

## Un profeta en el conflicto de las interpretaciones. Is 40-48 y los textos neobabilónicos<sup>1</sup>

**Jorge Blunda**

Universidad Pontificia de Salamanca  
Seminario Mayor Arquidiócesano de Tucumán (Argentina)

*Resumen:* A pesar de que los estudios actuales descubren en Is 40-55 una composición literaria pensada desde la situación postexílica, es innegable que los cc. 40-48 conservan un “colorido local” babilónico y concentran numerosas alusiones a la capital caldea y a la aparición de Ciro. Este artículo parte del interés por comprender mejor el mensaje de estos textos y la intención de sus autores, y lleva a plantearse de nuevo el problema de su contexto original. Un importante avance en la recopilación y el estudio del material relativo a Nabónido y a Ciro permite hoy una visión comparativa más amplia y ponderada del contexto retórico e ideológico. El estudio no se interesa por los meros datos históricos de la época, sino por las diferentes interpretaciones que de ellos se daban en el período en cuestión, pues es este “intertexto” en la mente de los lectores, el que permite la inteligibilidad literaria.

*Palabras clave:* Isaías, Deuteró-isaías, exilio, Babilonia, Nabónido, Ciro, retórica, propaganda.

*Abstract:* The results of the studies on Isa 40-55 reveal a literary composition, originated out of the post-exilic situation; nevertheless one cannot deny that cc. 40-48 show a babylonian “Lokalkolorit” and contain many allusions to the Chaldean capital and to the appearance of Cyrus. This article will aim at a deepening understanding of the message enclosed in these texts and of the intent of their authors by reconsidering the problem of the original setting. Nowadays the increasing knowledge of sources related to Nabonidus and Cyrus allows to a wider and deeper view of the rethorical and ideological context within which this prophetic tradition developed. Instead of focusing on historical facts as such this inquiry deals with rather different interpretations these facts received in that period, for it is only because of this “intertext” in the mind of readers or hearers that texts can be properly understood.

*Keywords:* Isaiah, Deuterio-isaiah, exile, Babylon, Nabonid, Cyrus, rethorics, propaganda.

<sup>1</sup> Agradezco al Prof. Jesús García Recio (León) la traducción castellana de los textos académicos, al Prof. Félix García López (Salamanca) la lectura del manuscrito y al Prof. Paolo Merlo (Roma) sus utilísimas críticas y sugerencias.

El mundo de los especialistas parece haberse despedido definitivamente del profeta exílico bautizado “Deuteroisaiás”<sup>2</sup>, mientras ha ganado amplio consenso la idea de que Is 40-55 es una composición *postexilica*, es decir, compuesta después del 539 a.C y ya en terreno judío<sup>3</sup>. Algunos autores señalan incluso que la interpretación religiosa de los acontecimientos que allí se expone supone ya una buena distancia temporal respecto de los mismos<sup>4</sup>.

Es verdad que en los cc. 49-55 se encuentran diversos elementos que hacen suponer una obra literaria pensada desde el punto de vista de Jerusalén<sup>5</sup>. De hecho, “la concepción que inspira esta redacción se descubre con mayor claridad en los cc. 49-52, compuestos tras el retorno a Judea, en los cuales la tradición del culto jerosolimitano se ha conservado con mayor nitidez”<sup>6</sup>. Sin embargo los cc. 40-48 presentan un innegable colorido local babilónico<sup>7</sup> y concentran numerosas alusiones a la capital del imperio caldeo y a la aparición de Ciro como nuevo soberano. El interés por comprender mejor el mensaje de estos textos y la intención de sus autores hace que nos planteemos de nuevo el problema de su contexto original, que será el objeto de la presente contribución.

Cuando nos preguntamos por el propósito de esos textos y por la intención de sus autores, nos adentramos en un ámbito que tiene que ver no sólo con los meros datos históricos de la época, sino con las diferentes interpretaciones que de ellas se daban en el período

<sup>2</sup> U. Berges, “Farewell to Deutero-Isaiah or Prophecy without a Prophet”, en: A. Lemaire (Ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (Vetus Testamentum Supplements 133) Leiden 2010, 575-595.

<sup>3</sup> Como lo defienden H. M. Barstad, *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah. “Exilic” Judah and the Provenance of Isaiah 40-55*, Oslo 1997, y L. S. Tiemeyer, *For the Comfort of Zion. The Geographical and Theological Location of Isaiah 40-55* (VTS 139), Brill, Leiden – Boston 2011.

<sup>4</sup> Véase R. G. Kratz, *Kyros in Deuterojesaja-Buch* (Forschungen zum Alten Testament 1), Tübingen 1991, 185-187.

<sup>5</sup> Como las alusiones señaladas por L. S. Tiemeyer, “Geography and Textual Allusions: Interpreting Isaiah xl-lv and Lamentations as Judahite Texts”, *Vetus Testamentum* 57 (2007) 367-385.

<sup>6</sup> J. Blunda, *La proclamación de Yhwh Rey y la constitución de la comunidad postexilica. El Déutero-Isaías en relación con Salmos 96 y 98* (Analecta Biblica 186), Roma 2010, 363.

<sup>7</sup> J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55* (Anchor Bible 19A), New York 2002, 105-110, muestra hasta qué punto “el pensamiento del autor bíblico está modelado por la ideología babilónica del poder reflejada en la liturgia de Marduk y en sus correspondientes expresiones míticas”, p. 104 (tr. J. Blunda). Véase U. Berges, *Jesaja 40-48* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2008, 56 y 534.

en cuestión. Es este “intertexto” en la mente de los lectores, el que permite la inteligibilidad literaria. Naturalmente, la intertextualidad no funciona solamente en el momento de leer un texto, sino también en el momento de su producción. Un autor no escribe en un vacío de palabra, sino como respuesta a otros discursos<sup>8</sup>.

No se puede desconocer, entonces, “la compleja relación existente entre los textos y sus mundos sociales”<sup>9</sup>. Pues todo discurso se sitúa en medio de otros discursos y en relación con ellos. Los discursos tienen sentido en relación con discursos anteriores, que ya forman parte del conocimiento previo o de la enciclopedia cultural o de la “competencia lingüística” del auditorio<sup>10</sup>. Cada uno representa, además, una determinada forma de ver la realidad y una precisa postura frente a unos valores en juego o a unos intereses en pugna.

También los textos bíblicos suponen diversas interpretaciones de la realidad, vigentes en tiempos de sus autores y formuladas desde puntos de vista concretos. La comparación con otros textos literarios, litúrgicos o monumentales permitirá también reconocer en qué medida los textos conservados en la Biblia Hebrea representan una visión dominante o una visión subversiva de la realidad social de su tiempo.

La recopilación y el estudio del material relativo a Nabónido, el último rey de Babilonia, y de Ciro, el primer emperador persa, constituyen ya un interesante *dossier*<sup>11</sup> y hace que hoy sea posi-

<sup>8</sup> Véase P. K. Tull Willey, “The Servant of YHWH and Daughter Zion: Alternating Visions of YHWH’s Community”, en E. H. Lovering Jr. (Ed.), *Society of Biblical Literature 1995 Seminar Papers*, Atlanta 1995, 267-303, p. 274; la autora se funda en las propuestas de M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, Texas 1981.

<sup>9</sup> Véase K. W. Whitelam, “El mundo social de la Biblia”, en: J. Barton, *La interpretación bíblica hoy*, Santander 2001, 53-69, pp. 60-61.

<sup>10</sup> Es la base sobre la que se construyen fenómenos como la “intertextualidad” (en el sentido usado por J. Kristeva o M. Bakhtin) o las “implicaciones conversacionales” (en la lingüística pragmática de H. P. Grice), véase J. Blunda, “Entre Ironía y Profecía: ‘Porque la desolada tendrá más hijos que la casada’ en Is 54,1b” *Revista Bíblica* 60 (1998) 245-268, pp. 260-268; P. K. Tull Willey, “Rhetorical Criticism and Beyond in Second Isaiah”, en M. A. Sweeney – E. Ben Zvi (Eds.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, Grand Rapids – Cambridge 2003, 326-334, p. 332.

<sup>11</sup> Además de las colecciones clásicas de J. B. Pritchard (Ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, New Jersey 1992, 3 ed. (= ANET); O. Kaiser (Ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testament*, Gütersloh 1982-1997 (= TUAT), hoy contamos con W. H. Hallo – K. L. Younger (Eds.), *The Context of Scripture*. Vol. II: *Monumental Inscriptions from the*

ble una visión comparativa más amplia y ponderada del contexto retórico e ideológico en el que surgieron los textos que se nos transmitieron en Is 40-55<sup>12</sup>. El que conoce el mundo antiguo no se podrá sorprender de que, igual que los escritos hebreos, también las fuentes babilónicas ofrezcan una interpretación religiosa de los acontecimientos protagonizados por Ciro y de su progresivo encumbramiento político.

## 1. LOS DOCUMENTOS OFICIALES DEL ÚLTIMO MONARCA CALDEO

En primer lugar hay que mencionar *los documentos de Nabónido* (556-539 a.C.), que es el más enigmático e interesante de los reyes de Babilonia<sup>13</sup>. Estos textos versan casi siempre sobre

*Biblical World*, Leiden – Boston 2003 (= *COS II*) y con la edición bilingüe de H. Schaudig, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen* (Alter Orient und Altes Testament 256), Münster 2001. Véase también la reciente traducción italiana del cilindro de Ciro publicada por G. P. Basello “Il Cilindro di Ciro tradotto dal testo babilonese”, en G. L. Prato (Ed.), *Ciro chiamato per nome (Is 45,4): l'epoca persiana e la nascita dell'Israele biblico tra richiamo a Gerusalemme e diaspora perenne. Atti del XVII Convegno di Studi Veterotestamentari (Assisi, 5-7 settembre 2011)* (Ricerche Storico-Bibliche 25) Bologna 2013, 249-259.

<sup>12</sup> Como las que hacen, por ejemplo, J. Werlitz, *Redaktion und Komposition. Zur Rückfrage hinter die Endgestalt von Jesaja 40-55* (Bonner Biblische Beiträge 122), Berlin 1999, 162-172; P. Höffken, “Religiöse Deutungen von Kyros d. Gr. im Kontext der Einnahme Babylons 539 vor Chr.”, *Biblische Notizen* 128 (2006) 5-18; R. G. Kratz, “Nabonid und Kyros”, en: *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels* (Forschungen zum Alten Testament 42), Tübingen 2004, 40-54.

<sup>13</sup> Todo hace pensar que Nabónido no seguía la línea dinástica, sino que venía de una familia siria (aramea), emparentada con Nabucodonosor. Era hijo de una devota (o sacerdotisa) del dios Sîn (Luna) y de un alto funcionario de la ciudad de Jarán, véase H. Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos*, v. 2, Sao Leopoldo 1997, 416; R. Albertz, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7) Stuttgart 2001, 27 y 62-63; J. M. Miller – J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Louisville – London <sup>2</sup>2006, 489-490. A diferencia de sus predecesores, no centró su gobierno en la capital, sino que promovió una suerte de descentralización de la administración que distribuyó entre varias ciudades, como Jarán (en el Norte), Ur (en el Sur), Teima (en Arabia). Esta política estuvo acompañada del progresivo encumbramiento del dios Sîn –venerado en estos y otros centros urbanos del reino– en detrimento de Marduk, divinidad tutelar de Babilonia, decisión que le acarrearía la encarnizada oposición del clero de Marduk en la capital, véase Schaudig, *Inschriften*, 21.

las obras realizadas por el monarca en relación con los dioses y con la (re)construcción de sus templos<sup>14</sup>. Pero muestran una evolución en la manera de interpretar el papel que diferentes divinidades y diversos individuos o grupos humanos desempeñan en pro o en contra de estas empresas “religiosas”.

(a) La *estela de Babilonia* (col. X) es el texto más antiguo sobre el tema<sup>15</sup>. Habla sobre la misión de Nabónido de reconstruir el templo del dios Sîn; pero todavía tiene como actor principal a Marduk (“mi Señor”), que tiene la iniciativa de esta empresa, mientras que Sîn tiene una presencia subordinada. Aún no dice nada respecto al papel que los medos o Ciro puedan desempeñar en el plan de reconstruir el santuario de Jarán. En compensación, esta estela de basalto (col. II-III) explica que la derrota de Asiria por Nabopolasar y los medos en el 612 a.C. es la venganza de Marduk por la destrucción de Esagila (su templo en Babilonia) por parte de los asirios en 689 a.C.:

“<sup>1</sup> (Marduk) le concedió (al rey de Babilonia) un asistente, <sup>2</sup> que transformó en amigo, <sup>3</sup> al rey de las hordas medas; <sup>4</sup> que no tiene rival, <sup>5</sup> que lo dobliga <sup>6</sup> a su mandato, <sup>7</sup> que viene en su ayuda. <sup>8</sup> Arriba y abajo, <sup>9</sup> a derecha e izquierda <sup>10</sup> arrolló, como un diluvio, <sup>11</sup> devolvió la afrenta contra <sup>12</sup> Babilonia, <sup>13</sup> tomó venganza”<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> En su presentación de la dinastía caldea, M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, economia, società*, Roma 2003, 885-887, subraya igualmente la centralidad de las cuestiones religiosas y culturales en la política babilónica de este período. El motivo literario del monarca como “(re)constructor de templos” es un elemento fundamental en la propaganda oficial orientada a la legitimación del poder ejercido por el soberano y ha sido objeto de diversos estudios. Véase, por ejemplo, V. Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in the Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* (Journal for the Studies of the Old Testament. Supplementary Series 115) Sheffield 1992; R. Lux, “Der König als Tempelbauer. Anmerkungen zur sakralen Legitimation von Herrschaft im Alten Testament”, in F.-R. Erkens (Hg.), *Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, Berlin 2002, 99-122; P. Merlo, *Il Senso della storia*, Cinisello Balsamo 2014, 127-129.

<sup>15</sup> Véase H. Schaudig, *Inschriften*, 521-522; traducción en pp. 528-529. El texto contiene una visión retrospectiva de la historia que va desde la destrucción de Babilonia por parte de Senaquerib (689 a.C.) hasta los preparativos para la reedificación del *Ehulhul*, el templo del dios Sîn en la ciudad de Jarán, durante el reino de Nabónido.

<sup>16</sup> H. Schaudig, *Inschriften*, 516; *ANET*, 309.

La destrucción de su templo había despertado la ira de Marduk quien, en consecuencia, causó la muerte de Senaquerib, el fin de su imperio y el paso del poder a manos de los caldeos (I,14-17.35-41)<sup>17</sup>. Pero el dios no estaba contento todavía, porque el templo de Sin yacía aún en ruinas. Había sido destruido en 610 a.C., cuando los caldeos de Nabopolasar y los medos, sus aliados, conquistaron esa zona de Siria que estaba bajo dominio asirio y tomaron la ciudad-santuario de Jarán que, tras la destrucción de Nínive, se había convertido en sede del gobierno asirio<sup>18</sup>.

(b) Según el *cilindro de Jarán* (I,10-16), en cambio, la construcción del templo de Jarán se funda en un mandato de Marduk, pero Astiages –rey de los medos (585-550 a.C.)– parece jugar un papel importante en el contexto de la reedificación del templo:

“<sup>10</sup> ¡Señor de los señores, misericordioso Marduk! Ahora, la ciudad y este templo, <sup>11</sup> cuya construcción ordenaste (y) dispusiste en tu boca, <sup>12</sup> las hordas medas los han saqueado, y su fuerza se ha hecho poderosa. <sup>13</sup>... No tiene oponente. Como ahora...<sup>14</sup>... Astiages, rey de las hordas medas, ha construido el templo <sup>15</sup> (y) a los dioses de la ciudad del Jarán acomodó en su interior”<sup>19</sup>.

(c) La *inscripción E-ḫulḫul* (I,8-II,25)<sup>20</sup>, en la primera parte del *Cilindro de Sippar*, es el escrito más elaborado desde el punto de vista religioso: presenta a Ciro como un “servidor” (¿del mismo rey medo, de Nabónido o de la divinidad?), como un “enviado” de Marduk, que con pocos soldados logrará vencer al más fuerte y cuya acción está orientada a hacer posible la restauración del culto del dios Sin. Nabónido relata un sueño del rey en el que los dioses Marduk y Sin se le revelan y Marduk le encarga reedificar el *Eḫulḫul*, el templo de Sin en Jarán, que había sido destruido por los medos cuando atacaron a los asirios. Nabónido aclara que no fue Nabopolasar y los caldeos quienes destruyeron

<sup>17</sup> Véase la traducción en H. Schaudig, *Inschriften*, 523; *ANET*, 309.

<sup>18</sup> Ésa fue probablemente la ocasión en la que Adad-guppi –futura madre de Nabónido– fue traída como prisionera a Babilonia.

<sup>19</sup> Véase H. Schaudig, *Inschriften*, 472-474.

<sup>20</sup> Este largo texto se nos ha conservado en varios cilindros –completos y fragmentarios– que se encontraron sobre todo en Sippar y en Babilonia y que contienen copias de una misma inscripción compuesta hacia finales del reino de Nabónido para celebrar la reconstrucción de algunos templos: *Eḫulḫul* en Jarán (dedicado al dios Sîn), *Ebabbar* (del dios Šamaš) y *Eulmaš* (de la diosa Ištar-Anunītu en Sippar). Véase P. Merlo, *Il Senso della Storia*, Cinisello Balsamo 2014, 128-130.

el templo de Sin, sino sólo los medos. Por eso Marduk eligió a Nabónido como rey: para que restaurase el templo de Sin en Jarán. Así se explica que los dioses que le encargan esta tarea le anuncien también que Astiages, el rey medo que está ocupando Jarán, será vencido y desplazado por el persa Ciro:

“<sup>24</sup> Marduk me dijo: “Las hordas medas que mencionaste, <sup>25</sup> él, su tierra y el rey que va a su lado, ya no existen. <sup>26</sup> A la llegada del año tercero, <sup>27</sup> movilizó a Ciro, rey del país de Ansán, su humilde siervo. <sup>28</sup> Con su pequeño ejército dispersó a las cuantiosas hordas medas. <sup>29</sup> Capturó a Astiages, rey de las hordas medas y lo llevó, encadenado, a su país”<sup>21</sup>.

(d) En la *inscripción de Adad-guppi* (I,32-34, II,13-15), la reina madre invoca a Sin y recibe su respuesta: el dios le promete que su hijo Nabónido vencerá a los enemigos, reconstruirá su templo y embellecerá su ciudad de Jarán. No hay mención de Ciro<sup>22</sup>.

(e) En la *estela de Jarán* (I,11-19 y 42-44), que es posterior a la estadía de Nabónido en Arabia, Ciro es visto ya como una potencial amenaza. Ya no hay mención de Marduk; es el dios Sin quien habla directamente al rey, para prometerle un dominio universal (que parece incluir la derrota de Ciro):

“<sup>11</sup> En la noche (Sin) me hizo ver un sueño: <sup>12</sup> el Eḫulḫul, el templo de Sin en Jarán, inmediatamente <sup>13</sup> edifica; *con todos los países, tus manos* <sup>14</sup> *quiero llenar*. <sup>14</sup> Las gentes, los hijos de Babilonia, de Bosipa, <sup>15</sup> de Nippur, de Ur, de Uruk, (y) de Larsa, los administradores de templos <sup>16</sup> (y) las gentes de los lugares de culto de las tierras de Akkad <sup>17</sup> ofendieron <sup>16</sup> a su gran divinidad, <sup>17</sup> obraron malvadamente y cometieron pecados. <sup>18</sup> No sabían del grandísimo furor de Nannar, soberano de los dioses, <sup>19</sup> olvidaron sus ritos, decían falsedades...<sup>42</sup> Los reyes del país de Egipto, del país *de los medos*, <sup>43</sup> del país de los árabes *y todos los reyes enemigos* <sup>44</sup> me enviaron (mensajeros) de paz y de amistosa relación”<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> H. Schaudig, *Inschriften*, 417, traducido en 436-437; COS II, 311; *TUAT* II, 494-496.

<sup>22</sup> Dos estelas de basalto reproducen un texto que refiere la vida de la madre de Nabónido, su muerte y su sepultura, además de la edificación del templo *Ehulhul*. Por tanto, la inscripción tiene que ser posterior a la muerte de Adadguppi, en el 547 a. C. Se puede consultar la traducción en H. Schaudig, *Inschriften*, 500-513; COS I, 477-478; *TUAT* II, 480-485; *ANET*, 560-562.

<sup>23</sup> H. Schaudig, *Inschriften*, 488, 490 (cursivas J. B.); *ANET*, 562. La inscripción es posterior al 540 a.C., pues al resumir el reinado de Nabónido, también da razón de su permanencia de diez años en el oasis caravanero de Teima y de la reconstrucción del templo de *Sin*.

El juicio negativo sobre los habitantes de Babilonia y sus dirigentes indica que ya existe una fuerte contraposición entre Nabónido y el clero de Marduk con sus adeptos, además de una salvaje lucha por el poder en Babilonia. Hablando de los administradores y de los habitantes de los centros urbanos de Babilonia, añade:

“<sup>20</sup> E, inicualemente, se devoraron mutuamente, como perros, <sup>22</sup> originando <sup>21</sup> entre ellos dolores de cabeza y hambruna”<sup>24</sup>.

## 2. DOCUMENTOS DE LA OPOSICIÓN POLÍTICA BABILÓNICA

Un segundo grupo de escritos refleja *la interpretación elaborada por los sacerdotes de Marduk* y está documentada en textos que provienen de los tiempos conflictivos del reinado de Nabónido<sup>25</sup>. Los documentos representan el pensamiento de la oposición al gobierno y reconocen a Ciro como el elegido de Marduk, como el rey amado y designado por él<sup>26</sup>.

(a) Según el *cilindro de Ciro*<sup>27</sup>, Marduk manifiesta su ira contra Nabónido y su misericordia para con los caldeos. Los éxitos de

<sup>24</sup> H. Schaudig, *Inschriften*, 488-489; *ANET*, 562.

<sup>25</sup> Véase la valoración de algunos de estos textos que hace P. Höffken, “Deutungen”, 9-13, citando a W. Von Soden, “Kyros und Nabonid. Propaganda und Gegenpropaganda” en H. Koch – D. N. McKenzie (Eds.), *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben* (Archäologische Mitteilungen aus Iran, Ergänzungsband 10), Berlín 1983, 62-68. J. Werlitz, *Redaktion*, 169, observa que todos estos textos suponen ya la toma de Babilonia, pero contienen elementos de una polémica ya encendida mientras Nabónido estaba todavía en el poder.

<sup>26</sup> Sobre esta comprensión “ideológica” de Ciro y de Nabonido como elegidos de los dioses, hay hoy una amplia bibliografía, como se puede ver en A. Kuhrt, “The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy”, *Journal for the Study of the Old Testament* 25 (1983) 83-97; P.-A. Beaulieu, “Nabonidus the Mad King: A Reconsideration of His Steles from Harran and Babylon,” en M. Heinz - M. H. Feldman (Eds.), *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake 2007, 137-166; J. García Recio, “Ciro, amigo de Dios”, en A. Lemaire (Ed.), *Phéniciens d’Orient et d’Occident. Mélanges Josette Elayi* (Cahiers de l’Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France 2), Paris 2014, 169-186.

<sup>27</sup> El texto, deteriorado en algunas líneas, ha podido completarse gracias al reciente hallazgo de fragmentos de otras copias. Es un documento ideológico encargado por el mismo Ciro o por su gobierno a algún grupo colaboracionista de escribas babilónicos –parte del personal dedicado al



Ciro hay que atribuirlos a Marduk, que lo ha encontrado justo, lo ha elegido para regir las naciones y le ha abierto el camino hacia Babilonia:

“<sup>11</sup>... (Marduk) inspeccionó, auscultó la totalidad de los países, todos ellos, y <sup>12</sup> buscó un monarca recto, según el deseo de su corazón, que cogió de su mano, a Ciro, rey en la ciudad de Ansán. Pronunció su nombre, lo llamó por su nombre a la realeza sobre la entera totalidad. <sup>13</sup> Sometió a sus pies el país de los Guti (= la región al este del Tigris) (y) todas las hordas medas. A las gentes, los cabezas negras, que (Marduk) le había hecho alcanzar con su mano, <sup>14</sup> (Ciro) les atendió solícitamente con derecho y justicia” <sup>28</sup>.

(b) En la segunda parte de este cilindro –a partir de la línea 20 y coincidiendo con el cambio de la 3ª a la 1ª persona, cuando comienza a hablar el propio Ciro– el vínculo con Marduk queda relativizado y la personalidad de Ciro gana en autonomía. Ahora sólo se dice que Ciro es “amado” por Marduk y Nebo, y que su reino ha sido “deseado” por ellos<sup>29</sup>.

(c) Según los *sellos de Ur*, Ciro es el “rey de los países, que ama Esagila y Ezida” (santuarios de Marduk y Nebo, respectivamente) y “los grandes dioses han puesto todas las naciones en sus manos”. Los títulos reales aplicados a Ciro –y a su heredero– relacionan su persona con el ámbito universal y el ámbito local de la soberanía: el mundo y Babilonia<sup>30</sup>.

culto de Marduk– con el fin de legitimar el cambio de poder en la ciudad y en el imperio. Sigue los cánones clásicos de las inscripciones mesopotámicas de este tipo, desde las de Asurbanipal (668-627 a.C.) hasta las del mismo Nabónido. A partir de la línea 20, Ciro toma la palabra para presentarse con sus títulos y genealogía, resumir los beneficios acordados a la ciudad de Babilonia, a sus dioses y a sus ciudadanos, impetrar la bendición para sí mismo y su heredero, y señalar las obras arquitectónicas que ha llevado a cabo. Véase Basello “Il Cilindro di Ciro”, 250.

<sup>28</sup> H. Schaudig, *Inschriften*, 552 (identificaciones entre paréntesis, J. Blunda); COS II, 315; ANET, 315-316; TUAT I, 407-410.

<sup>29</sup> Véase la traducción en H. Schaudig, *Inschriften*, 555-556; COS II, 316; TUAT I, 407-408.

<sup>30</sup> Diversos ejemplares de estos sellos fueron encontrados en la “puerta de Ciro” en la ciudad de Ur; están elaborados con escritura arcaizante, datan del tiempo que sigue inmediatamente al paso del poder en manos de Ciro, y lo justifican desde el designio divino. Véase H. Schaudig, *Inschriften*, 549.

(d) En la *profecía dinástica*<sup>31</sup>, la valoración de Ciro es más negativa, pero siempre queda mejor parado que Nabónido:

“<sup>11</sup> Se alzó un príncipe (Nabónido) rebelde. <sup>12</sup> ¡Había establecido! la dinastía de Jarán. <sup>13</sup> ¡Ejerció la realeza! diecisiete años. <sup>14</sup> Oprimió al país y ¡suprimió! la fiesta del Esagil... <sup>17</sup> Se alzó un rey (Ciro) de Elam, el cetro [...] <sup>18</sup> Lo removerá de su trono y... <sup>22</sup> Ese rey oprimirá al país y [...] <sup>23</sup> Todos los países le ¡pagarán! tributo. <sup>24</sup> Durante su reinado, Akkad ¡no se asentará! en morada pacífica”<sup>32</sup>.

(e) Finalmente, en la historia referida por las *crónicas de Nabónido* (III,8-22) los que actúan son los hombres, no los dioses; se presenta a Ciro en abierto contraste con Nabónido y como un individuo que sabe abrirse paso en el camino de la política y del poder. Sin embargo, también se dan explicaciones religiosas: el último rey caldeo había descuidado el culto tradicional a Marduk y no había asistido a las grandes fiestas de año nuevo, celebradas en honor de Marduk:

“<sup>19</sup> Décimo año: el rey (se encontraba) en Teima, (mientras) el príncipe, los oficiales y el ejército (estaban) en Akkad. El rey ¡no volvió! a Babilonia para el mes de nisán!. <sup>20</sup> Nabu no volvió a Babilonia. Bel no salió (en procesión). No se celebró la fiesta akitu (del año nuevo). Las ofrendas <sup>21</sup> fueron presentadas a los dioses de Babilonia y Borsipa, como era normal, <sup>20</sup> en los templos Esagil y Ezida”<sup>33</sup>.

Ésta sería la razón por la cual los dioses decretaron la caída de su dinastía y el paso de la soberanía a manos de los persas. Pues más adelante el texto presenta a Ciro como un restaurador de los cultos antiguos y un digno devoto de Marduk:

<sup>31</sup> Se trata de textos literarios y no de profecías *stricto sensu*, tal como lo explica M. Nissinen, “Neither Prophecies nor Apocalypses: The Akkadian Literary Predictive Texts”, en L. L. Grabbe - R. D. Haak (Eds.), *Knowing the End from the Beginning: The Prophetic, the Apocalyptic and their Relationship* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 46), London 2003, 135-148.

<sup>32</sup> A. K. Grayson, *Babylonian Historical-Literary Texts* (Toronto Semitic Texts and Studies 3), Toronto 1975, 32; COS I, 481-482.

<sup>33</sup> A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, New York 1975, 108; ANET, 306; TUAT I, 404.

“<sup>18</sup> Ciro entró en Babilonia el tercer día del mes de arahsamnu. <sup>19</sup> Llenaron... ante él. Hubo paz en la ciudad... <sup>21</sup> Del mes de kislew al mes de addar, los dioses de Akkad, que Nabónido había bajado a Babilonia, <sup>22</sup> volvieron a sus santuarios”<sup>34</sup>.

Los textos están marcados por los intereses de diversos grupos (sobre todo los escribas y el clero de diferentes divinidades), que pretenden desacreditar al último monarca caldeo. Hay toda una propaganda contra Nabónido llevada a cabo por el clero de Esagila (el templo de Marduk en Babilonia), similar a la que habían hecho contra los reyes asirios. Si el rey hubiera logrado imponer el culto a Sin, los sacerdotes de Marduk habría perdido poder y habría sido quizás reemplazado por otro. Es sintomático que muchos de estos textos hablen de las negligencias de Nabónido y hasta de su rechazo de las celebraciones del *Akitu*. Pero se trata de una presentación tendenciosa e interesada, porque el resto de la documentación hace suponer con toda probabilidad que durante su ausencia de la ciudad de Babilonia –que duró unos diez años– el reino siguió funcionando bien y disfrutó de paz y de estabilidad económica. Sus oponentes le reprochan su devoción por Sin. Sin embargo, mientras estaba en la ciudad participaba en las fiestas del *Akitu*, que se celebraban de manera normal. E incluso durante su estancia en Teima, la fiesta se continuó celebrando en Babilonia, gracias a la presencia del príncipe Baltasar<sup>35</sup>.

Además estos textos han sido muy bien aprovechados como *elemento propagandístico del nuevo gobierno de los persas* (como se puede ver, sobre todo, en la segunda parte del cilindro de Ciro, desde la línea 20). No habría hecho falta una propaganda tan fuerte si Nabónido no hubiera tenido una buena base de apoyo popular y si la invasión de Ciro hubiese sido tan pacífica como se la quiere presentar<sup>36</sup>. La rendición de Sippar se debió probable-

<sup>34</sup> A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 108; *ANET*, 307; *TUAT I*, 404.

<sup>35</sup> El príncipe –verdadero cabecilla del movimiento que llevó al poder a Nabónido– podía participar en banquetes sacrificiales, ofrendas rituales, juramentos reales y tenía el control de las fuerzas armadas. De un modo semejante Cambises reemplazará a su padre Ciro en esas mismas ocasiones. Véase J. Bidmead, *The Akitu Festivals. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia* (Gorgias dissertations. Near Eastern Studies 2), Piscataway 2002, 131 y 135-136.

<sup>36</sup> Como observa acertadamente J. Bidmead, *Akitu*, 138.

mente al terror de correr la misma suerte que la ciudad de Opis, arrasada por los persas. Y el ingreso de Gobrias a Babilonia pudo haber resultado bastante incruento, de hecho, por haber aprovechado una ocasión estratégica<sup>37</sup> que tomó por sorpresa al mismo Nabónido, o por coincidir con la celebración de un *akitu* de otoño, tal como parecen indicarlo las mismas *Crónicas de Nabónido*<sup>38</sup>.

### 3. LA DOCUMENTACIÓN BÍBLICA

Los cc. 40-55 del libro de Isaías recogen otra interpretación religiosa de la figura del soberano persa y de su actuación, que en algunos puntos coincide y en gran parte contrasta con la que acabamos de reseñar. Las referencias a Ciro se concentran en los cc. 40-48<sup>39</sup> mientras que el resto de la obra no vuelve a mencionarlo.

La imagen de Ciro que se recaba de estos textos sitúa siempre al soberano persa en relación con Yhwh. En una suerte de “oráculo de investidura”, el Dios de Israel le llama “*mi pastor*” (44,28) y más adelante es presentado como “*su ungido*” (45,1). Esta interpretación “mesiánica” de la figura resulta tan inaudita, que el autor tiene que dejar en claro que se trata de un título otorgado por el mismísimo Yhwh, cuya autopresentación acompaña con diez atributos suyos, que tienen que ver especialmente con Israel, con la creación del mundo y con su capacidad de dar

<sup>37</sup> Véase S. J. Sherwin, “Old Testament monotheism and Zoroastrian influence”, en R. P. Gordon (Ed.), *The God of Israel* (University of Cambridge Oriental Publications 64) Cambridge 2007, 113-125, pp. 122-123; G. Tolini, “Quelques éléments concernant la prise de Babylone par Cyrus (octobre 539 av. J.-C.)”, *Achaemenid Research on Texts and Archaeology* 2005 (2005) 1-13, pp. 7 y 9-11.

<sup>38</sup> Se trata de un texto tardío, de época seléucida; depende de una tradición historiográfica hostil a Nabónido propiciada por los escritos properas de la época de Ciro que intentan desacreditar al último monarca caldeo. Recuerda la victoria de Ciro sobre las tropas caldeas, la cruenta masacre de la ciudad de Opis y la toma de Sippar; pero subraya la entrada pacífica de Gobrias y su ejército en la ciudad de Babilonia: ni siquiera habrían interrumpido las celebraciones que se estaban realizando en ese momento en los templos. Véase J. J. Glassner, *Mesopotamian Chronicles*, (Writings from the Ancient World 19) Atlanta 2003, 237 y 239; *ANET*, 306.

<sup>39</sup> Se pueden encontrar referencias a Ciro en Is 41,1-5; 41,21-29; 43,14-15; 44,24-28; 45,1-7; 45,9-13; 46,8-13; 48,12-16 y quizás también en 42,5-9.

cumplimiento a las palabras de sus mensajeros (44,24-28)<sup>40</sup>. Las dificultades que tal interpretación encuentra en su auditorio se pueden notar también en la encendida diatriba que sigue al oráculo de “investidura” de Ciro, en 45,9-13.

Después de mofarse de los ídolos de Babilonia, incapaces de salvar a sus devotos, Yhwh presenta al “hombre que estaba en *sus* planes” (46,11), según lo que Él había anunciado desde el principio” (v.10) y a través del cual él llevará la salvación y la victoria a su pueblo (v.13). También aquí se hace patente la resistencia de los destinatarios, a quienes se dirige como a “los que se sienten muy seguros” pero están “lejos de la razón” (vv. 12-13). Tras la descalificación de los dioses de los caldeos (c. 46)<sup>41</sup> y el juicio a su capital (c. 47), todavía Yhwh tiene que reprochar a los israelitas su terquedad (48,4.8), invitarlos a recordar que Él les viene anunciando desde hace tiempo el significado de la aparición de Ciro en el horizonte histórico (vv. 5-7) y persuadirlos de reconocer las señales de su actual intervención: Él, que crea todas las cosas y llama con soberana autoridad a cada uno a desempeñar su tarea (vv. 13.14b), le encarga a “*su* amigo / aliado” (v. 14) terminar su misión ejecutando su designio respecto de los caldeos<sup>42</sup>.

Las referencias subrayan siempre la iniciativa divina respecto del nuevo soberano: es Yhwh quien “lo ha hecho surgir” (41,2.25; 45,13), “lo ha llamado” (41,2; 46,11; 48,15), “lo ha llamado por su nombre” (41,25; 45,3.4), “lo ha aferrado” (41,9.13), “lo ha tomado de la mano” (45,1), “le ha abierto las puertas” (45,1.2), “lo ha elegido”, “lo ha enaltecido” (45,4), “lo ha ceñido (investido de fuerza)” (45,5), “le ha allanado el camino” (45,13), “lo ha traído” (48,15) y “lo ha hecho triunfar” (48,15).

<sup>40</sup> Véase Blenkinsopp, *Isaia 40-55*, 62; L. S. Fried, “Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45:1”, *The Harvard Theological Review* 95 (2002) 373-393.

<sup>41</sup> El cuadro delineado por este capítulo es “a satirical rendering of the most visible act of the akitu ceremony and therefore the one most likely to be familiar to non-Babylonians –namely, the procession of the statues of the two gods drawn on ceremonial chariots through the city” en J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, 107.

<sup>42</sup> Es el tono general más bien triunfalista de la predicación conservada en los primeros capítulos y centrada en la esperanza que el soberano persa debería despertar en los destinatarios. Un tono que cambia en los cc. 49-55, cuando “the speaker saw the mission assigned to Cyrus as passing to himself by default but [...] by this time he had lost his audience, with the exception of a small number of disciples” en Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, 63, cf. p. 78.

Hay una notable semejanza con las expresiones aplicadas al soberano por los textos del cilindro de Ciro<sup>43</sup>, pero es esta semejanza la que pone de relieve la gran diferencia: no son Bel (= Marduk) y Nabu (el que escribe la tabla de los destinos), sino Yhwh, único Señor de la historia, que llama a las generaciones y fija los destinos, el que eligió a Ciro y lo puso al servicio de su plan para salvar a Israel y restaurar Jerusalén. En realidad éstas son expresiones comunes de la ideología real del Medio Oriente Antiguo, como las que aparecen, por ejemplo, en las profecías neoasirias<sup>44</sup>. Pero lo extraordinario es que tanto en el cilindro de Ciro como en Is 40-48, estas expresiones no se aplican al propio monarca, sino a un soberano *extranjero*. Eso hace que, según la interpretación del Dt-Is, este instrumento de Yhwh no sea consciente de su llamada ni de su misión (45,1-3).

Según algunos autores esta interpretación de los acontecimientos dataría de tiempos de Darío I (30 años más tarde que la interpretación que daban los documentos de Nabónido)<sup>45</sup>. Pero en los textos déutero-isaianos la esperanza dominante es la del retorno y la reedificación de la ciudad de Jerusalén –todavía no conseguida– y no la del templo, como habría sido de esperar en tiempos de Darío<sup>46</sup>. De hecho, el templo sólo se menciona una vez en Is 44,28, mientras que aparece mucho más importante la reconstrucción de Jerusalén (44,26; 45,13) y de las aldeas de Judá (44,46). Además, tanto la visión de Babilonia destronada (c. 47) como la de Sión restaurada (52, 1-10), que tuvieron nunca un cumplimiento cabal, presentan el aspecto de una verdadera

<sup>43</sup> Para una más detallada comparación entre el cilindro de Ciro y los de Is 40-48, véase J. Werlitz, *Redaktion*, 174-176.

<sup>44</sup> Véase P. Merlo, “Profezia neoassira e oracoli di salvezza bibliici. Motivazione, forme e contenuto di un possibile confronto”, *Rivista Biblica* 50 (2002) 129-152.

<sup>45</sup> Véase R. G. Kratz, *Kyros*, 186; R. Albertz, *Die Exilszeit...*, 296 y 298; Id., “Darius in Place of Cyrus: The First Edition of Deutero-Isaiah (Isaiah 40.1-52.12) en 521 BCE”, *Journal for the Studies of the Old Testament* 27 (2003) 371-383; U. Berges, “Ich gebe Jerusalem einen Freudenboten”. Synchroner und diachroner Beobachtungen zu Jes 41,27” en: *Biblica* 87 (2006) 318-337, p. 335.

<sup>46</sup> Véase U. Berges, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (Herders Biblische Studien 16) Freiburg 1998, 344; P. Höffken, *Deutungen*, 13-16. Las referencias se pudieron aplicar a referentes históricos distintos en el contexto de la primera difusión de las profecías contenidas en los cc. 40-48, en el momento de una primera redacción jerosolimitana de los cc. 40-52 o de una redacción posterior.

“profecía” hecha pública mucho antes del momento en el que se esperaba su cumplimiento<sup>47</sup>.

A diferencia de los escritos de Nabónido o los del clero de Marduk, los autores del escrito déutero-isaiano no pertenecen a las clases dirigentes, sino a grupos de exiliados y oprimidos. Sin embargo, también ellos proponen una explicación religiosa de los éxitos de Ciro, elaborada desde el punto de vista de una determinada facción de la población<sup>48</sup>.

Esta implicación de los profetas en cuestiones de política internacional no es infrecuente en la literatura bíblica ni extrabíblica<sup>49</sup>. No tiene nada de extraño entonces que los mensajes contenidos en Is 40-48 suenen muchas veces como una propaganda en favor de Ciro, difundida en los últimos años de la hegemonía babilónica.

#### 4. DATACIÓN DE LOS ORÁCULOS CONTENIDOS EN IS 40-48

Como se ha podido comprobar, en un mismo período surgen tres interpretaciones diversas de los acontecimientos políticos y de la persona de Ciro: la de los documentos oficiales de Nabónido, la del clero de Marduk y la del grupo adicto a la profecía déutero-isaiana. Cada una de ellas responde a determinadas esperanzas e intereses y constituye –según la ocasión– una propaganda pro-persa, que no es inocente ni desinteresada. La interpretación de los textos oficiales dan un giro importante en el momento en que los persas cambian su política respecto de los

<sup>47</sup> Cuando leemos que una supuesta “profecía” se ha cumplido, comenzamos a sospechar que se trate de un texto escrito con posterioridad, como recurso literario para proponer una interpretación religiosa de un determinado acontecimiento. No dudaremos, en cambio, de la autenticidad literaria de un discurso que anticipa hechos que finalmente nunca acontecieron tal como se anunciaron. Este fenómeno puede servir como indicio para la datación de textos como los de Is 46-47 o Jr 50-51, pues nadie dejaría deliberadamente constancia de una “profecía” que ya los hechos han desmentido. Véase D. N. Freedman – R. Frey, “False prophecy is true”, en J. Kaltner – L. Stulman (Eds.), *Inspired Speech. Prophecy in the Ancient Near East* (Journal for the Studies of the Old Testament. Supplement Series 378), London 2004, 82-87, pp. 82 y 87.

<sup>48</sup> En este sentido, nos encontramos igualmente ante “Tendenzschriften”, R. Lux, “Der König als Tempelbauer”, 103.

<sup>49</sup> Véase J. Blenkinsopp, “The Social Roles of the Prophets in Early Achaemenid Judah”, *Journal for the Studies of the Old Testament* 93 (2001) 39-58, pp. 40-41.

caldeos y emprenden su campaña de conquista. El clero de Marduk y también los hebreos que se expresan en el Déutero-Isaías presentan al nuevo líder como un enviado de sus dioses, destinado a restablecer el culto y velar por los derechos de sus devotos.

El profeta recoge en su discurso el entramado de voces y puntos de vista que compiten en su propio mundo; orquestando la interacción de estas voces logra organizarlas y comentarlas, permitiendo que alguna domine sobre las otras<sup>50</sup>.

La interpretación religiosa de la persona y la actuación de Ciro presente en los oráculos del Dt-Is no tiene por qué ser posterior a la conquista de Babilonia, puesto que se encuentra documentada ya en los textos atribuibles incluso al mismo Nabónido. Se trataría de discursos difundidos a partir de la aparición de Ciro en el horizonte político de la época, antes de la conquista persa de Babilonia o inmediatamente después, sea que se hayan difundido de manera oral o escrita<sup>51</sup>.

En este contexto de interpretaciones en conflicto se entiende mejor la insistencia de Yhwh en Is 41,26-27: “¿Quién lo anunció desde el principio para que lo supiéramos o por adelantado, para que dijéramos ‘tenía razón’? No, no hubo quien lo anunciara, no hubo quien lo proclamara, nadie que escuchara vuestro discurso. Yo seré el Primero en anunciárselo a Sión. Mirad, a éstos aquí los convertiré en un heraldo para Jerusalén”. Él ha sido el primero en anunciar estos acontecimientos y el único que ha enviado a sus mensajeros para pegonarlo en Sión<sup>52</sup>.

Una primera redacción del “Déutero-Isaías” (probablemente los cc. 40-52) tiene que haber visto la luz en las circunstancias complejas e inestables de los primeros años del período postexílico, cuando un pequeño círculo de repatriados recogió esos oráculos propagados entre sus paisanos en tierra babilónica más las reflexiones que se suscitaron dentro de su grupo desde su regreso a Judá<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Véase P. K. Tull Willey, “The Servant”, 276.

<sup>51</sup> H.-J. Hermisson, “Einheit und Komplexität Deuterocesajas. Probleme der Redaktionsgeschichte von Jes 40-55”, en: J. Vermeylen (Ed.), *Les Oracles et leurs Rélectures. Unité et Complexité de l’Ouvrage*. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 81), Leuven 1989, 304-306, pp. 309-311; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, 92, 105-106.

<sup>52</sup> J. Blunda, *La proclamación...*, 380-381. Desde una perspectiva diacrónica, U. Berges “‘Ich gebe Jerusalem einen Freudenboten’. Synchroner und diachroner Beobachtungen zu Jes 41,27”, *Biblica* 87 (2006) 336, atribuye este versículo a un estadio redaccional posterior del Dt-Is.

<sup>53</sup> J. Blunda, *La proclamación...*, 236-237, 316-317. R. Albertz, *Die Exilszeit...*, 296.