

**TERCERA PARTE**  
**TEMAS VARIOS**



## ALGUNOS TEMAS BÍBLICOS DE ANTES DE LA BIBLIA

### Los comienzos del Neolítico en Palestina

El estudio sistemático de los pueblos «primitivos» tanto actuales como de la Prehistoria, que se desarrolla en el mundo de la ciencia a partir del siglo XIX, al incrementar nuestros conocimientos, ha ensanchado considerablemente el concepto de Historia de la Humanidad, valorando por una parte ciertos aspectos culturales de la conquista del Hombre sobre su medio, antes apenas apreciados, y reduciendo por otra a sus verdaderas dimensiones algunos fenómenos que la historiografía clásica había sobrevalorado. Los escasos milenios de «historia escrita» de la Humanidad se ven así encuadrados en un marco mucho más amplio. Así, por ejemplo, los 2.700 años a. de C. de la pirámide escalonada de Zoser, o del templo de Enlil en Nippur, aparecen contrastados por los 13.000 años a. de C. del santuario con pinturas de la cueva de Altamira, por los aproximadamente 70.000 del enterramiento humano con un ceremonial fúnebre de Teshik-Tash en el Uzbekistán, por el dominio y manejo del fuego por parte del *Homo erectus* de Pekín hacia el 300.000, o por los talleres de fabricación de utensilios de piedra y el esbozo de un fondo de cabaña del *Homo habilis* en Olduvai (Tanzania) hacia 1.800.000 años. Así la historia de la Humanidad no se queda ya bloqueada y reducida en el espacio y el tiempo al quehacer del hombre en el Próximo Oriente y Europa, durante sus últimas etapas de desarrollo.

Visto el largo peregrinar del género humano sobre la tierra en esta perspectiva real, llama la atención la existencia de una etapa concreta, que marca uno de los pasos más firmes y positivos en el desarrollo. Nos referimos a lo que un prehistoriador inglés, Gordon Childe, llamó en su día, con una expresión ya consagrada, «Revolución Neolítica». Se trata de una serie de profundos cambios en el orden económico y consecuentemente también en el ámbito social y

cultural, que sobrevienen a un ritmo acelerado después de la larguísima etapa paleolítica, durante la cual el hombre había vivido de la naturaleza, sin apenas transformarla, abatiendo los animales salvajes que precisaba para su sustento y recogiendo los frutos silvestres y raíces vegetales que le eran útiles. Esta «revolución» no queda circunscrita a una determinada región del globo, ni a una cronología fija. Sabemos que han existido algunos focos de «neolitización» en los distintos continentes, pero sólo uno de ellos estaba destinado a constituir el germen inmediato de nuestra civilización actual, de la llamada «Cultura occidental», que, gracias sobre todo a su eficacia técnica, hoy en día se ha extendido dominando todo el planeta. Nos referimos a la neolitización que tiene lugar en el Próximo Oriente entre los años 8.000 y 6.000 a. de C., uno de cuyos núcleos más importantes fue precisamente la región de Palestina. Dejamos ahora a un lado la discusión sobre si otras cunas del mismo fenómeno y dentro del mismo mundo, como la vertiente suroeste de los montes Zagros al oriente de Mesopotamia, se adelantaron ligeramente o no al proceso. En cualquier caso, Palestina sigue siendo el lugar privilegiado para el estudio del fenómeno cultural, que allí tuvo su origen directo y en donde adquirió unos caracteres sorprendentes de indudable esplendor.

Quisiéramos en esta ocasión presentar una breve síntesis de este notable fenómeno histórico, a través del rastreo de ciertos temas que llamaríamos «bíblicos» en razón de su incidencia posterior en la Biblia. Ellos pueden servirnos de hilo conductor para tratar de reconstruir los caracteres de esta importantísima etapa cultural, que ha sido recuperada para la ciencia por el paciente trabajo de la arqueología prehistórica, especialmente a lo largo de este siglo, y que, a su vez, puede constituir una clave válida para mejor valorar y comprender muchas de las ideas que van inseparablemente vinculadas a la muy posterior historia bíblica e incluso a la propia teología actual.

## LA POSESION DE LA TIERRA

«Cuando el Señor, tu Dios, te introduzca en la tierra buena, tierra de torrentes, de fuentes y veneros que manan en el monte y la llanura; tierra de trigo y cebada, de viñas, higueras y granados, tierra de oli-

vares y de miel; tierra en que no comerás tasado el pan, en que no carecerás de nada...; entonces, cuando comas hasta hartarte, bendice al Señor, tu Dios, por la tierra buena que te ha dado» (Dt 8, 7-10).

Aunque el concepto de propiedad inmediata está profundamente arraigado en el género humano, la vinculación material y emocional a una superficie concreta del suelo no debió tener lugar hasta que éste empezó a ser cultivado. Ello supone la manipulación y transformación por parte del hombre de un área definida, que considera ya propia, y, además, implica una dependencia económica respecto a dicho campo, en cuanto que su propietario se halla ineludiblemente vinculado a él para su propia subsistencia.

Durante el Paleolítico el individuo y la pequeña comunidad en la que éste se hallaba integrado, ejercían sin duda su dominio sobre sus propios enseres (útiles de trabajo, artefactos para la caza, ajuares de uso personal...), incluso podrían considerar como propias sus habitaciones —muchas veces en la boca de las cuevas—, y hasta serían capaces de sentirse con derechos especiales sobre ciertos territorios de caza. Sin embargo, la permanencia en aquéllas y la utilización de éstos no debieron tener necesariamente una continuidad prolongada, a causa de posibles desplazamientos y migraciones parciales del grupo humano. A su vez, la caza en determinados parajes no tiene por qué tener caracteres de exclusividad, sobre todo si es muy abundante.

En un momento que teóricamente no es aún el Neolítico, pero que es considerado como su inmediato predecesor (Mesolítico), se desarrolla en Palestina y sus regiones colindantes una cultura, bien conocida y diferenciada por la arqueología, que recibe el nombre de Natufiense y que muestra ya claramente los primeros síntomas del proceso «revolucionario» de la neolitización. Está fechada entre el 9.600 y el 8.300 a. de C. aproximadamente. Es comúnmente aceptado que una de las bases económicas de las gentes que desarrollaron esta cultura consistía en lo que podríamos llamar «cosecha silvestre» de trigo y tal vez de cebada. Ello se funda en el hallazgo de numerosas y cuidadas hoces para la siega, así como de instrumentos y recipientes para triturar el grano. Aunque los natufienses aún practicaban la caza y ésta servía para proporcionarles una importante dieta de carne, como demuestran los huesos —restos de alimentación—, hallados en los lugares donde aquéllos habitaban, una de sus principales fuentes de economía debió ser el aprovechamiento

sistemático del trigo silvestre de tipo «escanda» (*Triticum dicoccoides*, ingl. *emmer*), que se extendía por los campos de Palestina (aún hoy en día sobrevive, si bien en regresión a causa del cultivo de las especies vegetales domésticas), y que entonces debió ser objeto de particular cuidado y atención por parte del hombre, el cual se preocupaba ya de los campos que empezaba tal vez a considerar como suyos, aunque aún desconociera los secretos de la semilla y la siembra. La existencia de poblados en zonas fértiles, como el de Ain Mallaha (hebr. Eynan), en las orillas del Huleh, antiguo lago de agua dulce, con un número de viviendas considerable, nos indica que el paso hacia el Neolítico estaba ya iniciándose claramente.

Algún tiempo después, entre el 8.300 y el 6.800 a. de C. aproximadamente, tiene lugar en Palestina el desarrollo de la primera cultura propiamente neolítica, que es comúnmente conocida por las siglas PPNA (Neolítico Precerámico A). Aunque el consumo de carne se seguía haciendo a expensas de la caza de gacela y, en menor grado, de otras especies como la cabra y el cerdo salvaje, sin olvidar los grandes bóvidos, no cabe duda de que en la mayor parte de las regiones habitadas por el hombre la base de alimentación eran los cereales. Tanto el trigo silvestre o escanda, como la cebada silvestre (*Hordeum spontaneum*), seguían siendo cosechados sistemáticamente, pero hay indicios seguros que permiten suponer que ya se realizaban los primeros ensayos de «plantación» y selección de semillas, tanto en Jericó en el valle del Jordán, como en el yacimiento de Nahal Oren sobre la costa mediterránea, a juzgar por las características de los granos carbonizados hallados en las excavaciones.

Para entonces la población estaba muy sedentarizada en ciertos lugares, como los citados de Jericó y Nahal Oren, formando grandes poblados, incluso fortificados, como el primero. Ello se debe fundamentalmente al hecho de poseer una «tierra de cosecha» (cuya fórmula concreta de propiedad se nos escapa: si era colectiva o individual) y sobre la que se ejercía no sólo un cuidado especial, sino una serie de experiencias de técnicas agronómicas, que estaban protagonizando uno de los mayores logros conseguidos por la Humanidad a lo largo de toda su dilatada historia.

En efecto, para la etapa subsiguiente, conocida con el nombre de PPNB (Neolítico Precerámico B), que tiene sus fechas aproximadas entre el 6.800 y el 6.200, la verdadera agricultura era ya aplicada

en su integridad, como lo demuestra la modificación, a nivel biológico, sufrida por las plantas, ya que el *Hordeum spontaneum* de Jericó se había convertido en *Hordeum distichum* o cebada cultivada, y el *Triticum dicoccoides* o escanda silvestre en el *Triticum dicoccum* o escanda cultivada. Además, aquí se cultivaba ya otra especie de trigo silvestre, la esprilla (*Triticum monococcum*), derivada de su antepasado silvestre (*T. boeotichum*), que no se da espontáneamente en Palestina, y que fue introducida intencionalmente, traída desde el sureste de Turquía. En el yacimiento de Beidha, cerca de Petra, en Transjordania, hay asimismo serios indicios del cultivo de la escanda (*Triticum dicoccum*), no originaria del lugar, así como de que la cebada estaba sufriendo las transformaciones características de su paso a la especie doméstica. En algunos yacimientos, como Jericó, han aparecido también restos carbonizados del fruto de la higuera (*Ficus cf. curica*), o del pistacho (*P. atlantica*) en Beidha, lo que tal vez puede indicar las primeras manipulaciones con otras plantas distintas de las gramíneas, en este caso los árboles frutales.

Para entonces los grupos humanos asentados en el país tenían sus propios campos de cultivo y la población más numerosa se encontraba en poblados grandes con casas más evolucionadas, en este caso de planta en forma cuadrangular y no circular como hasta entonces.

#### LA FERTILIDAD DE LA TIERRA, PROPICIADA MEDIANTE LOS RITOS DE FECUNDACION

«Se decía: Me voy con mis amantes que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi vino y mi aceite... Ella no comprendía que era yo quien le daba el trigo y el vino y el aceite, y oro y plata en abundancia» (Os 2, 7 y 10).

También la existencia de algunos cultos de fecundidad, con un sentido religioso o mágico, por lo que sabemos, parece remontarse a épocas más antiguas que el Neolítico (a juzgar por la obvia interpretación de ciertas obras de arte del Paleolítico Superior). Sin embargo, no cabe duda de que es al filo de la Revolución Neolítica, al comenzar el grupo humano a depender económicamente de la cosecha en este caso cereal, cuando los ritos de fecundidad adquieren un alto valor, asimilándose la tierra fecunda a una divinidad feme-

nina, que se propicia mediante ceremonias en las que la sexualidad humana juega un importante papel. Vinculada a ella se va a ver a la divinidad masculina fecundadora, que, en los países donde la cosecha depende de la lluvia —como es el caso de Palestina y de las otras regiones del Próximo Oriente donde se inicia la neolitización—, adquiere un carácter relacionado con el cielo o la tormenta. Este género de creencias se encontrará después muy desarrollado, siéndonos ellas perfectamente conocidas por lo que a los tiempos históricos se refiere, y resultándonos familiares a través de la lectura de la Biblia. Pero no cabe duda de que sus raíces se hunden en la época prehistórica de que hablamos. A este propósito, dice Mircea Eliade: «La domesticación de las plantas ocasionó una situación existencial antes inimaginable y, en consecuencia, provocó unas creencias y una inversión de valores que modificaron radicalmente el universo espiritual del hombre preneolítico».

El hecho de que ya en el Natufiense los mangos de hoz aparezcan primorosamente decorados con representaciones de animales (cabras, ciervos, bóvidos...), pone el acento en la importancia de la cosecha y la trascendencia del instrumento a ella dedicado, tanto más cuanto que tales figuraciones deben tener, según casi todos los autores, un carácter de signo mágico o religioso. Por otra parte, aparecen ahora esculturas de falos en varios yacimientos (Ain Sakhri en el Desierto de Judá, y El-Wad y Kebarah en las estribaciones del Carmelo), algunos incluso pintados de rojo. Pero la pieza más significativa es la bella escultura de caliza hallada en Ain Sakhri que representa un coito humano y que M. Stekelis no duda en interpretar como la fecundación de la tierra por el cielo.

Durante las primeras fases del verdadero Neolítico (PPNA y PPNB) se confeccionan pequeñas estatuillas de mujeres desnudas, a veces con una evidente exageración del sexo (Nahal Oren en el Carmelo, El Khiam en el Desierto de Judá, Jericó y Munhata en el valle del Jordán), que han sido interpretadas como relacionadas con los ritos de fecundidad.

No parece que pueda dudarse de que en los comienzos del Neolítico existía ya un culto relacionado con la cosecha, que ponía en conexión la fertilidad de la tierra con alguna divinidad femenina, en la cual se resaltaban sus rasgos de fecundidad y a la que acaso ya se tributaban cultos de carácter licencioso, que más tarde veremos ya generalizados en Palestina durante los tiempos bíblicos.



## LOS SACRIFICIOS DE PRIMICIAS EN EL GANADO

«Cuando el Señor te introduzca en la tierra de los cananeos, como juró a ti y a tus padres, y te la entregue, dedicarás al Señor los primogénitos: el primer parto de tus animales, si es macho pertenece al Señor» (Ex 13, 11-12).

Aunque la caza, para procurarse las proteínas animales en la alimentación así como las grasas, es un recurso explotado en muchas comunidades hasta tiempos muy modernos, durante la época de la llamada «Revolución Neolítica» del Próximo Oriente se produce un fenómeno económico que va a cambiar progresiva, pero radicalmente, los cimientos de la economía. Nos referimos a la técnica de la domesticidad de los animales, que, aplicada por vez primera en aquella región, da origen a la creación de la ganadería y, en consecuencia, a una fuente inagotable de recursos, tanto en carne como en otros productos alimenticios como la leche, e incluso en la materia prima para manufacturas como la lana, el cuero, etc.

Hasta el PPNB no hay indicios seguros de la existencia de animales domésticos en Palestina, si exceptuamos tal vez el perro, a juzgar por los hallazgos de Ain Mallaha. La especie que por entonces constituye los primeros rebaños es la cabra (*Capra hircus*), cuyos restos, en la forma doméstica, han sido hallados en Beidha, Jericó, El Khiam y Munhata. Sabemos que, algo antes que en Palestina, la cabra doméstica era ya conocida en Çayönü (Turquía), así como en Jarmo (Iraq) y Ali Kosh (Irán). Se ha sugerido la posibilidad de que la de Palestina proviniera de las estribaciones de los Zagros en el Kurdistán, en donde las primeras comunidades neolíticas habrían domesticado el bezoar o cabra salvaje que aún vive en el Cáucaso. Pero tampoco puede descartarse la posibilidad de que la cabra doméstica de Palestina sea autóctona, y que se hubieran realizado los primeros ensayos en el país sobre la cabra salvaje que ciertamente allí existía. Otras especies domésticas como el cerdo, la vaca y el asno son mucho más recientes.

Lo que sí sabemos es que, al menos en El Khiam durante el PPNB se sacrificaban en abundancia los individuos muy jóvenes del rebaño. Esto parece contradecir cualquier mera técnica ganadera que, aunque elimine los machos, espera a hacerlo cuando éstos tienen un desarrollo suficiente para proporcionar una base alimenticia al grupo

humano que explota el ganado. Un fuerte contingente de pequeños cabritos muy jóvenes —de menos de un mes— era sometido a una especie de ritual, que consistía en arrancarle del resto del cuerpo la cabeza entera junto con la piel, en la cual iban incluidas las extremidades. La víctima debió ser apenas asada y probablemente no comida. Todo ello permite seguir la posibilidad de que se trate, en efecto, de un sacrificio de primicias, de carácter peculiar, con un sentido evidentemente religioso.

### CRECIMIENTO DE LA POBLACION

«Te bendeciré, multiplicaré a tus descendientes como las estrellas del cielo y como la arena de la playa. Tus descendientes conquistarán las ciudades de sus enemigos. Todos los pueblos se bendecirán nombrando a tu descendencia» (Gen 22, 17-18).

Mientras la economía se hallaba basada en la explotación del medio ambiente sin incidir en su transformación, es decir, cuando se desconocía la agricultura, la ganadería y las técnicas industriales de compleja elaboración, los efectivos del grupo humano tenían que ser necesariamente muy reducidos. Por eso, durante el Paleolítico las hordas de cazadores eran de escaso numerario, ya que el régimen económico, basado casi en el azar, que suponía un gran esfuerzo y a veces un riesgo para escasos y limitados resultados, no permitía el desarrollo de grupos humanos numerosos. Desde el momento en que el hombre no depende ya completamente de la caza para su subsistencia y se halla vinculado a un territorio fijo a causa de la recolección de la cosecha, en un principio simplemente silvestre, más tarde «encauzada y fomentada» y finalmente «producida», o del rendimiento de un rebaño propio, la estructura social del grupo puede desarrollarse libremente, puesto que los recursos son abundantes e incluso existe un excedente «almacenado».

Esta circunstancia se ve claramente comprobada para Palestina en la época aquí estudiada. Ya en el Natufiense el yacimiento de Ain Mallaha es un poblado cuya extensión se calcula en unos 2.000 m.<sup>2</sup>, construido con un cierto sentido urbanístico que tiende a la estructura en círculo. Las casas fueron varias veces reconstruidas y modificadas. Ello nos habla de la existencia prolongada de un grupo hu-

mano numeroso sobre aquel lugar. En la PPNA, Jericó era un poblado que ocupaba una extensión de unas 4 Has., con una población estimada de unos 2.000 habitantes. Las posibles incursiones de los nómadas sobre él determinaron la necesidad de que estuviera protegido por un recinto amurallado con, al menos, una gran torre. La sociedad que allí habitaba debió ser no ya sólo numerosa, sino internamente diferenciada, y desarrollada, a juzgar por los restos que han llegado a nosotros. Durante el PPNB Jericó seguía siendo un poblado importante, ahora ya con casas más evolucionadas, de planta cuadrangular, que daban a una especie de patios. Como él, existían otros, tales como Beidha y Munhata. La cantidad e importancia de los yacimientos nos permite comprobar que, en efecto, la población de Palestina había crecido considerablemente para entonces y que el número de efectivos de cada grupo era un elemento fundamental a la hora de afirmar el progreso y el poder de tales conjuntos de población.

### LOS SANTUARIOS

«Jacob erigió una estela de piedra en el lugar donde había hablado con Dios, derramó sobre ella una libación y la ungió con aceite. Y al lugar donde había hablado con Dios lo llamó Morada de Dios (Betel)» (Gen 35, 13-15).

La existencia de lugares interpretados como específicamente destinados al culto data en Palestina desde los tiempos del Natufiense. En Jericó apareció una estructura cuadrangular de 6,5 × 3 m. con muros de piedra, en cuya planta no se había removido la capa de arcilla original, que cubría la roca, a diferencia de lo realizado en los alrededores. Esta capa fue cuidadosamente conservada durante todo el proceso de ocupación, mientras que en el exterior crecían los escombros. La existencia de sendos agujeros en las paredes ha sido interpretada como la estructura adecuada para colocar allí postes de madera, acaso algo parecido a los «totems» de ciertos santuarios de otros pueblos de fecha y lugar muy distintos.

Ya durante el PPNB aparecen igualmente en Jericó algunas construcciones que han sido consideradas como santuarios. Una con un doble ábside y una pequeña piscina en el centro; otra que presenta

en la pared un nicho con una especie de pedestal para colocar allí una *mazeba*, en este caso una roca volcánica del Mar Muerto, que fue hallada en las inmediaciones. En otra construcción aparecieron los restos de tres estatuas casi de tamaño natural, modeladas en yeso y muy planas, como para ser apoyadas en una pared; una de ellas representa una figura masculina con barba, otra ciertamente un «hijo»; no es en cambio tan seguro que la tercera represente a la mujer. En todo caso, se ha interpretado el conjunto como un santuario dedicado al culto de una tríada divina.

También en Beidha, si bien esta vez en el PPNA, una de las casas es tenida por un santuario, ya que entre otras cosas, en su interior, aparecieron varias esculturas de barro sin cocer, que representan cabras. Parece que allí existió un culto especial materializado en la representación de la cabra, y acaso la referida casa fuera el santuario de tal culto.

De cualquier manera, y aunque se trate de un terreno que se presta a interpretaciones subjetivas y puede y es de hecho objeto de discusiones entre los arqueólogos, no parece que pueda negarse en su conjunto el hecho de que en la época que aquí estudiamos existían ya en Palestina algunos lugares específicamente vinculados con ceremonias de carácter religioso.

## EL CULTO A LOS MUERTOS

«Cuando me reúna con los míos, enterradme con mis padres en la cueva del campo de Efrón el hitita, la cueva del Campo de Macpela, frente a Mambré, en Canaán, la que compró Abraham a Efrón el hitita, como sepulcro en propiedad. Allí enterraron a Abraham y Sara su mujer; allí enterraron a Isaac y a Rebeca, su mujer; allí enterré yo a Lía. El campo y la cueva fueron comprados a los hititas. Cuando Jacob terminó de dar instrucciones a sus hijos, recogió los pies en la cama, expiró y se reunió con los suyos. José se echó sobre él llorando y besándole... Sus hijos cumplieron lo que les había mandado: lo llevaron a Canaán y lo enterraron en la cueva del Campo de Macpela.» (Gen 49, 29-33; y 50, 1 y 12-13).

Los ritos funerarios, la devoción a los antepasados e incluso la creencia en el «más allá» son prácticas que hunden sus raíces en

el Paleolítico y sobre ellas poseemos bastante documentación arqueológica. Al iniciarse el proceso de neolitización estos cultos adquieren una nueva dimensión en el Próximo Oriente, siendo muy abundantes los testimonios al respecto en lo que se refiere concretamente a Palestina.

Del Natufiense conservamos, en total, restos de nada menos que unos 350 individuos, pertenecientes a distintos yacimientos. Las necrópolis están siempre en alguna conexión con las habitaciones, hallándose frecuentemente bajo éstas. Salvo en el caso de Ain Mallaha, las sepulturas se encuentran en cuevas, generalmente a la entrada, o en terrazas contiguas a ellas, lugares en los que también habitaban los natufienses. Es el caso de Nahal Oren, El Wad, Rakefet, Kebarah en el Carmelo, Hayonim en la baja Galilea, y Erq el-Ahmar en el desierto de Judá. Hay enterramientos de primer grado, por lo general individuales, en los que el cadáver suele hallarse muy flexionado, con las manos en la cabeza y las rodillas junto a la barbilla. Normalmente aparece adornado con conchas que pertenecieron a la decoración del vestido, así como con collares, brazaletes y colgantes. La fosa es una especie de pozo, a veces cubierta con una losa. Pero también son frecuentes los enterramientos de segundo grado, es decir, aquéllos que presentan cadáveres «manipulados». Posiblemente los muertos se dejaban expuestos durante cierto tiempo, en algún lugar apropiado, con vistas a su descarnación natural; luego se recogían los huesos, a veces sólo los principales, preferentemente el cráneo, y se enterraban por lo general en sepulturas colectivas.

Han aparecido asimismo en relación con las sepulturas natufienses algunos monumentos funerarios, en los que destacan como elementos principales la delimitación del recinto sagrado mediante un muro, el enlosado del piso bajo el cual descansan los muertos, y la presencia de hogares rituales.

Los enterramientos del PPNA no son muy característicos, conservándose algunas de las tradiciones de la etapa anterior. En cambio, durante el PPNB los ritos funerarios adquieren una importancia singular. Es entonces cuando la práctica de enterramientos de segundo grado llega a su mayor desarrollo, como puede apreciarse en Jericó. Los cráneos de los antepasados previamente descarnados son recubiertos por yeso, reproduciendo las facciones del difunto; en las órbitas oculares se introducen conchas marinas para dar mayor expre-

sividad al «retrato». Estos restos humanos se depositan bajo el suelo revocado de las propias casas.

oOo

No es fácil presentar una panorámica rápida de una etapa tan compleja como la que coincide con el proceso de neolitización de Palestina. Aquí hemos insistido —como ya se dijo— en aquellos aspectos más relacionados con la religión, la economía y la sociedad, relegando otros temas de carácter más especializado, como pueden ser las características de la industria de piedra o de hueso, las diferencias entre unos y otros yacimientos de acuerdo con la distinta cronología o ubicación geográfica, etc., etc. Pensamos, no obstante, que esta visión de la Palestina de los años 9.000 a 6.000 a. de C. pueda dar mucha luz para comprender la raigambre de numerosos fenómenos y vivencias que la historia y la tradición literaria posterior van a recoger en la Tierra de la Biblia.

#### BIBLIOGRAFIA SELECCIONADA

- Anati, E., *La Palestina prima degli Ebrei* (Milán 1963).  
 Braidwood, R. J., *The Near East and the Foundations for Civilization* (Eugene 1962).  
 Cauvin, J., *Régions néolithiques de Syrie-Palestine* (Paris 1972).  
 Childe, G., *Man makes himself* (Londres 1936).  
 Ducos, P., *L'Origine des animaux domestiques en Palestine* (Burdeos 1968).  
 Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, I (Madrid 1978).  
 González EcheGARAY, J., 'Orígenes del Neolítico Sirio-Palestino', *Cuad. de Arqueología de Deusto*, n. 6 (Bilbao 1978).  
 Kenyon, K., *Archaeology in the Holy Land* (Londres 1960).  
 Perrot, J., 'La Préhistoire Palestinienne', *Suppl. au Dictionnaire de la Bible*, Tom. VIII, col. 288-446 (Paris 1968).  
 Stekelis, M., 'El arte mesolítico de Israel' (en hebreo), *Eretz Israel*, 6 (1960) 21-24.  
 Ucko, P. J. y G. W. Dimbley (eds.), *The domestication and exploitation of plants and animals* (Chicago 1969).  
 Valla, F., *Le Natufien, une culture préhistorique en Palestine* (Paris 1975).  
 Vaux, R. de, 'Palestine during the Neolithic and Chalcolithic Periods', en *The Cambridge Ancient History*, I (1): 498-538.

JOAQUIN GONZALEZ ECHEGARAY  
 Museo de Prehistoria y Arqueología.  
 Santander.

## CANAAN Y AMERICA. LA BIBLIA Y LA TEOLOGIA MEDIEVAL ANTE LA CONQUISTA DE LA TIERRA

Aunque alejados entre sí en el tiempo y en el espacio, a la hora de reflexionar sobre la conquista de la tierra, los teólogos israelitas y los teólogos cristianos medievales presentan paralelismos sorprendentes. Estos paralelismos vienen determinados por una concepción de la tierra, que les es común a unos y otros. Tanto los teólogos del Antiguo Testamento como los de la Edad Media profesan una radical sacralización del Estado con todas sus instituciones, incluida la tierra. Tanto el Antiguo Testamento, a la hora de reflexionar sobre la conquista y la presencia de los israelitas en la tierra prometida, como los teólogos medievales, a la hora de justificar la ocupación y posesión del Nuevo Mundo por parte de españoles y portugueses, parten del principio de que Dios es el dueño de la tierra y de las tierras. Se trata no sólo de un señorío cósmico, cual corresponde a Dios creador de todas las cosas, sino también de una soberanía política. Dios no es sólo dueño y señor de la tierra en general sino soberano de cada una de las tierras y países.

### I.—ANTIGUO TESTAMENTO

#### 1.—*La tierra es de Dios.*

«La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes» (Lv 25, 23).

Existen en el A. T. una serie de leyes e instituciones que subrayan con tanta fuerza la titularidad de Dios como propietario de la tierra que los israelitas aparecen como inquilinos o arrendatarios, o incluso, como forasteros o simples huéspedes. Me estoy refiriendo a las leyes concernientes a las primicias de las cosechas, a los diezmos, a los

años sabáticos y jubilares, y a otras muchas prescripciones similares, cuya finalidad es siempre la misma: recordar a los israelitas que la tierra es de Dios<sup>1</sup>.

### 2.—*La tierra es un don de Dios.*

«No digas en tu corazón: Mi propia fuerza y el poder de mi mano me han procurado esta prosperidad, sino acuérdate de Yavé tu Dios, que es quien te da la fuerza para que te procures la prosperidad... Has de saber, pues, que Yavé tu Dios no te da en posesión esta espléndida tierra por tus méritos, porque eres un pueblo de dura cerviz (Dt 8, 17-18; 9, 6).

Presente en la mayor parte de los libros del A. T., la gratuidad de la tierra como don de Dios adquiere relieve especial en el Deuteronomio. Se repite el tema no menos de cuarenta veces. En quince de ellas la donación de la tierra aparece como el cumplimiento de una promesa hecha por Dios a los patriarcas y refrendada con juramento.

### 3.—*La tierra prometida.*

«Dijo Yavé a Abraham, después que Lot se separó de él: Alza tus ojos y mira desde el lugar en que te encuentras hacia el norte, el mediodía, el oriente y el poniente. Pues bien, toda la tierra que ves te la daré a ti y a tu descendencia por siempre» (Gn 13, 14-15).

El tema de la promesa de la tierra es tan consustancial con la teología del A. T. que la expresión «tierra prometida» se ha convertido en una de las denominaciones más usuales para designar la tierra de la Biblia. La promesa es el artículo más antiguo y más constante de la fe israelita en torno a la tierra. La recibe primero Abraham, y se le repite luego a Isaac y a Jacob<sup>2</sup>. La promesa de la tierra es muy frecuente en la tradición J, pero es asimismo importante en la tradición P, y, sobre todo, en el Deuteronomio, donde los pasajes relativos al tema se cuentan por decenas.

1 Véanse los textos en H. Eberhard von Waldow, 'Israel and her Land', *A Light unto my Path*, ed. H. N. Bream, R. D. Heim and C. A. Moore (Filadelfia 1974) 493-508.

2 Prescindo en este artículo, porque no interesa para el fin que se propone, de toda consideración histórico-crítica en torno a la antigüedad de cada una de las promesas, y las relaciones mutuas entre ellas. Véase H. Seebass, 'Landverheisungen an die Väter', *EvT* 37 (1977) 210-29.



#### 4.—*La tierra, herencia de Israel.*

«Yo soy Yavé que te saqué de Ur de los caldeos, para darte esta tierra en herencia» (Gn 15, 7).

Yavé promete y otorga la tierra a Israel. O sea, la tierra ha pasado a ser la herencia del pueblo. Abatido y angustiado porque no tenía descendencia, Abraham se vuelve al Cielo y escucha la palabra de Dios, que le promete un hijo y una tierra (Gen 15, 4-7). Es decir, el viejo patriarca tendrá herederos y herencia. En concepto de herencia, la tierra se le vuelve a prometer a Jacob (Gen 28, 4) y a Moisés (Ex 6, 8).

La tierra como herencia otorgada por Yavé a Israel es el tema predilecto del Deuteronomio. El verbo «heredar» teniendo como complemento la tierra se emplea docenas de veces. Baste por todas ellas este ejemplo: «Porque amó a tus padres y eligió a su descendencia después de ellos, Yavé en persona te sacó de Egipto con su gran poder, desalojó ante ti naciones más numerosas y más fuertes que tú, te introdujo en su tierra, y te la dio en herencia como la tienes hoy» (4, 37-38).

#### 5.—*La tierra santa.*

«A los antiguos habitantes de tu tierra santa los odiabas, porque comían las más nefastas acciones, prácticas de hechicería, iniciaciones impías» (Sab 12, 3-4).

La santidad y pureza de la tierra fluye como conclusión lógica de lo dicho hasta aquí. Al ser una propiedad de Dios, prometida primero, y otorgada luego, a su pueblo como don y herencia peculiar, la tierra de Canaán adquiere unas relaciones singulares con la divinidad, las cuales la obligan a un especial estado de pureza y santidad. En realidad, «pura» y «santa» en este caso es lo mismo. Se trata siempre de una tierra separada y consagrada a Dios, o sea, de una tierra peculiar de Dios. Tanto los Profetas como los códigos legales previenen al pueblo frente a una serie de crímenes y pecados que pueden manchar y profanar la tierra, lo mismo que la habían manchado anteriormente los cananeos:

«No os hagáis impuros con ninguna de estas acciones, pues con ellas se han hecho impuras las naciones que yo voy a arrojar ante vosotros. Se ha hecho impura la tierra; por eso he castigado su iniquidad; y la tierra

ha vomitado a sus habitantes. Vosotros, pues, guardad mis preceptos y mis normas, y no cometáis ninguna de estas obiminationes, ni los de vuestro pueblo, ni los forasteros que residen entre vosotros. Porque todas estas abominaciones las cometían los habitantes que os precedieron en la tierra y la tierra quedó impura» (Lv 18, 24-27).

#### 6.—*La tierra profanada.*

«Les pagaré el doble por sus culpas y pecados, porque profanaron mi tierra con la carroña de sus execraciones y con sus abominaciones llenaron mi heredad» (Jer 16, 18).

Isaías emplea la imagen de la viña. Dios había colocado a su pueblo en una tierra fértil y hermosa, a la manera del agricultor que planta su viña y la rodea de mimos y cuidados. Esperaba que diese uvas buenas, pero dio agraces (Is 5, 1-7). Oseas habla de la esposa infiel, que ha manchado la tierra con toda clase de impurezas y fornicaciones (Os 1-3). Con unas u otras imágenes, los profetas son unánimes a la hora de hacer el diagnóstico de la sociedad que los rodea: los israelitas se han prostituido y ha contaminado la tierra con sus prostituciones.

## II.—TEOLOGIA MEDIEVAL

### 1.—*Bulas Alejandrinas.*

Un buen exponente de la teología medieval sobre la tierra son las llamadas «Bulas Alejandrinas». Temiendo los Reyes Católicos que Portugal, a quien habían cedido por el tratado de Alcaçobas (1479) «todas las islas que agora tiene descubiertas e cualesquier otras islas que se fallaren e conquirieren de las islas de Canaria para baxo contra Guinea», les disputase el derecho a los territorios occidentales recién descubiertos por Colón (1492), acudieron a Alejandro VI, no como a un árbitro internacional, sino como a Vicario de Cristo, pidiéndole les concediese la exploración y adquisición de las tierras descubiertas y por descubrir.

El 3 de mayo de 1493 la Cámara apostólica expide un breve, conocido vulgarmente como la bula *Inter Caetera*, que hacía donación a los reyes Fernando e Isabel de las islas y tierras descubiertas y que

se descubrieran navegando rumbo a Occidente «hacia los indios», siempre que no perteneciesen a otros príncipes cristianos. El mismo 3 de mayo de 1493 la Cámara Secreta otorgó la bula *Eximiae Devotionis*, en la que, tras extractar la primera parte de la anterior, reprodujo con ligeras variantes la segunda parte de la misma, concediendo a los reyes de Castilla en las islas y tierras arriba referidas los mismos derechos y privilegios que en las suyas tenían los reyes de Portugal.

En virtud de ambas bulas, paralelas a la *Romanus Pontifex*, otorgada por Nicolás V a los reyes de Portugal (1454), los de España tuvieron en las tierras descubiertas o por descubrir en el Atlántico los mismos derechos que aquéllos tenían en las africanas al sur de Canarias o en las que hallasen hasta la India. Una vez equiparados de este modo con los mismos títulos jurídicos en sus respectivas tierras los reyes castellanos y el portugués, una nueva bula, titulada asimismo *Inter Caetera*, fue otorgada a los reyes católicos. Lleva la fecha de 4 de mayo de 1493. Repite lo dicho en la primera *Inter Caetera* y añade la célebre demarcación entre las posesiones españolas y las portuguesas a través de una línea divisoria, que cruzaba el Atlántico de norte a sur a cien leguas de las Azores y Cabo Verde. Sabido es que en el tratado de Tordesillas (7 de junio de 1494) se pactaron entre españoles y portugueses 370 leguas en vez de 100.

El 26 de septiembre de 1493 los reyes de Castilla obtuvieron de Alejandro VI una nueva bula, *Dudum Siquidem*, por la que se les concedieron las tierras que descubrieran al este, al sur, y al oeste de la India, a condición de que sobre ellas no tuviese posesión corporal otro príncipe cristiano<sup>3</sup>.

He aquí reproducidos algunos párrafos de la segunda bula *Inter Caetera*:

«Sabemos que ya hace tiempo teniais el propósito de explorar y descubrir algunas islas y tierras firmes, remotas e incógnitas y por ningún otro descubiertas, con objeto de inducir a sus habitantes a que adoren a nuestro Redentor y profesen la fe católica...

Por fin, recuperado el dicho reino (de Granada) por voluntad divina, y queriendo satisfacer vuestro deseo, designasteis al caro hijo Cristóbal Colón, varón digno y muy recomendable, para que con navíos y hombres instruidos en semejantes cosas, no sin grandes trabajos y peligros y dispendios, bus-

3 A. García-Gallo, 'Bulas Alejandrinas', *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, I (Madrid 1972) 287-88.

base las tierras remotas e incógnitas por el mar, donde hasta ahora no se había navegado...

Y para que, largamente galardonados por la gracia apostólica, toméis libre y valerosamente el cargo de tan grave negocio... todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, hacia occidente y mediodía, con todos sus dominios, ciudades, castillos, lugares y villas, derechos, jurisdicciones y pertenencias, os las donamos y asignamos a vosotros y a vuestros herederos y sucesores a perpetuidad por el tenor de las presentes, en virtud de la autoridad de Dios omnipotente, concedida a nosotros en San Pedro, y del vicariato de Jesucristo que desempeñamos en la tierra; trazando y dibujando para ello una línea desde el polo ártico o septentrional hasta el polo antártico o meridional..., línea que diste cien leguas al oeste o sur de las islas llamadas Azores y Cabo Verde, de suerte que todas las islas y tierras firmes halladas o por hallar, desde esa línea hacia el oeste y sur, pertenezcan a los reyes de Castilla y León, con tal que no se hallen actualmente sujetas a ningún otro rey o príncipe cristiano...

Y en virtud de santa obediencia os mandamos que, así como lo prometéis y no dudamos lo cumpliréis por vuestra máxima devoción y regia magnanimidad, destinéis a las tierras e islas mencionadas varones probos y temerosos de Dios, instruidos y experimentados, para adoctrinar a los indígenas y moradores dichos en la fe católica e imbuirlos en las buenas costumbres»<sup>4</sup>.

## 2.—Papa, *dominus orbis* (=el papa, dueño del mundo).

Historiadores y juristas se preguntan por el alcance de la donación de Alejandro VI, y por los principios teológicos que la avalan. Algunos autores piensan que el papa actuó, no como dueño de la tierra sino como mero árbitro internacional. Francisco de Vitoria, a quien siguen muchos modernos, cree asimismo que no se trata de una verdadera donación. Lo único que haría la bula papal sería aprobar y refrendar los títulos legítimos que ya tienen los reyes, concediéndoles, eso sí, la misión en exclusiva de evangelizar las nuevas tierras<sup>5</sup>. El Cardenal Höffner dice que, del mismo modo que en el s. XIX los Estados buscaban para sus adquisiciones coloniales la garantía de las grandes potencias, así en aquel tiempo (s. XV) se trataba de obtener el reconocimiento del papa como sanción de derecho de gentes. Para ello se recurría a la fórmula jurídica del beneficio, tan conocida durante la Edad Media. Los términos *donamus, concedimus*

<sup>4</sup> Llorca - García Villoslada - Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica*, III (Madrid 1960) 473-74.

<sup>5</sup> *Ib.*

*et assignamus* no significarían donación sino la mera transmisión de un feudo <sup>6</sup>.

La mayoría de los autores interpretan las bulas de Alejandro VI en el contexto de la concepción teocrática de la Edad Media, según la cual, el papa es *dominus orbis* (=dueño del mundo) en lo temporal y en lo espiritual. O sea, se trata de una verdadera donación, otorgada por el papa en su calidad de Vicario de Cristo, a quien se ha concedido todo poder en el cielo y en la tierra. De hecho, el papa apela expresamente a este poder universal en el texto de la bula *Inter Caetera*. Este es asimismo el sentido obvio de las expresiones *donamus, concedimus et assignamus*. Los reyes católicos también lo entendieron así. En su testamento la reina habla expresamente de la *concesión* que les fue hecha por la Santa Sede apostólica. Del mismo modo Fernando evoca la donación del papa en una carta de 1512: «Vista la gracia y donación que nuestro santo Padre Alejandro VI nos hizo de todas las islas y tierras firmes...» <sup>7</sup>.

En el mismo sentido abundan los teólogos y juristas que tomaron parte en las célebres *juntas de Burgos de 1512*, especialmente Matías de Paz y Juan López de Palacios Rubios. «Matías de Paz y lo mismo Palacios Rubios dan por cierta, y no discuten, la *teoría teocrática medieval* en la forma más amplia en que la expuso el Ostiense, el canonista Enrique de Susa. Esta teoría afirma la potestad universal de la Iglesia también en lo temporal y político sobre todo el orbe, y la prevalencia del derecho divino de la fe. Si bien, observa Palacios Rubios antes de la venida de Cristo y en el puro derecho humano los príncipes recibían la jurisdicción de la república o por designación del pueblo; pero con la redención de Cristo todo poder le ha sido dado a El, y Cristo transmitió esta plenitud de potestad a San Pedro y a sus sucesores. Así, pues, todo poder en la actualidad viene a los hombres *por concesión* de Cristo y sus vicarios. Pero a los pueblos y príncipes *infieles* el uso de este poder les viene *por permisión* de la Iglesia, ya que la Iglesia no puede ejercer en todo el mundo esta autoridad, a la que sin duda tiene plena facultad, añade el gran jurista».

<sup>6</sup> Joseph Höffner, *La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana* (Madrid 1957) 264-70.

<sup>7</sup> T. Urdániz, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas* (Madrid 1960) 528.

«En consecuencia, declara Matías de Paz, la Iglesia puede privar justamente a todos los príncipes infieles de su dominio, si no se convierten a la fe. Para él es indiscutido asimismo el valor de la donación de Alejandro VI como concesión de dominio de aquellos territorios al rey católico, para los fines de la predicación cristiana. Y por este solo título de la autoridad del sumo pontífice le es lícito retener perpetuamente bajo su dominio político los países descubiertos»<sup>8</sup>.

Puede decirse que hasta Francisco de Vitoria, el primero en oponerse abiertamente a la tesis del dominio universal temporal del papa como título de legítima conquista, la casi totalidad de teólogos y juristas legitimaban la conquista y la presencia de los españoles en América basados en las Bulas Alejandrinas, interpretadas como documentos de auténtica donación, hecha por el pontífice en su calidad de Vicario de Cristo, constituido Señor de cielos y tierra<sup>9</sup>.

### 3.—*La guerra contra los infieles es lícita y justa.*

A propósito de la bula *Inter Caetera* el P. García Villoslada dice lo siguiente: «Creemos más conforme a la historia y al texto admitir una verdadera donación (y así lo entendieron los reyes españoles), pero ¿cómo explicarla? En primer lugar, debe tenerse en cuenta que los reyes cristianos de la Edad Media pensaban que cualquier guerra contra los infieles era lícita y justa, era una verdadera cruzada, y, por tanto, cualquier conquista de sus territorios era justa. Por infieles se entendían comúnmente los musulmanes, enemigos capitales del nombre cristiano. Cuando no se trataba de musulmanes, sino de otros infieles o gentiles, en cuyas tierras trataban de penetrar los príncipes cristianos, solían éstos acudir al romano pontífice, pidiendo una aprobación o justificación de sus empresas militares. Y el papa les hacía donación de las tierras, imponiéndoles la obligación de evangelizarlas, incorporándolas así a la cristiandad».

«Así procedió Clemente V concediendo a Luis de la Cerda las islas Canarias (1344), y Nicolás V a Portugal las islas y puertos desde el cabo Bojador hasta Guinea (1454), y a la misma nación conceden Calixto y Sixto IV las islas, tierras y puertos *usque ad indos* (1459

<sup>8</sup> T. Urdániz, *Obras de Francisco de Vitoria...*, 500. Los opúsculos de Matías Paz y Juan López de Palacios Rubios, publicados ambos en 1512, llevan los títulos *De dominio regum Hispaniae super indos*, y *De insulis oceanis*, respectivamente.

<sup>9</sup> Véase P. Venancio D. Carro, O.P., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, 2 vols. (Madrid 1944).

y 1481), para exaltación de la fe cristiana y predicación del Evangelio».

«Alejandro VI no hizo sino seguir esta tradición pontificia. Es muy probable que aceptaría, como todos los príncipes medievales, aquella especie de agustinismo político, defendido por Egidio Romano y por otros (incluso por los que no admitían la teoría del *papa dominus orbis*), según el cual, el derecho meramente natural no es pleno y perfecto derecho mientras no se eleve al orden eclesiástico o de justicia sobrenatural; y, en consecuencia, los príncipes y señores infieles no gozan de verdadera soberanía sobre sus pueblos, quedando a disposición de los reyes cristianos, que podrían conquistarlos con la aprobación del romano pontífice»<sup>10</sup>.

El P. García Villoslada interpreta la donación hecha por el romano pontífice a los reyes católicos en el sentido literal de la palabra, y a la hora de justificar su interpretación aduce dos argumentos tomados de la teología medieval sobre los infieles y su derecho a la tierra.

El primero se refiere a la licitud de la guerra santa, o sea, las guerras llevadas a cabo por los reyes cristianos contra los infieles, con el fin de apoderarse de sus territorios e implantar en ellos la fe cristiana. Los papas no solamente bendecían estas empresas, sino que además, en su calidad de soberanos temporales, hacían donación previa a los reyes de las tierras que pretendían conquistar, con la consabida obligación, eso sí, de que las evangelizaran.

El Evangelio no es belicista, sino todo lo contrario. Las primeras generaciones cristianas miraban el oficio de soldado incluso con recelo. Pero las cosas fueron cambiando. San Agustín declaró ya lícita la guerra contra el agresor injusto y, tras largas vacilaciones, defendió asimismo la intervención armada del poder público contra los enemigos de la Iglesia.

La entrada de los pueblos germánicos en la comunidad cristiana significó un nuevo paso, debido a su amor a las armas y su valoración del heroísmo bélico. Las invasiones de los pueblos paganos, normandos, húngaros, eslavos, y, sobre todo musulmanes, hicieron las guerras justas y necesarias y, al ser en defensa de la fe cristiana, las revistieron de carácter religioso, o sea, las convirtieron en «guerras

10 Llorca - García Villoslada - Montalbán, *Historia de la Iglesia...*, 474-75.

santas». En esta perspectiva deben ser consideradas las Cruzadas, las cuales representan el último eslabón de este proceso ideológico <sup>11</sup>.

A juzgar por el «Decreto de Graciano», que constituye la recopilación más completa del derecho de guerra cristiano medieval, otro de los factores que determinó la postura de la Iglesia con relación a la guerra, especialmente la guerra santa, fue el Antiguo Testamento. Recuerda Graciano que en el A. T., Dios mismo había dispuesto las guerras en muchos casos. Así, Josué y los Jueces, Saúl, David, hicieron por mandato divino una guerra santa para la conquista de la tierra de promisión. Del mismo modo defendieron su fe los Macabeos. Como explicación, cita la clásica interpretación de San Agustín: «Sin duda es justa la guerra ordenada por Dios», pues en Dios no cabe malicia; El sabe lo que cada cual tiene merecido. Por consiguiente, los caudillos y el pueblo no son propiamente los autores de semejantes guerras, sino meros instrumentos de Dios. Además de esta justificación teológica, Graciano cita otra de derecho natural, tomada asimismo de san Agustín: «La guerra de los israelitas contra los amorreos fue justa, pues se les denegaba un paso completamente inofensivo, que está exigido por el solo derecho y la equidad de la sociedad humana» <sup>12</sup>.

La primera obra teológica conocida que plantea directamente el tema de la legitimidad de la conquista de los pueblos infieles, con referencia expresa a los indios de América, es el nominalista Maior o Juan Mair en su *Libro II de las Sentencias*, publicado en París en 1510. Juan Mair trata de las guerras contra infieles en general, pero por vía de ejemplo se refiere a las conquistas de los españoles en el Nuevo Mundo, y justifica la ocupación de aquellos territorios basado en un doble argumento. Primero, el argumento que podríamos llamar misional, en virtud del cual los cristianos pueden recurrir a las armas, siempre que esto se haga con el fin de predicar el Evangelio. Haciendo suya la teoría aristotélica, según la cual los bárbaros son esclavos por naturaleza, y siendo éste el estado de los indios según él, los príncipes cristianos están en su derecho cuando sojuzgan a los pobladores del nuevo mundo, ocupan sus tierras, y los someten a servidumbre. Este es el segundo argumento <sup>13</sup>.

11 R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica*, II (Madrid 1953) 433-35.

12 Joseph Höffner, *La ética colonial...*, 73-75.

13 T. Urdániz, *Obras de Francisco de Vitoria...*, 498-99.



El nombre más representativo de la tesis que justificaba la guerra contra los indios como base y condición previa de la evangelización, es Ginés de Sepúlveda. Haciéndose eco de la vieja teoría imperialista y la dominación servil de los indios, Sepúlveda actualiza y trata de dar una mayor consistencia filosófica a los argumentos de Juan Mair, compartidos por la mayoría de los teólogos y juristas anteriores a Francisco de Vitoria: Primero, la Iglesia no puede cumplir su misión de predicar el Evangelio a todas las gentes sin que los infieles sean antes sometidos políticamente a los cristianos. Segundo, la barbarie pagana de los indios y su condición servil, que les hacía aptos sólo para vivir sometidos como esclavos<sup>14</sup>.

Incluso Francisco de Vitoria, que defiende enérgicamente la libertad y los derechos de los indios, y declara insuficientes e ilegítimos muchos de los títulos alegados para la conquista de América por los teólogos anteriores a él, justifica el recurso a las armas por razones misionales, si bien dentro de unos límites muy moderados. El teólogo de Salamanca establece lo siguiente: Los españoles tienen derecho a viajar por las tierras descubiertas. Tienen derecho a comerciar con los indios. Tienen derecho a domiciliarse en los pueblos de América. Si los indios se oponen a estos derechos, los españoles pueden justamente hacerles la guerra. Además, los españoles tienen el derecho y aún el deber, por mandato del papa, de predicar el Evangelio a los infieles, pudiendo declararles la guerra si los caciques estorbaren violentamente la predicación de los misioneros o la conversión de los pueblos al cristianismo<sup>15</sup>.

#### 4.—*Las abominaciones cometidas por los infieles justifican la guerra contra ellos.*

Estrechamente relacionada con la tesis anterior está la postura de algunos teólogos, que no se atrevían a justificar la guerra contra los infieles por razón de su infidelidad, pero la justificaban basados en las abominaciones y pecados cometidos por los paganos contra la ley natural. En el origen de esta teoría está Inocencio IV, según

14 I. Genessi Sepulvedae, *Democrates alter sive de iustis belli causis apud indos*, ed. crítica con versión castellana por R. Losada (Madrid 1951). Cf. T. Urdániz, *Obras de Francisco de Vitoria...*, 508.

15 F. de Vitoria, *De indis recenter inventis relectio prior (1538-39)*, ed. crítica con traducción castellana por T. Urdániz, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas* (Madrid 1960) 641-726.

el cual, el papa no tiene sobre los infieles aquel dominio universal directo que le atribuía la doctrina teocrática medieval, de tal modo que pudiera despojarles de sus bienes y dominios naturales, o privarles de libertad sólo por su infidelidad. Pero Inocencio IV defiende un dominio indirecto, por cuanto, según él, el romano pontífice puede recurrir a la fuerza y ocupar las tierras de los infieles, con el fin de castigar y erradicar sus delitos de idolatría y sus abominaciones contra la ley natural. El Pontífice alegaba como prueba ejemplos tomados del Antiguo Testamento, especialmente el castigo de Dios contra Sodoma.

«Esta teoría se defiende también y se incluye en la concepción teocrática más absolutista del Ostiense y Egidio Romano, pues el poder de castigar a los paganos es parte de la potestad plena que tiene el papa sobre ellos. Los canonistas y teólogos curiales se encargan de transmitirla a una época posterior, sobre todo Agustín Triunfo de Ancona, San Antonio de Florencia y Silvestre Prierias. Sin duda, por su misma apariencia de justicia y por los relatos que vinieron de las Indias sobre los nefandos vicios de los naturales, como la sodomía y sacrificios humanos, fue uno de los títulos más comúnmente alegados ya desde las primeras discusiones. El licenciado Gregorio y Fray Bernardo de Mesa alegan ya este argumento en las disputas de Burgos. En él hará especial hincapié Ginés de Sepúlveda, amplificando con gran énfasis tales crímenes abominables de los nativos por los que justamente merecieron ser sojuzgados. De igual suerte, el dominico Domingo de Santa Cruz y el franciscano Alfonso de Castro declaraban que era lícito guerrear y sojuzgar a los indios en pena de sus delitos. Y todavía más tarde Gregorio López prestaría su vacilante adhesión a la opinión de Inocencio IV»<sup>16</sup>.

Este motivo de los pecados contra naturaleza es el quinto de los siete títulos que Francisco de Vitoria declara ilegítimos en orden a justificar la conquista de América: «Los príncipes cristianos, aún con autoridad del papa, no pueden recurrir a la fuerza para apartar a los paganos de los delitos contra la ley natural ni castigarlos o hacerles la guerra por causa de ellos»<sup>17</sup>.

16 T. Urdániz, *Obras de Francisco de Vitoria...*, 543.

17 F. de Vitoria, *De indis...*, 698.

5.—*Los infieles no son sujetos plenos de derecho.*

El segundo argumento invocado por el P. García Villoslada a la hora de explicar la donación otorgada por Alejandro VI a los reyes católicos, se refiere a «aquella especie de agustinismo político, defendido por Egidio Romano y por otros, según el cual, el derecho meramente natural no es pleno y perfecto derecho mientras no se eleve al orden eclesiástico o de justicia sobrenatural»<sup>18</sup>.

Según Höffner, Egidio Romano (muerto en 1316) es el que ha llevado más lejos la teoría del absolutismo papal, dentro de la escuela agustinista, y, consiguientemente el más radical a la hora de subordinar los Estados paganos a la Iglesia. Entre los infieles —afirma— no existen propiamente ni imperio ni monarquía, pues el infiel vive en enemistad con Dios, o sea, posee indigna e injustamente todo cuanto ha recibido de Dios. Ahora bien, de Dios hemos recibido los bienes temporales, la propiedad y el poder, pues no hay poder que no venga de Dios. Por consiguiente, nadie que no haya renacido espiritualmente por obra de la Iglesia, y, en caso de haber caído en pecado grave, haya sido absuelto por el sacramento de la Iglesia, es un príncipe digno y verdadero. En una palabra: Después de la pasión de Cristo no puede haber ningún Estado verdadero en el que no se reverencie la Santa Madre Iglesia y en el que Cristo no reine como fundador y mentor. Los gentiles no tienen ni tan siquiera un derecho de propiedad privada. Ningún gentil es, en justicia, dueño de su casa, de sus tierras o de su viña, ni de ninguna otra cosa, pues, para quien no quiere someterse a Dios, justo es que, a su vez, nada le esté sometido<sup>19</sup>. «Los infieles no pueden poseer ni ser dueños de nada, ni gozar de ningún poder, en el sentido genuino y estricto de la palabra, sino sólo a modo de usurpación e injustamente»<sup>20</sup>.

Fundados en el falso sobrenaturalismo agustiniano, Egidio Romano y Santiago de Viterbo sostenían que, según el orden maravilloso y unitario establecido por Dios después de la redención, «todos los poderes espirituales y temporales residen en Cristo y han sido comunicados por Cristo a su Iglesia. Del papa, en quien reside esta supremacía universal del poder espiritual y temporal, reciben su potestad

18 Supra, nota 10.

19 Tomado de J. Höffner, *La ética colonial...*, 64-65. Estas tesis y afirmaciones de Egidio Romano están tomadas de su obra *De ecclesiastica potestate*.

20 Cita tomada de P. Venancio D. Carro, *La teología...*, 263.

los reyes; dicha plenitud del poder papal se extiende no sólo a la propiedad y todos los derechos de los fieles, sino también, según la forma extrema enseñada por el Ostiense, al dominio de los infieles. Y, como este poder derivado del papa se funda en el derecho divino, de ahí que los infieles que caen en pecado mortal pierden todo poder y todo dominio, que luego lo recobran, al ser absueltos, de la Iglesia. Y lo mismo los infieles que no reconocen la supremacía del papa, pierden *de iure* todo dominio y jurisdicción, aunque de nuevo la Iglesia les tolera y permite los derechos que han recibido de la naturaleza».

«En esta forma podía verse la teoría en numerosos autores posteriores, como Antonio de Rosellis, Egidio de Perusa, los españoles Alvaro Pelayo, Miguel de Ulzurrun, Alvarez Guerrero y, sobre todo, en San Antonio de Florencia. También la aceptaban Matías de Paz y Palacios Rubios»<sup>21</sup>.

El propio Francisco de Vitoria, que considera ilegítimo el recurso a la autoridad universal del papa y su pretendido señorío sobre el orbe como base para justificar la guerra contra los indios y la ocupación de sus tierras, priva del derecho de propiedad a los herejes, una vez que han sido condenados: «Proposición tercera: El hereje, desde el día que cae en ese crimen, incurre en la pena de confiscación de bienes ... Cuarta proposición: Pero, aunque conste del crimen, no es lícito al fisco ocupar los bienes del hereje antes de la condenación... De la tercera conclusión se sigue que la condenación, aún hecha después de la muerte, retrotrae los efectos de la confiscación al tiempo en que se cometió el crimen, estén los bienes en manos de cualquiera. Es corolario admitido por todos, y particularmente por el Panormitano, en el capítulo último del título *De haereticis*. Se sigue además que las ventas, donaciones y toda enajenación de bienes hecha desde el día en que se cometió el crimen son inválidas. Y así, fallada la condenación, todas esas enajenaciones las rescinde el fisco, y el mismo fisco se posesiona de los bienes, aún sin restituir el precio a los compradores»<sup>22</sup>.

21 T. Urdániz, *Obras de Francisco de Vitoria...*, 519-20.

22 F. de Vitoria, *De indis...*, 657-58.

## III.—CONCLUSIONES

1.—*Concepción teocrática del Estado y de sus instituciones.*

Cuando los israelitas le pidieron a Gedeón que reinara sobre el pueblo, el hijo de Joás declinó el honor que le hacían con estas palabras: «No seré yo el que reine sobre vosotros ni mi hijo; vuestro rey será Yavé» (Jue 8, 23). En el período premonárquico los caudillos del pueblo elegido eran jefes de carácter carismático, o sea, era Dios quien los suscitaba directamente. Con el establecimiento de la monarquía se introdujo el factor dinástico y la aclamación de los monarcas por parte del pueblo, pero los reyes seguían siendo elegidos por Dios, a quien representaban como vicarios suyos en la tierra. En Israel se era «rey por la gracia de Dios» en el sentido más estricto de la expresión.

Esta concepción teocrática en la cúspide afectaba al resto de las instituciones del Estado, tanto sociales y políticas como judiciales y militares. Las guerras eran guerras santas, lo mismo que la tierra.

La concepción teocrática del Estado era asimismo una de las características de la cultura medieval. El papa era el Vicario de Cristo, a quien le había sido otorgado todo poder en el cielo y en la tierra. Consiguientemente, la mayoría de los teólogos y juristas consideraban al pontífice de Roma como soberano de todo el orbe. De él recibían el poder los soberanos temporales. Los papas coronaban los reyes. La imagen de las dos espadas, tomada de Lc 22, 38, es bien expresiva. La temporal estaba subordinada a la espiritual. El Imperio estaba subordinado al Pontificado, como la mujer al varón, según Inocencio III; como el cuerpo al alma, la tierra al cielo, según Ivo de Chartres; como la luna (*luminare minus*) está sometida al sol (*luminare maius*), de quien recibe su fulgor (Dante).

Lo mismo que en el Antiguo Testamento, también en la teología medieval lo religioso invade todos los ámbitos de la vida social, económica y política. Ninguna realidad temporal se sustrae a la influencia de la religión. Dentro de este contexto se entienden perfectamente las bulas pontificias otorgando tierras a portugueses y españoles.

2.—*Discriminación de los infieles.*

En una sociedad teocrática los únicos que tienen valor son los argumentos religiosos. En el caso concreto de la tierra, los cananeos

no tienen derecho a seguir ocupando un suelo que han profanado con sus idolatrías y abominaciones:

«Nor por tus méritos ni por la rectitud de tu corazón vas a tomar posesión de la tierra, sino que sólo por la perversidad de estas naciones las desaloja Yavé tu Dios ante ti» (Dt 9, 5).

«Cuando hayas entrado en la tierra que Yavé tu Dios te da, no aprenderás a cometer abominaciones como las de esos pueblos... Porque todo el que hace estas cosas es una abominación para Yavé tu Dios y por causa de estas abominaciones desaloja Yavé tu Dios a esas naciones de delante de ti» (18, 9-14).

«No os hagáis impuros con ninguna de estas acciones, pues con ellas se han hecho impuras las naciones que yo voy a arrojar ante vosotros. Se ha hecho impuro el país, por eso he castigado su iniquidad, y la tierra ha vomitado a sus habitantes» (Lv 18, 24-25; cf. 20, 22-24).

Algunos pasajes de la Biblia dejan traslucir entre líneas en los israelitas un sentido de culpabilidad y remordimiento por estar ocupando la tierra de los cananeos, una tierra que no les ha costado fatiga, unas ciudades que no han construido, unas viñas y unos olivares que no han plantado (Jos 24, 13). Los mismos sentimientos se esconden siglos más tarde detrás de estas palabras de Simón Macabeo: «Ni nos hemos apoderado de tierras ajenas ni nos hemos apropiado de bienes de otros, sino de la heredad de nuestros padres. Por algún tiempo la poseyeron injustamente nuestros enemigos y nosotros, aprovechando una ocasión favorable, hemos recuperado la heredad de nuestros padres» (1 Mac 15, 33-34).

Pero, todos los derechos sobre la tierra de Canaán que los cananeos hubiesen podido hacer valer basados en el derecho internacional del momento, se volatilizan en las plumas de los teólogos bíblicos, para los cuales los únicos válidos son los argumentos religiosos. Y la religión mal entendida degenera en discriminación. Los creyentes tienen todos los derechos y los supuestos infieles ninguno.

No se encuentran muy lejos del Antiguo Testamento los teólogos medievales cuando invocan la infidelidad, las abominaciones y los crímenes contra naturaleza, cometidos por los indios, como argumentos para justificar la ocupación de sus tierras. De hecho, los que defienden el recurso a la fuerza armada aducen en su favor el ejemplo de la conquista de Canaán por los israelitas. Ginés de Sepúlveda, por ejemplo, en su *Democrates alter*, cita varios pasajes del Deuteronomio y del Levítico, referentes a la expulsión violenta de los cana-

neos de su tierra, por parte de Yavé, en orden a establecer en ella a los israelitas. Esta apelación a la conquista de Canaán es el séptimo título que Francisco de Vitoria considera ilegítimo: «El séptimo que puede invocarse es una donación especial de Dios. Dicen algunos, no sé quienes, que Dios, en sus singulares juicios, condenó a todos estos bárbaros a la perdición por sus abominaciones, y los entregó en manos de los españoles como en otro tiempo a los cananeos en manos de los judíos»<sup>23</sup>. Aunque Vitoria dice no conocer quiénes son los defensores de esta tesis, sin embargo no se trata de un título puramente teórico, sino que ha sido alegado por teólogos y juristas de la Edad Media<sup>24</sup>.

El propio Francisco de Vitoria, que puede ser considerado como el primer internacionalista y representa una reacción radical contra el imperialismo teocrático medieval, hace sus concesiones a las tesis pre-cristianas y discriminatorias del Antiguo Testamento. En su segunda reelección *De indis* dice lo siguiente: «Cuarta proposición: Alguna vez es conveniente dar muerte a todos los culpables. Se prueba. Porque la guerra misma se hace para obtener la paz y la seguridad, y a veces no puede conseguirse la seguridad sino deshaciéndose de todos los enemigos. Esto se ve sobre todo con los infieles, de quienes nunca se puede esperar la paz justa con ninguna clase de condiciones. Y por consiguiente, el único remedio es deshacerse de todos los que puedan empuñar las armas, con tal que fueran ya culpables. Así debe entenderse aquel precepto del Deuteronomio 20, 10-14». La misma postura adopta en la proposición séptima, donde vuelve a citar el mismo pasaje del Deuteronomio<sup>25</sup>.

### 3.—*Involución hacia el Antiguo Testamento.*

Una buena parte de los teólogos medievales, con sus tesis sobre la teocracia imperialista y el recurso a la guerra santa, representan una regresión hacia la doctrina del A. T. A propósito de la guerra, ya veíamos más arriba que las primeras generaciones cristianas no le eran favorables. Y con toda razón, pues el Nuevo Testamento es pacifista. Pero en este terreno, como en otros muchos, la teología y la

23 F. de Vitoria, *De indis...*, 702.

24 T. Urdánoz, *Obras de Francisco de Vitoria...*, 548-49.

25 F. de Vitoria, *De indis sive de iure belli hispanorum in barbaros, relectio posterior*, nn. 48, 56 y 57, en T. Urdánoz, *Obras de Francisco de Vitoria...*, 849; 854-855.

Iglesia en general han vuelto a entroncar con el A. T., pasando por alto el espíritu del Evangelio. Lo mismo se diga del imperialismo teocrático. Con relación al Antiguo, el Nuevo Testamento representa un proceso de espiritualización y desterritorialización, cosa que no tiene en cuenta la teología medieval, que vuelve a resucitar las instituciones teocráticas del A. T.

Si esto es así con relación a la teología medieval, ¿qué habría que decir de los autores que actualmente, dentro o fuera del pueblo judío, siguen invocando unos títulos antiguotestamentarios, superados no sólo por el derecho público internacional, sino por la teología misma? Es algo así como si portugueses y españoles se presentasen en el foro de las Naciones Unidas con las bulas de Nicolás V y Alejandro VI reclamando las tierras del Nuevo Mundo.

ANTONIO G. LAMADRID.  
Seminario Diocesano. Palencia.



## CONCIENCIA MITICA Y LIBERACION

### Una lectura «sospechosa» del mito mesopotamio de Atrajasis

Desde que G. Smith publicara en 1876 su *The Chaldean account of Genesis* se conocen algunos fragmentos de lo que llamó «la historia de Atarpi», un paralelo del relato bíblico del diluvio. Dado el estado tan fragmentario del texto<sup>1</sup> los biblistas se han referido habitualmente al poema de Guilgamés para las comparaciones mesopotamias con la narración bíblica de Génesis 6-9. Pero la situación ha cambiado desde 1965, fecha en que W. G. Lambert y A. R. Millard identificaron en el British Museum dos grandes tabletas depositadas allí en 1889. Por otra parte, mientras los fragmentos anteriores habían sido exhumados en Kuyunjik (la antigua Nínive) y pertenecían a la biblioteca de Asurbanipal (siglo VII a.C.), los nuevos textos habían sido copiados durante el reinado de Ammi-saduqa (siglo XVII a.C.) por el escriba Ku-Aya. Datan, pues, del período llamado Babilonio Antiguo y anteceden en mil años a los de Nínive. Hay también fragmentos de fechas intermedias. Las diferencias reflejan las distintas relecturas del mito hechas desde contextos diversos. Usaremos aquí la edición publicada en 1969 por los asiriólogos antes mencionados<sup>2</sup>.

El mito de Atrajasis consta de tres tabletas en total, de 416, 439 y 390 líneas según los datos del escriba. Pero no todo el poema ha llegado hasta nosotros. Es importante señalar que la división en tabletas no tiene nada que ver con la estructura literaria de la obra. Esta no se reconoce tampoco por una división temática: rebelión de los dioses, creación del hombre, diluvio. Tal secuencia es real pero no estructural: el «sentido» de una obra narrativa es dado por el *texto*

1 Ver *ANET*, pp. 104-6 y 512-14 (edición de 1969).

2 W. G. Lambert - A. R. Millard, *Atra-ḫasīs: The Babylonian story of the flood* (Oxford 1969).

como estructura lingüística, en la que los *temas* son resignificados. Más adelante vamos a señalar la estructura del mito de Atrajasis.

El título que estamos dando al mito no es original y es otro factor que despista el «sentido». Atrajasis está lejos de ser el protagonista, ni siquiera un personaje central, del poema. La crítica literaria y la historia de las tradiciones tendrían que haber dado la alarma hace tiempo. En efecto, el personaje Atrajasis pertenece casi exclusivamente al mito del diluvio (donde sí es central)<sup>3</sup> que es introducido en nuestro mito para construir *un* episodio, importante sin duda, del drama de la humanidad allí relatado. La misma ilusión se ha generalizado en el caso de la epopeya de Gilgamés, que suscita inmediatamente en nosotros la memoria del diluvio. Pero el personaje Gilgamés nada tiene que ver con el diluvio; y el *texto* del poema de Gilgamés sí tiene que ver, mas en forma secundaria: el tema es el problema de la muerte, cuya superación busca el héroe en sucesivos episodios, que constituyen otras tantas *experiencias* de la realidad de la muerte. Para ilustrar que la inmortalidad es el atributo de los dioses y que si hay un hombre (Utnapištim) entre éstos es por puro privilegio, el redactor de esa extraordinaria composición filosófica utilizó una tradición en sí independiente sobre el diluvio. El mismo fenómeno redaccional tuvo lugar en nuestro caso.

Trataremos por tanto de no usar el nombre de Atrajasis como título, una vez que el lector sabe de qué mito se trata. Llamemos la obra por su propio nombre, que en la tradición mesopotamia (y antigua en general) es su incipit. De hecho, la primera línea de nuestro mito orienta profundamente hacia el contenido, al que en cierta manera resume, como podremos comprobar después. Pues bien, el título es: *Inūma ilū awilum* (I: 1). Proponemos llamarlo en adelante *Inuma ilu*, de la manera como el poema de la creación es titulado correctamente por sus primeras palabras (*Enūma eliš*). Aquellas tres palabras son de difícil traducción, mas resultan claras a la luz del mito mismo, cosa que deberían tener en cuenta los especialistas. Literalmente, significan: «cuando (algunos) dioses (eran) hombre (=humanidad)»<sup>4</sup>.

3 En I: 385 ss. y II: i: 21 ss. es solamente un mensajero de Enki.

4 W. L. Moran, 'Atrahasis: The Babylonian story of the flood', *Bib* 52 (1971) 51-61: «When (some) gods were mankind»; W. G. Lambert - A. R. Millard, p. 43: «When the gods like men...»; R. Labat, *Les religions du Proche-Orient* (Paris 1970) 26: «Lorsque les dieux étaient (encore) hommes»; H. Cazelles, en la *Revue d'Assy-*

El título es una prolepsis: menciona al hombre que todavía no existe y cuya creación se narra más adelante. Lo mismo que en Génesis 1, 1-2 donde se menciona la tierra que aún no está creada (1, 9-10). Sucede que el tiempo del lector es distinto al tiempo de la narración. Pero hay algo más significativo en aquella primera línea del *Innuma ilu*, a saber, que se define a la divinidad por referencia al hombre, y no al revés. Ahora bien, la secuencia del relato dirá con toda precisión qué es el hombre. Por eso conviene resumir los tramos principales de la obra, al mismo tiempo que vamos haciendo su comentario.

### I.1. Antes de toda acción, se describe una situación originaria:

«Cuando (algunos) dioses (eran) hombre  
sobrelevaban el trabajo (*dullu*), soportaban la labor (*šupšikku*).

Grande era la labor de los dioses,  
pesado el trabajo, grande la angustia.

Los grandes Anunnaki a los siete  
Igigi querían hacer soportar el trabajo» (I:1-6) <sup>5</sup>.

El cosmos ha sido repartido entre los tres grandes dioses: Anu (el cielo), Enlil (la tierra) y Enki (el Apsu o ámbito de las aguas dulces subterráneas). Los dioses menores soportan el trabajo de las excavaciones de canales, símbolo para el mesopotamio de la opresión que los reyes ejercían sobre sus súbditos. Se está describiendo por anticipación una situación social específica, que nos servirá oportunamente para marcar la riqueza polisémica del mito.

En la primera escena hemos visto a los dioses divididos en dos clases. Unos pocos tienen el poder y el dominio del universo; los otros están sometidos al trabajo forzado. El acento recae sobre la condición de los últimos: es la obertura del canto épico.

*riologie* 69 (1970) 176: «À la place des hommes»; W. von Soden, en *Or* 38 (1969) 415: «Als die Götter (auch noch) Mensch waren».

<sup>5</sup> Así W. von Soden, 'Die Igigu-Götter in altbabylonischer Zeit', *Iraq* 28 (1966) 140-45, esp. p. 142; también R. Labat, p. 26; W. G. Lambert - A. R. Millard, p. 146, traducen: «Los siete grandes Anunnaki...» pensando en un grupo de dioses del destino (citan fuentes sumerias). Hay que tener en cuenta que el *texto* del mito menciona, de hecho, a siete figuras entre los dioses que *no* trabajan: Anu, Enlil, Enki, Ninurta, Ennugi, Kalkal y Nušqu (I: 7 ss.).

2. En un segundo cuadro (I: 40 ss.) los dioses oprimidos se rebelan contra Enlil. Cuatro veces se oye la proclama:

«Al consejero de los dioses, al Héroe,  
vayamos a sacar de su residencia» (I:43-60).

Los rebeldes queman sus instrumentos de trabajo y atacan el palacio de Enlil, un «bunker» fuertemente custodiado. El dios del poder tiene miedo y pide a Nuški que se coloque delante de él (I: 88). Convoca en asamblea a sus dos colegas Anu y Enki y a todos los grandes dioses (*ili rabutim*, I: 106). Se envía a Našku a averiguar quién es el instigador de la lucha (I: 128-30). Los dioses oprimidos responden quejándose de su trabajo angustioso (I: 146 ss.). Repiten en primera persona lo que el narrador había descrito en los primeros versos. Enlil solicita que uno de los rebeldes sea asesinado (I: 173 *liddušu tāmta* "sea entregado a la destrucción"). Pero Enki<sup>6</sup> reconoce el motivo del levantamiento:

«¿Por qué vamos a acusarlos?  
Su trabajo (*dullu*) es pesado, grande su angustia (*šapšaqu*)...  
[La lamentación] es grave, [oímos] el grito (*rigmu*)» (I:176-9).

Dos anotaciones: el *texto* produce un «efecto de sentido»<sup>7</sup> al repetir una y otra vez el estribillo de la introducción: el lector va grabando la imagen de la opresión. Por otra parte, aparece aquí el vocablo *rigmu* que en nuestro mito indica el grito de rebeldía ya desde I: 77. Prestaremos atención a este vocabulario<sup>8</sup>.

El mismo Enki, quien está defendiendo a los dioses rebeldes, propone una salida muy hábil: *crear al hombre!* Como el relato no tiene desperdicio, transcribiremos algunas frases:

«Que la diosa-del-nacimiento cree,  
Que el hombre lleve la labor de los dioses (*šupšik ilim awilum lišši*)  
Llamaron e interrogaron a la diosa,  
la partera de los dioses, la sabia Mami:

<sup>6</sup> En la tableta BM 78257 G Ea (=Enki) es el defensor, lo que está más de acuerdo con la caracterización de este dios. En la recensión asiria es reemplazado por Anu.

<sup>7</sup> Sobre el concepto de «efecto de sentido» en la lingüística estructural ver J. Calloud, *Structural analysis of narrative* (Filadelfia 1976).

<sup>8</sup> Ver sobre todo G. Pettinato, 'Die Bestrafung des Menschengeschlechtes durch die Sintflut. Die erste Tafel des Atramhasis-Epos eröffnet eine neue Einsicht in die Motivation dieser Strafe', *Or* 38 (1968) 185-200, esp. p. 185 ss.

'Eres tú, ¡oh diosa-del-nacimiento!, de la humanidad creadora;  
crea al hombre: que él cargue con el yugo,  
que cargue el yugo, el encargo de Enlil,  
que el hombre lleve la labor de los dioses' (I:190-7).

La otra propuesta consiste en degollar a uno de los dioses rebeldes, para que la diosa mezcle la arcilla con su carne y su sangre «a fin de que dios y el hombre se encuentren mezclados juntamente en la arcilla», refiere el texto (I: 210-13). Es la primera vez que oímos que el hombre es creado también con la *carne* de un dios. En el *Enuma elis* es hecho con la sangre del dios rebelde Kingu, vencido por Marduc (VI: 5 ss.). En todo caso, en nuestro texto se enciman dos tradiciones (si no tres) sobre la formación del hombre: de la arcilla (doble narración, en I: 210, 226, 231 y en I: 249 ss.) y de la carne y sangre de un dios<sup>9</sup>. Es elocuente también el mensaje de la diosa cuando acaba su tarea:

«He suprimido vuestro trabajo pesado,  
y vuestra dura labor al hombre la he impuesto.  
Habéis transferido el grito (de rebelión: *rigmu*) a la humanidad:  
os desaté el yugo, os di la libertad (*andurāra aškun*)» (I:240-3).

Esta última expresión —*andurāra aškun*<sup>10</sup>— nos vuelve al contexto sociológico antes indicado: los dioses han sido «liberados» de la opresión del trabajo forzado. La que no ha sido abolida es la opresión misma, que sólo es *transferida* al hombre, creado *para* reemplazar a los dioses que gimen bajo el yugo de Enlil y levantan el grito de rebeldía. Este sigue siendo un dios opresor cuyos súbditos ahora son los hombres.

A esta altura, el mito nos sumerge en lo más hondo de la realidad humana conocida por el narrador. La creación del hombre no es un relato aparte, un «tema» separado dentro de la composición: la estructura del mito exige que se la comprenda integrada en el largo episodio del conflicto de los dioses, cuyo desenlace y solución es. Ahora podemos retomar el primer verso del poema: «Cuando (algunos) dioses (eran) hombre» (y no: «eran hombres»). Se define a los

<sup>9</sup> Sobre el pasaje oscuro, pero importante por su repetición, de I: 214 ss. (la presencia del *ešemnu* del dios asesinado en el hombre) véase el estudio de W. L. Moran, 'The creation of man in Atrahasis I 192-248', *BASOR* 200 (1970) 48-58.

<sup>10</sup> Sobre el vocabulario acádico de la «liberación» y su influencia en la Biblia ver N. P. Lemche, '*Andurārum* and *mišarum*: comments on the problem of social edicts and their application in the Ancient Near East', *JNES* 38 (1979) 11-22.

dioses oprimidos por el hombre oprimido, porque éste es el hombre típico que conoce la tradición que preserva el mito. Por eso, aquella frase no sugiere una dignidad sino una situación social de injusticia; y por la misma razón un tal comienzo de narración resulta muy elocuente. Se establece la «intención» del poema: hablar del *hombre* oprimido.

De esta manera, el mito «da qué pensar»<sup>11</sup> y empieza a sugerir. Faltan todavía otros episodios esenciales, pero ya hay algo puesto: la rebelión de los dioses es una posibilidad de rebelión de los oprimidos. El relato da a entender a su vez que la creación del hombre con la carne y la sangre de Wè-ila, representante de los dioses rebeldes, pone en el hombre un «recuerdo» subversivo (sentido posible de I: 214 ss.) que la misma diosa modeladora señala al proclamar que el *rigmu* fue transferido a la humanidad (I: 242).

II.3. Así entramos en un nuevo episodio, el tercero en la estructura del relato. Hay una sección donde la tableta está rota; en lo que es legible aparecen ahora *los hombre* trabajando con picos y azadas, construyendo santuarios, abriendo canales y proporcionando el alimento a la gente y a los dioses (I: 337-39). Estamos en un escenario humano:

«El país se extendió, los hombres se multiplicaron» (I:353).

Este dato juega un papel esencial en la estructura del mito. Es una función cardinal, según el análisis estructural. El mismo verso se repite en el episodio siguiente (II: 2). Pensar que el mito plantea el problema de la sobrepoblación, por lo que Enlil intenta reducir la humanidad<sup>12</sup> (así la secuencia del mito), es quedarse corto. Estamos llegando al núcleo del poema y no parece que un mito tan relevante como éste tematicé, y en la forma que veremos, el problema de una densidad poblacional muy relativa. Algo más trágico está apuntando el poeta babilonio. La situación es la misma que la narrada por el primer capítulo del Exodo. El faraón de Egipto teme a los hijos de Israel porque «forman un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros» (v. 9). Decide entonces tomar precauciones para que

11 P. Ricoeur, *La symbolique du mal* (Paris 1980) 25 ss., 323-32.

12 A. D. Kilmer, 'The Mesopotamian concepts of overpopulation and its solution as reflected in the mythology', *Or* 41 (1972) 180-77.

no se multipliquen (v. 10): primero la opresión por el trabajo forzado en la edificación de ciudades (vv. 11-14), luego —ante el fracaso de tal medida— el control de la natalidad masculina (vv. 15-20). Por tercera vez el estribillo sobre la multiplicación y poder del pueblo hebreo (v. 20). Los oprimidos, cuando se unen, son peligrosos.

Ahora bien, en el *Inuma ilu* asistimos a una situación idéntica: Enlil está perturbado por el grito del pueblo esclavo pero numeroso. El poeta transcribe los dos términos que connotan el grito de rebelión (*rigmu* y *juburu*, I: 355-56). Según las propias palabras de Enlil, el dios patrón:

«[Demasiado pesado es (para mí)] el clamor de la humanidad  
(*rigmu awiluti*);

[a causa de su alboroto (*juburu*)] estoy privado del sueño»  
(I:359-60).

Por eso manda una peste para diezmar a los hombres, pero en vano, ya que el dios amigo del hombre, Enki, el «Prometeo» mesopotámico, sugiere a Atrajasis ordenar a los heraldos que «hagan resonar el clamor (*rigmu*) en el país» (I: 377), que no se adore más a los dioses de siempre sino que se concentre el culto en Namtara, el dios del destino y de la muerte, que libera de la peste enviada. Enlil ha fracasado esta vez, en su primera tentativa de reducir la humanidad.

4. En el episodio siguiente —cuarto del poema pero segundo en el escenario humano— se repite el esquema: los hombres se multiplican; su *rigmu* / *juburu* perturba a Enlil, quien esta vez decreta la sequía como plaga para diezmarlos. Los hombres concurren todos a Adad, dios de las lluvias, y consiguen frustrar nuevamente el plan destructor del patrón de la humanidad (II: 1 ss.).

La continuación se lee fragmentariamente por el mal estado de la tableta II del poema. Parece que hay otros ensayos de Enlil para llevar adelante su proyecto genocida. Notable es la actitud opuesta atribuida a Enki, de quien se afirma que «adonde iba / desataba el yugo, establecía libertad (*iptur ulla, andurāra iškun*, II: v: 18-19), casi la misma expresión puesta anteriormente en boca de la diosa formadora del hombre, sólo que refiriéndose en ese caso a la libe-

ración *de los dioses* (I: 240)<sup>13</sup>. Las palabras tienen por tanto un sentido preciso de liberación del trabajo de opresión.

5. La tableta III dedica seis de las ocho columnas a narrar el diluvio (el quinto episodio del poema). Se trata del tercer decreto de Enlil contra la humanidad rebelde. Cuando se introduce el tema —ya desde el final de la tableta II— el redactor deja caer una calificación orientadora para la interpretación integral del mito:

«Los dioses ordenaron una total destrucción (*gamertu*),  
Enlil hizo una obra mala contra la gente» (*šipra lemna ana nisi ipuš*, II: viii: 34-35).

En efecto, en la recensión del diluvio recogida por el *Inuma ilu* los dioses están encolerizados por la destrucción de la humanidad. La razón es clara: ellos no trabajan ya, y al desaparecer el hombre se mueren de hambre... Por ello se quejan duramente contra Enlil. Este queda imperturbable, como todo opresor. Al descubrir que alguien (Atrajasis) se ha salvado en un bote, se llena de rabia contra los dioses del panteón y exclama:

«¿Por dónde se escapó la vida (*uši napištum*)?  
¿Cómo el hombre sobrevivió a la destrucción?» (III: vi: 9-10).

La tercera plaga ha fracasado. La humanidad vuelve a multiplicarse. Vemos aquí la función estructural que cumple el relato del diluvio, de dimensiones desproporcionadas en este lugar. Sirve narrativamente para ejemplificar las medidas que el dios opresor suele tomar contra los hombres oprimidos por el trabajo y que elevan hacia él el grito de rebeldía (notar el tema del *clamor* en Ex 3, 7 y 6, 5, sólo que con resultados distintos).

6. Llegamos de esta manera al último (al sexto) episodio del mito. Enlil excogita otro recurso para vengarse de los hombres e impedir su multiplicación: instituye diversas categorías de mujeres estériles, o solteras, y al demonio infanticida (Pašittu). Hay que recordar el intento del faraón según Ex 1, 15 ss. Matar la vida que necesita, tal es la locura desesperada del opresor.

<sup>13</sup> Extraña el hecho de que N. P. Lemche (ver nota 10) no tenga en cuenta estos textos del *Inuma ilu*.



¿Qué sentimos cuando llegamos a este final de la «historia de la opresión» del *Inuma ilu*? ¿Ha vencido Enlil? ¿De qué sirvió el proceso de las «rebeliones» relatadas, de los dioses primero, de los hombres después?

Podemos analizar el mito en sí mismo, como estructura literaria; y en su contexto sociológico. En otras palabras, el texto y su lectura.

El texto mismo nos deja, a pesar del episodio final, casi trágico, con una duda: el hombre oprimido lleva en su misma condición una semilla de rebelión, ¿pero puede liberarse? Esa ambigüedad es parte de la polisemia del texto, cuya reserva-de-sentido<sup>14</sup> conviene explorar.

La «historia» del *Inuma ilu*, a pesar de la secuencia de episodios que hemos resumido, consta de dos unidades estructurales (marcadas aquí como I y II): la rebelión de los dioses con su solución en la creación del hombre para reemplazarlos en el trabajo forzado; y la rebelión de los hombres, que Enlil intenta sofocar.

La narración puede también ser «vista» en dos planos, uno celestial y otro terrestre. Los planos son equivalentes, a pesar de su distribución antitética. La rebelión de los dioses, justamente por ser *de los dioses*, es presentada como paradigmática. Indica la posibilidad de la rebelión del oprimido, y de su liberación. Los sucesos primordiales de todo mito tienen una fuerza ejemplar. El *texto* mismo del *Inuma ilu* va tejiendo las equivalencias entre los dos planos en cuestión, como fuimos señalando. La rebelión de los *hombres* fracasa aparentemente. Pero el poema muestra que ésta se da, sólo que es violentamente reprimida por el dios que tiene el poder sobre los hombres (ver I: 14), quien debe sin embargo volver una y otra vez a la fuerza y al poder omnímodos. Ese recurso estructural del poema es significativo. Por otra parte, éste nada dice de una designación o silenciamiento del hombre rebelde. Sólo la *fuerza* de Enlil sostiene su plan. Donde actúa la sabiduría (el dios Enki), es para «desatar el yugo, establecer libertad» (I: 240; II: v: 19). Sabiduría y poder se oponen a través de dos modelos divinos.

Esto nos introduce en la «lectura» del mito: durante su transmisión viviente, y ahora. Hay elementos imponderables para esa lectura «sospechosa» que estaba anunciada en el título de esta exposición.

14 Sobre este tema, J. S. Cratto, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas* (Lima 1978) 8 y 25 ss.

Ninguna tradición elabora mitos sobre cosas banales. El mito es una historia *ejemplar*, un acontecimiento arquetípico y fundante, en el que actúan dioses, y que *da sentido* a una situación, costumbre, ley o institución presentes. «Da sentido», mejor que «explica», ya que no es la concatenación causal la que importa sino la radicación de las cosas en las hierofanías que estructuran el cosmos. El motivo de la rebelión social tematizado en el *Inuma ilu* refleja una experiencia tremendamente profunda del hombre mesopotámico. La rebelión a causa del trabajo forzado es una realidad que, como éste, acompaña desde siempre a la existencia misma del hombre, y como «marca» de su origen, según hemos visto. Un elemento significativo es la conexión que establece el texto mítico entre el ser del hombre, su condición de oprimido por el trabajo, y el *rigmu* o grito de rebelión. Muy diferente es, en esto, el poema de la creación, donde el tema del poder y de la lucha es ubicado en el plano del dominio político (Marduc es el equivalente de Babilonia en el momento de su hegemonía más gloriosa) y no en el de las relaciones sociales.

Ahora bien, ¿cómo opera el mito? ¿cuál es su fuerza motivadora? ¿cuál su capacidad concientizadora? Depende *de dónde* se lee. El *Inuma ilu* es un poema de gran valor literario que en su forma actual refleja algo más que una simple tradición popular. Más bien, representa la literatura de palacio. De hecho, el copista Ku-Aya, de cuya mano recibimos la recensión más antigua, era un escriba del palacio de Amni-saduqa, y poseemos copias provenientes del palacio de Asurbanipal en Nínive. Ahora bien, en la sociedad mesopotámica, y antigua en general, el rey concentraba la totalidad del poder, como Enlil en el panteón. Por eso entendemos la proclama de Hammurapi en el prólogo de su Código: Marduc es designado por Anum y Enlil «para ejecutar la *enlilutu* (funciones de Enlil)»; estos mismos dioses llaman luego a Hammurapi «con su nombre» para la función real<sup>15</sup>.

Si es así, el *Inuma ilu* debía ser «operante» para las clases dominantes. En esa lectura, tenía relieve el triunfo de Enlil, primero al «solucionar» la rebelión de los dioses oprimidos (con su relevo por el hombre), y luego con el cuádruple intento de reducir la humanidad (peste, sequía, diluvio, esterilidad). Los cuatro castigos se narran como sucesivos, pero desde el punto de vista estructural son equivalentes y simultáneos: indican cómo es Enlil (=el rey), quien no puede

<sup>15</sup> CH I (prólogo) 11-13 (*enlilut kišsat niši išimušum*) y I 49.

soportar el «grito» de una humanidad numerosa y levantisca. El hombre no es como los dioses que se liberaron. Su «grito» es reprimido. La historia sirve de ejemplo: la rebelión de los dioses fue la única «exitosa»; los hombres que quieren liberarse de la opresión son reprimidos implacablemente. Enlil tiene muchos recursos. En este sentido, la lectura del *Inuma ilu* era instructiva: educaba en la introyección del opresor en el oprimido, y a reafirmar la conciencia de la inutilidad de toda revolución social.

Con todo, la polisemia del *texto* del *Inuma ilu* sugiere también otra lectura. Las «situaciones» que crea todo mito resultan paradigmáticas. Ahora bien, el grito de rebelión «exitosa» de los dioses suscita en el lector una «memoria» subversiva, que la secuencia misma del relato recoge cuando introduce los episodios tercero y cuarto: también el hombre eleva al cielo su *rigmu* de protesta. Por lo demás, la creación del hombre con la carne y la sangre de uno de los dioses rebeldes es otro símbolo ambiguo: el hombre que se yergue contra el opresor terminará como Wê-ila, el dios degollado en nombre de todos los rebeldes. Pero de cualquier manera, es formado *a partir de un dios rebelde*. Tal dependencia ontológica lleva a una imitación en la praxis: «Habéis transferido el *rigmu* a la humanidad», les dice la diosa alfarera a los dioses recién liberados (I: 242). La continuación del relato exige casi esta aclaración anticipadora. No importa, desde el punto de vista del oprimido, que el final del mito señale el fracaso de los intentos humanos de liberación. Sí importan estos intentos, que se topan con la fuerza brutal del dios represor, pero que pueden multiplicarse al infinito. La posibilidad está dada, y eso otorga al mito en cuestión una fuerza revolucionaria en potencia.

La pregunta que queda pendiente, y que no podemos responder, es si el *Inuma ilu* desarrolló en la práctica social mesopotamia esa capacidad simbólica de concientización del oprimido, en una contralectura inversa a la impuesta por las clases opresoras. Digo que no podemos responder a tal interrogante, por el hecho de que la literatura mesopotamia que nos ha llegado es la de las clases dominadoras. La existencia misma del mito revela la existencia de luchas sociales y de procesos de liberación. Si fue elaborado para desalentarlos, su propia estructura lingüística y su simbólica dejan una puerta

abierta en sentido inverso. O el mito fue concientizador —según el «desde dónde» de su lectura— o al menos pudo servir como tal a través de otras mediaciones que hayan explicitado su reserva-de-sentido.

Como vemos, el *Inuma ilu* (el Atrajasis de la nomenclatura común) es un mito de gran relevancia social que todavía «da qué pensar».

JOSE SEVERINO CROATTO  
Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos.  
Buenos Aires.

## LOS MANUSCRITOS TARGUMICOS ESPAÑOLES

España es ampliamente reconocida en el mundo humanístico y bíblico por sus múltiples trabajos en el ámbito lingüístico, y en concreto por la obra pionera de los Políglotas: Políglota de Alcalá (1502-1517) <sup>1</sup> patrocinada por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, en la que trabajaron un nutrido grupo de investigadores españoles: Antonio de Nebrija, Juan de Vergara, López de Zúñiga, Demetrio Ducas, Núñez de Guzmán, y los judíos conversos Alfonso de Zamora, Alfonso de Alcalá y Pablo Coronel, incluyendo los textos hebreo, arameo (Pent), griego y latín; Políglota de Amberes o Biblia Regia (1569-73) <sup>2</sup> dirigida por B. Arias Montano, con la colaboración de Andrés Masio, Lucas de Brujas, etc., con texto hebreo, Targumim completos, siríaco, griego y latín; y recientemente la Políglota Matritense con un proyecto inicial de diez columnas <sup>3</sup>, que se transforman en tantas otras secciones: hebreo, griego, arameo, siríaco, Vetus Latina, Vulgata Hispana,

1 C. M. Revilla, *La Políglota de Alcalá. Estudio histórico-crítico* (Madrid 1917); E. Mangelot, 'La Polyglotte d'Alcalá', *Revue du Clergé Français* 101 (1920) 102-14, 150-94, 254-72; D. Ramos, 'La Políglota de Arias Montano', *Revista Española de Estudios Bíblicos* 3 (1928) 27-54; P. Kahle, 'The Hebrew Text of the Complutensian Polyglott', en *Homenaje a Millás Vallicrosa I* (Barcelona 1954) 741-51; F. Delitzsch, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Ximenes* (Erlangen 1871-1876); Idem, *Fortgesetzte Studien zur Entstehungsgeschichte der Complutensischen Polyglotte* (Leipzig 1886); Idem, *Complutensische Varianten zum Alttestamentlichen Texte* (Leipzig 1878).

2 F. Secret, 'Documents pour servir à l'histoire de la publication de la Bible d'Anvers', *Sefarad* 18 (1958) 121-28; F. Nève, 'G. Le Fèvre de la Boderie, orientaliste et poète, l'un des collaborateurs de la Polyglotte d'Anvers', *Rev. belge et étrangère* XII (1862); F. Asensio, 'Juan de Mariana y la Políglota de Amberes', *Gregorianum* 36 (1955) 50-80; E. Rey, 'Censura inédita del P. J. de Mariana a la Políglota de Amberes', *Razón y Fe* (1957) 525-48; D. Ramos Frechilla, 'La Políglota de Arias Montano', *Revista Española de Estudios Bíblicos* 3 (1928) 27-54.

3 *Biblia Polyglotta Matritensis* con diez secciones: Antiguo Testamento hebreo, Nuevo Testamento griego, Antiguo Testamento griego, Antiguo Testamento arameo: A) Targum palestinese, Antiguo Testamento arameo: B) Targum Onqelos y Jonatán, Antiguo y Nuevo Testamento siríaco, Vetus Latina, Vulgata Hispana, Nuevo Testamento copto, Versión castellana.

NT copto y versión castellana, en la que han trabajado y siguen colaborando un nutrido grupo de especialistas.

La sección aramea de esas tres Políglotas es un tanto diferente: a) Políglota de Alcalá, solamente ofrece el Pentateuco, con traducción simultánea al latín, hecha por Alfonso de Zamora. b) Políglota de Amberes ofrece los Targumim a todos los libros de la Biblia para los cuales existe Targum, pero en el Pent. solamente ofrece (como la de Alcalá) el Tg de Onqelos, sin hacer referencia al Targum Palestiense; los textos arameos y sus correspondientes traducciones fueron preparados por Alfonso de Zamora, siendo editor B. Arias Montano, sin que todavía estén delimitados los campos trabajados por ambos. c) Políglota Matritense pretende ofrecer todos los Targumim<sup>4</sup>, colacionando los mejores manuscritos, muchos de ellos todavía inéditos, y otros de reciente descubrimiento. Los volúmenes prometidos inicialmente en esta Políglota solamente en la sección de los Targumim eran 36 vols.: 5 para el Tg palestinese al Pentateuco<sup>5</sup>, y el resto (desde el vol. 6 hasta el 36) lo ocuparían el conjunto de los Targumim concluyendo con el II Crónicas.

### LOS MANUSCRITOS SEFARDIES

Es ya secular el reconocimiento a la meritoria y cuidadosa labor que tanto *soferim* como *naqdanim* han desarrollado en nuestra patria transmitiendo impecablemente los textos<sup>6</sup> hebreos, buscados por los judíos de Alemania<sup>7</sup>, y de nuevo editados por otros investigadores como p. e. N. H. Snaith<sup>8</sup>; el mismo Alfonso de Zamora calificaba, en

4 *Biblia Polyglotta Matritensia*, Cura et studio Ayuso, T., Bellet, P., Bover, J. M., Cantera, F., Diez Macho, A., Fernández Galiano, M., Millás Vallicrosa, J. M., O'Callaghan, J., Ortiz de Urbina, I., Pérez Castro, F., atque plurimis collaborantibus peritis, *Proemium* (Matriti 1957), en el índice general previo a la p. 1.

5 Curiosamente solamente figuran anunciados 5 vols. para el Tg Pal., mientras que no se anuncia ninguno para el TgOnq y Tg Pseudojonatán al Pent.

6 C. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, with a Prolegomenon by H. M. Orlinski. The Masoretic Text: A Critical Evaluation (New York 1966) 906 ss.; N. M. Sarna, *Hebrew and Bible Studies in Mediaeval Spain. The Sephardi Heritage. Essays on the History and Cultural Contribution of the Jews of Spain and Portugal*, ed. R. D. Barnett, vol. I (Londres 1971).

7 H. J. Zimmels, *Askhenazim and Sephardim* (Londres 1958) 138; también Y. S. Norzi (Minhat Say) y M. de Lozano les alaban, cf. L. Lipschütz, 'Kitáb al-Khilaf, The Book of the Hillufim', *Textus* 4 (1964) 14.

8 N. H. Snaith, *Spr twrh nby'ym wktwbym mdwyq hytyb 'l py hmswrh hwgh b'ywn nmrš* (Londres 1962); Idem, 'New Edition of the Hebrew Bible', *Vet.Test.* 7 (1957) 207-8.

la Dedicatoria de la Políglota al Papa, a esos mss. como «vetustissima»; la tragedia que han sufrido esos mss. ocurrió en 1739 cuando el Colegio Mayor de San Ildefonso<sup>9</sup> vendió a un pirotécnico de Alcalá muchos mss. griegos y hebreos que terminaron en una fiesta de fuegos artificiales<sup>10</sup>. Este aprecio por los mss. sefardíes se refiere no solamente a los mss. hebreos, sino también a los arameos, como se puede observar en la lista de los mss. colacionados por A. Sperber para su edición del Tg Onqelos<sup>11</sup>, tanto mss. como ediciones sefardíes.

1.—*Ms. Opp. Add. 4º 75 de Oxford.*

No hemos podido estudiar directamente este ms., y hemos tomado la nota de T. Metzger<sup>12</sup>; dicho ms. no tiene datación, ni localización. Contiene el texto de Profetas, con el Targum Onqelos<sup>13</sup> intercalado versículo por versículo; actualmente no quedan más que los primeros Profetas, pero el volumen primitivo contuvo también los Profetas posteriores; en el fol. 158v se aducen las variantes de Ben Ašer y Ben Naftali para Isaías y el título de Jeremías; después de estas listas que actualmente están incompletas, venían los textos a los cuales ellas corresponden. El vol. consta de 158 folios, y está escrito a dos cols., de 37 lín. cada una; está considerado por T. Metzger como uno de los mss. medievales españoles con mejor masora ornamental y con más elegancia caligráfica; pero ambas cualidades no abogan necesariamente porque sea el mejor texto el ofrecido. Para valorarlo hay que colacionarlo con los otros mss. conocidos, o al menos, con el texto de las Políglotas de Alcalá o Amberes.

2.—*Ms JThS 191 (EMC 62).*

Este ms. se encuentra actualmente en el Seminario Teológico Judío de Nueva York, y pertenece a la Enelow Memorial Collection n. 62;

<sup>9</sup> Este colegio figura en muchos mss. de Alfonso de Zamora: pero se ha escrito posteriormente, en el margen superior de uno de los primeros fols. del ms; así en el ms. Villaamil n. 5 se dice: Colegiuo mayor San Ildefonso, y sigue la sigla que le correspondía a dicho ms. en la mencionada biblioteca.

<sup>10</sup> P. Kahle, 'Zwei durch Humanisten besorgte, dem Papst gewidmete Ausgaben der Hebräischen Bibel', en *Opera Minora* (Leiden 1956) 148.

<sup>11</sup> A. Sperber, *The Bible in Aramaic, I: The Pentateuch According to Targum Onkelos* (Leiden 1959) p. VI.

<sup>12</sup> Mme. Thérèse Metzger, 'La Masora ornamentale et le décor calligraphique dans les manuscrits hébreux espagnols au Moyen Age', en *La Paléographie hébraïque médiévale, Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique*, Paris 11-13 sept. 1972 (Paris 1974) 104, y nota 102.

<sup>13</sup> Aunque parezca extraño, esto es lo que dice la nota de M. T. Metzger.

fue descubierto y estudiado en su cantilación protomasorética por A. Díez Macho<sup>14</sup>. Se compone de 67 fols., cada uno con 37 lins., dimensión: 24'3 x 19'8 cm. Contiene varios fragmentos de Gen y Ex<sup>15</sup>. Está escrito en vellum. Contiene TH con vocalización y acentos de 1ª m., de la misma tinta marrón que el texto consonántico, además está el Targum, versión árabe y comentario de Raši. El Tg sigue al TH, pero no fue puntuado por la 1ª m., sino por una mano yemení, que posteriormente vocalizó con grandes rasgos y tinta gruesa y poco consistente; ni el comentario de Raši ni la versión árabe de Sa'adya muestran la más mínima corrección. El tamaño de la letra de la Torah es cuadrado y mayor que el resto de los textos, el texto targúmico es de menor tamaño; los textos están dispuestos en columnas, y no hay masora ni notas de copistas. Los textos se alternan: Torah (con vocaliz, tiberiense), Targum (con vocalización yemení superlineal), trad. árabe (sin vocaliz.).

El texto targúmico (TO) presenta las siguientes novedades: la 1ª m. ha escrito el texto consonántico, sin vocalizar, una 2ª m. ha vocalizado superlinealmente conforme al modelo yemení; el texto consonántico, es, pues, sefardí, y el vocálico es yemení; aunque esta mezcla (occidental-sefardí, oriental-yemení) pueda parecer anecdótica, no tiene especial relevancia, pero sí la tiene el que el vocalizador yemení haya corregido constantemente el texto consonántico sefardí, acomodándolo al texto consonántico en uso entre los yemeníes. Estas correcciones consonánticas hacen del JThS 191 un ms. privilegiado para la comparación entre las dos tradiciones: oriental y occidental del TO. Estas correcciones yemeníes, si son menores, se introducen directamente en el texto, si son mayores se hace en el margen; en este último caso la palabra aludida se tacha en el texto y se reescribe en el margen; a veces la corrección marginal vuelve a ser reintegrada al texto mismo; a veces la palabra corregida ha sido tachada, y entonces es fácil rescatarla, pero otras veces ha sido raspada por la 2ª m., en cuyo caso es muy difícil su adivinación. No obstante esas correcciones o tachaduras yemeníes —se pretende borrar el vocablo sefardí para obtener más pura la tradición yemení— se pueden obtener sus lectu-

14 A. Díez Macho, 'La cantilación protomasorética del Pentateuco (Ms. 191 del Seminario Teológico Judío de Nueva York)', *Estudios Bíblicos* 18 (1959) 223-51.

15 Gn 28, 19-29, 11; 49, 12; Ex 1, 12; 2, 19-3, 9; 3, 21-5, 11; 7, 20-21, 25; 21, 36-24; 13; 25, 25-35; 26, 6-29; 27, 5-10; 28, 15-30, 7; 31, 14-33, 11; 34, 14-38, 1.



ras controlando el aparato crítico de A. Sperber quien ha hecho generoso acopio de las variantes sefardíes.

Existen muchas variantes targúmicas que no tienen especial significación, debido a que la 2ª m. se ha dedicado sistemáticamente a completar las palabras que la 1ª m. había dejado abreviadas en el texto. La delicada operación de corregir el texto targúmico se llevó a cabo después de haber vocalizado el texto la mano yemení, debido a que a veces corrige incluso las mismas palabras que ha vocalizado en el texto; no obstante aunque corrige, respeta las vocales que antes había ya puesto conforme al sistema yemení.

Aún cuando este texto sefardí, corregido por mano yemení, resulta tan importante como baremo de comparación entre ambos sistemas (sefardí-yemení) frente al TO, todavía no ha sido transcrito, puesto que A. Díez Macho solamente se preocupó<sup>16</sup> de la cantilación del TH.

La colación de tales variantes no se puede obtener a través de microfilms o fotocopias, debido a que un factor determinante para el rescate de los vocablos subyacentes es el distinto color e intensidad de la tinta; exige, pues, un estudio directo del original del JThS de Nueva York.

### 3.—*Los apócrifos de los impresos sefardíes del TO.*

#### a) Incunables de Híjar.

Entre las ediciones impresas colacionadas por A. Sperber para su edición del Pentateuco<sup>17</sup> se encuentra la Biblia Hebraica publicada en Híjar, en el mes de Ab de 1490, donde se edita el Pentateuco con Onqelos y Raši; probablemente el impresor fue el mismo Eliezer Alan-tansi, que imprimió también el Pent. sin Onqelos. El editor de este Tg fue Salomón ben Maimón Zalmaṭi, que se califica en este Pent. «el desterrado»; como corrector figura Abraham ben Iṣḥaq ben David; este libro tiene 264 + 1 pp. El TO está escrito en el margen lateral, pero en tipos mucho menores que el TH, aunque en caracteres cuadrados; ambos textos (TH-Tg) carecen de vocales y acentos.

Un ejemplar de este Pent. y TO de Onqelos se encuentra en el

<sup>16</sup> A. Díez Macho, *art. cit.*, 225-51.

<sup>17</sup> A. Sperber, *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts*, vol. I: *The Pentateuch According to Targum Onkelos* (Leiden 1959) p. VI, cita Biblia Hebraica, Ixar 1490 (unvocalized).

Seminario Teológico Judío de Nueva York<sup>18</sup> y pertenece a la colección ENA. Una parte del Pent. ha sido vocalizado sobre el texto impreso del TH, y la misma mano comenzó esta tarea en el TO, pero pronto desistió; la copia, impresa en papel, cuenta 267 hojas<sup>19</sup>; en alguna parte no está bien ordenada, p. e. la hoja 194 tiene que ser colocada después de la 191; después de la hoja 229 faltan 1 ó 2; al final de la copia hay una hoja suelta. El TH de este Pent. de Híjar que se encuentra en el Seminario Teológico Judío ha sido adornado con los *taggin*<sup>20</sup>.

Además del ejemplar que se encuentra en el Seminario Teológico Judío de Nueva York, hay otros ejemplares del incunable de Híjar<sup>21</sup>: en la biblioteca del Hebrew Union College de Cincinnati, en el Museo Británico<sup>22</sup>, en la Biblioteca Bodleyana<sup>23</sup>, en la Nacional de París, en la Biblioteca Vaticana<sup>24</sup>; de esta última copia el Instituto Arias Montano, del CSIC (Sección Targúmica) posee una ampliación fotográfica<sup>25</sup>.

Del Pentateuco de Híjar —aunque no se sabe ciertamente si se refiere al Pent. con Onqelos o sin Onqelos<sup>26</sup>— decía Yosef Karo que era una edición muy correcta<sup>27</sup>.

18 Ha sido descrito por M. Gaster, *The Titled Bible* (Londres 1929) 47.

19 La foliación ha sido añadida posteriormente, y a lápiz.

20 Según el anotador fueron tomados para Génesis de una copia atribuida a Esdrás, y para el resto del Pent. de una copia de Ben Ašer.

21 Noticias se pueden encontrar en C. Haebler, *Bibliografía ibérica. Enumeración de todos los libros impresos en España y Portugal hasta el año de 1500* (La Haya-Leipzig 1903-17) 530; J. B. De Rossi, *Annales hebraeo-typographici saeculi XV* (Parma 1795) 73-75, n. 32; L. Hain, *Repertorium bibliographicum in quo libri omnes ab arte typographica inventa usque ad annum MD typis expressi recensentur*, I-II (Stuttgart 1826-1838) n. 12569; R. Proctor, *An Index in the Early Printed Books in the British Museum*, I: *From the Invention of Printing to the Year MD* (Londres 1898-1899), n. 9602; B. Friedberg, *Toledot ha-defus ha-'ivri (en España, Portugal, Turquía y Oriente)* (Amberes 1934) 76; M. B. Stillvell, *Incunabula in American Libraries*, A. *Second Census* (Nueva York 1940) H 509; M. Marx, 'A Catalogue of the Hebrew Books Printed in the Fifteenth Century Now in the Library of the Hebrew Union College', en *Studies in Bibliography and Booklore*, I (Cincinnati 1953) 27, n. 9; A. Freiman, *Thesaurus typographiae hebraicae saeculi XV*, 1-8 (Berlín 1924-1931) B 11; Vindel, *El arte tipográfico en España: El arte tipográfico en Zaragoza en el siglo XV* (Madrid 1949) 339-48.

22 *General Catalogue of Printed Books*, vol. 16, col. 456.

23 M. Steinschneider, *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana* (Berlín 1852-60) 8.

24 Mem. II, 18.

25 Algunos facsímiles fueron reproducidos por Vindel, *El arte tipográfico en España*, 346-47.

26 L. Goldschmidt, *The Earliest Editions of the Hebrew Bible* (Nueva York 1950) 21 s.

27 Comentario al *Yad* de Moimónides, *Hilkot Séfer Torah* 8, par. 4.

Dada la antigüedad de dicho incunable, y que se hayan perdido sus apógrafos manuscritos, numeramos este extraordinario incunable de Híjar entre los mss. targúmicos españoles, aun cuando en rigor sea un impreso realizado en la pequeña ciudad de Híjar<sup>28</sup>.

b) Incunable de Lisboa.

Es un Pentateuco editado en Lisboa el año 1491, en dos vols.: 1º de 215 hojas (Gen-Ex), 2º de 240 hojas (Lev-Nm-Dt); fue reeditado por Yehuda Gedalya, en Salónica (1513)<sup>29</sup>. Contiene la Torah y el TO con vocalización y acentuación, en caracteres cuadrados; el comentario de Raši está en escritura cursiva; concluye la obra con un poema de alabanza a la Torah escrito por David ben Yosef ibn Yahya. El editor de dicho Pentateuco es R. Eliezer (Toledano), fechándolo en el mes de Ab del año 251 de la creación<sup>30</sup>; como corrector o quizá editor actuó Yosef Halfón.

Actualmente existen ejemplares de este incunable de Lisboa en las siguientes bibliotecas: Nacional de París Bodleyana de Oxford, Universitaria de Catania, Hebrew Union College de Cincinnati, Seminario Teológico Judío de Nueva York y Palatina de Parma. El Instituto Arias Montano posee una reproducción fotográfica de dicho incunable.

En este incunable, como en otros mss. e incunables españoles, se insertan algunas toseftas targúmicas al final del Ex; en el incunable de Híjar se añade a mano y sin vocalizar la tosefta de Gen 38, 25; en el ms. Villaamil 2, actualmente en la biblioteca de San Bernardo

28 La actividad impresora de la pequeña Híjar fue potenciada por el murciano Eliezer ben Abraham Alantansi y Salomón Zalmafi de Játiva, quienes publicaron al menos: *Jabo ben Asher, Arba'ah Turim* (1485-87); *Profetas Posteriores* (1486-87); *Pentateuco con Onqelos y Raši* (1490), y *Pent. con haftarot y los Cinco Megillot* (1487-88), cf. A. Freimann, *Thesaurus* (1924), B 8-12; H. M. Z. Meyer, *Supplement to A. Freimann, Thesaurus* (1967-69), *Bibliographical Notes, Short Title Catalogue*, nn. 222-32; J. Bloch, *Early Hebrew Printing in Spain and Portugal*, 1938, pp. 19-26; C. Roth, 'Jewish Printers of non-Jewish Books in the fifteenth and sixteenth Centuries', *JJS* 4 (1953) 116-30; C. D. Friedberg, *Toledot ha-defus ha-'ivri* (2 ed. 1958) 97-100; A. Marx( *Studies in Jewish History and Booklore*, 293-94.

29 Noticias de este Pent. se encuentran en: A. Marx, *The Choice of Books by the Printers of Hebrew Incunabula* (Fidalefia 1946) 156; Academia das Ciencias de Lisboa, *Bibliografia General portuguesa*, vol. I: século xv (Lisboa 1941) 8; J. B. De Rossi, *Annales hebraeo-typographici saeculi XV* (Parma 1795) 80-82, n. 37; M. Marx, *Studies in Bibliography and Booklore*, I (Cincinnati 1953) 26, n. 7; L. Goldschmidt, *The Earliest Editions of the Hebrew Bible* (Nueva York 1950) 22; M. Steinschneider, *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana* (Berlín 1852-60) 10; E. Friedberg, *Toledot ha-defus ha-'ivri* (Amberes 1934) fasmil 42.

30 Correspondiente a julio-agosto del año 1491.

de la Universidad Complutense de Madrid, también se añaden una serie de toseftas en el Onqelos; en el incunable de Lisboa se encuentran en las hojas 214v, 215 y 216: en hoja 214 va la Tosefta Yerušalmi a Gen 38, 25; seguidamente otra Tosefta a Gen 38, 26. Estas Toseftas han sido coleccionadas también por A. Sperber<sup>31</sup>.

Tampoco se conoce la *Vorlage* que transcribió el editor de dicho incunable de Lisboa; por ser tan antiguo, tan correcto<sup>32</sup> y completo, creemos puede figurar con rango semejante al de los mss. originales. Y así lo ha hecho también A. Sperber<sup>33</sup> en su edición del TO.

Este Pent. de Lisboa (1491) fue reconocido como excelente por Yediyya Selomo Norzí, que fue editor de la Biblia hebrea con aparato crítico y que se publicó en Mantua (1742-44); él lo considera como un texto correcto portugués<sup>34</sup>; aunque esta elección de determinar si un texto es italiano, hispano o portugués es un tanto difícil, y generalmente estos textos targúmicos, aunque aparezcan en prensas italianas (Soncino) o portuguesas, suelen imitar los tipos hispanos<sup>35</sup>.

### c) Biblia Políglota Complutense.

Entre los textos autorizados para el TO considera A. Sperber, junto a los incunables Híjar (1490), Lisboa (1491) los libros considerados por él como raros, entre ellos el texto ofrecido por la *Biblia Sacra Complutensis* (1516-1517)<sup>36</sup>. Lo que se propuso el equipo de la Políglota Complutense fue obtener los manuscritos más genuinos, o según dice la carta de dedicatoria que escribe el cardenal Cisneros a León X: *Maximum laboris nostri partem in eo praecipue fuisse versatam, ut... castigatissima vetustissimaque exemplaria pro archetypis haberemus*; con esta garantía bien se puede tomar el texto del TO de la Políglota Complutense como uno de los que pueden reflejar una auténtica *Vorlage* aramea, hoy posiblemente desaparecida, debido al incidente, ya recordado, del polvorista Torija, de Alcalá, a cuyas manos

31 A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, vol. I: *The Pentateuch According to Targum Onkelos* (Leiden 1959) p. XVIII: aquí menciona la Tosefta del incunable de Lisboa; y en pp. 354-57 las reúne todas y las transcribe: pertenecen solamente a Gen y Ex.

32 J. B. De Rossi, *Annales*, 80-82 califica a dicho Pentateuco como el mejor incunable de todo el s. xv.

33 A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, vol. I, p. VI.

34 L. Goldschmidt, *The Earliest Editions of the Hebrew Bible* (Nueva York) 22.

35 A. Díez Macho, 'Primeros impresos del Targum de Onqelos', *Sefarad* 30 (1970) 291.

36 A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, vol. I, p. VI.

pensamos que habrán perecido para siempre los mss. del TO empleados en dicha Políglota <sup>37</sup>.

No obstante este TO está considerado como la primera edición católica del Tg al Pent. <sup>38</sup>, y por eso singularmente apreciado; pero la *Vorlage* se desconoce, aunque se viene repitiendo mecánicamente el veredicto de M. Revilla Rico <sup>39</sup>:

«Acerca de los manuscritos caldeos que les sirvieron de originales nada nos dicen los Complutenses, pero es indudable que la base principal de esta edición es el manuscrito que se conserva hoy en la Biblioteca de la Universidad Central con la sign. 117-Z<sup>o</sup>-15. Tiene 197 hs. de pergamino + 4 de papel (una al principio y tres al final), suplidas por Alfonso de Zamora; tamaño 211 x 163 mm. Por los caracteres paleográficos parece del s. XIII».

Tal veredicto fue repetido por J. Llamas <sup>40</sup>: «La procedencia de este manuscrito le hace muy probable ejemplar del texto targúmico Complutense», y F. Pérez Castro <sup>41</sup>: «Se cree que este códice pudo ser el ejemplar targúmico de la Políglota».

Pero de un estudio comparativo del texto targúmico de la Complutense con dicho ms., se desprende que solamente en el primer capítulo del Gen hay 126 variantes, de las cuales muchas de ellas son consonánticas; se sabe ciertamente que las primeras hojas de dicho ms. fueron suplidas por A. de Zamora, y es evidente que él hubiera usado para suplirlo un texto manuscrito que le precedió, pero que no fue el de la Políglota que él mismo preparó.

Según M. Revilla Rico <sup>42</sup> esta edición del TO aventaja en corrección y pureza a las hechas anteriormente por los judíos <sup>43</sup>, e. d., al

37 P. Kahle, *Opera Minora* (Leiden 1956) 148.

38 R. Cornely, *Compendium Introductionis in Sacras Scripturas* (1889) t. I, p. 425 ss.

39 M. Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá, Estudio histórico-crítico* (Madrid 1917) 27.

40 J. Llamas, 'Los manuscritos hebreos de la Universidad de Madrid', *Sefarad* 5 (1945) 279.

41 F. Pérez Castro, *El manuscrito apologético de Alfonso de Zamora, traducción y estudio del Sefer Hokmat Elohim* (Madrid-Barcelona 1950) p. XLVII.

42 M. Revilla Rico, *op. cit.*, p. 91.

43 Las principales Biblias rabínicas (*Miqra'ot Gedolot*) son: 1) la de Venecia, editada por Félix Pratense (Bomberg 1517); 2) la de Venecia, editada por Jacob ben Hayyim (Bomberg 1524-25); 3) la de Venecia (Bomberg 1546-58); 4) la de Venecia (Juan de Gara 1588); 5) la de Basilea, editada por J. Buxtorf el Viejo (1618-19); 6) la de Venecia (Bragadin 1617-19); 7) la de Amsterdam, editada por M. Frankfurter (1724-25); la de Varsovia, editada por Levinsohn (1860-66, con 32 comentarios rabínicos).

texto de las Biblias rabínicas<sup>44</sup>. Este testimonio puede ser contrastado con la opinión generalizada, y expresada por A. Díez Macho: «Que los textos de la Biblia Complutense también fueron corregidos es conocido»<sup>45</sup>. Pero ambos polos tienen que ser verificados mediante una sinopsis paciente de las diversas tradiciones textuales targúmicas de Onq. y la editada en la Complutense, lo cual no ha sido controlado todavía sistemáticamente. Nosotros hemos controlado sistemáticamente todo el TO, y hemos detectado la frecuencia con que la tradición sefardí se aparta en la mayoría de los casos en los mismos lugares; y aunque van muchas veces de acuerdo entre sí (espec. Híjar, Lisboa, Complutense) y difieren de la tradición babilónica, no obstante la tradición sefardí no está unificada.

Según A. Sperber<sup>46</sup> la tradición sefardí estaría representada por los siguientes incunables o impresos hispano-portugueses: Onqelos de Híjar de 1491 (sigla *k*), Onqelos de la Biblioteca Universitaria de Friburgo de Brisgovia (I, 1363; sigla *h*); Onqelos de la Biblia Complutense de 1516-17 (sigla *n*), Onqelos de Constantinopla de 1522 (sigla *m*), Onqelos de la Biblia Regia de Amberes de 1571 (sigla *o*)<sup>47</sup>. Si desapareciesen los testimonios sefardíes del aparato crítico de A. Sperber, tal edición quedaría reducida a una décima parte.

## II.—LA TRADICION DE LA BIBLIA ARAMEA ESPAÑOLA MANUSCRITA

### 1.—*Mss. de la Biblioteca de San Bernardo (Madrid).*

#### a) Villaamil 2 (118 - Z - 21).

Se trata de un ms. escrito a doble columna, sobre pergamino avitelado, en caracteres cuadrados hispanos y con la triple masora: superior, inferior e interlineal al margen —en el Pent.— se señalan las *parasiyyot*; a veces escribe las letras iniciales de los libros en oro

<sup>44</sup> Cf. T. H. Darlow - H. F. Moule, *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scriptures in the Library of the British and Foreign Bible Society* (Londres 1903).

<sup>45</sup> A. Díez Macho, 'Primeros impresos del Targum de Onqelos', *Sefarad* 30 (1970) 293.

<sup>46</sup> A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, vol. I, p. VI; A. Díez Macho, *art. cit.*, *Sefarad* 30 (1970) 293.

<sup>47</sup> De hecho el TO de la Biblia Regia de Amberes de 1571 depende de la Biblia Complutense de 1516-17.

laminado y con viñetas; es del s. xv; cuenta 375 fols. Aunque solamente aporta el TH, y no el Tg, no obstante al final, en los fols. 374a-375d, transcribe el texto arameo de la *Megillat Antiochus*, que añadida como apéndice a una Biblia, subraya la categoría que entre los hispanos gozaba este libro, equiparado a la Biblia para el período de los Macabeos entre los judíos<sup>48</sup>. Aunque no es propiamente un Tg, no obstante puede figurar como apéndice en una publicación de los Targumim, ya que para ese período es la única fuente aramea que posee el judaísmo, debido a la falta en su canon del libro de los Macabeos<sup>49</sup>.

b) Villaamil 4 (116 - Z - 39).

J. Villaamil y Castro<sup>50</sup> describía así los dos volúmenes que él denomina 4 y 5:

«Biblia repartida en dos volúmenes, de los cuales el primero contiene los libros de los Profetas mayores y menores, y el segundo empieza con el libro de Ester y acaba con los Cánticos; y acompañada de la versión latina y de notas marginales autógrafas de Alfonso de Zamora, según una de las cuales se acabó de escribir en 1517. Dos códices escritos a dos columnas, una en caldeo y otra en latín, en 287 hojas<sup>51</sup> el primero y 194 el segundo<sup>52</sup>, de pergamino y tamaño folio mayor».

Y a pie de página añade la siguiente nota:

«Estas notas se compusieron para la Biblia Complutense; pero no tuvieron colocación en ella, sino en la Biblia Regia que publicó Arias Montano, en cuyo prólogo se habla de esto»<sup>53</sup>.

En el dorso de este volumen encuadernado en piel, y con canto dorado se lee: COMPLVTEN. INTERPRET. IN PROPHET., M.H.L.; Tiene las siguientes siglas de catalogación: Ms. 116-Z-39: Biblioteca Complutense Ildefonsina. Mss. Hebreos y Griegos. E.1. C.2. N.2; en el fol.

48 Este texto todavía está inédito, y ya lo hemos transcrito, esperando poder publicarlo en breve tiempo.

49 Un facsímil de este ms. 116-Z-21 aparece en J. Llamas, 'Los manuscritos hebreos de la Universidad de Madrid', *Sefarad* 5 (1945), lámina IV (fuera de texto), y corresponde al fol. 110v (Jos 1, 1-2, 4a).

50 J. Villaamil y Castro, *Catálogo de los manuscritos existentes en la Biblioteca del Noviciado de la Universidad Central* (Procedentes de la antigua de Alcalá), P. I, Códices (Madrid 1878) 3.

51 De hecho en números arábigos, posteriormente añadidos, se cuentan 289 folios.

52 Según la numeración a que aludimos en la nota anterior, cuenta 193 folios.

53 Esta descripción de Villaamil fue copiada por F. Pérez Castro, *El manuscrito apologético*, p. XLII s., y por otros que han escrito sobre la obra de Alfonso de Zamora.

final (289) está escrito a tinta, de mano posterior: «tiene este libro doscientas ochenta y siete fojas utiles».

Su contenido es el siguiente:

- 1) Isaias, fols. 1a-69b.
- 2) Jeremías, fols. 69b-148a.
- 3) Lamentaciones, fols. 148a-157a.
- 4) Ezequiel, fols. 158a-224b.
- 5) Oseas, fols. 225a-237b.
- 6) Joel, fols. 238a-241b.
- 7) Amós, fols. 241b-249a.
- 8) Abdías, fols. 249a-250b.
- 9) Jonás, fols. 250b-253a.
- 10) Miqueas, fols. 253a-259a.
- 11) Nahum, fols. 259a-261b.
- 12) Habaquq, fols. 267b-265b.
- 13) Sofonías, fols. 265b-268b.
- 14) Ageo, fols. 268b-270b.
- 15) Zacarías, fols. 270b-285a.
- 16) Malaquías, fols. 285a-288b.

Como colofón de este ms. se encuentra la nota siguiente, de la misma mano de Alfonso de Zamora:

*Explicit interpretatio chaldaica libri Prophetarum auxilio redemptoris nostri qui in altis habitat. Jussu illustrissimi domini domini Francisci Ximenez cardinalis hispanie et Archiepiscopi toletani cuius dies producat deus miseratione sua. ad quod impletum est eo quod scriptum est lex veritatis fuit in ore eius; et iniquitas non est inventa in labijs eius in pace et rectitudine ambulavit coram me: et multos convertit a peccato. Et rursus labia sacerdotis custodient scientiam et legem requirent de ore eius: quia angelus domini exercituum est. Et finitum est opus hoc vigesima septima die mensis julij anno redemptionis nostre millesimo quingentesimo decimo septimo.*

Esto por lo que respecta al colofón latino; también al final de la versión targúmica existe un doble colofón: 1) En letra pequeña, tipo Raši, y usando como adorno tres puntos (un segol invertido) sobre cada palabra, no da el siguiente texto, en hebreo, y con vocalización tiberiense: «Fue completado en el día cuarto, día 8 del mes de abril, del año mil y quinientos y diecisiete, del nacimiento de nuestro Salvador Jesús el Mesías». 2) En letra algo mayor, pero más pequeña que la usada en el texto base del manuscrito, también con vocalización



sublineal tiberiense, se escribe en hebreo el siguiente texto: «Por mano de Alfonso de Zamora; por orden (a petición) de Don Francisco Jiménez de Cisneros, Gran Sacerdote (cardenal) de Toledo; en la ciudad de Alcalá de Henares; Gloria a Dios».

Aún cuando la grafía de este segundo colofón difiere un tanto de la empleada en el texto base, sin embargo es del mismo tamaño y características empleadas por el amanuense de las notas marginales; con toda verosimilitud es del mismo Alfonso de Zamora, pues hay rasgos característicos, que o están muy bien imitados, o son auténticos; así p. e. el *nun* final, el *alef*, el *mem*; aún cuando existen otros que difieren un tanto, p. e. el *řet*, el *lamed*; pero esto se pudiera explicar por ser una letra algo más cursiva que la del texto base, y escrita con menos esmero.

Hay 34 líns. por columna; escrito a dos cols.; en la col. interna va el texto targúmico, y en la externa la traducción de dicho Tg al latín; el Tg está escrito en elegante letra cuadrada, uniforme; solamente escribe con letra algo más pequeña los *lemmata hebraica*, p. e. en Tg Cant, Qoh o Est; en este caso en el margen correspondiente a la versión latina se señala tal añadidura con «add.».

La traducción latina acompaña paralelamente al texto targúmico; dicha versión es generalmente muy literal; dado que el arameo es una lengua de síntesis, y más esquemático que el latín, mientras que aquél se escribe con holgura y fluidez, el latín a veces (la columna) supera en una o varias líneas la longitud del arameo, no obstante a que el latín use de continuas abreviaturas que no siguen ningún sistema, sino el imperativo de ir simultaneando sinópticamente con la versión aramea original. Las abreviaturas latinas, pues, no suelen hacerse de acuerdo a unos patronos reconocidos en diplomática, sino al compás del espacio que dispone el amanuense; hay palabras que normalmente están abreviadas como israel, o palabras muy frecuentes como tempus (tps), noster (ntr), vsq (vsque), oro (oratio), gnrio (generatio), dms (dominus), pptr (propter), hirlm (hierusalem), pphetie (prophetie), dntr (dominator), qd (quod), oes (omnes), e (est), sils (similis), pptrz (preceptorum), qm (quoniam), sciam (scientiam), nois (nobis) q (que) tre (terre), sct (sicut), etc. Con frecuencia los finales de caso se abrevian, especialmente los genitivos de plural: miseratiou (miserationum), iustor (iustorum); el final -rum aparece como media r y una j; el final de los verbos con frecuencia también se suprime:

consumat (consumantur), pugnandu (pugnandum); las letras que con más frecuencia se eliden son m-n: dicet (dicent), omes (omnes), mote (monte), que (quem), sut (sunt), capo (campo). La -m final aparece como una z muy alargada: captiuitatez (captiuitatem), tredeciz (tredecim). Las sílabas, pro, per, se suelen abreviar en p: ppheta (propheta), paups (pauperes), p (pro), compat (comparatur).

No es constante en el uso de las mismas abreviaturas para las mismas palabras, dado que el factor principal de abreviatura lo constituye el espacio del que dispone para que los dos textos queden preferentemente en paralelo.

Tampoco es constante en la transcripción de las mismas palabras o sílabas; así: p. e. el final -tia (latino), aparece a veces como -cia: letitia - leticia; lo mismo el uso i-j: iustitia-justitia, filii-filij, sanctuarii-sanctuarij, iustus-justus; del mismo modo: u-v: servus-seruus, juuentus-iuventus.

c) Villaamil 5 (116 - Z - 40).

En el dorso de la encuadernación lleva el titular siguiente: COM-PLVT. INTERPRET. AB ESTHER AD CANTIC., M. H. Bibliorum Volumina Duo Chaldaica; Códice n. 5, Biblioteca de la Universidad, Madrid.

Contiene los siguientes libros:

- 1) Ester, fols. 1a-19a.
- 2) Job, fols. 19a-50a.
- 3) Salterio, fols. 50a-128b.
- 4) Proverbios, fols. 128b-154b.
- 5) Eclesiastés, fols. 154b-175a.
- 6) Cantar de los Cantares, fols. 175a-193a.

Las cualidades de ambos mss. (Villaamil 4 y 5), tanto en arameo como en la versión latina son iguales. Ambos mss. se encuentran en estado de excelente conservación; solamente el n. 5 en el fol. 87 (correspondiente al Salterio) está roto; este mismo ms. n. 5 el comienzo está un poco gastado, y difícilmente recuperables las vocales de algunas palabras; la parte correspondiente al libro de Ester está escrito probablemente por mano diferente (la parte latina) que el resto del ms., si bien Alfonso de Zamora se muestra excelente amanuense, y suele variar bastante su caligrafía, y acostumbra a usar distinta letra en

mss. bíblicos o targúmicos de la que emplea en sus gramáticas o diccionarios.

Hemos transcrito ya todo este ms. n: 5, y es muy interesante su comparación con las ediciones impresas: Lagarde, Walton, Amberes. Además no se puede generalizar: cada libro bíblico tiene su propia problemática, particularmente por lo que al texto targúmico se refiere. La versión latina ofrecida por Walton-Amberes, fundamentalmente es la de Alfonso de Zamora, no obstante a que en Walton se diga al principio de algunos libros que fue B. Arias Montano el intérprete.

Por poner un solo ejemplo de la versión aramea: el Tg de Ester en el cap. 10, vv. 1-3: haciendo una sinopsis de los cinco textos: 1) Lagarde Tg Est I, 2) Lagarde Tg Est II, 3) Polígl. de Londres, 4) Polígl. de Amberes y 5) Alfonso de Zamora, se observa cómo se pueden reducir las cinco tradiciones a una sola, siendo la más amplia la de Tg Est II, y la más reducida la de Alfonso, incluso más reducida que la de Amberes. Pero probablemente este cap. no sea demasiado significativo. Otro caso se puede observar confrontando esas mismas tradiciones en las genealogías, sea de Hamán, sea de Mardoqueo.

Es todavía muy prematuro dar juicios generales sobre los diversos textos, especialmente en lo referente al Tg de Hagiógrafos, debido a la ausencia total de ediciones críticas. No es extraño, pues, que existan posiciones diametralmente opuestas en la interpretación de los datos y tradiciones, p. e. en lo referente al Tg de Ester, entre P. Grelot y M. H. Goshen-Gottstein<sup>54</sup>.

d) Villaamil 6 (117 - Z - 15).

Este ms. fue también descrito por Villaamil<sup>55</sup> del siguiente modo:

«Pentateuco caldeo, con el Thargum.—Códice escrito en 197 hojas de pergamino<sup>56</sup>, y algunas de papel (suplidas por Alfonso de Zamora), en 4º. Según nota autógrafa de este laborioso converso, "tiene este pentateuco caldeo 25 quadernos de a 4 pliegos (sic) cada vno eçeto el primero que tiene 7 hojas y el vltimo 4 hojas y la vna en blanco que es esta y la penultima hoja tiene vna plana escrita y esta complido.—llevo tres pligos de enmiendas"».

<sup>54</sup> P. Grelot, 'Observations sur les targums I et III d'Esther', *Biblica* 56 (1975) 53-73; M. H. Goshen-Gottstein, 'The «Third Targum» on Esther and Ms. Neofiti 1', *Biblica* 56 (1975) 301-29.

<sup>55</sup> J. Villaamil y Castro, *Catálogo de los manuscritos*, 3, n. 6.

<sup>56</sup> En realidad la foliación le ha sido aplicada posteriormente.

Este ms. fue también conocido por J. Llamas<sup>57</sup>, al que copia F. Pérez Castro<sup>58</sup>. Está escrito en pergamino, en letra cuadrada y con puntuación, cuenta 197 fols. Algunos de ellos (1, 7, 168, 175, 194) han sido suplidos por Alfonso de Zamora. En los márgenes se anotan las *para-siyyot*; se puede datar hacia el s. XIII-XIV; está en cuadernado. Contiene el TO, con la siguiente división:

- 1) Génesis, fols. 1r-49v.
- 2) Exodo, fols. 50r-91r.
- 3) Levítico, fols. 91r-120v.
- 4) Números, fols. 120v-159v.
- 5) Deuteronomio, fols. 159v-194v.
- 6) Tosafot a Gen 38, 25; 44, 18; 49, 18; Ex 14, 17; fols. 194v-197r.

Las Tosafot son añadidas por Alfonso de Zamora. En el fol. 197r ofrece en hebreo dos colofones: 1) El resto de las Tosafot al Pent. se incluyen en este libro en sus lugares correspondientes; 2) Alfonso de Zamora escribió lo que faltaba a este libro en el año 1534 según nuestro cómputo cristiano en la ciudad de Alcalá de Henares. Gloria a Dios».

Tanto J. Llamas, como F. Pérez Castro<sup>59</sup>, atribuyen a este ms. el honor de ser el apógrafo de la Biblia Complutense para el TO, pero como antes hemos observado, la *Vorlage* empleada por Alfonso de Zamora para dicha Políglota tuvo que ser muy diferente, so pena de que admitamos que Alfonso de Zamora fue demasiado liberal en el manejo de los textos. A pesar de la voz común entre los especialistas de que los textos bíblicos fueron manejados por sus editores, se pueden aducir dos notas al respecto: a) Alfonso de Zamora, como judío converso, tendría sumo respeto por los textos —como es tradicional en el judaísmo— y el TO participa de la sacralidad de la fuente hebrea; b) Antonio de Nebrija fue expulsado del equipo Complutense cuando quiso manejar los textos griegos, lo cual indica que el criterio de Jiménez de Cisneros debía de ser de gran veneración e intangibilidad hacia los mss. apógrafos que se colacionaban.

57 J. Llamas, 'Los manuscritos hebreos de la Universidad de Madrid', *Sefarad* 5 (1945) 279.

58 F. Pérez Castro, *El manuscrito apologético*, p. XLVI ss.

59 J. Llamas, *art. cit.*, 279; F. Pérez Castro, *op. cit.*, p. XLVII.

2.—*Biblioteca de Salamanca.*

Se trata de tres manuscritos realizados por Alfonso de Zamora, fueron estudiados por J. Llamas<sup>60</sup>, pero cuyo texto todavía no ha sido colacionado ni con los demás de la familia de Alfonso de Zamora, ni con la Políglota de Alcalá, ni con el resto de los textos targúmicos ofrecidos por otras fuentes, especialmente por la Políglota de Amberes y por las ediciones rabínicas.

## a) Salamanca Ms. M-1 (Est. 1, Cajón 1, Núm. 1).

Es un ms. escrito por el mismo Alfonso de Zamora, sobre pergamino, en letra cuadrada la versión aramea, y en elegante escritura caligráfica la traducción latina. Abarca 261 folios, en principio sin foliar, y después numerados a lápiz en números arábigos. Las letras iniciales de los libros y de los caps. suelen ir en tinta roja. Tiene un folio en blanco al comienzo, y dos al final. Está encuadernado en piel. Medida: 320 x 210 mm.

La columna interna ofrece el texto targúmico y en la paralela externa se da la traducción sinóptica latina. Contiene los siguientes textos:

- 1) Josué, fol. 1-40.
- 2) Jueces, fols. 40-77.
- 3) Rut, fols. 78-85.
- 4) I Samuel, fols. 85-133.
- 5) II Samuel, fols. 133-171.
- 6) I Reyes, fol. 171-217.
- 7) II Reyes, fols. 217-261.

Aunque J. Llamas afirma: «este volumen y los dos siguientes son copia del Targum y traducción latina del mismo, preparados por Zamora para su edición en la Políglota de Alcalá, en la que se imprimió tan sólo el Targum de Onkelos»<sup>61</sup>, pensamos que tal copia no fue hecha con esa finalidad: 1) por las fechas de las copias: según el colofón del Salamanca n. 3, se terminó el 3 de agosto del año 1532; demasiado tarde para entrar en la Políglota Complutense que se realizó entre los años 1502-1517<sup>62</sup>; 2) porque los textos (TH y TO) prepa-

60 J. Llamas, 'Los manuscritos hebreos de la Universidad de Salamanca', *Sefarad* 10 (1950) 263-79.

61 J. Llamas, *art. cit.*, en *Sefarad* 10 (1950) 271.

62 M. Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá*, 27.

rados por Alfonso de Zamora, Alfonso de Alcalá y Pablo Coronel ofrecen las raíces tanto del hebreo como del arameo en los márgenes, cosa que no sucede en los mss. de Salamanca; más nos inclinamos a ver en los ejemplares targúmicos alfonsinos que se custodian en la Biblioteca Nacional y en la Biblioteca de San Bernardo los posibles ejemplares de la Políglota de Alcalá, aún cuando en realidad no entraron en ella esos ejemplares sí que ofrecen las raíces arameas en los márgenes, pauta que parece adoptaron los editores de los textos hebreos y arameos complutenses. No obstante veremos que esos mismos textos, en la copia que hoy se nos ofrecen, no estuvieron prontos para cruzar en las prensas en el temprano 1517, en que se concluyó la Políglota de Alcalá. No obstante también pudo suceder que los ejemplares primeros que Alfonso de Zamora preparó para la Políglota hayan desaparecido<sup>63</sup>, pues nos consta que Alfonso realizó diversas copias de los mismos Targumim; en cuyo caso los actuales mss. alfonsinos, aunque tienen una fecha posterior a la Políglota, pero pudieron ser copias duplicadas de los mismos que se ofrecieron en principio para ser incluidos en la Políglota, y que por razones hasta hoy desconocidas, no ingresaron en ella.

Las traducciones latinas de Alfonso de Zamora fueron tenidas presentes por los realizadores de las otras grandes Políglotas (Amberes, París, Londres), aunque no se nos diga expresamente sino de la Políglota de Amberes, y en la cual a veces se nos dice que el intérprete fue B. Arias Montano, pero con el texto alfonsino al lado al que a veces corrige sólo ligeramente. La versión latina del Cantar de los Cantares en la Políglota de Walton es copia literal de Alfonso de Zamora.

La finalidad de la realización de estos tres volúmenes nos la da Alfonso de Zamora en un brevisimo prólogo a la versión de este volumen primero:

«Translatio Chaldaica omnium librorum historicorum veteris testamenti cum latina interpretatione, quae est secunda pars bibliae, cura jussuque doctissimorum Salmanticensis Academiae procerum ex antiquissimis fidelissimisque exemplaribus ad communem diuinæ Scripturæ studiosiorum utilitatem transcripta».

Queda, pues, claro que estos textos targúmicos salmanticenses fue-

63 Quizá a manos del desafortunado polvoista Torija, como antes recordábamos.

ron transcritos para utilidad de enseñantes y de alumnos de Biblia en la Universidad de Salamanca, pero no para la Políglota de Alcalá; lo que sí pudo suceder es que Alfonso copiase los mismos textos que había transcrito para la edición de la Políglota de Alcalá, pero librándoles de las notas (raras en los márgenes) y de la columna que dedica constantemente a las raíces en los otros ejemplares que ahora se custodian en bibliotecas madrileñas.

Sobre los apógrafos que usó Alfonso de Zamora en su edición nada más nos dice que fueron «muy antiguos y muy fieles» (antiquissimisque fidelissimisque exemplaribus), pero hoy tal *Vorlage* nos es desconocida.

b) Salamanca, Ms. M-3 (Est. 1, Cajón 1, Núm. 2).

Este ms. ha sido numerado como M-3, pero tendría que llevar el núm. M-2, debido a que el texto que transmite, continúa en el orden bíblico al contenido en el Ms. M-1.

Está escrito sobre pergamino, con caracteres cuadrados, y goza de idénticas características que los Mss. M-1 y M-2. Está distribuido en 144 folios, cuya numeración ha sido posterior y hecha en números arábigos. Mide 320 x 210 mm. También de Alfonso de Zamora; contiene el Tg a los Profetas Posteriores con su correspondiente traducción latina sinóptica.

De una nota que aparece en el fol. 1r se colige que a este volumen precedió otro, que no es el actual M-1 de que antes hacíamos mención, sino otro tomo que contuvo el profeta Isaías y Jeremías, pues en la mentada nota de ese primer folio se alude a la conclusión del libro de Jeremías, que hoy no forma parte del M-1, ni se encuentra en ninguno de los tres mss. atesorados en la biblioteca de Salamanca y pertenecientes a la mano de Alfonso de Zamora. Para recobrar los textos targúmicos alfonsíes referentes a Isaías y Jeremías hay que recurrir necesariamente al manuscrito único que los conserva, que es el Villaamil n. 4 (Ms. 116 - Z - 39). Probablemente, pues, si es que existió en algún momento esa colección targúmica de 4 vols. en Salamanca, ese volumen desaparecido habría contenido Isaías, Jeremías y Lamentaciones, que es el orden alfonsino en el Villaamil 4 (Ms. 116 - Z - 39) de la Biblioteca de San Bernardo de Madrid.

Pero quizá haya que tener en cuenta la nota de A. Neubauer<sup>64</sup>, que conoce otro ms., datado en 1532, el 28 de febrero, comenzado en Salamanca, y que actualmente se encuentra en Leiden<sup>65</sup>. Según J. Llamas<sup>66</sup>, tal ms. dedicado a Isaías y Jeremías «ha corrido la mala suerte del extravío o desaparición».

El orden de estos Profetas Posteriores es el siguiente:

- 1) Ezequiel, fols. 1-74.
- 2) Oseas, fols. 74-88.
- 3) Joel, fols. 88-92.
- 4) Amós, fols. 92-100.
- 5) Abdías, fols. 100-102.
- 6) Jonás, fols. 102-104.
- 7) Miqueas, fols. 104-111.
- 8) Nahum, fols. 111-113.
- 9) Habaquq, fols. 114-117.
- 10) Sofonías, fols. 118-121.
- 11) Ageo, fols. 121-123.
- 12) Zacarías, fols. 123-139.
- 13) Malaquías, fols. 139-144.

Este M-3 posee un colofón (fol. 144a) que dice: «Se concluyeron estos libros de Ezequiel y de los Doce (Profetas Menores) en el día séptimo (sábado), día 3 del mes de agosto del año 1532 según el cómputo de la era cristiana, por Alfonso de Zamora, en la ciudad de Alcalá de Henares». Los fols. 2-6 parecen de mano distinta a la del resto.

c) Salamanca, M-2 (Est. 1, Caj. 1, Núm. 3).

Este ms. está también en pergamino, en caracteres cuadrados el texto targúmico, y en elegante caligrafía la versión latina; dispuesto en doble columna, y cuenta 229 fols., cuyos números arábigos han sido añadidos posteriormente. Las letras iniciales y los comienzos de

64 A. Neubauer, 'Alfonso de Zamora', *JQR* 7 (1894-95) 410: en el texto inglés dice: «*begun at Salonica*», pero en el texto hebreo del colofón del ms. de Leiden, dice: comencé en Salamanca.

65 F. Pérez Castro, *El manuscrito apologético*, p. XLIII s., donde traduce la introducción que A. Neubauer, *JQR* 7 (1894-95) 410, transcribe en hebreo.

66 J. Llamas, 'Los mss. hebr. de la Univ. de Salamanca', *Sefarad* 10 (1960) 273; cf. Idem, 'Los manuscritos hebreos de la Universidad de Madrid', *Sefarad* 2 (1945) 284; A. Neubauer, 'Alfonso de Zamora', *Boletín de la Real Academia de la Historia* 27 (1895) 200-3.



cada capítulo suelen estar escritos en tinta roja; hay dos fols. repetidos (fols. 53 y 102); concluyen dos fols. de pergamino sin escritura; encuadernado en piel; mide 320 x 210 mm.

En los fols. 208-209 aparece una caligrafía un tanto distinta, y se pudiera pensar que fueron añadidos por otro copista, o que el mismo Alfonso de Zamora, en su calidad de hábil amanuense, varió su estilo.

Contiene, pues, el texto targúmico y la versión latina a los siguientes libros bíblicos:

- 1) Ester, fols. 1-22.
- 2) Job, fols. 23-59.
- 3) Salterio, fols. 59-153.
- 4) Proverbios, fols. 153-183.
- 5) Qohelet, fols. 183-208.
- 6) Cantar de los Cantares, fols. 208-229.

Así, pues, este ms. alfonsí contiene el mismo texto que el ofrecido por el ms. Villaamil, n. 5 de la Biblioteca Complutense de San Bernardo; incluso el orden de los libros es idéntico. En cuanto al texto en sí considerado, el ofrecido por el Salamanca M-2 y el Villaamil n. 5, no se puede decir que sean absolutamente idénticos, p. e. en Job existen ligeras variantes en el texto targúmico, pero dada la pericia y conocimiento del arameo de su amanuense Alfonso de Zamora, tales pequeños cambios se pudieron deber a correcciones sobre la marcha, o a nuevas colaciones de otros mss. que pudo hacer posteriormente en el ms. de Salamanca.

De hecho J. Llamas explica esta duplicación alfonsina de ejemplares del siguiente modo:

«Los elaboradores de la Poliglota Complutense prepararon íntegro el texto targúmico para su edición, acompañado de la versión latina correspondiente, pero que, al ser editada tan sólo la parte atañente al Pentateuco, los originales preparados a ese efecto quedaron a disposición de los universitarios de Alcalá, en la biblioteca del centro universitario de esta ciudad y sobre éstos se hicieron más tarde las copias salmantinas para los hebraístas de la ciudad del Tormes»<sup>67</sup>.

67 J. Llamas, 'Los mss. hebr. de la Univ. de Salamanca', *Sefarad* 10 (1950) 273 s.

3.—*Biblioteca Nacional, n. 7542.*

Es un ms. de Alfonso de Zamora, que ofrece texto targúmico y traducción simultánea latina <sup>68</sup>, posee 235 fols., que han sido numerados a lápiz recientemente. Es un ms. que no ha sido totalmente concluido, pues las letras iniciales no han sido escritas en los comienzos de los libros, solamente se ha hecho esa letra en rojo en el primer libro (fol. 1). Le han sido añadidas tres hojas de papel en blanco al principio y al final <sup>69</sup>.

Al comienzo, en la parte superior se lee: «Zamora Interpretatio translationis chaldaicae»; luego, en el margen superior, del fol. 1 se escribe, con la misma letra del conjunto del libro: «Incipit interpretatio translationis chaldaice libri Josue»; en la columna opuesta, e. d. la aramea, escribe: «Incipit translatio chaldaica in librum Josue» <sup>70</sup>; siguen todos los textos, a 35 líns. por pág. en el arameo; si en el arameo, al final de las líneas, queda algún espacio, lo rellena con la letra *yod*.

La distribución, por libros, es la siguiente:

- 1) Josué, fols. 1-31.
- 2) Jueces, fols. 31-64.
- 3) Rut, fols. 64-70.
- 4) Cuatro libros de los Reyes (Samuel + Reyes), fols. 70-235.

En el fol. 235v, al concluir la traducción latina, dice: «*Explicit interpretatio latina translationis chaldaice libri quarti Regum*»; y en la columna aramea, escribe: «*Explicit translatio chaldaice libri quarti Regum*».

Además existen las otras inscripciones, a modo de colofones: «fue escrito este libro por mano de alonso de çamora. y fue acabado en el mes de março año de mill y quinientos y treinta y tres. Laus deo y fue escrito para el s. Doctor y sabio grande en la sciencia De dios

<sup>68</sup> Fue descrito por J. M. Millás Vallicrosa, 'Nuevas aportaciones para el estudio de los manuscritos hebraicos de la Biblioteca Nacional de Madrid', *Sefarad* 3 (1943) 292-94; esta descripción es la que copia F. Pérez Castro, *El manuscrito apologético*, p. XLV s.; tal ms. no se encuentra en la descripción que hizo J. Llamas, 'Los manuscritos hebreos de la Universidad de Madrid', *Sefarad* 5 (1945) 261-64.

<sup>69</sup> La ficha que hay en la BN, Manuscritos raros dice: Zamora, Alonso de, Interpretación latina de la traslación caldaica sobre Josué, Jueces, Ruth y los 4 de Reyes, Fol. Vit., 235 ff.

<sup>70</sup> Este fol. ha sido reproducido en facsímil por J. M. Millás Vallicrosa, 'Nuevas aportaciones', *Sefarad* 3 (1943) 213, lámina III.

Don Antonio Ramírez de Haro Abbad de Aruas. Dios le guarde y le de vida y sea bienaventurado en la tierra en su vida y en el Reyno del cielo despues de su muerte corporal». Más adelante, y con letra cursiva, y muy primitiva, dice: «son duzientas y 35 hojas en este libro. que son ziento y 17 pliegos».

Este ms., a diferencia de los mss. de Salamanca, transcribe las raíces arameas junto a la columna aramea, y lo hace notar en el texto por medio de letras que se colocan como exponente de las palabras afectadas.

Este ms. no fue conocido por A. Neubauer<sup>71</sup> entre los 21 mss. que él conoció de Alfonso de Zamora.

#### 4.—*Biblioteca de El Escorial, Ms. G - 1 - 5.*

Este ms. ha sido escrito en pergamino avitelado, contiene el texto bíblico a doble columna, y además hay comentarios rabínicos y el Targum en los márgenes superiores, inferiores y laterales respectivamente; en el margen lateral corresponde el Tg; tanto el texto bíblico como el targúmico están escritos en caligrafía cuadrada, puntuados y acentuados; el TH en caracteres mayores, el arameo en menores, y todavía más pequeños los caracteres correspondientes a los comentarios rabínicos<sup>72</sup>. Se han numerado con caracteres arábigos a lápiz posteriormente; abarca 183 folios<sup>73</sup>. Se conserva defectuosamente, debido al incendio de 1671. Alfonso de Zamora puso en todos los folios, y en tinta roja, el título del libro bíblico correspondiente. Hay división de capítulos con números puestos por el mismo Alfonso de Zamora<sup>74</sup>. La datación de dicho ms. es del s. xv; medida: 350 x 270 mm.

Contiene los siguientes libros:

- 1) Salmos (incompleto), fols. 2-89<sup>75</sup>.

71 A. Neubauer, 'Alfonso de Zamora', en *Boletín de la Real Academia de la Historia* 27 (1895) 193-213; Idem, *JQR* 7 (1894-95) 398-417.

72 Dicho ms. fue descrito primeramente por J. Llamas, 'Los manuscritos hebreos de la Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial', *Sefarad* 1 (1941) 14-17, con facsímil en p. 14 (corresponde al fol. 68 que contiene el texto del Salmo 118, 16-29, además de los comentarios de R. Meir y Qimḥi).

73 Se ha omitido involuntariamente el fol. 25.

74 Según J. Llamas, *Sefarad* 1 (1941) 14 faltarían los siguientes folios: 8 entre 24-26; 8 entre 49-50; 79 entre 89-90; 13 entre 116-117. Lo cual indica que faltan en dicho ms. al menos 72 folios.

75 En el fol. 24 termina con el Sal. 38, y comienza en el fol. 26 con el Sal. 49; después el fol. 49 finaliza con el Sal. 79 y el fol. 50 comienza con el Sal. 89. El comentario que hay en el margen superior es de R. Menahem ben Selomo Meir, el del inferior es de David Qimḥi.

- 2) Rut, fols. 90-91 <sup>76</sup>: solamente Rut 3, 15-4, 22.
- 3) Lamentaciones, fols. 91-96 <sup>77</sup>.
- 4) Qohelet, fols. 96-106 <sup>78</sup>.
- 5) Ester, fols. 106-116 <sup>79</sup>.
- 6) Daniel, fols. 117-131 <sup>80</sup>.
- 7) Esdras, fols. 131-161 <sup>81</sup>.
- 8) Documento de compra-venta del esclavo Mardoqueo hecha por el impío Haman, fol. 162.
- 9) Diccionario-masora final de Meir ha-Levi bar Todros, folios 163-183 <sup>82</sup>.

En el fol. 162 se pone un colofón en hebreo que dice: «Se terminó el comentario del R. Leví ben Gersón al libro de Esdrás el Escriba; y aquí terminaron los comentarios de los 24 libros de la Ley... en el día 29 del mes de Tebet del año 236 de la creación» (era cristiana 1476).

En este ms. existe toda una secuencia de colofones:

fol. 183: Toledo, 5 de Elul, año 4987 (=1227).

fol. 183: miércoles, 3 de Tisrí, año 225 (=1465).

fol. 106: 9 de Marheswán, año 89 (=1329) (fin del coment. de Qoh.).

fol. 130: 2º de Adar, año 98 (=1338).

fol. 162: 2º de Adar, año 98 (=1339).

Este ms. todavía necesita un estudio comparativo amplio, debido a la importancia que se le ha concedido; según J. Llamas <sup>83</sup> sería el ejemplar que sirvió para la impresión del texto hebreo de la Políglota de Alcalá, aunque se pensaba que había sido el Ms. 118-Z-42 (A-1-21).

#### 5.—*Ms. Leiden, Warner 65 F.*

Este ms. fue dado a conocer primeramente por M. Steinschneider <sup>84</sup>,

<sup>76</sup> Comentarios de Levi ben Gersón e Ibn Ezra.

<sup>77</sup> Comentarios de R. Selomo Yarḥi.

<sup>78</sup> Con comentarios de R. Levi ben Gersón.

<sup>79</sup> Con comentarios de R. Levi ben Gersón; después del fol. 116 hay 12 hojas de papel en blanco.

<sup>80</sup> Con comentarios de R. Levi ben Gersón en margen lateral exterior, y Selomo ben Yarḥi en el lateral interior.

<sup>81</sup> Con comentarios de los mismos autores que el anterior.

<sup>82</sup> Está escrito a triple columna con la misma grafía de los comentarios rabínicos.

<sup>83</sup> J. Llamas, *art. cit.*, en *Sefarad* 1 (1941) 16 s.; Idem, *Un manuscrito desconocido ejemplar directo del texto hebreo Complutense* (Escorial 1933).

<sup>84</sup> M. Steinschneider, *Catalogus Codd. Hebraeorum Bibl.* (Acad. Lugduno Batavorum, 1858) 281.

y descrito por A. Neubauer<sup>85</sup>; según un Prólogo al Targum de Isaías, y escrito en la ciudad de Salamanca<sup>86</sup>, contendría el Targum a los Profetas, con la traducción latina, a dos columnas. Fue encargado por Francisco Jiménez de Cisneros, siendo Arzobispo de Toledo; este encargo habría sido verificado después de la creación de la Universidad de Alcalá de Henares, y después de que se habrían impreso los 24 libros de la Ley, e. d. toda la Biblia hebrea, en las cuatro lenguas que allí aparecen<sup>87</sup>.

Este ms. habría sido —según dicho prólogo— encargado después de creada la universidad de Alcalá de Henares, con objeto de dar a conocer los grandes misterios que se encuentran en la lengua hebrea para «quien siga nuestra santa fe en Jesús, el Mesías Hijo de Dios». Más adelante dice: «En este Targum a los Profetas que tradujo Jonatán ben Uzziel se hallan palabras de verdad en apoyo de nuestra santa fe». Después recuerda que donde más pasajes favorables a la fe cristiana se encuentran es en el Tg de Isaías. La traducción latina —según se advierte en el mismo prólogo— fue hecha no por Alfonso de Zamora, sino por Pablo Coronel, al cual Alfonso le dedica palabras de reconocimiento: «consumado sabio en teología, varón perfecto y temeroso de Dios y apartado del mal, llamado Maestro Pablo Coronel, de fama universal». Además fue transcrito dicho ms. con el objeto de que se guardase en la ciudad de Salamanca, para ser consultado por docentes y discentes.

A. Neubauer<sup>88</sup> dice que aunque el nombre de Alfonso de Zamora no aparece por ninguna parte escrito en tal ms. pero que le pertenece a él ciertamente.

No hemos podido consultar dicho ms. y las únicas noticias que

85 A. Neubauer, 'Alfonso de Zamora', *Boletín de la Real Academia de la Historia* 27 (1895) 206-7; Idem, *JQR* 7 (1894-95) 410 s.

86 En A. Neubauer, *art. cit.*, en *JQR* 7 (1894-95) 410, se dice equivocadamente en Salónica, cuando el texto hebreo dice Salamanca.

87 En realidad las cuatro lenguas (hebreo, griego, arameo, latín) solamente aparecieron en la Políglota Complutense en el primer volumen, e. d., en el Pentateuco, por lo tanto las cuatro lenguas no es correcto se refieran a los 24 libros; ahora que este prólogo pudo haberse escrito —en origen, no el actual ms. datado en 1532— cuando todos los mss. se prepararon para la Políglota en arameto, si es que esto tuvo efecto antes de 1517.

88 A. Neubauer, *art. cit.*, en *JQR* 7 (1894-95) 410.

poseemos se las debemos a A. Neubauer<sup>89</sup>, pero él no expone el contenido, nada más transcribe el texto arameo del prólogo<sup>90</sup>.

#### 6.—*Manuscritos perdidos.*

Este apartado quizá se pudiese prolongar mucho, si los editores de la Políglota de Henares y de Amberes, nos hubiesen dado una relación exacta de los apógrafos que ellos usaron para la publicación de las respectivas secciones y lenguas; pero esta tarea ha quedado para los que hemos obtenido el texto final, y partiendo de él tenemos que identificar la posible *Vorlage* para cada uno de los libros.

Además teniendo en cuenta la mala fortuna que corrieron los mss. del Colegio de San Ildefonso de Alcalá<sup>91</sup>, la tarea se complica enormemente al haber desaparecido gran número de esos mss.

Ya hemos mencionado la saga de los mss. perdidos (Villaamil y Castro, nn. 4 y 5) repetida por F. Pérez<sup>92</sup> y J. Llamas<sup>93</sup> referente a mss. que actualmente se encuentran en la biblioteca de San Bernardo.

#### a) Villaamil, n. 3.

Pero entre los mss. desaparecidos todavía se encuentra o sin localizar, o perdido definitivamente, el ms. Villaamil n. 3, que éste describe así:

«Núm. 3. Biblia que comienza en el capítulo IX del Génesis y contiene el resto del Pentateuco y otros varios capítulos del Viejo Testamento, con paráfrasis caldaica y rabínica (la Massorah), concluyendo en Ezequiel.—Códice escrito a dos columnas, con grandes y elegantes caracteres cuadrados en el texto, y pequeños y más modernos en las notas que ocupan los márgenes».

<sup>89</sup> F. Pérez Castro, *El manuscrito apologético*, pp. XLIII-XLV se limita a copiar los datos ofrecidos por A. Neubauer, y a traducir al castellano el prólogo que A. Neubauer transcribe en arameo.

<sup>90</sup> Es un dato muy interesante que, si el prólogo es de Alfonso de Zamora como dice Neubauer, y no podría ser más que de él o de Alfonso de Alcalá que son los que trabajaron (porque Pablo Coronel no pudo ser), indica que Alfonso de Zamora escribía con soltura el arameo; lo cual pudiera ser un dato en favor de la sentencia que mantiene que los que prepararon las Políglotas manejaron libremente los textos arameos, pues conocían perfectamente dicha lengua; pero esta secuencia es aventurado sacarla, debido a que los judíos conversos tenían —como los mismos judíos— gran veneración por los textos sagrados.

<sup>91</sup> P. Kahle, *Opera Minora* (Leiden 1956) 148; A. Díez Macho, 'Primeros impresos del Targum de Onqelos', *Sefarad* 30 (1970) 293.

<sup>92</sup> F. Pérez Castro, *El manuscrito apologético*, p. XLII s.

<sup>93</sup> J. Llamas, 'Los manuscritos hebreos de la Universidad de Madrid', *Sefarad* 5 (1945) 284.

genes; y adornados de vistosas iniciales de oro y colores, acompañadas de muy delicada ornamentación vegetal y geométrica en los dos primeros libros. Carece de fin»<sup>94</sup>.

Y M. Revilla Rico, que también lo pudo examinar, lo describe más detenidamente:

«Biblia Hebrea Complutense. Núm. 3. Signat. moderna 116 - Z - 38. Tamaño: 362 x 270 mm., 273 hojas, pergamino, con caracteres grandes y hermosos, especialmente los del texto hebreo. Contiene todo el Pentateuco y varios capítulos de otros libros del Antiguo Testamento hebreo con la paráfrasis de Onkelos en los márgenes laterales y la Masora grande en los márgenes superior e inferior. El texto hebreo ocupa el centro a dos cols. Por los caracteres paleográficos parece del siglo XII»<sup>95</sup>.

#### b) Comprado por Andrea Masio.

En una carta de Arias Montano a Zayas (1568)<sup>96</sup> se da noticia de otro ms. de Alfonso de Zamora que contenía los Profetas Anteriores (Josué, Jueces, Samuel y Reyes), pero sin traducción latina; en principio parece se proyectó la traducción completa, pero solamente se llenó la primera columna con los 20 vv. primeros; a la muerte del Cardenal Cisneros este ms. pasó a poder de Alfonso de Zamora, y después fue comprado en Roma por Andrea Massio, que fue secretario y embajador del Duque de Baviera.

### CONCLUSION

El presente estudio es solamente un ensayo que ofrece la posibilidad de reconstruir la Biblia Aramea según la tradición sefardí; actualmente solamente tenemos publicada esta tradición en lo que atañe al Pentateuco, y solamente en el Targum Onqelos. No hemos localizado ningún ms. sefardí que contenga el Targum Palestinense.

En lo que respecta a Profetas Anteriores, Posteriores y Hagiógrafos, todavía no existe nada publicado de esta tradición, si bien

<sup>94</sup> J. Villaamil y Castro, *Catálogo de los manuscritos existentes en la Biblioteca del Noviciado de la Universidad Central* (procedentes de la antigua de Alcalá) (Madrid 1878).

<sup>95</sup> M. Revilla Rico, *La Poliglota de Alcalá* (Madrid 1917) 84.

<sup>96</sup> Fechada en Amberes, día 9 de nov., cf. *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, t. XLI, p. 135 s.

quien esto escribe ya tiene avanzada su preparación. Esperamos que pronto podamos tener la Biblia Aramea completa tal como se preparó, bajo los auspicios del Cardenal Cisneros, y que no se incluyó —por razones todavía desconocidas— en la Políglota Complutense.

LUIS DIEZ MERINO C. P.  
Universidad de Barcelona.



## EFFECTIFS D'UN POSTE DE NAVIGATION À UMMA

La période d'Ur III de 2100 à 2000 avant Jésus-Christ est une des mieux connues en raison de l'abondant matériel épigraphique qui nous est parvenu de cette époque. Nous connaissons bien les grands centres d'activité tels Dréhem, qui a livré une énorme comptabilité relative à la livraison des animaux pour les bala de la ville de Nippur, ou bien encore les autres grandes villes du royaume comme Ur, Lagaš et Umma. Les tablettes en provenance de ces 3 villes ont un contenu plus varié et leur étude permet de connaître de manière souvent fort précise les activités économiques de la société de cette époque.

Cet article offre une étude très limitée de l'activité d'un centre de navigation d'Umma en se basant sur quatre tablettes cunéiformes. Le point de départ de cette recherche est une tablette qui me fut confiée pour étude pendant mon séjour à l'Université de Yale<sup>1</sup>. Cette tablette est datée de l'année 1 d'Amar-Sin, le onzième mois d'Umma. Au cours de la recherche il fut possible de découvrir trois autres tablettes provenant également d'Umma, écrites la même année et le même mois et relatives aux mêmes activités avec souvent mention des mêmes noms. Il fallait donc conclure que les 4 tablettes provenaient du même bureau d'enregistrement. La première est datée du 14 du mois pa-ú-e (Atiquot 4 32), la seconde du 21 de ce même mois (MVN 4 16) et finalement la dernière est datée du 28 (YOS 4 264). En somme avec la tablette Ott datée du 29 du même mois est couverte une quinzaine de jours, ce qui permet de suivre de près le système de comptabilité et d'enregistrement de même que la variation des effectifs du poste de navigation.

Dans le système administratif de l'époque ces tablettes sont des

<sup>1</sup> Je tiens à remercier Monsieur Ott pour sa permission de publier cette tablette appartenant à sa collection, et le professeur W. W. Hallo pour me l'avoir confiée pour étude.

rapports d'inspection des effectifs (kurum<sub>7</sub>ak)<sup>2</sup> d'un poste de navigation. En fait il serait plus juste de parler d'établissement quotidien d'une liste d'effectifs plutôt que d'une inspection; car en fait cette liste tout en contrôlant les effectifs permet essentiellement de justifier les rations distribuées dans ce poste de navigation. (Il faut noter qu'il n'est pas directement mention de rations dans ces tablettes).

Il est permis de parler d'un poste de navigation car ces 4 tablettes mentionnent des má-laḥ<sub>4</sub>, des gín-má, des šà-mar-sa et enfin 2 ou 3 groupes de guruš hé-dab<sub>5</sub>. Etant donné qu'il faut interpréter ces tablettes comme provenant d'une unité économique distincte il est naturel de penser que l'ensemble des hommes mentionnés sur ces tablettes, même quand leur profession n'est pas indiquée, sont occupés dans un poste de navigation. Celui-ci comprenait donc:

a) Des má-laḥ<sub>4</sub><sup>3</sup>. Ce sont des hommes occupés avec les bateaux. Il n'est pas sûr qu'il s'agisse en l'occurrence des personnes qui font avancer les bateaux, que ce soit les marins sur les bateaux, ou les haleurs le long des canaux. Ce sont ici les personnes occupées à la construction des bateaux<sup>4</sup>. Cette interprétation est renforcée par la présence d'un second groupe de personnes, les gín-má.

b) Des gín-má<sup>5</sup>. Une autre lecture possible pour cette profession pourrait être tûn-má. Son identification reste difficile. En effet certains textes attestent cette profession mais sous la forme má-gín, alors que les 4 textes d'Umma donnent la forme gín-má. Il ne peut pas s'agir d'une erreur de scribe qui se serait reproduite pendant quinze jours. Si les má-gín sont identiques à des gín-má, il faudrait voir là un particularisme d'Umma. Le má-gín est un maître d'oeuvre dans la construction des bateaux. Cette profession est très proche de celle des má-laḥ<sub>4</sub>, vu que le même mot *malāḥu* traduit les deux expressions sumériennes de má-laḥ<sub>4</sub> et de má-gín.

Il faut toutefois souligner que l'expression gín(DÜN)-má se trouve dans Nabnitú. Le CAD cite cette référence à deux reprises dans des contextes différents: K 91<sup>b</sup> = *kalû*, le prêtre de lamentations et K 104<sup>b</sup> = *kālû*, la digue qui retient l'eau. Il n'est pas invraisemblable de voir dans le gín-má l'artisan plus spécialement chargé de la pose

2 Grégoire AAS 165<sup>2</sup> p. 200.

3 A. Salonen, *StOr* 8<sup>4</sup>, 133.

4 A. Ungnad, *Babylonische Briefe*, VAB 6 49 28; IV ITT 7708, 8150; II ITT 3488.

5 *StOr* 8<sup>4</sup> 134 (ŠL 122.88); 1 ITT 1451. Dans *MSL* XII 17: 42 et 57: 689 má-DÜN.

du revêtement extérieur du bateau, ce qui expliquerait en partie pourquoi dans ITT 1 1451 il receptionne une large quantité de bitume pour goudronner le bateau et en assurer l'étanchéité, activité très proche dans ce cas de celle du sag-sur: *kāpiru*.

c) Le troisième groupe mentionné sur ces tablettes est constitué par ceux qui sont appelés les *šà-mar-sa*. L'interprétation de ce mot n'est pas sans réserver des problèmes. M. Lambert <sup>6</sup> traduit *mar-sa* par les (gens) des quais, à savoir les dockers responsables du chargement et du déchargement des bateaux, ou encore les gens de la batellerie. Pour sa part A. L. Oppenheim a rassemblé un certain nombre d'évidences qui peuvent s'organiser de la manière suivante <sup>7</sup>: Les hommes du *mar-sa* fabriquent des cabines de bateaux (é) <sup>8</sup>, des cordages <sup>9</sup> et des lattes (*eme-sig*) <sup>10</sup>. Le bitume (*esir*) constitue à côté de la nourriture la livraison la plus importante pour le *mar-sa* <sup>11</sup>. Ces quelques remarques suffissent pour prouver que le *mar-sa* est un lieu (d'où si souvent le signe *šà* précédant le mot même de *mar-sa*) destiné à la fabrication des bateaux et de tout ce qui est relatif à la navigation. A ce titre il s'agit donc d'un arsenal qui utilise des *má-laḥ*, des charpentiers (*nagar*) et des vanniers, tous employés à la fabrication des bateaux <sup>12</sup>. A côté de ces professionnels se placent les *šà-mar-sa*, des aides ou des hommes de main qui les assistaient. Comme il se doit, des scribes surveillaient et enregistraient ce travail <sup>13</sup>. Pourtant le *mar-sa* couvre plus d'activité que la simple fabrication de bateaux. Ces mêmes bâtiments abritaient des hommes qui halaient les bateaux sur les canaux <sup>14</sup>. Selon les tablettes, un nombre appréciable de *guruš* était affecté au *mar-sa* en vue du halage des bateaux, d'où l'expression *mar-sa gub-ba*, c'est-à-dire se tenir dans le *mar-sa*, en général pour un certain nombre de jours <sup>15</sup>.

6 'La vie économique d'un quartier de Lagash' (suite), *RA* (1961) p. 135<sup>2</sup>.

7 Eames Collection O 32c p. 122.

8 3 ITT 4671.

9 3 ITT 6554.

10 5 ITT 6972, 3 ITT 5114, 5 ITT 6972.

11 Nik 312, TCL V 6037 id 6 (les colonnes 7 et 9 mentionnent encore des anneaux fabriqués par les mêmes ateliers), 3 ITT 5094.

12 Vir. 409, MVN 2 3 viii 9, 2 ITT 692: 7, *Babyl.* 7 p. 237 s. 20: 3.

13 3 ITT 5094 rev 1-2; TUT 130 rev 2-3; Berens 70 rev 1; UDT 27: *ur-dba-ú*.

14 Contenau Umma 90 *mar-sa-gub-ba má-gíd-da*; Vir. 20.

15 YOS 4 158: 1 pour 5 jours; Boson 31 pour 1 jour, Boson 324, MVN 3 156 pour 2 jours; Contenau Umma 42 donne 967 1/3 journées de travail au *mar-sa*.

Le mar-sa n'est donc pas seulement un arsenal<sup>16</sup> servant à la réfection ou construction de nouveaux bateaux, mais il joue aussi le rôle de relai de poste fournissant les hommes pour le halage des bateaux. Les tablettes suggèrent que le halage n'était pas imposé pour la durée de toute une année, mais que les hommes étaient pris en fonction des besoins. Il existait même un tour (bala)<sup>17</sup> pour le mar-sa<sup>18</sup>. Il est vraisemblable que les gurus<sup>3</sup> hé-dab, mentionnés sur les tablettes appartenaient à ces équipes de halage.

*Etude des 4 tablettes:*

La structure comptable de ces 4 tablettes se présente de la manière suivante:

14-xi (Atiqot 4)	21-xi (MVN 4)	28-xi (YOS 4)	29-xi (Tablette Ott)
17 ma-lah <sub>4</sub>	17 má-lah <sub>4</sub>	18 má-lah <sub>4</sub>	18 má-lah <sub>4</sub>
6 gín-má	7 gín-má	7 gín-má	6 gín-má
9 ša-mar-sa	8 ša-mar-sa	9 ša-mar-sa	9 ša-mar-sa
1 Lugal-hé-gál nagar	1 Lugal-hé-gál nagar		
	1 <gurus <sup>3</sup> > ugula Da-du-mu		1 <gurus <sup>3</sup> > ugula Da-du-mu
11 <gurus <sup>3</sup> > ugula Ur-sig <sub>5</sub>	11 <gurus <sup>3</sup> > ugula Ur-sig <sub>5</sub>	13 gurus <sup>3</sup> gan-tuš ugula Ur-sig <sub>5</sub>	13 gurus <sup>3</sup> gan-tuš ugula Ur-sig <sub>5</sub>
		1 <gurus <sup>3</sup> > ugula Da-du-mu	
10 <gurus <sup>3</sup> > ugula <sup>d</sup> Sara-a-a-mu	12 <gurus <sup>3</sup> > ugula <sup>d</sup> Sara-a-a-mu	11 <gurus <sup>3</sup> > ugula <sup>d</sup> Sara-a-a-mu	11 <gurus <sup>3</sup> > ugula <sup>d</sup> Sara-a-a-mu
		1 Lugal-hé-gál nagar	1 Lugal-hé-gál nagar
		60	59

iru<sub>4</sub> mar-sa-me.

3 Or 47-49 359 bal-ta-gin-ra mar-sa-aš-é-àr-ta.

mar-sa n'est pas encore connu; on pourrait suggérer comme il est dit qu'ils sont jetées les amarres ou les ancres.

Les tablettes Atiqot 4 et MVN 4 mentionnent respectivement 23 et 22 má-laḥ<sub>4</sub>, mais seuls 17 reçoivent des rations. C'est donc que comptés sur les listes, ils n'avaient pas été affectés à leur travail et donc ne touchaient pas de ration pour ce jour donné. Par contre sur les deux dernières tablettes, durant les deux derniers jours du mois tous les má-laḥ<sub>4</sub> mentionnés perçoivent leurs rations c'est dire qu'ils étaient tous effectivement employés.

Sur toutes les tablettes se trouvent des lignes laissées en blanc, tout juste au-dessus des lignes indiquant les différentes professions. Ceci était fait pour le cas où il eût été nécessaire d'ajouter des noms supplémentaires. Ainsi:

Atiqot 4: 32 : col. 2 ligne 6; col. 3 lignes 5 et 18; col. 4 ligne 11.

MVN 4 : 16 : col. 3 lignes 4 et 6.

YOS 4: 264 : entre les lignes 64 et 65.

Ott : col. 1 ligne 19; col. 2 lignes 26 et 36; col. 3 ligne 51.

Comme déjà mentionné, la plupart des noms sont précédés d'un signe interprété comme désignant la ration. Ce signe est  $\Upsilon$  ou  $\Upsilon$  , soit 1 ou 1/2. Dans la métrologie sumérienne il faudrait interpréter le premier signe comme marquant 60 sila, ce qui est la ration mensuelle d'orge d'un travailleur à cette époque. Pourtant une telle interprétation n'est pas possible dans le présent contexte pour deux raisons. En effet beaucoup de personnes mentionnées sur ces tablettes sont les mêmes sur les 4 tablettes, c'est donc que dans l'intervalle de 14 jours elles auraient reçu 4 fois une ration mensuelle, ce qui est absurde. De plus si le signe indique 60 sila, le signe pour marquer la moitié serait  $\Upsilon$  , 30 sila. Il faut donc voir dans les deux signes qui précèdent le nom des différents guruš des signes indiquant l'un une totalité et l'autre la moitié; ce qui peut être vrai soit pour le temps de travail, c'est-à-dire que les uns n'auraient été employés qu'à mi-temps tandis que le gros de la troupe l'était à plein temps; soit pour la ration journalière, c'est-à-dire ration complète ou demieration si le guruš en question était encore jeune. La seconde hypothèse paraît plus probable, mais ne nous permet pas de savoir avec précision quelle était la ration journalière de ces guruš. Le 28 et 29 deux guruš Ur-pú-sag et A-du-du touchent double ration

Les effectifs ne varient guère au cours des 15 jours attestés par ces 4 tablettes. Par contre au point de vue de la composition et de

la présentation du contenu on notera quelques fluctuations. Toutes les 4 tablettes suivent le même ordre pour les professions des má-laḫ<sub>5</sub>, des gín-má et des šà-mar-sa. Par contre l'organisation des groupes de ḫé-dab<sub>5</sub> est beaucoup plus vague. Un charpentier (nagar) est mentionné sur toutes les tablettes, mais sa place dans le système comptable change pour les deux derniers jours. Sur la tablette datée du 14, il n'y a encore que 2 groupes de guruš chacun sous la direction d'un ugula. A partir du 21 un troisième groupe est formé lequel ne comprend toutefois qu'un seul membre (Lú-sig<sub>5</sub>), mais sous la direction d'un ugula, un responsable. Ce «groupe» n'a pas de place bien fixe dans la comptabilité vu qu'il change de position d'une tablette à l'autre.

Enfin on notera l'erreur du scribe sur la tablette Ott où il déplace la ligne: 13 guruš ḫé-dab<sub>5</sub> (ligne 65) qui aurait dû se trouver à la ligne 51, en accord avec la tablette YOS 4 264, ligne 52. A sa place actuelle cette ligne n'a aucun sens. Cette erreur ne se comprend bien que si l'on considère que le scribe recopiait la tablette du jour précédent; sachant d'une part qu'il n'y avait pas eu de variation d'effectifs et d'autre part qu'il avait oublié de noter cette ligne, il se contente de la rajouter à la fin, sûr néanmoins que le compte nominatif sera correct.

Finalement on notera la faute d'écriture du signe mar dans la tablette Ott, ligne 36.

Pour les 15 jours que ce mar-sa d'Umma est connu, les effectifs sont restés relativement stables. Il aurait été intéressant de pouvoir vérifier s'il y avait d'un mois à l'autre un renouvellement complet du personnel comme c'était le cas pour les érim de Lagaš<sup>19</sup>.

#### Comparaison nominative des effectifs.

Il s'agit de considérer non plus le nombre de personnes mais les individus en tant que tels. Un tableau synotique pour les má-laḫ<sub>4</sub> mentionnés sur les 4 tablettes fait apparaître que les tablettes des deux derniers jours suivent exactement le même ordre. Il est par contre intéressant de comparer les deuxième et troisième tablettes. La tablette MVN 4 16 donne d'abord un nombre de personnes dont le nom n'est pas précédé du signe indiquant les rations. Tous ces noms disparaissent pour le 28ème jour du mois. Les personnes qui

<sup>19</sup> K. Maekawa, 'The Erin-people in Lagaš of the Ur III Period', *RA* 70 (1976) 9-44.

suivent se répartissent en 3 groupes: d'abord ceux qui reçoivent ration complète puis ceux qui sont à demie-ration et enfin de nouveau des hommes touchant pleine ration. Or cette liste est réorganisée dans YOS 4 264 en ce sens que tous ceux qui avaient été ajoutés en quelque sorte au bas de la liste dans MVN 4 16 se retrouvent maintenant placés avant les ouvriers touchant une demie-ration, sauf Šara-izu et Ur-sukkal. Donc même dans ces listes apparemment sans ordre peut se retrouver le souci de classer logiquement et d'ordonner de manière claire les éléments d'information.

La tablette Atiqot 4 32 est la plus en désordre, en ce qu'elle intercale des guruš qui travaillent avec ceux qui ne travaillent pas, sans en faire de groupes distincts. Toutefois les guruš à demie-ration se retrouvent groupés à la fin.

Antiqot 4 32	MVN 4 16	YOS 4 264	Tablelle Ott
Ur-lugal	Ÿ (?)Ur-lugal		
Ÿ Hudati	Hudati		
Ur-Šumukan	Ur-Šumukan		
Namtar-ibgul	Namtar-ibgul		
Araddam	Araddam		
Lu-Šara	Lu-Šara		
Ÿ Šadda	Ÿ Šadda	Ÿ Šadda	Ÿ Šadda
Ur-annetum	Ÿ Ur-annetum	Ÿ Ur-annetum	Ÿ Ur-annetum
Ÿ Urša			
Ÿ Girni	Ÿ Girni	Ÿ Girni	Ÿ Girni
	Ÿ Ur-sukkal		
Ÿ E-urbi		Ÿ E-urbi	Ÿ E-urbi
Ÿ Girni-idib tu<-ra>			
	Ÿ Ur-dubla	Ÿ Ur-dubla	Ÿ Ur-dubla
Ÿ Lu-dingirra	Ÿ Lu-dingirra	Ÿ Lu-dingirra	Ÿ Lu-dingirra

𐎡 Lu-ibgal	𐎡 Lu-ibgal	𐎡 Lu-ibgal	𐎡 Lu-ibgal
		𐎡 Šeš-kiag	𐎡 Šeš-kiag
		𐎡 Aradmu	𐎡 Aradmu
𐎡 Akalla		𐎡 Akalla	𐎡 Akalla
𐎡 Akalla min		𐎡 Akalla min	𐎡 Akalla min-kam
		𐎡 Šeš-kalla	𐎡 Šeš-kalla
𐎡 Ku-Šara	𐎡 Ku-Šara	𐎡 Ku-Šara	𐎡 Ku-Šara
𐎡 Ur-amana	𐎡 Ur-amana	𐎡 Ur-amana	𐎡 Ur-amana
𐎡 Ur-Nisaba	𐎡 Ur-Nisaba	𐎡 Ur-Nisaba	𐎡 Ur-Nisaba
𐎡 Niurum	𐎡 Niurum	𐎡 Niurum	𐎡 Niurum
𐎡 Šeš-kiag	𐎡 Šeš-kiag		
𐎡 Aradmu	𐎡 Aradmu		
	𐎡 Šeš-kalla		
𐎡 Šara-izu	𐎡 Šara-izu	𐎡 Šara-izu	𐎡 Šara-izu
	𐎡 Akalla		
		𐎡 Ur-sukkal	𐎡 Ur-sukkal

Un tableau similaire pourrait être fait pour tous les autres groupes de travailleurs mentionnés dans ces tablettes. En fait cette étude serait moins instructive, étant donné que le personnel dans les autres sections est beaucoup plus stable. Il est donc suffisant d'avoir constaté que les scribes reprennent régulièrement leurs listes pour y introduire un certain principe d'ordre et d'intelligibilité pratique.

Observations sur les noms propres.

Seuls quelques noms de personnes mentionnés dans les tablettes appellent l'attention.

Ur-an-né-túm (YOS 4 264:2): Dans aucune tablette le signe an n'est bien formé, ressemblant plutôt au signe hal. De plus ce nom n'est pas attesté dans l'onomastique sumérienne.

Ur-kal-la: Ce nom ne fait pas difficulté; il faut seulement remarquer



que le scribe pour marquer qu'il y a deux personnes portant le même nom ajoute au nom du second: min-kam.

Šu-im-bi (YOS 4 ligne 32): Toutes les tablettes lisent šu-im-bi, sauf Atiqot 4 (col. 3:1) qui y voit ki-im-bi. Aucune des deux lectures du nom n'est attestée dans l'onomastique. Toutefois il me paraît que ki-im-bi est une faute de copie et que vraisemblablement la tablette portait comme les 3 dernières šu-im-bi, bien que cette lecture paraisse phonétiquement plus difficile.

TE(?)-za-an (YOS 4 ligne 47). La lecture du nom est incertaine. Il n'apparaît pas sur la tablette Ott. Le premier signe est clairement TE; dans un cas (Atiqot) le second signe est a, dans les 2 autres za. Malgré ces variantes (peut-être dues à des erreurs de copiste) aucun nom analogue n'a pu être trouvé. Il existe bien des noms tels que Te-za (TSS 897 F 2), ni-za, giš-za-an, et <sup>d</sup>Sara-za-an. Il se trouve encore des noms tels que mi-àm, az-àm, giš-àm.

Finalement dans Atiqot col. 2 ligne 2 doit se lire kù-<sup>d</sup>Sara, et probablement dans YOS 4 264, ligne 42: <a>-gu-gu, comme Atiqot, col. 3:17. Dans la tablette Ott le na de ligne 21 aurait dû être écrit à la ligne 22.

R. MARCEL SIGRIST

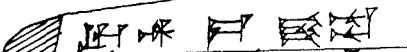
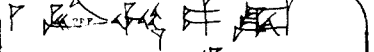

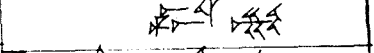
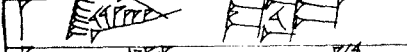

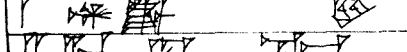

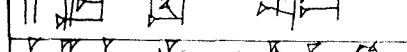
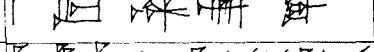




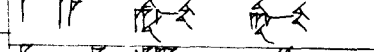
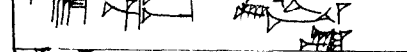
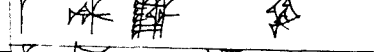
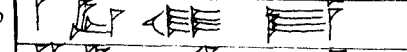
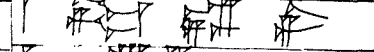
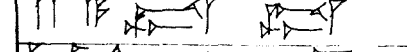


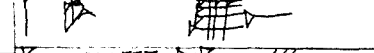

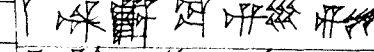

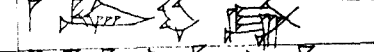
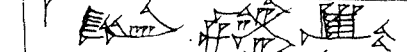
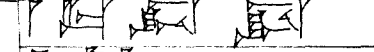
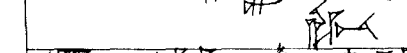

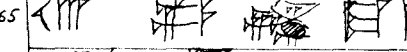







École Biblique et Archéologique Française.  
Jérusalem.

Pace

Tablette OTT

	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	20
	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	
	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	
5	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	
	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	
	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	25
	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	
10	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	
	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	
	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	
	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	30
15	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	
	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	
	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	
	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	35
	𐎠 𐎡 𐎢	𐎠 𐎡 𐎢	

revers

			
			
55			
			50
			
			
			
60			
			45
			
			
			
			
			50
65			
			
			
			
			



## L'ORCIOLO N. 7461 DEL MUSEO DELLA FLAGELLAZIONE (STUDIO BIBLICO FRANCESCO)

Tra gli orcioli di epoca ellenistico-romana della collezione di ceramica palestinese del Museo della Flagellazione, credo meriti attenzione il n. di catalogo 7461, proveniente dal mercato antiquario di Gerusalemme<sup>1</sup>.

### *Descrizione.*

È un vasetto di 14 cm. di altezza, di forma globulare con le spalle cascanti verso la base a disco piatto. Il collo è stretto e corto con labbro introverso piuttosto nettamente sagomato. Il manico è a sezione ovale con nervature longitudinali.

L'impasto molto granuloso è di un colore grigio chiaro. La parte superiore del vasetto fu aggiunta in un secondo tempo e in un terzo momento il manico con attacco labbro-spalla.

Diverse ammaccature e la cottura non sostenuta dimostrano una certa sciatteria da parte dell'artigiano e l'uso modesto a cui doveva essere destinato il vasetto.

Sulla spalla dell'orciolo non ancora cotto, fu inciso in buona calligrafia un nome che possiamo leggere malgrado la poca incisione dell'  $\eta$  finale:

ΑΠΟΛΛΟΦΑΝΗC

### *Paralleli.*

Per tipologia l'orciolo trova il suo ambiente naturale in epoca tardo-ellenistica. Classificato come «globular juglet o lekythos», il vasetto compare negli scavi di Palestina del II sec. a.C. e diventa sempre più raro dopo la seconda metà del I sec. d.C.<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Esprimo un cordiale ringraziamento ai PP. Vuk e Peña per il disegno del vasetto.

<sup>2</sup> Cf. «Globular (to piriform) juglet ('lekythos') and globular bottle ('arybal-

In questa forma slargata è presente negli scavi di Maresa, Gezer, Samaria, Beit Zur... anche se è più documentato il tipo a base rotonda o piana<sup>3</sup>.

#### *Origine e provenienza.*

Tenendo presente il nome inciso sul vasetto, credo sia possibile precisare meglio il luogo di provenienza dell'orcio genericamente indicato dall'antiquario «a sud di Hebron».

In una valle ai piedi di Tel Sandahanna, presso Beit Gibrin-Eleutheropolis, sul quale gi archeologi del Palestine Exploration Fund, Bliss e Macalister, avevano riportato alla luce il migliore esempio in area palestinese di una città ellenistica costruita con piano ippodamico<sup>4</sup>, furono scoperte casualmente nel 1902 alcune tombe monumentali scavate nel calcare tufaceo bianco, che avevano le pareti decorate con interessanti pitture accompagnate da iscrizioni<sup>5</sup>.

Nell'iscrizione graffita sopra l'architrave della porta di uno dei vani principali della tomba, Peters e Thiersch, prontamente accorsi sul posto, lessero di «*Apollofanés figlio di Sesmios, per 33 anni capo dei Sidonii che sono in Maresa, reputato il migliore e massimo amante della sua gente tra tutti quelli del suo tempo, che morì dopo aver vissuto 74 anni*»<sup>6</sup>.

L'iscrizione, ritenuta per i caratteri e il luogo, la più antica delle 33 che se ne poterono decifrare nella tomba I<sup>7</sup>, dava due importanti precisazioni storiche che chiarivano l'identificazione già proposta di Tel Sandahanna con la città di Maresa<sup>8</sup> e l'origine etnica dei suoi

los')», in P. Kahane, 'Pottery Types from the Jewish Ossuary-Tombs around Jerusalem', *IEJ* 3 (1953) pp. 48-54.

3 Il vasetto è catalogato come «Type 31-Globular Juglet» da P. W. Lapp, *Palestinian Ceramic Chronology 200 B.C. - A.D. 70* (Jerusalem 1961) 162 s. Per le forme più recenti dello stesso tipo cf. S. Loffreda, 'Un lotto di ceramica da Karm er-Ras presso Kafar Kenna', *LA* XXV (1975) 196-97.

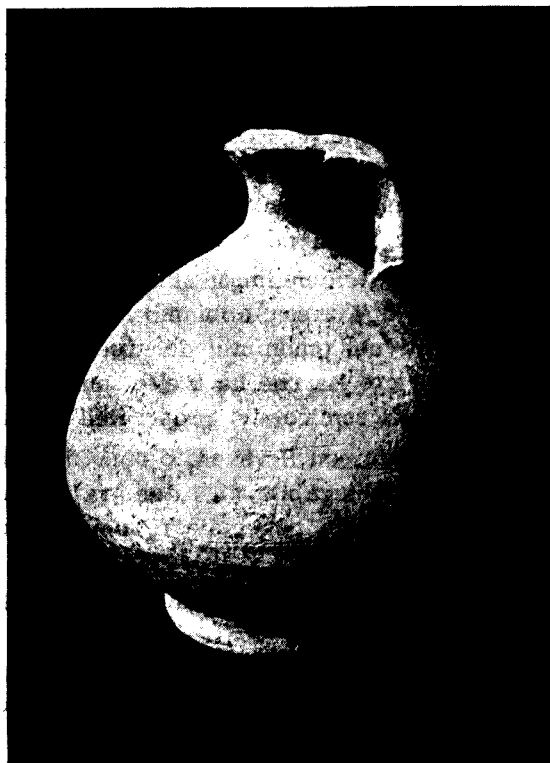
4 F. J. Bliss - R. A. S. Macalister, *Excavations in Palestine during the years 1898-1900*, Chapter V, «The Excavations at Tell Sandahanna» (London 1902) 52-70, pls. 15 e 16.

5 J. P. Peters - H. Thiersch, *Painted Tombs in the Necropolis of Marissa (Mareshah)* (London 1905).

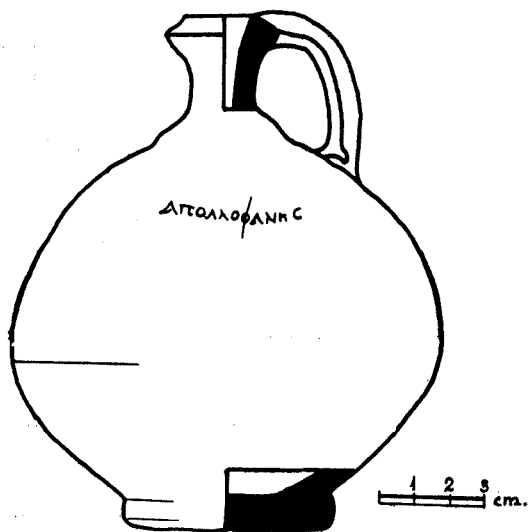
6 *Ib.*, 36-40.

7 *Ib.*, 12 e p. 38.

8 L'identificazione di Tell Sandahanna (dal nome di una chiesa dedicata a Santa Anna, cf. B. Bagatti, 'Il Cristianesimo ad Eleutheropoli (Beit Gibrin)', *LA* XXII (1972) 109-29) con Maresa, una delle città della Shefela di Giuda (2 Cron 11, 8), fu proposta prima dal Robinson, poi dal Petrie e da Bliss-Macalister tenendo presenti, oltre ai dati biblici, la notazione geografica dell'*Onomasticon* che la poneva al secondo miliario da Eleutheropolis-Beit Jibrin (cf. Bliss-Macalister, *Excavations...*,



Orciolo n. 7461 del Museo della Flagellazione



abitanti, una colonia di Sidonii cioè proveniente dalla costa fenicia, venuti a stabilirsi nell'interno della Shefela verso la metà del III sec. a.C., secondo l'opinione abbastanza probabile dei due studiosi<sup>9</sup>.

Nell'iscrizione n. 23, dipinta, si ricorda una «Demetria di Apollofanes il figlio», un altro membro della comunità che sembra chiaramente distinto dall'Apollofanes del n. 1 e in qualche modo unito a lui con vincoli di parentela difficili da stabilire<sup>10</sup>.

Se mettiamo a confronto il nome inciso sull'orcio con quello inciso sull'intonaco della tomba di Maresa, abbiamo la strana, stretta somiglianza tra i due graffiti nell'omonimia dei due nomi. In entrambi i casi una mano libera e precisa che ha inciso senza esitazione i due nomi in bei caratteri greci semicorsivi propri dell'epoca<sup>11</sup>.

Non la casuale omonimia con il venerato capo della comunità dei Sidonii ma la somiglianza innegabile tra i due graffiti mi è sembrato un indice abbastanza probante per indicare nella necropoli di Tel Sandahanna-Maresa la provenienza dell'orcio.

Le tombe di Maresa furono saccheggiate prima dell'arrivo degli archeologi, che si mossero quando arrivò a Gerusalemme la voce di una grossa somma pagata dagli antiquari per oggetti scoperti nelle vicinanze di Beit Gibrin. Pensare che l'umile orcio provenga dalla stessa tomba e che perciò sia da mettere in relazione con la suppellettile funeraria dell'Apollofanes di Maresa, forse è andare un po' troppo oltre nelle conclusioni<sup>12</sup>.

Credo però che la datazione tipologica del vasetto e la somiglianza epigrafica, siano sufficienti indizi per precisare verso Maresa il generico «a sud di Hebron» dell'antiquario di Gerusalemme che vendette al museo della Flagellazione l'orcio in questione.

MICHELE PICCIRILLO  
Studium Biblicum Franciscanum.  
Jerusalén.

p. 67 et per una storia più dettagliata della città, Peters-Thiersch, *Painted Tombs...*, pp. 6-12).

<sup>9</sup> Peters-Thiersch, *Painted Tombs*, 12.

<sup>10</sup> *Ib.*, 52 e 62.

<sup>11</sup> E. M. Thompson, *An Introduction to Greek and Latin Paleography* (Oxford 1912) 113 e 155.

<sup>12</sup> Anche se mi sembra altrettanto pretenzioso voler vedere nell'Apollofanes il nome dell'artigiano-vasaio che avrebbe così voluto lasciare ai posteri, come i grandi vasi dell'Attica del v-iv sec. a.C., il suo nome legato ad un orcio piuttosto umile e sgraziato.



## THE OLD PLINTH OF THE COLUMN N. 12 OF THE ANASTASIS ROTUNDA IN JERUSALEM

### INTRODUCTION

The aim of this note is mainly informative: It concerns the plinth of column n.º 12 of the Anastasis Rotunda, if you count columns and pillars together, or n.º 8 if you count only the columns, omitting the pairs of pillars (as in plate XI<sup>1</sup>) (see Fig. 1).

That plinth (postamentum) was revealed when the supporting masonry, erected by the Greek architect Kalfas-Commenos just after the conflagration of 1808, was demolished.

The replacement of the existing pillar by a one—piece column was the last made by the Greek Orthodox Community and the one before the last in the entire Rotunda. Already, at the beginning of 1980, the Armenian Community had replaced the last pillar of the restoration of 1810 (started in 1808), by column n.º 11.

### A SHORT ACCOUNT

The demolition of the pillar was executed by a team of the Technical Bureau of the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem, under the supervision of the author, and with the consultation of Professor P. Mylonas of Athens, expert of the Greek Orthodox Community for the works in the Church of the Holy Sepulchre.

The works were begun on October 25, 1978, after supporting the arches on both sides of the column with iron scaffolding. It was very soon revealed that no piece of the original column had been preserved apparently having been completely destroyed by the fire of 1808.

1 Ch. Coüasnon, *The Church of the Holy Sepulchre Jerusalem* (London 1974).

It took 10 days of work to completely uncover the plinth of the column. The mortar of the 1808 constructions was carefully cleaned from the plinth. Significant pieces, especially of the upper part of the plinth, were missing, as a result of the destruction caused by the fire.

The plinth was measured and drawn<sup>2</sup> (Fig. 3-6) and then lifted from its foundation. It was placed on a four wheel carriage and was transported to the Northern Transept of the Church of the Holy Sepulchre, the so-called Heptacamaron (the room with the 7 arches). From there it is intended to carry it to a museum which will be established inside the Church in order to house several findings from excavations and restorations that have been carried out in the Greek areas of the Church of the Holy Sepulchre and the Rotunda. In lifting the plinth a small fragment of it was broken. As can be seen in Fig. 2 (in the right corner) the fragment had already been cracked.

The removal of the plinth of the column revealed the foundation stones of the column, at about 7 cm. lower than the present floor-surface of the Rotunda (Fig. 7). They are two flat stones that shape an approximately square base, a little smaller in dimensions than those of the plinth which it should carry<sup>3</sup>. The foundation stones were measured and drawn and then were removed. In their stead was placed a reinforced concrete foundation for the new column. The entire work was finished by December 29, 1978.

#### TECHNICAL DATA. ARCHITECTURAL TYPE

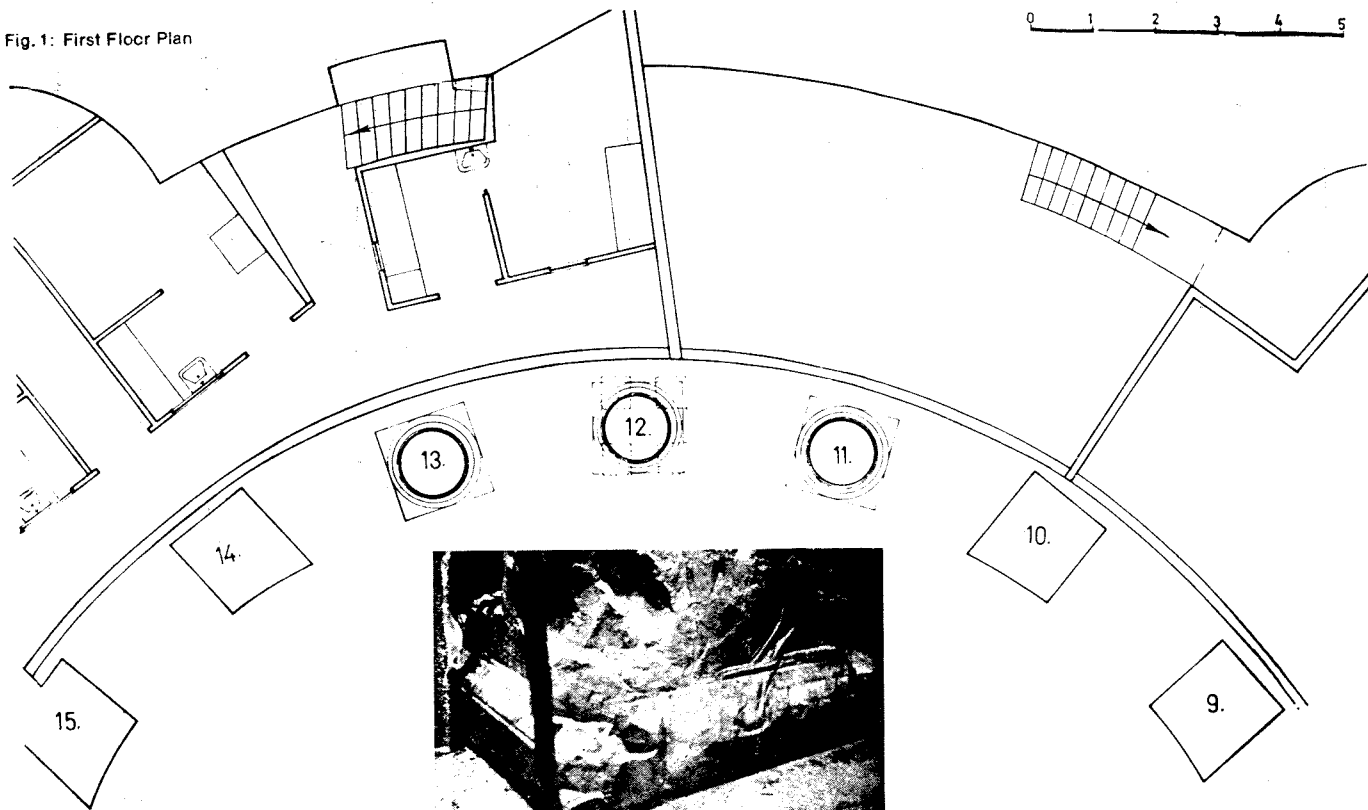
The plinth (postamentum): Its dimensions at its base are: 1.50 x 1.50 m. Its height: 1.81 m. It is made from the local hard stone of Jerusalem, of a light red colour. In spite of the damage suffered and the destruction of the monument, the piece that has been preserved is in a good condition.

At the lower part, at the larger part of the perimeter, is preserved the initial shape of the moulding (Fig. 2). Unfortunately the upper part of the plinth is seriously damaged. The mouldings are missing and also any kind of formation that might permit us to con-

2 The drawings were executed by the draughtsmen of the Technical Bureau, Mr. Ibrahim Hijazi and Mr. Hader Attoun.

3 The same was observed by Fr. Couasnon, concerning columns 3, 4 and 5. Op. cit., p. 28.

Fig. 1: First Floor Plan



THE ANASTASIS ROTUNDA IN JERUSALEM



Fig. 2

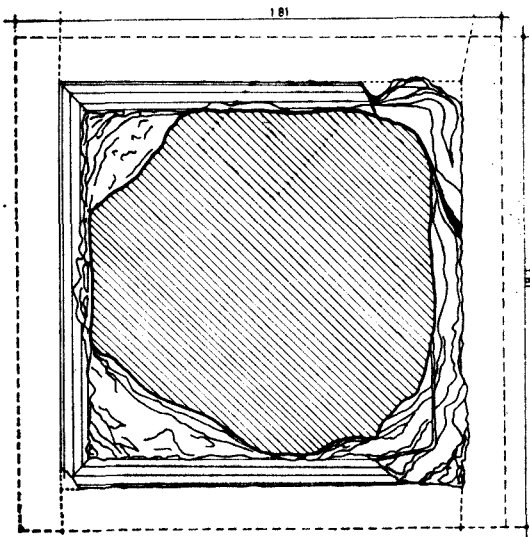


Fig. 3: Ground floor plan

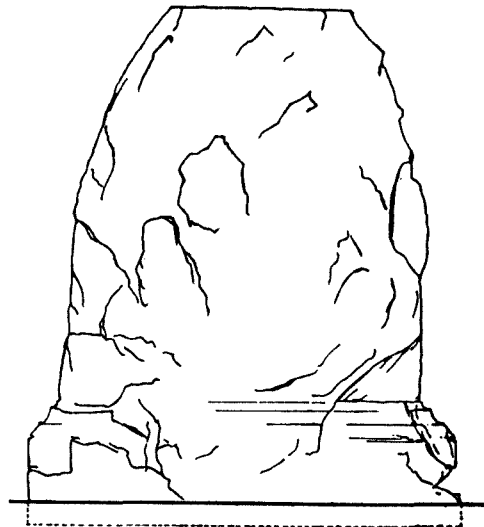


Fig. 5: North elevation

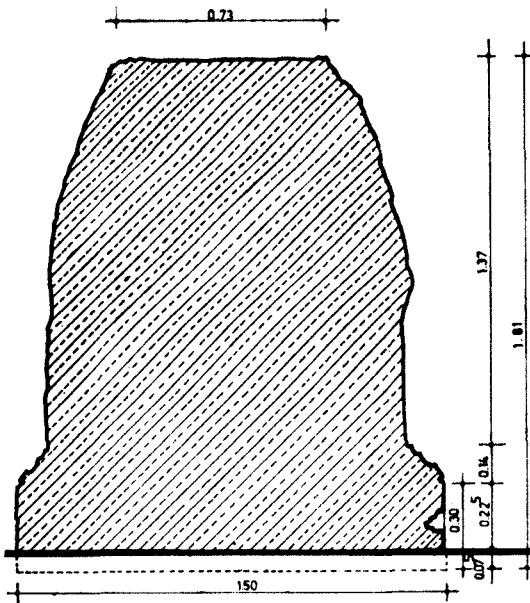


Fig. 4: Vertical section A-A column n.º 12

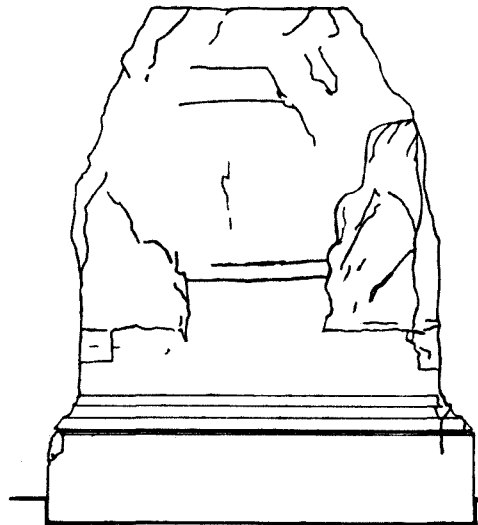


Fig. 6: South elevation

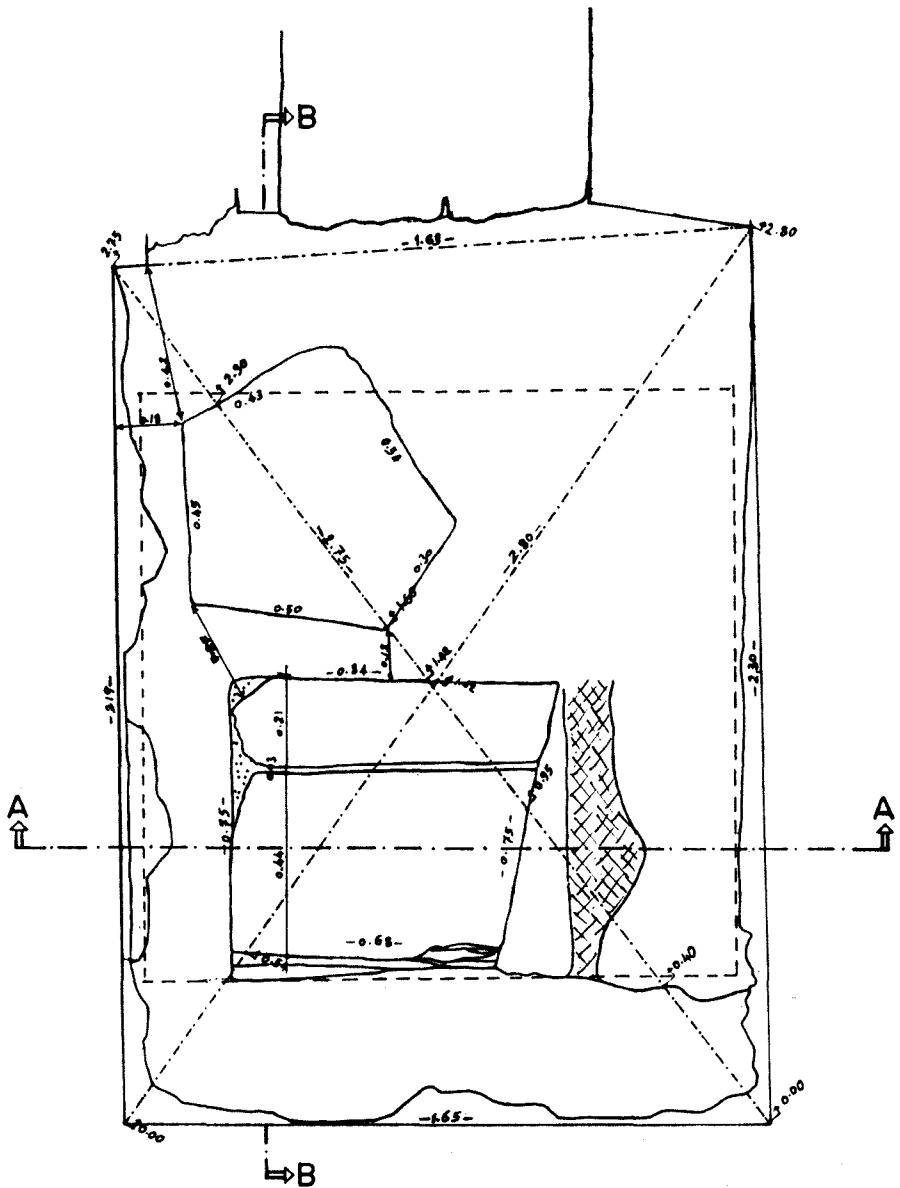


Fig. 7

clude safely the form and, with greater approximation, the time of construction of the plinth.

Considering the preserved mouldings, we observe that it has the schematic form, characteristic of the formation of the plinths of the 4th century A. D.<sup>4</sup> The damage to the plinth is such that it is impossible to say if there were, on its two or four sides, engraved crosses or any other decoration. More than that, the plinths of the other columns, which have been revealed during the restorations of the last twenty years, have all of them been destroyed, so any comparison or parallel study is, today, impossible.

The foundation: The foundation of the plinth was formed by two stones of a slab form (Fig. 7). The southern one is larger (0.75 × 0.75 m.), has a groove from W. to E. and has a thickness of 20-25 cm. We think that it was part of the rock of the original soil (bedrock), which had been hewn in the form of a slab. The northern slab-stone is smaller (approx. 0.50 x 0.60 m.), with a thickness of 20 cm. We observe that the dimensions of the plinth (pointed by dotted line) are bigger than those that cover the stones of the foundation. The kind of mortar between the plinth and its foundations is a kind of «black dusty bed», as Fr. Couâsnon describes the one he found under the plinth of the column n.º 3<sup>5</sup>, namely of the 4th century.

Considering the available elements, we can not say anything with absolute certainty about the initial form of the plinth or the time of its construction. However, the formation of the mouldings of the lower part and the type of mortar between the plinth and the foundation are dear. Personally I find logical, and agree with, the analysis of Fr. Couâsnon concerning the plinths of the Rotunda, as well as the placement of the columns<sup>6</sup>, though many things must be cleared concerning the initial form of the columns of the Rotunda<sup>7</sup>.

4 A. Orlandos, *Hi xylostegos Vassiliki tis mesogiakis lekanis* (Athens 1952-54) (in Greek) vol. II, pp. 266-68 with pictures.

5 Ch. Couâsnon, *op. cit.*, 28.

6 *Op. cit.*, 28-30. I wonder how Ch. Couâsnon arrives at the conclusion that «plinth n.º 3 ... could well be the only genuine original one» (the underlining is mine), while, at the time he was writing, at least two columns of the Rotunda had not been restored yet.

7 R. Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture* (Pelican Books 1975) 488, note 45, where the last discoveries in the Church of the Holy Sepulchre are revised in short.

That, in any case, is not the aim of these notes. We finally can suppose that the plinth which has been revealed during the restoration of the column n.º 12 of the Rotunda, could well be the original one of the 4th century A. D.

PARIS PAPTAEODOROU, Architect.  
Technical Bureau of the Greek Orthodox  
Patriarchate of Jerusalem, Jerusalem.