

# P. 13497. “Ofrecerán la oblación y el incienso”. Limitación del culto en Elefantina. Santuarios de Jerusalén y Khnum, los dos pilares de la decisión persa

---

Pablo Díez Herrera

CENTRO DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS

SEVILLA

**RESUMEN** En esta primera edición española del P. 13497, memorándum que recoge la sutil maniobra política destinada a posibilitar la reconstrucción del templo de Elefantina sin lesionar los intereses de ninguna de las partes involucradas, pretendo llamar la atención sobre la actuación al unísono de los gobernadores de Judá y Samaría, que, combinada con datos como la actitud del clero jerosolimitano, la restricción del culto, y la fisonomía del santuario, llevan, a mi juicio, a reabrir el debate sobre el origen de los mercenarios judíos estacionados en la isla.

**PALABRAS CLAVE** Reconstrucción, templo, Khnum, Judá, Samaría.

**SUMMARY** *In this first Spanish edition of the P.13497, a memorandum that reflects the subtle political manoeuvre required to reconstruct the Elephantine temple without aggrieving any of the interested parties, I intend to draw attention to the action in unison of the ruling parties of Judah and Samaria; an action which, combined with the attitude of the Jerosolomitan clergy, the restriction of the cult and the phynsionomy of the sanctuary, all this in my opinion should lead to reopen the debate about the origins of the Jewish mercenaries established on the island.*

**KEYWORDS** *Reconstruction, Temple, Khnum, Judah, Samaría.*

## INTRODUCCIÓN

El documento se encuentra actualmente en el Staatliche Museen zu Berlín, adonde llegó, procedente de Elefantina, a principios de siglo XX como parte de un corpus de papiros que consiguió la expedición capitaneada por Sachau (1906-1908) y patrocinada por el susodicho museo (entonces llamado Königlische Museen zu Berlin). Fue el propio Sachau quien llevó a cabo la primera edición<sup>1</sup>.

Tomo como referencia la edición crítica de Porten - Yardeni<sup>2</sup> para contextualizar el memorándum. De los tres archivos encontrados en la colonia, dos familiares (Mibtahyah<sup>3</sup> y Ananías<sup>4</sup>) y uno comunal (Yedanyah<sup>5</sup>), nuestro papiro se halla en este último, junto con otros tres documentos que guardan relación con la reconstrucción del templo de Elefantina, a saber: la petición, en dos copias, dirigida al gobernador de Judá (TAD A4.7-8), y el borrador de una oferta de pago por la autorización de dicha reconstrucción (TAD A4.10). Estos textos son de gran importancia para iluminar el contenido del nuestro. Finalmente, dentro del mismo archivo también es relevante el denominado “Papiro pascual” (TAD A4.1), pues permite ver el nivel de influencia de Jerusalén, a través del poder persa, en la praxis religiosa de Elefantina. Por ello, el manuscrito estudiado tendrá que ser interpretado a la luz de estos otros.

---

1 E. SACHAU, *Aramäische Papyrus und Ostraka. Aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine* (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1911). Para una cronología de los descubrimientos y publicaciones de papiros hallados en Elefantina, cf. B. PORTEN, *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1968) VII-VIII; *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-cultural Continuity and Change* (Brill, Leiden – New York – Köln 1996) 1-12; A. F. BOTTA, *Aspectos de la vida cotidiana en la colonia judía de Elefantina*. Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente 9 (2011) 64-66.

2 B. PORTEN – A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, 4 vols. (Hebrew University Press, Jerusalem 1986-1999). Usaré siempre esta edición para citar los papiros del modo convencional, a saber: las siglas TAD, tras un espacio la mayúscula que indica el volumen: A (*Letters*), B (*Contracts*), C (*Literature, Accounts and Lists*), D (*Ostraca and Assorted Inscriptions*), el número de la sección, el que identifica el documento, y finalmente el de la línea o líneas citadas.

3 Once documentos que cubren un periodo de poco más de sesenta años (471-410 a. C.) y abarcan tres generaciones. Cf. PORTEN, *The Elephantine Papyri in English*, 152-201.

4 Trece documentos que abarcan más de medio siglo (456-402 a. C.). Cf. PORTEN, *The Elephantine Papyri in English*, 202-254.

5 Diez documentos en torno a una década (419/18-407 a. C.). Cf. PORTEN, *The Elephantine Papyri in English*, 203-254.

## METODOLOGÍA

Abordaré el examen del papiro en dos grandes bloques. El primero es la presentación del texto arameo con su traducción española. Aquel se establece a partir de las ediciones críticas, especialmente la de Porten – Yardeni (TAD A4.9), incluyendo las correcciones y tachaduras que presenta. Completa el bloque un aparato crítico de notas paleográficas y filológicas que pretenden a un tiempo explicar las incidencias redaccionales, y ofrecer un análisis detallado del sentido de los términos y expresiones más relevantes, de manera que orienten el comentario posterior. Este constituye el objeto del segundo bloque, en el que de modo retrospectivo, partiendo del tenor del texto y de la fisonomía del templo (reconstruida a través de otros papiros y de los datos arqueológicos), previo un *status questionis*, se pretende rastrear el origen de los colonos de Elefantina y su peculiar fe yahvista, para comprender el complejo entramado de relaciones que gesta el memorándum como solución de compromiso.

## I. TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS

### 1. CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL PAPIRO

La signatura con la que figura nuestro papiro en el Staatliche Museen zu Berlin es P 13497.

#### a. Contenido

El archivo de Yedanyah no contiene una respuesta oficial por escrito a la petición de auxilio de los notables de Elefantina a Bagoas, gobernador persa de Judá. En su lugar, se ha conservado este breve memorándum consistente en unas notas tomadas por el propio mensajero<sup>6</sup> resumiendo lo que había de transmitir. Esto hace suponer que la respuesta conjunta de las autoridades de Judá y Samaría fue oral, autorizando al emisario a recitarla ante el sátrapa Ar-

---

6 Lo que no obsta para que el documento que nos ha llegado pueda ser una copia que haya sufrido ligeras modificaciones.

sames<sup>7</sup>. Se solicita la reconstrucción del Templo en su emplazamiento anterior, y la reanudación del culto, pero ofreciendo solo la oblación y el incienso, lo cual supone una importante restricción respecto al que se practicaba.

#### b. Aspectos formales

Si atendemos a la ubicación del texto en las principales ediciones críticas, vemos que en la de Sachau ocupa la lámina 4<sup>8</sup>, Ungnad le adjudica el número 3<sup>9</sup>, Cowley el 32<sup>10</sup> y Porten –Yardeni TAD A4.9.

##### b. 1. Descripción

Se trata de una tira de papiro de 12 cm de ancho por 27,7 cm de largo, de tonalidad marrón claro, escrita solo por el recto: once líneas paralelas a las fibras. Plegada de derecha a izquierda (ocho pliegues, cuya anchura oscila entre 1,5 y 1,75 cm)<sup>11</sup>. Las tres primeras líneas se apiñan, con escaso espacio entre ellas<sup>12</sup>. Hay varias correcciones en el texto. Al final de las líneas 2 y 3 se ha borrado parte de una palabra, y en la 9 se ha sobrescrito otra. Finalmente, todos los esticos muestran la misma alineación en el margen derecho, salvo el segundo y el tercero, cuya palabra inicial está desplazada hacia la derecha, antecedendo a la primera del resto.

##### b.2. Fecha de redacción

Desgraciadamente, el papiro no está fechado. Por ello, para datarlo hay que recurrir a dos referencias externas. La primera es la carta dirigida a Ba-

7 Cf. PORTEN, *The Elephantine Papyri in English*, 79; P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte* (Cerf, Paris 1972) 415; A. COWLEY, *Aramaic papyri of the fifth century B.C.* (Clarendon Press, Oxford 1923) 122. Lindenberger ofrece una breve pero interesante reseña sobre la figura de Arsames. Cf. J. M. LINDENBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters* (Writings from the Ancient World 14; Society of Biblical Literature, Atlanta 2003) 82.

8 E. SACHAU, *Aramäische Papyri und Ostraka*.

9 A. UNGNAD, *Aramäische Papyri aus Elephantine* (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1911) 10.

10 COWLEY, *Aramaic Papyri*, 123.

11 PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 1, 77.

12 COWLEY, *Aramaic Papyri*, 122.

goas, fechada el 20 de Marḥešwan<sup>13</sup> del año 17 del rey Darío (TAD A4.7,30). A partir de la combinación de los datos bíblicos con la información de los sellos de Judá, la de los papiros de Elefantina, y la aportada por la numismática, se puede establecer una lista aproximada de gobernadores persas de Judá, en la que Bagoas aparece hacia el 410-407 a. C.<sup>14</sup>. Estas mismas fuentes permiten situar a Delayah como gobernador de Samaría sobre la misma época<sup>15</sup>. Todo ello apunta a que el reinado sobre el que se establece el cómputo sería el de Darío II Notos (423-404 a. C.). Extrapolando los datos a nuestro calendario actual, Porten – Yardeni<sup>16</sup> fechan el texto el 25 de noviembre del 407 a. C.<sup>17</sup>. La otra referencia externa para datar el escrito nos la proporciona la ausencia de Egipto del sátrapa Arsames (411-409 a. C.<sup>18</sup>). Dado que el memorándum es la respuesta a la petición de TAD A4.7, y está dirigido a Arsames, ha de suponerse que ya estaba de regreso, por ello Porten – Yardeni<sup>19</sup> lo sitúan después del 407 a. C., sin poder precisar más.

13 Tal como señala Porten, esta es una de las seis o siete (en la última el día y el mes se han perdido, por lo que solo hay probabilidad y no certeza del uso del calendario caldeo) cartas oficiales fechadas solo según el calendario judeo-babilonio. Cf. B. PORTEN, "The Calendar of Aramaic Texts from Achaemenid and Ptolemaic Egypt", en: S. SHAKED – A. NETZER (eds.), *Studies relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages* (Irano-Judaica II, Jerusalem 1990) 19-20.

14 F. RAMIS DARDER, *La comunidad del Amén. Identidad y misión del Resto de Israel* (Sígueme, Salamanca 2012) 171.

15 A nivel numismático no hay certeza absoluta, pues aunque algunas monedas llevan las iniciales dl, que podrían ser una abreviatura de Delayah, no se usa el término gobernador. Cf. L. L. GRABBE, "A History of the Persian of Judah", en: L. L. GRABBE – J. H. CHARLESWORTH (eds.), *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period I* (T & Clark International, London New York 2004) 156-157. Cf. también P. WISSMANN, "The Coinage Imagery of Samaria and Judah in the Late Persian Period", en: C. FREVEL – K. PYSCHNY – I. CORNELIUS (Eds.), *A "Religious Revolution" in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case* (Orbis Biblicus et Orientalis 267; Academic Press Fribourg Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014) 226 n. 18.

16 PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 1, 71. Grelot lo situaba un día después (26 de noviembre). Cf. GRELOT, *Documents*, 406.

17 No entro a abordar el complejo sistema de equivalencias entre el calendario judío de Elefantina y el Gregoriano. Para este fin cf., p. ej., S. STERN, "The Babylonian Calendar at Elephantine": *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 130 (2000) 159-171; R. A. PARKER – W. H. DUBBERSTEIN, *Babylonian Chronology. 626 B. C. - A. D. 75* (Brown University Press, Providence – Rhode Island 1971).

18 G. DRIVER, *Aramaic Documents of the Fifth Century* (Clarendon Press, Oxford 1954) 9-10; cf. también GRELOT, *Documents*, 298.

19 PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 1, 76.

## 2. EL TEXTO ARAMEO

## a. Documento original

Las láminas de Sachau<sup>20</sup> ofrecían una reproducción fotográfica del papiro. Porten – Yardeni lo reproducen en un dibujo con las líneas de plegado y sus respectivas medidas, añadiendo también en línea discontinua la parte perdida de los márgenes superior e inferior<sup>21</sup>.

## b. Texto en escritura cuadrada

Recto.

זכרון זי בגוהי ודליה אמרו	1.
לי זכרון לם יהוי לך במצריין לממר קד	2.
קדם ארשם על בית מדבחא זי אלה שמי	3.
שמיא זי ביב בירחא בנה	4.
הוה מן קדמן קדם כנבוזי	5.
זי וידרנג לחיא זך גדש	6.
שנת ר \\\\ דריוהוש מלכא	7.
למבניה באתרה כזי הוה לקדמן	8.
ומנחחא לבונחא יקרבוני על	9.
מדבחא זך לקבל זי לקדמן	10.
הוה מתעבד	11.

## 3. TRADUCCIÓN

Recto.

<sup>1</sup> Memorándum de lo que Bagoas y Delayah <sup>2</sup> me dijeron:

Recordatorio serán para ti en Egipto, al hablar <sup>3</sup> ante Arsames sobre la casa del altar del Dios <sup>4</sup> del cielo, que en la fortaleza de Elefantina <sup>5</sup> fue edificada desde antiguo, antes de Cambises <sup>6</sup>, que Vidranga, aquel malvado, demolió <sup>7</sup>

<sup>20</sup> SACHAU, *Aramäische Papyrus und Ostraka*, Plate 4.

<sup>21</sup> PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 1, 77.

el año catorce del rey Darío.<sup>8</sup> Para que sea reedificada en su sitio, como estaba antaño<sup>9</sup> y ofrecerán la oblación y el incienso sobre<sup>10</sup> ese altar, tal como antiguamente<sup>11</sup> se hacía.

#### 4. APARATO CRÍTICO

Líneas 1-3. El término זכרון significa aquí estrictamente un elemento a tener en cuenta<sup>22</sup>, a recordar. Se encuentra con cierta frecuencia en los papiros arameos de Egipto como encabezamiento de listas (TAD C3.8IIIB,16.28.34). Un interesante paralelo bíblico en relación con este significado lo encontramos en Esd 6,2b-5, donde el texto que contiene la autorización de Ciro para la reconstrucción del templo de Jerusalén aparece encabezado por el término יהִזְכְּרוּנָה<sup>23</sup>. Grelot traduce este vocablo como "*aide-mémoire*"<sup>24</sup>, que es en realidad su acepción más apropiada en este texto, pues se trata de un soporte nemotécnico para el mensajero. Este significado ya lo recogía Cowley, pero él se lo adjudica tan sólo en su aparición en la línea dos, en cambio, en la línea uno parece decantarse más bien por "*registro*", "documento"<sup>25</sup>.

Tal posible dualidad de significados, unida a la sintaxis abrupta de las dos primeras líneas hace necesario comentar su composición. Cowley cree que el texto fue expandido mediante la adición de la primera línea (escrita

22 Este es el sentido literal del vocablo. Obviamente, no tiene aquí la acepción teológica de memorial, con valor actualizador del evento conmemorado, que encontramos en hebreo bíblico, sobre todo en los textos pascuales (cf. Ex 12,14; 13,9).

23 Vogt adjudica al vocablo יהִזְכְּרוּנָה el significado primario de: "*scriptum memoriam iubans*", aunque también recoge la acepción de algo importante para recordar. Aparte de Esd 6,2b-5, ofrece tres citas de papiros de Elefantina, las dos recurrencias de nuestro texto y TAD C3.13,10. Cf. E. VOGT, *Lexicon Aramaicæ Veteris Testamenti* (Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1971) 43-44. La ortografía del arameo requiere que esta palabra se escriba con ז, pero la ambivalencia de esta consonante (/d/, /ps/) hizo que en el arameo de Egipto, en los casos en que equivalía a /ps/, acabara escribiéndose con ט. Cf. T. MURAOKA – B. PORTEN, *A Grammar of Egyptian Aramaic* (Brill, Leiden – New York – Koln 1998) 2. El griego clásico tiene un vocablo equivalente: *upomena*, con el significado de recordatorio, o nota que se toma por escrito (Plat. Phædr. 249c), se emplea incluso para referirse a un registro de comerciante, o un inventario de banquero. Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français* (Hachette, Paris 261963) 2027; H. G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon. With a revised supplement* (Clarendon Press, Oxford 1996). Los LXX traducen este término con el mismo vocablo e idéntico significado. Cf. A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento* (Verbo Divino, Estella 2016) 875.

24 GRELOT, *Documents*, 415.

25 Entiendo que cualquiera de estos dos términos resulta apropiado en este contexto para traducir el vocablo "*record*" empleado por Cowley. Cf. COWLEY, *Aramaic Papyri*, 123.

con un cálamo de trazo más grueso) que constituye el título del mismo, de modo que  $\text{וִי}$  no funcionaría como pronombre relativo sino con valor de genitivo. Se habrían añadido además las primeras palabras de las líneas 2 y 3: las preposiciones  $\text{לִי}$  (con sufijo) y  $\text{וְקָרַם}$ , y el nombre propio  $\text{אַרְשָׁם}$  (proyectándose más allá de la línea escritura, manchada la primera como en un intento de borrarla, la segunda fruto de una corrección en el estico anterior, y el tercero identificando al destinatario). El comienzo del texto primitivo lo marcaría la segunda aparición de  $\text{וְזָכַרְךָ}$ , repetición a todas luces innecesaria<sup>26</sup>.

Tanto Grelot como Porten – Yardeni explican la fisonomía actual del documento en base a añadidos. Así, Grelot coincide con Cowley en que se agregó la primera línea como título del escrito<sup>27</sup>. La añadidura se habría producido al archivarlo y no sería obra del mismo escriba que lo redactó. Porten afirma también que la primera línea es el título, incluyendo el  $\text{לִי}$  inicial de la línea 2, aunque no cree que el  $\text{וִי}$  del primer estico tenga tan sólo un valor de genitivo, sino que conserva su fuerza de relativo, por ello traduce: “de lo que”. Él ve la clave para explicar la interpolación en identificar el sujeto de las preposiciones con sufijo  $\text{לִי}$  y  $\text{לְךָ}$ . Si fuera la misma persona, el escriba sería el autor del documento completo<sup>28</sup>, en caso contrario habría otro redactor que le dio su forma definitiva.

En el segundo supuesto, un escriba distinto habría añadido el título tal como sostenían Cowley y Grelot. En el primero, el autor de la adición sería el propio redactor original que, al revisar su escrito, se habría dado cuenta de que las palabras de Bagoas y Delayah no parecían destinadas a ser dichas por el mensajero a Arsames, sino que daba la sensación de que eran recitadas ante este por ambos gobernadores. Para enmendar esta impresión errónea, el escriba añadió una línea entre la 1 y la 3, con lo que, en este supuesto, la adición sería la línea 2. En un principio escribe las dos primeras letras de la palabra  $\text{וְקָרַם}$  al final de la línea añadida (probablemente como término de enlace), pero decide que este no es su emplazamiento adecuado, por lo que

26 *Ibid.*, 122.

27 GRELOT, *Documents*, 415.

28 Como este papiro forma parte del Archivo de Yedanyah (cf. supra), Porten tiende a identificar a este personaje con el redactor. Cf. PORTEN, *The Elephantine Papyri in English*, 148.



tiene que borrarlas y escribir la palabra completa en el margen, al comienzo de la que ahora es la línea 3<sup>29</sup>.

En cuanto a la presencia de לם, Cowley opina que funciona como partícula introductora del estilo directo, por ello no abre la frase sino que se encuentra inmediatamente después de la primera palabra<sup>30</sup>. La forma verbal יהיו<sup>31</sup> + preposición con sufijo, da la pauta para la traducción indicando que se trata de instrucciones para el mensajero. Porten – Yardeni optan por hacer presente la partícula en la traducción mediante la forma verbal "saying". Pero tal planteamiento, aunque legítimo, obliga a una tercera comparecencia del verbo decir que no se encuentra en el texto original. Por otro lado, al traducir se puede mantener perfectamente el significado del verbo היה y su valor yusivo, importante para expresar la encomienda hecha al emisario ("será para ti"<sup>32</sup>).

לומר. Esta construcción que cierra la segunda línea, presenta una ortografía un tanto extraña, pero tal como señala Cowley, no puede dudarse que remite a otra expresión habitual para introducir el estilo directo: לאמר. Según el papirólogo británico, en lugar de prefijar al infinitivo la preposición ל se le habría antepuesto la partícula למ, resultando una construcción equivalente. La elección de esta forma inusual es quizás debida a que originalmente había escrito למ קדם, pero luego borró קדם (cf. supra) y escribió מר<sup>33</sup>, olvidando escribir delante la א. Aunque también podría postularse que incurrió en un particular caso de ditografía al escribir מ en lugar de א influenciado por la letra siguiente. Con todo, ha de preferirse la explicación de Vogt, que presenta מומר como una forma arcaica de este infinitivo<sup>34</sup>.

בית מרבהא. Tanto para Cowley como para Porten<sup>35</sup>, resulta extraño el empleo de esta expresión de la que no hay más testimonios en arameo im-

29 Porten sostiene que, el texto previo a la inserción de la línea conoció dos fases en su redacción. La secuencia que se leía en un primer momento era: "...בניהו ודליה אמרו לי על בית מרבהא...", pero después las palabras "לי על" fueron borradas (tal vez por otro escriba) y se insertó el nombre del sátrapa, leyéndose entonces: "...אמרו ארשם...". Cf. PORTEN, *The Elephantine Papyri in English*, 148 n. 5. La teoría es compleja y difícil de probar. Incluso, a nivel sintáctico hay que salvar el escollo de la ausencia de una ל con valor de dativo prefijado a ארשם.

30 Muraoka – Porten corroboran con más ejemplos esta función y posición de la partícula. Cf. T. MURAOKA – B. PORTEN, *A Grammar of Egyptian Aramaic* (Brill, Leiden – New York – Köln 1998) 339.

31 P<sup>ra</sup>l imperfecto, 3<sup>a</sup> persona masculino singular.

32 Esta es la traducción que ya en su tiempo ofrecía Ungnad. Cf. UNGNAD, *Aramäische Papyrus*, 11.

33 COWLEY, *Aramaic Papyri*, 123.

34 VOGT, *Lexicon Aramaicæ*, 10.

35 PORTEN, *The Elephantine Papyri in English*, 148.

perial (aunque sí en siríaco<sup>36</sup> y en mandeo<sup>37</sup>), ya que se hubiera esperado el préstamo de origen asirio אַנְוֵרָא, ampliamente atestiguado en otros papiros en referencia al templo de Elefantina (22 veces: once en TAD A4.7; ocho en TAD A4.8; una en TAD A4.10; una en TAD B2.7; una en TAD B2.10). Hurvitz<sup>38</sup>, analizando los términos מִזְבֵּחַ, זָבַח, destaca que en toda la Biblia hebrea solamente encontramos un caso (2 Cro 7,12) en el que בית sirve de *nomens regens* para una de estas dos palabras (לְבֵית זָבַח). Del mismo modo, hace notar que la expresión tampoco parece formar parte de la literatura rabínica, pues no aparece como entrada en los diccionarios o concordancias estándar<sup>39</sup>. Aunque se suele presentar como ejemplo una cita del Midraš Tanḥuma (Tanh Tol 1) en la que, comentando Gn 26,25, se lee בֵּית הַזְבֻּחִים, la edición crítica de referencia, la de Buber (TanhB), considera perdido el pasaje en el que aparece este comentario<sup>40</sup>, por lo cual no puede invocarse como testimonio sólido. Con todo, su presencia en el segundo libro de las Crónicas indica que hay que adscribir el giro a una fase postclásica de la lengua hebrea, y que su elección estaría motivada por la importancia de los sacrificios en la teología de la Historia Cronista<sup>41</sup>. Así pues el medio lingüístico y teológico en el que ve la luz, es el del periodo del segundo Templo. Este parece constituir el único nexo de la expresión hebrea con la que encontramos en nuestro papiro. Podría postularse que, dado que el memorándum incide fundamentalmente en el tipo de ofrendas que deberán hacerse tras reconstruir el templo, este es

36 Margoliouth asigna a la expresión (ܘܒܐܘܢܐ ܡܘܨܒܐ) el significado de "el lado oeste del santuario". Cf. J. P. MARGOLIOUTH, *Supplement to the Thesaurus Syriacus* (Clarendon, Oxford 1927) 49.

37 Donde la expresión ܘܒܐܘܢܐ ܡܘܨܒܐ aparece con la acepción de "santuario", "lugar del altar". Cf. E. S. DROWER – R. MACUCH, *A Mandaic Dictionary* (Clarendon, Oxford 1963) 239.

38 A. HURVITZ, "Terms and Epithets Relating to the Jerusalem Temple Compound in the Book of Chronicles: The Linguistic Aspect", en: D. P. WRIGHT – D. N. FREEDMAN – A. HURVITZ (eds.), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 1995) 178.

39 Por ejemplo, el de Jastrow. Cf. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature I-II* (Luzac & Co. – G. P. Putnam's sons, London – New York 1903).

40 En la edición española de Armenteros se aprecia la ausencia de cualquier comentario al susodicho pasaje. Cf. V. M. ARMENTEROS, *Midraš Tanḥuma. Edición de S. Buber. Introducción, traducción y notas* (Biblioteca Midrásica 31; Verbo Divino, Estella 2009) 261-267.

41 A. HURVITZ, "Terms and Epithets", 178-179. Cf. también S. JAPHET, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testament und des antikes Judentums 9, Frankfurt am Main 1989) 79 n. 221.

definido en relación al altar<sup>42</sup> con una expresión que había hecho fortuna en el judaísmo de la época.

Al final de la línea, el redactor intenta escribir la palabra שמיא, para que la expresión en estado constructo "el Dios de los cielos" quede en el mismo estico, pero sólo consigue trazar tres de las cuatro letras, por lo que las borra y escribe el vocablo completo al comienzo del cuarto estico. Porten hace notar que el nombre divino יהו, habitualmente empleado en los papiros de Elefantina es sustituido en este documento, al igual que en Esd 6,3<sup>43</sup>, por la susodicha voz de claro origen persa<sup>44</sup> frecuente en los textos bíblicos postexílicos. Detecta su presencia en cuatro contextos principales: la diáspora, documentos oficiales, conversación entre judío y gentil, conversación entre gentil y gentil (cf. 2 Cro 36,23; Ez 1,2; 5,12; 6,9; 7,21.23; Ne 1,4; 2,4.20; Dn 2,18-19.37.44; Tb 10,11; Jdt 5,8.6,19.11,17)<sup>45</sup>. En este caso, el escriba podría haber optado por esta expresión porque era en esta época un apelativo divino de uso habitual en medios jerosolimitanos, y también porque el memorándum debía leerse ante el sátrapa, familiarizado con este modo de referirse a la divinidad.

Línea 5. La alusión a Cambises (que se repite en otros documentos. Cf. TAD A4.7,13; A4.8,12) tiene, según Porten, la función de enfatizar la legitimidad del templo ante la autoridad persa<sup>46</sup>, y queda reforzada por la presencia de la construcción temporal: מן קדמן<sup>47</sup>, usada para poner de relieve la antigüedad de la aquiescencia que el soberano mostraba hacia este santuario y su culto.

Línea 6. El calificativo לחיא parece proceder de una forma participial de la raíz לחה, de sentido incierto, pero asociada al campo semántico de la maldad o la desdicha. Así, en TAD C1.1,138-139 encontramos dos ejemplos: גבר לחה (hombre pérfido) לחיתי (mi infortunio), y en la inscripción funeraria

42 Epstein ya traducía la expresión como: "casa de los sacrificios". Cf. J. N. EPSTEIN, "Weitere Glosen zu den Aramäischen Papyrus und Ostraka": *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 33/II (1913) 139.

43 PORTEN, *The Elephantine Papyri in English*, 148.

44 De ahí su aparición en textos bíblicos de este periodo (cf. p. ej. Esd 1,2; 5,11-12; 6,9-10; 7,21; Tob 10,11; 2 Cro 36,23), aunque no es exclusiva de él (cf. Gen 24,7).

45 PORTEN, *Archives from Elephantine*, 108.

46 PORTEN, *The Elephantine Papyri in English*, 148.

47 Es corriente el uso del sustantivo plural קדימן precedido de preposición, מן, en este caso (aunque también puede ser ל, tal como aparece en la línea 8), para hacer referencia a algo que ha tenido lugar o se ha realizado hace un considerable lapso de tiempo. Cf. VOGT, *Lexicon Aramaicæ*, 147.

de Sinzeribni (Nrb I,10) tenemos מוֹת לַחַה (muerte de malhechor)<sup>48</sup>. No cabe duda pues de que el término es usado para desacreditar a Vidranga (cf. TAD A4.7,7; A4.8,6), por ello me inclino a traducirlo por “malvado”.

Línea 8. El infinitivo לַמְבַּנִּיהַ constituyete un elemento crucial del documento. La preposición que lo precede señala la reconstrucción como objetivo principal, y el sufijo personal identifica al templo como objeto de la misma. Las dos expresiones que acompañan a esta forma verbal especifican el modo de tal reedificación. Podría pensarse que mientras בַּאֲחֵרָה alude a su exacto emplazamiento primitivo (la preposición y el sufijo personal no dejan lugar a dudas), בְּיַי הוּוּה לְקַדְמָן indica la misma fisonomía que tenía. Pero, en realidad, todo hace suponer que ambas locuciones tienen la misma significación. La conjunción בְּיַי, aquí con claro valor modal (como, igual que)<sup>49</sup>, frente al temporal que adquiere en otras ocasiones<sup>50</sup>, unida a la nueva aparición de קַדְמָן, reivindicando antigüedad, expresa la reiteración de la misma idea: reconstruir en “su sitio”, “como (donde) estaba antes”.

Línea 9. El verbo קַרַב tiene en Pa-il un valor claramente cultural con el significado de ofrecer (Esd 7,17)<sup>51</sup>, tal como lo posee también el hiphil de su homónimo hebreo<sup>52</sup>. Cowley hace notar que la forma verbal ha sido escrita sobre otra palabra borrada, él sugiere que quizás originalmente se escribió una forma pasiva. Se trataba en todo caso de un vocablo largo, del que aún es visible el trazo de una ׀ (n) final<sup>53</sup>.

Línea 11. En el participio Ithp<sup>e</sup>el מַתְעַבֵּר, el verbo עִבַר es usado en su acepción litúrgica con el significado de llevar a cabo un acto religioso<sup>54</sup>. Por eso, la perífrasis הוּוּה מַתְעַבֵּר (se hacía) expresa el hecho de presentar la ofrenda.

48 I. A. YUN, “A Case of Linguistic Transition: The Nerab Inscriptions”: *Journal of Semitic Studies* 51/1 (2006) 21-22

49 Vogt para esta cita concreta la traduce por *sicut*. Cf. VOGT, *Lexicon Aramaicæ*, 80.

50 Para los significados básicos de esta conjunción compuesta (preposición + pronombre) cf. J. RIBERA FLORIT, *Manual de gramática aramea. Arameo clásico, oficial* (Publicaciones de la universidad de Barcelona, 1994) 54; F. JOHNS, *A Short Grammar of Biblical Aramaic* (Andrews University Press, Berrien Springs 1972<sup>o</sup>) 17.

51 Vogt ofrece dos citas de los papiros de Elefantina en los que el verbo aparece con este significado (TAD A4.7,25.28) Cf. VOGT, *Lexicon Aramaicæ*, 151-152.

52 Cuando es transitivo su acepción es casi siempre cultural: ofrecer, presentar la ofrenda (Ex 29,10; Nm 7,2; 16,9; Jos 7,17s; Is 26,17). Cf. L. A. SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español* (Madrid, Trotta 1994) 671.

53 COWLEY, *Aramaic Papyri*, 124.

54 VOGT, *Lexicon Aramaicæ*, 121.

## II. COMENTARIO

### 1. "EDIFICADA DESDE ANTIGUO". LA COMUNIDAD JUDÍA DE ELEFANTINA Y SU TEMPLO

#### a. Los orígenes de la colonia

Para no desbordar el marco de este artículo, me limitaré a resumir el "status questionis". El único dato claro es la función de estos mercenarios judíos en la isla: controlar, desde esta posición privilegiada<sup>55</sup>, la frontera meridional con Nubia<sup>56</sup>.

Mucho más oscuras son las cuestiones relativas a la fecha en que se establecieron allí y a su origen concreto. Según Cowley, formaban parte de las fuerzas enviadas por Psammetico II contra Etiopía, y fueron dejados allí, en el primer cuarto del siglo VI a. C., para proteger la frontera sur frente a los etíopes<sup>57</sup>. Kraeling sostenía que habrían recalado en Elefantina, quizá en tiempos de Amasis (570–526 a. C.), integrándose en una comunidad de tropas arameas que sustituyó a la guarnición anterior que desertó pasándose a los nubios<sup>58</sup>. Porten baraja tres posibles periodos<sup>59</sup>: el comprendido desde la guerra siro-efraimita hasta el sitio de Jerusalén (735-701 a. C.); aquel en que Manasés apoyó a Egipto en su rebelión contra Asiria (mediados del siglo VII a. C.); el que media entre la ascensión al trono de Joaquín (609 a. C.) y la huida a Egipto de Juan, hijo de Carea<sup>60</sup>. Sea como fuere, lo que afirma es que vinieron de Judá<sup>61</sup>.

55 Este enclave geográfico, por la presencia de rápidos y rocas, marca el límite de la profundidad del agua para hacer viable la navegación, de modo que el Nilo solo es navegable por esta zona durante la crecida, y aun así resultaba una tarea ardua sólo al alcance de marineros locales muy especializados. Cf. PORTEN, *Archives from Elephantine*, 36-37.

56 Entre sus principales tareas estaría dar escolta a las caravanas que transportaban mercancías desde Nubia hasta la primera catarata Cf. PORTEN, *Archives from Elephantine*, 41

57 Su fuente de información es la carta de Aristeas: "...καὶ πρὸς τοῦτων ἐτέρων συμμαχιῶν ἕξαστεσταλμένων πρὸς τὸν τῶν Αἰθιόπων βασιλέα μάχεσθαι σὺν Ψαμμίτῳ (Arist §13)". Cf. COWLEY, *Aramaic Papyri*, XVI.

58 E. G. H. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri; New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine* (Yale University Press, New Haven 1953) 41-48.

59 PORTEN, *Archives from Elephantine*, 1-27.

60 *Ibid.*, 13.

61 *Ibid.*, 18 n. 66. En un artículo posterior refuerza su hipótesis proponiendo similitudes entre el asentamiento y la edificación del templo de Elefantina (sobre el 650 a. C.), y el que tuvo lugar hacia el 160 a. C. en Leontópolis en torno al autoproclamado general y sumo sacerdote Onías IV, con elementos sacerdotales, proféticos y militares afines, y la construcción allí de un templo alternativo al de Jerusalén. Cf. B. PORTEN, "Settlement of the Jews at Elephantine and the Arameans at Syene",

Por su parte, Bresciani piensa que la fundación de la colonia se produjo no mucho después del final del exilio, pues estima que sería muy difícil imaginar la existencia de un templo en Elefantina antes de la destrucción del de Jerusalén. Sustenta su argumentación en el hecho de que el profeta Jeremías no incluye entre sus acusaciones contra los judíos de Egipto, el hecho de tener otro templo alternativo al jerosolimitano (Jer 44). La colonia dataría de poco antes de la llegada de Cambises II a Egipto. Los soldados pudieron pertenecer a un grupo de judíos exiliados que, tras el edicto de Ciro, intentaron regresar a Jerusalén, pero quizás por desacuerdos con los líderes jerosolimitanos, o por otras razones, decidieron no asentarse en Judá y marcharse a Egipto, encontrando refugio en Elefantina, bajo los auspicios del faraón Amasis<sup>62</sup>.

Para Botta<sup>63</sup>, aceptando este origen mesopotámico propuesto por Bresciani, y el asentamiento en Egipto en el último tercio del siglo VI a. C., se podría explicar el carácter arameo parlante de sus habitantes y la presencia de un templo que de otro modo hubiera contravenido la doctrina deuteronomista de la exclusividad del santuario jerosolimitano. Así, el hecho de que el uso del arameo como lengua franca estuviera ya muy extendido, merced al imperio asirio, en el próximo oriente bastante antes de la era persa<sup>64</sup>, habría proporcionado a una comunidad judía, ya sea en la diáspora o en Palestina, el contexto adecuado para familiarizarse con esta lengua y ser capaz de hablarla o escribirla sin rastro de hebraísmos<sup>65</sup>. A esto añade Botta que la existencia de la colonia judía de Elefantina ya en tiempos del exilio podría ser sugerida

---

en: O. LIPSCHITS – J. BLENKINSOPP (eds.), *Judah and Judeans in the neo-Babylonian Period* (Winona Lake, Eisenbrauns 2003) 458; *Archives from Elephantine*, 117-121. Sobre la tierra de Onías cf. A. PAUL, *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política* (Introducción a la lectura de la Biblia 6; Cristiandad, Madrid 1982) 110-113.

62 E. BRESCIANI, "The Diaspora. Egypt, Persian Satrapy", en: W. D. DAVIES – L. FINKELSTEIN (eds.), *The Cambridge History of Judaism I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 368.

63 A. F. BOTTA, *The Aramaic and Egyptian Legal Traditions at Elephantine* (T & Clark International, New York 2009) 13.

64 Cf. H. TADMOR, "The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact", en: H. J. NISSEN – J. RENGER (eds.), *Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und Kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr. XXV. Rencontre assyriologique internationale Berlin*, 3. bis 7. Juli 1978 (D. Reimer, Berlin 1982) 2, 449–69; P. DION, *Les Araméens à l'âge du fer. Histoire politique et structures sociales* (Gabalda, Paris 1997) 217-220.

65 Porten ofrece como ejemplo Is 36,11 y 2 Re donde oficiales judíos en el siglo VIII a. C., aparecen conversando en arameo. Cf. PORTEN, *Archives from Elephantine*, 16.

Is 49,12<sup>66</sup> si se sigue la lectura de 1QIsa<sup>a</sup>, que habla del retorno de los exiliados de la tierra de los de Syene (מֵאֶרֶץ סִינַיִם)<sup>67</sup>.

En cuanto a la construcción del templo, podría haberse debido, como sugiere Porten, a un intento de proveer un lugar alternativo de culto como reacción a la paganización del templo de Jerusalén en tiempos de Manasés<sup>68</sup>, o bien de cubrir las necesidades religiosas de los colonos judíos<sup>69</sup>. Tales razones permiten cuestionar la candidatura única de Babilonia como lugar de procedencia de esta comunidad. Es más, recientemente, Rosenberg, al hilo de hallazgos relativos al templo en las excavaciones del barrio judío de la isla<sup>70</sup>, ha postulado que estos mercenarios serían originarios del antiguo reino de Israel, y no de Judá<sup>71</sup>.

Como puede apreciarse, las teorías son diversas. Nuestro papiro no despeja las incógnitas, pero aporta datos cronológicos. Al reivindicar la antigüedad de la construcción del santuario ofrece dos referencias temporales. La segunda de ellas (קִדְמָם כְּנַבְוּיִי) provee un *terminus ante quem*: 527–525 a. C., correspondiente a la conquista persa de Egipto<sup>72</sup>, que parece coincidir con la teoría de Bresciani. La segunda, מִן קִדְמֹן, podría prestarse a una doble lectura:

66 BOTTA, *The Aramaic and Egyptian Legal Traditions*, 15.

67 Cf. D. W. PARRY – E. QIMRON, *The Great Isaiah Scroll (1QIsaa). A New Edition* (Brill, Leiden 1999) 83. El TM trae מֵאֶרֶץ סִינַיִם. Los LXX traducen: "de la tierra de los persas" (de. ek ghj Perswñ).

68 PORTEN, "Settlement of the Jews at Elephantine", 458.

69 Como los santuarios judíos del periodo helenista. Cf. BOTTA, *The Aramaic and Egyptian Legal Traditions*, 16. Ya Porten aludía a Leontópolis (cf. supra) y Garizim (y, probablemente, a Qaşr el-Abar de Hircano, y -Araq el-Emir en Transjordania), postulando que su erección tiene como trasfondo común la desafección de sus fundadores hacia el alto clero de Jerusalén, y el marcado carácter militar de sus emplazamientos. Cf. PORTEN, *Archives from Elephantine*, 116-118. El argumento de la rivalidad no es compartido por Gruen en el caso de Leontópolis, pues sugiere que no fue construido para desafiar al de Jerusalén, sino para proveer de un lugar de culto a los judíos piadosos de Egipto que veían el destino de su país en grave peligro. Cf. E. S. GRUEN, "The Origins and Objectives of Onias Temple": *Scripta Classica Israelica* 26 (1997) 47–70.

70 C. VON PILGRIM, "Das Aramaische Quartier im Stadtgebiet der 27. Dynastie" en: G. VON DREYER et al. (eds.), *Stadt und Tempel von Elephantine* (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 58; German Archaeological Institute, Cairo 2002) 192-197.

71 S. G. ROSENBERG, "The Jewish Temple at Elephantine": *Near Eastern Archaeology* 67 (2004) 12. Esta teoría fue defendida en su tiempo por Vincent y posteriormente por Albrighth, quien partiendo de Jer 48,13, señalaba que Betel era una antigua deidad de Israel, vinculada a esa región de la que procederían en último extremo los colonos de Elefantina. Cf. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel* (The Johns Hopkins Press, Baltimore 1945) 71-73.

72 L. DEPUYDT, "Egyptian Regnal Dating under Cambyses and the Date of the Persian Conquest": en P. DER MANUELJAN (ed.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson* (Department of Ancient Egyptian, Nubian and Near Eastern Art, Museum of Fine Arts, Boston 1990) 179–90.

sería una expresión sinónima de la alusiva a la llegada de Cambises, indicando las dos la misma fecha a través de un paralelismo, o bien, tendría la función de retrotraer la antigüedad del templo más allá del dominio persa, lo cual parece concordar con la información dada en TAD A4.7,13-14<sup>73</sup>, ofreciendo respaldo a la posición de Porten (cf. supra).

## b. El templo

El santuario, auténtico leitmotiv, de nuestro papiro, puede ayudar a clarificar el panorama abierto que nos ha dejado el apartado anterior. Para ello, resulta necesario atender a su función cultual y a su fisonomía.

### b.1. "La casa del altar"

En lugar del más frecuente **אגורא**, en TAD A4.9 se designa el templo como **בית מדרבהא**, un hápax no sólo en los papiros de Elephantina, sino en el ámbito del arameo imperial (cf. supra). La expresión parece remitir a los sacrificios como elemento central del culto del santuario. Se impone pues ver los testimonios que a este respecto nos ofrecen tanto el presente memorándum como otros textos. Pero antes, procede una pequeña precisión onomástica para corroborar que la deidad a la que está dedicado el templo y se ofrecen los sacrificios, no es otra que el Dios de Israel. La denominación que aparece en el memorándum no ofrece duda ya que es empleada frecuentemente en los textos bíblicos postexílicos para referirse a Yahvé (cf. supra). Pero, podría generar alguna incertidumbre el hecho de que el tetragrama **יהוה** nunca aparezca en estos papiros, encontrando en su lugar la forma trilítera **יהו**. No obstante, no cabe error, ya que los testimonios presentes en autores clásicos, en Padres de la Iglesia, en papiros mágicos<sup>74</sup>, y en 4QLXX Lev<sup>b</sup>, han preservado en griego una forma equivalente (**Vaw**), lo que parece mostrar que esta variante trilítera del nombre divino, dominante en Elephantina y popular en el

73 Donde, junto a la referencia expresa a la existencia del templo a la llegada de Cambises II (**ובזו כנבוזי על למצרוי אגורא זך בנה**), se añade la precisión de que fue construido "en tiempos de los reyes de Egipto" (**ובזו יומי מלך מצרין אבהין בנו אגורא זך ביב בירתא**).

74 PORTEN, *Archives from Elephantine*, 106.



periodo grecorromano, era característica del lenguaje coloquial, constituyendo el tetragrama la forma literaria<sup>75</sup>.

Despejadas las dudas onomásticas, conviene ver el grado de correspondencia de los sacrificios mencionados en estos papiros con los ofrecidos en el culto del templo jerosolimitano. Nuestro memorándum tan sólo menciona la oblación (מִנְחָה) y el incienso (לְבִנְיָה), omitiendo cualquier otro tipo de sacrificio.

La oblación, cuyo vocablo hebreo equivalente es מִנְחָה, la encontramos tipificada en Ex 29,40; Nm 28,5, donde consiste básicamente en una ofrenda alimenticia de flor de harina amasada con aceite, que acompañaba a cada uno de los dos corderos ofrecidos en el holocausto cotidiano, y solía ir acompañada a su vez de una libación de vino<sup>76</sup>. Aunque este papiro no especifica la materia de la oblación, la coincidencia terminológica apunta a que estamos ante la misma figura cultural.

En cuanto al incienso, en hebreo לְבִנְיָה, Ex 30,1-15 contiene la descripción del rito<sup>77</sup>. Kellerman destaca que se requería para la ofrenda vegetal (Lv 2,1), infiriendo de ello que forman parte de un mismo acto de culto, constituyendo מִנְחָה la ofrenda de flor de harina propiamente (Lv 2,1), y לְבִנְיָה la porción quemada como memorial (Lv 2,2)<sup>78</sup>.

75 Vincent ofrece un buen elenco de ejemplos. Cf. A. VINCENT, *La religión des judéo-araméens d'Elephantine* (Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1937) 38-43.

76 En Éxodo se usa exclusivamente en el sentido de ofrenda de comida, que es el que tiene en el corpus sacerdotal, y que Houtman vincula con la ofrenda vegetal de Lv 2, señalando que es siempre una ofrenda auxiliar de las consumidas por el fuego. Cf. C. HOUTMAN, "Exodus 3/20-40", en: C. HOUTMAN – G. T. M. PRINSLOO – W. G. E. WATSON (eds.), *Historical Commentary on the Old Testament* (Peeters, Leuven 2000) 551-552; G. A. ANDERSON, "Sacrifice and sacrificial offerings (OT)", en: D. N. FREEDMAN – G. A. HERION – D. F. GRAF – J. D. PLEINS (eds.), *The Anchor Bible Dictionary* 5 (Doubleday, New York – London – Toronto – Auckland 1992) 874. Weinfeld señala que esta ofrenda de harina con aceite, acompañada de incienso, podía ser ofrecida por cualquiera independientemente de un sacrificio animal (Lv 2). Cf. M. WEINFELD, "מִנְחָה", en: G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H. J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament* 8 (William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 1997) 418.

77 Resultan interesantes las observaciones de Fowler relativas al descubrimiento de este tipo de altares en distintos lugares de Palestina. Cf. M. D. FOWLER, "Incense Altars" en: D. N. FREEDMAN – G. A. HERION – D. F. GRAF – J. D. PLEINS (eds.), *The Anchor Bible Dictionary* 3 (Doubleday, New York – London – Toronto – Auckland 1992) 409.

78 D. KELLERMAN, "לְבִנְיָה", en: G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H. J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament* 7 (William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 1997) 442; K. NIELSEN, "Incense", en: FREEDMAN – HERION – GRAF – PLEINS (eds.), *The Anchor Bible Dictionary* 3 (Doubleday, New York – London – Toronto – Auckland 1992) 407. Resultan también interesantes las observaciones de Milgrom, al hilo Lv 2,1-16, señalando que la vinculación entre ofrenda vegetal e incienso aparece también frecuentemente en textos de factura no sacerdotal (Is 1,13; 43,23; 66,3; Jer 17,26; 41,5; Sal 141,2; Neh

La mención de ambas en el memorándum parece confirmar que el estrecho vínculo entre ellas propio del templo de Jerusalén se daba también en el santuario judío de la isla del Nilo.

Para completar el elenco de sacrificios ofrecidos en Elefantina hemos de acudir al testimonio de otros papiros. Así, en TAD A4.7,21.27 encontramos el holocausto (עֹלִיָּה), en hebreo עֹלִיָּה (Ex 29,38-42; Lv 1,2-17), la oblación más común y probablemente la más antigua del culto judío, en la que la víctima debía ser quemada completamente<sup>79</sup>. Tenemos pues la tríada sacrificial básica destinada a mantener la presencia de Dios en medio de su pueblo<sup>80</sup>. El espectro cultural se redondea con las oraciones (TAD A4.7,26<sup>81</sup>) y los sacrificios de bienestar (TAD A4.7,26-27), también presentes en el culto jerosolimitano (Ex 10,25; 18,12).

Este esquema parece abonar las teorías que apuestan por un origen judaíta de los colonos. Pero, hay un último aspecto importante a considerar del culto de Elefantina, como es el hecho de no ser inmune al sincretismo<sup>82</sup>. Aunque este se pone de manifiesto más bien en elementos tales como las fórmulas de juramento<sup>83</sup> y los saludos de las cartas<sup>84</sup>, también lo podemos encontrar en relación con el culto.

13,5.9), amén de su presencia en nuestros papiros, lo cual muestra lo familiar que resultaba tal ligamen. Cf. J. MILGROM, "Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary", en: W. F. ALBRIGHT – D. N. FREEDMAN (eds.), *The Anchor Bible* (Doubleday: New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1991) 181.

79 I. CARDELLINI, *I sacrifici dell'antica alleanza. Tipologie, rituali, celebrazioni* (San Paolo, Milano 2001) 37-51.

80 Porten hace constar la no mención de los sacrificios de purificación y reparación, aunque para él esto, por sí sólo, no prueba que no se ofrecieran. Cf. PORTEN, *Archives from Elephantine*, 113.

81 Aquí los líderes de la comunidad prometen rezar por Bagoas: עֹלִיָּהּ.

82 PORTEN, *Archives from Elephantine*, 151-186.

83 El Código de la Alianza exige el juramento como elemento exculpatorio (Ex 22,7-10). En los textos de Elefantina junto al juramento por Yahvé (TAD B2.2.4; B7.1.4), encontramos otros hechos ante deidades paganas como la diosa כַּתִּי (TAD B2.8.5), el dios הרמביתאל (TAD B7.2.7), o el dios חרם (aunque la restauración de este nombre es incierta. La única letra que se conserva íntegra es una beth ב , la preposición; de la siguiente sólo queda un trazo, que Cowley leía como una yod y [cf. COWLEY, *Aramaic Papyri*, 148], pero es más plausible que se trate de una ḥeth ח, como dice Porten [cf. PORTEN, *Archives from Elephantine*, 154]) y כַּתִּי, una supuesta consorte de Yahvé (TAD B7.3.3). No hay explicación satisfactoria de estos juramentos. Porten aventura algunas: el demandante elige la divinidad por la que se jura, Mitbḥyah jura por la deidad de su marido, etc. Pero, más que cualquier posible aclaración, pesan las fuertes invectivas proféticas contra los que juran por otros dioses (Sof 1,5; Am 8,14; Jr 5,7), dando a entender que jurar por una deidad implica creer en ella. Cf. PORTEN, *Archives from Elephantine*, 152-158.

84 Dentro de la variedad de saludos, normalmente se desea la bendición o la paz al destinatario de parte del Dios del cielo: בְּלֵם בּוֹרְאֵן אֱלֹהֵי שָׁמַיָּא (p. ej. TAD A4.3.2; A3.6.1; A4.7.1; A4.8.1). Pero, en dos cartas sobre *ostraca* se desea también la salud

Así, en TAD C3.15 tenemos un listado de nombres y de cifras, un documento contable que registra las aportaciones hechas por los fieles para las necesidades del culto, redactado por un notario en nombre del líder de la comunidad, Yedonyah ben Gemaryah, depositario de la suma entregada<sup>85</sup>. Lo peculiar es que aunque comienza dando la impresión de que todo el dinero recogido se destina a Yaho, en la línea 120 encontramos que lo comparte con otras dos deidades: *אשמתיהאל* y *ענתיהאל*. Se ha postulado que podría tratarse de divinidades subordinadas o formas hipostáticas de Yaho<sup>86</sup>, pero entiendo que Grelot apunta en la dirección correcta al sugerir que, en virtud del ambiente sincretista de Elefantina, se habría producido una identificación práctica entre la divinidad suprema judía y la de los arameos de Syene (*ביהאל*), que está a la cabeza de una tríada divina compuesta por una diosa consorte (*ענת-*) y un dios hijo (*אשמי-*), que habrían sido transferidos a Yaho<sup>87</sup>.

La presencia de elementos sincretistas en el yahvismo de Elefantina, parece descartar que la erección del templo obedeciera a un intento de desmarcarse de la tendencias paganizantes de Manases. Estamos ante una religiosidad ajena a la reforma de Josías, y no digamos a los planteamientos del judaísmo postexílico. Tal impresión no se mitiga siquiera por la mención del Sábado en varios *ostraca* (TAD D7.12, 9; 16, 2; 28, 4; 35, 7; 48, 5), pues ninguno de ellos sugiere que se consideraba un día de descanso absoluto, ni implicara prácticas religiosas asociadas al mismo<sup>88</sup>.

---

y la bendición de parte de otras deidades. En la primera aparece Yaho junto a *Nh* (= *Han?* *Kh[um?]*) Cf. A. DUPONT-SOMMER, "Le syncretisme religieux des juifs d'Elephantine d'après un ostracon arameen inedit": *Revue de l'histoire des religions* 130 (1945) 17-28. En la segunda, *Yarho*, su redactor, no menciona al Dios de los judíos, sino que invoca la bendición para el destinatario (*Haggay*) en nombre de los dioses mesopotámicos *Bel*, *Nabu*, *Šamaš* y *Nergal*, de los cuales al menos uno (*Nabu*) tenía una capilla en Syene. Pero, tanto *Porten* como *Grelot* piensan que el redactor bien pudo ser un arameo (su nombre es un teóforo de *Yerah*, dios ugarítico de la luna), en tanto que el nombre del destinatario está atestiguado tanto en hebreo como en fenicio, por lo que este juramento no permite extraer conclusiones claras sobre la religión de los judíos de Elefantina. Cf. PORTEN, *Archives from Elephantine*, 160; GRELOT, *Documents*, 349-350.

85 GRELOT, *Documents*, 364-365.

86 PORTEN, *Archives from Elephantine*, 164.

87 GRELOT, *Documents*, 365.

88 Pese a los esfuerzos de *Porten* por demostrar lo contrario. Cf. PORTEN, *Archives from Elephantine*, 127.

### b.2. La fisonomía del templo

Una aproximación al aspecto del santuario, puede iluminar las cuestiones que el culto no ha logrado esclarecer. Para tal fin, la primera fuente de conocimiento son los propios papiros. De nuestro memorándum solo puede deducirse la presencia de un altar (o dos según Porten<sup>89</sup>). TAD A4.7,9-10 nos informa de que tenía columnas de piedra (עמודי־אבן), cinco pórticos de piedra tallada (חַרְטֵן דִּי אַבְן // \ / | //) con bisagras de bronce (ציריהם...נחש) y un techo de madera de cedro (משלל־אֵרֶץ).

Hasta finales de los noventa del siglo pasado, se recurría a la información contenida en varios contratos (TAD B2.3, 4-8; B2.7,13-15; B2.10,4-7) para calcular el tamaño y la orientación del santuario, pues nos proporcionan las dimensiones y la orientación respecto del templo de las casas adyacentes<sup>90</sup>. Con estos datos, Porten elaboró un plano del complejo<sup>91</sup> en el que el templo ocuparía un espacio central de unos sesenta por veinte codos (treinta por diez metros). Basándose en 1Re 6,2, señala que tales medidas son una reminiscencia de las indicadas para el templo de Salomón, y corresponderían a un patio cercado por un muro, con las susodichas cinco puertas, en cuyo interior se encontraría el santuario propiamente dicho<sup>92</sup>. En su opinión, este estaba orientado hacia Jerusalén, ya que los judíos de Elefantina habrían interpretado 1Re 8,48 en el sentido de que dirigiendo sus oraciones hacia la ciudad elegida por Dios y el templo donde manifiesta su presencia, esta estaría también asegurada en el pequeño santuario de la isla del Nilo<sup>93</sup>.

Ahora bien, desde 1967 una expedición alemana trabajaba al sur de la isla con el objetivo de identificar la antigua ciudad y sus templos egipcios

89 Atendiendo a la estructura del tabernáculo y del templo de Jerusalén, este autor supone la presencia de un altar pequeño en el interior del santuario para quemar incienso (Ex 30,1-10), y otro más grande para los sacrificios en el patio (Ex 27,1-8; Ez 43,13-17). Cf. PORTEN, *Archives from Elephantine*, 111.

90 Así, las casas de Mibtahyah y de su primer marido Yezanyah bar Wryah que limitan al noroeste con el templo, separadas de él por la Calzada del rey, junto a otras tres casas que están también frente al santuario, permiten calcular la longitud de este, en tanto que los dos edificios situados al noroeste del templo, cruzando la calle del Rey, ofrecen un cálculo aproximativo de su anchura. Cf. PORTEN, *Archives from Elephantine*, 110.

91 *Ibid.*, 112. En un trabajo posterior vuelve a presentar un plano, casando los datos de los papiros con el hallazgo del posible suelo del templo por parte de una misión alemana del último lustro del siglo XX. Cf. B. PORTEN, "Elephantine and the Bible", en: L. H. SCHIFFMAN (ed.), *Semitic Papyrology in Context. A Climate of Creativity. Papers from a New York University Conference Marking the Retirement of Baruch A. Levin* (Brill, Leiden 2003) 83.

92 PORTEN, *Archives from Elephantine*, 110.

93 *Ibid.*, 121.

desde el periodo más remoto a la época romana<sup>94</sup>. Sus excavaciones pusieron al descubierto un barrio arameo de la 27 dinastía, primer periodo persa, que concuerda con el mencionado en los papiros. Finalmente, en 1997, en el corazón de este barrio, encontraron un amplio trozo de suelo de baldosas de calidad superior al hallado en las casas de ladrillo de alrededor. Este enlosado está dentro de un solar delimitado por muros de ladrillo de un metro de espesor formando un rectángulo. Tal configuración, junto a las coincidencias con la localización ofrecida por los papiros han llevado a identificarlo como los restos del pavimento del templo judío<sup>95</sup>. Una buena porción del extremo occidental del solar (prácticamente la mitad) se ha perdido debido a que el terreno cedió a causa de la erosión. No hay evidencia de ningún altar, aunque este podría haber estado en la zona que se hundió<sup>96</sup>.

La estructura del hallazgo parece indicar que las dimensiones sugeridas por Porten (unos 30 x 10 metros) corresponderían más bien al patio que al santuario en sí. Este mediría tan solo seis metros de ancho y el patio veintitrés. La falla del terreno impide conocer con exactitud la longitud del templo y el patio, pero atendiendo al trazado del área residencial y del muro del templo de Khnum, parece que la longitud del patio sería de unos cuarenta metros y la del templo dieciséis. El santuario probablemente tenía dos cámaras, como indican los restos de un muro divisorio en la solería<sup>97</sup>.

Rosenberg afirma que, incluso partiendo de estos escasos restos, se aprecia claramente que este edificio era completamente distinto del templo de Jerusalén (1Re 6; 2Cro 3). Por el hecho de estar dentro de un espacio abierto que lo rodea por los cuatro costados, este autor le atribuye un parecido más cercano con el Tabernáculo del desierto (Ex 25-27), de diez codos de ancho por treinta de largo (Ex 26,12-22), con dos estancias (cella y naos) y situado en un patio de 50 x 100 codos (Ex 27,11-13) en el que estaba el altar de los

---

94 Para una panorámica de los resultados de las excavaciones cf. W. KAISER – M. EATON-KRAUSS, *Elephantine the Ancient Town* (German Institute of Archaeology, Cairo 1998).

95 ROSENBERG, "The Jewish Temple at Elephantine", 10.

96 Von Pilgrim ofrece un plano detallado en el que se indica la parte del terreno que cedió y la supuesta ubicación del altar. Cf. C. VON PILGRIM, "Der Tempel des Jahwe", en: W. KAISER *et al.* (eds.), *Stadt und Tempel von Elephantine* (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo 55; German Archaeological Institut, Cairo 1999) 142-45.

97 C. VON PILGRIM, "Das Arameische Quartier im Stadtgebiet der 27. Dynastie", en: G. VON DREYER *et al.* (eds.), *Stadt und Tempel von Elephantine* (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo 58; German Archaeological Institut, Cairo 2002) 192-197.

sacrificios (Ex 27,1-8). En cambio, el templo de Jerusalén era mucho mayor y no estaba en el interior de un patio<sup>98</sup>.

Pero, como el propio Rosenberg reconoce, la exégesis histórico-crítica, cuestionó desde el principio la historicidad del Tabernáculo. Así, Wellhausen afirmaba que es la copia y no el prototipo del templo de Jerusalén<sup>99</sup>, una retroproyección de este. Haran<sup>100</sup> admite que todo parece indicar que el Sacerdotal imagina el santuario como una reproducción transportable del templo de Jerusalén. No obstante, puntualiza que tal trasposición tiene a la base una leyenda fundada en la creencia de que el templo de Siló había sido llevado desde el Sinaí, tras haber sido erigido allí por instrucción divina. Esta leyenda se basaría en que el templo de Siló tenía forma de tienda. Si a esto se añaden los textos que presentan el Tabernáculo instalado en Siló después de la conquista (Jos 18,1; 19,51)<sup>101</sup>, y la referencia a que el templo de Jerusalén fue la primera estructura sólida en la que se instaló el arca (2Sm 7,6-7), la leyenda podía tener un núcleo de verdad histórica<sup>102</sup>.

Finalmente, el hecho de que el santuario de Siló hubiera desaparecido hacía tiempo cuando el Sacerdotal reformula la leyenda, le permitió revestirlo de esplendor para asemejarlo al templo de Salomón. Cross afirma que la tradición del Tabernáculo estaba fuertemente enraizada en el reino del norte, de manera que inspiró el modelo para la construcción de los santuarios locales como parecen poner de manifiesto los hallazgos arqueológicos<sup>103</sup>.

Dado que el templo de Elefantina se ajusta a este patrón arquitectónico, Rosenberg apuntala la idea de que sus constructores procedían del antiguo reino del norte (cf. supra). Tras la muerte de Josías en su enfrentamiento con el ejército de Neco II (609 a. C.), Judá (incluyendo el antiguo reino de Israel)

98 ROSENBERG, "The Jewish Temple at Elephantine", 10.

99 J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1899) 37.

100 M. HARAN, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Clarendon Press, Oxford 1978) 198-204.

101 *Ibid.*, 27.

102 F. M. J. CROSS, "The Priestly Tabernacle", en: G. E. WRIGHT – D. N. FREEDMAN (eds.), *The Biblical Archaeologist Reader* (Anchor Books, Garden City New York 1961) 203.

103 Así, por ejemplo, las excavaciones en el monte Garizim han puesto al descubierto una gran plataforma de piedras sin labrar que pudo haber sustentado una estructura efímera como la del Tabernáculo. Cf. F. M. J. CROSS, "The Priestly Tabernacle in the Light of Recent Research", en: A. BIRAN (ed.), *Temples and High Places in Biblical Times* (Hebrew Union College, Jerusalem 1981) 117-118.

quedó bajo control egipcio, y mercenarios judíos lucharon a las órdenes del faraón en Babilonia y en otros lugares. Parece plausible que algunos fueran, forzosa o voluntariamente, a servir en Egipto, quizá en torno al 600 a. C. (unos ochenta años antes de la llegada Cambises)<sup>104</sup>.

Estamos pues ante una posición opuesta a la de Porten, pero, en mi opinión, ambos autores podrían tener parte de razón. Si supusiéramos que el grupo originario buscó refugio en Judá tras la caída de Israel (722 a .C.)<sup>105</sup>, habría permanecido más de un siglo allí, adquiriendo los rasgos judaítas que Porten detecta. En el ambiente religioso anterior a la actividad reformadora de Ezequías, y sobre todo de Josías, con la pervivencia de santuarios locales de corte similar a los norteños<sup>106</sup>, habrían mantenido cómodamente su religiosidad de origen. En este supuesto, su marcha a Egipto les habría permitido eludir, tal como sostiene Rosenberg, no el sincretismo de Manases, sino la reforma centralizadora de Josías, edificando un santuario según los cánones de su propia tradición yavista, en lugar de los del templo de Salomón.

## 2. LA CRISIS

Nuestro papiro presenta a Vidranga, etiquetado con el duro epíteto de לַחִיָּא (cf. supra), como artífice de la destrucción del templo el año 410 a. C.

104 ROSENBERG, "The Jewish Temple at Elephantine", 12.

105 Finkelstein presenta datos arqueológicos que muestran un importante incremento de la población de Jerusalén y Judá entre el 730 y las primeras décadas del siglo VI a. C. (duplicada, si no triplicada en tan corto periodo de tiempo), a la par que el territorio comprendido entre Siquén y Ramala, el sur del reino de Israel, experimenta un fuerte descenso de población que contrasta con la estabilidad demográfica de la zona norte de Samaría. Esto indica que la caída de Israel produjo un reasentamiento de grupos procedentes del área sur, incluida Betel, en Judá y Jerusalén. Una sugerencia muy interesante de Finkelstein es que Judá pasó de ser demográficamente un clan homogéneo y aislado a un reino mixto judeo-israelita bajo el dominio asirio. Esto provocó la aparición de una ideología panisraelita en Judá, de forma que podría decirse que el surgimiento del concepto bíblico de Israel fue el resultado de la caída del reino del norte. Cf. I. FINKELSTEIN, *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel* (Ancient Near East Monographs 5; Society of Biblical Literature, Atlanta 2013) 154-155.

106 Como muestran los restos arqueológicos de los santuarios de Arad, Berseba y Timná. Cf. Y. AHARONI, "Excavations at Tel Arad. Preliminary Report on the Second Season 1963": *Israel Exploration Journal* 17 (1967) 233-249; Z. HERZOG, "Israelite Sanctuaries at Arad and Beer-Sheba", en: A. BIRAN (ed.), *Temples and High Places in Biblical Times* (Hebrew Union College, Jerusalem 1983) 120-122; B. ROTHENBERG, *Were These King Solomon's Mines. Excavations in the Timna Valley* (Stein and Day, New York 1972) 125-129.

En TAD A4.7,5-6 aparece ostentando el cargo de פרתרכא<sup>107</sup>, con residencia en Syene, siendo su hijo Nefaina el jefe de la guarnición (רבהיליא). Aquel envía a este último con tropas a arrasar el santuario instigado por los sacerdotes de Khnum<sup>108</sup>, el dios con cabeza de carnero que era particularmente venerado en la isla, ya que se creía que dirigía desde ella la inundación anual del Nilo<sup>109</sup>.

Los carneros eran animales sagrados en atención a este dios. De ahí la existencia de un cementerio para ellos<sup>110</sup>. El culto de los colonos judíos, en el que se sacrificaban carneros, debía resultar sacrílego para los adoradores de Khnum<sup>111</sup>. Pero, si convivían en la isla desde comienzos del siglo VI a. C. (cf. supra), cabe preguntarse: ¿por qué esperaron más de un siglo para desahogar su ira con el templo judaíta? A mi modo de ver, la respuesta es doble. Por un lado la dilación obedecería al hecho de que, pese a la gran influencia del templo y el clero del dios carnero<sup>112</sup>, la guarnición judía prestaba un importante servicio militar a la autoridad persa y contaba con el respaldo de esta. Lo que nos lleva al segundo elemento, la necesidad de encontrar una razón y un momento propicio.

El motivo lo va a proporcionar el proyecto de ampliación del templo de Khnum hacia el norte. Entre ambos santuarios discurría una vía pública que cruzaba la isla llamada שוק מלכא (TAD B3.8,10-11) y con la construcción del templo judío se había estrechado peligrosamente, desviándose en algún punto hacia el norte. Al acometer la ampliación de su santuario, los sacerdotes de Khnum obtuvieron permiso para restaurar las dimensiones de la calle, retran-

107 El término, de origen persa, literalmente se traduciría como “El primero”. Tenía a un tiempo funciones civiles, judiciales y militares. Cf. PORTEN, *Archives from Elephantine*, 44-45.

108 En TAD A4.7,5 el convenio entre los sacerdotes y el gobernador lo expresa el vocablo de raíz persa con valor adverbial המיונית (de acuerdo con, en coalición con), en tanto que en TAD A4.8,5 (una copia revisada del documento anterior) se habla directamente de soborno (בכף ונכסין יהבו ליודרנג).

109 ROSENBERG, “The Jewish Temple at Elephantine”, 8.

110 Aunque el hallado es de época tolemaica, está edificado sobre uno más antiguo W. KAISER, *Elephantine the Ancient Town* (German Institute of Archaeology, Cairo 1998) 29.

111 Giuntoli, comentando Gn 43,32, indica que en el banquete que José prepara, la separación entre egipcios y judíos muestra la impureza que aquellos atribuían a estos últimos por sacrificar y alimentarse de animales considerados sagrados en Egipto. Cita además testimonios de Heródoto (Hist 2,41-42.45-47), Filón (QE 1,8; Decal 76-80; Post 165; Contempl 8-9; Leg 1,79; Mos 1,23; Legat 139.163), la Carta de Aristeas (Arist 138) y los Oráculos Sibilinos (OrSib 5,278-280). Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi 12-50, introduzione, traduzione e commento* (San Paolo, Milano 2013) 288.

112 PORTEN, *The Elephantine Papyri in English*, 278.



queando el muro del patio del templo judío<sup>113</sup>. Pero, como su objetivo real era destruir este último, debieron esperar el momento propicio. Este se presentó cuando el sátrapa Arsames marchó a Persia para rendir homenaje a Darío II (TAD A4.5.2-3), al cual había apoyado en su ascenso al trono. El ambiente en Egipto era convulso por los rebrotes nacionalistas que a partir del 414 a. C. acaudillara Amirteo II, aprovechando el traumático proceso de sucesión persa<sup>114</sup>. Varias compañías de soldados egipcios de la isla se habían sublevado (TAD A4.5,1), y también Vidranga, ganado para la causa nacionalista mediante el soborno. Tan sólo la guarnición judía se mantuvo leal a Darío II (TAD A4.5,1-2), lo que le granjeó la hostilidad del gobernador (TAD A4.2; A4.3<sup>115</sup>).

### 3. CONCLUSIÓN: DE LAS RECLAMACIONES AL MEMORÁNDUM. RECONSTRUIR EL SANTUARIO CON UN CULTO "CAPITIDIMINUIDO"

#### a. Las peticiones de auxilio

Además del saqueo del templo, hubo otros actos de pillaje en la colonia, referidos en TAD A4.5<sup>116</sup> que constituye la primera reclamación judía ante el poder persa. Grelot piensa que iba dirigida, en ausencia del sátrapa, a uno de sus adjuntos, un alto funcionario de la administración<sup>117</sup>. También opina que esta carta es coetánea de otras tres mencionadas en TAD A4.7,17-19:

113 TAD A4.5,5-6 habla de la construcción de un muro en medio de la fortaleza, que Grelot interpreta como parte de una vía sacra que uniría el templo de Khnum con una pequeña capilla, el cementerio de carneros. Tal teoría presupone que el templo judío se interponía entre ambas edificaciones. Pero, los datos arqueológicos contradicen esta opinión. Tanto Rosenberg como Von Pilgrim y Porten ofrecen planos actualizados que muestran la posición de ambos templos respecto a la Calle del rey. El cementerio está a pocos metros del santuario de Khnum en dirección noreste, y el templo judío en la margen opuesta de la calle. Cf. ROSENBERG, "The Jewish Temple at Elephantine", 10; VON PILGRIM, "Der Tempel des Jahwe", 142-145, fig. 17; PORTEN, "Settlement of the Jews at Elephantine and the Arameans at Syene", 83, fig. 12.

114 La muerte de Artajerjes I, y la difícil conquista del poder por Darío II. Cf. GRELOT, *Documents*, 386.

115 En TAD A4.3 se aprecia ya la animosidad de Vidranga que le llevará a favorecer a los enemigos de los judíos. Cf. GRELOT, *Documents*, 392.

116 Junto a la quema de materiales del templo y a la apropiación del ajuar (TAD A4.7,11-12), está la construcción del muro (cf. supra) y el cegado de los pozos (TAD A4.5,7-9).

117 Con autoridad para ordenar pesquisas. Quizás el gran canciller Ananías, un funcionario judío que hizo carrera en Menfis (TAD A4.5,4.10-11). Cf. GRELOT, *Documents*, 405. Cowley y Ungnad apostaban más bien por Arsames, sin considerar como una seria objeción el que este sea mencionado en 3ª persona en la línea 2. Cf. COWLEY, *Aramaic Papyri*, 99; UNGNAD, *Aramäische Papyri*, 8. Lo único cierto es que al haberse perdido el principio del documento no se puede identificar al personaje.

una dirigida a Bagoas, otra al sumo sacerdote de Jerusalén, y otra a Ostanes, hermano de Ananías, y a los notables de Judá.

Los colonos pudieron inclinarse a buscar el apoyo del clero jerosolimitano por el hecho de compartir la misma fe yavista, especialmente si se tiene en cuenta que en el 419/18 a. C. habían asumido las instrucciones dadas por Hānnyah, cumpliendo un encargo oficial del rey de Persia a través del sátrapa, para la celebración de la Pascua (TAD A4.1), lo que introducía en Elefantina, con la cobertura del poder real, la normativa que encontramos en el calendario de Lv 23,5-8, y en la ley de los Ázimos de Ex 12,15-20<sup>118</sup>. La asunción de estos preceptos religiosos, el sentimiento de empatía generado en el siglo largo que vivieron en Judá (cf. supra), y la conciencia de constituir un “*politeuma*”, regido por normas judías, debió hacerles pensar que desde Jerusalén intercederían por ellos. Pero obtienen la llamada por respuesta: אגרה חרה לא שלהו עלין (TAD A4.7,19). El “dogma” de la unidad de santuario (cf. p. ej. Dt 12, 5.7.11-12.14.18.24.26; 14,24; 15,20; 16,2.6.11; 26,2.5) impedía apoyar la reconstrucción<sup>119</sup>.

Pero, al menos, cuando los persas sofocan los conatos de rebelión, los colonos ven caer a los causantes de su desgracia: Vidranga fue destituido<sup>120</sup>, confiscándole los bienes producto de la rapiña, y los responsables del pogrom antijudío ejecutados (TAD A4.7,16-17). La comunidad va pues recobrando su ritmo de vida normal, pero el templo estaba todavía en ruinas. De hecho, TAD A4.7,23 habla de un veto a la reedificación (לא שבקו לן למבניה). Entre las razones, Grelot apunta el temor de los persas a un rebrote nacionalista<sup>121</sup>. En estas circunstancias, el líder de la comunidad va a adoptar una estrategia distinta. Aprovecha el antagonismo que enfrenta al sumo sacerdote de Jeru-

118 GRELOT, *Documents*, 384.

119 Máxime cuando el proyecto de restauración nacional tras el exilio se consolidaba con los frutos de las misiones de Esdras y Nehemías (cf. J. M. SÁNCHEZ CARO [ed.], *Historia, Narrativa, Apocalíptica* [Verbo Divino, Estella 2000] 305-306), la Torah iba cristalizando en su forma final (cf. J. L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia* [Verbo Divino, Estella 2001] 310), y se empezaba a intentar extender su influencia y normatividad a los judíos de la diáspora.

120 Esto parece sugerir la expresión: הַנְּבִיךְ כְּבֵלָא בִּין רַגְלֵיהִי (entendida como supresión de sus insignias de dignidad), pero no se dice explícitamente que haya sido ejecutado. Cf. GRELOT, *Documents*, 410. Respecto al debate sobre el significado preciso de כְּבֵלָא. Cf. PORTEN, *Archives from Elephantine*, 288 n. 19.

121 GRELOT, *Documents*, 413.

salén con Bagoas y los samaritanos<sup>122</sup>, escribiendo sendas misivas, una para el gobernador de Judá (TAD A4.7; A4.8), y otra para los hijos de SanVballaṭ<sup>123</sup>: Dalayah y Šelemyah<sup>124</sup>.

Pero, resulta difícil imaginar que una comunidad originaria de Judá, como sostiene Porten, que abandonó su tierra huyendo de la impiedad de Manasés, diera ahora la espalda al clero de Jerusalén buscando la ayuda de los samaritanos. Es más razonable pensar que mantuvieron vivo el recuerdo de su remoto origen norteño, unido a la aspiración de tener un santuario propio que les hizo abandonar el reino del sur, huyendo de la para ellos novedosa doctrina del templo único.

Tal anhelo se pone de manifiesto en lo que reivindican: reconstruirlo en su forma original (לקבל זי בנה הוה קדמוין<sup>125</sup>) y con el sistema cultural que tenía. Como argumentos esgrimen la antigüedad del santuario, su preservación por Cambises (cf. supra)<sup>126</sup>, y la ignorancia de Arsames sobre todo lo acaecido (TAD A4.7,30). Se sugiere a Bagoas mover sus influencias en Egipto (TAD A4.7,24) para impulsar la reconstrucción, y se le promete ofrecer por él sacrificios de bienestar, estimulándole con la perspectiva del enorme mérito que su acción le daría ante Yaho (TAD A4.7,28).

#### b. El memorándum: una solución de compromiso

Para Grelot, la maniobra de los colonos prospera debido a las buenas relaciones entre Bagoas y los samaritanos. Aquel, entendiéndose con estos,

122 Frente a este antagonismo del clero jerosolimitano, los restos arqueológicos de Garizim correspondientes al siglo V a. C. muestran, según Knopper, una continuidad cultural y religiosa entre Samaría y Judá que explica bien un entendimiento razonable de ambas comunidades, expresado por el acuerdo de sus gobernadores en el memorándum, muy alejado del profundo desencuentro de la época asmonea. Cf. G. N. KNOPPER, "Mt. Gerizim and Mt. Zion: A Study in the Early History of the Samaritans and Jews": *Sciences Religieuses* 34 (2005) 312-315.

123 Se trata del SinVballiṭ mencionado en Neh 2,10.19; 13,28.

124 Sólo la conocemos por una referencia en TAD A4.7,29. El hecho de que fuera dirigida a ambos hermanos podría deberse a que los colonos ignoraban cuál de ellos había sucedido a su padre como gobernador de Samaría. Cf. GRELOT, *Documents*, 412-413 n. i.

125 TAD A4.7,25. En la estructuración tripartita de la petición, en la que las dos primeras expresiones tienen respectivamente un valor final: lamed + infinitivo con sufijo (לִיבְנֵי) y locativo: preposición בַּ más un topónimo (בֵּיב בִּירְתָא); esta lo tiene modal por la presencia de la preposición compuesta לִקְבֵּל. Nótese como Vogt le atribuye este valor como segunda acepción. Cf. VOGT, *Lexicon Aramaicæ*, 144.

126 TAD A4.7,13.

decide apoyar a los de Elefantina por ser en ese momento la opción más útil al interés imperial<sup>127</sup>. El origen remoto del templo y el respeto persa hacia él desde el principio devienen aval para solicitar al sátrapa su reconstrucción. El fruto del entendimiento entre Bagoas y Delayah, precedido seguramente de una consulta, es nuestro documento, unos breves apuntes para la transmisión oral de un mensaje que, orillando los intereses del sacerdocio jerosolimitano, asume textualmente casi todo el contenido de la súplica de sus protegidos para los que impetra la justicia de Arsames.

Esto se ajusta perfectamente al modo persa de gestionar los asuntos religiosos entre los pueblos de su imperio<sup>128</sup>, pues apela al fundamento de derecho de la demanda de los colonos (líneas 3-5) y denuncia la injusticia de que han sido víctimas (líneas 6-7). Así la insistencia (línea 8) de reconstruir con igual fisonomía y emplazamiento pretendería resolver los problemas catastrales generados por el retranqueo del muro del templo (cf. supra). Pero, en el ámbito del culto, el documento no asume al completo la petición de los notables de Elefantina. Se propone restringir este tan solo a la oblación y el incienso. Es una decisión medida que ofrece al sátrapa una salida estratégica, respondiendo parcialmente a los intereses de cada una de las partes implicadas.

De manera que el sumo sacerdote tiene que ceder en que se reconstruya el templo en Egipto, pero el de Jerusalén queda como el único legítimo para ofrecer holocaustos y sacrificios<sup>129</sup>. Los samaritanos han de asumir la centralidad del templo jerosolimitano, pero ven legitimada la existencia de santuarios locales (incluyendo el suyo)<sup>130</sup>. Los sacerdotes de Khnum deben tolerar la presencia del templo judío, pero reciben la garantía de que no se sacrificarán en él animales que ellos consideran sagrados. Y, finalmente, los

---

127 GRELOT, *Documents*, 414.

128 Sobre la actitud respecto de los templos, su autonomía y estatuto económico. Cf. J. BLENKINSOPP, "Temple and Society in Achaemenid Judah", en: P. R. DAVIES (ed.), *Second Temple Studies I. Persian Period* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement, Sheffield 1991) 22-53.

129 GRELOT, *Documents*, 416.

130 Frente a la opinión tradicional de que los samaritanos no disponían de santuario propio en época persa y viajaban ocasionalmente a Jerusalén para adorar allí, Knoppers presenta los datos arqueológicos ofrecidos por Magen que incluyen un estrato correspondiente al siglo V a. C., con restos de dependencias, patios interiores y piedras que pudieron formar parte de un altar, y lo que es más interesante, huesos de vacas, ovejas, cabras y palomas, quemados y con marcas, probables restos de sacrificios, datados en el siglo V a. C. Sumando a esto la cerámica, los métodos de construcción y las evidencias numismáticas, Magen piensa que el templo samaritano estaría ya establecido en la primera mitad del siglo V a. C. Cf. KNOPPERS, "Mt. Gerizim and Mt. Zion", 313-316; Y. MAGEN, "Mt. Gerizim – A Temple City": *Qadmoniot* 33/2 (2000) 74-118.

mercenarios de Elefantina tendrán que aceptar una limitación cultural y la retrotracción del muro del templo, devolviendo sus dimensiones a la Calle del rey<sup>131</sup>, pero podrán reconstruir su santuario.

La viabilidad de la propuesta se pone de manifiesto en su aceptación global, especialmente por parte del sátrapa y de los notables de Elefantina (TAD A4.10,8-11<sup>132</sup>). De hecho, junto a las evidencias arqueológicas, en un documento fechado el 12 de diciembre del 402 a. C. vuelve a mencionarse el templo (TAD B3.12,18-19), por lo que hay que suponer que para esa fecha ya se había reconstruido. En definitiva, se debe concluir que el memorándum proporcionó la clave para una rehabilitación del santuario con un culto que, al tiempo que evitaba los conflictos con el clero de Khnum, salvaguardaba la primacía del templo de Jerusalén.

---

131 Esta última condición no aparece en los papiros, Rosenberg la deduce de los planos ofrecidos por von Pilgrim, en los que se aprecia como el templo reconstruido queda asimétricamente colocando dentro de su patio. Cf. ROSENBERG, "The Jewish Temple at Elephantine", 9.

132 Pienso que, a la hora de interpretar este documento posterior al 407 a. C., es más plausible la hipótesis de Grelot de que no estamos ante una nueva petición, como opinan Cowley (cf. COWLEY, *Aramaic Papyri*, 124) y Porten (cf. PORTEN, *The Elephantine Papyri in English*, 150), sino ante un acuse de recibo de la orden de reconstrucción dada por Arsames bajo las condiciones propuestas por Bagoas y Delayah, que los líderes de la comunidad aceptan, sometiéndose incluso a la oportuna inspección (TAD A4.10,12), así como a la tasa impuesta por el sátrapa a la susodicha reedificación (TAD A4.10,13). Es cierto que, por tratarse probablemente de un borrador, falta la "*praescriptio*" y no puede conocerse con certeza su destinatario, identificado tan solo por el tratamiento de בִּרְךָ (TAD A4.10,7.12), que no permite inferir sin más que se trata de Bagoas como sugiere Cowley, sino que puede aplicarse perfectamente al propio Arsames. Cf. GRELOT, *Documents*, 417.

