

Clermont-Ganneau 152. El sábado en Elefantina

¿Una observancia laxa?

Pablo Díez Herrera

CENTRO DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS

SEVILLA

RESUMEN Presento en este artículo la primera edición española del *ostrakon* del sábado (Clermont-Ganneau 152). A partir de ella pretendo ofrecer una reconstrucción plausible del estatuto que regulaba esta efeméride en la colonia judía de Elefantina. Para suplir la parquedad de datos que ofrece el documento, me apoyaré en otros dos ostracas que también mencionan el sábado, y confrontaré todo esto con los textos bíblicos que muestran su evolución teológica desde el siglo VIII a. C. hasta el postexilio.

PALABRAS CLAVE Sábado, Elefantina, Pueblo de la tierra, golá.

SUMMARY *In this article I present the first Spanish edition of the Ostrakon about the Sabbath (Clermont-Ganneau 152). With this I intend to offer a plausible reconstruction of the status that this event had among the Jews of the Elephantine colony. To replace the scarcity of data provided by the document, I'm relying on other two ostraca that mention the Sabbath too, and I will confront all these with the Biblical texts that show the theological evolution from the 8th century BC to the post exile times.*

KEYWORDS *Sabbath, Elephantine, The People of the Land, golá.*

INTRODUCCIÓN

El presente *ostrakon* fue hallado en Elefantina por Clermont-Ganneau en su segunda campaña de excavaciones en la isla, en concreto el 5 de enero de 1908. Actualmente se conserva en la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Institut de France), en el *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. Inventariado

y fotografiado, no fue sin embargo editado hasta 1949 por Dupont-Sommer¹, debido a los numerosos problemas de reconstrucción que presenta. Tales dificultades subsisten en la actualidad, tal como se aprecia al comparar las dos ediciones críticas más recientes (Porten – Yardeni² y Lindenberg³) y ver claras divergencias entre ellas. Estas ediciones, junto con la reproducción fotográfica del *ostrakon*, serán mi referencia para el establecimiento del texto.

I. TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS

1. CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL OSTRACON

Se halla catalogado como Clermont-Ganneau 152.

a. Contenido

Grelot afirmaba que se trata de un billete que un hombre dirige a su mujer⁴, llamada Yislaḥ, aunque en el texto no hay ninguna expresión que permita afirmar esto con certeza. El encabezamiento (*præscriptum*) lo constituye tan solo la mitad del primer estico, donde el saludo (*saludatio*) inicial, expresado con el término estándar שלם, incluye el nombre de la destinataria (*adscriptio*). Falta la mención del remitente (*superscriptio*) como suele ser habitual en los *ostraca*⁵. El *postscriptum*, reducido a una fórmula estereotipa

1 A. DUPONT-SOMMER, "L'ostrakon araméen du Sabbat (Clermont-Ganneau no. 152)": *Semitica* 2 (1949) 29-39.

2 TAD D7.16. Cf. B. PORTEN – A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, 4 vols. (Jerusalem 1986-1999). Cito esta edición 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 J. M. LINDENBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters* (Writings from the Ancient World 14; Atlanta 2003) 50.

4 P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte* (Paris 1972) 369.

5 A este respecto, remito a los datos ofrecidos en mi anterior trabajo sobre Bodl. Aram. Inscr. 7. Cf. P. Díez HERRERA, "Bodl. Aram. Inscr. 7 ¿Un calendario pascual predeuteronomista en Elefantina a comienzos del siglo V a. C. que obvia la reforma centralizadora?": *Estudios Bíblicos* 76 / 2 (2018) 175-204.

de despedida⁶, comprende las líneas 12b-13. El resto del documento, líneas 1b-12a, constituye el cuerpo de la carta.

El texto toca diversos aspectos relativos a la vida doméstica y, como dice Grelot, contiene alusiones oscuras de las que ignoramos el contexto⁷, dado que el remitente no lo explicita por ser bien conocido por la destinataria. A esta se le hacen una serie de encargos cuyo tenor explícito depende de la reconstrucción del texto que se proponga. Las distintas ediciones solo coinciden en los dos primeros relativos a verduras y cebada. En cambio, en los siguientes hay discrepancias, tal como se verá en el aparato crítico. Ni el rigor de las advertencias que el remitente hace a Yislah (líneas 3-4 y 8), ni la identidad de Mešullemet y Šemayah, que para Grelot son los hijos del remitente y de Yislah⁸, ni la naturaleza exacta de cada encomienda (productos mencionados y cómo proceder con cada uno de ellos) hecha a esta última, son relevantes para el tema del presente artículo. Por ello, solo me ocuparé de ellas en el aparato crítico. Únicamente la alusión al sábado será abordada en el comentario.

b. Aspectos formales

En la edición de Porten – Yardeni el *ostracon* figura como TAD D7.16, y en la de Linderberger tiene el número 22.

b. 1. Descripción

Estamos ante un *ostracon* de terracota escrito por ambos lados, la cara cóncava es el recto y la convexa el verso. Tiene forma poligonal con cinco lados, todos ellos de proporciones desiguales. El lado superior es el de mayor longitud y mide algo más de 12 cm, el inferior es algo menor y mide un poco más de 8 cm. En cuanto a los laterales, el izquierdo consta de un solo lado que mide más de 6 cm, mientras que el derecho consta de dos lados que confluyen en ángulo, uno pequeño de casi 3 cm, y otro mayor de casi 8 cm.

6 En las cartas de Hermópolis aparece un formulario muy similar (BK 1A 2; 2A 2; 3A 2; 4A 2; 5A 2). Cf. E. BRESCIANI – M. KAMIL, "Le lettere aramaiche di Hermopoli", en: *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 8/12 (Roma 1966) 356-428. Como puede verse, cito los documentos de esta edición con las iniciales BK, tras un espacio el número del documento, la mayúscula que indica la sección, y el número de la línea o líneas citadas.

7 GRELOT, *Documents*, 369.

8 *Ibid.*, 371.

Contiene trece líneas de texto, ocho en la cara cóncava y cinco en la convexa. Por lo que al tipo de letra se refiere, el billete está redactado en cursiva libre, estilo caligráfico empleado en las cartas privadas de Elefantina⁹.

b. 2. Datación

El documento, como es habitual en este tipo de *ostraca*, no está fechado. No obstante, el patrón de escritura constituye una buena herramienta de datación. Tomando como referencia la tabla con tipos de letra y línea de tiempo que ofrece Lidzbarski habría que datar el billete con antelación a la primera mitad del siglo V a. C.¹⁰, Linderberger afina más y lo sitúa en el primer cuarto de siglo¹¹. Tal opinión viene reforzada por el peculiar trazado de algunas letras como la nun (𐤍), la qof (𐤑), y especialmente la forma de escribir la alef (𐤀), muy semejante a la que encontramos en Bodl. Aram. Inscr. 7 (TAD D7.6)¹², datado en la misma franja temporal. Creo, pues que la datación de Linderberger es la más fiable.

2. DOCUMENTO ORIGINAL

a. Texto en escritura cuadrada

Cóncavo

1. שלם יסלח כענת הא בקלא אוש-¹³
2. ר מחר ערקן אלפא מחר בשבה
3. למדה הן יאבד חי / ליהה הן לא נפשכ[י]¹⁴
4. אלקח אל תתכלי על משלמת
5. ועל שמעיה כען החלפי לי שער¹⁵אן

9 J. NAVEH, *Early History of the Alphabet. An Introduction to West Semitic Epigraphy and Paleography* (Jerusalem³ 1997) 87.

10 M. LIDZBARSKI, *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik nebst Ausgewählten Inschriften II. Tafeln* (Weimar 1898) Tafel XLV.

11 LINDERBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 41.

12 Sobre el modo peculiar de trazar esta letra remito a mi trabajo sobre este *ostrakon*. Cf. DIEZ HERRERA, "Bodl. Aram. Inscr. 7", 181-182.

13 Este signo indica que, en el *ostrakon*, la última letra de la palabra se prolonga en la línea siguiente.

14 Utilizo el signo empleado por Linderberger para indicar la separación editorial de dos palabras que en el *ostrakon* aparecen escritas sin ningún espacio entre ellas. Cf. LINDERBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, XIII.

15 El símbolo indica una adición supralineal por parte del escriba. Cf. LINDERBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, XIII. Porten – Yardeni prefieren representarla con la letra en superíndice (ר̄). Cf. PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 4, 168.

6. ובעי פִּרְא¹⁶ חט המו בקל כענת
7. חי / ליהה הן לא על
8. נפשכי

Convexo

9. [: :] נה על דבר תקבח מה זי
10. הושרת תחת חמר להום [ז]ל[א]
11. הושרתה הן משלמת לא מִזְאֵת
12. לי אנתי מה תאמרן תחזין אנפי
13. ואחזה אפיכי

3. TRADUCCIÓN¹⁷

Recto

¹ Paz Yislah, ahora, he aquí que envío la verdura ² mañana. Ve al encuentro del barco mañana en sábado, ³ porque si se estropea por la vida de Yaho si no tomo tu vida. ⁴ No (lo) encomiendes a Mešullemet ⁵ y a Šema `yah. Ahora, intercambia para mí la cebada ⁶, busca el afrecho y disponlos con la verdura ⁷. Ahora, por la vida de Yaho, si no (lo haces) sobre ⁸ tu vida (penderá).

Verso

⁹ [...]ah sobre el asunto del recipiente. Lo que ¹⁰ te envíe a cambio del vino, todo para ellos ¹¹ lo envié. Si Mešullemet no se preocupa ¹² por mí, ¿tú qué dirás? Veré tu rostro ¹³ y verás mi rostro.

¹⁶ Los puntos sobre las letras indican que los trazos están bastante dañados pero su identificación es razonablemente cierta.

¹⁷ He querido ofrecer una traducción lo más literal posible para que queden reflejados los términos y expresiones del texto original arameo. En una traducción dinámica, en la línea 1 habría que decir: "Saludos Yislahh [...]"; en la 4: "[...] que te mataré [...]"; 7-8: "[...] te juegas la vida [...]"; 12-13: "[...] nos veremos".

4. APARATO CRÍTICO

Línea 1. יסלה es un teóforo (י+סלה/√), Yahó perdonó¹⁸. Con este nombre se designa a una mujer tal como se desprende de las formas verbales que lo tienen como sujeto (los imperativos: ערקי y תתכלי; los imperfectos תאמרן y תחייני¹⁹), la presencia del pronombre personal independiente אנהי (línea 12), y el sufijo personal כי (líneas 3 y 13). El término כענת aparece frecuentemente en las cartas arameas como una especie de fórmula introductoria²⁰ para indicar los diferentes puntos del mensaje, facilitando la distinción de los párrafos cuando el sentido del texto dificulta esto.

Dupont-Sommer afirma que la partícula הֵא con valor introductorio tiene aquí un sentido más débil que הֵלִי habitualmente empleada en los ostraca²¹. Porten – Yardeni y Linderberger coinciden en la identificación del vocablo בקלא (verdura). Ambos corrigen la lectura בק que en su día hiciera Dupont-Sommer. Este traducía por cántaro, emparentando el término con el judeo-palestinese בקא, relacionado a su vez con el hebreo בִּקְבֵק (1Re 14,3; Jer 19,1.10) y con el siríaco جَرَجَا (jarra)²², al tiempo que añadía la partícula negativa.

Línea 2. El error de Dupont-Sommer fue pensar que el vocablo אלפא era el sujeto de la forma verbal יאבר (P^e-al imperfecto, 3.^a persona masculino singular) que aparece en la línea 3. En este supuesto, el significado del sustantivo no podría ser barco²³, pues este es femenino, lo que rompería la concordancia con el verbo. Por ello, buscaba un término alternativo, optando por una supuesta versión arameizada del vocablo hebreo אֵלֶּה (buey), atestiguado

18 Vincent señala que este nombre no aparece con anterioridad a la fecha de nuestro documento en la onomástica semítica, pero sí se encuentra en papiros posteriores de Elefantina (TAD C3.15,103; A4.4,1). La raíz aparece vinculada al vocabulario bíblico indicando el perdón que Dios otorga al pecador (Nm 30,6.9.13; Dt 20,19; 1Re 8,50; 2Re 5,18; Jer 5,1; 50,20). Cf. A. VINCENT, *La religion des judéo-araméens d'Égypte* (Paris 1937) 404.

19 En este caso aparecen en *scriptio defectiva*, sin la yod como *mater lectionis*. Cf. T. MURAOKA – B. PORTEN, *A Grammar of Egyptian Aramaic* (Leiden – New York – Köln 1998) 97.

20 MURAOKA – PORTEN, *A Grammar of Egyptian Aramaic*, 329.

21 DUPONT-SOMMER, "L'ostrakon araméen du Sabbat", 32.

22 L. COSTAZ, *Dictionnaire syriaque-français, Syriac-English Dictionary* (Beirut 2002) 24.

23 Pese a que esta acepción es la más común y se encuentra atestiguada en siríaco (ܐܠܦܐ). Cf. J. P. MARGOLIOUTH, *Supplement to the Thesaurus Syriacus* (Oxford 1927) 21.

también en ugarítico (*alp*)²⁴ y en fenicio (𐤀𐤋𐤑)²⁵. Tal opción le llevó a buscar una acepción distinta para el verbo עָרַק que emparentaba con el sustantivo עֲרֵקָה (correa)²⁶ y el término siríaco ܥܪܩܐ (atadura, cuerda, ligamen)²⁷, de manera que para hacer inteligible la frase acaba traduciéndola por: “ata el buey mañana”. De este modo, su reconstrucción le obliga a descartar la acepción: ir al encuentro de, que es la que realmente tiene el verbo en el texto, siendo su sujeto יסלה que, obviamente, es femenino.

Dupont-Sommer afirmaba que cuando va precedido de מָחַר, el término שָׁבָה con la preposición proclítica בּ debe traducirse necesariamente por: “en sábado”²⁸. Esta es precisamente la opción que adoptan Porten – Yardeni en su traducción²⁹, que puede venir avalada por el sentido original de permanencia temporal que tiene esta preposición³⁰. Sin embargo, Linderberger no lo tiene tan claro y prefiere traducir: a causa del sábado. Indicando en la introducción al *ostracon* que el remitente urge a Yislah a recoger las verduras antes de que comience el sábado, con lo cual interpreta la referencia temporal como una alusión a la paresceve³¹.

Ya Dupont-Sommer se planteaba la cuestión de indentificar שָׁבָה como el vocablo correspondiente a sábado. El primer escollo es la forma de escribir el término que contrasta con el vocablo hebreo en el que la tau final es tratada como radical por lo que su ausencia en nuestro *ostracon* parece extraña a primera vista, pero tal como afirma Dupont-Sommer hay que hacer notar que el término es una raíz bilítera en los principales dialectos arameos. El hecho de que la forma enfática sea שָׁבָהּ, no debe inducirnos a error, ya que el elemento הָהּ es la desinencia misma del estado enfático, siendo la raíz שָׁב y no

24 G. DEL OLMO LETE – J. SAN MARTIN, “A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. Part one”, en: H. ALTENMÜLLER – B. HROUDA – B. A. LEVINE – R. S. O’FAHEY – K. R. VEENHOF – C. H. M. VERSTEEGH (eds.), *Handbook of Oriental Studies Handbuch. Section one the Near and Middle East* (Leiden – Boston 2003) 60-61.

25 R. S. TOMBACK, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages* (New York 1974) 28-29.

26 M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature I* (London – New York 1903) 1123; E. M. COOK, *A Glossary of Targum Onkelos. According to Alexander Sperber’s Edition* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 6; Brill, Leiden – Boston 2008) 220.

27 R. P. SMITH, *Thesaurus Syriacus 2* (London 1901) 2999-3000.

28 DUPONT-SOMMER, “L’ostracon araméen du Sabbat”, 33.

29 Cf. PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 4, 169; B. PORTEN, *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley – Los Angeles 1968) 126-128.

30 J. RIBERA FLORIT, *Manual de gramática aramea. Arameo clásico, oficial* (Barcelona 1994) 66.

31 LINDERBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 42.

שבֹּת³². Las dudas sobre la identificación del vocablo acaban despejándose por su presencia en dos *ostraca* (TAD D7.10,5; D7.35,7) donde viene precedido del sustantivo יום³³.

Línea 3. Las ediciones más recientes coinciden con Dupont-Sommer al otorgar a למה el valor de conjunción final negativa³⁴, a la que conjunción condicional הן añadía un matiz de eventualidad. Pero la rebuscada reconstrucción de las líneas 1 y 2 (cf. supra) le llevaba a rechazar la acepción obvia de perecer, estropearse para el verbo אבד, optando por el significado de perderse que se acomoda mejor su peculiar traducción del vocablo אלפא por “buey” (cf. supra)³⁵.

Para una mejor identificación de las palabras, opto por seguir a Lindberger³⁶ en la separación editorial de los dos términos que componen la fórmula de juramento: יהי y ליהה, que se repite en la línea 7. Aunque reconozco que también es una buena opción la de Porten – Yardeni³⁷ que prefieren respetar el texto original en el que ambos vocablos aparecen escritos juntos, dado que se encuentran así en la mayoría de los *ostraca* de la colección Clermont-Ganneau en los que esta atestiguada esta fórmula (20; 56; 174; 185; 214), escribiéndose separada solo en dos (14; 41). Es de destacar la grafía יהה para el nombre divino, está atestiguada doce veces en los *ostraca* de Elefantina, sin que aparezca ninguna escritura alternativa. En los papiros, en cambio, se escribe siempre יהו, salvo en TAD B2.7, 14 donde encontramos יהה.

Dupont-Sommer hace notar que en ambos casos la pronunciación sería Yaho, pero considera que יהה es la forma más antigua, ya que el empleo de la mater lectionis ה puede indicar que la vocal final *ō* es arcaica. La encontramos en el siglo IX a. C. en la estela de Mesa 𐤏𐤁𐤍 (Nebō, línea 14), 𐤏𐤁𐤍 (Querihō,

32 DUPONT-SOMMER, “L’ostracon araméen du Sabbat”, 33.

33 Ibid.

34 Cf. F. ROSENTHAL, *A Grammar of Biblical Aramaic* (Porta Linguarum Orientalium 5; Weisbaden 1961) 39.

35 Establece una conexión entre esta identificación y el descanso sabático recurriendo para ello a una cita del Decálogo (Dt 5,14). Cf. DUPONT-SOMMER, “L’ostracon araméen du Sabbat”, 33.

36 LINDENBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 50.

37 PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 4, 168.

líneas 3,21,24,25), 𐤀𐤃𐤁 (Dōdō, línea 12)³⁸. Aparecen también restos de ella en el hebreo bíblico כֹּה³⁹, כְּרַעָה⁴⁰, שְׁלֹמֹה⁴¹, יְרִיחָה (escrito también יְרִיחוֹ).

En cuanto a Dupont-Sommer señala que por el hecho de ir seguido de la preposición ל no es aquí un adjetivo como en la fórmula bíblica (חֵי יְהוָה)⁴². Se trata de un nombre en estado absoluto, en tanto que la preposición marca la relación de genitivo en lugar del estado constructo. Por ello, según él, debe traducirse: “(por) la vida de Yahvé”, que es también la traducción que adoptan Porten – Yardeni⁴³. Linderberger opta por una traducción dinámica: “juro por Dios”⁴⁴. Dupont-Sommer llamaba también la atención sobre el hecho de que el sustantivo aparezca en singular, ya que suele aparecer en plural tanto en arameo (ܚܝܝܢ. Cf. Dn 7,12; Esd 6,10; TAD A4.7,3; BK 3A 5⁴⁵) como en hebreo (חַיִּים. Cf. con el termino en constructo [חֵי] Gn 42,15; 1Sm 1,26; 2Sm 11,11). Pero, en hebreo bíblico sí que podemos encontrar determinados ejemplos, lo que le lleva a postular que la forma en singular es más arcaica, por lo que se ajusta bien a una fórmula de juramento. La expresión הֵן לֹא después de la fórmula de juramento introduce normalmente una proposición afirmativa (tal como ocurre en hebreo con לֹא אֵם).

Línea 4. Desde Grelot⁴⁶, hasta las recientes ediciones de Porten – Yardeni⁴⁷ y Linderberger⁴⁸, identifican la forma verbal como imperfecto Ithp^e-el (2.^a singular femenino) de כָּלַל (confiar, fiarse), descartando la antigua propuesta de Dupont-Sommer que, apremiado por su reconstrucción de la frase, veía en él la raíz כָּלַל (retener, impedir). Pero, sabiendo que tal verbo es un אֵבֶה tiene que decir que se comporta como un אֵבֶה, acudiendo para ello a ejemplos de otros papiros (TAD B2.1,7.13; A4.2,14.15). Asimismo, reconoce que ninguna de

38 A. DUPONT-SOMMER, “Yahô et Yahô-Seba’ôt sur des ostraca araméens inédits d’Éléphantine”: *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 91 / 1 (1947) 175-176.

39 Cf. p. ej. Gn 15,5; Ex 5,15; 2Sm 18,30.

40 Cf. p. ej. Gn 41,8; Ex 1,11; Dt 7,18.

41 Cf. p. ej. 2Sm 12,24; 1Re 1,10; 1Cr 3,10.

42 La expresión está ampliamente atestiguada. Cf. p. ej. Jue 8,19; 1Sm 14,39.45; 20,3.21; 2Sm 4,9; 12,5; 1Re 1,29; 2,24; 2Re 2,2; 2Cro 18,13; Sal 18,47.

43 PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 4, 168.

44 LINDERBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 50.

45 Cf. E. BRESCIANI – M. KAMIL, “Le lettere aramaiche di Hermopoli”, 356-428.

46 GRELOT, *Documents*, 370.

47 PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 4, 168.

48 LINDERBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*.

las acepciones del verbo es aplicable en este contexto, por lo que atendiendo al hecho de que va seguido por la preposición על lo traduce simplemente por “demorarse”. Pero, lo inapropiado de esta traducción se pone de manifiesto en que, como él mismo reconocía, la frase resultante pierde todo vínculo con el resto del mensaje, al tiempo que el sentido de la alusión que contiene se escapa completamente⁴⁹.

En cuanto al nombre propio femenino מַשְׁלֵמָה, su etimología es: “aquella que ha sido salvada de la muerte”⁵⁰ (se sobreentiende que, por Yahvé, lo cual da al nombre un valor teóforo). Aparece con cierta frecuencia en los documentos de Elefantina (cf. TAD C3.15,2.85,96.113; A3.7,3). También lo encontramos en el AT (2Re 21,19).

Línea 5. שְׁמַעִיהָ, otro nombre propio, masculino en este caso, es también un teóforo que significa “Yahvé ha escuchado” (la oración de una mujer que pedía un hijo, según sugiere Vincent)⁵¹. Está bien atestiguado en el *corpus* de Elefantina (cf. TAD B2.1,17; B2.3,31; B2.4,19). Como el anterior, también aparece en el AT (cf. Ex 6,17; 2Sm 16,5; 1Re 1,8). El vocablo כַּעַן, variante que introduce una nueva temática en la carta (cf. supra). Para la forma verbal הַחֲלִפִי (imperativo femenino singular Haph-el de הִחֲלִף Porten – Yardeni⁵² mantienen el significado que le diera Dupont-Sommer: “intercambiar”. Linderberger traduce más libremente por “negociar”⁵³, pero es obvio que ambas traducciones apuntan al mismo campo semántico para el vocablo.

Línea 6. La reconstrucción de la línea es difícil. Linderberger se abona a la lectura de Porten – Yardeni que leen como wau la primera letra de la palabra inicial, corrigiendo la nun que identificaba en su primera edición⁵⁴. Queda superada así la reconstrucción de Dupont-Sommer que identificaba una kaf, resultando el término כַּבְעִי, lo que llevaba a buscar otra correspondencia forzada con el vocablo arameo-palestinense קִיבְעָא (gorro, birrete), o incluso acudiendo a parentescos con el árabe o el etiópico. Pero además su propuesta le enfrenta al problema de un sustantivo en plural, lo cual obviamente no cuadra y tiene que postular que se trata de un plural con valor de

49 DUPONT-SOMMER, “L’ostracon araméen du Sabbat”, 35-36.

50 A. VINCENT, *La religion des judéo-araméens d’Elephantine* (Paris 1937) 407.

51 *Ibid.*, 416.

52 PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 4, 168.

53 LINDERBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 50.

54 *Ibid.*, 58 n. z.

singular, buscando paralelos nuevamente en arameo palestinese: ly[|bwk. Se ha de preferir la lectura de Linderberger y Porten Yardeni, pues el trazado de la letra se ajusta más al de la wau que al de la kaf, tal como aparece en la franja temporal del cronograma de Lidzbarski correspondiente al periodo de redacción de nuestro texto⁵⁵. De este modo lo que tenemos el imperativo P^e-al singular femenino de כַּעַס (buscar).

La siguiente palabra plantea importantes dificultades. Las dos primeras letras son de identificación incierta, de manera que no hay acuerdo entre Porten – Yardeni y Linderberger. Este identifica una pe y una reš y lee פֶּרֶא, que traduce por “cordero” (en realidad el término designa a un novillo)⁵⁶, o alternativamente por “afrecho”, y considera ininteligible el resto de la frase. Porten – Yardeni identifican simplemente el signo correspondiente al numeral uno, que traducen como: algo. En lugar de una pe leen una wau, resultando el grupo consonántico וְאֵא, e intuyen un imperfecto primera persona singular, pero no pueden identificar el verbo y ofrecer una traducción, pasando directamente a traducir el pronombre que concilian sintácticamente con el término בְּקָל suponiendo que están relacionados a través de un nexo prepositivo implícito (“...con ellos legumbres”). El argumento es tan frágil que proponen una traducción alternativa, pero que es aún más improbable, ya que en este caso no identifica la última letra del vocablo -בְּק, y traduce: “los pondré sobre...”⁵⁷. Grelot también lee una nun al final de la palabra (פֶּרֶאֶן) y traduce: “montante”, “cantidad”, siguiendo a Rosenthal⁵⁸. Después cree poder emparentar el vocablo הַט con el acadio ḥātu (pago)⁵⁹. Y, finalmente, el difícil término בְּקָט que traduce por “pago en especie”⁶⁰. Ello le lleva a traducir: “paga el montante de su factura en especie”.

Indudablemente, cualquier reconstrucción es incierta. Mi propuesta es mantener el texto de Linderberger pero con otra traducción. Para el vocablo פֶּרֶא me quedo con la acepción de afrecho (cf. supra) entendiendo que está en

55 M. LIDZBARSKI, *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik nebst Ausgewählten Inschriften II. Tafeln* (Weimar 1898) Tafel XLV.

56 LINDERBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 58.

57 PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 4, 169.

58 F. ROSENTHAL (ed.), *An Aramaic Handbook I/1* (Weisbaden 1967) 12.

59 J. BLACK – A. GEORGE – N. POSTGAGE (eds.), *A Concise Dictionary of Akkadian* (Wiebaden 2000) 113.

60 Este autor se plantea también la posibilidad de establecer un parentesco con la moneda egipcia ꜥd / ꜥt. Cf. GRELOT, *Documents*, 370 n. j.

estado definido. Apoyándome en la opinión de Dušek y Mynářová⁶¹ propongo identificar ܘܢ como imperativo P^e-al singular de la raíz $\sqrt{\text{ܘܢܘܢ}}$, con el significado de preparar, disponer, que encontramos en otros dos textos más de Elephantina (TAD C1.1,133; C3.8IV,7), en Esd 4,12 y dos veces en los papiros arameos de Samaría de Wadi Daliyed (WDSP 10,7; 29, frg. 11,5)⁶². El problema es que tiene que ser femenino para concordar con el sujeto (ܘܢܘܢܘܢ). Sería anacrónico ver aquí un ejemplo del habla popular en la que la yod final del imperativo cae al desplazarse el acento a la penúltima sílaba, dado que carente de acento, no se pronunciaba haciendo indistinguibles ambas formas⁶³. Tal fenómeno lingüístico era propio del arameo palestinese en torno al cambio de era.

Además, el escriba ofrece al principio de la línea la forma correcta del imperativo singular femenino. Habría que suponer por tanto una errata motivada posiblemente por otros factores, como la *scriptio defectiva* (omitiendo la radical wau), atestiguada en los verbos ܘܘܢܘܢ del arameo de Elephantina, en imperativo y en yusivo (sin terminación vocálica) cuando la segunda vocal era presumiblemente no acentuada y corta, e incluso coloreada hacia una “o” (TAD A6.3,7; A4.3,6)⁶⁴. Como tal omisión se da en la forma masculina, la de la yod final sería fruto de una confusión con esta, reforzada por la contigüidad del pronombre personal masculino plural. Que este último cumple la función de objeto directo es parte de mi propuesta de traducción, apoyándome en la opinión de Porten – Muraoka, para quienes el pronombre personal disyuntivo de 3.^a persona plural puede cumplir la función de objeto directo de una forma verbal que no sea el infinitivo y el participio⁶⁵. Finalmente, me alinee con Porten – Yardeni identificando la última palabra de la línea como lqb (verdura). Lo cual permite establecer una relación de sentido con la línea 1. De

61 J. DUŠEK – A. MYNÁŘOVÁ, “Phoenician and Aramaic Inscriptions from Abusir”, en: A. F. BOTTA (ed.), *In the Shadow of Bezael. Aramaic, Biblical, and Ancient Near Eastern Studies in Honor of Bezael Porten* (Leiden – Boston 2013) 58.

62 J. DUŠEK, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et le Samarie vers 450-332 av. J. –C.* Culture and History of the Ancient Near East 30 (Leiden 2007) 241-245. Bodi relaciona esta raíz con el acadio $\text{h}^{\text{h}}\text{ia}^{\text{h}}\text{u}^{\text{h}}(\text{m})$: supervisar, inspeccionar, verificar. Cf. D. BODI, “A Biblical Aramaic Hapax Legomenon $\text{h}^{\text{h}}\text{ia}^{\text{h}}\text{u}^{\text{h}}$ (Ezra 4,12) in the Light of Akkadian and Aramaic Texts”: *Transeuphratène* 34 (2007) 51-63.

63 G. A. DALMAN, *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen. Aramäisch nach den Idiomen des palästinischen talmud und midrasch, des Onkelos Targum* (cod. socini 84) und der Jerusalemischen Targume zum Pentateuch (Leipzig 1894) 266 n. 1. Resulta también anacrónica la opinión de Metzger según la cual la forma masculina puede ser empleada indistintamente para ambos géneros. Cf. B. E. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London – New York 31975) 87.

64 T. MURAOKA – B. PORTEN, *A Grammar of Egyptian Aramaic* (Leiden – New York – Köln 1998) 129-131.

65 *Ibid.*, 67.

este modo mi reconstrucción de la frase sería: “busca el afrecho y disponlos (la cebada, o su producto, y el afrecho) con la verdura”.

Líneas 7-8. Hay que leer la preposición על y conectarla con נפשכי siguiendo las principales ediciones, pues aunque el espacio entre la lamed y el final de la línea es considerable no parecen distinguirse trazas de una supuesta letra detrás de ella⁶⁶.

Línea 9. Hay problemas para la identificación de las primeras letras. De hecho, no hay acuerdo en el número de letras que tiene la primera palabra. Para Dupont-Sommer⁶⁷ y Linderberger son cinco⁶⁸, en tanto que Porten –Yardeni distinguen seis⁶⁹. 5 Dupont-Sommer señalaba que solo puede leerse con claridad una he a fin de palabra⁷⁰. Linderberger y Porten – Yardeni coinciden en identificar la penúltima letra como una nun. Solo en la edición israelí se aventuran a la identificación de la segunda y la cuarta letra como lamed y alef respectivamente. Eso sí, consideran dudosa la presencia de la alef (es la letra que leen de más respecto a las otras ediciones). Aparte de que la reconstrucción es conjetural, ni siquiera permite adivinar la palabra. En el resto de la frase plantea problemas la antepenúltima palabra, tanto que Linderberger renuncia a su reconstrucción. Dupont-Sommer y Porten – Yardeni se decantan por תקבר y תקבה respectivamente⁷¹. La primera de ellas es inteligible, pero la segunda puede traducirse por “vaso”, “recipiente”. Esta última puede adaptarse bien al contexto.

Línea 10. La identificación de la última letra de la tercera palabra resulta problemática. Para Dupont-Sommer se trata de una נ, Porten – Yardeni leen י, y Linderberger ר. El primero cree que estamos ante un nombre propio hipocorístico (חמיא)⁷², en tanto que el término ofrecido por el segundo (חמי)

66 DUPONT-SOMMER, “L’ostracon araméen du Sabbat”, 37.

67 Ibid.

68 LINDERBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 50.

69 PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 4, 168.

70 DUPONT-SOMMER, “L’ostracon araméen du Sabbat”, 37.

71 Para Dupont-Sommer el vocablo podría ser un préstamo persa que designaría una cierta categoría de funcionarios, pero tal idea no pasa de ser pura especulación. Cf. DUPONT-SOMMER, “L’ostracon araméen du Sabbat”, 38; Porten – Yardeni simplemente transcriben el término haciéndolo concordar con על דבר יי, en tanto que con יי יי comenzaría un nuevo periodo oracional. Cf. PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 4, 168-169.

72 Establece un paralelismo con dos variantes del mismo nombre que aparecen en textos veterotestamentarios: חמיאל (1Cro 4,26; 24,18) חמיאל (Re 23,31; Jer 52,1). Hoobs señala que en el texto de 2Re, el nombre de la reina madre es una combi-

es ininteligible. Considero que la mejor opción es la de Linderberger, no solo porque el vocablo vino se ajusta bien a un contexto marcado por la presencia de productos alimenticios, sino que se puede invocar también un argumento paleográfico. Recurriendo al cronograma de Lidzbarski los trazos de la última letra pueden corresponder a una reš (𐤓), aunque también a una alef (𐤀), ambas ubicadas en la misma franja temporal del siglo V a. C.⁷³

Las dos últimas palabras plantean grandes dificultades. Dupont-Sommer las lee como un único vocablo en el que la tercera y la quinta letra serían pe y wau respectivamente, resultando לְהוּפְמוּל el término que para él es un nombre de origen iranio⁷⁴. Grelot no identifica la segunda y la tercera letra, y deja la palabra sin traducir⁷⁵. Porten – Yardeni dudan en la identificación de las letras segunda (𐤁/𐤀) y cuarta (𐤑/𐤒) y no identifican la sexta, dejando también el vocablo sin traducir⁷⁶.

La lectura más sugerente es la de Linderberger. Distingue dos palabras. Admitir su lectura de la primera de ellas plantea el problema de la penúltima letra que él identifica con una wau, aunque más bien parece una yod. En mi opinión, la solución está en reinterpretar desde esta clave de lectura la que ofrecía Dupont-Sommer leyendo juntas la he y la pe como una he, y la siguiente letra como una wau, con lo que tendríamos la terminación הוּם-. Pero para ello hay que suponer que el trazo superior de la wau se ha interrumpido en una de las estrías que atraviesan el *ostracon* de arriba a abajo, lo cual es bastante plausible.

De la última palabra solo es identificable una lamed, pero en la foto del *ostracon*, antes de esta letra se ve lo que parecen ser los restos de una kaf. Curiosamente, Dupont-Sommer⁷⁷ y Yardeni⁷⁸ lo reflejan en sus dibujos pero no la transcriben en el texto. Linderberberg sí lo hace y sugiere que falta una alef, con lo que el término resultante sería כלא⁷⁹.

nación de 𐤁 (familiar, pariente) ל (rocío, llovizna). Cf. T. R. Hobbs, *2Kings*, Word Biblical Commentary 13 (Waco – Texas 1985) 341.

73 M. LIDZBARSKI, *Handbuch*, Tafel XLV.

74 DUPONT-SOMMER, "L'ostracon araméen du Sabbat", 38.

75 GRELOT, *Documents*, 370 n. m.

76 PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 4, 168.

77 DUPONT-SOMMER, "L'ostracon araméen du Sabbat", 30-31.

78 PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 4, 168-169.

79 LINDERBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 50.

Línea 11. En el vocablo final de la línea solo se distingue con claridad su segunda letra, una *šade* (𐤔), las otras tres son inciertas. Dupont-Sommer⁸⁰ y Linderberger⁸¹ coinciden en su reconstrucción: 𐤎𐤌𐤏𐤁. Porten – Yardeni leen 𐤎𐤌𐤏𐤁⁸². Aunque la lectura de aquellos es paleográficamente plausible, el verbo resultante es problemático como observa Grelot. Además, el contexto favorece la lectura de Porten – Yardeni (traduciendo el verbo por “preocuparse”), que también es paleográficamente plausible (incluyendo la he supralinear).

Líneas 12-13. De las dos formas verbales presentes en la línea doce (imperfectos P^o-al 2.^a femenino singular), que concuerdan en género, número y persona con el sujeto principal del texto (𐤓𐤌𐤁), la primera de ellas presenta *scriptio defectiva* 𐤏𐤌𐤏𐤁 (falta la yod antes de la nun final)⁸³, en tanto que la segunda 𐤏𐤌𐤏𐤁 se ajusta al patrón de las desinencias de los verbos lamed yod⁸⁴. En cuanto a la fórmula final de saludo cf. supra.

II. COMENTARIO

1. LA BÚSQUEDA DE UN ORIGEN EXTRABÍBLICO DEL SÁBADO

El título del epígrafe pone de relieve que para valorar la percepción que del sábado y el descanso inherente a este día tenían los colonos de Elefantina, es necesario comenzar ofreciendo una breve panorámica del surgimiento y la evolución del carácter preceptivo de esta importante efeméride calendárica.

a. Perspectiva filológica

Entiendo que a día de hoy puede mantenerse que el sábado hebdomadario es propio de Israel y carece de precedentes en el mundo antiguo⁸⁵. No obstante, no han faltado intentos de buscarle orígenes extrabíblicos. Así, se

80 DUPONT-SOMMER, “L’ostracon araméen du Sabbat”, 31.

81 LINDERBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 50.

82 PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 4, 168-169.

83 MURAOKA – PORTEN, *A Grammar of Egyptian Aramaic*, 97.

84 *Ibid.*, 135.

85 A. BOUD, “Sábado”, en: J. LONGTON – R. F. POSTWICK (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia* (Barcelona 1993) 1353.

ha postulado un origen babilonio, haciéndolo derivar el término del acadio *šapattu*, que hacía referencia a la fiesta de la luna llena del día quince de cada mes⁸⁶. Para reforzar tal teoría, se ha propuesto una conexión del término con los *ûmê lemnûti*: “malos (tabú) días” del calendario asiro-babilonio, que aparecían en secuencias más o menos de siete días. En ellos no se permitía a los reyes o sacerdotes officiar como juez, no se podía encender fuego, comer carne cocida, etc.

Pero tal analogía resulta compleja de establecer⁸⁷, dado que el calendario asiro-babilonio tenía un *šapattu* mensual, considerado como un día propicio y ocasión de celebraciones culturales, en tanto que los *ûmê lemnûti* aparecen como días nefastos para actividades jurídicas y culturales en las hemerologías babilónicas y, aunque a partir del siglo VII a. C. testifican un cierto ritmo semanal en conexión con los meses lunares, estos días jamás se llamaron *šapattu*⁸⁸. Además está el hecho de que a nivel filológico no puede establecerse conexión etimológica entre los vocablos *šapattu* y *ܫܫܘܬܐ*, es decir, que este último no puede derivarse del término acadio⁸⁹, pues tiene reduplicada su segunda consonante radical, en tanto que en acadio, la reduplicada es la tercera. Eso sí, no es descartable que exista un parentesco entre el término *šapattu* (sin reduplicación)⁹⁰, que hace referencia al verbo “ser malicioso” y los *ûmê lemnûti*.

Se ha buscado también un parentesco lingüístico en los textos ugaríticos de Ras Shamra, en los que se mencionan periodos de siete años en el ciclo de Danel y de siete días en la leyenda de Kirta. Estos días tenían que ver con un festival semanal⁹¹. Sin embargo, no hay ninguna evidencia, directa o indirecta, que permita sostener tal conexión. Los rituales de Ugarit citan dos fiestas relacionadas con las fases de la luna: la neomedia y la fiesta de mitad del mes (luna llena). Esta última, por los ritos y los sacrificios era la más importante, pero tampoco parece ser el sustrato del sábado judío. Asimismo, no han faltado quienes han vinculado el origen del sábado a las tradiciones sobre

86 G. F. HASEL, “SHABBATH”, en: D. N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary O-Sh* (New York 1992) 850.

87 Ibid.

88 Su origen puede estar en la convicción semita de que, en el decurso de las fases lunares, la luna se detenía cada siete días, en los que la deidad lunar descansaba y, por ello, eran considerados tabú, o de mal presagio.

89 Ibid.

90 I. J. GELB – B. LANDSBERGER – A. L. OPPENHEIM – E. REINER (eds.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago Š / I* (Chicago 1964) 450.

91 H. J. KRAUSS, *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament* (Richmond 1966) 87; BOUD, “Sábado”, 1353.

Moisés. Procedería de la península del Sinaí, de una población nómada que se dedicaba a la metalurgia y eran conocidos como quenitas⁹². Pero no hay evidencia documental para sustentar tal hipótesis, y los textos bíblicos citados para apoyarla (Ex 35,3; Nm 15,32; Am 5,26) son objeto de controversia respecto a su sentido preciso, pues, apenas se sabe nada de los quenitas, y tampoco es verificable que la prohibición de encender fuego en sábado se remonte a un viejo tabú de una tribu de herreros (Gn 4,22). En vista de todo lo anterior, cabe concluir que el mundo cananeo parece desconocer el ritmo semanal⁹³.

b. Origen sociológico

Muchos autores han sugerido una variedad de contextos sociológicos en los que habría surgido la figura judía del sábado. Así, tenemos la opinión de Webster, para quien tendría su raíz en los “días especiales” o días de descanso de las primitivas culturas agrarias⁹⁴. Pero no hay ninguna prueba concluyente que avale tal planteamiento. Otros han propuesto que el sábado tuvo sus orígenes en los días de mercado⁹⁵. Sin embargo, no hay constancia de la alternancia de días de mercado en ciclos de siete.

c. Balance sobre el sustrato prebíblico del sábado

Pese a los esfuerzos de muchos especialistas sobre los posibles orígenes extra israelitas del sábado, este permanece aún envuelto en el misterio. Ninguna de las hipótesis, astrológicas, sociológicas, etimológicas o culturales ha conseguido ofrecer una explicación satisfactoria, es más, ni siquiera se ha alcanzado un consenso básico entre los autores. Cada hipótesis o conjunto de ellas, presenta problemas irresolubles. No puede decirse, por tanto, que la búsqueda del origen del sábado fuera del Antiguo Testamento haya obtenido un resultado satisfactorio.

92 Ibid;

93 Ibid.

94 H. WEBSTER, *Rest Day: A Study in Early Law and Morality* (New York 1916) 188-192.

95 E. JENNI, *Die Theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament* (Zollikon – Zurich 1956) 7-16.

2. EL ORIGEN DEL SÁBADO EN EL AT

El AT no presenta relato alguno sobre la institución del sábado, de modo que es necesario abrirse camino a través de numerosos textos de tendencias y fechas distintas y a menudo discutidas. Esto hace que, al hilo de ellos, se hayan propuesto diversas hipótesis.

a. Sábado y descanso en el séptimo día: dos realidades independientes

La equiparación en el Decálogo entre el sábado y el séptimo día (Ex 20,8-11; Dt 5,12-15) plantea la cuestión de si el origen y el significado del séptimo día puede a su vez iluminar el origen y el carácter del sábado. En el antiguo Israel, se celebraban regularmente dos fiestas relacionadas con los ciclos lunares: la luna nueva a comienzos de cada mes, y la luna llena (חַדָּשׁ) conmemorada en el día llamado שַׁבָּת (2Sm 20,5; 18,24; 2Re 4,23). De hecho, Kohler ya llamaba la atención sobre el hecho de que la etimología original de la raíz שָׁבַת es “completar”. Por ello, haría referencia a la plenitud de la luz de la luna⁹⁶. Ambas estaban en relación con comidas y ofrendas, y con la observancia de ciertas reglas de pureza.

Achenbach señala que las referencias más antiguas al sábado las encontramos en textos bíblicos del siglo VIII a. C. (Os 2,13; Am 8,5; Is 1,13-14). Por otro lado, estaba la observancia de una jornada de descanso cada siete días. Según este autor, la evidencia más antigua de una regla que prescribe el descanso en el séptimo día la encontramos en el Código de la Alianza, en concreto en la Ley de privilegio de Yahvé (Ex 23,12)⁹⁷. En su aspecto más pragmático (y probablemente originario), la interrupción de todas las actividades agrícolas cada siete días proveía un descanso para el agricultor y los animales empleados para tirar de los arados y llevar las cargas, como bueyes y asnos. Al mismo tiempo, permitía el asueto para todos aquellos que se encontraban en el escalón más bajo del cuerpo doméstico sujeto al *pater familias*: los siervos, los

96 K. KOHLER, “The Sabbath and Festivals in Pre-Exilic and Exilic Times”: *Journal of the American Oriental Society* 37 (1917) 210.

97 R. ACHENBACH, “Lex Sacra and Sabbath in the Pentateuch”: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 22 (2016) 102.

extranjeros que habían encontrado refugio en casa del propietario. Achenbach plantea que, aun no pudiendo ofrecer una fecha precisa sobre la aparición de una norma que regule este periodo de descanso, esta podría remontarse a una edición preexílica del Código de la Alianza, a finales del siglo VIII a. C., durante el reinado de Ezequías, y fruto de su actividad reformadora. Pero tal regla no aparece identificada con el nombre de sábado⁹⁸.

b. Fusión de ambas celebraciones durante la reforma deuteronomista

La asociación de la regla del descanso en el séptimo día con el sábado se produjo por la conexión semántica entre ambas realidades por la presencia del verbo *שָׁבַת* (descansar) en la primera y el nombre propio con el que se designa la segunda *שַׁבָּת* (sábado). Tal asociación, según Ground, habría tenido lugar durante la reforma deuteronomista en el siglo VII a. C.⁹⁹. La encontramos en las enseñanzas catequéticas del Decálogo (Ex 20,8-10; Dt 5,12-15). La versión ofrecida por el Deuteronomio reformula la antigua fiesta del descanso, sustituyendo el verbo, que encontramos en Ex 13,12a, por una oración copulativa en la que el atributo es el sustantivo *שַׁבָּת*, el nombre de la antigua fiesta de luna llena, completándolo con una construcción de dativo que indica que el día está dedicado a Yahvé.

La autoridad del antiguo día de reposo dedicado a Yahvé concebido como el Dios del cielo y la luna llena se extiende ahora al séptimo día que se le consagra como Dios del pueblo de Israel. El descanso se convierte en expresión de observancia de la Ley de privilegio de Yahvé a la que está obligada toda criatura. La parénesis contenida en Dt 5,15 presenta el sábado como memorial de la liberación de la esclavitud del pueblo en Egipto¹⁰⁰.

c. El sábado en la fuente sacerdotal

Achenbach llama la atención sobre el hecho de que en Ex 24,15-18 se aluda al séptimo día como el de la revelación de Yahvé. Asimismo, hace ver que

98 Ibid.

99 A. GRUND, *Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur* (Forschungen zum Alten Testament 75; Tübingen 2011) 157-182.

100 W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy* (Nashville 2001) 68-69.

el esquema de siete días forma parte del planteamiento narrativo sacerdotal, pero alerta sobre el hecho de que un análisis atento del texto muestra que la teología del sábado y su observancia está ausente¹⁰¹. Igualmente, plantea una estratigrafía del relato sacerdotal de la creación, según la cual la teología del tiempo y la observancia del sábado no formaban parte del relato original¹⁰². Según Achenbach, Gn 1,1-2-3 es citado a modo de sumario en la versión sacerdotal del Decálogo (Ex 20,11), lo cual implica que aquel ha determinado la remodelación de este último respecto a su versión deuteronomica. Pero un detalle importante es que el Decálogo traduce el descanso de Dios expresado en Gn 2,2 con el verbo שָׁבַת mediante el verbo נָח, asociado con la idea de un lugar de presencia divina permanente (בְּנוֹחָה), y al arca en Nm 10,33.36¹⁰³.

El uso de esta terminología relacionada con lo espacial permite ver cómo, ante la pérdida del templo como lugar sagrado, se ha desarrollado la concepción del tiempo sagrado vinculada al descanso sabático, para compensar tal carencia. Esta distinción del sábado respecto a los otros días se logra santificándolo y convirtiéndolo así en el tiempo del encuentro con Yahvé, de modo análogo a como el santuario es el lugar de tal encuentro¹⁰⁴. Pero tenemos también textos como Ex 31,12-17 en los que aparece un claro vínculo entre el sábado y el santuario. Este ligamen se pone de manifiesto en la gran importancia del sábado en el contexto de las instrucciones para la construcción del tabernáculo¹⁰⁵.

Dado que, como se ha visto, Ex 20,11 remite al relato sacerdotal de la creación, cabe decir que el reposo del sábado es una participación en el reposo del creador. Siendo el hombre creado el sexto día, su primer día de existencia es de descanso, especialmente apropiado para contemplar la obra creada por Dios y disfrutar de ella. Tal reposo y contemplación es bendito y fecundo para el ser humano, habilitándolo para continuar la tarea divina¹⁰⁶. En Ex 20,8-11 el mandamiento del sábado es el más largo de todo el Decálogo,

101 ACHENBACH, "Lex Sacra and Sabbath in the Pentateuch", 103.

102 Según él esta fuente se puede rastrear en Gn 1:1-2, 7a, 8a, 16-18a, 9ab (LXX), 10, 12, 21a, 25a, 26-27a, 31a. Cf. ACHENBACH, "Lex Sacra and Sabbath in the Pentateuch", 103, n. 3.

103 ACHENBACH, "Lex Sacra and Sabbath in the Pentateuch", 104.

104 F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco* (Estella 2002) 195.

105 211.

106 *Ibid.*

con 55 palabras en el texto masorético. Además, es el único precepto que tiene una doble focalización: hacia el hombre (Ex 20,8-10) y hacia Dios (Ex 20,11).

Esto le hace ocupar la posición de bisagra entre ambas tablas del Decálogo¹⁰⁷ que vincula las obligaciones para con Yahvé y para con el prójimo. Pues bien, este precepto clave del Decálogo muestra importantes coincidencias de fraseología y vocabulario con Gn 2,2-3. Así, aparecen expresiones comunes como: $\sqrt{\text{קדש}}$ (Ex 20,8 – Gn 2,) , $\sqrt{\text{שבת}}$ (Ex 20,10 - Gn 2,2) y $\sqrt{\text{מלאכה}}$ (Ex 20,9.10 – Gn 2,2.3). Ahora bien, entre las diferencias que afloran cuando se comparan ambos textos, es de destacar el uso de un verbo distinto en cada uno para referirse al descanso. Así, en Gn 2,2-3 se emplea $\sqrt{\text{שבת}}$ en tanto que en Ex 20,11 tenemos $\sqrt{\text{ניח}}$. El primer verbo indica principalmente la ausencia de actividad en momentos o periodos de tiempo que son considerados significativos, como el sábado semanal o el año sabático. En cambio, $\sqrt{\text{ניח}}$ denota descanso en el sentido de tranquilidad y de estar asentado en un espacio particular. Cuando el verbo se utiliza en qal (ocho veces en el Pentateuco) puede tener como sujeto: Dios (Ex 20,11); el espíritu de Dios (Nm 11,25.26); seres humanos (Dt 5,14); el arca de Noé (Gn 8,4); las langostas (Ex 10,14); animales como el buey y el asno (Ex 23,12).

Pero un rasgo característico del verbo, es que en hiphil (veinticinco veces en el Pentateuco) Dios aparece como la fuerza causal del descanso, ya que, por ejemplo, tomó al hombre y le hizo descansar ($\sqrt{\text{ניחה}}$) en el jardín del Edén (Gn 2,15). Por ello, aunque el buey, el burro y los seres humanos puedan ser sujetos $\sqrt{\text{ניח}}$, en un estricto sentido gramatical, en el fondo dependen para su descanso “sabático” de la fuente de todo descanso, Dios¹⁰⁸. Esto explica que, en el Pentateuco, el verbo $\sqrt{\text{ניח}}$ requiera la presencia del verbo $\sqrt{\text{שבת}}$ (Ex 23,12). El descanso sabático aparece como el don esencial de Yahvé a su pueblo, se convierte en algo más que una pausa entre los días de trabajo, que un cese del movimiento y la acción, que un reposo del sueño que refresca el cuerpo y la mente, pues trasciende las necesidades humanas y crea conciencia de una paz que procede del ámbito de lo divino¹⁰⁹.

107 M. FREY, *The Sabbath in the Pentateuch. An Exegetical and Theological Study* (Andrews University 2011) 137.

108 *Ibid.*, 143.

109 *Ibid.*, 144.

d. Ley de santidad y Ezequiel: el sábado como *lex sacra*

En la ley de santidad encontramos una afirmación semejante a la del Decálogo. Pero en Lv 23,3 vemos algunas peculiaridades. Aquí, el sábado es nombrado como el primero de los tiempos sagrados que se distingue por el encuentro ritual con la divinidad (מוֹעֲדֵי יְהוָה). Se repite su normativa comenzando con la fraseología tradicional de Ex 23,12 (מִנְשִׁיבָה) y del Decálogo: מִלְאֲתָהּ (Ex 20,8). Pero este último vocablo aparece en el texto de Levítico en sentido general (sin sufijos): מִלְאֲכָה (el término hace referencia al trabajo pesado). Igualmente, en el pasaje de la Ley de santidad se incorpora el sustantivo que designa la fiesta en lugar del verbo descansar (cf. supra). El sábado es percibido como un día diferenciado de descanso, de ahí que unas veces vaya acompañado del vocablo técnico שְׁבֻתוֹן (Lv 23,3.32), y otras incluso es este término solo el que define el día de descanso (Lv 23,24.39).

En la Ley de santidad el sábado aparece conectado con la convocatoria de asambleas culturales, y la prohibición de cualquier trabajo se extiende a todos los lugares en los que habiten los miembros del pueblo santo de Israel (Lv 23,3b). Esta perspectiva universal del sábado abarca el cielo y la tierra, el espacio y el tiempo. Al combinar el planteamiento deuteronomista de bendición y maldición como parte de la teología del pacto y la perspectiva sacerdotal de la santidad de la tierra y el sábado, Lev 26 representa claramente una nueva posición sintética que es postdeuteronomista y postsacerdotal¹¹⁰.

Finalmente, en Ezequiel encontramos un relato sobre la historia del vagar de Israel por el desierto, en el que se afirma que Dios le dio el mandamiento del sábado a Israel como un “signo” (אוֹת) que lo hace santo (Ez 20,12). Así, tanto la escuela responsable de la Ley de santidad como Ezequiel introdujeron una nueva teología relacionada con la alianza del Sinaí, la alianza del sábado. Fruto del trabajo de los últimos escribas sacerdotales del periodo postexílico, el mandamiento de guardar el sábado como descanso del séptimo día se convirtió en una *lex sacra*, una regla fundamental incorporada a la Torá mosaica¹¹¹.

Achenbach hace notar que encontramos evidencias en otras partes del Antiguo Testamento y en textos extrabíblicos de que esta regla estricta sobre el sábado no fue conocida como una ley religiosa israelita común durante mucho

110 J. STACKERT, “The Sabbath of the Land in the Holiness Legislation. Combining Priestly and Non-Priestly Perspectives”: *Catholic Biblical Quarterly* 73 (2011) 239-250.

111 ACHENBACH, “Lex Sacra and Sabbath in the Pentateuch”, 107.

tiempo, ni incluso durante la era postexílica. La idea de no hacer ningún trabajo, especialmente no teniendo cargas en el día de reposo, solo podría mantenerse mediante el compromiso de la comunidad religiosa¹¹². Tal planteamiento es el que se aprecia en Jer 17,19-27, texto que parece pertenecer a una relectura de Jeremías llevada a cabo en el siglo V a. C. para adaptarlo a las demandas religiosas postexílicas que se desprenden de la tradición recogida en 2Re 17,13-23. La introducción del mandamiento del sábado como *lex sacra* en la composición del Pentateuco es parte de un proceso de sacralización de la ley que tuvo lugar en el período final de la formación de la Torá mosaica, probablemente durante el siglo IV a. C.¹¹³.

En síntesis, la evolución de la observancia del precepto sabático constituye un complejo proceso que probablemente comprendía en un principio evitar las labores agrícolas (Ex 23,12; 34,21), siendo extendido después a las actividades domésticas, para acabar abarcando (ya en época intertestamentaria) treinta y nueve acciones que comprenden trabajos domésticos y manuales. En este proceso, el punto de inflexión lo marca el exilio, con la redacción del relato sacerdotal de la creación que fundamenta el reposo sabático en el descanso del mismo Yahvé. De este modo llega a ser concebido como el reposo que liga al hombre a Dios, y le permite salir de la lógica del trabajo brutal, de la producción y el mercado. Así pues, al final del proceso, el sábado, constituido *lex sacra* (cf. supra) da sentido al tiempo y reclama la dedicación del hombre a la plegaria y a la alabanza de su creador¹¹⁴.

3. EL SÁBADO EN ELEFANTINA

Tal como señala Porten, en Elefantina el sábado está ausente en todos los documentos escritos en papiro (contratos privados, cartas oficiales). Tan solo está presente en billetes familiares escritos en *ostraca*, de entre los cuales el nuestro constituye el principal testimonio. En una anterior monografía distinguía solo dos *ostraca* más que aludieran al sábado, pero en su edición

112 Ibid.

113 C. MAIER, *Jeremia als Lehrer der Tora: soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches* (Göttingen 2002) 218-223.

114 F. BIANCHI, *Esdra – Neemia. Introduzione, traduzione e commento* (Milano 2011) 182.

completa de las *ostraca* e inscripciones aparecen cuatro ejemplos más: TAD D7.10,5; 12,9; 28,4; 35,7. Sin embargo, admite que es difícil deducir de estos exiguos textos el grado de observancia del sábado en Elefantina¹¹⁵.

Para el remitente del *ostrakon*, el día de reposo tiene un significado especial en el calendario, pero esto no incluye en absoluto la idea de que una carga valiosa de verduras frescas se pueda echar a perder por no poder ser recogida. La dura advertencia, o por mejor decir, la amenaza que el autor del billete dirige a la destinataria, con el fin de salvar su preciada mercancía, debe estar motivada por el hecho de que tanto esta como él tuvieran la convicción de que estaba prohibido transportar cargas en sábado. Tal planteamiento es válido tanto para la interpretación del sentido de la preposición **ב**, antepuesta al sustantivo **שַׁבָּה** que he adoptado en este artículo, como para el que sugiere Linderberger (cf. *supra*). Siguiendo a este último, el remitente es consciente de que el trabajo que encomienda no es lícito en sábado, por eso estaría urgiendo a que se realice en la víspera. En cambio, asumiendo el sentido habitual de la preposición, hay que entender que el autor del *ostrakon* trata de intimidar a la destinataria para que vulnere el sábado.

Porten cree que el autor debía tener una percepción similar del sábado a la que se encuentra en Neh 13,15-22¹¹⁶. En mi opinión, también resulta esclarecedor Neh 10,32. En Neh 10,1-32 aparece un compromiso, bajo juramento, de los sacerdotes, los levitas, los jefes del pueblo, y todo un bloque de repatriados que el texto denomina el resto del pueblo, entre los que se destaca el personal del templo (porteros, cantores donados), de no comprar mercancías en sábado. En la perícopa se califica a este grupo como separados¹¹⁷ de las gentes del país (**בְּנֵי הָאֶרֶץ צוֹת**), en clara alusión a la tensión existente entre los repatriados de la golá y el llamado pueblo de la tierra. Esta denominación, acuñada en época persa, que encontramos atestiguada en Esdras y Nehemías¹¹⁸, hace referencia a los que no fueron al exilio, aquella gente sin cualificación que Nabuzardán dejó para que cultivaran las viñas y los campos (2 Re 25,12; Jr 52,16).

115 B. PORTEN, *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley – Los Angeles 1968) 126-127.

116 *Ibid.*

117 Nótese aquí el uso del participio hiphil (**הַנִּבְדָּלִים**) de **בָּדַל**, que remite a los estándares de pureza ritual.

118 Cf. p. ej. Esd 4,4; 9,1-2; 10,2; Neh 10,28.31-32.

En Jer 39,10 se menciona la distribución por Nabuzardán de viñas y campos a la gente sencilla que no poseía nada. Aunque estamos ante un texto probabilístico, de admitirse la veracidad de este dato, sería comprensible que se opusieran a la reconstrucción del templo, que debía, por fuerza, significar el dominio económico y político de la región, pues, tal como afirma Ska, existen buenas razones para pensar que la autoridad persa había concedido a la comunidad postexílica de Jerusalén un estatuto particular, con ventajas de tipo financiero para todos aquellos que estuviesen vinculados al templo¹¹⁹. En este sentido, Esd 4,4 establece un contraste entre el pueblo de la tierra y el pueblo de Judá en clave de un conflicto de intereses¹²⁰. Lo cierto es que el término es empleado con desdén. El pueblo de la golá es representado como la verdadera comunidad, en contraposición con los habitantes del país¹²¹. Los repatriados caracterizan a este segmento de la población, como aquellos que interfieren el proceso de restauración (Neh 6,1-7), que se han casado con mujeres extranjeras (Esd 9,3; Neh 13,23), y que desconocen la Ley. Esto último se manifiesta expresamente en que no observan las prescripciones rituales y no ofrecen en el templo el diezmo de los frutos del campo. Sobre la base de esta noción la expresión “pueblo de la tierra” es aplicada a los samaritanos (Esd 4,4) y, por ende, a los habitantes no judíos de Palestina (Esd 9,1).

Estos textos nos permiten comprobar que la población que había permanecido en Jerusalén durante el exilio no practicaba una observancia tan estricta del sábado como los repatriados de la golá. Es interesante señalar que las circunstancias en las que en Neh 13,15 se infringe el sábado coinciden básicamente con las de nuestro *ostrakon*: el transporte de productos alimenticios. Tal paralelismo se ve incrementado por TAD D7.35,8, donde también se urge a entregar una mercancía antes del sábado¹²², en este caso se trata de un envío de pescado (𐤍𐤏𐤍¹²³), que, tal como parece desprenderse de Nm 11,5, era

119 J. L. Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia* (Estella 2001) 308.

120 J. P. HEALEY, “Am Ha-arez”, en: D. NÖEL FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* 1 (New York – London – Toronto – Sidney – Auckland 1992) 169.

121 Ibid.

122 En un primer momento, Porten identifica esta mercancía con pescado. Cf. PORTEN, *Archives*, 127. Pero en una obra posterior renuncia a tal identificación y se limita a transcribir el vocablo, reconociendo la imposibilidad de identificar la primera letra, y ofreciendo dos opciones para la segunda (U/). Cf. PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 4, 180.

123 La lectura resulta bastante segura. Cf. PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 4, 180.

en Egipto un alimento tan básico o más que en Palestina. Todo ello permite establecer cierta analogía entre la actitud del pueblo de la tierra en Yehud, y los colonos de Elefantina respecto al descanso sabático. A ello contribuye la presencia, tanto en el texto bíblico como en los *ostraca*, de שִׁבְתָּ + בּ, con el valor que tiene en Nehemías, que no es otro que el que la preposición adopta cuando va prefijada a nombres que indican periodos de tiempo, a saber, que la acción transcurre en ese lapso (cf. supra)¹²⁴.

Por otro lado, es razonable suponer que la concepción del sábado que tiene el pueblo de la tierra hunde sus raíces en la emergida de la reforma deuteronomista (puede que un poco más laxa). Esto podría explicar la coincidencia con la praxis de los colonos de Elefantina. Ahora bien, si como he sostenido en otro artículo, la marcha a Egipto de estos últimos se debió a su deseo de escapar de la susodicha reforma, sobre todo en su aspiración a seguir manteniendo su propio santuario local¹²⁵, cabe plantearse si su postura sobre el sábado también era divergente. Para ello se impone en primer lugar intentar comparar el estatuto del sábado a partir de la reforma deuteronomica, cuyos rasgos se han esbozado en un epígrafe anterior (cf. supra), con el que pudo tener en el reino del norte, dado que, en mi opinión, el origen remoto de los colonos está allí.

Para ello hay acudir a Os 2,13 y Am 8,5 que, como ya se dijo, son los textos más antiguos que hacen referencia al sábado (cf. supra). Comentando el texto de Amós, Andersen hace notar que, dada la enorme importancia que adquirió el sábado en el postexilio, sorprende que reciba tan poca atención en esta perícopa preexílica¹²⁶. Schökel y Sicre piensan que Amós plantea aquí la cuestión del sábado dentro del necesario equilibrio entre el trabajo utilitario, indispensable para el sustento, y el descanso sabático, no menos necesario para una existencia plenamente humana¹²⁷. La distorsión del cumplimiento del precepto aparece expresada mediante la forma verbal לְשִׁבְתָּ (Am 8,4)¹²⁸,

124 A este respecto es significativo su uso en las fechas, tanto en hebreo bíblico como en arameo.

125 Cf. P. Díez HERRERA, 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": *Estudios Bíblicos* 75 / 3 (2017) 22-23.

126 F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland) 806.

127 L. A. SCHÖKEL – J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas. Comentario II* (Madrid) 987-988.

128 En este caso, la preposición antepuesta ha provocado la contracción de la preformativa h del infinitivo hiphil. Cf. L. A. SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español* (Madrid 1994) 747.

de la misma raíz que el vocablo sábado (שבתה) con la acepción de “eliminar”, “hacer cesar”. Tal juego de palabras se emplea también en Os 2,13 (הַשְׁבִּיתִי / שָׁבַת). El uso de este verbo en el versículo introductorio de la perícopa, que resume la conducta de aquellos a los que se dirige el reproche del profeta, marca el contraste con la finalidad del reposo sabático. Esto es así porque, en vez de permitir el descanso de todos sin distinción, los hacen cesar (los eliminan), obligándolos a venderse por deudas mezquinas, sin esperanza de rescate. El comercio así concebido envenena las relaciones humanas¹²⁹. No obstante, el texto no habla de una vulneración del sábado, más bien al contrario, si se expresa el deseo de los destinatarios del oráculo de que este día pase para reemprender la actividad comercial, es porque respetaban el descanso asociado a él.

En el texto de Oseas el juego de palabras establecido a través del parentesco semántico entre verbo y sustantivo se emplea en el contexto de la idolatría. Dado que el sábado es día de encuentro con el Señor, es incompatible con los cultos de fertilidad con los que el pueblo quiere simultaneárselas¹³⁰. De todos modos, tampoco en este texto se habla una observancia laxa del sábado. Por todo ello ha de concluirse que, al hilo de los dos textos citados, hacia el siglo VIII a. C. la situación en el reino del norte respecto al sábado no es parangonable con la que aparece en Neh 13, pues el descanso sabático era respetado. El escenario descrito en Nehemías respondería a la interpretación relajada del precepto a la que habría llegado el pueblo de la tierra, que no conocía las teologías exílicas y que había perdido en gran medida el espíritu de la reforma de Josías. Tal degradación se habría visto acelerada por la presencia de extranjeros.

Ahora bien, al hilo de lo visto, ha de tenerse en cuenta que del contenido de nuestro *ostrakon* parece desprenderse que la actitud de los colonos de Elefantina hacia el sábado no es completamente equiparable a la del pueblo de la tierra. Se puede plantear que la postura de los mercenarios de la isla debía ser prácticamente la misma que la vigente en Judá tras la reforma centralizadora. Apoyo mi planteamiento en el hecho de que, si bien los colonos discrepan abiertamente sobre la cuestión del santuario central (cf. supra), no parece que disintieran respecto al modo de observar el reposo sabático, tal

129 SICRE DÍAZ, *Profetas*, 987-988.

130 *Ibid.*, 877.

como parece desprenderse de los textos de Amós y Oseas. Pero en la isla del Nilo no habían tenido conocimiento de los desarrollos teológicos del sábado fraguados en el exilio y en el periodo inmediatamente posterior que lo hacen devenir *lex sacra* (cf. supra) y, por tanto, de riguroso cumplimiento.

La actitud del remitente forzando a la destinataria a quebrantar el preceptivo descanso, puede estar en la línea de la de aquellos a los que va dirigida la requisitoria de Amós. En ambos casos, los protagonistas tienen un móvil económico. Pero se podría objetar que mientras los aludidos en Am 8,5 prefieren esperar antes que infringir el precepto, el redactor del *ostrakon* ordena incumplirlo. No obstante, tal disparidad no implica necesariamente una percepción distinta de la norma, lo que marca la diferencia es la situación en la que se encuentran los protagonistas. Para unos, pese a su impaciencia, la espera no pone en peligro sus ganancias, mientras que, para el otro, una breve dilación provocaría irremisiblemente la pérdida de una mercancía percedera con el consiguiente perjuicio económico. De la recriminación de Amos podría inferirse que sus destinatarios serían capaces de realizar la venta en sábado si esperar implicara el malogro de sus productos.

Otras dos *ostraca*, en las que se hace referencia al sábado, podían arrojar más luz sobre el tema. La cuestión está en ver cómo deben entenderse estas alusiones. Así, en TAD D7.35,7 el vocablo שבתה viene precedido por la preposición simple ער. El matiz temporal que aporta dicha preposición es interpretado por Porten – Yardeni con el valor de: “antes de”¹³¹, indicando que su acepción original: “hasta”, establece el comienzo del sábado como límite para la realización de la tarea encomendada. En este sentido, coincide con la traducción propuesta por Lindenberger para la preposición ב en nuestro texto (cf. supra), lo cual nos llevaría a que de ambos documentos se desprende una observancia del sábado bastante rigurosa en Elefantina. Pero si entendiéramos que la preposición ער ha sido usada de modo que la expresión de tiempo abarque un periodo que incluya el sábado, estaríamos en la misma línea de la traducción que para ב ofrecen Porten – Yardeni en nuestro *ostrakon*¹³².

El uso de la preposición permite las dos acepciones propuestas por estos autores¹³³, de manera que la incógnita no se despeja. No obstante, la

131 PORTEN – YARDENI, *Textbook*, vol. 4, 168.

132 LINDENBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 50.

133 Cf. E. VOGT, *Lexicon Aramaicæ Veteris Testamenti* (Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1971) 122-123.

segunda acepción tiene la ventaja de que permite ver en este otro *ostrakon* la misma actitud respecto al sábado que en el nuestro. Además, si se tiene en cuenta que en TAD D7.28,4 encontramos también la construcción *בשבתה*, pese a que el estado del texto no permite saber con certeza la acepción en la que se emplea, bien podría ser la misma que en nuestro documento, lo cual daría pie para construir, al hilo de estos tres *ostraca*, un argumento convergente respecto al grado de observancia del sábado en la isla.

Por otro lado, si en un periodo tan estricto en el cumplimiento de la Torá como la época macabea, se permite interrumpir el descanso sabático por una razón de fuerza mayor como es defender la propia vida (1Mac 2,41)¹³⁴, resulta razonable pensar que en Judá en el periodo preexílico (y también en el reino del norte en el siglo VIII a. C.), al menos a nivel consuetudinario, tal interrupción no fuera punible en casos menos extremos, como, por ejemplo, un grave perjuicio económico. Encontramos un interesante ejemplo de sensibilidad ante este supuesto en la reforma deuteronomista. Dado que la Pascua se celebraba coincidiendo con el comienzo de la cosecha, el hecho de centralizar su celebración en Jerusalén, obligaría a los peregrinos a ausentarse una semana de sus tierras con el consiguiente riesgo de que, al no poder reaccionar ante una repentina inclemencia meteorológica, se perdiera todo el fruto de su trabajo. Por ello, en Dt 16,5-7 se establece que solo es obligatorio permanecer en Jerusalén el primer día de la fiesta, pudiendo luego los peregrinos regresar a sus hogares¹³⁵. Nótese que, en una economía agraria, en la mayoría de los casos de subsistencia, tales pérdidas podrían comportar un riesgo vital, constituyendo una situación equiparable, por tanto, a la planteada en el primer libro de los Macabeos.

Todos estos indicios hacen plausible el planteamiento que hemos sostenido más arriba respecto a la observancia del sábado en Elefantina, a saber, en condiciones normales se cumple escrupulosamente, pero, si de esto se sigue un serio perjuicio económico, puede llegar a optarse por transgredirla, sin que ello no solo no se derive la pena capital prevista para el transgresor en los textos exílicos y postexílicos del Pentateuco (Ex 31,14; Nm 15,32-36),

134 Un buen estudio sobre esta cuestión es el ofrecido por Tonstad. Cf. S. K. TONSTAD, "To Fight or not to Fight: The Sabbath and the Maccabean Revolt": *Andrews University Seminary Studies* 54 / 1 (2016) 135-146; Cf. también M. ROSSETTI, *Primo libro dei Maccabei. Introduzione, traduzione e commento* (Milano 2015) 83.

135 PROSIC, *The Development and Symbolism of Passover*, 39-40.

sino que no parece comportar sanción alguna. La amenaza de muerte del remitente podría sugerir lo contrario, de manera que serviría para que la destinataria prefiriera arrostrar la sanción. Pero, en ese caso, ella se enfrentaría a la misma pena fuera cual fuera su opción, dándose la circunstancia de que de hacer caso a la misiva moriría por su pecado, pero de decidir lo contrario al menos moriría siendo inocente ante Yahó. Además, el autor del *ostracon* sería el responsable último de la transgresión por haber forzado la voluntad de la destinataria. Por ello me inclino a pensar que no había castigo (al menos riguroso) para este supuesto.

CONCLUSIÓN

Soy consciente de que, partiendo del carácter fragmentario del *ostracon* estudiado y de los pocos datos que proporciona (al igual que los otros *ostraca* que aluden al sábadó), mis propuestas en torno al grado de acatamiento del sábadó en Elefantina son difícilmente contrastables. No obstante, considero que la comparación con la praxis postexílica, tanto del pueblo de la tierra como de los representantes de la golá, junto con las informaciones extraídas de los textos proféticos norteños del siglo VIII a. C., arrojan luz sobre la escueta referencia de nuestro documento, y hacen que el modelo que ofrezco aparezca no solo como plausible, sino como bastante probable. No debemos perder de vista que la evolución que experimentó el sábadó en el exilio fue la que determinó el férreo rigor en el cumplimiento del descanso sabático.

Pero, además, incluso en estas circunstancias, aún más, en un contexto histórico marcado por la escrupulosa observancia de la Ley, como el de la revuelta macabea, llegó a existir un supuesto en el que se permitía combatir en sábadó (cf. supra). Todo ello refuerza la hipótesis de que los colonos de Elefantina guardaban el sábadó y se abstendían de actividades, al igual que se hacía en la Palestina preexílica. Pero, probablemente, existía la posibilidad de que, ante el peligro de un importante quebranto económico, optasen por realizar tareas que normalmente no estaban permitidas, aunque existieran al hacerlo reticencias y escrúpulos que a veces solo se superaban a través de la coacción, como parece desprenderse también de nuestro *ostracon*.