oro, que echaba rayos, como si fuera una muy resplandeciente estrella. Cercó todo el templo de una piedra cocida, e hizo que fuesen las puertas también de piedra.[273]

Luego relata cómo Ptolomeo les concedió tierras y rentas, criticando la sagacidad de Onías que buscaba rivalidad con sus enemigos jerosolimitanos y volcar en su favor a los judíos de Egipto. Josefo aprueba la cita de Isaías 19:19 con la que Onías se justificaba, asegurando que el culto perduró por trescientos treinta y tres años. Otra mención figura en su *Antigüedades,* donde vuelve a contar brevemente estos eventos añadiendo las cartas intercambiadas entre Ptolomeo VI y Onías. Tomamos la de éste por sernos de suma utilidad*:*

> Onías, hijo de aquel pontífice del mismo nombre, que vivía prófugo en Alejandría junto al rey Ptolomeo llamado Filómetor, según dijimos antes, al ver la opresión que los macedonios y sus reyes ejercían en Judea y para conquistar gloria y recuerdo eternos, determinó, luego de enviar cartas al rey Ptolomeo y la reina Cleopatra,

[272] Maier, *Testamentos,* p. 171: "Algunos han creído que su residencia de Araq el-Emir, cerca de Jericó, era un templo; pero se trata de un supuesto dudoso."
[273] Josefo, *Guerras de los judíos*, T. II*,* Barcelona, Clie, 1988, VII, XXX , pp. 304-305.

> solicitarles que le permitieran edificar en Egipto un templo semejante al de Jerusalén y que en el mismo actuaran levitas y sacerdotes. Se apoyaba para esto en lo que dijera el profeta Isaías, seiscientos años antes, de que en Egipto un judío levantaría un templo al Dios supremo. Onías, pues, entusiasmado por la profecía, escribió la siguiente carta a Ptolomeo y Cleopatra: "Después de haberos prestado grandes servicios en la guerra recorrí la baja Siria y Fenicia y llegué con los judíos a Leontópolis, ciudad de la prefectura heliopolitana; he encontrado en todas partes templos levantados fuera de toda conveniencia, lo cual indisponía entre sí a los fieles. Es lo que pasa también entre los egipcios por su multitud de templos, de modo que no se entienden en lo que se refiere al culto. He encontrado un lugar sumamente oportuno en la fortaleza que lleva el nombre de Bubastis Agreste, lleno de madera de toda índole y de animales sagrados; pido que se me permita limpiar y purificar el templo abandonado y derruído, y dedicarlo al Dios máximo a semejanza del que está en Jerusalén, y con las mismas medidas, bajo tu invocación, la de tu esposa y la de tus hijos. Así los judíos que viven en Egipto estarán en un lugar donde podrán vivir en mutua concordia y servirán a tus intereses. Pues el profeta Isaías predijo esto, que habría en Egipto un altar consagrado al Dios máximo; y este lugar le ha sugerido muchas profecías similares.[274]

Seguidamente nuestro autor recrimina a Onías haber hecho pecar a los ptolomeos con tal obra, subrayando la culpabilidad del sumo sacerdote. Es notorio que Josefo continúe su narración con un debate acontecido entre judíos y samaritanos en Alejandría, relativo a que el rey determinara cuál templo, Garizim o Jerusalén, era válido. ¿Sugiere que Leontópolis fue contemporáneo del santuario samaritano? Josefo traslada el juicio al monarca, que favorece a Jerusalén, con la intención redaccional de oscurecer a Garizim y Leontópolis frente al segundo templo.

Asimismo, en *Ant.* XIII:3 describe Leontópolis aseverando que si bien todo era a imitación del segundo templo, el altar era "más pequeño y más pobre," simbología de peso véterotestamentario a la hora de comparar cuál era el verdadero sagrario.[275] Empero, para sopesar mejor el emprendimiento de Onías IV retomemos la trama que lo lleva de Jerusalén a Leontópolis.

a) El contexto del exilio de Onías IV

Las guerras pre-macabeas

La cuestión es determinar si Onías IV fue movido al exilio por las guerras macabeas, o si fue empujado por el ascenso de los asmoneos, en especial por Jonatán (el primero en aunar la corona y el pontificado). El enfoque de estos

---

[274] Josefo, *Antigüedades de los judíos,* T.II , Barcelona, Clie, 1988, XIII, III:1, pp. 322-323.
[275] Josefo, *Antigüedades,* T. II, p. 323.

acontecimientos tiene sus bemoles, ya que fue atravesada por las complejidades familiares sacerdotales, algo que los/as autores/as no concuerdan en esclarecer.

Antíoco Epífanes nombró a Jasón como sumo sacerdote, iniciando una política helenizante. Menelao, luego compra el sumo sacerdocio, asesinando a Onías III, pretendiendo golpear al sector aliado a los ptolomeos. [276] El asesinato de su padre por Menelao, dejó claro a Onías IV que ya no tenía lugar seguro: si Onías III fue ejecutado en Siria (2M 4:33, 34), el brazo ejecutor venía desde Jerusalén. Considero entonces que esta fue la ocasión de su exilio a Egipto. Empero, no todos acuerdan sobre el parentesco familiar de los usurpadores (¿sadoquitas pero no oníadas? ¿todos eran oníadas?). Otros ven en esto la causa del desprendimiento esenio, ya que por primera vez se cortaba la continuidad aarónica.[277] Mientras que Jasón era hermano de Onías III (1M 4:7), Menelao parece quebrantar el linaje oníada. Pero según Josefo todos eran familiares:

> Habiendo muerto Onías el sumo pontífice, el rey entregó el pontificado a su hermano Jesús, pues el hijo que dejara Onías todavía era niño. Lo tocante a este niño, lo expondremos en su debido lugar. El rey privó del sumo sacerdocio a Jesús, hermano de Onías, indignado contra él, y lo pasó a su hermano menor, de nombre Onías. Simón tuvo tres hijos, y los tres fueron pontífices, como hemos declarado. Jesús se dió el nombre de Jasón, y Onías se llamó Menelao.[278]

Recomiendo aplicar la lente sobre la guerra civil entre los pontífices Jasón y Menelao, cuando el primero retomó su puesto y conquistó brevemente Jerusalén, desatando una sangrienta persecución contra sus enemigos (2M 5:5-10). Inclusive, casi inmediatamente, cuando Antíoco Epífanes regresa de Egipto (164/169 aprox.), desata su terrible venganza contra Jerusalén, destituyendo a Jasón y reponiendo a Menelao (2M 5:11-26). Si Onías IV era aún muy joven, entonces fue llevado por su familia a Egipto, ya que peligraba tanto bajo la represión de Jasón o de Epífanes. Recordemos lo usual que era entonces matar a los vástagos herederos en las guerras civiles.

Este escenario es el que me parece más idóneo para el éxodo de Onías IV: ¿por qué habría de esperar a que empezaran las guerras macabeas? Si no lo convencía el asesinato de su padre por sicarios sirios (con la venia de Jerusalén), la guerra civil entre Jasón y Menelao lo empujó a Egipto: basta imaginarse dónde terminaría

---

[276] Maier, *Testamentos,* pp. 174-175.
[277] Maier, *Testamentos,* pp. 179-180.
[278] Josefo, *Ant.* XII:5: 1, T.II, p. 288.

Onías IV entre ambos rivales, sabiendo éstos que los seléucidas lo habían desechado al vender al mejor comprador el pontificado.[279]

Los asmoneos y Onías IV

Nodet ubica el emplazamiento de Leontópolis cuando Alcimo usurpa el sumo sacerdocio: entonces habría dos sumos sacerdotes, uno en Jerusalén y otro en Egipto. Hubo una brecha de siete años entre la deposición de Alcimo y el ascenso del asmoneo Jonatán (150-152 a.e.c.), cuando el puesto sumo-sacerdotal estuvo vacante.[280] La posición de este macabeo fue en principio frágil: le debía su designación a Alejandro Balas, el rey seléucida entronado en medio de las guerras civiles de los diadocos. ¿Fue durante la brecha de siete años de vacío sumo sacerdotal cuando Onías IV aprovechó para levantar su santuario? Hubiera sido la mejor forma de legitimarse, pues pronto el macabeo Jonatán lo eclipsó al asumir el cargo de sumo sacerdote con la venia de Antioquía y Alejandría (1M 10:65).[281] Obviamente, desde que Jonatán tuvo semejante respaldo, el eclipse de Leontópolis frente a Jerusalén fue asegurado.

> No se trataba ya de una restauración del régimen antiguo bajo la dirección sadoquita. La combinación de la función de sumo sacerdote con una función representativo-política respondía al orden antiguo de los oníades, pero faltaba el poder militar. Con Jonatán se invirtió la escala de valores, aparte la exclusión de la dinastía oníada tradicional: el jefe victorioso de los rebeldes, elevado a jefe miliar y regente, acrecentó su poder con la dignidad del sumo sacerdote. Los sacerdotes y sus seguidores quedaban ante la alternativa de someterse al nuevo titular del poder y del cargo o rechazarlo como usurpador. Los oníades habían perdido el juego, y en un amplio sector de los sadóquidas hubo diferencias. [282]

Maier da por sentado que recién con los asmoneos se cambia el paradigma oníada. Pero Onías IV no compartiría esa opinión: ya de niño había sufrido la usurpación. Ahora se comprende mejor su política en ese momento histórico. Ni la gravedad del rompimiento de la línea aarónica ni el peligro que corría la vida de Onías IV luego del crimen de su padre parecen ser juzgados como igualmente graves por los/as eruditos/as; comenzando por la lectura de Josefo que lo retrata como un capricho personal.

---

[279] Recién Alcimo quiebra este linaje: "Éste era sadóquida y no un oníade: Onías IV no encontró apoyo en Jerusalén y emigró a Egipto." Maier, *Testamentos,* p. 179.

[280] Etienne Nodet, "Israelites, Samaritans, Temples, Jews", en József Zsengeller, *Samaria, Samarians, Samaritans: Studies on Bible, history and linguistics,* Berlin, De Gruyter, 2011, pp. 148-149.

[281] Jonatan fue nombrado también "medirarca", un rango superior al de "estratega" (gobernador) pues abarcaba mayor territorio, y "primer amigo", una distinción honorífica helénica usual.

[282] Maier, *Testamentos,* p. 181: Sacchi argumenta en su misma línea, sólo se diferencia en que sitúa la crisis que configuran Onías IV y el *Maestro de Justicia* en la usurpación de Menelao (Sacchi, *Historia,* pp. 243, 245).

b) Onías IV y sus sucesores en el Egipto greco-romano

En este contexto, el Egipto helenístico aumentó su población judía, especialmente en Alejandría. Para reconstruir el caso en cuestión, debemos complementar Josefo y 2M. Tcherikover nos ubica en el marco de los días de Epífanes: al ver que Menelao era sucedido por Alcimo, Onías IV optó por recurrir a Ptolomeo VI Filómetor (181-145).[283] Soñó con reemplazar el templo ilegítimo de Jerusalén, y erigirse aliado de Ptolomeo al mando de sus tropas, proyectando aunar consigo a la numerosa judería de Egipto.[284] Un rollo descifrado por el papirólogo Wilcken (quien lo fecha por el 164), nombra a un tal Onías como alto oficial militar de la corte (*strategos)* del "nomo" Heliopolitano (aunque el nombre Onías es común en la diáspora).[285]

Aun los dos libros de Josefo, *Antigüedades* y *Guerras* se contradicen: *Guerras* (I:33; VII, 423) adscribe a Onías III la fundación del templo mientras las *Antigüedades* la remiten a su hijo.[286] Es prefiere seguir el relato de las *Antigüedades*, al juzgarse corrompido el libro de las *Guerras*. Así Onías IV huyó a Egipto por el 160/2 tras morir Menelao.[287] El fundador de Leontópolis debió ser Onías III (su padre, quien tuvo más renombre político-religioso) cuando Epífanes profanó el segundo templo de Jerusalén.[288] Onías reprodujo en la "Tierra de Onías" el modelo de la aristocracia jerosolimitana.[289]

Cleopatra III (116-102) tuvo a dos hijos de Onías al mando de sus tropas: Jelquías y Ananías. Cuando la reina atravesó Tierra Santa para reconquistar Chipre, donde su hijo Ptolomeo se había sublevado (104-102), Ananías le aconsejó respetar al asmoneo Alejandro Janeo.[290] Inclusive podríamos pensar por qué entonces no hicieron valer la añeja prerrogativa familiar al sumo sacerdocio, teniendo tal oportunidad. Este evento nos puede abrir los ojos sobre un par de consideraciones. Por una parte, el escaso valor simbólico que tuvo Leontópolis en comparación con el segundo templo, algo que seguramente sabían los hijos de Onías. Esto lo podemos deducir del lugar secundario en el que fue emplazado el sagrario de Leontópolis. Tuvo que edificarlo rehaciendo un santuario pagano: algo aún más

---

[283] Tcherikover, *Hellenistic,* pp. 275-276.
[284] Tcherikover, *Hellenistic,* p. 276.
[285] Tcherikover, *Hellenistic,* p. 275-277, pp. 497-498, n. 26 y 27: Onías III nunca bajó a Egipto pues fue asesinado en Antioquía (2M 4:32-38), pero otros académicos/as desestiman su historicidad.
[286] Tcherikover, *Hellenistic,* p. 276: debería considerarse si Josefo no corrigió el error de las *Guerras* en su posterior *Antigüedades,* incluso debemos ser precavidos sobre las edades de estos Onías .
[287] Tcherikover, *Hellenistic,* p. 277.
[288] Tcherikover, *Hellenistic,* p. 276.
[289] Tcherikover, *Hellenistic,* pp.278- 281: la región de Heliópolis se llamó "de Onías" gracias a que éste aplastó una rebelión contra la reina Cleopatra, sucesora de Ptolomeo Filómetor. Este hecho está testificado por Josefo (*Contra Apión* II, 50), *Ant.* XIV, 131 y *Guerras* I, 190.
[290] Tcherikover, *Hellenistic,* p. 283.

despreciable para los judíos de Jerusalén, en una época de radicalización de la ley. Y además, denota el lugar relevante que la familia de Onías alcanzó en la corte egipcia helenística, pese al acusado sentimiento popular antijudío creciente en Alejandría.[291]

c) Una búsqueda literaria sobre Onías IV

La relación entre Onías y la Septuaginta es lo que está bajo la lupa de los investigadores, dado que este sumo sacerdote empleó la cita de Is 19:19 como justificativo de su templo. Dado el consenso mayoritario de que esta Biblia es de cuna alejandrina, las hipótesis de sus nexos con Leontópolis abundan, especialmente si Onías IV fue su autor. Asimismo, se buscan sus afinidades con la literatura intertestamentaria (1Henoc, Targum, Josefo, Qumrán).[292]

Nodet en cambio, prefiere seguir al TM como fuente primigenia, aduciendo que la LXX fue retocada por Onías IV. Ello lo comprueba en dos citas del Pentateuco alejandrino: en Gn 41:45 cambia el nombre de la ciudad del sacerdote y suegro de José (On por Heliópolis); y en Ex 1:11, agrega Heliópolis a las ciudades en las que fueron esclavizados los judíos.[293] Lo que aún debe probarse es que fuera el círculo sacerdotal de Onías IV el responsable de estas modificaciones: un modo sutil de darle un aura de legitimidad tradicional basado sobre las Escrituras a la Heliópolis donde se radicó Leontópolis, en respuesta a sus detractores sadoquitas.[294]

Seeligman, van der Kooij, Ziegler y otros investigadores de la Septuaginta ven en el clero de Leontópolis un grupo intermedio entre la tradición palestinense y la alejandrina influyente en la composición del Isaías de la LXX. Esto habría ocurrido por el 140 a.e.c., cuando Onías se instala en Egipto, entonces contextualizaron las viejas profecías para explicar su situación.[295]

Últimamente los estudios se enfocan en los escritos del entonces poderoso clero pagano de Menfis, cuya influencia aparecería en la Septuaginta (especialmente en Isaías). Existen obras proféticas de su autoría que anhelaban un líder justiciero que

---

[291] Tcherikover, *Hellenistic,* p. 282, n. 36 y 37:3M y Josefo, *C. Ap.* II, 53-55.
[292] Robert Hayward, "The Jewish Temple at Leontopolis: a reconsideration" *, Journal of Jewish Studies, Essays in honour of Yigael Yadin,* 33, (1982), p. 432, n. 23 y 24, 433 n. 27 y 28, ver ampliamente en pp. 434-7 y 439, n.54.
[293] Etienne Nodet, "Israelites, Samaritans, Temples, Jews", en József Zsengeller, *Samaria, Samarians, Samaritans: Studies on Bible,History andLinguistics,* Berlin, De Gruyter, 2011, p. 149.
[294] Hayward, *Leontopolis,* p. 440.
[295] Michaël van der Meer, "Visions from Memphis and Leontopolis. The phenomenon of the vision report on the Greek in the light of the contemporary accounts from Hellenistic Egypt", en Michaël van der Meer et al., *Isaiah in Context: Studies in Honour of Arie van der Koij on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday,* VTSup 138, Leiden, Brill, 2010, pp. 284-285, n.18.

salvaría Egipto.[296] La elaboración del Isaías de la LXX por Leontópolis sería contemporánea de esta literatura egipcia.[297]

d) Conclusión

Creo que todo el asunto del templo de Onías en Egipto fue producto de confluencias político-religiosas. Los seléucidas estaban en dos frentes críticos: guerra civil por el trono y las guerras sirias contra Egipto. Habiéndose vendido el sumo sacerdocio al mejor comprador, Onías IV quedaba excluido. Él tuvo el olfato político de recurrir al único lugar donde podía ser escuchado: Alejandría.

En comparación, Elefantina queda como un caso aislado, un monumento al judaísmo pre-exílico, ya que fue fruto de la religiosidad popular de colonos pioneros en Egipto. Empero, no puede aseverarse que Leontópolis fuera otra colonia de mercenarios, pues las fuentes atestiguan a los Onías como parte de la jerarquía castrense tolemaica, nunca al frente de una armada judía propia.

Acuerdo con J. Jeremias sobre la relación que tuvo el judaísmo del segundo templo con los cultos contemporáneos de Samaria y Leontópolis: "La razón fundamental de excluir a los samaritanos era, sin embargo, su origen y no el culto del Garizín; con la comunidad judía de Egipto no hubo ruptura a pesar de la existencia del templo de Leontópolis, ya que no había en este caso análogos obstáculos."[298]

Sacchi refiere que los fariseos apoyaban que un voto hecho en Leontópolis servía lo mismo que en Jerusalén (Menahot 13:10).[299] Sin embargo, hay otros textos rabínicos que aseguran que un sacerdote que hubiese servido allí no podía ejercer en Jerusalén.[300] Las excavaciones en Tel el-Yehudiyeh (1923) pretendieron dar cuenta de este templo, aunque hoy se ha puesto en tela de juicio si efectivamente se trata de Leontópolis.[301] La antigua Heliópolis hoy es un poblado residencial, El Cairo Nuevo (Masr el-Gadida), lo que complica el futuro de su búsqueda.[302]

Hemos puesto de relieve las afinidades de Leontópolis con Garizim, dado que la familia oníada podría ser la protagonista principal de los eventos que los originaron (dando por sentado que las mencionadas inscripciones judías en el templo samaritano respalden a Josefo). Aunque se considera que los cultos samaritano y

---

[296] van der Meer, *Visions,* p. 293 menciona el sueño de Nectanebo, el oráculo de la oveja de Bokhoris, el del alfarero, los oráculos de Hor, entre otros.
[297] van der Meer, *Visions,* p. 294.
[298] Jeremias, *Jerusalén,* p. 366.
[299] Sacchi, *Historia,* p. 247.
[300] Jeremias, *Jerusalén,* p. 87.
[301] Tcherikover, *Hellenistic,* p. 499, n. 32.
[302] Morkot; Muñoz Gambín, *Egipto,* p. 114. Además, el saqueo continuo de Heliópolis devino en la falta de interés por conservarla.

elefantino expresan religiosidades pre-exílicas, más allá de ciertas coincidencias superficiales no han demostrado tener nexos profundos. Considero que ambos reflejan religiosidades pre-exílicas en sus orígenes, pero desarrolladas independientemente. Garizim se remontaría al culto de Siquem y aun al trasfondo de la rivalidad entre las tribus del norte contra las del sur.

El devenir de la crisis sacerdotal jerosolimitana del persa tardío y del inicio del helenismo confluyó en la cristalización del santuario de Garizim (aun si fue previo o contemporáneo de Leontópolis). Probablemente, esta crisis sacerdotal sea el núcleo histórico en la leyenda de Josefo sobre el origen del culto samaritano. Asimismo, resultan aparentemente paralelos el surgimiento de estos cultos: Leontópolis, Garizim y Qumrán. Si esta hipótesis se confirmara, demostraría que la crisis oníada fue más grave de lo que usualmente se considera, siendo el trasfondo en el que se entienden estas expresiones cúlticas. Josefo ha influido en su presentación de una continuidad oníada-macabea, pero no debe subestimarse la coincidencia del corte del linaje oníada con el inicio de las tres ramificaciones mencionadas.

CAPÍTULO 4

EXPLORANDO 1 ESDRAS Y SU POSIBLE VINCULACIÓN CON LOS TIEMPOS PERSAS

I INTRODUCCIÓN

Si hasta ahora nos asombraba la carestía de fuentes y el abanico de ambigüedades en lo referente al período persa, adentrarnos en 1Esd de la Septuaginta nos puede dar la sensación de la estepa sin fin. Sabiendo que ni persas ni el sacerdocio jerosolimitano dejaron escritos atribuibles a su mano, este intento de hallar algo de ellos en una obra de la LXX requiere prudencia y revisar los presupuestos consabidos. Si el estado de la cuestión nos permite, aventuraremos la hipótesis de su origen en época persa: empezaremos con su posible contexto literario e histórico, y luego buscaremos la genética persa, aramea y sacerdotal de su vocabulario. Asimismo, postularemos cómo llegó este libro desde Jerusalén a Alejandría, donde se plasmó la versión preservada en la Septuaginta.

Este libro actualmente es conocido como 1 Esdras (versión Septuaginta) y 3 Esdras (Vulgata). La LXX divide el libro de Esdras en dos: como Esdras alfa, nuestro 1 Esd, mientras que Esd beta corresponde a los canónicos Esd y Neh.[303]

Lo han definido como "'un patético huérfano entre los libros", cuya historia es un problema, cuya naturaleza es oscura, y cuyo verdadero nombre es incierto."[304] Nuestra obra parece una variante de las narrativas de Crónicas, Esd y Neh, comenzando desde la Pascua de Josías hasta el regreso del destierro (añadiendo un cuento cortesano intitulado diferentemente según las escuelas académicas), centrándose en las epopeyas de Zorobabel y Esdras.[305]

Su estructura puede resumirse según su narrativa:

1:1-20, 23-25 (Celebración de la Pascua de Josías, su muerte y coyuntura final de la monarquía davídica)

2:1-11 (Decreto de Ciro)

---

[303] Además en la LXX hay un tercer libro de Esd conocido en occidente por la Vg como 4 o 5 Esd (obra apocalíptica judeocristiana). Ver sobre las tradiciones literarias de 1Esd en Jacob M. Myers, *I & II Esdras: A new translation with introduction and commentary,* Doubleday, New York, 1974, pp. 1-7 y W.O.E. Oesterley, *An introduction to the books of the Apocrypha,* London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1946, pp. 133-134

[304] R.K. Harrison, *Introduction to the Old Testament: with a comprehensive review of Old Testament studies and special supplement on the Aprocrypha,* Grand Rapids, Eerdmans, 1969, p. 1197.

[305] Harrison, *Introduction,* p. 1194.

2:12-26 (Retorno, fricción con los vecinos, carta de Artajerjes contra la reconstrucción del templo)

3:1-5:6 (Cuento de los tres pajes) sin paralelos bíblicos

5:7-71 (Censo de los retornados, primera celebración cúltica, cese de las obras por intervención de sus vecinos)

6:1-9:36 (Intercambio de cartas entre sátrapas y Darío, éste favorece la reconstrucción con Zorobabel, festejan la Pascua. Narración de Esdras y su reforma)

9:37-55 (hasta la renovación del pacto de la Ley, probablemente en fiesta de tabernáculos).[306]

Esta particular forma de "tronco" o "torso", sin inicio ni final concreto, ha suscitado las controversias académicas, dado que podría tratarse de una obra fragmentada o incluso intermedia entre las tradiciones de la época. Las opiniones divergentes sobre su relación con el TM, la LXX y la literatura de su tiempo abren un abanico aún inconcluso. Pero como todo tronco posee raíces y ramas, 1Esd también podría tenerlas.

Charlesworth hizo un estudio monumental sobre 1Esd, cuya erudición hizo escuela y es referente obligado al menos para los dos últimos siglos. Clasificándolo como un texto fragmentario, cuyo interés era demostrar el favor de los gentiles por los judíos, supone la intencionalidad del autor de poner la figura de Esdras por encima de la de Nehemías.[307] La mayoría de los/as académicos/as apoya la traducción de un original arameo-hebreo, en la misma línea que refleja ya la Septuaginta. Si lo comparamos con los Esd/Neh del TM y de la LXX, se halla vocabulario particular de 1Esd, solo vinculado con 2M. Los semitismos son reemplazados en forma libre y acertada por los grecismos, conciliando dificultades con paráfrasis, un griego superior que el de Esd beta. Pese a ciertos malos entendidos que tiene del original, su elección en la traducción resulta adecuada.[308] Si Josefo tuvo este ejemplar en mano, puede ser que tengamos al mismo autor del Dn de la LXX, después del 333 a.e.c., cuando los tiempos persas eran historia. Probablemente su boceto original pudo ser dependiente de Est y Dn, retocado en la época helénica tardía. Algunos le acusaban influencia de la filosofía griega, ya sea originario de Palestina o de

[306] Harrison, *Introduction,* p. 1194.
[307] Charles Charlesworth, *The Apocrypha and the Pseudoepigrapha of the Old Testament: in english with introduction and critical explanatory notes to the several books, Volume I, Apocrypha,* Oxford, Clarendon, 1913, p. 2.
[308] Charlesworth, *Apocrypha,* pp. 3 y 4.

Alejandría. Su procedencia egipcia (época ptolomea) se atestigua por los términos *Celesiria* (1Esd 2:17), las alusiones a la navegación y piratería (1Esd 4:15,23, 27), lo relativo a la mujer sin velo (1Esd 4:18) y el uso de la ironía en el cuento de los pajes (1Esd 3 y 4).[309]

Frente a la crítica que desconfía de la historicidad de los textos de Esd-Neh (y por ende, incluyendo 1Esd), entonces catalogados como de pluma del *Cronista*, Charlesworth los revalorizaba a la luz de 2M 2:13: 1Esd sería parte de la supuesta biblioteca erigida por Nehemías ("las Memorias del tiempo de Nehemías"). [310]

Josefo prefirió 1Esd como fuente para su obra, quizás por ser de un estilo mejor que Esd y Neh de la LXX. Su existencia en el canon alejandrino le aseguró un sitio de relieve hasta la época medieval.[311] Se especula si estamos ante una traducción alternativa del texto masorético, preservada accidentalmente en Alejandría. Tampoco hay acuerdo sobre la interdependencia entre 1Esd y los canónicos de Esd/Neh, ya que si los comparamos, no serían otras versiones de un mismo texto hebreo en común. Si se considera más temprano a 1Esd, seguramente Esd/Neh le son posteriores y de otra fuente.[312] La inclusión de un cuento persa adaptado personificando a Zorobabel como héroe, divide a los eruditos sobre su caracterización (si fue un cuento hebreo o arameo, o si era griego y luego adaptado por los judíos).[313] Se da por sentado que su autor fue algún compilador judío alejandrino del siglo II a.e.c., quizás el mismo que volcó Dn a la LXX. Probablemente fuese de tiempos pre-macabeos, cuyo original Josefo conociera, y se recopilase en esta forma cerca del 150 a.e.c.[314]

a) La composición de 1Esd: ¿un libro fragmentado canonizado en la LXX?

Puede resumirse lo realizado sobre este libro desde el siglo pasado hasta hoy en este párrafo:

> Una generación atrás, H.H. Howorth, Torrey y, especialmente S. Mowinckel, afirmaron que 1 Esdras representaba la traducción alejandrina original del segundo siglo a.C., mientras que el actual texto de Esdras A de la Septuaginta proviene de

---

[309] Celesiria fue el nombre helenístico de la región comprendida entre Siria, Fenicia e Israel, Marcos N. Fernández, "3Esd (LXX 1Esd)" en Alejandro Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento, II,* Madrid, Cristiandad, 1983, p. 457, n. 16; Charlesworth, *Apocrypha,* p. 5.
[310] Charlesworth, *Apocrypha,* pp 5-6, p.14 n. 2.
[311] Harrison, *Introduction,* pp. 1194-1195. Recuérdese que este libro fue excluido de la Vg como apócrifo al fijarse el canon en el Concilio de Trento (siglo XVI).
[312] Harrison, *Introduction,* pp. 1195-1196.
[313] Harrison, *Introduction,* p. 1196.
[314] Harrison, *Introduction,* pp. 1196-1197. Oesterley también lo ubica como pre-macabeo (300 a.e.c.) cuya versión final de la LXX se plasmó por comienzos del II a.e.c., siendo la fuente confiable para Josefo. Ver ampliamente en Oesterley, *Introduction,* pp. 25,137-141. Asimismo Torrey *Apocryphal,* pp. 45-48.

> una traducción palestina a cargo de uno de los precursores de Teodoción. Con el descubrimiento de los rollos de Qumrán, se establecieron la independencia, la confiabilidad textual y el origen alejandrino de 1 Esdras. [315]

A continuación expondremos algunas opiniones acerca de la composición de 1Esd que refuerzan lo expuesto, cuyos detalles conviene presentar para dilucidar las diferencias académicas al respecto.

Myers clasifica este libro como una temprana traducción del hebreo al griego de una recensión de Cr, Esd y Neh.[316] El consenso general lo sitúa en el siglo II a.e.c., su terminología lo emparenta con el Si, Jdt, Est, 2M y Dn de la LXX. [317] Es el único texto que nombra a Esdras sumo sacerdote, en su interés editorial por sobreponerlo a Nehemías.[318] La literatura de 1 y 2M dispone de la tradición opuesta (Nehemías refunda el templo en 2M 1:18) y Si 49:13 ignora a Esdras en favor de Nehemías. [319] El que mencione la región de *Celesiria* (1Esd 2.16, 20; 6:28; 8:64), nos indica el tiempo helenístico de su composición. Empero, se presta a confusión el que las fuentes helénicas y Josefo empleen el término como sinónimo de “Siria y Fenicia”. 1Esd registra ambas designaciones para la región.[320]

Jellicoe consideraba a 1Esd como una colección de extractos de los libros de Cr, Esd y Neh agrupados alrededor de un cuento añadido, cuyo original no era judaico (el relato de los tres pajes de Darío). Este proceder delataría al autor como el mismo traductor que idénticamente hizo ajustes en Dn y Est de la LXX (Susana, Bel y el dragón, etc).[321]

Se pueden agrupar tres tendencias explicativas para caracterizar a 1Esd: a) una traducción independiente de la narrativa cronística, refinada para el gusto griego, aunque no haya acuerdo sobre la interdependencia de 1Esd y las tradiciones de la LXX y el TM, b) una revisión de una pretérita versión de Cr, Esd y Neh, independiente de la Septuaginta, y c) fundamentada en la investigación de los paralelos en los rollos de Samuel de Qumrán IV, se postularía 1Esd como un primer intento independiente de narrar el retorno post-exílico en griego. Esto se basa en que su estilo es evidentemente superior al de la LXX.[322]

---

[315] William Lasor, David Hubbard y Frederic Bush, *Panorama del Antiguo Testamento: Mensaje, forma y trasfondo del Antiguo Testamento,* Grand Rapids, Libros Desafío, 2004, p. 636, n. 36.
[316] Jacob Myers, *I and II Esdras, Introduction, translation and commentary,* New York, Doubleday, 1974, p. 5.
[317] Myers, *Esdras,* p. 6.
[318] Myers, *Esdras,* p. 9.
[319] Myers, *Esdras*, p. 10.
[320] Myers, *Esdras,* p. 12.
[321] Sidney Jellicoe, *The Septuagint and modern study,* London, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 68.
[322] Jellicoe, *Septuagint,* pp. 291-292. Empero, no hay concordia académica sobre si es una redacción anterior o un añadido posterior a la LXX. Por su parte, Metzger creía en un ejemplar perdido del cual

Eskenazi ve superadas las hipótesis elaboradas sobre 1Esd.[323] Su escritor coincide con el mismo patrón ideológico registrado en los libros de Crónicas.[324] Las coincidencias editoriales entre 1Esd y Cr dejan entrever a un mismo redactor, ya que ambos tienen un final abierto.[325] Talshir refuta a Eskenazi porque los parecidos entre 1Esd y Cr son superficiales. Aduce que 1Esd es de carácter único, pese a ser una traducción de 2Cr, Esd y Neh.[326] 1Esd no es una reelaboración de otro "cronista" posterior, rechaza que sea una recensión tardía de 2Cr y 2R.[327] 1Esd y Cr tuvieron autores de contextos diferentes. 1Esd es una reelaboración del texto cronista (no del libro original, sino de alguna variante) y de Esd-Neh.[328]

El dilema de fondo en la discusión entre Talshir y Eskenazi es que no hay acuerdo sobre si catalogamos a Cr como un libro expandido o midrás de Reyes.[329] Esto resulta crucial, ya que las teorías operan sobre esta base para darle una matriz común de Re y Cr como texto de referencia para el autor de 1Esd. Por eso Talshir subraya varias fases de elaboración para Cr, criticándole a Eskenazi su tesitura de un mismo redactor para 1Esd y la versión final de Cr. La sutil diferencia es que para Talshir 1Esd se acopió de una de las variantes intermedias de Cr, no del libro canónico.

Sacchi por el contrario, argumenta a favor de considerar 1Esd como el original del que se adaptó el canónico Esd/Neh. Lo característico de nuestro apócrifo fue su alineamiento davídico (enfatizando la continuidad monárquica con Zorobabel), imposible se catalogarse como macabea, reforzando la redacción temprana.[330]

b) El debate sobre la naturaleza literaria de 1Esd

García Martínez clasifica algunos textos de Qumrán como "literatura para-bíblica" porque eran relatos expandidos del A.T.[331] Esta etiqueta se asemeja a la definición de *rewritten Bible* para clasificar a las obras apócrifas, perfiladas como comentarios de los textos veterotestamentarios. Este enfoque fue iniciado por Geza Vermes entre los/as académicos/as del intertestamento, quien lo definió como una narrativa

---

derivaron 1Esd, Esd y Neh. Bruce M. Metzger, *An introduction to the Apocrypha,* New York, Oxford University Press, 1957, pp. 11-12.

[323] Tamara C. Eskenazi, "The Chronicler and the composition of 1Esdras", en *CBQ* 48 (1986), p. 39.

[324] Eskenazi, "Chronicler", pp. 39-40.

[325] Eskenazi, "Chronicler", pp. 56-57, 59.

[326] Zippora Talshir, "The three deaths of Josiah and the strata of biblical historiography (2 Kings XXIII 29-30; 2 Chronicles, XXXV 20-5; 1 Esdras I 23-31)", *VT* 46 (1996), pp. 220-221.

[327] Talshir, "Josiah", p. 233.

[328] Talshir, "Josiah", p. 234.

[329] Talshir, "Josiah", pp. 226-228.

[330] Paolo Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del segundo templo: Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C.,* Madrid, Trotta, 2004, pp. 144-145.

[331] García Martínez, *Qumrán,* pp. 269-270.

paralela al texto sagrado, entretejida de añadidos y comentarios. El modelo prototípico de *rewritten Bible* fue el libro de Crónicas, luego también se enmarcaron las *Antigüedades* de Josefo, el Génesis apócrifo de Qumrán, las obras del Pseudo-Filón y Jubileos.[332] Dicho corpus constituye un *continuum* como las tradiciones que originaron el Pentateuco Samaritano.[333] No es una etiqueta de un género literario específico, sino de una categorización, dado que son textos muy variados y su composición generalmente tuvo varias etapas.[334] Williamson afirma que 1Esd se enmarca en esta línea de *rewritten Bible* pues posee todas sus características (un comentario del AT ampliado con variantes, escrito en época intertestamentaria).[335]

Dado que la forma de argumentar entre estos/as autores/as no parece brindar un consenso, intentaremos buscar indicios de las raíces persas de 1Esd. Nuestro enfoque parte de lo que llamo mi *Piedra de Rosetta,* pues a partir de ella pude emprender la búsqueda de los estratos con genética persa en la narrativa de 1Esd. Así como Champollion encontró la clave para descifrar los jeroglíficos gracias a esa célebre piedra, 1Esd puede brindar un bagaje de vestigios arameos y persas claves para vislumbrar los orígenes de este texto.

II Nuestra "Piedra de Rosetta": El cuento de los tres pajes de Darío (1 Esdras 3:1-5:6)

Nuestro cuento trata sobre una noche de insomnio que tuvo el rey Darío tras un banquete real, entonces acuden sus tres pajes y lo entretienen con la adivinanza sobre qué es lo más fuerte (vino, mujeres o el rey). Darío les propone escribir sus propuestas y debatirlas en la corte al día siguiente. Zorobabel vence en el certamen argumentando que la mujer es más fuerte que el vino y el rey, empero la supremacía superlativa es de la verdad. La corte lo aclama a coro y Darío lo premia concediéndole lo que pida, lo que aprovecha Zorobabel para reclamar el retorno de su pueblo y la reconstrucción del templo jerosolimitano.

Torrey deduce aquí un caso típico de literatura de sabiduría oriental, que merece ser tratado aparte del resto del libro. Afirma que ha sido probado su origen arameo, cuyo propósito fue introducir al lector en el decreto de Ciro y el retorno de los

---

[332] H.G.M. Williamson, "1Esdras as Rewritten Bible?" en Lisbeth S. Fried (ed), *Was 1 Esdras first: An investigation into the priority and nature of 1 Esdras,* Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, pp. 238-239. Cita aquí opiniones académicas sobre esta terminología (en contra: G. N. Knoopers y a favor: G.J. Brooke, D.J. Harrigton, P. Lindsqvist, y otros).
[333] Williamson, "1Esdras," p. 240, n. 16 y 18.
[334] Williamson, "1 Esdras", p. 239.
[335] Williamson, "1Esdras", pp. 248-249.

exiliados, aunque contextualizado en la época de Darío.[336] Josefo lo copió literalmente, resultando en su obra el prólogo a la epopeya del regreso del exilio.[337]

Este es un cuento injertado en 1Esd por el "cronista", tomado a préstamo de algún libro sapiencial.[338] Torrey destaca el proceso literario en que se lo adaptó a la corte persa, amalgamando como personajes principales a Darío y Zorobabel. Asimismo es artificioso el orden de reyes persas, pero la maestría del autor se trasluce en cómo logro un resultado final coherente.[339] Apame, la reina persa del relato, es la única con registro historiográfico, lo que nos da una fecha estimada sobre la elaboración del texto, ya que su nombre es muy común entre las damas de la realeza en Persia y Egipto en el siglo III a.e.c. Seguramente su nombre le resultaba familiar a los lectores judíos, por ello se utilizó como recurso literario.[340]

Según Metzger, el cuento de los tres guardias es una adaptación del folklore del Medio Oriente. Aquí un judío fiel demuestra que nada es más fuerte que la verdad de Dios. No se trata sólo de un cuento moralizante, sino otra forma de narrar el pasado, ejemplificando cómo los reyes extranjeros favorecieron a los judíos exiliados.[341]

Harrison apoya la teoría de la raíz persa del cuento, aduciendo que fue un agregado del compilador de la LXX, ya que era una versión desconocida hasta entonces de la historia de Zorobabel (al menos para la diáspora de Alejandría).[342] No hay acuerdo sobre su original en hebreo-arameo (Torrey), arameo (Browne) o griego (Rudolph).[343] Si bien no hay seguridad sobre su origen, lo data durante el siglo II a.e.c.[344] El objetivo del que adaptó este cuento fue darle relieve heroico a Zorobabel.[345]

Myers recopila mucho de lo anterior, subrayando su carácter único dentro de los apócrifos, presentando las propuestas de su procedencia griega, aramea, indoiranio, egipcia o del cronista.[346] Remarca que es bien conocido en los relatos de la época el motivo literario de los pajes como personajes prestos en aliviar

---

[336] Torrey, *Apocryphal,* p. 44.
[337] Torrey, *Apocryphal,* pp.44- 45.
[338] Torrey, *Apocryphal,* p. 48, así también Oesterley, *Introduction,* pp. 15-16.
[339] Torrey, *Apocryphal,* pp. 50-52.
[340] Torrey, *Apocryphal,* p. 53: supone para Apame un amplio arco de datación, entre la época de Darío III hasta lágidas o seléucidas.
[341] Metzger, *Introduction*, p. 16.
[342] Harrison, *Introduction,* p. 1196.
[343] Harrison, *Introduction,* p. 1196.
[344] Harrison, *Introduction,* pp. 1196-1197.
[345] Harrison, *Introduction,* p. 1198.
[346] Myers, *Esdras,* p. 53, n. 1 y 2, p. 56, n. 9 y 10.

situaciones tensas. Inclusive el debate acerca de qué es lo más poderoso en el mundo es un tópico usual entre los autores helénicos.[347]

Sacchi entiende este cuento de otro modo. En su propuesta, la composición final del Pentateuco y del AT fue fruto del post-exilio. Por entonces, la pluma del Deuteroisaías (Is 40-43:10; 42:2-3,6; 54:3) reflejó a un sector de los retornados, esperanzados con el modelo davídico de Zorobabel. El cuento en cuestión fue de su autoría, lo reflejaría al ponerlo como héroe.[348]

Talshir argumenta a favor del origen arameo o hebreo del cuento de los tres pajes, como núcleo primitivo de 1Esd.[349] Este libro fue compuesto para poder preservar esta narración, no fue una adición posterior.[350] Si esto es cierto, se justifica analizar esta obra en función del cuento de los pajes.

a) El debate sobre la caracterización literaria de 1Esd y el cuento de los tres pajes

No podemos menos que considerar 1Esd en la vertiente académica que clasifica a la LXX como un gran *targum* de la diáspora helenista. Poseen en común sus afinidades literarias y la condición de ser versiones no oficiales pero de amplia divulgación.[351] Nuestra obra en cuestión se ubica cómodamente dentro de las definiciones de *targum* dentro de las obras intertestamentaria, empero no hay acuerdo general:

> Todas estas narraciones contienen en mayor o en menor medida prescripciones halákicas y relatos hagádicos que vienen a aclarar y actualizar el texto bíblico en orden a los intereses del autor y de los lectores. En este sentido, pueden ser consideradas “midrás” de ciertos libros o pasajes del AT, y precedentes de ese procedimiento exegético de tanto relieve en la literatura judía posterior. Tal fenómeno literario se encuentra ya entre los libros del AT- el caso más evidente es la obra del Cronista respecto a la historia deuteronómica-; pero adquiere nuevo vigor a partir del siglo II a.C. al ser puesto al servicio de cuestiones de vital importancia en aquellos momentos.[352]

Ahora bien, recordemos que bajo la clasificación de *targum* se hallan todas las traducciones del AT al arameo, cuyas similitudes con la LXX le han merecido a ésta ser etiquetada como el *targum* griego.[353] 1Esd se acerca al perfil del *targum,* no del

---

[347] Myers, *Esdras,* p. 54, n. 4.
[348] Sacchi , *Historia ,* pp. 110-112.
[349] Williamson, “1Esdras”, p. 241, n. 20.
[350] Williamson, “1Esdras”, p. 246, n. 30.
[351] Ver más ampliamente en Jellicoe, *Septuagint*, pp. 59-63.
[352] Aranda Pérez, G. García Martínez, M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria,* Estella, Verbo Divino, 1996, pp. 333-334.
[353] En cambio, un *midrás* es un comentario puntual o fábula ilustrativa de un texto bíblico, de finalidad didáctica o hermenéutica. Jaime Barylko, *El Midrash: La sabiduría del Judaísmo,* Buenos Aires, Kier,

midrás: es otra versión alternativa del texto bíblico, no una exégesis o ejemplificación escolar.

Por otro lado, la mentada reacción anti-helénica de la literatura "macabea" no posee ninguna evidencia en 1Esd. No puedo aceptar que hubiera una moda de literatura reactiva al helenismo que moldeara los textos de su época. No se puede aseverar que este cuento de los judíos en la corte de Darío fuese añadido en una versión remozada de Zorobabel, como una contextualización en época asmonea. ¿Qué sentido tendría durante el helenismo escribir cuentos de judíos en la corte persa? Para apoyar mi hipótesis, me remito al hallazgo en Qumrán de fragmentos relativos a narraciones de personajes hebreos en la corte persa, que podrían hablarnos de cierta tradición previa al tiempo helenístico. Estos figuran como el "proto-Ester arameo" de 4Q550 y los rollos relacionados con Daniel: 4QPseudo Daniel (4Q244 [4QPsDn], 4Q245 [4QPsDn], 4QOración de Nabonido (4Q242 [4QPrNab] y 4Qdaniel-Susana? (4QDan-Sus?]).[354]

En mi consideración, el relato de los tres pajes podría tener un fuerte nexo con estos vestigios de Qumrán, enlazando con esta tradición narrativa de judíos en el entorno de la corte aqueménida. La datación en época macabea de los rollos de Qumrán no significa que su producción literaria sea restringida solamente a esa franja temporal. Estos relatos de los tiempos persas eran un modo de historia: no la historia oficial, sino lo que hoy se conoce como *rewritten Bible:*

> …el calificativo *rewritten* sugiere una reelaboración de textos, aunque se trata sobre todo de reelaboración de materiales. De ahí la dificultad de establecer una delimitación frente al campo de lo que la nomenclatura rabínica llama a veces *haggadah.* Tales adaptaciones interpretativas de la Escritura, al igual que las citas, no perseguían tanto la comprensión del texto como la difusión de un ideal de grupo, aunque se afirmara después que esas interpretaciones respondían al verdadero contenido de la Escritura. El móvil es casi siempre el servicio a una comunidad y casi nunca el interés exegético de un individuo; esto es válido también para el *pesher*, de tendencia extremadamente actualizante.[355]

La cuestión no sólo se demarca por la temática (1Esd no contiene *hagadá* ni *halajá*, ni es un *pesher*), sino también por la cronología, ya que la *rewritten Bible* sólo se ubica dentro del lapso intertestamentario. Nos brinda una traducción alterna de Esd/Neh, más cercano al *targum* con sus narrativas y variantes ampliadas.

1993, pp. 15, 17 y 18. Define dos clases: *midrás halajá* (versa sobre casuística de la Ley) y *midrás agadá* (narrativa y filosófica). Barylko incluye a ambos como ramas de la obra talmúdica.

[354] Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán,* Madrid, Trotta, 1995, pp. 332-333 y Kuhrt, *Persian,* pp. 576, 579, n. 1.

[355] Maier, *Testamentos*, p. 146.

b) Otro indicio de las raíces del cuento de los tres pajes: la verdad según el mundo persa

Ciertamente el tema de la verdad en este cuento se distingue sustancialmente del consabido trasfondo griego que la mayoría de los/as académicos/as le otorga. Mi observación gira en torno a si el relieve que la verdad tiene en este texto es de raigambre persa o helénica. Para los helenos la verdad era algo filosófico, pero para los persas implicaba praxis existencial: intrínseca de la deidad y del ser humano, cuya manifestación era más práctica que metafísica (lindando el ideario sapiencial oriental).

La mentira fue el pecado capital del mazdeísmo.[356] En su relieve de Behistún, Darío se representa adorando al dios supremo persa Ahura Mazdâh, enfatizando su devoción por la verdad. El vocablo *Drug* (mentira, pecado capital) pasó en esta época a ser *Drauga*, término técnico que representaba la revuelta y la deslealtad al rey. El dualismo original de la religión aqueménida entre *Drauga* (mentira) y *Artha* (verdad, orden) se trasvasó al lenguaje político religioso real. Se traslada la relación jerárquica entre Ahura Mazdâh y los demás dioses al rey y sus vasallos. Esta ideología del poder real subordinado de lo celestial, en paralelo con la reciprocidad verdad/fidelidad/premio contra mentira/infidelidad/castigo, fue fundamental al ideario político-religioso del reino aqueménida.[357]

Las fuentes griegas (Jenofonte, Herodoto, Estrabón) nos retratan la educación de la nobleza persa aunque filtrada por su molde helénico. Los infantes de ambos sexos de la aristocracia eran ejercitados acerca "de las leyes de los persas", esencialmente ejercitados "a cabalgar, a usar el arco y a hablar la verdad."[358] El vocablo *Artha* está ampliamente documentado en la filología onomástica de la nobleza aqueménida.[359] Al asumir el trono los monarcas acostumbraban cambiar su nombre por alguno que simbolizara su ligazón con la Verdad. Artajerjes I lo hizo explícitamente, pues su nombre significa "cuyo poder es establecido a través de la verdad".[360]

---

[356] Andrea De Vita, "El concepto de *hvarenah* en el Irán antiguo" en *Epiméleia* VI/11-12 (1997), p. 27.
[357] De Vita, "*Hvarenah*", pp. 291, 293- 294.
[358] Briant , *Cyrus,* pp. 285, 328 .
[359] Kuhrt, *Persian,* pp. 520, 527, n. 7.
[360] Briant, *Cyrus,* p. 570. En un mural de Persépolis Jerjes dice: "Yo adoro a Ahura Mâzda y Artha." Kuhrt, *Persian*, pp. 305-306, n. 9.

La temática persa de la verdad pudo haberse transmitido a partir de esta época a la literatura intertestamentaria.[361] Esta especial cosmovisión persa superlativa de la verdad es la que refleja este cuento de los tres pajes en 1Esd.

Los escritores griegos desprestigiaron y minusvaloraron a los aqueménidas, condicionados por las guerras médicas.[362] La literatura difamatoria helénica está lejos de 1Esd, un texto que resalta por ser testigo de la integración que los judíos tuvieron dentro de la corte de un rey medo sabio y justo. En mi opinión, si 1Esd fuese de confección helenizada, sería propaganda denigrante del mundo persa, tal como se refleja en las obras griegas.

c) 1Esd: literatura aqueménida de propaganda devenida en una adaptación greco-persa

Considero que este cuento tiene otro aditivo literario: la denominada literatura de propaganda real aqueménida.

Los escritores griegos nos han legado un caudal de narrativa concerniente a los interregnos medo-persas, novelas sobre golpes palaciegos y las competencias de los personajes del entorno real por el trono o lograr el favor del Gran Rey. Briant sugiere que estamos ante un tipo literario específicamente alineado en las biografías dinásticas y la ideología monárquica aqueménida. La denomina "propaganda real" o "literatura de la corte", cuyos motivos son describir una impronta del héroe clásico en torno a los hechos del monarca, cuyas escenas cortesanas demuestran su superioridad ante los sátrapas y competidores familiares.[363] Por ejemplo, hay varias narraciones de Darío que lo retratan tanto justo como implacable: durante una cacería no dudó en matar a un noble que blandió el arco mejor que él, pues dejaría un mal precedente que minaría su autoridad.[364] Nuestro cuento se ubica en este perfil de "literatura de la corte", donde el Gran Rey es el dador del veredicto justo, clásico estilo de la narrativa de "propaganda real".

Asimismo, otra particularidad que delata su nexo con este género literario es que posee como personajes principales a tres pajes cortesanos. Si bien no se los nombra como eunucos, fue popular en esta época la literatura que los tenía en roles clave dentro de la corona persa. Las narraciones de los tres pajes judíos en Dn 1-6, que tampoco son descriptos como eunucos, pudieron tener un trasfondo persa. Los

---

[361] Myers, *Esdras,* p. 56, n. 10 y 11.
[362] Briant, *Cyrus,* p. 654.
[363] Briant, *Cyrus,* p. 323.
[364] Briant, *Cyrus,* p. 323.

relatos griegos de eunucos llegaron a ser un estereotipo popularizado de la decadente corte meda.[365] El caso más célebre fue el escándalo de Bardiya, un eunuco entronado gracias al complot sacerdotal de los magos. Gracias al hermético resguardo en que vivía la corte, los sacerdotes pudieron disfrazar a uno de los pajes y hacerlo pasar por un hijo de Cambises. Darío I en su mural de Behistún lo acusa como impostor, narrando la saga de su reconquista palaciega.[366] Debido a la parcial reconstrucción del idioma medo-persa antiguo, su amplio vocabulario para definir a los eunucos aún permanece oscuro, pues su traducción no se pudo concluir. Es tal el abanico de términos relativos a los eunucos de la corte, que los eruditos concluyen que no siempre equivalía a castrado, sino a las imbricadas jerarquías de la inmensa burocracia aqueménida. Se evidencia de esta terminología una red de niveles de "eunucos" en la servidumbre, conforme al aparato cortesano y las respectivas metrópolis capitales (Susa, Ecbatana, Persépolis, etc).

Tal amplitud de este vocabulario se simplifica y por ello se pierde en las fuentes griegas, donde todos son traducidos como "eunucos."[367] Empero se sabe que sólo eran castrados los encargados del harén, los prisioneros de guerra y los empleados en el servicio doméstico de la nobleza.[368]

Lo que puede vincularse con este cuento de los tres pajes, es una cita del griego Ctesias, que relata una conjura contra la corona de Artoxares, el principal de *los tres eunucos de la corte real*.[369] ¿Nuestros tres pajes de 1Esd reflejaban el pináculo de la jerarquía de los eunucos, es decir, los tres únicos con acceso a la intimidad del Gran Rey? El evidente paralelo entre Artoxares y el Zorobabel de nuestro cuento no es una especulación casual, la narrativa antigua puede tener un núcleo de historia original: el autor de 1Esd pudo emplear la narración de Artoxares para ejemplificar en Zorobabel su contrapuesto, un modelo de "buen judío" en la corte. Los sucesivos retoques editoriales nos legaron un apócrifo fragmentado, cuyo ropaje griego oculta sus raíces persas, fruto de su edición alejandrina.

Tampoco se puede deducir del cuento que fueron soldados de la guardia real (el único caso de los mercenarios judíos de Elefantina está lejos del escenario cortesano), pues los roles asociados a los judíos en el entorno de la realeza se relacionaban más con el comercio (la familia Murashu) o la burocracia: escribas

---

[365] Briant, *Cyrus,* p. 268, Kuhrt, *Persian,* p. 577.
[366] Kuhrt, *Persian,* pp.136-138. La autora pone en duda la veracidad de la historia oficial de Darío, como una invención que lo justificaba en su carrera por el poder.
[367] Briant, *Cyrus,* pp. 274-277, ver ampliamente en pp. 268-274.
[368] Kuhrt, *Persian,* pp. 589-591.
[369] Briant, *Cyrus,* p. 274.

(Esdras) o copero (Nehemías).[370] Además, los medos jamás los nombran como parte de su armada plurinacional, ampliamente descripta en los relieves de sus palacios y en las fuentes griegas.

En conclusión, el cuento de los tres pajes pudo ser parte de la literatura propagandística monárquica persa. Estas obras serían elaboradas en principio por los escribas reales, luego adoptada por los escritores griegos; llegando a concretarse como un particular estilo literario greco-persa. Los escribas de la corte eran usualmente extranjeros, una de cuyas funciones eran traducir a varios idiomas los decretos gubernamentales. Probablemente eran los encargados de las crónicas oficiales, y por lo tanto de estas obras propagandísticas. No es extraño que los helenos asumieran esta literatura de la corte dentro de sus relatos de la historia aqueménida. Menos extravagante aun sería que escribas judíos nos legaran cuentos como el de los tres pajes, atestiguando de ese modo esta particular forma de hacer su historia, novelando episodios cortesanos con personajes relevantes como Zorobabel (tal como en Dn 1-6 y Est). Inclusive pudieron tomar el modelo sapiencial de Dn y trasvasarlo a Zorobabel, ya que así se entiende como un paje resulta ser un sabio en acertijos. Si bien la interdependencia literaria no puede fehacientemente comprobarse, la literatura de propaganda real persa pude ser la matriz común para este tipo de obras (1Esd, Est, Dn, y los mencionados fragmentos apócrifos de Dn, Est y de la oración de Nabonido de Qumrán). Los libros canónicos de Esd y Neh serían productos de esta vertiente, ya que sus personajes principales son del entorno real.

III La leyenda de los Siete de Darío relacionada con el trasfondo de 1Esd 8:11

En 1Esd 8:11 se da cuenta del decreto de Artajerjes autorizándole a Esdras un segundo viaje a Jerusalén: “cuantos tienen esta disposición que partan juntos, conforme hemos decidido mis *siete amigos consejeros* y yo”.[371]

Los “siete amigos consejeros” fueron algo así como el anillo íntimo del poder aqueménida, ya que los herederos de Darío asumieron esta costumbre de rodearse de un concejo semejante, modelando la leyenda del círculo de los siete en torno a la corona. Herodoto detalla su origen en un episodio concerniente al coronamiento

[370] Briant, *Cyrus,* pp. 427-428,447-448, ver ampliamente en pp. 425-428. Los escribas eran una mano de obra especializada, tan valorada como escasa en el mundo persa.
[371] N. Fernández, *3Esdras,* p. 471.

de Darío. Éste tenía siete socios complotados en derrocar a Bardiya. Entonces discutieron acerca de la forma de gobierno a implantar. Tres argumentos presentaron los tres cabecillas principales: Otanes propuso un régimen donde el pueblo y un gran número ejerzan el poder; luego Mebagisos favoreció una oligarquía de los "mejores", incluyendo a los siete; finalmente Darío los convenció con la monarquía, siendo votado por mayoría como rey.[372] Dado el vocabulario de Herodoto, Briant da por sentada su cuna helénica y cuestiona su historicidad. El dilema entonces fue la sucesión legítima contra Bardiya, no los principios monárquicos enjuiciados en el debate de este cuento.[373] Inclusive esta puede ser la ocasión en que la nobleza, personificada en estos "siete" retomara el poder dentro de la corte. Quizás Bardiya protagonizara un efímero golpe de los magos y eunucos que los desplazaran.[374] Los/as historiadores/as han desestimado esta versión del ascenso de Darío, ya que circulan otras versiones legendarias. Asimismo, el relato oficial dado por las inscripciones de Darío es cuestionado.[375]

Desde Darío I hasta Darío III hubo un consejo como éste dentro del entorno íntimo de la corona, los "siete amigos consejeros" de 1Esd aluden a ello. Las fuentes retratan que estos eran "los siete primeros (*prōtoi)*" o "Siete Persas" principales entre las mejores familias aqueménidas.[376] Inclusive se relata que Ciro el joven tuvo sus "siete" allegados, reclutados de la nobleza. Herodoto describe que el jurado real era seleccionado entre las "Siete familias", al parecer la elite de los nobles. En Ester (1:14) se los menciona también ("los siete jefes de los persas y los medos que eran admitidos a la presencia de rey y ocupaban los primeros puestos del reino").[377] El hecho de que 1Esd también atestigüe de estos "siete," prototípicos de la máxima elite de la corte del Gran Rey, nos da un indicio de su contexto medo original.

Harvey, en cambio, propone un marco helenista-ptolemaico excluyente para el relato de los pajes y de los siete: Herodoto empleó el popular estilo griego de la retórica.[378] Prefiero acordar con Kuhrt en que nuestro episodio del debate de Darío y los siete podría tratarse de un cuento persa revestido de ropaje griego en su transmisión por Herodoto.[379] Cualquier judío culto de Alejandría estaría familiarizado con Herodoto y la retórica, pero ello no significa un necesario préstamo de motivos

---

[372] Briant, *Cyrus,* p. 109, ver ampliamente sobre este círculo de los siete en pp. 128-137.
[373] Briant, *Cyrus,* pp. 109-110.
[374] Briant, *Cyrus,* p. 109.
[375] Briant, *Cyrus,* pp. 109-112; Kuhrt, *Persian,* pp. 36-37.
[376] Briant, *Cyrus,* p. 128.
[377] Briant, *Cyrus,* p. 129.
[378] Paul V. Harvey, "Darius' court and the guardmen's debate: Hellenistic Greek elements in 1 Esdras" en Fried, *1 Esdras,* p. 184.
[379] Kuhrt, *Persian,* pp. 170-171, n. 1.

literarios: las semejanzas mencionadas por Harvey son superficiales (su error es fusionar el contexto de Herodoto con el del autor de 1Esd). Esto nos remonta a los orígenes de la narración de los tres pajes y de los siete: ¿podrían ser ejemplos de cuentos medos, revestidos de lenguaje griego en su transmisión y retocados por los judíos en favor de Zorobabel? Sucede como en el arte greco-persa o egipcio-persa: fue característico de esta época que los diversos motivos culturales se combinaran para producir un híbrido, como ya registramos en los casos de la numismática "persa" de Yehud y Samaria con su estilo fenicio- helénico.[380] Esta hibridación literaria yo la llamaría igual que al estilo artístico de esa época: greco-persa, pues fueron relatos de matriz meda pero helenizados en su transmisión cultural (por ello pudimos conocerlos gracias a las fuentes griegas, recordemos que la helenización fue incipiente en el período persa tardío). La tradición judía la retomó y decoró con sus adalides preferidos, tal como vemos en 1Esd: empleando los cuentos de los tres pajes y los siete de Darío en función del protagonismo "histórico" de Zorobabel.

IV LA DIFERENCIA EN LO REFERENTE AL GÉNERO

En contraste a los/as referentes académicos/as que incluyen a 1Esd dentro del bagaje helénico, debería resaltarse que nuestro texto no presenta el característico tono misógino los escritores griegos. Esto nos remite al trasfondo de la historia persa: las fuentes griegas cuentan que Ciro el Grande, durante la guerra independentista contra los medos, tuvo tal serie de derrotas que estaban a punto de darse por vencidos. Presentaron una cuarta batalla en Pasagarda, y otra vez los persas retrocedían derrotados. Si no fuese por la exhortación ferviente de las mujeres, que les cortaron la huida, subiendo a una altura y convenciéndoles, no habrían ganado el combate. Esto fue recordado por generaciones, pues significó el inicio de su supremacía regional. Entonces Ciro instituyó una fiesta con grandes favores hacia ellas cada vez que visitaba Persia.[381] Herodoto además cita una costumbre monárquica aqueménida de regalar a cada madre una moneda de oro en sus visitas a Persia, algo que debió adoptar Alejandro.[382]

Es notorio que no se privaba de la educación a las mujeres, las damas de alcurnia persa tuvieron fama de cultas. Tenían además un aura de mujeres guerreras, dado que eran instruidas a la par de los varones como jinetes y en el arte de las armas.[383]

---

[380] Ver ampliamente en Briant, *Cyrus,* pp. 606-611,699-710; Kuhrt, *Persian,* pp. 122-123,127, 237, 438-439.
[381] Briant, *Cyrus,* pp. 32-33; Kuhrt, *Persian,* pp. 626-627.
[382] Kuhrt, *Persian,* p. 625.
[383] Briant, *Cyrus,* pp. 285-286, 328; Kuhrt, *Persian,* pp. 599-560, 629.

Incluso asombraba a los griegos que fueran tan diestras en las cacerías, jineteando y luchando a la par que los hombres (pero no se las incluía en el ejército). Esto fue tema de mofa y acusación de los helenos que veían todo ello como afeminado y por ende, sintomático de manifiesta decadencia; tópico frecuente para justificar su victoria en las guerras médicas y la fulgurante campaña de Alejandro.

El papel preponderante que las mujeres ejercieron en las luchas internas dinásticas fue otro tema favorito del anecdotario griego.[384]

Además resulta destacable cómo las damas de la corte regenteaban paraísos y latifundios. Tanto de la reina y de las mujeres de la elite aqueménida, hasta las de los sátrapas inclusive, datan tablas contables y sellos a nombres suyos.[385] Las tablillas de los Murashu en Babilonia lo atestiguan.[386]

Este rol de la mujer empresaria no tiene parangón entre sus contemporáneas. Incluso deberíamos reconsiderar en este enfoque el caso de la mujer hebrea: los sellos de Shelomit, la supuesta hija de Zorobabel. Aunque sólo podemos conjeturar, el empleo de sellos en este caso podría reforzar su cercanía al poder político, quizás relacionado con la elite de los/as colaboradores/as ("los compañeros de mesa" de las autoridades persas).

Mujer y verdad

Que se pusiera en boca de Zorobabel que la mujer es más fuerte que los hombres, el vino o el rey, sólo se podría contextualizar con lo sapiencial semítico/iranio. Nuestro cuento de los tres pajes denota un sabor persa irrefutable. La mujer se conceptualiza con el valor de la verdad, algo solamente posible en el mundo indoiranio. La ecuación cierra solamente dentro del ideario persa, no del helenismo.

Jordaan y Coetzer presentan otra óptica. Basándose en su presupuesto helenista de los libros de la LXX, ubican este relato dentro de la ideología patriarcal expresada en el rol de la mujer ejemplificada en Judit, Ester y Susana.[387] Empleando los principios de la metodología de la lingüística cognitiva, pretenden demostrar que tanto en Judit como en este cuento la mujer funciona como un elemento perturbador, susceptible de respeto solamente porque sus cuerpos son

---

[384] Ver ampliamente en Briant, *Cyrus,* pp. 277-280, Kuhrt, *Persian,* pp. 576-577, 602-604.
[385] Ver ampliamente en Briant, *Cyrus,* p. 446; Kuhrt, *Persian,* pp. 578-579, 601-602.
[386] Kuhrt, *Persian,* pp. 602-604, ver p. 604 n. 5.
[387] P. J. Jordaan y E. Coetzer, "Clarifyng the thesis of 1 Esdras 3 & 4 that "women are the strongest" through cognitive linguistics", *Journal for Semitics* 17 / 1 (2008) p. 20.

capaces de coerciones contra los hombres y de subvertir los parámetros sociales de poder.[388]

Este ejemplo demuestra cómo los presupuestos de abordaje de un texto pretérito condicionan las conclusiones: en este caso, que 1Esd solamente es compatible con el mundo helénico.[389] El conocimiento segmentado que poseemos del mundo indoiranio debería prevenirnos de generalizar sobre adjudicarle juicios de valor occidentales, ya sea en materia de género o sobre sus similitudes y diferencias con el resto del Medio Oriente antiguo. El intento de reconstruir el bagaje medo de 1Esd presenta estas complejidades, mas no deja de ser cierto que la imagen favorable hacia la mujer en el cuento de los tres pajes se perfila en consonancia con la idiosincrasia cultural persa, algo que no presenta paralelos en la literatura griega. En conclusión, refleja el trasfondo aqueménida original de dicha narración.

V LA TERMONOLOGÍA ARAMEA Y PERSA DEFECTUOSAMENTE TRADUCIDA DE 1 ESDRAS COMO INDICIO DE SU CONTEXTO MEDO

Indagar acerca del vocabulario persa original del texto enfocado es descubrir cuánto del arameo o persa se ha perdido en el legado de la tradición helénica. Esto no solamente ocurre con lo onomástico: en 1Esd hay varias frases y palabras cuyas raíces pueden remontarse a tiempos medos. Inclusive hay términos arameos cuya traducción al griego fue problemática para sus traductores, lo que refleja que ya entonces la brecha temporal era insalvable (lo que señalaría su antigüedad). El objetivo no es solamente rastrear este tipo de vocabulario, sino demostrar que estamos frente a una obra de cuna aramea-persa, luego volcada al griego en un contexto donde su significado primigenio se había perdido.

-*Beeltemo*: en 1Esd 2:15 y 21 se lo nombra como uno de los enemigos que recurren al rey contra los judíos:

> "En tiempos de Artajerjes, rey de los persas, Béslemo, Mitrídates, Tabelio, *Raumo, Beeltemo* y Samseo el escriba, junto con el resto de sus aliados que habitan en Samaria y otras zonas, firmaron la siguiente carta contra los que habitaban en Judea y Jerusalén: "Al señor rey Artajerjes, tus siervos *Raumo*, el cronista de los sucesos, y Samseo el escriba…" (1Esd 2:15-16)[390]

---

[388] Jordaan y Coetzer, "Clarifyn*g",* pp. 21-22.
[389] Jordaan y Coetzer, "Clarifyng", p. 20; Harvey, "Darius", p. 190; A. Pérez, G. García Martínez, M. Pérez Fernández, *Literatura*, pp. 340-341.
[390] N. Fernández, *3Esdras*, p. 457. Énfasis agregado.

Según N. Fernández se trata de una transcripción griega del cargo oficial de un tal *Raumo* (arameo *Rehum*).[391] Entonces *Raumo* sería el nombre y *Beeltemo* su título en arameo. Nótese que Esd 4:8, 17, 23 cita a *Rejum* como gobernador samaritano bajo Artajerjes, responsable de lograr detener las obras de reconstrucción de Jerusalén.

Mi conclusión es que *Beeltemo* fue un cargo sólo utilizado en tiempos persas, cuyo idioma oficial diplomático era el arameo. En la edición helénica de 1Esd ya se había perdido su significado, donde es otro nombre de la lista. Aunque también es llamativo que en 1Esd 2:16 *Raumo* (Rejum?) es el "cronista" de la misiva al rey. Otra alternativa posible sería que no son los mismos, uno sería el del cargo oficial y otro el escriba.

-"*pensamos que no está bien pasar por alto semejante cosa"* (1Esd 2:18b): Myers explica esta frase perteneciente a las autoridades samaritanas y sus aliados cuando escriben una protesta a Artajerjes. Aduce que para entender su sentido hay que vincularla con Esd 4:14:

1Esd 2:18b: "Puesto que se pone en marcha la reconstrucción del templo, *pensamos que no está bien pasar por alto semejante cosa,* sino que debemos dirigirnos al señor rey para que, si te parece, se investigue en el libro de los antepasados."[392]

Esd 4:14: "Ahora bien, a nosotros, *puesto que comemos la sal del palacio,* nos resulta intolerable ver esta afrenta que se hace al rey; por eso enviamos al rey esta denuncia."[393]

Su sentido se refiere al status de los nobles o colaboradores asociados al poder aqueménida, el privilegio de ser invitados a la mesa real (a eso se refieren con "nosotros comemos de la sal del palacio"). Tanto la corte como los sátrapas mantenían a su entorno nobiliario persa, asumían que la nobleza y los colaboradores de los territorios súbditos debían tener el mismo status, propiciando el clientelismo.[394] Jenofonte describe a Ciro el joven siempre rodeado por una elite de sus "compañeros de mesa" (*homotrapezoi).*[395]

---

[391] N. Fernández, *3Esdras,* p. 457.
[392] N. Fernández, "3Esdras", p. 458. Énfasis agregado.
[393] "Comemos de la sal del palacio" significaría "estamos bajo obligación ante el rey" según Myers, *Esdras*, p. 39, n. d-d.
[394] Ver ampliamente sobre la fastuosidad de la "mesa del rey" en Briant, *Cyrus,* pp. 286-297, acerca de la tradicional mesa de clientes políticos ver p. 308 y Kuhrt, *Persian,* pp. 578-579.
[395] Kuhrt, *Persian,* p. 634.

La conexión realizada por Myers entre “pensamos que no está bien pasar por alto semejante cosa” y “puesto que comemos de la sal del palacio” apuntaría a dos maneras de decir lo mismo. Lo que en Esd 4:14 aparece bien claro como una señal de la distinción que remarca la cercanía al sátrapa de estos gobernantes, en 1Esd se diluye en una expresión indignada de fieles colaboradores. El punto en contra de Myers es que sólo tiene un apoyo en la lógica del relato, no en textos paralelos o cuya gramática respalde una traducción respectiva en uno u otro pasaje (dependiendo de cuál se considere el original y cuál la paráfrasis).

-*“Amigos del rey”* (1Esd 3:7): término de empleo corriente en la LXX (1Cr 27:33, 2S 3:9) y en Josefo, se lo creía originario de los ptolomeos. Inclusive a Esdras lo dan como “amigo” de Jerjes.[396] Sin embargo, es comprobable su origen en la corte aqueménida, las fuentes retratan la competencia de los nobles medos por lograr el favor real y ser nombrados “amigos de rey.” En la compleja jerarquía de la corte, este era un selecto círculo tan codiciado como exclusivo. La carrera por alcanzar estos privilegios dentro de la jerarquía fue un crisol de rivalidades legendarias.[397] El título era un especial reconocimiento del monarca, el derecho selecto de sus “compañeros de mesa.”[398] Por caso, un noble llamado *Tiribazus* logró tal estima de Artajerjes II, que fue nombrado “Primer amigo del rey”.[399] Las familias nobles rivalizaban por obtenerlo, como escalafón para ser luego encargados de las satrapías.[400] Si bien el clientelismo oriental es algo reconocido, este término de “amigos del rey” no aparece antes de los persas y fue ampliamente utilizado por los diadocos. Es por ello que algunos como Myers lo remiten como típico del helenismo. En ese sentido Harvey argumenta que deberíamos asociar este término con el listado de dignatarios de la corte que describe el cuento (1Esd 3:4), ya que son típicos de la jerarquía lágida y por ende, testifica a favor de su contexto tolemaico.[401] El problema es que estos autores no ven aquí una adaptación de la costumbre medo-persa, o una probable confluencia de ambas culturas producidas durante el helenismo.

-*almohada (προσκεφαλαιον):* traducida como “la almohada del rey Darío” en el relato de los tres pajes (1Esd 3:8).[402] Según la descripción de la corte persa dada por un autor testigo de Alejandro Magno (Cares de Mileto), el tesoro adjunto a la

---

[396] Myers, *Esdras*, p. 45, n. h.
[397] Ver ampliamente en Briant, *Cyrus,* pp. 308-309, 319-321.
[398] Briant, *Cyrus,* pp. 318-319.
[399] Briant, *Cyrus,* p. 321.
[400] Briant, *Cyrus,* pp. 338-339.
[401] Paul B. Harvey, “Darius’ court and the Guardsmen’s debate: Hellenistic Greek elements in 1Esdras”, en Fried, *1Esdras,* pp. 183-184.
[402] Hilhorst A., “Darius pillow (I Esdras iii: 8)”, *Journal of Theological Studies* XXXIII/1 (1982), p. 162.

cámara interior del dormitorio real se llamaba igual a lo que se tradujo como almohada. Entonces la acción de los pajes no fue de adentrarse hasta la cama real y depositar sus escritos bajo la almohada de la cámara real, tal como fue la traducción corriente, sino en el depósito del tesoro anexo a su dormitorio. Según las fuentes griegas, había varias habitaciones de tesoros semejantes alrededor del vasto dormitorio del Gran Rey: la situada a su cabecera se llamaba "almohada real" y la ubicada a sus pies "escabel real."[403] El editor alteró la preposición original "en" (εἰς) cambiándola por "bajo" (ὑπὸ) , pretendiendo corregir la frase: su malentendido provino de no poder conciliar lógicamente el término en cuestión: si era una habitación, no podían ponerse los rollos debajo. El común uso helénico de esa palabra como almohada hizo el resto.[404] Compárense la versión tradicional de 1Esd 3:8 y luego la sugerida por Hilhorst:

a- "Inmediatamente escribió cada uno su propuesta, las sellaron y colocaron ***bajo*** la almohada del rey Darío…"[405]

b- Inmediatamente escribió cada uno su propuesta, las sellaron y colocaron ***en*** la almohada del rey Darío…

Esto nos habla de un relato que conocía al detalle los interiores cortesanos aqueménidas. SI Hilhorst acierta, es otro vestigio de un relato original de tiempos persas.

-*Apame* (1Esd 4.29): nombre con antecedentes en la clase alta medo-persa, a veces figura como Apama. Por ejemplo: Artajerjes II había prometido a un aristócrata persa (*Pharnabazus*) su hija Apama. La política de tejer matrimonios por conveniencia era un modo de entrar al status de la familia real o "amigos del rey."[406] Esta línea familiar de Pharnabazus y Apama consta hasta Darío III y quizás después, ya que Alejandro propició alianzas matrimoniales entre helenos y medos.[407]

Hubo varias mujeres de renombre e influencia en la corte persa, siempre recordadas en las fuentes griegas. Darío III suele ser asociado al Darío de 1Esd, ya que se vincula una Apame como su reina. Por eso suponen que el autor de 1Esd trasladó a Darío I una concubina conocida de Darío III.[408]

---

[403] Hilhorst, "Darius", p. 162.
[404] Hilhorst , "Darius," pp. 162-163.
[405] N. Fernández, *3Esdras*, p. 459.
[406] Briant, *Cyrus,* p. 309.
[407] Briant , *Cyrus,* p. 339.
[408] Myers, *Esdras,* p. 55, n. 6. Sin embargo, no todos/as acuerdan en que Apame sea un personaje histórico. Para opiniones en contra de su historiografía ver también N. Fernández, *3Esdras,* p. 461, n. 29 y Torrey, *Apocryphal,* p. 53.

-*"sede judicial" / χρηματιστηρίῳ* (1Esd 3:14): un *hápax legomenon,* proviene de *chrematisterion,* significaba propiedad, dinero, alcurnia. En el Egipto lágida el oficial encargado de las finanzas, juez de los asuntos monetarios gubernamentales, era llamado *χρηματιστής* (el oficial financiero regional).[409] Para traducirlo aquí debemos remitirnos a 1Esd 3:6, donde Darío enumera las fastuosas concesiones brindadas a Zorobabel, enumerando "un carro con riendas de oro" (ἅρμα χρυσοχάλινον), su único paralelo está en 2M10:29 ("caballos con frenos de oro").[410] La deducción de que era un sitio lujosamente adornado dentro del palacio real, como distinguido para decretar el juicio del rey, en el cual decide quién de los tres guardias será su futuro "amigo," lo brinda el mismo texto en 1Esd 3:14: "Envió mensajeros para que convocaran a todos los magnates de Persia, y Media, a los sátrapas, generales, gobernadores locales y prefectos; tomó asiento en su *sede judicial* y leyó delante de ellos la nota escrita."[411]

- *Atarías*: en 1Esd 5:40 "Nehemías y Atarías les dijeron que no participaran de las cosas santas hasta que el sumo sacerdote no apareciera revestido con la manifestación y la verdad."[412] Esto ocurre encuadrado dentro del balance del censo de los retornados. La variante significativa están entre los textos paralelos de Neh 8:9: mientras que la LXX sólo tiene a Nehemías y omite "el gobernador," el TM solamente atestigua a "Nehemías, el gobernador."[413] "Atarías" proviene del persa *htršt',* título de gobernador, literalmente "el único a ser temido o respetado."[414] *Tirshatha* sería su término persa original, luego tomado como nombre en las tradiciones posteriores.[415]

-*Atarates:* "Y dijo Atarates a Esdras, sumo sacerdote y lector…" (1Esd 9:49).[416]

Similar al ejemplo anterior, pues igualmente proviene del término *Tirshatha*. También se lo tradujo como si fuese un nombre, pero es otra versión de gobernador, tal como en Neh 8:9.[417]

-*Gazofilacio* (1Esd 5:44, 8:18): palabra persa que se traduce como tesoro, cuya primera parte (γάζα) equivalía a una gran suma de dinero.[418] Vocablo atestiguado

---

[409] Harvey, "Darius", p. 180.
[410] Harvey, "Darius", p. 180, n. 4.
[411] Harvey, "Darius", p. 180, énfasis agregado.
[412] N. Fernández, *3Esdras,* pp. 465-466.
[413] Myers, *Esdras,* p. 91, n. z.
[414] Myers, *Esdras,* p. 61, n. p.
[415] Charlesworth, *Apocrypha,* p. 37, n. 40; N. Fernández, *3Esdras,* p. 478. n. 49; Myers, *Esdras,* p. 91, n. z.
[416] N. Fernández, *3Esdras,* p. 478.
[417] N. Fernández , *3Esdras,* p. 478, n. 49; Myers, *Esdras*, p. 91, n. z.
[418] N. Fernández, *3Esdras*, p. 466, n. 44.

en las tablillas del tesoro de Persépolis.[419] Inclusive en cada satrapía hubo un cargo específico del "guardián del tesoro": el *gazophylax.*[420] El empleo cotidiano de la palabra gazofilacio dentro del mundo judío llegó hasta el NT (Mc 12:41,43; Lc 21:1; Jn 8:12).

- *"Principales oficiales del templo"* (1Esd 7:2)*, ἱεροστάταις*

Se trata de un *hapax legomenon* sobre el que no sabemos si tuvo una raíz aramea o persa. Quizás remitía al grupo supervisor del culto.[421] Solamente presenta conexión con el relato de Josefo, aunque el problema es que 1Esd y Josefo no relatan la reinauguración del santuario con la misma estructura, son muy diferentes. Veamos nuestro versículo para compararlo con Josefo:

"Entonces Sísine, el gobernador de Celesiria y Fenicia; Satrabuzane y sus aliados, siguiendo las órdenes dadas por el rey Darío, se encargaron con sumo cuidado de las obras sagradas y colaboraron con los ancianos de los judíos y *los principales oficiales del templo*." (1Esd 7:1-2) [422]

> En el año noveno del rey Darío, en el vigesimotercer día del duodécimo mes, que entre nosotros se llama Adar, y entre los macedonios distros, los levitas, sacerdotes y el resto del pueblo ofrecieron sacrificios, para celebrar su retorno de la cautividad, por haber recobrado la perdida felicidad y por la construcción del nuevo Templo: cien toros, doscientos carneros, cuatrocientos corderos y doce machos cabríos (de acuerdo con el número de tribus de Israel), para la expiación de los pecados de cada una de ellas. Además los sacerdotes y levitas procuraron que hubiera guardias en cada uno de los portales, pues se habían construido pórticos alrededor del Templo. (*Ant.* 11:4:7)[423]

El único nexo con Josefo parece ser los "guardias en cada uno de los portales." Si 1Esd fue la fuente primaria de Josefo, él tomó a los "principales oficiales del Templo" como los "guardias" de su tiempo. Aunque el trasfondo tal vez deba investigarse con los tesoreros, el único estamento del segundo templo cuya denominación tiene raíces persas. La literatura rabínica conservó el término persa "*gizbarîm*" o "tesoreros" (en lengua persa significaría "consejero en la cámara de cuentas").[424] Estos tesoreros estaban incluidos entre los "guardias del templo" en el

---

[419] Myers, *Esdras*, p. 92, n. 19.
[420] Briant, *Cyrus,* p. 343.
[421] N. Fernández, *3Esdras,* pp. 469-470, n. 7,2.
[422] N. Fernández, *3Esdras,* pp. 469-470. Énfasis agregado.
[423] Josefo, *Antigüedades,* T.II, XI: 4, pp. 230-231.
[424] Jeremias, *Jerusalén,* p. 184, n. 29.

NT (Lc 22:4, 22:52) y en Josefo (*strategoi)*.[425] El problema es que con el tiempo ambos estamentos son identificados como tesoreros, algo que niega Jeremías: "Pero esa semejanza no es concluyente; pues el extranjerismo persa, como indican los Targumim, tomó en arameo la significación de "jefe de los sacerdotes."[426] El título *Gizbar* aparece ya en Esd 1:8 (el tesorero persa).[427] Nuestro único respaldo es que si los Targumim atestiguan "jefe de los sacerdotes", quizás éste sea el término que 1Esd tradujo al griego como "principales oficiales del Templo".

- *"castigado estrictamente"* en 1 Esd 8:24 (*ἐπιμελῶς κολασθήσονται*):[428]

la LXX en Esd 7:26 (*'sprn'*) lo tradujo como *epimelō*s o "aplíquesele una rigurosa justicia", pues el arameo y el persa permiten deducir una acción precisa y rápida.[429]Josefo sólo lo interpreta como muerte y pago de multa elevada (*Antiq.*11:5:1).[430] Su término en arameo sería un equivalente a castigo: *lšršw.*[431] La palabra fue prestada del vocabulario iranio: *šraušrya*, que implica un castigo corporal, generalmente apaleamiento.[432] Veamos si los tres textos paralelos se complementan:

1Esd 8:24: "El que quebrante la ley de tu Dios y la del rey será *castigado estrictamente*, bien sea con la muerte, con una pena, con una multa o con el destierro."[433]

Esd 7:26: "Y a todo aquel que no cumpla la Ley de tu Dios y la ley del rey, *aplíquesele una rigurosa justicia*: muerte, destierro, multa en dinero o cárcel."

Ant. 11: 5:1: "Será castigado con la muerte o con una multa."[434]

Las fuentes griegas popularizaron los "bárbaros" castigos medos, generalmente enmarcando los entretelones de alcoba palaciegos, detallando su crueldad y desmesura, legándonos esa ya clásica imagen decadente del mundo persa.[435]

Esta lista podría ampliarse si este libro fuese mucho más exhaustivamente estudiado, pero es como lo que ocurre en los yacimientos desenterrados a medias: no sabemos si lo hallado hasta ahora es concluyente o si aún resta algún vestigio

---

[425] Jeremias, *Jerusalén,* pp. 184-185.
[426] Jeremias, *Jerusalén,* p. 184.
[427] Edersheim, *Templo,* p. 73.
[428] Alfred Rahlfs, *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit* Alfred Rahlfs, Suttgart, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979, p. 894.
[429] Myers, *Esdras,* p. 83, n. o.
[430] Myers, *Esdras,* p. 92, n. 24.
[431] Myers, *Esdras,* p. 92, n. 24.
[432] Myers, *Esdras*, p. 92, n. 24.
[433] N. Fernández, *3Esdras,* p. 472. Énfasis agregado.
[434] Josefo, *Antigüedades,* T. II, p. 233.
[435] Ver ampliamente en Kuhrt, *Persian,* pp. 576-577, 585, 588-589.

por descubrir. Cierto que esto no lo agota, apenas sirve para comenzar a reflexionar sobre el trasfondo persa de este ejemplar de la LXX.

Refuerza mi punto de vista el convincente estudio comparativo entre el TM y los textos de 1 y 2Esd de la Septuaginta que realizara Klein, donde detalladamente demuestra que nuestro 1Esd resulta poseer serios indicios de ser anterior al texto masorético y el Esd beta (LXX).[436] Hoy por hoy no hay consenso sobre la procedencia, interdependencia e historia de la transmisión del TM, la LXX y la literatura de Qumrán. Si 1Esd se comprobara como predecesor del Esd beta, secundaría mi tesis sobre su antigüedad del persa tardío.

VI UN MODELO DE LITERATURA EN MESOPOTAMIA SOBRE LA REINAUGURACIÓN DE LOS TEMPLOS

La historiadora Edelman encuentra que los libros bíblicos de Ageo y Zac. 1-8 están relacionados con un molde literario común. Retoma una vertiente que algunos historiadores de la antigüedad mesopotámica atribuyen a un esquema relativo a la reconstrucción de santuarios, cuya estructura es la siguiente:[437]

1) Encuadre de los eventos que lo gestan: iniciativa de la deidad o del monarca, que suele tener alguna confirmación celestial de su plan. Si es de la divinidad la idea, suele otorgar la inspiración del proyecto, inclusive se cuenta de un concilio previo de la deidad misma. En las tablillas sumerias y neo-babilonias el dios revela sus planos al elegido. También es común que se encuadren las circunstancias: derrotas en guerras, desastres naturales, evidencias del abandono o destrucción del templo original. Frecuentemente, es necesario un previo resarcimiento del dios afectado, condición del reordenamiento general[438].
2) Acopio del material requerido, cuyos requisitos adecuados son la paz social y el apaciguamiento de las guerras. Suele describirse la madera en cuestión, la mano de obra y los lugares de materia prima; frecuentemente estos son del extranjero y de excelencia y fluyen extraordinariamente.[439]

---

[436] Ralph Walter Klein, “Old readings in I Esdras: the list of returnees from Babylon (Ezra 2 // Nehemiah 7), *Harvard Theological Review* 62/ 1 (1969), p. 107; “The rendering of 2 Chronicles 35-36 in 1Esdras”, en Fried, *1Esdras,* pp. 225 y 235.
[437] Edelman, *Origins,* pp. 131-132.
[438] Edelman, *Origins,* pp. 131-132.
[439] Edelman, *Origins,* p. 132.

3) Descripción de la construcción.[440]

4) Dedicación del sagrario con sus festividades y costumbres, liturgias de procesión para colocar la imagen religiosa, descripción del sacerdocio, contextualizado dentro de un marco de orden (en el caso del Cilindro del rey Gudea se describe el personal del templo y el afianzamiento de la justicia).[441]

5) Bendición del soberano por los dioses, promesas de prosperidad a su dinastía. En otros ejemplares solamente puede haber una plegaria del rey agradecido.[442]

6) Bendición a los creyentes que mantengan el culto y la maldición de sus profanadores.[443]

No siempre se hallan todos estos elementos en este orden, predominan los puntos 1 y 2. Tanto en los neo-asirios como en neo-babilonios, se narra primero la victoria del rey sobre sus enemigos y luego la edificación. Este motivo del monarca como ejemplar guerrero cuya misión es adorar al dios en cuestión, caracteriza esta literatura.[444] La propuesta de Edelman versa en que habría nexos que anclen los libros de Ag y Zac con este modelo, aunque no presenten exhaustivas coincidencias.[445]

No puede aseverarse fehacientemente que el complejo Esd/Neh/1Esd pueda ubicarse en este entramado común del trasfondo de la literatura mesopotámica. Una breve comparación con la narración relativa a la reconstrucción del santuario jerosolimitano en Esd 3 y 5-6 nos demuestra que el orden del supuesto modelo está entremezclado y sólo refuerza el paralelismo con 1Esd. Si bien algunos puntos de ambos libros concuerdan con el molde propuesto por Edelman, lo único que se puede atestiguar es que los textos mesopotámicos sobre los templos reconstruidos tienen cierto patrón en común. Para concluir que este formato se aplica en 1Esd y Esd, hace falta algo más que generalizaciones y un estudio pormenorizado que lo certifique.

---

[440] Edelman, *Origins,* p. 132.
[441] Edelman, *Origins,* p. 132.
[442] Edelman, *Origins,* p. 132.
[443] Edelman, *Origins,* p. 132.
[444] Edelman, *Origins,* p. 132.
[445] Ver ampliamente en Edelman, *Origins*, pp. 131-139.

VII UN TEXTO EJEMPLAR DE LA TEMPLOCRACIA JEROSOLIMITANA:

JOSEFO Y 1 ESDRAS

Queda por seguir pensando si Josefo tuvo la obra completa de 1Esd y la habría usado como fuente principal. El mayor quiebre radica en que sus inicios no son nada paralelos. Klein advierte que el debate se centra en si 1Esd era una simple continuación de 2Cr, o estamos ante una obra original.[446] En cambio, las afinidades pueden surgir entre el final de 1Esd y su texto correspondiente en Josefo (*Ant.* XI:5:5). ¿No sería posible que 1Esd continuara tal como sigue el relato de Josefo? Probablemente la continuación de 1Esd se halle en *Ant* XI:5:-8. Éste cierra su texto paralelo a 1Esd con la fiesta de los tabernáculos y luego continúa con las biografías de Nehemías y Ester. Ningún autor toma nota que quizás ése pudo ser el final de 1Esd: Josefo lo copió fidedignamente. Puede que su original de 1Esd no incluyera Ester, y fuera de su agregado el Ester que en su obra continúa al relato de Esd y Neh. Después de Ester (*Ant* XII:6), Josefo narra el episodio donde el sumo sacerdote Juan asesina a su hermano en el templo, para cerrar luego la narración de los tiempos persas con el cisma samaritano (*Ant* XII:7-8:2). [447]

Pero si estamos en lo cierto, 1Esd continuaba tal como lo sigue el relato de Josefo, donde la biografía de Esdras se continúa con la de Nehemías. Entonces, si queremos hallar un ejemplar del original de 1Esd, debemos remitirnos a Josefo.

Un motivo de la preferencia de Josefo por 1Esd, es que este libro justifica la *templocracia.* Josefo integraba una de las familias sacerdotales jerosolimitanas y tenía en 1Esd una obra esencial, pues es afín al sacerdocio.[448] Recordemos que solamente en este libro Esdras es sumo sacerdote (1Esd 9:39-40, 49). Williamson también orienta la fuente de 1Esd con el perfil ideológico de la comunidad de los retornados de Babilonia, cuya gesta se retrata en forma idealizada: el libro tiene forma circular, se inicia y culmina en Jerusalén con esta sola oleada de regresados que lo hacen todo. Mientras que Esd/Neh poseen una fórmula lineal que incluye varias oleadas y vaivenes.[449] Así se explica el sentido de unificar el final de 2Cr con el comienzo de Esd/Neh tal cual aparece en 1Esd, la fragmentación anterior a su llegada ahora presenta un cuadro unificado de restauración.[450] Adhiero a esta visión, añadiendo que la comunidad babilónica ilustra mediante esta obra su

---

[446] Ver ampliamente en Klein, “The rendering of 2 Chronicles 35-36 in 1 Esdras”, en Fried, *1 Esdras*, pp. 225-235: argumenta a favor del comienzo de 1Esd con la pascua de Josías (p. 232).
[447] Ver ampliamente en Josefo, *Antigüedades,* T. III, XI, Cap. 5: 5-8, 6-7; pp.235-255.
[448] Josefo, *Vida de Flavio Josefo,* en *Guerras,* T. I, p. 19.
[449] Williamson, “1 Esdras”, p. 246, n. 29.
[450] Williamson, “1Esdras”, p. 249.

victoriosa reconstrucción de Jerusalén, enlazando la ley restaurada como nexo y trasfondo entre Josías y Esdras.

Charlesworth ya presuponía una pluma levita interfiriendo al hacer a los levitas partícipes del sacrificio junto al sacerdocio.[451] Por su parte, Myers identifica al "cronista" con el autor de 1Esd.[452] Podríamos sugerir aunar ambos criterios: un levita cronista, o inclusive que el tintero de la autoría fuese de un escriba del templo jerosolimitano. Al menos Josefo lo enumera en una sugerente lista de funcionarios sacerdotales, en ocasión de citar el decreto favorable de Jerjes para Esdras:

> Además os amonesto a que ningún sacerdote, levita, cantor sagrado, portero, servidor sagrado, *escriba del Templo,* les impongáis tributo, o cualquier otra cosa desagradable o enojosa. [453]

No siempre fueron armoniosas las relaciones de levitas y escribas con el alto clero en la historia del segundo templo.[454] Esta lista de Josefo puede provenir de tiempos en que su interrelación fue mejor y 1Esd lo atestigua. Por eso este apócrifo se centra en la epopeya de Esdras, quién era justamente como el autor "un escriba del templo". Esto lo puedo suponer ya que Esdras aunaba el cargo de escriba con el del sacerdocio, por lo tanto también era un "escriba del templo." Para estos escribas jerosolimitanos, el fundador del judaísmo era Esdras, no Nehemías. Después de todo, la *templocracia* se conformó gracias a esta herencia sociopolítica que los autodefinió como una casta privilegiada, no sólo al frente del templo, sino también con las riendas políticas casi por los cuatro siglos del intertestamento. El perfil sociopolítico de la clase dirigente en la Judea persa y grecorromana fue modelado por esta ideología:

> La constatación del origen puro de una familia mediante tradiciones y notas genealógicas no tenía sólo un valor teórico; esa constatación aseguraba a la familia en cuestión los derechos cívicos que poseían los israelitas legítimos como "los que (pueden) *casar (a sus hijas) con sacerdotes.*" Sólo las madres israelitas de origen puro podían dar a luz a hijos dignos de realizar el servicio en el altar de Jerusalén. De nuevo vemos el íntimo lazo existente entre la estratificación social y la religión; sólo formaban parte del verdadero Israel las familias que conservaban la pureza de origen, querida por Dios, tal como la había restaurado Esdras en su reforma.[455]

Las alusiones a los "hijos de Israel" (1Esd 1.5, 5:46, 8:5) subrayan su conexión con aquel Israel fiel de Josías. La intención editorial de 1Esd es conectar el Israel de

---

[451] Charlesworth, *Apocrypha,* p. 46 n. 11: su clave hermenéutica es 1Esd 7:11-13.
[452] Myers, *Esdras,* p. 34.
[453] Josefo, *Antigüedades,* T.II, XI:5:1, p. 233. Énfasis agregado.
[454] Tcherikover, *Hellenistic*, pp. 12 4-125, 456, n. 19.
[455] Jeremias, *Jerusalén,* pp. 309-310. Énfasis del autor.

Josías con el restaurado Yehud. Ellos son los únicos judíos verdaderos, ya que cuando se reconstruye el templo los protagonistas son "todos los que habían regresado del exilio a Jerusalén" (1Esd. 5:54). Ya vimos en los capítulos precedentes que aquí está la genética de la reforma de Esdras y Nehemías, perfilando al clero dirigente desde entonces. Su exclusión literaria de Nehemías puede ser intencional, aunque aún no son decisivas las investigaciones al respecto. Hasta podría especularse en que si el autor fuese favorable a los tobíadas, tendría una razón obvia para excluir a Nehemías, quien fue un enemigo declarado de esta familia (en el caso que este texto fuese escrito en la época de discordia entre tobíadas y oníadas). Recordemos que Josefo es proclive a ensalzar a los Tobías, su biografía de José Hircano lo comprueba.[456]

Otro texto que probablemente tuvo una misma matriz fue el asesinato del hermano del sumo sacerdote Juan en el segundo templo en plena época persa, narrado por Josefo (*Ant.*XI: 7). Solamente un "escriba del templo", cuyo oficio era justamente el de cronista, pudo recopilar y legarnos este pasaje. Quizás la mencionada "biblioteca de Nehemías" tuvo este ejemplar de 1Esd. Recordemos que para 2M1:1 sus destinatarios son los judíos de Egipto (¿Alejandría?), a los que sugiere incluso que podría enviarles los rollos históricos de esta biblioteca:

> Lo mismo se narraba también en los archivos y en las Memorias del tiempo de Nehemías; y cómo éste, para fundar una biblioteca, reunió los libros referentes a las cartas de los reyes y a los profetas, los de David y las cartas de los reyes acerca de las ofrendas. De igual modo Judas reunió todos los libros dispersos a causa de la guerra que sufrimos, los cuales están en nuestras manos. Por tanto, si tenéis necesidad de ellos, enviad a quienes os lo lleven. (2M 2:13-15)

A mi juicio, este párrafo es determinante siempre y cuando valoremos su historiografía: el estado fragmentado de 1Esd pudo deberse a ser un ejemplar rescatado de las guerras macabeas. Recordemos que fue parte de la política de Epífanes quemar los escritos religiosos judíos (1M 1:56-57, 2:48, *Ant* XII:5:4). A ello alude que "Judas reunió todos los libros dispersos a causa de la guerra que sufrimos" (2M 2:14). Ya sea como parte de la biblioteca de Nehemías o de Judas Macabeo, 1Esd luego pasó a la LXX.

---

[456] Josefo, *Antigüedades,* T.II, XII:4-5:1, pp. 279-289.

VIII CONCLUSIÓN

Volviendo a nuestro presupuesto inicial, resulta como volver a la superficie desde el fondo de la excavación y mirar el conjunto demarcado y desenterrado. Por eso tantos historiadores son arqueólogos: indagar las fuentes de primera mano es esencial para no depender de los comentarios de otros. En mi caso, puedo constatar que apenas desempolvamos una cantera a medio excavar.

¿Fue 1Esd un testimonio de estos *hijos de Israel* que conformaron la *templocracia*? La respuesta aún tiene su final abierto como 1Esd. Hemos podido abrir un abanico y constatar que el horizonte se amplía: el trasfondo persa y arameo en 1Esd, su posible trasfondo literario en los textos mesopotámicos, su pluma de un escriba del segundo templo, las cuestiones acerca del ejemplar de tuvo Josefo de este apócrifo, y su relación incluso con la ideología de la *templocracia.* Todo este abanico nos recuerda que la misma Septuaginta de la que procede 1Esd sigue siendo un Mar de los Sargazos para los/as académicos/as, donde uno se pierde y enreda fácilmente. Lejos de ser concluyente, el estado provisorio de los estudios actuales sobre la LXX y la época persa hacen prever que nuestro intento sea igualmente frágil. En cierto modo, esta tesis corrobora el estadio intermedio en que hoy estamos al respecto. Aun así, seguimos dependiendo de estudios que profundicen tanto el idioma persa y arameo de las fuentes; como de una exhaustiva exhumación arqueológica de los yacimientos de los tiempos aqueménidas y del helenismo temprano. Así como un/a historiador/a se especializa solamente en un determinado arco temporal, adentrarnos en 1Esd nos fue algo semejante: este libro o “torso” textual nos ha demostrado que cuando de libros de la LXX se trata, cada uno nos exige una correspondiente especialización. El futuro dirá si acertamos en nuestro planteo de que 1Esd fue escrito por un escriba del templo, en época persa tardía.

CAPÍTULO 5

EL SACERDOCIO DEL SEGUNDO TEMPLO COMO PUENTE HISTÓRICO DEL INTERTESTAMENTO: DESDE YEHUD HASTA EL PONTIFICADO POST-HERODIANO

Hemos visto que la caracterización socio-política del Israel del intertestamento es heterogénea. Sin embargo, puede verse un hilo común atravesando estos tiempos: un gobierno sacerdotal que tuvo las riendas del poder con diversas vicisitudes:

> El segundo templo, en efecto, no fue un mero lugar de culto; fue el centro y punto de orientación de todos los judíos y fue, en el Estado templario de Judá/Judea, la institución dominante en la vida social y económica. En consecuencia, su posesión y uso fue siempre una cuestión crucial de la vida política interior y exterior.[457]

El edicto de Ciro les dio a los/as retornados de Babilonia la oportunidad de irse imponiendo en Jerusalén gracias a sus puestos de influencia en la burocracia y la economía persa. Recordemos que los medos adaptaban las estructuras vigentes de sus conquistados, por lo que es probable que los judíos residentes en Babilonia simplemente continuaran con la labor que ya ejercían con los neo-babilonios. Por ejemplo, la familia hebrea de los Murashu, cuyas tablillas contables registran la administración de los *hatru,* tierras repartidas a la tropa y/o a préstamo de los campesinos. Este sistema de *hatru* fue herencia de los asirio-babilónicos, cuyo usufructo era la columna vertebral del sistema tributario.[458] Acerca del rol judío entretejido en el sistema real aqueménida atestiguan los libros de Dn, Esd, Neh, Est, el cuento de los tres pajes de 1Esd y el proto-Ester de Qumrán. Pese a las divergentes opiniones sobre su historicidad, son proyecciones literarias del pasado contextualizadas.

La diarquía inicial entre Josué y Zorobabel fue efímera. Maier coloca el ascenso de la hierocracia después de la desilusión del mesianismo davídico con Zorobabel.[459] Opino que desde un principio el pragmatismo de la dirigencia sumo-sacerdotal se amoldó con las clases pudientes regionales (Samaria y los tobíadas), amalgama de consecuencias a largo plazo. Una de ellas fue la búsqueda de la identidad perdida:

> Lo peculiar de la comunidad judía post-exílica fue la definición de sí misma como magnitud no sólo étnica, política y territorial, sino, al mismo tiempo, marcadamente religiosa. La intensidad con que se subraya el aspecto étnico de la pertenencia,

---

[457] Maier, *Testamentos,* pp. 43-44.
[458] Briant, *Cyrus*, pp.600-601; Kuhrt; *Persian*, pp. 670-671.
[459] Maier, *Testamentos,* pp. 52-53.

> indica, en primer lugar, que las instituciones políticas y los límites territoriales que en la época monárquica habían garantizado de manera cuasi automática la identidad nacional del pueblo habían perdido su significado más obvio. Por una parte, en la administración de la provincia había extranjeros, y por otra, las fronteras del territorio, aun después de la constitución de la provincia autónoma, no coincidían exactamente con el ámbito de los asentamientos judíos. Y en segundo lugar, se sugiere que la pertenencia étnica había perdido su carácter automático. Por una parte, como se puede deducir del problema de los matrimonios mixtos, había que mantener activa esa pertenencia mediante una decisión personal y una profesión de fe, ya que el que no se atenía a las decisiones de los gremios administrativos corría el riesgo de ser excluido de la comunidad (Esd 10,8; Neh 13,28); y por otro lado, también los extranjeros podían entrar a formar parte de ella (Esd 6,21; Neh 10,29).[460]

Esta visión, que ayuda a entender el perfil socio-religioso de la comunidad del post-exilio, nos acerca al complejo inicio de la Jerusalén restaurada. Pueden observarse dos etapas, antes y después de Esdras y Nehemías. Procuraremos dilucidar el proceso de su conformación a través de los períodos persa y grecorromano.

I EL PERÍODO SADOQUITA (520-200 A.E.C.)

Sacchi intitula la época persa de Yehud como “sadoquita”, distinguiendo una primera etapa (520-400 a.e.c.), desde el retorno hasta Nehemías, y una segunda hasta el fin del linaje oníada (400-200 a.e.c.). Si bien reconoce como una cuestión abierta cómo fue la diarquía entre el sumo sacerdote y el gobernador, destaca que el sacerdocio estabilizó la precaria situación inicial aliándose mediante matrimonios con las clases altas de Transjordania, Ammón y Samaria:

> En cualquier caso, en la realidad cotidiana había que negociar con los nobles de Samaria y los jeques de la estepa. Querer gobernar y seguir desarmados fue la gran tragedia de los primeros sadoquitas. No les quedaba sino el camino del acuerdo y el compromiso. Las enseñanzas del Tritoisaías y la fe de Zacarías (Zac 4,6), y quizás también los libritos de Rut y Jonás, si es que ya habían sido escritos, constituyeron el aval de esta política que fue universalista sólo dentro de los límites de Jerusalén.[461]

---

[460] Albertz, *Historia*, pp. 587-588.
[461] Sacchi, *Historia*, p. 133.

En su opinión, éste fue el marco sociológico característico del primer estadio jerosolimitano, cuya debilidad numérica y económica condujo a una simbiosis con su entorno.[462]

Maier acuerda con que la reforma de Esdras y Nehemías marcó un punto de inflexión en la hierocracia, pues las monedas acuñadas en el último período persa (después del 400 a.e.c.), sólo registran sumos sacerdotes al frente de Yehud.[463] Si el judaísmo babilónico logró independizar Jerusalén de Samaria y darle un perfil centrado en la Torá, el templo siguió en manos de los sadoquitas, lo que explica cómo siguieron acumulando poder. Pero no todos lo ven así, por ejemplo el historiador israelí Senderey opina que el "poder sacerdotal" duró sólo entre el 515 y 458 a.e.c., juzgándolo como un lapso de injusticia social y retroceso demográfico. El pueblo fue oprimido doblemente, por los persas y por el sacerdocio.[464] Esdras y Nehemías (458-433) con su reforma, mejoraron la situación socio-religiosa. Instalaron un co-gobierno del sumo sacerdote con los jefes tribales, la "Gran Knéset", luego conocido como Sanedrín.[465]

Joachim Jeremías divide la hegemonía sacerdotal en un primer período sadoquita desde el sacerdocio aarónico y el templo salomónico hasta el segundo templo, terminando con Menelao. El de Alcimo fue un *Intersacerdotium,* por quebrar el linaje oníada, dejando un breve lapso sin sumo pontífice. Un segundo período lo constituyeron los asmoneos como sumos sacerdotes, y el tercero fue el herodiano y romano (37 a.e.c.–70 e.c.).[466]

Considero relevante la conformación del sumo sacerdocio sadoquita con la refundación del templo y la estructuración de su clase dirigente. Los/as retornados/as contaban con capital para ser un factor de peso en una provincia empobrecida. Posiblemente los/as retornados/as fueron en su mayoría pudientes y de política matrimonial pragmática.[467] Esta tendencia fue mal vista por los/as exiliados/as babilónicos/as, quienes realizaron una reforma de la magnitud encabezada por Esdras y Nehemías. Pero no alcanzó a torcer el rumbo de la cúpula de la *templocracia* sadoquita, emparentada con samaritanos y tobíadas. Esta capacidad política de amoldarse a los tiempos sin perder la posesión del

[462] Sacchi, *Historia,* p. 136.
[463] Maier, *Testamentos*, p. 54.
[464] Senderey, *Historia,* pp. 213-216.
[465] Senderey, *Historia*, pp. 218, 229.
[466] Jeremias, *Jerusalén*, p. 209.
[467] Los/as retornados/as no volvieron con las manos vacías (Esd 1:4-11, 2:68-69, 7:15-24, Neh 2:7-9). Según Josefo no todos regresaron: "Muchos, sin embargo, quedaron en Babilonia, para no abandonar sus propiedades." (*Ant.* XI: 1:3, T. II, p. 218). Hacer un viaje de tal magnitud y reubicarse en un lugar paupérrimo debió ser difícil: la situación social que encuentran Esdras y Nehemías (matrimonios mixtos, esclavización) alude a su precarización.

segundo templo fue lo que constituye al sacerdocio sadoquita en un puente entre la época persa y grecorromana.

II Entre Alejandría y Antioquía:

Entre Los lágidas Y Los seléucidas (332-200 a.e.c.)

En el caso del dominio lágida, la helenización provino de los colaboradores regionales, cuyo anhelo era congraciarse con los diadocos.[468] Tobías de Ammón debió ser un ejemplar de esta índole:

> Dada la extensión de autoridad (Zenón trata todas las cuestiones referentes a Palestina con Tobías y no con los sacerdotes) se puede deducir que [Tobías] desempeñaba el cargo de gobernador de Palestina, aunque no existen documentos con este dato precisamente. De cualquier modo, Tobías estaba emparentado con el sumo sacerdocio de Jerusalén, ya que desposó a la hija del sumo sacerdote Onías II (Flavio Josefo, Ant. 12,160). Estos hechos vuelven a plantear evidentemente el problema de la existencia de un poder "laico" junto al sacerdotal. Si se logra confirmar la autenticidad de los sellos descubiertos y publicados por Avigad, a partir de los cuales se puede reconstruir una lista de gobernadores durante el período persa, podríamos considerar la concepción de un poder doble como típica de todo el período del Segundo Templo, hecho que será muy importante para comprender los acontecimientos de la época de los Asmoneos.[469]

Para comprender mejor la Judea helenística, tomemos en cuenta que la pujanza económica del último período persa fue potenciada por los ptolomeos, tal como se ejemplifica con los rollos de Zenón. Nuevas ciudades helenizadas (la Decápolis, Filoteria) y otras reconstruidas y rebautizadas (Acco pasó a llamarse Ptolemaida, Rabá, Filadelfia) registran este impulso que puso esta zona de nuevo en el mapa geopolítico. Empero, nunca pudo estructurarse una burocracia tal como la que sostenían los ptolomeos en Egipto. Más que articular una política interior, Alejandría se preocupó de la exterior, en permanente competencia con los seléucidas.[470] Tanto tobíadas como oníadas fluctuaron entre los diadocos en función de apostar a cuál sería el vencedor. Esta vez, el triángulo geopolítico fue el entramado entre Alejandría, Antioquía y Roma: la balanza caería del lado de Siria en el 200 a.e.c., cuya política respecto a sus súbditos fue muy distinta. La heterogeneidad de culturas bajo su extensa soberanía debía ser conformada según el ideal de

---

[468] Ver ampliamente en Tcherikover, *Hellenistic,* pp. 64-73.
[469] Sacchi, *Historia,* pp. 180-181 acuerdo con este planteo, pero no soy optimista en cuanto a los rollos y sellos mencionados, por lo visto sobre sellos en el cap. 2.
[470] Sacchi, *Historia*, pp. 180-181.

Alejandro en un mundo griego, por ello patrocinaban un helenismo forzado. Antioquía no sólo poseía la herencia territorial más grande, pretendía embanderarse con el verdadero legado helenizante en contra de los lágidas, que poco se preocuparon de ello. Pero este sueño seléucida fue arruinado justo cuando logra doblegar a Egipto, pues fue a su vez sojuzgado por la potencia vencedora de las guerras púnicas: Roma.[471]

Al negarse a pagar tributos a Egipto, Onías II sin quererlo le permitió al tobíada José ser nombrado tesorero para Alejandría. Esto significaba tener el poder efectivo (*prostasia).*[472] Según 2M 4:7-8, fue con Jasón, el usurpador de Onías III, cuando el partido helenizante cambia el rumbo político de la *hierocracia:* el manejo del tesoro (*prostasia)* y del culto (sumo sacerdote) eran la clave del poder socio-político jerosolimitano. Pero Josefo relata que recién con el sumo sacerdote Menelao los tobíadas llegan al poder.[473] Tanto la elite sacerdotal como la nobleza jerosolimitana usaban el templo como su banca personal, no era sólo que religión y política fueran inescindibles: el erario público y privado se aunaban en el segundo templo. Ahora la aristocracia sacerdotal (al menos el partido pro-seléucida) y los nuevos ricos asociados a los tobíadas podían jugar a fondo sus pretensiones de amoldarse al mundo helénico ganando su propia autonomía, asociándose a la hegemonía de Antioquía (la vencedora de las guerras sirias).

III LA CRISIS DEL SEGUNDO PERÍODO SADOQUITA (193-152 A.E.C.)

Tcherikover previene acerca de las etiquetas modernas como “oníadas” y “tobíadas,” pues son de nuestra invención. Recordemos que los pontífices se conocían entonces como “los hijos de Sadoc” o “la familia de Onías”, sin mayores distinciones.[474] Esto evidencia a mi criterio que nuestra manera de ver el pasado no refleja necesariamente cómo lo verían entonces sus protagonistas. Empero, dado que ambas familias estaban profundamente emparentadas, es imposible su estudio sin el empleo de dicha demarcación.

Como vimos en el cap. 3, el cambio de bando sacerdotal hacia los seléucidas en época de Onías II se explica a la luz de las pulseadas políticas y religiosas entre

---

[471] Senderey, *Historia*, pp. 255-256.
[472] Tcherikover, *Hellenistic,* pp. 154-155.
[473] Josefo, *Antigüedades,* T. II, XII: 5:1, pp. 288-289: “El pueblo se dividió; estuvieron en favor de Menelao los hijos de Tobías, pero la mayoría del pueblo se pronunció en favor de Jasón. Incapaces de oponerse al poder de los últimos, Menelao y los hijos de Tobías se refugiaron en la tierra de Antíoco, y dijeron a éste que querían atenerse a las costumbres de los griegos y a la voluntad del rey, y estaban dispuestos a abandonar las leyes y las costumbres patrias.”
[474] Tcherikover, *Hellenistic,* pp. 454-455, n. 8.

Antioquía y Alejandría, las cuales incluían, entre otros factores, el manejo de los impuestos y otros beneficios por parte del sacerdocio de Jerusalén. Pero la verdadera crisis acaeció luego con Onías III. El tema en cuestión fue el manejo del tesoro y del mercado jerosolimitano *(agoranomos*) encargado a Hircano. Inclusive la misma familia tobíada se dividió, ya que Hircano y Onías III siguieron fieles a los lágidas hasta el final.[475]

La narración de la caída de Onías III en 2M 3:1-4:38 describe al detalle la interrelación entre el sumo sacerdote e Hircano (2M 3:4-11). Un sacerdote llamado Simón lideraba la fracción pro-Antioquía (2M 3:4), cuyo complot obligó a que Onías protestara en la misma corte de Seleuco IV. Empero, este rey muere (175) y lo sucede Antíoco Epífanes. En ese ínterin Onías fue depuesto por Jasón (2M 4:1-8) y exiliado en Siria.

Enfatizo que el giro crítico sucede ya con la muerte de Onías II, pues los tobíadas y el partido sacerdotal pro-seléucida no estaban dispuestos a que Hircano y Onías III mantuvieran la dependencia lágida: la victoria de Panión (200 a.e.c.) había demostrado que los greco-sirios eran los vencedores.[476] El quiebre del linaje oníada lo concreta este golpe palaciego dentro del segundo templo. Jasón logró la venia de Epífanes, que ahora tenía fieles suyos al frente de Judea, además del compromiso del incremento tributario. Fue el punto de no retorno para la *templocracia*, pues tronchaba la dinastía hereditaria sadoquita que hasta entonces se auto-legitimaba. Desde entonces, el sumo sacerdocio ya no sería hereditario y vitalicio, sino que dependería de la autorización del monarca de turno y del mejor postor o garante de asegurar mayores ingresos al erario de Antioquía.

No menor fue la política consecuente de Jasón reformando el status político de Jerusalén: edificar un gimnasio y *ephebeion* al estilo de las ciudades helenizadas, amén del poder "inscribir a los antioquenos en Jerusalén" (2M 4:9) equivalía a categorizar la capital como una verdadera *polis.* Esto significaba que ahora los "ciudadanos" serían la nobleza, típico del ideal helénico. El hecho de decretar una equivalencia entre la ciudadanía antioquena y jerosolimitana parece ilustrar el objetivo de Jasón y la dirigencia jerosolimitana de igualarse ante el rey como todos los demás ciudadanos de las *polis.*[477] Esto lo considero ejemplar de un desarrollo híbrido. Combinaba la regencia del pontífice con lo que subsistía del arcano "consejo de los ancianos" (*gerousía),* integrados en el gobierno *(boulé/demos)* de la

[475] Tcherikover, *Hellenistic,* pp. 156-157; Sacci, *Historia,* pp. 238 .
[476] Sacchi, *Historia,* p. 231.
[477] Tcherikover, *Hellenistic,* pp. 160-161.

nueva Jerusalén. Segundo, Jasón gobernaba todavía con todas las prerrogativas del sumo sacerdote, pero con las nuevas condiciones que lo sujetaban a Antioquia.[478] La gran contradicción era que todo esto se estructuraba gracias a Jasón y la dirigencia de la *templocracia*. Debemos comprenderlo en el deseo de la aristocracia jerosolimitana de darse un estatuto contextual, duradero y acorde con los seleúcidas. Barrían con el legado de la reforma de Esdras y Nehemías, cuya esencia era la delimitación del entorno pagano.[479] Tcherikover acentúa que la cuestión fue de tinte cultural, puesto que los tobíadas representaban a la alcurnia cosmopolita y helenizada urbana, un partido de reformistas ilustrados. La gesta macabea fue una reacción popular, aferrada a sus tradiciones ancestrales, reactivas a la forzada inculturación.[480] La guerra civil no fue a consecuencia de que los tobíadas suplantaran a los oníadas, sino una inevitable confrontación social que la intromisión brutal de Epífanes hizo estallar.[481]

a) La guerra civil entre la dirigencia del segundo templo: Jasón y Menealo

Generalmente se pasa por alto que la guerra en Jerusalén no empezó con Judas Macabeo, sino entre los mismos sumos sacerdotes. Primeramente, cuando Jasón pierde el pontificado en manos de Menelao, acaece una breve contienda en la que finalmente Epífanes interviene atacando Jerusalén en favor de éste. Entonces se profana el templo y se impone una política helenizante (1M 1: 20-61; 2M 5:5--26). Esto fue el detonante de la rebelión macabea.

Ahora bien, lo que destaco de este episodio es que denota el clima de guerra civil que ya entonces había, demarcando el crepúsculo de la dinastía oníada. Sabemos que los tobíadas tenían su residencia principal en Transjordania, asimismo su vecindad y alianza con los nabateos probablemente provenía de la época persa (recordemos la oposición nabatea y samaritana contra Alejandro). Por ello, no sería casual que Jasón se exiliara en Ammán y con su ayuda militar reconquistara efímeramente Jerusalén. Esto demostraría una vez más que tobíadas y oníadas estaban muy arraigados en sus lazos familiares, y a su vez explica que tuvieran nexos profundos con los nabateos.

---

[478] Tcherikover, *Hellenistic,* p.162.
[479] Tcherikover, *Hellenistic*, pp. 168-169.
[480] Tcherikover, *Hellenistic,* p. 202.
[481] Tcherikover, *Hellenistic,* p. 203.

IV ¿REVOLUCIÓN MACABEA?

La grieta que llevará al colapso del linaje oníada empieza cuando Jasón envía a Menelao a comprarle su cargo a Antioquía. Entonces, éste acuerda un mejor contrato para acceder al sumo sacerdocio y desplazar a Jasón. Este era el modo helénico de tratar los cargos públicos.[482]

Sacchi afirma que las medidas tomadas por Antíoco Epífanes fueron aconsejadas por el mismo Menelao, cuyo objetivo no era abolir el judaísmo, sino el modelo tradicional.[483] Los tres pontífices ilegítimos, Jasón, Menelao y Alcimo, tuvieron la misma tendencia a refundar Jerusalén como una acrópolis helénica (*Akra, "los Antioquenos en Jerusalén"* de 2M 4:9; 5:5).

a) Los Macabeos y su relación con Menelao y Alcimo

Pese al interés asmoneo de los escritores de 1-2 Macabeos, no puede soslayarse que mientras Judas reconquista y purifica al segundo templo, nunca depuso al sumo sacerdote en funciones, Menelao. Éste mientras se refugia otra vez (la primera fue bajo el ataque de Jasón: 2M 5:5) en el *Akra*. Incluso, pudiera ser que su lugar también fuese la corte seléucida, ya que el segundo templo estaba ciertamente abandonado (1M 4:38, 2M 6:4-6). Judas Macabeo purificó el templo reconquistado sin Menelao. Antíoco V, viendo el hecho consumado de la reconquista macabea de Jerusalén, prefiere apaciguar a Judas y le escribe una misiva reconociéndole su autoridad. Empero, en ella le menciona que "Menelao nos ha manifestado vuestro deseo de volver a vuestros hogares." (2M 11:29) y "He enviado a Menelao para que os anime" (2M 11:32). ¿Cómo se entiende esto?

Dado que el segundo templo estuvo profanado, el pontífice no estaba en sus funciones cúlticas. Esta carta nos permite afirmar que Menelao estaba en la corte antioquena (seguramente halló un modo de huir de Jerusalén después de la toma de Judas). Parte del pacto entre Antíoco V y Judas fue la restitución del templo a Menelao, por contrastante que parezca: el libertador del santuario debía devolverlo al colaborador de su defenestración. El consenso sobre Menelao entre Judas y Antíoco puede explicarse debido a la fragilidad política de ambos (una victoria aún incipiente para Judas, beneficiado por la decadencia de Antíoquía). Sin embargo,

---

[482] Cualquier templo era de suyo rentable. El pontificado en Grecia era un puesto estatal, renovable anualmente como el arconte ateniense, o análogamente al cónsul de Roma. En el 164, Lisias trata el cargo del sumo sacerdote jerosolimitano tal como si fuese de una *polis:* subastó el puesto como era su costumbre. Jasón, su primer comprador, comienza de este modo el paradigma de la "Antioquia de Jerusalén" que insertó definitivamente a Judea en el mundo helenístico. Ver Tcherikover, *Hellenistic*, pp. 170-171, 468, n. 34 y 37.

[483] Sacchi, *Historia*, pp. 244-245.

Josefo retrata a Judas Macabeo como sumo sacerdote entonces (*Ant.* XII:10,6), seguramente un efecto propagandístico que contradice lo citado de 2M.

Si bien su sucesor Alcimo colaboró con la muerte de Judas Macabeo (1M 9:1), ésta fue una victoria pírrica para aquel: los judíos colaboracionistas y los sirios seléucidas estaban rodeados en el *Akra.* Antioquía desconfiaba que cumplieran sus promesas de pagar los tributos (ya habían saqueado el templo). Su desprestigio era tal que a la muerte de Alcimo, el puesto sumo sacerdotal estuvo vacante por siete años, ya que se abstuvieron de otro nombramiento.

La "Antioquia de Jerusalén" demostraba que ya no había marcha atrás a la helenización de la que eran parte desde antes de Alejandro. El costo político fue impensado para los oníadas/tobíadas, con el vaciamiento del sumo sacerdocio, fruto de las mismas maquinaciones políticas que lo agotaron. Una vez que los seléucidas vieron que los macabeos eran una mejor garantía para estabilizar la zona en su favor, ya no les importaba siquiera que el sumo sacerdocio quedara vacante.

b) Los siete años sin sumo pontífice: la brecha entre Alcimo y Jonatan (2M 5:5-8)

La muerte de Alcimo demostró que el partido helenizante estaba aislado en sí mismo. El pontificado quedó vacante, dicho vacío sería ocupado por los asmoneos. La guerra civil por el trono seléucida favoreció como sumo sacerdote a Jonatán.[484] Cuando su sucesor Simón conquista la ciudadela del *Akra,* se expulsan los sirios y sus judíos aliados (1M 13:49-52) ¿pero cómo se explica que continuara el mismo clero que fue funcional al enemigo? ¿Cómo se entiende que los macabeos no intervinieran contra el sacerdocio responsable de la muerte de Judas? La clave puede tenerla Sacchi, que entiende que la conformación de los saduceos ocurre entonces:

> Debía tratarse de sacerdotes legítimos, que no habían abandonado Jerusalén durante la época de crisis que ocasionó el fin de la era sadoquita. Parecen ser, pues, los descendientes de aquellos sacerdotes que colaboraron con Menelao y Alcimo.
>
> Los saduceos son por tanto los descendientes espirituales de los sacerdotes que no se escandalizaron con las reformas de Jasón y Menelao. Debieron de haber

[484] Claude Tassin, *De los Macabeos a Herodes el Grande,* p. 23 opina que el "Maestro de Justicia" esenio fue el sucesor de Alcimo, desplazado por los asmoneos. Sobre la conformación de esta pugna como origen de Qumrán, ver ampliamente Caquot, *Judaísmo,* pp. 199-203 y Geza Vermes, *Los manuscritos del Mar Muerto,* Bs. As., Raíces, 1989, pp. 154-157,163-164.

> pertenecido a esta corriente en especial los que tenían en sus manos el poder económico, a quienes podríamos llamar nobles, los propietarios de tierras. [485]

Este núcleo saduceo parece ser el puente entre oníadas, tobíadas y asmoneos. Incluso será el saduceísmo el que perfile la política interna jerosolimitana, especialmente después del fin de los asmoneos. Aunque cabe reflexionar si de un modo u otro siempre retuvieron el timón puertas adentro del segundo templo.

V LA DINASTÍA ASMONEA (152-37 A.E.C.)

En 2M 4:23-24 se describe que la cadena oníada se corta con Menelao.[486] Sin embargo, para Josefo no hubo quiebre en la línea aarónica, incluso subraya la continuidad legítima entre oníadas y asmoneos:

> Josefo se esfuerza en ocultar la ilegitimidad de Menelao explicando que es hermano de Onías II y de Jasón y que se llama también Onías (*Ant.* XIII 5,1, §. 238s; XV 3,1, § 41; XIX 6,2, § 298; XX 10,3, § 235). Pero es totalmente improbable que el sumo sacerdote Simón haya tenido dos hijos con el mismo nombre, Onías II y "Onías Menelao". Además, es manifiesto el carácter tendencioso de la exposición que hace Josefo, como ya hemos observado en la nota precedente. Sus datos sobre el origen de Menelao son "una tosca falsificación destinada a legitimar al usurpador Menelao" (Meyer, *Ursprung,* II, p. 133). [487]

Ahora bien, ¿por qué un miembro de una familia sacerdotal como Josefo no vio una ruptura sino una continuidad entre oníadas-tobíadas y asmoneos? Creo que era mucho mejor presentar un inmaculado hilo de Ariadna que vinculara a Aarón con asmoneos y sumos sacerdotes herodianos, que perderse en el lúgubre laberinto de esta cruenta guerra civil.

La dinastía asmonea comienza con el hijo de Judas, Jonatán (160-142 a.e.c.), cuando es nombrado regente y sumo sacerdote por los diadocos. Esta situación fue refrendada por los mismos judíos a su sucesor Simeón (142-134 a.e.c). Su política exterior tendió sus simpatías hacia Roma con la esperanza de apuntalar su autonomía de los seléucidas.[488] Su política interna consolidó la *templocracia* en función de su estructuración como soporte vital de la corona. El segundo templo refuerza su concentración de poder, pese a la reacción de numerosos grupos divergentes dentro del judaísmo (esenios, asideos, fariseos, saduceos).[489]

---

[485] Sacchi, *Historia*, pp. 276-277.
[486] Jeremias, *Jerusalén,* p. 202, n. 22.
[487] Jeremias, *Jerusalén*, pp. 202-203, n. 22.
[488] Maier, *Testamentos,* pp. 177-178.
[489] Maier, *Testamentos,* pp. 180-181.

> Quizá una parte de los críticos consideró aceptable la acumulación asmonea de funciones durante el período de grave amenaza, pero tras los años de éxitos y de paz de Juan Hircano cabía esperar una normalización. Sin embargo, la renuncia a una de las funciones era políticamente arriesgado a menos que perdiera poder el sumo sacerdocio, como ocurrió más tarde bajo Herodes. En esta situación, el soberano encontró aliados en aquellos sacerdotes de orientación sadoquita que habían tolerado de grado o por fuerza en su tiempo el sumo sacerdocio macabeo, pero que ahora estaban interesados en el mantenimiento del poder asmoneo, porque venía a reforzar la posición de todo el sacerdocio en el conjunto de la sociedad judía. Desde entonces, Juan Hircano se apoyó sobre todo en el estamento de la elite sacerdotal aristocrática: los "saduceos". Los herederos del movimiento popular macabeo, fragmentados ya en múltiples corrientes y sectas, se vieron engañados en sus verdaderos objetivos.[490]

Los saduceos se articulan gracias a esta dinastía y surgen en su oposición esenios y fariseos, de esta manera creo que se clarifica por qué Josefo lee una continuidad sadoquita-asmonea.

Después de todo, desde Jasón el cargo sumo sacerdotal fue nombrado desde Antioquía, tal como fue otorgada la doble corona a Jonatán. Luego el nombramiento de Simón también por la *Gran Asamblea* o *Knéset* brindó legitimidad interna a los asmoneos. Éstos se delinearon a tono con el resto de los pequeños reinos helenísticos, en los que se disgregaban los seléucidas frente a la presión romana. Los macabeos pasaron de ser rebeldes a ser reconocidos como oficiales del poder sirio: el debilitamiento de Antioquía favoreció su desarrollo autónomo.[491] Pero el nuevo estado asmoneo estaba conformado al estilo helénico: los *tiranos* calcados del paradigma de la Hélade.[492] Esta política conllevó el distanciamiento de una corte helenizada y un pueblo que se veía desafiado entre la moda griega y su tradición religiosa. Parte de ello se refleja en los enfrentamientos entre las corrientes religiosas de la época (esenios, fariseos y saduceos) entre sí y con la corona.[493] Considero que los asmoneos repitieron el error de oníadas y tobíadas, dado que usufructuaron el sumo sacerdocio hasta su desgaste, cuya instrumentalización lo reducía a un títere de la pugna de intereses.

---

[490] Maier, *Testamentos,* p.184.
[491] Tcherikover, *Hellenistic,* pp. 250-251.
[492] Ver ampliamente en Tcherikover, *Hellenistic,* pp. 247-249. El tirano de la ciudad-estado griega se caracterizaba por su autoridad autocrática, respaldado por la oligarquía esclavista y un ejército mercenario. Mientras que el rey fue un líder tribal, el tirano era un modelo popular, ya que representaba a la aristocracia pero con un carisma patriótico que cohesionaba a toda la sociedad helena (Cummings, *Alejandro,* pp. 111-112).
[493] Tcherikover, *Hellenistic,* pp. 256-257.

a) La crisis entre fariseos y saduceos por el sanedrín: un desenlace turbio para los asmoneos

Si bien es común etiquetar a Simón Macabeo como el prócer que logra la definitiva independencia de Judea, fue una dinastía permeable al helenismo.[494] Pero lo fundamental fue su empleo de un ejército a sueldo, profesional, típico de los *tiranos* griegos.[495] Juan Hircano directamente contratará mercenarios extranjeros.[496] En realidad, ésta era su base de poder, ya que la *Asamblea* que nombra a Simón rey y sumo sacerdote aparece como una institución meramente formal.[497]

Juan Hircano (135-104 a.e.c) acrecentó el poder absoluto y la expansión territorial, pese a que con él comienzan las fricciones entre fariseos y saduceos.[498] Entonces ambos aparecen en el sanedrín como facciones cortesanas en pugna por el favor de la corona. Hircano se vuelve del fariseísmo al saduceísmo: si ubicamos aquí el episodio en que Eleazar, un líder fariseo, acusa en un banquete al rey de ilegitimidad para retener el sumo sacerdocio. (Josefo, *Ant.* XIII, 372-373).[499]

> Era ésta la vieja acusación que Eleazar había formulado contra Juan Hircano y que debía de haberse convertido en lema de la oposición farisea: los Asmoneos eran impuros. Según Flavio Josefo, en la represión posterior a cargo de los mercenarios de Alejandro murieron cerca de seis mil judíos. En aquel momento la ruptura ya era completa entre los fariseos y Alejandro, y el monarca mismo lo comprendió cuando hizo construir una empalizada de madera en torno al Templo, exactamente como lo había hecho ya para su palacio. Normalmente sólo los sacerdotes, es decir, sólo elementos saduceos, podían cruzar esa empalizada.[500]

Este escenario dejaba las semillas de una irreversible contienda civil que signa la decadencia asmonea y la irrupción de Roma en la política del Oriente Medio.

b) La dinámica de la crisis asmonea

El problema es cómo caracterizar lo que fue la Jerusalén helenística. Lo evidente es que tuvo un desarrollo desigual del resto de los reinos helenísticos orientales. Si la primera simbiosis de Jerusalén helenística fracasó en el intento del *Akra*, demostró

---

[494] Sacchi, *Historia,* p. 270.
[495] Sacchi, *Historia,* pp. 270-271.
[496] Sacchi *Historia,* p. 273: imagino que parte del desagrado que tuvieron los jerosolimitanos con Hircano fue que vieron esta armada mercenaria como una repetición de los chipriotas del *Akra.*
[497] Sacchi, *Historia*, p. 271.
[498] Senderey, *Historia,* T. II, p. 7: considera que los asideos son luego conocidos como fariseos (p. 13). "Sadoquitas son aquellos sacerdotes (con sus seguidores) que se separaron de Jerusalén en los momentos finales de la crisis de la era que lleva este nombre. Saduceos son aquellos sacerdotes (con sus seguidores) que se quedaron en Jerusalén, pero que mantuvieron una normativa distinta de los asideos-fariseos…" Sacchi, *Historia,* pp. 276-277, n. 6.
[499] Sacchi, *Historia,* p. 273; prefiriendo la lectura de Josefo a la del Talmud, que ubica este episodio bajo Alejandro Janeo.
[500] Sacchi, *Historia,* p. 281

que no sería una *polis* típica.[501] En mi opinión, el "renacimiento asmoneo" configuró una dialéctica paradojal: un perfil judaizante interno y una helenización externa acorde al rol pujante que volvió a colocar a Judea en el plano internacional, como pequeña potencia emergente. Conjugaron una síntesis de *tiranía* y ciudad-estado (o "Templo-estado", dada la particularidad de Jerusalén con su segundo templo). No era estrictamente una *polis* pero tampoco otra clase de *polis,* pues la *tiranía* asmonea se conformó a caballo de las guerras sirias y la crisis que sufría la región debido a la decadencia de los diadocos. Podría clasificarla como un estado intermedio entre la *polis* y el "Templo-estado", el particular paradigma híbrido entre *tirano* y sumo sacerdote. No olvidemos que los asmoneos delinearon con este perfil la arquitectura de la Jerusalén grecorromana: sus más poderosos símbolos fueron el palacio asmoneo y la acrópolis del segundo templo con su barrio sacerdotal.

Ciertamente la rivalidad religiosa (fariseos versus saduceos) fue minando el prestigio popular macabeo, quizás en ello Josefo no se equivoque y fuese sentido el reclamo del fariseísmo por la ilegitimidad asmonea para retener el pontificado.[502] La consiguiente política apaciguadora de la reina Salomé Alejandra (76-67 a.e.c.), consistió en volverse hacia los fariseos, mientras el saduceísmo retenía los cargos claves (diplomacia, castrense, estadistas).[503] Apenas retardó el inevitable conflicto que resurgió con su sucesor, su hijo Juan Hircano II (67 a.e.c.). Judas Aristóbulo II (67-76 a.e.c.), apoyado por el partido saduceo, a los tres meses usurpa la corona de su hermano.[504] Los vaivenes del conflicto tuvieron matices tan enconados como fluctuantes dentro de la interna de la *templocracia:* el saduceísmo sosteniendo a Aristóbulo II y el fariseísmo apoyando a Hircano.[505] Antípatro logra el apoyo nabateo para Hircano y sitian Jerusalén, pero sin lograr vencer las murallas.[506]

Por entonces aparece en Damasco el ejército romano comandado por Pompeyo, de campaña victoriosa por el Mediterráneo oriental. Pronto ambos bandos envían embajadas al campamento de Pompeyo, pero su favor recae en Aristóbulo, por la simple lógica de que les ahorraría el sitio de Jerusalén. Hircano y Antípatro huyen a su reducto de Idumea. Aunque las embajadas de los dos hermanos siguen su ronda de negociaciones con Pompeyo, incluso apareció una tercera delegación jerosolimitana que tradicionalmente se adjudica al fariseísmo. Sin embargo, Sacchi considera que

---

[501] Tcherikover, *Hellenistic*, pp. 408-409.
[502] Josefo, *Antigüedades*, T. II, XIII: 5, p. 351.
[503] Senderey, *Historia,* T.II, pp. 25, 32-33.
[504] Senderey, *Historia,* T. II, p. 35.
[505] Senderey, *Historia,* T. II, pp. 35-36.
[506] Sacchi, *Historia,* pp. 287-288: Antípatro (o Antípater) era el gobernador de Idumea, aliado de Hircano, padre de Herodes.

> Es tradición interpretar esta embajada como enviada por los fariseos; sin embargo, el hecho de éstos hablaran, al menos según Flavio Josefo, de "obedecer a sus sacerdotes" sin nombrar otros órganos de gobierno, como el sanedrín, cualquiera que fuese la forma que tuviera ene se tiempo, nos deja perplejos. Es más probable que se tratara de una ola de tradicionalismo surgida de improviso que exponía las ideas de la mayoría de los judíos de Jerusalén, cansada del gobierno helenizante de los Asmoneos y que deseaba un pasado que ya no existía.[507]

Adhiero a su criterio de la imposibilidad de que los fariseos añoraran un pasado ideal, siendo que reclamaban reponer al sumo sacerdote legítimo, Juan Hircano II. Pareciera que el frente estaba dividido entre los saduceos, la base de apoyo del usurpador Aristóbulo. Un sector de ellos deseaba volver a los viejos tiempos y, dadas las circunstancias, seguramente prefería dar por terminada la funesta experiencia macabea (esa sería la embajada mencionada).

Pompeyo fue luego convencido por Antípatro y la nobleza de favorecer a Hircano. Por contradictorios que parezcan estos eventos, el núcleo intransigente saduceo enlistado con Aristóbulo, se aferró a no entregar el santuario al fariseísmo, cuando vieron que éste abrió Jerusalén a Roma (63 a.e.c.).[508] Esta facción saducea fue aniquilada por Pompeyo, profanando el Lugar Santo. Hircano II reasumió su puesto, aunque el saduceísmo permaneció dividido en su lealtad con éste, seguramente disgustado con la injerencia farisea que lo trajo de nuevo. Pues solo así puede explicarse que cuando Marco Antonio asume el mando romano de Asia Menor (42 a.e.c., tras la batalla de Filipos), otra delegación judía se personificó ante él, esta vez negando a Herodes y reclamando lo mismo: el retorno al gobierno sacerdotal. Aunque esta vez ni siquiera fueron escuchados.[509] Considero aquí un hilo común entre ambas delegaciones: la línea del saduceísmo que deseaba volver al tiempo idealizado, previo a los asmoneos (recordemos el estatuto oficial que Antíoco Magno le concedió a la *templocracia)*. Pompeyo les garantizó asimismo los derechos religiosos de Jerusalén, aunque en adelante sería una ciudad tributaria. Aristóbulo fue exiliado a Roma y exhibido en el desfile triunfal de Pompeyo.[510]

El cierre del ciclo macabeo denota la duplicidad subyacente en los objetivos de los asmoneos: al construir un estado helénico de base judía, no podían sino acelerar las crisis sociopolíticas inherentes a esta dicotomía. Su principal equívoco fue pretender asumir el sumo sacerdocio con el estilo de los reyes o *tiranos* griegos.

---

[507] Sacchi, *Historia,* pp. 288-289.
[508] Sacchi, *Historia,* p. 289.
[509] Sacchi, *Historia,* pp. 288-289, 302.
[510] Herrmann, *Historia*, pp. 480-481, n. 33.

Herodes se cuidaría de no repetirlo, manteniendo siempre la división de poderes (a su modo particular, como veremos luego).[511]

Mi balance es paradojal, ya que el sueño tobíada de una Jerusalén acorde al helenismo lo lograrían sus enemigos macabeos, con la amalgama de *tirano* y sumo sacerdote. El siglo asmoneo empezó y terminó con el sello de la contradicción. Pues así como les fue posible surgir gracias a la decadencia seléucida, su final estuvo marcado por pretender amoldarse al poder ascendente romano. Creyendo manipular a Pompeyo tal como lo hacían con los diadocos, terminaron sojuzgados por Roma como meros peones del tablero geopolítico.

VI EL ÚLTIMO ESTADIO DE LA TEMPLOCRACIA: SANEDRÍN Y SUMO SACERDOCIO BAJO ROMA (37 A.E.C.-66 E.C.)

Los saduceos ahora debían oficiar bajo un Hircano II que no era más que un títere de Antípatro, el padre de Herodes, quien detentaba el verdadero poder para Roma. La clase urbana y nobiliaria de Judea apoyaba la política de Antípatro, pues ambos tenían profunda empatía con el estamento gobernante romano. La guerra que los hijos de Aristóbulo libraron contra Hircano fue devaluando paulatinamente su autoridad. El territorio se dividió en cinco departamentos, cada uno con su propio sanedrín; esto significaba que Hircano II no regía más allá de Jerusalén. Evidentemente, los que luego conoceremos como *herodianos* (Mt 22:16, Mc 3:6), eran estos nobles que con Antípatro escalaron posiciones. Tal como atestigua Josefo al evaluar esta situación: "Así los judíos, liberados del régimen monárquico, vivían en uno aristocrático" (Ant. 14,90 y Bell. 1,70)."[512] Pero fue con la guerra civil entre Julio César y Pompeyo que llegaría la hora de Antípatro. La campaña militar de Antípatro a favor de César cuando éste fue sitiado en Alejandría fue la gran jugada de su carrera política. [513]

a) Sanedrín, pontificado y Herodes

Herodes (37-4 a.e.c.) aspiraba a estructurar su trono según el molde del absolutismo helénico.[514] No abolió el sumo sacerdocio ni el sanedrín, los convirtió en sus títeres. Redujo el sanedrín a una simple academia farisea, quitándole sus

---

[511] Tcherikover, *Hellenistic*, pp. 264-265.
[512] Sacchi, *Historia*, p. 294.
[513] Sacchi, *Historia*, pp. 296-297, lo lograron con la ayuda de Leontópolis, J. César recompensó a Antípatro con la gobernación de Judea y a Aristóbulo como etnarca.
[514] Senderey, *Historia,* T. II, p. 67.

atribuciones estatales.[515] Debemos entenderlo como parte de su juego demagógico, pues frente al pueblo parecía un enemigo del saduceísmo. Vaciando el rol del sumo sacerdote, eliminó a Hircano II y a toda la familia asmonea.[516]

> En un principio designaba de vez en cuando a un sumo sacerdote que no lograba imponer una dinastía estable, pero a la muerte de Mariamne la asmonea se enamoró de otra Mariamne, la hija del sacerdote Simón Beotas, de Alejandría, que fue designado sumo sacerdote, y fundó una nueva dinastía sacerdotal, la de los Betusi, que con el tiempo se identificarían con los saduceos.[517]

Esta política resultó funesta, pues los nuevos recién llegados a la *templocracia* resultaron comparables con lo que Tiberio dijo de sus funcionarios imperiales: "Los gobernadores romanos son como tábanos; chupan la sangre de los pueblos sometidos. No me apresuro a cambiarlos, porque los tábanos satisfechos chupan menos que los hambrientos."[518] Evidentemente, no estamos ante un fenómeno aislado o que el clero de la diáspora fuese peor que el de la capital, tal corrupción fue un fenómeno generalizado del imperio romano.

> Este panorama histórico nos permite comprender mejor el concepto de aristocracia sacerdotal. En el siglo I de nuestra Era había dos grupos de familias pontificas, las que eran legítimas y las que no lo eran. Las familias *legítimas* eran únicamente los sadoquitas que prestaban sus servicios en el templo de Onías, en Leontópolis, y las familias procedentes de esta rama directora, las *ilegítimas,* eran aquellas familias de cuyo seno el azar o la política, a partir del 37 a.C., había elevado a uno o a varios miembros a la suprema dignidad religiosa. (Los asmoneos, extinguidos ya entonces, habrían constituido un intermedio entre los dos grupos; descendían de una familia sacerdotal ordinaria, pero habían mantenido, sin embargo, el pontificado durante más de un siglo antes de ser exterminados).[519]

b) Herodes y su instrumentalización del segundo templo

El faraónico proyecto herodiano de la reconstrucción del segundo templo, incrementó los beneficios económicos al conjunto de Jerusalén.[520] Por entonces, las familias sumo-sacerdotales eran comerciantes, grandes propietarias de tierras y de negocios.[521]

---

[515] Senderey, *Historia,* T. II, p. 62.
[516] Senderey, *Historia,* T. II, pp. 63-66.
[517] Senderey, *Historia,* T. II, p. 72.
[518] Senderey, *Historia,* T. II, p. 84.
[519] Jeremias, *Jerusalén*, p. 209.
[520] Jeremías, *Jerusalén,* p. 43.
[521] Jeremías, *Jerusalén,* p. 47.

La política fiscal imperial abusiva empeoraba la situación del campesinado, el sacerdocio común y los trabajadores urbanos; mientras que en contraparte, las clases mercantiles, latifundistas y del sumo sacerdocio tuvieron un auge tal que, demarcaban en forma cada vez más extrema las diferencias sociales.[522] Inclusive la prolongada reconstrucción del templo aumentó considerablemente las colonias de empleados y de la burocracia sacerdotal, cuyos cotizados sueldos se sostuvieron aún en medio de las sucesivas crisis que desembocarían en la guerra del 66-70.[523] Seguramente, Herodes supo utilizar este proyecto mediante la instrumentalización de sus prebendas, manipulando las internas sacerdotales. Pero la pirámide sacerdotal no era un conjunto armónico, sino que el nuevo clero que introdujo Herodes al pontificado agudizó las fricciones entre las familias sumos sacerdotales contra el clero común y los levitas (*Ant.* XX: IX:6, T.III, pp. 343-4).

VII La herencia herodiana: Sanedrín, procuradores y herodianos

(4 a.e.c.- 66 e.c.)

Nuestro rastro de la historia del sacerdocio del segundo templo termina en la época romana, que por sí misma ya tiene un amplio estudio pormenorizado (al abarcar la erudición del NT). Ya que ocuparía un capítulo en sí mismo, sólo lo enfocaremos como ilustración del punto final en el que desemboca la senda de nuestro puente intertestamentario. Herodes y sus sucesores mantuvieron el sumo sacerdocio en la órbita saducea. Inclusive esta política continuó cuando la dinastía herodiana es suplantada por el procurador de Cesarea, entonces el cargo fue un mero instrumento de Roma, que se reservó el derecho de nombrarlo.[524] Pese a la sistemática política herodiana de devaluar su importancia, y al incremento del fariseísmo en el sanedrín; el sumo sacerdote era el único referente válido frente al César, especialmente una vez desaparecida la dinastía de Herodes, cuando Judea pasó a ser gobernada por los procuradores.[525]

Cuando Herodes en el 37 a.e.c. inició su gobierno, nombró a un sumo sacerdote de la diáspora, quebrando a la *templocracia* en dos bloques: el clero sadoquita legítimo pero depuesto; y el ilegítimo encumbrado por el favor herodiano. Herodes empleó su rivalidad como factor competitivo a su favor.[526]

---

[522] Jeremías, *Jerusalén,* pp. 116-117.
[523] Jeremias, *Jerusalén,* pp. 40-43,47.
[524] Jeremias, *Jerusalén*, p. 178.
[525] Jeremías, *Jerusalén,* pp. 178-179.
[526] Jeremias, *Jerusalén,* pp. 211 y 213

Tanto los herederos de Herodes como los procuradores romanos se sirvieron del sumo sacerdocio. La escalada fue tal que hubo una cadena de corrupción sin precedentes: cada recambio era garantía de una subasta al mejor postor, que propiciaba así la voracidad del nuevo sumo sacerdote que debía recuperar la costosa inversión.[527]

La caída del heredero de Herodes Magno, Arquelao (4 a.e.c- 6 e.c.), puso en el sanedrín casi todo el poder estatal, empero subordinado al procurador de Cesarea.[528] Incluso con las regencias de los Herodes Agripa I (41-44) y II (44-66) puede decirse que el capítulo final del segundo templo estuvo caracterizado por este organismo.[529] Este último período fue el canto de cisne del sumo sacerdocio.

> En el ámbito interno, por un lado la dinastía herodiana sustituyó a los asmoneos y, por otro, las familias pontificiales rivales sustituyeron a la antigua institución hereditaria del sumo sacerdote. Quizá sólo el conflicto suscitado en torno a la tierra habría bastado para desencadenar la sublevación, pero el conflicto generado en torno a la autoridad contribuyó a hacerla inevitable… Con respecto al cargo del sumo pontífice, al culto y al Templo, en el siglo I se produjo un choque fundamental entre belleza y ambigüedad, entre la belleza de su antigüedad y la ambigüedad de su legitimidad. Desde una posición de pureza judía estricta, por ejemplo, cabía la posibilidad de rechazar al sumo sacerdote que ocupara el cargo e incluso el templo existente en aquellos momentos. ¿El sumo pontífice era legítimo o no? ¿El Templo era un santuario que debía ser protegido o una fortaleza que debía ser destruida? ¿Era, efectivamente, ni más ni menos que la acrópolis de Jerusalén? [530]

Al retorno del exilio, la clave de la nueva Jerusalén fue la restauración del pontificado, no de la monarquía. Ya desde Nehemías el sacerdocio comenzó a acaparar tierras (Neh 13), llegando a ser los principales latifundistas del siglo I.[531]

> Dichos problemas quizá no tuvieran que ver sólo con la riqueza obtenida por los sacerdotes gracias a su participación en el Templo- o tal vez no tuvieran nada que ver con eso-, sino con la riqueza obtenida a través de su colaboración con el Imperio. Era la belleza de una clase sacerdotal y la ambigüedad de una aristocracia colonial.[532]

La arqueología ha revelado la fastuosidad del barrio de las familias pontificias jerosolimitanas: y hasta su sistema de puentes que los conectaba al templo sin tener que mezclarse con la gente de las calles demuestra hasta qué extremo se

---

[527] Senderey, *Historia*, T. II, pp. 103-104; Maier, *Testamentos,* pp. 203-204.
[528] Senderey, *Historia,* T. II, p. 79, 83.
[529] Senderey, *Historia*, T. II, pp. 83-84, 109.
[530] John D. Crossan y Jonathan Reed, *Jesús desenterrado,* Barcelona, Crítica, 2007, pp. 228-229.
[531] Crossan y Reed, *Jesús,* p. 258.
[532] Crossan y Reed, *Jesús,* p. 261.

había aislado de su propio pueblo.[533] Si bien las dos columnas del dominio romano, la dinastía herodiana y el sumo sacerdocio, demostraron ser incapaces de frenar las crisis cíclicas que desembocaron en la guerra del 66; también fue patente que Roma nunca acertó con una política acorde antes ni después.[534]

Desde que el sumo sacerdote Josué reinaugura el segundo templo, podemos seguir a través de los tiempos intertestamentarios, un segmento sacerdotal dirigente jerosolimitano definido por Josefo como "un forma de gobierno mixta, aristocrática y oligárquica a la vez."[535] Si bien él lo demarca sólo hasta los macabeos, hemos visto cómo retuvieron la conducción del santuario. Cuando la injerencia seléucida y romana les impuso sus políticas se adaptaron a cada nuevo orden, sin que perdieran la posesión del sagrario. Pero no los confundamos como reyes sin corona, algunos/as suponen que su jurisdicción no fue muy lejos de Jerusalén. Si algo hemos podido constatar, es que en el hilo histórico del segundo templo, Jerusalén y el sumo sacerdocio son inescindibles para comprender el Intertestamento.

---

[533] Crossan y Reed, *Jesús*, pp. 248-249, ver detalles sobre la "casa quemada" en pp. 261-263.
[534] Crossan y Reed, *Jesús*, p. 336. Recuérdese las guerra civil contra Arquelao (4 a.e.c.), la sublevación de la judería egipcia (115-117) y la de Bar Kojba (132-135).
[535] Josefo, *Antigüedades,* XI:IV:7, T. II, p. 231.

CONCLUSIÓN

UN PUENTE OLVIDADO DE LA YEHUD PERSA A LAS GUERRAS JUDÍAS

Cuando la configuración geopolítica favoreció el retorno del exilio y surge Yehud, ésta era la cristalización de lo que los judíos habían logrado, asimilándose a la burocracia del poder (primero en Babilonia y luego en Persia). La simbiosis que los dirigentes del segundo templo concretaron con la jerarquía de Samaria no debe minusvalorarse, pues marca el cuño de su política. Tal como se describe en el capítulo 3, la arqueología aporta nuevos hallazgos del templo samaritano pre-helénico que atestigua los nexos onomásticos entre el sacerdocio de Garizim y Jerusalén.

La reforma de Esdras y Nehemías quiebra la dependencia de Samaria, entonces puede verse detrás de ellos que ya existía un fermento de religiosidad popular muy estricta, que después será la base de los asideos y macabeos y luego de fariseos y celotes. Sin embargo, esta reforma estructura definitivamente el segundo templo con su dirigencia oníada-tobíada, luego protagonista del helenismo.

Los tres templos del intertestamento

Investigando los tres templos que existieron en los tiempos intertestamentarios, concluimos que el de Elefantina fue predecesor del segundo templo, pero de importancia anecdótica: fue después subordinado a Jerusalén y no sobrevivió al período persa. Su relieve se debe a que demuestra cómo una parte de la diáspora pudo reproducir, aun en su distancia y pequeñez, una probable réplica del último período del templo salomónico. Asimismo, demuestra cierta hibridación con la religiosidad popular egipcia, única en su caso, palpable en sus “hipóstasis” de *Yaho*. Además de ser importante el factor de que hubo más de un templo judío, a pesar de la lectura deuteronomista.

Samaria posiblemente, pero Leontópolis con seguridad, representaron ramificaciones de las crisis de la jerarquía sacerdotal. Los intereses de las familias dirigentes de Jerusalén terminaron perjudicando el cargo del sumo pontífice, deviniendo en un manejo político que se fue enturbiando y fue el principal motivo por el cual Onías IV terminara en Egipto. El peso que su cuartel militar de

Leontópolis tuvo en la política interna egipcia y judía se demostró en dos episodios: cuando los hijos de Onías no permiten a los lágidas deponer al asmoneo Alejandro Janeo; y ya en época romana su ayuda fue decisiva para que Antípatro rescatara a J. César. Empero, este rol castrense servicial a los lágidas quizás jugó en contra de los judíos mismos, sumando antipatías entre los egipcios.[536] Pese a que como Elefantina, todavía mucho de ambos templos permanece envuelto en el misterio, las fuentes relativas apenas permiten bosquejar lo que fueron las experiencias más significativas de la diáspora en el antiguo Egipto.

Diferente fue el caso samaritano: de la tradicional visión de enemigos acérrimos del judaísmo se ha evolucionado en apreciarlo como una extracción de éste y una posterior definición por oposición mutua. Los últimos hallazgos arqueológicos asumen demasiado peso en el sentido de reconsiderar seriamente la verosimilitud del relato de Josefo, sobre su desarrollo como fruto de una pugna entre las familias sumos sacerdotales jerosolimitanas en el persa tardío.

1Esd y la LXX: entre targumim y la rewritten Bible

Profundizar el perfil y concepto de la *templocracia* llevaría a confeccionar una segunda tesina, por lo cual aquí sólo podemos delinear algunos rasgos significativos, como su articulación a base de su genealogía y la herencia aarónica-sadoquita. Ninguna otra obra mejor que 1 Esdras lo retrata: su interés desde el inicio es conectar la reforma de Josías con los retornados, donde Zorobabel tipifica el punto de encuentro entre el exilio y el regreso (Ez 45:7-17, 46:1-18). 1Esd justifica a Jerusalén como el verdadero y legítimo Israel contra sus vecinos samaritanos. Considero oportuno rescatar este libro del olvido porque los últimos estudios han favorecido la historicidad de Josefo, y si ésta fue su referencia de cabecera, quedaría por comprobar si la misma no se halla casi completa dentro del esquema de sus *Antigüedades*.

Los indicios de léxico persa y arameo favorecerían una primigenia redacción aramea para 1Esd. Las traducciones al griego perjudicaron su sabor persa/arameo con las sucesivas adaptaciones con que finalmente llegó a la Septuaginta. Su estilo targúmico me parece irrefutable. Muchos/as académicos/as siguen viendo la LXX como un producto del judaísmo helenizado. La mayoría del contenido no se inventó en Alejandría: el texto griego tuvo originales arameos o hebreos, la Septuaginta es

[536] Recuérdese la cantidad de persecuciones que sufriría la judería alejandrina: la de Ptolomeo IV (221-205, quizás registrada en 3M, otros aluden a Ptolomeo VIII en el 88 a.e.c), en tiempos romanos bajo Calígula (38 e.c.) y al inicio de la Guerras judías (66 e.c.). Ver Tcherikover, *Hellenistic,* pp. 274-275, 497 n. 21.

una traducción, una adaptación, casi una *rewritten Bible* volcada al griego. Aunque la discusión sobre la cuna de los textos de la LXX no es tema cerrado, la mejor definición es como el tárgum de la diáspora.

Visto en panorámica, pareciera que todo este estudio confluyera para darle relieve a 1 Esdras, reflotándolo para ubicarlo como el eslabón perdido del Intertestamento. No era esta nuestra inquietud inicial, sino que surgió a partir de enfocar en la naturaleza del Yehud persa. Quizás la LXX aún pueda tener alguna que otra *Piedra de Rosetta…*

El eslabón perdido: el sacerdocio del segundo templo

Excepto el intervalo de siete años sin sumo sacerdote tras la muerte de Alcimo y el período asmoneo que retuvo la doble corona, se puede percibir un nexo sacerdotal judío que se extiende cronológicamente desde el retorno de Babilonia hasta la guerra del 66 e.c. Tenemos no sólo la cadena sumo sacerdotal (aunque sólo reconstruida de forma fragmentada) sino además la supervivencia de un complejo estado-templo en Jerusalén. Su capacidad de simbiosis con los regentes de turno le favoreció en dicha perdurabilidad, añadiendo que este sacerdocio fue el garante para cada conquistador de la estabilidad interna (si bien con los seléucidas terminaron dependiendo de la custodia del *Akra,* y con los romanos de la Antonia).

La misma idiosincrasia del judaísmo del segundo templo configuró (a su pesar o complacientemente) esta estructura hierocrática.

Los/as académicos/as no enfocan dicha continuidad, pues priman otros acercamientos donde se contentan con dar de pasada las etiquetas de *hierocracia, estado-templo, teocracia, poder o aristocracia sacerdotal*, etc. Hasta ahora no he apreciado un estudio pormenorizado de este estrato dirigente jerosolimitano, que lo enfoque transversalmente y permita demostrar una continuidad histórica, desde el post-exilio hasta el final del intertestamento.

Investigar dicha dirigencia no se agota en lo que la sociología, la fenomenología de la religión o el método histórico-crítico puedan aportar, pues lo que la historiografía nos ha legado, particularmente las ciencias auxiliares de la historia como la arqueología y la numismática, nos ayuda a reconstruir el pasado, no a justificar nuestras proyecciones. Cuanto más pretérito es nuestro objeto de investigación, mayor prudencia exige. Por eso hemos usado todas las herramientas a nuestro alcance, aunque el espacio disponible nos haya impedido profundizar en algunos temas.

En un balance de nuestra investigación, podemos delimitar tres ciclos de crisis en la *templocracia:*

1- La cuña que Nehemías y Esdras imponen independizando *Yehud* de Samaria.

2- El quiebre de la dinastía oníada en tiempos de Jasón, con la consiguiente crisis que desemboca en la independencia macabea y su apoderamiento del sumo sacerdocio.

3- La intromisión de Herodes, injertando otras familias sacerdotales en el pontificado, lo que aceleró su proceso de descomposición.

En estas crisis la responsable principal fue la misma dirigencia, cuyos intereses personales fueron minando su (auto-)legitimidad, tanto internamente como frente a su pueblo. Podemos ir notando un *crescendo* de picos críticos: casi estuvieron al borde de ser ultimados con el *Akra* en las guerras macabeas y de hecho fueron aniquilados en la guerra de 66 e.c. Es que no sólo dependían del uso y abuso del segundo templo, era todo un ideario de Israel concentrado en esa forma de judaísmo. El segundo templo no era simplemente parte de una acrópolis, era el corazón del judaísmo intertestamentario. A través de cuatro siglos y tres imperios supieron retener el timón político-religioso de Jerusalén, como ninguna otra casta religiosa de su época. A diferencia del poderoso clero egipcio, que fue un estado dentro del estado, este sacerdocio jerosolimitano era el estado. Prueba de ello fue que recién los asmoneos edificaron un palacio monárquico, que luego sería usado por los herodianos para legitimarse.

Cuando se leen los libros de los Macabeos, o incluso Josefo, pareciera que la gesta heroica asmonea hubiera barrido con los traidores y se iniciara una edad de oro político-religiosa. Nuestro estudio ha demostrado que no hubo tal barrido, sino que la misma dirigencia pontificia permaneció al mando del segundo templo, siempre con vaivenes y altibajos, pero sabiendo adaptarse a reformas religiosas, guerras civiles y dinastías foráneas o vernáculas.

Si bien los asmoneos hoy no gozan de buena prensa, dejaron definitivamente injertada a Jerusalén en el escenario internacional con el modelo de una *polis*: la decadencia seléucida les ayudó a potenciarse, calcando la moda helénica de los “tiranos.” No puede negarse que perfilaron la Judea grecorromana.

Los tiempos romanos se signarán por el predominio de la familia herodiana y los procuradores, donde el sanedrín y el sumo sacerdocio se jugarán sus últimas cartas. Pero no nos engañemos, éstas siempre fueron las mismas cartas: más allá

de las desavenencias de las luchas internas religiosas, incluso pese al desarrollo institucional del sanedrín; es el sumo pontificado el sitial de poder. Cada potencia dominante debió acondicionar en torno a él su estructura política. Por ello, no podemos separar la historia de Jerusalén del sumo sacerdocio, una y otra vez el hilo de esta historia se ovilla en la ciudad del segundo templo.

Si hilamos fino, veremos que prácticamente hemos historiado únicamente el devenir jerosolimitano. Ha quedado mucho en el tintero, pues cuatros siglos de historia no pueden condensarse en una tesina. Hemos logrado apenas una mirada provisoria, casi un viaje en subterráneo y no un tour panorámico. Por eso, este puente propuesto a partir del sacerdocio del segundo templo, no pretende el monopolio ni la prioridad. Después de todo, en cualquier geografía poco conocida, un puente entre brumas, aunque olvidado y en mal estado, es algo que merece considerarse si nunca estuvo en las cartografías.

BIBLIOGRAFÍA

Abadie, Philipe, *El libro de Esdras y Nehemias,* Estella, Verbo Divino, 1998.

Albertz, Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo testamento. 1- De los comienzos hasta el final de la monarquía. 2- Desde el exilio hasta la época de los Macabeos.* Madrid. Trotta. 1999.

Albright, William Foxwell, *El marco histórico y cultural de la Biblia,* Santander, Sal Terrae, 1959.

Alonso Schoekel, Luis, *Apócrifos del Antiguo Testamento,* Tomos I-IV*,* Madrid, Cristiandad, 1980.

———, *Profetas II,* Madrid, Cristiandad, 1982.

Andiñach, Pablo, "Nehemías 9,5b-37: oración y denuncia de la opresión*",* en *Los caminos inexhauribles de la Palabra: (Las relecturas críticas en la Biblia y de la Biblia),* Buenos Aires, Lumen, 2000, pp 241-253.

Asurmendi Ruiz, "Ageo"*,* en *Comentario Bíblico Latinoamericano,* vol. I, Estella, Verbo Divino, 2005.

Ausin Olmos, "Optimismo, desencanto y esperanza en los profetas de la época persa. Análisis de algunos textos de Ageo, Zacarías y Malaquías", en *Estudios Bíblicos* 64, (2006), pp. 394-417.

Barylko, Jaime, *El Midrash: La sabiduría del Judaísmo,* Buenos Aires, Kier, 1993.

Becking, Bob, "The story of the Three Youths and the composition of 1 Esdras", en Fried Lisbeth S. (ed), *Was 1 Esdras first?: An investigation into the priority and nature of 1 Esdras,* Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, pp. 61-71.

Bergant, Dianne, *La historia de Israel: Primera parte,* Minnesota, Orden de San Benito, 2008.

Blenkinsopp, Joseph, "Temple and society in Achaemenid Judah", en Davies Philip R., *Second temple studies I: Persian period,* Journal for the study of the Old Testament, Supplement series 117,1991, Sheffield, Sheffield Academic Press, pp 22-53.

Briant, Pierre, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire,* Indiana, Eisenbruns, 2002.

Bruce, F.F., *Israel y las naciones: La historia de Israel desde el Éxodo hasta la destrucción del segundo templo,* Madrid, Portavoz, 1979.

Caquot, Andre, "El judaísmo, desde la cautividad hasta la revuelta de Bar Kojba*",* en *Historia de las religiones,* Vol. V, Méjico, Siglo XXI, 1981, pp. 136-222.

Castel, François, *Historia de Israel y de Judá: desde los orígenes hasta el siglo II D.C.,* Estella, Verbo Divino, 1984.

Cazelles, Henri, *Historia política de Israel: desde los orígenes hasta Alejandro Magno,* Madrid, Cristiandad, 1984.

Charlesworth, Charles, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament: in English with introductions and critical explanatory notes to the several books, Volume I, Apocrypha,* Oxford, The Clarendon Press, 1913.

Collinwood, R. G. *La idea de historia: Historia, metafísica y política. Ensayos e interpretaciones.* Sevilla. Servicio de publicaciones de la Universidad de Sevilla. 2005.

Cortese, Enzo, "Esdras y Nehemías", en Levoratti Armando, *Comentario Bíblico Latinoamericano,* vol I, Estella, Verbo Divino, 2005, pp. 557-561.

Croatto, Severino J., *Las culturas del Antiguo Próximo Oriente: desde los orígenes hasta la conquista romana de Jerusalén (63 D.C.),* Buenos Aires, ISEDET, 1994.

Crossan, John D. y Jonathan L. Reed, *Jesús desenterrado,* Barcelona, Crítica, 2007.

Cummings, Lewis V., *Alejandro el Grande,* Buenos Aires, Ediciones Peuser, 1979.

Davies, Philip R., "Sociology and the second temple", en *Second Temple Studies I: Persian period, Journal for the study of the Old Testament Supplements Series 117*, 1991, Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 11-19.

De Vita, Andrea, "El concepto de *hvarenah* en el Irán antiguo", *Epiméleia* VI/11-12 (1997) pp. 265-307.

Díez Macho, Alejandro, *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento,* en *Apócrifos del Antiguo Testamento,* Tomo I, Madrid, Cristiandad, 1984, pp. 200-202.

Díez Macho, Alejandro y colaboradores, *La Sagrada Biblia más bella del mundo: Antiguo y Nuevo Testamento. Nueva traducción de los textos originales con comentarios. Tomo III: Libros históricos (2da parte).* Buenos Aires, Editorial Didáctica Color, 1980.

Dus, Ramón Alfredo y Horacio Simian-Yofre, "Ezequiel", en *Comentario Bíblico Latinoamericano,* vol. I, Estella, Verbo Divino, 2005, pp. 397-469.

Edelman, Diana, *The origins of the "second" temple: Persian imperial policy and the rebuilding of Jerusalem,* London, Equinox, 2005.

Edersheim, Alfred, *El templo: Su ministerio y servicios en tiempos de Jesucristo,* Grand Rapids, Portavoz, 1997.

Eskenazi, Tamara, "The Chronicle and the composition of 1 Ezra*", Catholic Biblical Quaterly* 48, 1986, pp. 39-61.

Fernández Marcos, N., "3 Esdras (LXX 1 Esdras)", en Alejandro Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento, II*, Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 445-478.

Finkelstein, Israel y Neil Asher Silberman, *La Biblia desenterrada: Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y del origen de sus textos sagrados,* Madrid, Siglo XXI de España editores, 2003.

García Martínez, Florentino, *Textos de Qumrán,* Madrid, Trotta, 1995.

García Cordero, Maximiliano, *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente: El entorno cultural de la historia de la salvación*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

Grabbe, Lester L., "Chicken or eggs? Which came first, 1Esdras or Ezra-Nehemiah?", en Fried Lisbeth S. (ed), *Was 1 Esdras first?: An investigation into the priority and nature of 1 Esdras,* Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, pp. 31-43.

Haag, Herbert, *De la antigua a la nueva pascua: Historia y teología de la fiesta pascual,* Salamanca, Sígueme, 1980.

Harrison, R.K., *Introduction to the Old Testament with a comprehensive review of Old Testament studies and special supplement on the Apocrypha,* Grand Rapids, Eerdmans, 1969.

Harvey, Paul B. "Darius' court and the guardsmen's debate: Hellenistic Greek elements in 1 Esdras", en Fried Lisbeth S. (ed), *Was 1 Esdras first?: An investigation into the priority and nature of 1 Esdras,* Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, pp. 179-190.

Hayward, Robert, "The Jewish Temple at Leontopolis: A reconsideration*"*, *Journal of Jewish Studies. Essays in honour of Yigael Yadin*. Vol. 33, 1-2, Oxford, Oxford Center for Postgraduate Hebrew Studies, 1982, pp. 429-444.

Hermann, Siegfried, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento,* Salamanca, Sígueme, 1985.

Hilhorst, A., "Darius' pillow (I Esdras iii. 8)", *Journal of Theological Studies* XXXIII / 1 (1982), pp. 161-163.

Japhet, Sara, "Sheshbazzar and Zerubbabel: Against the background of the historical and religious tendencies of Ezra-Nehemiah*", Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft,* 95, (1983), pp. 66-98.

———*, "*The supposed common authorship of Chronicles and Ezra-Nehemia investigated anew", *Vetus Testamentum* 18, (1968), pp. 331-371.

Jellicoe, Sidney, *The Septuagint and modern study,* London, Oxford and The Clarendon Press, 1968.

Jeremias, Joachim, *Jerusalén en tiempos de Jesús: estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento,* Madrid, Cristiandad, 1977.

Joordan, P. J. & E. Coetzer, "Clarifyng the thesis of 1 Esdras 3 & 4 that "women are the strongest" through Cognitive Linguistics", *Journal for Semitics* 17 (2008), pp. 19-32.

Josefo, Flavio, *Antigüedades de los judíos,* vol. I-III, Barcelona, CLIE, 2004.

———, *Las guerras de los judíos,* Tomo I-II, Barcelona, CLIE, 2004.

Kartveit, Magnar, *The origin of the Samaritans,* Leiden, Brill, 2009.

Keller, Werner, *Historia del pueblo judío,* Barcelona, Omega, 1980.

Klein, Ralph, W. "The books of Ezra & Nehemiah"*,* en *The New Interpreter's Bible A commentary in twelve volumes, Volume III: 1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Tobit, Judith.* Nashville, Abingdon Press, 1999, pp. 663-672.

———, "Old readings in 1 Esdras: the list of returnees from Babylon (Ezra 2 // Nehemiah 7)", en *The Harvard Theological Review* 62/1 (1969), pp. 99-107.

———, "The rendering of 2 Chronicles 35-36 in 1Esdras", en Fried Lisbeth S. (ed), *Was 1Esdras first?: An investigation into the priority and nature of 1Esdras,* Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, pp. 225-235.

Knopers, Gary N., "Revisiting the Samaritan question in the Persian period", en Lipschits, Oded y Manfred Oeming, *Judah and the Judeans: in the Persian period,* Indiana, Eisenbrauns, 2006, pp. 265-289.

Kratz, Reinhard G., "The second temple of Jeb and of Jerusalem", en Lipschits, Oded y Manfred Oeming, *Judah and the Judeans: in the Persian period,* Eisenbrauns, 2006, pp. 247-264.

Krüger, René, *La Diáspora: De experiencia traumática a paradigma eclesiológico,* Buenos Aires, ISEDET, 2008.

Kuhrt, Amélie, “Israelite and Near Eastern historiography”, *Supplements to Vetus Testamentum* 80 (2000), pp 257-268.

———, “The Cirus cylinder and Achaemenid imperial policy”, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 25 (1985), pp. 83-97.

———, *The Persian empire,* vol I-II, New York, Routledge, 2007.

Lasor, William Sandford, David Allan Hubbard, y Frederic William Bush, *Panorama del Antiguo Testamento: Mensaje, forma y trasfondo del Antiguo Testamento,* Grand Rapids, 2004.

Lipschits, Oded, “Achaemenid imperial policy, settlement processes in Palestine, and status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E.”, en Lipschits, Oded y Manfred Oeming, *Judah and the Judeans: in the Persian Period*, Indiana, Eisenbrauns, 2006, pp. 19-52.

Marsman, Hennie J., *Women in Ugarit and Israel: Their social and religious position in the context of the ancient Near East,* Leyden, Brill, 2003.

Meer, Michaël N. van der, “Visions from Memphis and Leontopolis. The phenomenon of the vision report in the greek Isaiah in the light of contemporary accounts from Hellenistic Egypt”, en Meer Michael N. van der, *Isaiah in context: studies in honour of Ariel van der Koois on the occasion of his sixty fifth birthday*, Supplements to Vetus Testamentum 138, Leiden, Brill, 2010, pp. 281-316.

Meier, Johann, *Entre los dos testamentos, Historia y religión en la época del segundo templo*, Sígueme, Salamanca, 1996.

Metzger, Bruce M., *An introduction to the Apochrypha,* New York, Oxford University Press, 1957.

Morkot, Robert y Francisco Muñoz Gambín, *Destino Egipto,* Madrid, Grupo Anaya, 1993.

Myers, Jacob, *I and II Esdras: Introduction, translation and commentary,* New York, Doubleday, 1974.

Noël, Damian, *En tiempos de los imperios: del exilio a Antíoco Epífanes (587-175),* Estella, Verbo Divino, 2004.

Nodet, Etienne, “Israelites, Samaritans, Temples, Jews”, en József, Zsengeller, *Samaria, Samarians, Samaritans: Studies on Bible, history and linguistics,* Berlin, De Gruyter, 2011, pp. 121-171.

Oesterley, W. O. E., *An introduction to the books of the Apocrypha,* London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1946.

Pérez Aranda; F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria,* Estella, Verbo Divino, 1996.

Rahlfs, Alfred, *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, Duo volumina in uno,* Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979.

Rawlinson, George, *Esdras y Nehemias: Su vida y su tiempo,* Texas, Casa Bautista de Publicaciones, 1937.

Reed, Jonathan, *El Jesús de Galilea: aportaciones desde la arqueología,* Salamanca, Sígueme, 2006.

Sacchi, Paolo, *Historia del judaísmo en la época del segundo templo,* Madrid, Trotta, 2004.

Senderey, Moisés, *Breve historia del pueblo de Israel,* Tomos I-II, Buenos Aires, Yehuda, 1967.

Schürer, Emil, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, 175 a.C.-135 d.C.,* I-II, Madrid, Cristiandad, 1979.

Smith, William, *Entre los dos testamentos: Conexión histórica del Antiguo y el Nuevo Testamentos e historia secular de los judíos hasta la destrucción de Jerusalén. 400 A.C.-70 D.C.,* Barcelona, Clie, 1997.

Suárez Fernández, Luis, "Historia Antigua y Medieval 11-28", en Rodríguez Eguía, Carlos, *Gran Acta 2000: Historia Antigua y Medieval,* Madrid, Ediciones Rialp, 1991, pp. 51-116.

Talshir, Zipora, "The three deaths of Josiah and the strata of biblical historiography (2 Kings XXIII 29-30); 2 Chronicles XXXV 20-5; 1 Esdras I 23-31)", *Vetus Testamentum*, XLVI (1996) pp. 213-236.

Tamez, Elsa, "Cuando los horizontes se cierran", en *Cristianismo y sociedad* XXXIII (1995), pp. 7-18.

Tassin, Claude, *De los Macabeos a Herodes el Grande,* Estella, Verbo Divino, 2007.

———, *El Judaísmo: desde el destierro hasta el tiempo de Jesús,* Estella, Verbo Divino, 1987.

Tcherikover, Victor, *Hellenistic civilization and the jews,* Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1959.

Trevijano Echeverría, Ramón, *Orígenes del cristianismo (El trasfondo judío del cristianismo primitivo),* Salamanca, Caja Salamanca y Soria, 1995.

Torrey, Charles Cutler, *The Apocryphal literature: A brief introduction,* New Haven, Yale University Press, 1946.

Ussishkin, David, "The borders and de facto size of Jerusalem in the Persian period", en Lipschits Oded and Oeming Manfred, *Judah and the Judeans: in the Persian period,* Indiana, Eisenbrauns, 2006, pp 147-165.

Vermes, Geza, *Los manuscritos del Mar Muerto,* Buenos Aires, Raíces, 1989.

Wickham, Pablo y Timoteo Glassock, *Hageo, Zacarías y Malaquías: Los profetas post-exílicos,* Cuadernos de estudio 16, Madrid, Centro de Formación Bíblica, 1985.

Williamson, H. G. M., "1Esdras as Rewritten Bible? en Fried Lisbeth S. (ed), *Was 1 Esdras first?: An investigation into the priority and nature of 1 Esdras,* Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, pp. 237-249.

Winn Leith, Mary Joan, "Israel among the nations: The persian period", en Coogan Michael D. (ed), *The Oxford History of the Biblical World,* New York, Oxford University Press, 1998, pp. 307-41.

Winston, David, "The Iranian component in the Bible, apocrypha and Qmran: a review of the evidence " en *History of religions: An international journal for comparative historical studies* Volume 5 / 2 (1966), pp. 183-216.

Wright, Christopher, J. H., *Ezequiel: Un nuevo corazón y un nuevo espíritu,* Barcelona, Andamio, 2004.