Universitat Oberta de Catalunya
Estudis d'Humanitats

Curs 2004/2005 (2)
Treball de final de carrera

L'antic Egipte a la Bíblia

El mite d'Egipte en les fonts de l'Antic Testament: entre alteritat negativa i paradís d'acollida

Barcelona, Juny del 2005

Alumne **Xavier Rebull Tohà**
Tutor **Josep Cervelló Autuori**
Consultora **Teresa Ferriz Roure**
Avaluador extern **Jaume Mensa Valls**

Índex

1. Introducció 1
1.1. Objectiu del treball 1
1.2. La Bíblia com a font històrica i com a font de discrepàncies historiogràfiques 2
1.3. El mètode de treball. Els recursos utilitzats 4
1.4. Convencions 4

2. Egipte, tan a prop i tan lluny 7
2.1. La frontera 7
2.2. El país de darrera la frontera 8
2.3. La influència dels egipcis sobre els hebreus 9
2.4. Egipte expulsa els Pobles del Mar a Palestina? 10
2.5. Emigracions dels pobles del desert? 11
2.6. Egipte es desinteressa de Palestina 13
2.7. Els noms dels faraons en la Bíblia 13
2.8. La influència de la llengua d'Egipte sobre l'hebrea 14
2.9. La negació de la influència egípcia sobre els hebreus 15

3 Fragments del "mite egipci" en la Bíblia 19
3.1. Què hi feia Abraham a Egipte? 19
a) Abraham arameu 20
b) Abraham egipci 21
3.2. Moisès 24
a) Qui era Moisès? 24
b) La fugida de Moisès 25
3.3. Els levites eren originaris d'Egipte ? 26
3.4. L'origen de Jahveh 30

4 Les fantasies egípcies de Salomó 33
4.1. El casament de Salomó amb una princesa egípcia 33
4.2. El comerç de Salomó amb Egipte 34
4.3. Egipte com a lloc d'acollida de fugitius de David i Salomó (Adad i Jeroboam) 35

5. Partidaris i detractors d'Egipte a Jerusalem 37

6. Conclusions 41

7. Bibliografia 43
7.1. Obres citades en el treball 43
7.2. Obres de referència 44

Annex 1 Les fonts documentals bíbliques usades en el treball 47
Traduccions bíbliques utilitzades 48

Annex 2. Cronologies i sincronismes 51
a) Cronologia d'Israel i Judà amb connexions amb l'àrea semita. 51
b) Sincronismes entre Israel i Judà i els estats sirians i mesopotàmics. 51
c) Cronologia d'Egipte. 52
d) Sincronismes d'Israel i Judà amb Egipte. 53

Annex 3. Ciutats egipcies citades en la Bíblia 55

Annex 4. Pobles i gentilicis 57
a) D'Egipte 57
b) De Palestina 57
c) De l'àrea semita nord-occidental 58

Annex 5. La construcció del mite de Salomó 59
a) La imatge de Salomó en temps d'Ozies (788-736 a.C., uns 200 anys després) 59
b) La imatge de Salomó en temps de Josafat (870-845 a.C., uns 100 anys després) 61
c) El temple de Salomó construït en temps de Josies (640-609 a.C.)? 62

Índex analític **67**
Autors 67
Noms geogràfics i de persones 68
Citacions bíbliques 71

1. Introducció

El treball que ara presento és un estudi de la Història Antiga d'Israel i Egipte, des d'una perspectiva relativament poc tractada. En efecte, no em proposo estudiar Israel ni Egipte, sinó allò que pensaven els autors bíblics sobre Egipte.

El conjunt del treball, té la següent estructura, després d'aquesta introducció:

- En un capítol, el 2, s'hi fa una revisió global de la mentalitat dels autors bíblics sobre Egipte i es posen de manifest els principals tòpics.
- En el capítol 3, es relacionen alguns mites hebreus que tenen un rerafons egipci.
- En el capítol 4, intento desvelar el fals origen egipci de les llegendes de Salomó.
- En el capítol 5, s'hi descriu la tensió política i social que en l'Israel antic va portar a la negació de la influència egípcia de la cultura hebrea primitiva.
- Finalment, el 6è capítol recull les conclusions de la recerca.

Cal advertir d'entrada, que aquí no hi ha cap repàs a la "Història Sagrada" ni a la "Història d'Israel". D'entre un plantejament de recerca i un de divulgació, he optat rotundament pel primer. Per tant, dono per suposat que el lector tindrà els coneixements necessaris per a situar els elements mítics i històrics fonamentals que contenen les "Històries" de què aquí es tracta.

1.1. Objectiu del treball

La història d'Egipte i d'Israel ha estat ja tant estudiada, que em resultaria molt difícil fer-hi una aportació nova, per mínima que sigui. Si enlloc de parlar d'història d'aquests dos països de l'antiguitat, hom ho fa de la seva mitologia, ja no hi ha tanta bibliografia, sobre tot d'Israel. Els estudis de mitologia hebrea tenen una marcada preferència per les narracions de la Creació, del Diluvi i de les aventures i desventures dels patriarques i, finalment, de l'Èxode. Potser, la tendència a considerar les narracions bíbliques des dels fills de Jacob com una forma de protohistòria, ha estat la causa de posar menys atenció a les creences mítiques posteriors.

La mitologia d'Egipte té la facilitat que el seu sistema religiós i de creences afecta poc a la vida i creences dels nostres temps. Per tant, el seu estudi es pot fer de forma desapassionada. En canvi, l'estudi de l'antic Israel des de la Bíblia no resulta indiferent per a molts antropòlegs, tant si el llibre és un referent religiós per a ells com si no ho és. Fins i tot, els qui pretenen mantenir-se per sobre de les posicions favorables o contràries, han de filar prim per no veure tergiversades les seves aportacions. Altres vegades és a l'inrevés, perquè s'utilitza aquesta difícil neutralitat per convertir opinions, fonamentades o no, en provocacions. No hauria de caldre justificar un treball sobre la Bíblia, però ho faré: sempre m'ha fascinat el text bíblic perquè és el document extens de l'antiguitat més fàcilment assequible. I, per tant, permet una aproximació immediata i directa al món antic com cap altre document ho permet. I la possibilitat de fer-ne una lectura desviada de la tradició interpretativa tradicional, m'ha semblat que havia de ser apassionant. Com que no n'he sortit defraudat, intento en aquest escrit fer-ne l'oportuna divulgació.

1.2. La Bíblia com a font històrica i com a font de discrepàncies historiogràfiques

És prou sabut, però no està de més dir-ho, que la Bíblia no és un llibre, sinó una biblioteca o, dit amb més precisió, un *canon*, és a dir una selecció de llibres feta amb el criteri intencionat d'una ideologia religiosa que determinava l'ortodòxia i l'heterodòxia. La intencionalitat de la font condiciona el seu valor, com en qualsevol font històrica. Però en el cas de la Bíblia, potser cal ser més prudent perquè l'autor bíblic feia "història" des de la teologia, que no és història però ho sembla. Tanmateix, com tota font antiga, també és útil per fer ara història des de les fonts, que és el que s'ha pretès al fer aquest treball,

La Bíblia va ser construïda en un període molt dilatat de temps, i que els autors van anar canviant el seu text en funció dels d'interessos que evolucionaven en segles d'història. A més, la seva obra és d'al·luvió, on cada generació podia aportar novetats independents, però sobre tot, el que feia eren afegits i retocs a l'obra dels predecessors. Els retocs es feien per adaptar el text que havien rebut de generacions anteriors però sense que es perdés el seu contingut. És com si ajustessin allò que s'havia dit abans al pensament actualitzat. La tradició interpretativa que va ajudar a formar el text bíblic, va tenir una continuïtat medieval amb els Talmuds babilònic i palestí.

La pista més important sobre la composició consecutiva i acumulativa del text és la de les diferents fonts del Pentateuc, denominades jahvista "J", elohista "E", sacerdotal "P" i deuteronòmica "D". El desenvolupament d'aquesta anàlisi del text bíblic, conegut com a teoria "documentalista", va ser dut a terme per Wellhausen (1844-1918) (Friedman 1997: 27-29). Avui pateix un cert desprestigi, més per les frustracions d'allò que no pot classificar que pel rigor del treball que s'ha fet. Complementàriament, una altra anàlisis de la formació de la Bíblia el va fer Noth en proposar la identificació de cicles narratius com el de "Història deuteronomista" que després s'ha ampliat amb el de la "Història cronista" i altres (Sánchez Caro 2003; Trebolle-Sánchez 1999).

La valoració de la Bíblia com a font d'informació històrica ha canviat en el temps. Ja fa temps que es va veure que les parts de la Bíblia que descrivien èpoques més antigues no eren més que llegendes i mites. Per a la resta de la Bíblia, han anat apareixen tendències que cada cop són més radicalment escèptiques sobre el valor històric de la Bíblia.

Pel seu valor de panoràmica de les tendències actuals, resumeixo Dever (2003: 129-151), i també perquè em serveix com a referència bibliogràfica dels autors que destaquen en cada posició, i l'opinió d'una bona part dels quals invoco en aquest treball:

- L'antiga *escola bíblica d'Israel*, formada principalment en el món acadèmic i que valora l'excepcionalitat del poble d'Israel. Gairebé només publiquen en hebreu. El seus representants més destacats potser són Kaufmann i Yeivin.
- L'*escola alemanya*: Hereva de les grans figures d'Alt i Noth i actualment representada per Weipert. Es caracteritza per defensar la validesa del model nòmada i ramader dels antecedents hebreus. El grup està dividit entre els que accepten i els que rebutgen l'equivalència del terme *'apiru* amb el d'"hebreu", amb les conseqüents posicions sobre la historicitat premonàrquica.
- L'*escola americana*, o els *biblistes*: Hereva d'algunes figures clau en l'arqueologia i la historiografia de Palestina: Albright, Bright i Wright i també dels seus crítics Mendehall i Gotwald. Actualment representada per Halpern, Chaney, Coote, Whitelam i Ahlström. La característica que potser els defineix millor com a escola és que interpreten la

formació d'Israel en termes de transició històrica de llarg termini. La narració de l'èxode o conquesta puntual l'entenen com a epopeia i no com a història. La meva opinió és que Dever pertany a aquest grup.

- El grup de les *històries d'Israel*. Actiu sobre tot en els anys 70 i 80. Han intentat i continuen intentant una síntesi històrica del procés de formació i existència del poble d'Israel. Pel que fa a la formació d'Israel, més aviat l'expliquen com a construcció progressiva del sistema tribal que no d'una conquesta. S'acusa al grup de coixejar pel costat de l'arqueologia i de donar massa confiança a les fonts escrites. En aquest grup hi ha Herrmann, Sotgin, Miller i Hayes.
- Els *revisionistes*, tal com ells mateixos es denominen. Són poc respectuosos amb les formulacions ben establertes i generalment acceptades fins ara (i també amb els qui les mantenen). Davies defensa que es pot parlar de l'antic Israel perquè tot el que en sabem és invenció hel·lenística. Whitelam, a qui abans l'hem pogut veure en l'*escola dels biblistes*, creu ara que la història d'Israel no és més que una invenció per amagar la història del palestins (els de llavors i els d'ara). Lemche opina que la Bíblia, tal com ens ha arribat, és un producte de mitjans del segle II a.C., molt proper a Qumran i resultat de la mateixa mentalitat i el contingut és tot una invenció per construir els dos mites de l'Èxode i l'exili de Babilònia. Thomson és encara més radical i afirma que mai no va existir l'Israel que conta la Bíblia. A aquest grup, també s'hauria d'afegir Garbini, que situa l'origen de la Bíblia en una multiplicitat de tradicions: palestina, egípcia i mesopotàmica. La de menor valor cultural i demogràfica era la primera però va ser, segons ell, la que es va imposar a les altres amb una redacció arcaïtzant i tenyida de la tendència qumràmica.
- Els *arqueòlegs* israelians i americans, que defugen, tant com poden, de parlar de textos i pretenen fer-ho només des de les troballes arqueològiques. Tanmateix, encara que no ho vulguin, resten sotmesos a la influència d'altres fonts a l'hora de fer la interpretació dels descobriments arqueològics, cosa que els posa en contradiccions difícils d'assumir. És un grup que s'ha guanyat un robust prestigi. Els principals són Lapp, Benjamin Mazar, Yadin, Aharoni, Fritz, Callaway, Kochavi, Amihai Mazar, Stager, Bunimovitz, Stiebing, Redford. En aquesta llarga llista hi falten encara alguns altres de prestigi, com Finkelstein i el matrimoni dels Dothan (Trude i Moshe).

Crec que no he d'amagar la meva posició respecte aquestes escoles. No sóc partidari de l'escepticisme dels *revisionistes*. Si calgués, potser més aviat m'adheriria a Dever. Estic convençut que la narració bíblica conté elements històrics, si s'entén com història l'explicació d'uns fets, de qualsevol dimensió cronològica, des de la perspectiva i la ideologia del qui els conta. Jo em resisteixo a acceptar que tota la Bíblia és una mentida o un conte. Crec que hi ha, en la Bíblia, epopeies, contes i històries tan barrejats i d'èpoques tan diverses que pot resultar difícil destriar-los. Però també crec que hi ha un mètode històric que rarament falla: observar allò que és superflu o incòmode per al narrador, que no és important o que és difícil d'explicar, perquè allí ens diu menys el que pensa i més el que veu. Tanmateix, valoro dels *revisionistes* la posició crítica que els fa dubtar de la lectura tradicional de la Bíblia, feta gairebé sempre des de la perspectiva d'antigues tradicions que condicionen seriosament el significat del text que hem rebut, fins a fer-li dir el que no diu. No és que cregui que les tradicions fixades en el text siguin millors ni més importants que les extra-bíbliques, però el cert és que les que provenen de fora de la Bíblia, com les de Flavi Josep o les que recullen

Graves-Patai (2001), són més tardanes i el seu valor històric i originalitat, en general, inferiors.

En l'enfocament d'aquest treball, aquestes qüestions tenen només una importància menor perquè, siguin els qui siguin els autors bíblics, és la seva mentalitat la que s'estudia. Fins i tot, pel fet de que les revisions del text es van fer de manera que cada versió homologava ideològicament la versió que transmetia a les generacions següents, es pot pensar que el text que ens ha arribat és, en bona part, representant de la generació que va fer la darrera gran revisió. Aquesta és l'opinió bàsica dels *revisionistes*. Tanmateix, en el text van sobreviure esqueixos inalterats de versions anteriors que permeten recuperar el pensament d'autors bíblics anteriors.

1.3. El mètode de treball. Els recursos utilitzats

Una de les constants del treball ha estat posar de manifest la poca relació entre la visió d'Egipte que tenien els autors bíblics i allò que ens mostren les abundants restes de l'Egipte antic. Però no es tracta de jutjar la veracitat o falsedat del que van escriure els autors bíblics, sinó de comprendre quines preocupacions i raons tenien per a pensar Egipte com un tòpic.

En el treball, també he preferit posar l'atenció a situacions poc estudiades deixant de banda interpretacions tradicionals que s'han donat sovint per ben establertes. Per això he defugit els grans mites d'Israel perquè ja han estat tan discutits que jo no hi podria aportar gran cosa. El resultant ha estat gratificant i penso que pot donar molt joc encara. He hagut de limitar radicalment els objectes d'interès perquè també eren limitats el temps i els condicionants.

Per a la realització del treball, he usat, principalment, els següents tipus de recursos:

- Els textos bíblics. En l'annex 1 hi detallo les vuit versions bíbliques utilitzades i, d'entre les variants principals de text, de quina és filla cadascuna. La tria de les versions l'he feta per tenir varietat de mentalitats i formes expressives lingüístiques, així com per aproximar-me tant com m'ha estat possible a les versions antigues hebrees (masorètica i targúmica) i grega (la dels LXX). Per a algunes qüestions he accedit també a les obres completes de Flavi Josep, en especial les *Antiguitats jueves*. Per a la consulta dels textos esmentats he usat el sistema de bases de dades bíbliques i de recerca textual del Bible Works 6.0).
- Les obres relacionades en la bibliografia, tant les que han estat citades explícitament com les de referència (diccionaris i enciclopèdies)

Per a la fase de recerca, he utilitzat un procés inductiu–deductiu. A partir d'hipòtesis sobre institucions i mites coneguts, he anat aproximant-me a la significació dels textos narratius tot separant les tradicions interpretatives d'allò que realment deien els textos des d'un punt de vista d'anàlisi antropològica.

1.4. Convencions

Per a la denominació de noms propis, utilitzo els següents criteris:

- Per als noms assiris i siro–palestins, he usat la transcripció de la Gran Enciclopèdia Catalana i, en defecte d'aquesta font acudeixo a Liverani (1995).
- Per als noms egipcis he utilitzat la de Padró (1992), amb la recomanació de Cervelló d'usar el dígraf "sh" en lloc de "x".

Pel que fa a la cronologia, em remeto a l'annex 2, tant pel que fa a datació de personatges i esdeveniments com per a les fonts documentals d'on provenen.

Les citacions del text bíblic les faig a l'estil habitual, és a dir: dos punts separen el capítol dels versicles. Diversos capítols o versicles consecutius se separen per un guió. Les inicials dels llibres de la Bíblia són els de la *BCI* i s'exposen en l'annex 1.

Per als pocs casos en que és significativa la forma escrita de la paraula hebrea, he preferit usar una transcripció amb preferència als propis caràcters hebreus. El criteri d'equivalències alfabètiques que utilitzo està basat en els sistema de transliteració creada per la UNGGEGN (United Nations Group of Experts on Geographical Names), disponible en l'adreça: <http://www.eki.ee/wgrs/rom1_he.pdf>. Quan ha interessat la transliteració d'una paraula egípcia, he utilitzat el font de lliure utilització creat pel CCER (*Centre of Computer-aided Egyptological Research)* i que es pot obtenir, entre altres, de l'adreça: <http://213.132.220.88/CCER/apps/glyph_i.zip>

2. Egipte, tan a prop i tan lluny

En aquest capítol desenvolupo una revisió global de les manifestacions de la mentalitat bíblica sobre Egipte i els egipcis. Ho faig observant sistemàticament com la Bíblia concep la frontera d'Egipte i el país darrera la frontera i també els senyals que hi ha d'influència cultural i política d'Egipte sobre Palestina.

2.1. La frontera

Una simple ullada al mapa ja ens fa adonar que Egipte i l'actual Israel només els separa, geogràficament, el desert del Sinaí. I diem que els separa perquè sovint hom pensa que Egipte és a l'oest del Canal de Suez, com si el desert del Sinaí fos un espai buit, una terra de ningú.

En el temps de les dinasties XII i XIII (1994-1634 a.C.), la frontera estaria molt més a l'est, prop de Gaza, a tocar de Sharuhen, la capital de la Palestina d'aleshores. El Canal de Suez, no hi era i els Llacs Amargs no constituïen una dificultat greu de pas. El corredor litoral mediterrani del Sinaí era un seguit de forts que permetien el trànsit comercial i militar (Manley 2003: 48-49). Durant bona part de l'Imperi Nou, dinasties XVIII i XIX (1543-1188 a.C.), tota la franja costanera de Palestina i Liban, fins a Ugarit, estava compresa dins d'Egipte. Des d'aproximadament el 1200 a.C., els *kereteus* i els Pobles del Mar van resultar un tap per a la relació directa entre Egipte i Palestina que quedava pràcticament anul·lada.

Si fem cas al que diu Js 13:3, per als hebreus, la frontera entre Egipte i Israel estaria situada en el torrent de Shihor, paraula hebrea que vol dir *Nil*, *riu*, *canal* i també *carbó*, *brasa*; en tot cas no serveix per a denominar cap accident geogràfic concret. S'ha cregut que era un dels canals orientals del Delta del Nil. Si fos així, voldria dir que, en aquesta cita bíblica, se situava el límit d'Egipte en l'acabament del Delta. No molt diferent és el que es diu a Ezequiel (Ez 30:6).

Una font extrabíblica, el conte de Sinuhé, situat en el moment d'accedir al tron Sesostris I (1964-1919 a.C.), explica que el protagonista, un noble egipci, fuig del seu país per anar a viure a Canaan. La fugida començava travessant el rierol Maaty, un braç del Nil, prop d'Ismailia (nom que s'assembla sospitosament al de la doble divinitat egípcia de Maaty per ser un riu geogràfic i no mític). Per tant, també la literatura egípcia sembla que coincideix amb el límit identificat per les citacions bíbliques esmentades. En canvi, resulta estrany el que diu Is 20:6, que situa Egipte en una riba marítima oposada als hebreus, que són en "aquesta banda del mar", que tant pot fer referència a una improbable relació marítima amb Egipte, com a que l'autor ubiqui Egipte més enllà dels llacs amargs que hi serien descrits com a mar en una exageració o ignorància sorprenent. O, tal vegada, la referència al mar és més correcta del que sembla, perquè els egipcis denominaven *yam* també el Nil i, en tal cas, Isaïes mostraria una estranya sintonia amb el vocabulari geogràfic egípci (Vandersleyen 1995: 599).

Hi ha una altra tradició bíblica sobre el límit oriental d'Egipte, recollida en Nm 34:3-5; Js 15:2-4; Js 15:21-47; 1Re 8:65 i Is 27:12 que el situa en el Torrent d'Egipte, (*nahal Mizraym*) que s'identifica ara amb el torrent *wadi 'arish* que baixa des del Mont Horeb (Sinaí) fins al Mediterrani. Per fi, en 1Sa 30:9; 1Sa 30:21, se cita també el límit en el torrent Bessor, situat a uns 10 km al sud de Gaza.

La frontera dels hebreus i dels cananeus amb Egipte va estar mediatitzada per diversos pobles. Primer, els obscurs *caftoreus* (Dt 2:23; Am 9:7) i els ben coneguts filisteus, ambdòs

Pobles del Mar. També els *danuna* o *danaítes* (tribu de Dan) sembla que eren Pobles del Mar i ocupaven, abans d'emigrar a la capçalera del Jordà (Js 19:47-48; Jt 1:34; Jt 18:1-31), el mateix espai fronterer que els filisteus. Finalment, també els *kereteus* (So 2:5) estaven en la zona i, molt probablement, eren els mateixos *kharu*, tan temuts pels egipcis, ja esmentats en la campanya asiàtica de 1456 a.C. de Tutmosis III (Vandersleyen 1995: 297).

2.2. El país de darrera la frontera

La comprensió global de l'extensió d'Egipte és mínima en la Bíblia. Les úniques referències al conjunt del país són a Ezequiel (Ez 29:10; 30:6) on, segons moltes traduccions, com en la Bíblia Catalana, hi diu que «el país d'Egipte serà tot ell ruïnes i desolació, des de Migdol fins a Assuan tocant a la frontera d'Etiòpia». Per tant, els límits estarien clars: des de Migdol, en l'extrem oriental del Delta, i Assuan, al sud.

Però aquesta traducció té problemes. "Migdol" (*mgdl*, en la versió hebrea o *mgdwl*, en la versió aramea) és un nom comú, que significa "fortificació" o "torre" i, en tal sentit s'utilitza com a nom propi de localitat i el trobem en Meguidó i Magdala. Si no hi ajuda un topònim ben identificat, el seu significat fa que siguin poc precises les localitats que tenen aquest nom. Per exemple, en la zona de l'actual Canal de Suez, la Bíblia hi situa dues localitats amb aquest nom, una en la zona de Port-Said i l'altra a tocar de Suez.

En la Bíblia masorètica, la cita anterior d'Ezequiel, té un significat molt diferent. Literalment diu per a descriure Egipte: "des de la torre de Sevene fins als límit de Kush". La torre de Sevene significa la "fortalesa d'Assuan". En el temps que Assíria tenia reduit el domini de Taharca a Núbia, el text podria haver estat justificat, però això passava molt abans d'Ezequiel i no sembla raonable que el profeta s'hi refereixi. La Vulgata segueix fidelment la versió masorètica. En canvi, la versió grega dels LXX presenta un altre sentit diferent perquè diu "des de Migdol i Syenes i fins al límit d'Etiòpia". En aquest cas, la descripció d'Egipte seria correcta però la referència a Assuan (Syenes) supèrflua perquè Egipte ja estaria prou definit per Migdol (se'l suposa al Delta) i el límit d'Etiòpia. Per tant, s'ha de presuposar un coneixement dèbil de la geografia d'Egipte en l'autor del fragment, i això que és l'únic que en tota la Bíblia intenta definir els límits del gran país veí.

La Bíblia dóna diferents noms a Egipte:

- Per al Baix Egipte utilitza la paraula Ma<u>s</u>or (Mi 7:12) que significa també setge, opressió i misèria. Per al conjunt d'Egipte s'usa *Ma<u>s</u>raym* (Gn 13:10) que és el plural de Ma<u>s</u>or. Ma<u>s</u>or és un nom emparentat amb altres com *me<u>s</u>er* (límit, frontera) o *me<u>s</u>ar* (bras de mar, tribulació).
- A Jr 44:1, s'anomena Patros a l'Alt Egipte. Per altra part, a Gn 10:13 aquest nom denomina una part d'Egipte sense concretar quina. En canvi, no sembla que sigui Egipte ni a Ezequiel (Ez 29:14; Ez.30:14) ni a Isaïes (Is 11:11).

Aquestes imprecisions ja indiquen els tòpics i el poc coneixement que els autors de la Bíblia tenen d'Egipte. Tampoc no fan gala de conèixer moltes ciutats d'Egipte i encara gairebé només del baix Egipte. Només escadusseres referències a Tebes (No, No-Amon), Assuan (Sevene) i a poblacions del Delta (On, Balse-On, Migdol, No, Pi-Beset, Pitom, Ramesses, Sin), amb aquests o altres noms. El detall l'exposo a l'annex 3.

Hom pot concloure, doncs, que la Bíblia desconeix l'Alt Egipte i que el Baix Egipte el recorden com una terra molt productiva (Gn 13:10), amb una explotació extensiva, pròpia d'una densitat de població molt baixa. Tan extensiva que hi poden conviure pastors i

pagesos, encara que uns i altres s'acceptessin amb hostilitat (Gn 46:34). El contrast entre la fertilitat de la terra, aconseguida pel rec i inundació, sense necessitat de pluja, pròpia d'Egipte, i el de Canaan, per la pluja i sense irrigació (Dt 11:10-11), en especial a les zones altes, es un tema que impressiona l'autor bíblic. Com diu a Dt 29:18f, «on hi ha regadiu no hi ha secada». De totes maneres, potser, en aquesta idea de fertilitat per regatge, hi hagin tants records egipcis com experiències mesopotàmiques, adquirits uns i altres en els respectius exilis.

2.3. La influència dels egipcis sobre els hebreus

La frontera amb Egipte, tan si era directa com si estava filtrada per altres pobles era poc permeable, si fem cas de la Bíblia. Sobre tot en la direcció d'Egipte a Palestina. Si exceptuem les tornades dels hebreus emigrats a Egipte, en trobem pocs que se'ns expliqui que van d'Egipte a Israel o Judà. I aquests són esclaus (Gn 16:1-3; 21:10; 25:12; 1Sa 30:11-13; 1Cr 2:34) o gegants (2Sa 23:21; 1Cr 11:23). Només amb aquesta llista ja podem veure com d'estranys eren els egipcis per als escriptors de la Bíblia. Com a persones importants, hi ha dues filles de Faraó que van a casar-se amb hebreus. Una d'elles, la desconeguda filla d'un faraó desconegut (Siamon?) que havia guerrejat amb Salomó, el seu gendre. L'altra, de nom Bitià, es va casar amb Mèred, el cap d'un clan judaïta, de la zona d'Hebron, probablement *quenita* i d'una importància impròpia per a emparentar amb un faraó (1Cr 4:18-19).

Tampoc no és que els hebreus vagin molt sovint a Egipte, si fem cas del text bíblic, i quan ho fan, segueixen un esquema preconcebut: hi van perquè la gana els empeny (Abraham, Jacob-Josep) o cercant refugi contra els enemics del mateix Israel (Adad, Jeroboam, Jeremies).

Cal reconèixer que aquesta situació és estranya. Un país potent com Egipte sembla que hauria d'haver intervingut en el seu camí natural per relacionar-se econòmicament i políticament amb la multitud de regnes que es feien i es desfeien a l'Orient Mitjà. I certament ho va fer en els moments imperials de les dinasties XVIII a XX. Les cartes dels governants egipcis a Akhetaton (taules de Tell el-Amarma) dibuixen un panorama com aquest, on els reis locals eren depenents del faraó i el seu marge de maniobra només el podien utilitzar si era amb el permís del funcionari representant del faraó, fins i tot per a les disputes entre ells (Kemp 1996: 285). Egipte torna a interferir a Palestina en temps dels grans imperis mesopotàmics des dels s VIII a.C. Però, entremig d'un moment i altre hi ha uns 3 segles (XI a IX a.C.) en els que la influència social i cultural sembla gairebé desaparèixer, i no solament la política i militar. Tot aparenta que l'inici d'aquest desinterès egipci sobre Palestina coincideix amb l'assentament dels Pobles del Mar en aquell indret.

Encara són més concloents les troballes arqueològiques. Laughlin (2001: 59) explica els senyals que les prospeccions mostren d'una relació no militar de poblacions egípcies i indígenes que convivien en la regió costanera palestina en el Bronze Antic I (3400-3100 a.C.). Tot i que, en el Bronze Antic II (3100-2700 a.C.) aquesta relació es va veure molt reduïda, en el Bronze Mitjà (2000-1550 a.C.) i Tardà (1550-1200 a.C.), el domini d'Egipte sobre la zona es va anar fent molt intens. Tant que els emplaçaments egipcis ni estaven fortificats (Laughlin 2001: 67, 92). És a partir del Primer Ferro (1200-1000 a.C.) que es debiliten per acabar en un llarg període d'absència. (Laughlin 2001: 107-108).

2.4. Egipte expulsa els Pobles del Mar a Palestina?

Un fet transcendental per al territori de Canaan, va ser l'assentament dels Pobles del Mar en la plana costanera de Palestina. Cap al 1200 a.C., o potser ja abans, es va produir un gran moviment de pobles o de pirateria a gran escala en el Mediterrani que va provocar alteracions importants en els Estats i ciutats-estat del Bronze final, entre altres la desaparició de l'Imperi hittita i de la ciutat-estat d'Ugarit. Per causes i de forma poc coneguts, alguns d'aquests pobles van intentar assentar-se al Delta del Nil. Segons fonts egípcies eren els *ekwesh* o *akauash*, els *turesh* o *tursha*, els *luku*, els *shardana* i els *shekelesh*. Mineptah, en un gran programa de guerres en els anys 1208-1207 a.C. per tots els punts cardinals, els va combatre, junt als pobles del desert dels *lebu* i els *nubis*, i també als *hittites*, en una gran operació de neteja ètnica del Delta del Nil que no es pot circumscriure al rebuig d'una invasió. L'operació ha quedat descrita principalment a l'estela d'Athribis de Karnak que escenifica en una gran batalla fluvial que es va desenvolupar per les illes que formen els braços del Nil en el Delta (Vandersleyen 1995: 569-571).

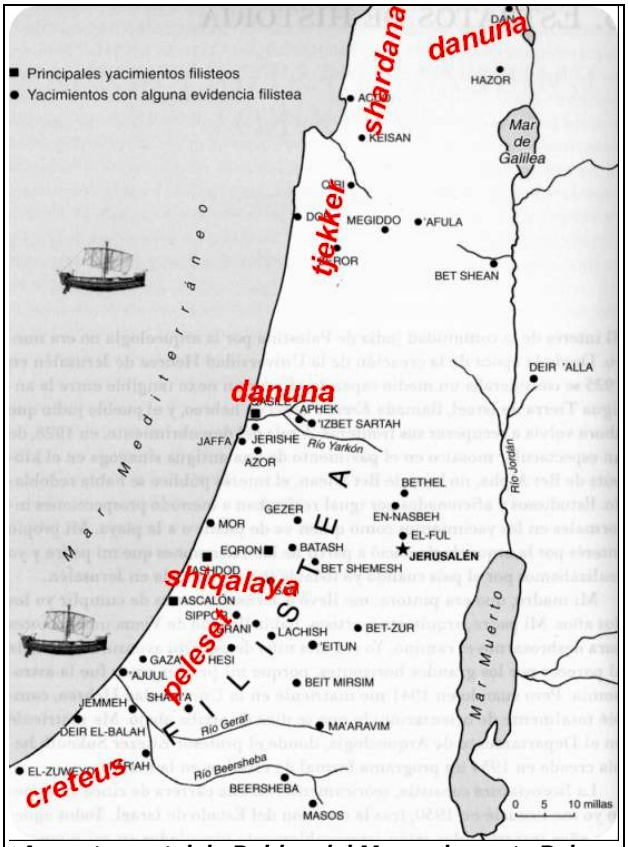
En els anys 1180-1174 a.C., una nova operació contra pobles invasors del Delta del Nil, portada a terme per Ramesses III, implicava alguns dels pobles anteriors i altres de nous: els *peleset*, els *tjekker*, els *denyen* o *danuna* i els *weshesh* i, junt amb ells, uns altres pobles del desert, els *tehenu* que probablement són els mateixos que els *lebu*. Es presenta l'escena bèl·lica com la resposta a una invasió coordinada d'Hatti, de Kode, de Karkemish, d'Arzawa i d'Alayisa. Aquesta grandiosa conjunció d'enemics, per terra i aigua, descrita a Medinet Habu i en el Gran Papir Harris, genera moltes suspicàcies perquè no s'hauria d'entendre, pròpiament dit, com una narració històrica sinó com la creació d'un document per al prestigi del rei o per a produir resultats màgics contra els enemics (Vandersleyen 1995: 597-604).

Sigui com sigui, en una, dues o més onades, un grup de pobles (i no d'exèrcits) va envair el litoral palestí, vinguts d'Egipte o directament d'altres indrets. Entre aquests pobles n'hi ha que s'han relacionat, només pel nom, amb territoris de molts indrets del Mediterrani (*danuna* = danaus; *shardana* = sards; *shekelesh* = sicilians; *kereteus* = cretencs; etc.). Potser els noms són poca base per a fer història però, en tot cas, la coincidència dels seus noms amb denominacions de llocs d'arreu del Mediterrani no pot ser ignorada.

La Bíblia és la millor informació d'un d'aquests Pobles del Mar, els filisteus, que s'associen amb els *peleset*, però amaga curosament la informació dels altres. Només alguns indicis fan correspondre els *denye* o *danuna* amb la tribu de Dan, els *shiqalaya* amb els *'shkalonites* o amb la població de Dor, els *shardana* amb la tribu d'Aser, i els els *weshesh* amb els fills d'Aser, els *tjekker* amb la tribu d'Issacar o amb la població d'Accó. Un d'aquests indicis és la presència de filisteus en Bet-Shean quan va morir Saül (1Sa 31:8-13). No és probable que els filisteus de la costa fossin també a la vall del Jordà i, per tant, podrien ser els *tjekker* els habitants aleshores de Bet-Shean sota el nom hebreu d'Issacar. Un altre indici és la llegenda de Samsó que s'explica molt millor com a tradició dels *danuna*, adoptada pels hebreus. En efecte, és més un heroi grec que un jutge hebreu i guarda molta relació amb les tradicions de Nissus de Mègara i Mopsos. Aquest poble se'l situa geogràficament on inicialment hi devia haver la tribu de Dan (Dothan-Dothan 2002: 255-257) i van donar mostres del seu inestable assentament colonitzant la capçalera del Jordà (Dothan-Dothan 2002: 147, 249, 254, 256 i 258) després d'haver-se instal·lat en la costa (Js 19:17; Jt 18). L'autor de Jt 5:17 també devia saber que els de la tribu de Dan havien vingut del mar perquè es preguntava si Dan encara era en els vaixells.

Potser molts dels indicis són massa dèbils per a prendre'ls com a base històrica seriosa si no es confirmen per altres medis. Sigui com sigui, l'assentament dels que s'anomenen Pobles del Mar en la costa palestina és innegable. El mapa adjunt indica els llocs on s'han trobat restes arqueològiques pròpies dels *filisteus* o d'altres Pobles del Mar. I també indica el lloc on es creu que es van instal·lar cada un dels pobles.

Els Pobles del Mar es van integrar poc amb els anteriors pobladors, els cananeus i els hebreus. Hi ha un indicador important d'aquest fet: cap d'aquests dos darrers pobles van accedir al mar. Fins i tot, quan els hebreus van voler fer un port de mar el van haver de fer en la llunyana Elat (1Re 9:26; 2Re 14:22; 2Cr 8:17; 2Cr 26:2), mentre la tribu d'Aser (una nova prova de que no era considerada israeliana) en tenia de propis (Jt 5:17). Per tant, no van poder aprofitar les oportunitats comercials que donava el mar i que tan bé van saber fer servir els fenicis i, en menor grau, els *filisteus* (Dothan-Dothan 2002: 110-112; 129-131; 135-136), els quals van interrompre la tradició anterior de comerç marítim dels cananeus (Dothan-Dothan 2002: 153; 162).



Assentament dels Pobles del Mar en la costa Palestina i principals jaciments arqueològics dels filisteus
Font: Dothan-Dothan (2002: 104) i elaboració pròpia

No s'ha pogut provar que els Pobles del Mar instal·lats a Palestina fossin vinguts d'Egipte. L'ambigua expressió del Papir Harris que recull la frase de Ramesses III, segons la qual, ell mateix els havia «confinat en fortaleses sotmeses al meu nom», tant pot significar una deportació com que les autoritats egípcies de Palestina van lliurar ciutats fortes a l'única força efectiva de la zona, és a dir, es van rendir als filisteus. Dothan-Dothan (2002: 89) creuen que hi va haver deportació, però també que la debilitat d'Egipte a Palestina va significar el lliurament de les places fortes egípcies als deportats. Per tant, cal concloure que res no indica clarament que els pobladors del Delta del Nil fossin massivament expulsats en perdre les batalles amb Mineptah i Ramesses III i tampoc no es pot descartar que les «fortaleses sotmeses» a Mineptah no fossin en el mateix Delta i no a Palestina. Ha estat la historiografia actual la que ha relacionat les batalles d'Egipte amb la presència dels *filisteus* i altres pobles a Palestina, suposant una emigració no documentada.

2.5. Emigracions dels pobles del desert?

Si les guerres ètniques de Mineptah i Ramesses III van provocar emigracions importants, es podria esperar que la més important fos la del grup major d'entre els vençuts. I aquests no eren els Pobles del Mar, sinó els *lebu*, els *meshuesh*, els *nehesiu*, els *medjanites* (*medjay*), els *tehenu, etc.* (Vandersleyen 1995: 561-569; 597-604). Aquests pobles s'havien mobilitzat des dels deserts de l'est, oest i sud d'Egipte, potser per una sequera, i grups d'ells es van assentar, probablement amb ànim d'estabilitat, en el Delta del Nil. Els egipcis els van

combatre al Delta, a Núbia i potser a altres llocs d'Egipte. Però l'expulsió massiva dels pobles del desert no consta documentalment, encara que sigui molt plausible, com tampoc consta la dels Pobles del Mar, com ja he dit abans.

La Bíblia aporta un indici de la presència de pobles *nubis* o *cushites* a Palestina. A 2Cr 14:8-14 s'hi explica una guerra inversemblant entre un *cushita* anomenat Zèrah i el rei de Jerusalem Asa. S'han fet moltes especulacions per convertir aquest Zèrah (nom jueu) en un faraó, però la Bíblia no diu pas que fos un faraó. El dibuixa com el rei d'un petit regne de pastors, amb «campaments on hi havia els ramats i […] una gran quantitat d'ovelles, cabres i camells» (2 Cr 14:14) i que tenia per capital Guerar. Per altra banda, situar l'enfrontament a Mareixà, molt lluny de Jerusalem, serveix per enllaçar aquesta narració amb la que atribueix a Roboam la fortificació de 15 ciutats fortes, entre elles la més llunyana la de Mareixà (2Cr 11:5-12) i que pertanyen a la mateixa tradició de la "Història cronista". Si prescindim dels aspectes més mítics (incloses les fortificacions de Roboam), tot fa pensar en una batalla entre regnes veïns (amb Laquish o Hebron?) i relacionada molt més tard amb Jerusalem com a moralina per a il·lustrar el pecat de desobediència d'un bon rei com Asa. Però el que és important de l'incident és que el regne de Guerar que s'hi descriu està dominat (o fins i tot format) per *cushites* i libis (2 Cr 16:8). Sempre s'ha considerat Guerar com una ciutat filistea, però només li ho considera la Bíblia en els contes anacrònics d'Abimèlec (Gn 20-21) i que tenen poca fiabilitat històrica. Dothan-Dothan (2002: 90-91) diuen que en les excavacions de Tell Jemmeh (que es creu que és l'antiga Guerar), només es va trobar un dèbil estrat filisteu que l'impetuós Petrie va menysprear i ignorar mentre cercava, inútilment, restes per enllaçar Guerar amb l'època en la que ell situava els patriarques.

Un altre senyal de la presència de pobles marginals egipcis a Palestina és el cas dels *quenites*, que la tradició fa descendents del sogre de Moisès (Ex 6:25) que, en la font jahvista "J", s'anomenava Reuel (Nm 10:29) i era *midjanita* i pare de Siporah, la dona de Moisès (Ex 2:16-22). El nom, *re'w'l* sembla una composició de "*rebu*" (= "libi", a Egipte) i "El", que apunta a descriure un origen ètnic libi. El seu sentiment d'estrangers és accentuat per la voluntat de mantenir lligams amb Egipte (Nm 10:29-32). Aquest poble es va instal·lar inicialment, en venir d'Egipte, primer a Arad (Jt 1:16), si bé va haver d'emigrar (1Sa 15:6) cap al nord, abandonant la vall, i es va instal·lar en el que es va conèixer com el "Nègueb dels *quenites*" (1Sa 27:10).

Els *recabites* eren un altre grup similar, tal vegada sorgits d'una secessió dels *quenites* (1Cr 2:55). Es van manifestar com un grup altament violent: segurament intervenen en l'assassinat d'Ishboixet, ajudant l'usurpador David (2Sa 4:5-9), o el de Joram, ajudant Jehú (2Re 10:15-16) i, finalment, es converteixen en un element de convulsió en la ciutat de Jerusalem assetjada per Nabucodonosor (Jr 35).

I no acaben aquí els indicis de pobles ramaders similars, sobre tot a Judà. Les tradicions fan immigrants, els *quenizites* i els *calebites*, que podrien ser els mateixos (Js 14:14). Els primers venen de lloc desconegut (Jt 3:9) i els segons d'Egipte, en una migració que la narració de l'Èxode ha absorbit però que, sens dubte, tenia un origen molt diferent.

De fet, potser no cal esperar trobar una escampada de *nubis*, *cushites* i libis causada per Mineptah o Ramesses III. Potser ja hi eren abans. Vandersleyen (1995: 502-503) explica que, en el mur nord de la gran sala hipòstila de Karnak, hi ha la gran sèrie de baixos relleus que descriuen la campanya del primer any de Seti I (1290-1279) i que presenta tot un seguit de dificultats d'interpretació, d'entre els quals hi ha un significatiu "error" perquè posa un cabdill *tehenu* (libis) enmig d'un rengle de presoners *retenu* (cananeus). Això trenca els

esquemes perquè els libis se sap que no eren a Canaan, sinó al desert d'Egipte. També l'*estela d'Israel* té un "error" al relatar la victòria de Mineptah sobre els *tehenu* de Canaan i sobre Ascaló, Guèzer, Jenoam i Israel. Vandersleyen aventura l'explicació situan poblacions mòbils dels *tehenu* (*lebu*) i *retenu* en el Delta del Nil, perquè no es creu els "errors" i prefereix posar uns i altres pobles vençuts en un lloc accessible. Posar *tehenu* i *retenu* en el Delta no és cap problema perquè sempre n'hi havia hagut. Però, això no resol el problema, perquè també hi havia, entre els vençuts, ciutats que no poden ser posades en el Delta. Per tant, no és millor acceptar que els *tehenu* i altres pobles nòmades d'Egipte, formaven poblacions nòmades incrustades a Palestina amb ocupació ramadera que difícilment distingirà l'arqueologia dels ramaders autòctons?

2.6. Egipte es desinteressa de Palestina

La presència de destacaments de funcionaris i militars egipcis a Palestina no està documentada a la Bíblia, però l'arqueologia la fa evident. Tanmateix, aquesta presència acaba quan es destrueix l'imperi asiàtic d'Egipte, que és, més o menys, en el temps en el que els Pobles del Mar s'instal·laven a Palestina. La principal ciutat era Bet-Shean, camí de pas cap als altiplans de Transjordània. Els enterraments en sarcòfags "grotescos" mostren una peculiar adaptació dels costums funeraris egipcis en un entorn no egipci (Dothan-Dothan 2002: 83-100). Des del moment en què se situen les guerres de Ramesses III amb els *lebu* i els Pobles del Mar, s'acaba del tot la influència d'Egipte a Palestina, com si, des d'aleshores, desapareguessin els petits destacaments que s'hi mantenien (Vandersleyen 1995: 604-605). I, des d'aquell moment, sembla com si la presència d'aquests pobles en les planes costaneres de Palestina signifiquessin l'aïllament d'Egipte del món asiàtic, només trencat en rares ocasions.

S'ha atribuit a la manca d'influència d'Egipte sobre Palestina en el *Tercer Període Intermediari* la causa de l'aparició dels regnes hebreus, que haurien aprofitat la debilitat egípcia per enfortir-se, encara que només fos relativament. Però l'arqueologia ha buidat de contingut els temps en què sembla que haurien tingut lloc les grandeses dels inicis monàrquics d'Israel i Judá, inclosa la monarquia unificada de David i Salomó. Només un esdeveniment indicaria un fugaç interès egipci sobre Palestina en el *Tercer Període Intermediari*: la campanya de Sesonquis I (945-924 a.C.) en territori d'Israel. Aquesta ha servit per a una identificació amb el faraó que la Bíblia anomena Shishac, establint, d'aquesta manera el primer enllaç "segur" entre la història d'Israel i d'Egipte. Seguretat que no sembla prou fonamentada quan s'acara el recorregut de fets militars de Sesonquis per Israel, descrit en el pòrtic de Petubastis I (818-793 a.C) a Karnak (molt més tardà que els fets narrats!), amb la descripció bíblica (1Re 14:25-26; 2Cr 12:2-9; 11:5-12) de les batalles que Shishac va sostenir amb Roboam, rei de Judà (James 1993: 224-228; Rohl 1995: 134-151).

2.7. Els noms dels faraons en la Bíblia

La Bíblia utilitza sovint l'autoritat de fonts preexistents per a donar versemblança a la informació dels personatges i, sobre tot, dels reis. Ho fa amb fórmules com la següent: "La resta de la història d'Asa, totes les seves gestes, tot el que va fer i les ciutats que va fortificar, consta en la Crònica dels reis de Judà. A la seva vellesa patia dels peus" (1Re 15:23). La minuciositat que atribueix a la font utilitzada fa pensar que aquesta devia ser una recopilació de tipus annalístic. Junt a aquesta "Crònica del reis de Judà" s'esmenten la "Crònica dels reis d'Israel" i 11 més, invocades com a font en 52 ocasions. Junt a les

cròniques, en la Bíblia s'esmenta l'existència de cronistes de palau en els regnats de David i Salomó (Jehoishafat), d'Ezequies (Joah, fill d'Assaf) i de Josies (Joah, fill de Joahaz). Els testimonis escrits que s'invoquen semblen complir la funció de recollida d'informació primària típica de l'annalística.

Però resulta incoherent amb una recopilació de detalls, típica de l'annalística, la poca precisió de la Bíblia a l'hora de referir-se als noms dels faraons de forma contrastable amb fonts extrabíbliques. La llista dels faraons que identifica la Bíblia pel nom (vegeu annex 2) es limita a només 5 i encara no sempre aquests noms i la relació de fets permeten una identificació segura. Aquesta imprecisió afecta sensiblement a la confiança que mereixen les fonts que l'autor bíblic diu que usa, sempre que aquestes realment haguessin existit i fossin alguna cosa més que un recurs literari.

El coneixement, per part dels hebreus, dels noms dels faraons seria un índex de la influència que Egipte i la seva estructura de poder, pogués haver tingut sobre ells. Els faraons dels que parla la Bíblia no han de ser necessàriament els que coneguessin els hebreus. Amb seguretat en coneixien més que els que diu la Bíblia, però la falta de fonts no permet demostrar-ho.

Els reis de Mesopotàmia esmentats per la Bíblia amb el seu nom no són molts més que els faraons en nombre absolut però, tot i això, són el doble i molt més identificables (vegeu-los també a l'annex 2). Fins i tot aquells que probablement només són citats en la Bíblia amb un sentit mític, se'ls troba relació amb reis històricament documentats. La diferència de precisió en la denominació dels reis mesopotàmics i els egipcis en la Bíblia, tot i que els darrers són més propers, és d'una parcialitat en principi sospitosa.

2.8. La influència de la llengua d'Egipte sobre l'hebrea

Totes les llengües semítiques tenen un parentesc molt estret i, encara que s'hagin transmès sense vocals i no hi hagi hagut mai un semític comú, és fàcil identificar-hi elements lingüístics que comparteixen. Dins de les semítiques nord-occidentals, hi ha el grup de les llengües siro-palestines format pel cananeu (conegut com a proto-hebreu), l'arameu, l'hebreu, el moabita i altres, com el ammonita i l'edomita, mal coneguts (Meyer 1996: 31-35, 39)

El mateix Meyer (1996: 30) descriu alguns elements comuns entre la llengua egípcia i les semítiques: part del vocabulari i formes de conjugació aformativa, a més d'un parentesc originari afroasiàtic. La coincidència entre l'egipci i les llengües semítiques de la costa oriental mediterrània no devia ser molt major. El vocabulari gairebé no tenia cap relació (tan sols he trobat una paraula comuna: *yam* = mar). Només el període d'Akhetaton va donar senyals clares d'interrelació perquè part de les cartes de Tell el-Amarna eren escrites en llengües siro-palestines i caràcters cuneïformes. No s'ha de magnificar, però, el nivell de coneixement mutu d'idiomes per a una fluida comunicació a Akhetaton, perquè part de les tauletes eren textos d'ensenyament de llengües (Kemp 1996: 284). Amb la descomposició de l'imperi egipci, desaparegueren les mostres de contacte entre Egipte i l'entorn de llengües diplomàtiques de l'Orient Mitjà. Si la relació lingüística entre Palestina i Egipte no sembla que hagués estat intensa, tampoc se n'aprecia cap entre els Pobles del Mar amb les llengües semites de l'entorn, cosa que és un senyal més de la poca integració cultural que va significar la presència dels Pobles del Mar i dels cananeus en el mateix territori.

Mentre que la llengua hebrea era semítica, entroncada en el cananeu (Meyer 1996: 25), l'escriptura va substituir l'ús d'un alfabet linear cananeu per un altre derivat del sistema jeroglífic egipci a través d'un proto-sinaínic (Meyer 1996: 51).

L'hebreu que va servir de base per a escriure el text bíblic era una versió estàndard que dissimulava variacions dialectals diacròniques i sincròniques. Tanmateix, cal tenir present que l'hebreu va deixar de ser la llengua dominant entre els hebreus en temps de l'exili de Babilònia, començant a predominar, des d'aleshores la llengua franca de l'àrea siro-palestina que era l'arameu (2Re 18:26) i reduint l'ús de l'hebreu a la llengua literària i de culte. Un renaixement postexílic, l'hebreu *mishnaic* o *neohebreu*, que va servir de llengua "nacional" de resistència política, no va arribar a substituir la utilització popular de l'arameu (Esd 4:7) (Meyer 1996: 42-46). En la població hebrea d'Egipte, la substitució de l'hebreu per l'arameu no es va produir segons Isaïes (Is 19:18) però Meyer (1996: 45) fa constar que la colònia jueva d'Elefantina tenia com a llengua l'arameu i no l'hebreu. Més endavant la llengua de les colònies hebrees d'Egipte va retrocedir davant del grec i no se sap si mai va ser substituïda per la llengua d'Egipte.

Aquesta síntesi de l'evolució de la llengua hebrea és per fer notar dos aspectes importants. Que Egipte no va deixar empremta en les llengües semítiques, ni per la presència militar colonial directa en el Bronze final, ni per la intermediació dels Pobles del Mar. Això només s'explica per la impenetrabilitat de la barrera amb Egipte de què ja he parlat en aquest treball. La difusió de l'alfabet originat a Egipte o en el Sinaí va significar una influència important. A tota l'àrea, l'arribada d'aquest alfabet, a mitjans del 2n. mil·leni a.C., va significar la substitució de l'escriptura cuneïforme pels nous caràcters. (Harris-Hone i Himelfarb 2000).

2.9. La negació de la influència egípcia sobre els hebreus

La Bíblia pretén ignorar sistemàticament la influència egípcia. Els senyals que abans hi havia hagut interès d'Egipte en dominar Palestina són anecdòtics, cosa sorprenent en uns escriptors que recorden tant i de tant temps lluny. Seria normal que a Palestina hi hagués major sensibilitat per la presència d'interferències egípcies. Una cultura brillant com l'egípcia i una forma de representació del poder tan codificada com la que hi havia en l'imperi veí, lògicament havien d'influir en els cananeus, filisteus i hebreus. En el cas dels darrers, disposant d'una producció literària excepcionalment ben conservada, sorprèn encara més l'absència d'interès en el registrament de la presència egípcia local.

Aquesta ocultació resulta inconcebible quan, fins i tot, amaga els èxits demogràfics i polítics que podrien significar un enaltiment del poder dels hebreus en l'estranger. L'existència de la colònia militar de l'illa d'Elefantina, prop d'Assuan, en els segles VII-V a.C. i que és coneguda per escrits produïts per la pròpia colònia, entre 495 a.C. i 399 a.C (Herrmann 1985: 415-418), no rep gairebé cap consideració als profetes i només hi ha algunes citacions que potser s'hi refereixen indirectament (Is 19:18; Ez 29:10; 30:6), i que abans he comentat en referència als límits d'Egipte. La colònia d'Assuan tenia un temple propi dedicat a *yhw*, independent dels de Jerusalem i Siquem, encara que reconeix la preeminència d'aquests dos temples rivals (Herrmann 1985: 417).

No és, la d'Assuan, l'única presència de poblacions hebrees a Egipte. Jeremies (Jr 44:1; 44:15), en l'època de l'exili, parla de colònies importants en les ciutats de Migdol, Dafne i Memfis i, a més, esmenta que n'hi ha molts a Patros (Alt Egipte). També Isaïes en fa esment (Is 11:11). Les fonts extrabíbliques corroboren i incrementen la informació sobre la multitud de jueus residents a Egipte des de temps immemorial (Herrmann 1985: 445).

La cultura egípcia tenia una rica manifestació iconogràfica que permetia alhora, teofanies populars i també teofanies selectes reservades al sacerdots. Al mateix temps, les expressions epigràfiques permetien usar la màgia de l'escriptura com a forma de representar l'elevada personalitat del faraó, sacerdots i nobles i com a testimoni perenne dels fets que perdurarien tal com havien de durar les seves personalitats més enllà de la mort.

La mancança de les manifestacions iconogràfiques i epigràfiques en els regnes hebreus potser s'hauria de pensar com a influència negativa. Perquè sembla que, lògicament, la proximitat d'Egipte hauria d'haver estimulat la còpia d'una cultura brillant i veïna, rica en temples, estàtues, pintures, monuments funeraris, etc, si bé els egipcis no van erigir a Canaan, ni de bon tros, mostres tan monumentals com les que, en la mateixa època, feien als territoris dominats de Núbia i Kush. Per tant, l'exemple egipci va ser poc estimulant en la representació del poder i la religió a Canaan. És cert que, encara que molt poc, alguna forma de mimetisme es va produir. Per exemple, la presència d'escarabeus egipcis per tot el territori, sobre tot de Tutmosis III, és un índex que, rera la iconoclàsia oficial (Ex 20:4; Dt 5:8, 4:16-18, 27:15; Lv 17:7, 19:4, 26:1, 26:30, Nm 33:52; etc.) hi havia unes necessitats de disposar d'amulets domèstics (Gn 31:19; 1Sa 19:13; 2Re 21:5; Ez 7:20, 8:12; Dn 11:8; Is 48:5, 57:8-9; etc.) i ídols públics (Nm 21:8-9; 1Re 12:29; Os 9:10; Am 8:14; Sl 106:19, etc.). És més, en la Bíblia es reflecteixen mètodes dels artesans que fan les imatges (Ha 2:18-19; Is 40:19-20, 41:7, 44:13-17; Ez 16:16-17, etc.). Però totes aquestes manifestacions artístiques i sagrades són vituperades de forma exagerada i segurament van influir en la baixa producció i tinença d'imatges.

En l'epigrafia hi ha una absència gairebé radical, almenys fins l'ocupació grega i romana. Les poques que s'han trobat –una síntesi de la minsa quantitat trobada es pot veure a New Advent: ("Semitic Epigraphy")– són alienes a la producció hebrea. Les ostraca no es poden considerar, en realitat, formes d'epigrafia. L'estela de Tell Dan, que esmenta la casa de David, no és hebrea sinó siriana. La manca d'epigrafia no solament afecta els hebreus, sinó que es presenta també en territoris cananeus i filisteus. Resulta sorprenent que no s'hagués utilitzat l'epigrafia gairebé com una manera d'enaltir Jahveh i d'expressar les lleis que es recordarien de forma permanent. Si la Bíblia esmenta prohibicions per a les imatges i ídols, en canvi, no prohibeix l'exhibició pública de textos. Per tant, sembla que es devien poder fer esteles commemoratives o divulgadores de lleis, cosa que, tanmateix, no devia ocórrer. Entre les excepcions epigràfiques que esmenta la Bíblia, la més famosa és la de les taules de la llei escrites, de pròpia mà, per Jahveh (Ex 24:12, 31:18, 32:15-16; Dt 4:13, 9:10, 10:4; etc.) i que Moisès va tirar a terra i trencar sense que fos vituperat per l'autor bíblic per aquesta evident acció sacrílega. Una altra excepció és el de la reproducció de les taules de la Llei en el territori conquerit per Josuè (Dt 27:2-8; Js 8:32). És obligació gravar els manaments en els muntants de les portes particulars i en els portals de les ciutats (Dt 6:9, 11:20), però no consta quin compliment tenia aquesta disposició. En alguna ocasió, es parla de gravació de textos damunt d'un suport dur com a metàfora de perennitat de la paraula (Is 30:8; Jr 8:8, 17:1; Jb 19:23), però sempre en un àmbit íntim.

Llavors, que va passar? És que no es van fer esteles? O es que hi va haver una destrucció deliberada? No hi ha raons conegudes que expliquin cap de les dues coses. Per a la primera, potser només una hipotètica mancança d'escriptura entre els hebreus ho explicaria, però no sembla que sigui aquest sigui el cas. Una explicació de destrucció, de "*damnatio memoriae*", no la trobo creïble perquè els destructors n'haurien deixat constància històrica. Per què haurien d'haver amagat una destrucció amb un valor d'exemplaritat evident? Fins i tot, si la destrucció s'hagués fet de forma clandestina, per què no s'han trobat restes si els

fragments són més duradors i localitzables que les esteles senceres (recordem que l'estela de Tell Dan va ser sacrificada i trobada en el lloc on es va reutilitzar la pedra de basalt que la contenia). Per què, si s'ha fet una destrucció sistemàtica de les gravacions de làpides, no es prohibeix ostensiblement que se'n continuï fent? Moltes preguntes sense resposta o sense resposta que jo conegui.

En la resta del treball, continuaré aprofundint en el valor mític de les relacions entre els hebreus i Egipte, però amb el que ja he exposat en aquest capítol, crec que queda mostrat un menyspreu bíblic per la influència egípcia sobre els hebreus. Les raons podrien consistir en un "odi" contra tot allò que sigui egipci. I per què havien d'odiar Egipte precisament? En el capítol 5, intento donar una resposta a aquesta qüestió fonamental.

3. Fragments del "mite egipci" en la Bíblia

Després de la visió globalitzadora del capítol precedent, en aquesta part analitzo casos particulars de mitologia hebrea que manifesten signes d'un origen egipci. He defugit intencionadament els grans mites clàssics hebreus perquè poc puc afegir al que ha estat dit una i altra vegada. Tanta atenció han rebut, que han fet ombra a altres manifestacions de l'imaginari hebreu que estan allí, en la Bíblia, a punt d'una lectura desacomplexada.

Els mites que estudio són, en principi, una sèrie de pistes bíbliques disperses que apunten a una experiència egípcia incrustada en la Bíblia. A vegades, cal fer un treball de neteja i separació de materials adherits que desfiguren la idea inicial. I, un cop identificats, cal trobar, en la mesura en què sigui possible, la motivació o el canal pel qual ha estat assumit com a mite pels hebreus.

L'aproximació que presento en aquest capítol, respon a fragments mítics poc connexos. En alguns casos, pocs, presenten referències recíproques.

3.1. Què hi feia Abraham a Egipte?

Les versions bíbliques, a partir de la grega dels LXX, inclosa la llatina de la Vulgata, situen l'origen d'Abraham i els seus antecessors a "*Ur dels caldeus*" (alguns prefereixen traduir "*Ur de les Caldees*"). En canvi, en les bíblies masorètica i targúmica s'utilitza l'expressió d'"*Ur dels kasidim*", on els *kasidim* han de ser els *casites* i no els *caldeus*. El nom de *caldeus* s'utilitzà a Assíria (Stanley 1997: terme "Chaldea; Chaldeans") per a designar unes tribus que apareixen en Mesopotàmia no abans del segle IX a.C, (Liverani 1995: 567). En canvi, "*Ur dels casites*" es referiria a la ciutat d'Ur en el moment en que fou ocupada pels *casites*, poble que aparegué en la baixa Mesopotàmia (País del Mar) cap al 1750 a.C. i entre 1600 i 1550 va dominar l'imperi que havia construït Hammurabi (1792-1750 a.C.) (Liverani 1995: 336).

Segons en quina època posem Abraham, cometrem un anacronisme dient d'ell que era d'Ur dels caldeus o d'Ur dels *kasidim*. La qüestió ha portat moltes discussions i diferents intents de situar Abraham en el temps. Finkelstein-Silberman (2003: 40) o Greenberg (2001: 151) fan sengles síntesis sobre aquesta qüestió que probablement és irresoluble. Com diu Garbini (2002: 102-103) «La menció d'*Ur dels caldeus* els semblarà un anacronisme en relació amb Abraham només als qui considerin que les narracions patriarcals són una espècie d'annals datables en el II mil·leni a.C. […idea…] a la que s'oposa el propi text bíblic». I més endavant continua «La menció dels *caldeus* a Ur i Haran… tenia una finalitat molt concreta: donar a Abraham un marc geogràfic i cronològic que era el de la Mesopotàmia i Síria del temps de Nabònides». Darrera d'això hi havia l'interès d'ocultar i desfigurar les tradicions d'origen egipci, sense eliminar-les, per sobreposar-hi una ideologia babilònica. Més endavant, tornaré a aquesta qüestió. Està clar que tots aquests plantejaments perden el sentit si no eren els *caldeus* sinó els *casites* els habitants d'Ur i se situa Abraham en el segon mil·leni, en lloc del tercer.

Aquest joc de moure Abraham de data per a justificar teories o carregar-se les teories d'altres no és gaire profitós. Qualsevulla que sigui la data de redacció de la versió del text bíblic que ens ha arribat i la informació que pogués tenir l'autor de la mateixa, hom pot afrontar la qüestió en clau textual, a partir del que afirma el propi text. Ara poso l'atenció en el viatge d'Abraham des d'Ur fins a Cannan. Està narrat en tres etapes: la primera, des d'Ur fins a Haran (Gn 11:31-32), on es queda a viure per un temps indeterminat però, en tot cas,

molt llarg. La iniciativa de la primera etapa és del pare d'Abraham, però, quan surt d'Haran, cap a la segona etapa és Jahveh que li mana: «Vés-te'n del teu país…, cap al país que jo t'indicaré» (Gn 12:1-7) i, és obvi, el subratllat és meu i intencionat. Abraham es posa en camí als 75 anys sense saber on ha d'anar fins que Jahveh, quan ja era a Canaan, li diu que s'aturi, que és allí on l'estava conduint. Però, com que allí no s'hi podia viure, Abraham, sense que Jahveh li digués res ni li donés permís, se'n va a Egipte. Després d'unes aventures que duren temps, potser anys, i que després tractaré, Abraham marxa d'Egipte, per ordre del faraó, cap a Canaan, a l'edat, un altre cop de 75 anys:

> «Abram tenia vuitanta-sis anys quan Agar li va infantar Ismael» (Gn 16:16), al qual va concebre l'any anterior «quan ja feia deu anys que Abram residia al país de Canaan, Sarai li va donar per muller Agar, la seva esclava egípcia» (Gn 16:3). És a dir, Abraham sortia d'Egipte cap a Canaan als 75 anys.

Fins aquí, ja tenim l'estructura bàsica del relat de l'origen d'Abraham que, si alguna virtut ha mostrat, és la de l'obediència a qualsevol que el faci moure. Dues tradicions, que donen orígens diferents del patriarca –Aram i Egipte–, són conservades les dues, una seguida de l'altra. Sobre elles es crea una tradició envolvent d'origen mesopotàmic (Garbini 2002:102-103). La tradició mesopotàmica pertany a la font "R", la darrera capa de formació del Pentateuc, mentre que les altres dues tradicions són de la font "J". (Friedman 1997: 247). Per tant, les dues tradicions antigues ja estaven fusionades des d'un principi de formar-se la Torà.

Junt a aquestes tres tradicions n'hi ha altres que s'han agregat a la figura mítica d'Abraham, com per exemple, les dels sacrificis (Gn 22:1-19 i Gn 15:9-12) i les explicacions per a la formació de l'accident geogràfic de la Mar Morta (Gn 18:20-33; 19:1-14). Però no està de més precisar que totes (i insisteixo en el "totes") aquestes tradicions no són històries sinó llegendes de descripció de mites diferents. En algun cas, el mite ens pot donar indicis que el permeten relacionar amb una situació històricament determinada, però això no vol dir que el mite el puguem prendre com història. És a l'inrevés: la situació històrica ha esdevingut mítica a l'haver estat assumida com l'explicació que dóna sentit a una col·lectivitat. En el cas d'Abraham, l'agregació de mites acaba formant un mite complex, que descriu, per agregació de relats, la figura fundacional del poble hebreu. D'alguna manera, dóna resposta a la qüestió que es feien els hebreus: "nosaltres qui som?".

a) Abraham arameu

Està descrit en Gn 12:1-9 i està reafirmat per la majoria del que es conta d'Abraham en la Bíblia. La datació d'un possible Abraham històric en el II o III mil·leni a.C. ha portat molta discussió. Els arameus, que segons Gn 24:4; Gn 25:20 i Gn 28:5, estaven en Haran en temps d'Abraham no van existir, com a ètnia i cultura, fins al segle XI a.C. (Liverani 1995: 557). La llegenda de l'Abraham arameu està unida a l'experiència dels camells i la transhumància com a element cultural i econòmic propi de l'entorn d'Abraham (Gn 24:64), però tal cosa no té sentit fins la primera Edat de Ferro (Liverani,:1995: 509-510; Finkelstein-Silberman 2003: 42).

Però no val la pena perdre el temps debatent la historicitat de la llegenda. El que és important és que aquesta es va crear i adornar de detalls en una època molt més tardana que els fets imaginats. La referència a l'entorn arameu no ens serveix per datar el personatge ni la redacció del text. En canvi, sí que ens diu que la llegenda va sorgir no abans que els israelites entressin en contacte amb els regnes arameus, com Soba o Damasc, és a dir en el segle IX a.C., els temps dels *omrides*.

També trobo significatiu que el viatge d'Haran a Canaan és l'únic ordenat per Jahveh. Podria ser això un indici de l'existència d'una creença israeliana que el culte a Jahveh havia arribat a Israel des d'Aram? Mereixeria una recerca que aquí no faig. Però, si ens adonem que la Bíblia presenta (a contracor) els *omrides* com a compaginadors de cultures religioses contradictòries, podríem trobar-nos que aquest text ens explica la creença israelita de formació nacional a partir d'una hipotètica migració del nord.

Per a centrar aquesta tradició aramea, cal tenir en compte l'entorn en el que es forma l'entitat ètnica i cultural dels arameus que implica una fusió entre dues cultures que ja estaven en contacte des del bronze final (sense migracions). Una d'elles agrícola sedentària i l'altra nòmada. I al mateix temps que s'estaven fusionant, s'anaven segmentant en pobles diferents i de dialectització separada. També en aquest moment, es formen uns criteris de pertinença fonamentats en el parentiu que donen pas a les fórmules de "casa de", "fills de". Liverani (1995: 555-558) no solament descriu aquest procés, sinó que dóna un exemple de formació gentilícia documentada en la que uns "*b'rrm*", els "valents nòmades", s'enfronten als "*mshkbm*" pagesos. La similitud del nom Abram (*'brm*), nom primigeni d'Abraham ('*brhm*), amb els "*b'rrm*". dóna una molt millor explicació de l'origen d'un Abraham arameu i del seu nom, que s'hauria hebreïtzat donant-li una interpretació pseudoetimològica d'*Ab-raham* = "pare dels pobles". També el nom de Sarai convertit en Sarah es pot explicar com una hebreització de la paraula ugarítica "*'arsayu*" que significa "filla de *yahu*" o "filla de Jahveh" (Meyer 1996: 159) i que devia ser incomprensible per als hebreus que van pensar que era el genitiu d'"home poderós" i així, van crear l'equivalència entre "sara" i "princesa" per explicar el nom de Sara. Aquesta transformació només es podia fer quan l'hebreu encara era llengua habitual d'Israel, per tant abans de la caiguda del regne del sud, perquè les transformacions de nom haurien perdut sentit amb l'arameu com a llengua habitual.

b) Abraham egipci

La llegenda egípcia de Gn 12:11-20 té una composició molt diferent. És com un conte. Abraham arriba a Egipte amb la seva dona–germana, Sara, i amaga la condició d'esposa per por (de què tenia por Abraham?, de que el matin perquè la seva dona sigui molt bonica?; quins arguments tan innocents acostumen a fer els masoretes!). El faraó s'enamora de Sara i aquesta li correspon. Abraham rep, com a germà, una dot opulenta. Jahveh, escandalitzat, castiga l'innocent faraó amb grans penalitats fins que aquest en sap la causa i decideix despatxar Abraham, la seva dóna i tota la família i pertinences (no diu on els fa marxar, encara que hi ha traduccions que sí ho diuen).

L'element destacat del conte és la relació dels tres personatges: Abraham i el faraó en competència per una dona. Podríem mirar-ho des del punt de vista moral, però no seria un bon sistema d'analitzar d'aquesta manera una llegenda mítica. Cal desgranar els elements del mite: l'aventura extramatrimonial de Sara, la relació ambigua de germana–dona d'Abraham i Sara, la figura d'un faraó disputant la dóna a un altre que segurament és del seu entorn i condició social i els càstigs al faraó. De tots aquests, el més específicament egipci és el de Sara en la doble condició de dona i germana.

Si l'Abraham del conte era un príncep egipci, el matrimoni amb una germana sembla que era relativament més freqüent en el país del Nil que a Mesopotàmia, si prenem el testimoni d'aquesta pràctica a nivell reial i sobretot mític –la qual, però, Vandersleyen (1995: 230) considera poc típica i habitual, en discòrdia de l'opinió general–. Per altra banda, el poder reial a Egipte el devia facultar, en algun temps, per a disposar de les dones de la cort, si ens creiem que és significativa la frase esculpida en la piràmide d'Unas (2380-2350 a.C.): "Unas

és el senyor del semen, el qui pren les dones dels seus marits cap on Unas vol, d'acord amb el desig del seu cor" (utt.317).

La narració bíblica de l'aventura de Sara amb el faraó i el retorn a la fidelitat conjugal amb Abraham ben enriquit amb els regals del rei no té gaire sentit. Els fets es poden interpretar d'altres maneres. Per exemple, es podria tractar d'un conte que explica una disputa, en el palau reial, entre dos pretendents que busquen el matrimoni amb la filla d'un faraó que acaba de morir sense descendència masculina, la qual cosa atorgaria al marit la dignitat reial que, en Egipte, en moltes ocasions es transmet per la filla, permetent això, canvis de dinastia "ordenats".

És difícil identificar aquest conte amb algun episodi històric concret que l'hagués pogut inspirar, com probablement fou. Només en la dinastia XII, trobem dos episodis de successió no regular que podrien tractar-se del que descriu la Bíblia, encara que, pel que coneixem, no siguin exactament iguals. Un d'ells és la successió Mentuhotep IV (2001-1994 a.C.) que es seguit per Amenemhat I (1994-1964 a.C.). Es discuteix si l'esposa d'Amenemhat I, Nefru-Tatenen, era filla de Mentuhotep IV, però tan si ho era com si no, una lluita per la successió i per la legitimitat que atorga la filla del faraó és molt probable si tenim en compte la inquietud que es registrava en l'inici del regnat d'Amenemhat I (Vandersleyen 1995: 43-44; Vercoutter1992: 307). Un segon episodi és la successió d'Amenemhat III (1853-1809 a.C.) que va ser seguit pel seus fills Amenemhat IV (1809-1800) i, després d'aquest, per la filla d'aquell, Escemiofris (o Nefrusebek) (1800-1797 a.C.). La descendència d'aquesta és desconeguda i la cronologia d'Egipte sofreix un obscuriment fins a l'inici dels reis hicses (Wegaf, cap al 1776 a.C.). Qualsevol d'aquestes successions conflictives pot haver inspirat el conte d'Abraham per poc que s'adorni de detalls que ens són desconeguts i, fins i tot, poden ser inventats.

Hi ha encara un altre antecedent per al conte d'Abraham, aquest de tipus literari i que prové també dels temps de la dinastia XII. Es tracta del conte de Sinuhé, que narra que, a la mort d'Amenemhat I (1991-1962 a.C.), el seu fill i possible coregent Sesostris I (1962-1928 a.C.) està a punt de ser desposseït de l'herència monàrquica per un altre germà. Sinuhé, que coneixia el complot, fuig per salvar la vida. No costa gaire endevinar una de les filles que va tenir Amenemhat I en el centre de les ambicions dels dos germans que aspiraven alhora a la corona i a la legitimitat dinàstica (Lalouette 1995: 139-141).

En definitiva, el mitema central del conte egipci d'Abraham resulta coherent amb diferents elements històrics de la successió reial d'Egipte: la lluita per la mateixa dona, l'escenari del palau i el matrimoni entre germans. Així, per exemple, Abraham podria haver estat modelat a partir d'un conflicte successori en el que l'hereu legítim hagués de fugir derrotat per l'aspirant (que no quedaria legitimat perquè no obtindria la filla del faraó anterior, si és que Sara era filla de faraó en el conte bíblic).

I per què em fixo amb la dinastia XII i no una altra?. Doncs no hi ha grans raons. Una tradició antiga situava Abraham en aquest temps. Després se l'ha portat fins al II i III mil·leni a.C. per, tot seguit, negar la veracitat de l'entorn del conte d'Abraham. També la dinastia XVIII podria haver servit de model per a pensar un conte d'Abraham que després hagués estat adoptat en la mitologia hebrea. Per a aquesta datació més tardana hi ajuda la forta relació cultural que hi havia llavors entre Palestina i Egipte, afavorint la transmissió oral de mites. Hi ha un cas fosc que podria donar pas a aquest mite: un fill de Tutmosis III i, possiblement, d'Ipou, que s'anomenava Amenemhat i que hauria d'haver estat l'hereu, va desaparèixer sense que en constin les circumstàncies (Vandersleyen 1995: 317-318). Va

succeir un fill de Tutmosi i Merytre (Tiaa), Amenhotep II, més jove que el seu mig germà Amenemhat. Amenhotep II només va tenir una efímera esposa reial de la que es va esborrar el nom en esteles i no se sap la causa de la seva ocultació (Vandersleyen 1995: 340). De ben segur que, siguin els que siguin els esdeveniments ocorreguts, les circumstàncies són suficientment poderoses per a donar peu a un conte com el d'Abraham, Sara i el faraó.

Un altre antecedent molt conegut a l'Egipte antic, fou el de la successió de Quèops (~2605 - ~2580 a.C.). La seva filla gran, Hetefres II, gran va estar casada, consecutivament amb tres dels seus germans cridats a la successió: Kahuat, que va morir abans que el seu pare, Djedefhor (que no va arribar a ser faraó i es va convertir en un paradigma de la saviesa) i Didufri que va regnar durant 8 anys entre Quèops i Quefrè (~2570-? a.C.) (Vercoutter 1992: 262; 278-279). El pretendent savi, la seva dona-germana i el faraó-germà que es queda amb la germana com a esposa, per legitimar el seu regnat, és un tema prou atractiu. El papir Westcar, que narra aquest episodi, prova que va convertir-se en un tema mític a Egipte. I té prous elements per inspirar el tema d'Abraham, Sara i el faraó.

El tema és recurrent perquè la vida a palau, a Egipte, tenia una pretensió d'aillament del món exterior i en el reduït entorn material i social que s'hi desenvolupava, es produïen tensions, per a les quals la pompa pública no actuava de bàlsam. Qualsevol expectativa successòria es coïa en aquest àmbit reduït i fins a l'Imperi Nou no van començar a ser efectives les forces condicionants exteriors, com la dels militars, els sacerdots o els funcionaris (Kemp 1996: 281).

La conversió d'un tema mític en literatura mai condueix a una versió tancada perquè un "conte" mític no és història ni tampoc una obra d'invenció, sinó una aproximació a una "història" creguda com a esdeveniment real i simbòlic alhora. Per tant, tot i mantenir elements narratius inalterats, se n'afegeixen altres que "il·lustren" la narració rebuda i la fan més significativa a nivell simbòlic. Les diferents versions del conte de Sinuhè poden servir d'exemple d'això. També l'activitat masorètica d'"explicar" (sobretot de "moralitzar") les tradicions antigues és present tothora en la Bíblia. La masorah era la pràctica de re-elaborar els textos bíblics donant pas a una literatura molt abundant de noves tradicions hebrees, nombroses en l'Edat Mitjana, per tal que resultessin congruents amb els valors ètics del moment. A vegades, però, la "història" esdevé inintel·ligible i llavors constitueix un residu petrificat que es conserva perquè la seva antiguitat també forma part del mite. És per això que el mite d'Abraham a Egipte (com tants altres) s'ha conservat en la Bíblia (quan era tan fàcil eliminar-lo!), tot i que l'autor de la font jahvista "J" ja no l'entenia. Només hi fa petites anotacions com fer Sara estèril per no haver de fer-la mare d'un fill que no era d'Abraham.

Però l'element més problemàtic de la llegenda d'Abraham egipci és la descripció del viatge "de tornada" a Canaan (Gn 13:1). El text masorètic diu que Abraham va pujar "cap al sud" utilitzant "*neguevà*" ("*ngbh*"), forma que presenta un adverbi locatiu (Meyer 1996: 187). En canvi, la versió dels LXX, a la que segueixen la majoria de les altres versions, diu que Abraham va a "*eremos*", és a dir al desert. Si apel·lem a l'arbitratge del Targum palestí, trobem que Abraham va cap a "*daruma*" (*drwm'*), és a dir cap al "sud", que no deixa dubte de la direcció de la sortida d'Egipte. El problema està en que d'Egipte a Canaan no s'hi va cap al sud sinó cap a l'est, com és evident. Les traduccions, tradicionalment, eliminen el conflicte que presenten els textos hebreus i descriuen una "tornada" a Canaan. Les explicacions que es donen per a fer coherent l'anada al sud en el viatge d'Egipte a Canaan, només afegeixen dubtes. Però la sentència és tan explícita que resulta una indicació clara de que es tracta d'una llegenda egípcia, d'egipcis i per a egipcis, que va ser adoptada pels

israelians perquè parlés del seu origen ètnic, tal com el creien. Aquesta incongruència trobo també que és un senyal important de la seva antiguitat relativa a la llegenda aramea, perquè en altre cas ja no s'hauria generat. En l'apartat següent, dedicat a Moisès, tornaré a aquesta qüestió perquè exposaré altres arguments que poden aclarir aquest problema de l'anada al sud i no cap a Canaan.

La narració d'Abraham a Egipte (Gn 12:11-20) és del jahvista "J" ((Friedman 1997: 247) i té dues rèpliques en el text bíblic En una d'elles, del mateix jahvista, només es canvia el faraó per Abimèlec, un suposat rei filisteu de Guerar (Gn 26). L'altra, de l'elohista "E" , canvia la tripleta de personatges posant-hi Isaac, Rebeca i Abimèlec (Gn 20). Les dues variants són repeticions que mostren el profund arrelament del conte entre els hebreus. Però també, al posar en evidència la trama aparent i no la profunda, són indicis de l'antiguitat del conte egipci que és l'original. Aquestes rèpliques creen a més altres dubtes nous. És l'únic lloc on es diu que Guerar era una ciutat filistea i ho fa posant-li un rei amb nom hebreu. En l'apartat 2.5 d'aquest estudi es consideren les dificultats per acceptar que Guerar fos la capital d'un regne filisteu.

3.2. Moisès

a) Qui era Moisès?

Sigmund Freud va escriure en el 1937 una petita obra (Freud, 2001) en la que intentava penetrar en el sentit del mite bíblic de Moisès. Hom ha vist en aquest intent una voluntat de defensa corporativa dels jueus. Però el problema que té l'obra és que parteix del mite per intentar refer la història i, per tant, té una utilitat escassa. Tanmateix, aporta algunes observacions interessants sobre l'Moisès que ara vaig a comentar.

Un dels arguments importants de Freud era que Moisès, tenia un nom egipci incomplet, perquè donava per suposat que Moisès volia dir "*fill de*", com en hebreu (*ben-*) o el sufix castellà en "*-ez*" o "*-is*". Però, si analitzem el model dels noms d'Amosis o de Tutmosis que serveixen de base per a l'anàlisi que fa Freud del de Moisès, ens trobem que la presència de la partícula de filiació (*msw*) en Amosis (*y'h-msw*) o Tutmosis (*Ḏḥwty-msw*), dóna el significat de "Iah ha estat generat" i "Thot ha estat generat". En els exemples que trobem en la nomenclatura reial egípcia ve subratllat pel fet que no apareixen denominacions per causa de la paternitat natural, sinó que ho fan només respecte divinitats. Per tant, no hi ha res que s'assembli als semítics Benjamí o Ben-Adad.

Si no hi ha cap paternitat natural a amagar, per exemple per una paternitat il·legítima o rebutjada per l'existència d'auguris nefastos, com era la tesi de Freud, per què s'ha amagat la paternitat divina? No costa gaire d'endevinar que qui hauria tingut interès en fer-ho no haurien estat els egipcis sinó els autors bíblics. Són aquests els qui haurien pensat que calia evitar que Moisès se l'associés a una divinitat diferent de Jahveh.

L'altre argument de Freud era que Moisès era de la família reial. Però això ho pensa perquè el mite porta incorporada aquesta filiació adoptiva (princesa que salva Moisès de les aigües, facultat de Moisès per a accedir a la presència del faraó). Tot això forma part de l'escenari mític i no pot servir per a construir una narració històrica.

Finalment, el darrer argument de Freud, el més atrevit, era el de relacionar Moisès amb Akhenaton, donant, d'aquesta manera una explicació "històrica" de l'origen del monoteisme jahvista.

Tota aquesta suposició de Freud es basa en transformar els pares de Moisès en pares adoptius. Aquests eren Amram i Jokèbed (Ex 6:20; 26:59), segons la font sacerdotal "P", més tardana que la llegenda de la infància de Moisès (fonts jahvista "J" i elohista "E")

b) La fugida de Moisès

Hi ha un element del mite de Moisès que és transcendent. Moisès fuig. La causa, segons el llibre de l'Èxode, va ser l'homicidi fet a un egipci. Però aquesta explicació és inconsistent. Si suposem que Moisès era un príncep reial, ningú no el perseguiria per una injustícia puntual. I si no ho era, no l'hagués perseguit el faraó (Ex 2:15) sinó algun obscur oficial. La qüestió principal a resoldre d'aquest enigma és el lloc de fugida més que no el crim que la motiva.

Doncs bé, el llibre de l'Èxode diu a Ex 2:15, en la versió masorètica, que els acollidors de Moisès són els "*midianites*" i és la versió grega dels LXX que els converteix en els "*madianites*", poble del nord d'Aràbia.

En la Baixa Núbia hi havia el poble dels *medjay o mediu*, que, en aquest treball denomino "*medjanites*". Era un grup de tribus indòmites i nòmades, documentades des del 2270 a.C. (Vercoutter 1992: 329), que Mentuhotep II (2064-2013 a.C.) havia intentat dominar, sembla que infructuosament (Vandersleyen, 1995: 31), perquè Amenemhat I (1994-1964 a.C.) ho va haver de tornar a intentar (Vandersleyen, 1995: 52). Kamose, en el segle XV a.C., ja va poder-los usar per a combatre els hicses i els nubis (Vandersleyen ,1995: 203). i, a partir d'aquell moment van començar a adoptar la cultura egípcia, però mai ho van fer del tot perquè, fins i tot a l'època romana, es mantenia com un grup no integrat (i encara ho és avui dia en el Sudan on se'ls coneix com els *bedja*).

Des de la perspectiva egípcia, la fugida cap al sud d'un fugitiu de la justícia, és molt més convenient que cap al nord d'Aràbia, on hi havia el poble semita dels *madianites*. La independència, enfront de l'autoritat egípcia, dels *nehesiu* i dels *medjanites* era prou gran com per assegurar la protecció d'un fugitiu de la justícia. Els clans d'aquests pobles eren governats per "caps estrangers", a dir dels egipcis (Redford 2005: 50), cosa que indica la ingovernabilitat en que es mantenien respecte el faraó. En els *textos d'execració*, es maleeix els *medjanites* amb les següents paraules: «poden revoltar-se, poden conspirar, poden proposar-se conspirar, poden lluitar, poden proposar-se lluitar… i per tant s'espera que puguin arribar a ser castigats» (Redford 2005: 50). Les possibilitats de fugida cap al sud són bones si hom s'aparta de la ruta ben controlada del Nil, i se segueix la "ruta dels 40 dies" a través de la cadena d'oasis de Manfalut, Bahariya, Farafra, Dajla, Jarga i Dush (Redford 2005: 49).

A part dels arguments precedents, hi ha un text bíblic que ajuda a donar més valor a l'equivalència entre "*midianites*" i de "*medjanites*". Diu a Nm 12:1, que pertany a la font elohista "E", que Moisès s'havia casat amb una *cushita*. La mateixa font indica en Ex 3:1 que Jetrò, el sogre de Moisès era sacerdot "midianita". La confusió entre "midianita" i "cushita" es pot entendre des de la llunyania de l'entorn hebreu on es va redactar aquest mite, perquè, en un entorn egipci seria inconcebible confondre dos pobles tan enemistats com els nubis i els cushites.

Pel costat contrari, en favor d'una identificació de Midian amb Madian, hi ha la traducció dels LXX però que no va ser seguida per la versió masorètica quan aquesta va incorporar la puntuació vocàlica cap al segle VII d.C., cosa que es pot considerar una mostra de la seva debilitat. La versió del Targum també coincideix del tot amb la masorètica. La resta d'elements de la llegenda de la fugida de Moisès i de la seva pertinencia ètnica, no

serveixen per a identificar una ubicació geogràfica determinada ni a Egipte ni, menys encara, a Aràbia.

Per cert, el nom d'Amram, del pare de Moisès, pot tenir la propietat de servir de nexe d'unió dels mites d'Abraham i de Moisès. En el capítol dedicat al mite d'Abraham deixava en l'aire la qüestió de la fugida d'Abraham cap al sud, que es podia entendre en el sentit de què, enlloc d'anar a Canaan, es dirigia a les terres dels *nubis*, els *cushites* o els *medjanites*. Destins que devien ser els mateixos de la fugida de Moisès. El nom del pare de Moisès, que es deia Am-ram, en una falsa etimologia hebrea, voldria dir "mare de Ram". És significativa la similitud amb el nom de la primera etapa d'Abraham, "*Ab-ram*", que ja he dit que podria significar "pare de Ram". I em pregunto, no podria ser que Ab-ram d'Egipte i Moisès, fossin en realitat un sol mite? Si ho van ser, les llegendes associades han quedat molt obscurides per un fil narratiu que les ha allunyat tant que és difícil que puguem reconstituir el valor imaginari que continguessin inicialment. En tot cas, és un camí de recerca inèdit, per explorar encara, que desborda els límits d'aquest treball. Hi ha un possible camí d'inici de l'aventura: El pare fundador del poble, per als israelites sembla que era Moisès, mentre que per als judaites era Abraham. Després, cada mite es va anar teixint en una malla complexa. Els autors bíblics van simplificar aquesta malla mitjançant un recurs efectiu: posant-los en una cadena genealògica i podant les rames. Si es desmunta aquest ordre imposat, que trontolla en molts punts, potser es poden deduir del text bíblic altres relacions de significat profund que fins ara resten obscures. Un fet a considerar és el fet de que, sigui la mateixa font sacerdotal "P" l'autora del canvi de nom d'Abram pel d'Abraham (Gn 17:5) i el de l'atribució de pare a Moisès amb el nom d'Amram (Ex 6:20; Nm 26:59) (Friedman 1997: 247-252).

3.3. Els levites eren originaris d'Egipte ?

La Bíblia explica la formació d'Israel amb la constatació de l'existència de les 12 tribus i el repartiment del territori (Js 13-24). Es tracta d'una distribució mítica de l'espai i a partir d'experiències tardanes. A part d'aquestes tribus, n'hi ha una altra, la de Levi (a vegades és una de les 12 tribus, altres cops és una tribu supernumerària), de difícil encaix en el sistema tribal típic dels semites.

En la Bíblia hi podem trobar diverses tradicions de l'origen dels levites que presenten fins i tot contradiccions. En l'anàlisi que segueix, tinc en compte l'atribució a les diferents fonts que hi ha a Friedman (1997: 246-255) perquè ajuda a observar els diferents punts de mira que hi ha en aquestes tradicions.

Una tradició la presenta la font elohista "E", d'autor israelita, que fa els levites descendents de Moisès i Siporah que, per aquesta font, és filla de Jetró, els quals van tenir dos fills: Guershon i Elièzer (Ex 18:3; 1Cr 23:15). Aquesta font proporciona una clau important de l'origen egipci de l'entorn de Moisès amb l'episodi de la murmuració de Maria i Aaron, el seus germans, perquè estava casat amb una *cushita*, negant, d'aquesta manera l'origen *madianita* (Nm 12:1). També planteja un enfrontament dels levites contra els hebreus: Aaron, que ha estat reconegut com a sacerdot hebreu, satisfà les demandes religioses del poble (Ex 32:1-6), però Moisès, que considera els caps dels hebreus com a enemics («Aaron havia deixat el poble a mercè dels adversaris» Ex 32:25) decideix desautoritzar Aaron i fa una gran matança d'hebreus (Ex 32:17-29). Aquest episodi posa de manifest alhora la funció de grup militar dominant i distant del poble, dels levites de Moisès, i l'intent d'integració de levites d'Aaron per a complir la funció sacerdotal en les tribus hebrees.

La font jahvista "J" complementa l'anterior amb l'origen dels *quenites* que situa en el mateix entorn familiar *madjanita* de Moisès, en una manifestació del convenciment de que els dos grups provenien de la mateixa ètnia (Nm 10:29, en relació amb Jt 4:11). Sens dubte, l'origen d'aquesta tradició era judaïta i no israelita com l'anterior.

L'altre grup de tradicions prové de font sacerdotal "P", exílica o post exílica. Fa els levites descendents de Leví (i no de Moisès) i els seus tres fills Quehat, Gershom (no confondre amb Guershon del paràgraf anterior) i Merari (Gn 46:11; Nm 4:34-48). Moisès es desentén d'ells que passen a ser comandats per Aaron. Aquesta mateixa font presenta una tercera variant molt diferent: els levites provenen de Pinhas, fill d'Eleazar i nét d'Aaron (Ex 6:25), també deslligant el grup de Moisès per a ressaltar la legitimitat de la funció sacerdotal que atribueix en exclusiva als levites *aaronites* (Nm 3:9).

De fet, la font sacerdotal "P" és la que dona major informació sobre l'origen dels levites, tot fusionant diversos materials que venen a respondre a dues situacions: la de l'origen ètnic dels levites i el de l'assumpció de la funció sacerdotal. El doble plànol pot portar a contradiccions que són causades per l'exposició sincrònica de situacions distanciades en el temps. Això es fa manifest, per exemple, en Nm 16, on hi ha dues narracions entrelligades que es poden separar a partir del propi text (Friedman 1997: 253). Aquest episodi descriu, no una, sinó dues rebel·lions. Una d'elles és de Coré, un dels caps dels levites, contra Moisès, al qui reclama drets d'altar que té Aaron i que Moisès rebutja concedir-li (Nm 16:1i, 2i, 4-11, 15-24), però Coré no pren venjança (Nm 26:1). L'altre conflicte és de la rebel·lió de tres clans hebreus (Datan, Abiron i On) contra els levites (Moisès i Aaron) per un problema de repartiment d'aliments. Moisès aïlla els clans rebels i, en presència dels altres hebreus, els elimina a sang i foc en una manifestació de domini militar.

Un altre episodi que és barreja de dos és el de Nm 13. En les dues situacions descrites, el pretext és el de la tramesa d'observadors des de Cadesh Barnea, però la informació geogràfica de l'episodi és irrellevant. En una de les dues narracions, acorda amb les tribus fer una descoberta i els enviats tornen espantats perquè han vist gegants. N'informen a l'assemblea, que es revolta contra Moisès i Aaron perquè els van enganyar al sortir d'Egipte i volen un altre cap. Moisès els amenaça amb la mort. L'altre episodi és el de la comanda a uns levites de l'exploració del Nègueb. A la tornada informen negativament sobre les possibilitats de conquesta i ho discuteixen amb Caleb. Moisès fa retornar al Mar Roig (a Egipte?) als que tenen por dels pobladors de la terra reconeguda.

Per tant, es posa de manifest que es recorda els levites dels inicis, com un grup armat reduït, format per egipcis de nom egipci (Friedman 1997: 82), al servei d'un cap militar o bandoler –Moisès, Aaron i Eleazar– amb els qui estan lligats per pactes de fidelitat personal (Nm 3:9). Per acord (Jt 17:8, 18:20) o per imposició (Nm 3:12, 38), van dominar poblacions hebrees que tenien una estructura social i política tribal. La seva funció militar era competidora de l'estructura tribal i s'han de mantenir en equilibri perquè els levites no quedin en inferioritat de força (Nm 3:46-51). Hi ha indicis que no parlaven hebreu (Jt 18:3). Han de ser mantinguts per la comunitat (Nm 7:1-9, 18:21), no estan obligats a col·laborar en les necessitats comunes i segurament tenen prohibit o està mal vist que treballin per altres (Jt 17:10f-11, 18:3). Es prohibeix que se'ls faci censos per a recaptar-los tributs (Nm 1,49) encara que els en fan per altres finalitats (Nm 3:16-22, 4:22-48). Els matrimonis entre levites, si són madjanites, i els hebreus tenen un rigorós codi restrictiu d'uns amb els altres (Nm 25:6-8).

Amb el temps, el grup va canviar la seva funció d'oligarquia militar a sacerdotal que es va convertir en la seva característica principal. Ja, ben aviat, es devien manifestar les dues funcions, com ja he exposat en exemples citats en el paràgraf precedent, i com en Nm 17:9-13, on Aaron atura una epidèmia que delmava els hebreus. La representació simbòlica d'aquest canvi, la trobem a Nm 17:17-26, on la vara d'Aaron floreix davant de les vares de cada tribu, cosa que s'ha d'entendre com el predomini sacerdotal dels *levites* sobre totes les altres tribus.

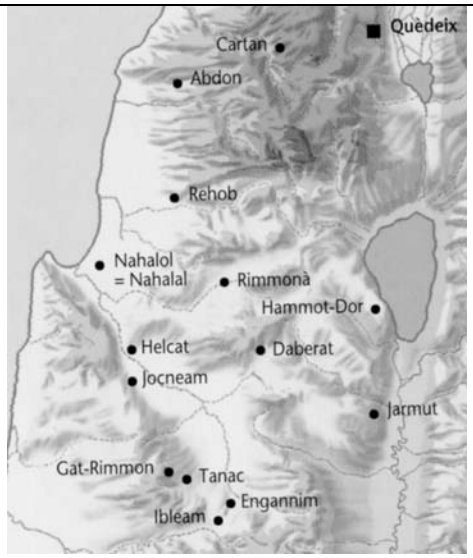
D'acord amb la tradició de clans levítics de la font sacerdotal "P", hi ha dues llistes de ciutats levítiques. Una d'elles en la prolongació tardana del llibre de Josué (Js 21) i l'altra, segurament més tardana encara, en els llibres de les Cròniques (1Cr 6:39-66). Les dues llistes no són coincidents encara que les diferències no són importants. Descriuen poblacions que, segons la font, es devien reservar als *levites* en el moment de la "conquesta" i que, la majoria, estaven en terres en les que els regnes d'Israel i de Judà mai no devien dominar territorialment. Per tant, el valor testimonial històric de la donació de ciutats als levites és molt pobre. Probablement, ens explica més de les ambicions dels *levites* post-exilics que dels de l'època de la "conquesta". Són un reflex del que els israelians tardans creien de l'origen dels *levites*. I, com a trets importants a ressaltar, hi ha el fet que els concep com a pastors (i no com a sacerdots) perquè les llistes diu que rebien pastures (per tant, no devien rebre ni camps de cultiu ni els propis pobles). L'altre aspecte significatiu és la distribució territorial de les ciutats, de la que és important considerar les dues zones de màxima concentració que mostren uns models d'implantació en el territori que van superar les vicissituds, com si haguessin esdevingut fossilitzacions d'una ocupació primària.

Les ciutats de la zona d'Hebron pertanyien totes a la tribu levítica dels *quehatites* i comparteixen espai amb els *quenites*, dels que he parlat abans i amb els qui la font jahvista "J" atribueix un origen molt proper (Nm 10:29), per descomptat egipci. També eren *quehatites* els que apareixen en les altres ciutats dels levites de la franja territorial que va de Benjamí fins la zona costanera de Dan, i que expliquen una residència en territoris hostils i, per tant que els obligaven a mantenir una posició de marginalitat, com en l'episodi del "levita i la seva concubina" (Jt 19:1-28), o de desarrelament, com en els episodis de "Micà i el levita" (Jt 17) i "Micà i els danites" (Jt 18:14-20).

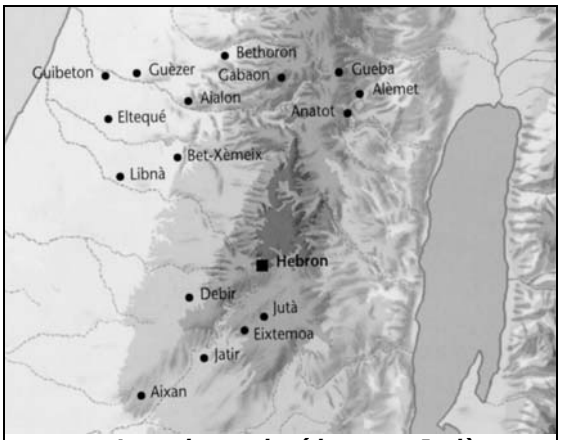
En el nord, els levites de la zona de Galilea (del grup predominant dels quehatites, però també dels guershonites i merarites) apareixen situats en els límits de la plana de Jizreel, en les muntanyes que tanquen els costats de la rica vall i en la muntanya de l'Alta Galilea. Per tant, mostren una presència en el territori orientada a la depredació més que al domini o a la integració. També aquí, com a Judà, els levites són definits com pastors.

Per tant, els mapes d'assentament dels levites confirmen el perfil que abans he descrit a partir de la Bíblia, de poble no integrat amb l'entorn social i polític, més que no aquell que el sacerdoci post-exilic té interès en mostrar com a poderosos dominadors del sistema cultual d'Israel.

Ja he indicat les filiacions que els *levites* reconeixien com a origen dels seus clans, encastades en els *medjanites*. També ja he fet notar la presència dels *cushites*, *quenatites* i *recabites* en la mateixa zona que ocupaven els *levites* al Nègueb i les relacions culturals i de tradicions sobre els seus orígens egipcis. Però, a tots aquests indicis, s'hi ha d'afegir el de l'etimologia del seu nom. En efecte, la paraula egípcia de "*lebu*" (*lb.w*) porta la desinència "*.w*" del plural i que transcrita a l'hebreu equival a *lbym* o la forma rabínica de *lby*, d'on va derivar a *lwbym* que significa "libis" en hebreu i, tal vegada, *lbnwn* que designa el Liban. La transformació de *lby* ("libi") en *lwy* ("levita") es pot explicar per la fricatització de la *b* (Meyer 1996: 102; 187) que devia acabar confonent els sons fonètics de les dues consonants *b* i *v*. De totes maneres, l'etimologia de la paraula és difícil determinar-la quan s'han produït diferents resultats de l'evolució. Per exemple, en la Bíbla masorètica es prefereixen les formes *lwy* i el seu plural *lwym*, mentre que en el Targum les de *lyw't* i el plural de *lyw'y* i, en algun cas, *lwtyh*. Tanmateix, s'ha de reconéixer que és una dificultat important acceptar el canvi de la lletra *b* per la *w* per simple fricatització i caldria acudir a arguments extralingüístics, com la voluntat d'amagar l'origen egipci de la classe sacerdotal, per a justificar-lo. L'existència del gentilici comú, com el dels libis és molt millor argument que el de l'insignificant Dedan (nord d'Aràbia) on, segons De Vaux (1992: 476) s'hi va descobrir escrita la paraula *lw'*, però no d'abans del s IV a.C., per la qual cosa no serveix de gran cosa com a explicació de l'origen del nom dels levites i del seu origen ètnic semita.



Les ciutats levítiques a la vall de Jizreel



Les ciutats levítiques a Judà

Font: Strange (1999: 32)

El record que fa la Bíblia de l'origen dels *levites* no permet situar-ho en el temps, però en tot cas són anteriors a la formació del regne de Judà. A Israel, on havien tingut el seu baluard de Siló, el lloc on es va coure la reforma jahvista (Friedman, 1997: 122-12), la monarquia de seguida els va neutralitzar per tal d'evitar un contrapoder i les tribus hi devien estar d'acord (Friedman, 1997: 47-48), segurament amb ressentiment. Judà els va acollir en temps de Roboam (2Cr 11:13). Si ometem la utilització mítica que es fa d'ells en les històries de David i Salomó, tenim que, des d'aleshores, pràcticament només apareixen en funcions de suport a accions espectaculars dels reis de Judà, mai d'Israel: la contraposició als temples de Jeroboam (2Cr 11:13-16; 2Cr 13:7-10) i les reformes de Josafat (2Cr 17:8; 2Cr 19:8-11), Joaix (2Cr 34), Ezequies (2Cr 29-31) i Josies (2Cr 34). Aquestes actuacions són sempre en

grup, com si continuessin mantenint una disciplina que els fa anar plegats al costat del seu cap natural, ara el rei. Després de l'exili se'ls utilitza com a símbols del sacerdoci nou, el del Segon Temple i no em sembla que constitueixin cap grup organitzat (Ezequiel, Esdres i Nehemies).

La confusió de *cushites*, *medjanites*, *nubis* i *libis* en la Bíblia per raó del moment d'arribada i pels trets d'una cultura molt similar, no resulta estranya si hom llegeix com ho veia el terrible Mineptah, qui va fer escriure d'ell mateix en l'estela d'Amada «aquell que va prendre Guèzer…, aquell que va anihilar els libis…, aquell que va ser un lleó contra els kharou i un toro brau contra Kush per a massacrar el pais de Medjay» (Vandersleyen 1995: 568).

I encara un altre petit incís final. La batalla "marítima" de Mineptah contra els *libis* i els Pobles del Mar, documentada en Medinet Habu, no es fa en el mar, com ho entenem nosaltres, sinó com ho entenien els egipcis: en el Nil (Vandersleyen 1995: 599). És lògic que, a l'acabar la batalla, els fugitius derrotats constituïssin el material mític per a construir una fugida d'Egipte a traves del mar (en realitat el riu), com la que va utilitzar el gran relat de l'Èxode. Mai no es podrà demostrar, però no sembla tan estranya la fugida d'Egipte d'un grup perseguit pel faraó per terra, amb carros, i pel riu, amb barques per una zona pantanosa que més facilita el pas de soldats fugitius, armats lleugerament, que de carros amb força poderosa. La imaginació poètica pot fer-hi la resta.

3.4. L'origen de Jahveh

Molt abans que Jahveh fos el déu d'Israel, ja el trobem per tot el Pròxim Orient. Potser la primera vegada que el veiem anomenar és a Ebla, en el 3r. mil·leni a.C. En aquest regne, hi havia el més ampli panteó mai conegut, fins a l'extrem d'un déu per cada 500 habitants (Kitchen 2004: 46). Trobem Jahveh amb el nom de Yaw, fent costat a Il o El, Dagan, Rasap, Sipish, Asthar Ashera, Malic, Enlil, Enki, etc molts d'ells més o menys presents en la Bíblia i amb nom no molt diferent. La seva significació és difícil. Garbini (2002: 81) apunta cap a una la idea de que *yw* i *il* serien no solament noms propis de déus, sinó també comuns. Voldrien dir el mateix que "déu". Però, junt a aquest significat, també tindrien valor de nom propi representant els dos una mateixa divinitat de tipus agrari i, per tant, politeista en ella mateixa. En el panteó ugarític *yw* o *Yawu* pren la forma de Yam, déu del mar que es contraposa a Baal en la pretensió de ser el successor del déu rei El. (Del Olmo 1997: 20, 311). En la fortalesa de l'edat del Ferro, a Kuntillet, en el Sinaí, s'hi van trobar inscripcions on es posaven en relació Jahveh, Asherat i Bes (Garbini 2002: 83). Herrmann (1985: 107-109) informa que es van trobar, a Soleb, en el desert de Núbia, prop de l'actual frontera d'Egipte i Sudan, mencions d'un "país dels *sch'św jhw*". Això discrepa de la tradicional ubicació dels *shasu* a Siria-Palestina, encara que aquesta troballa no sembli que hagi estat acceptada més enllà del grup dels biblistes alemanys i no ha generat debat aclaridor fins ara. Lemche (1998: 60) hi fa referència però, en realitat, la ignora.

Per altra banda, a Egipte hi ha un déu, anomenat Y'h, la teofania del qual és la Lluna. És el paral·lel del déu Thot, amb el que es confon. Aquests dos déus penetren en la moda de noms reials i no reals basats en Y'h i Thot (*Ḏḥwty*) en el moment del canvi de la dinastia XVII a la XVIII (Vandersleyen 1995: 203; Galán 2002: 38-47), fenòmen que pot haver estat estimulat per la notorietat d'un déu-lluna nubi associat al rei en tant que "senyor de Núbia" en un moment d'expansió imperial cap a Núbia i Kush (Redford 2005: 229). En un principi, Y'h no devia tenir cap relació amb el Jahveh semita, tot i la similitud de nom, però el contacte amb els *hicses* devia aproximar les dues divinitats com ho mostra la utilització d'un jeroglific per al nom de Y'h, que apareix per primer cop en temps d'Antef VII, poc abans de l'inici de la

dinastia XVIII, i que integra el nom egipci del déu i la imatge d'una lluna amb una rodona en el seu cos que Vandersleyen (1995: 196, 203) no dubta en afirmar que era semita.

***Cartutx d'Amosis (1543-1518 a.C.) amb el jeroglífic de* y'h**

Baal-Hadad *(el disc solar) descansa sobre* Nanna *(la lluna, símbol de la fertilitat), en una imatge del rei neo-hittita Bar-Rakib (730-710 a.C.)*

En l'àrea semita nord-occidental, trobem la lluna, a Ugarit, en el poema nupcial dels deus lunars Yarhu i Nikkal (Del Olmo 1998: 162-165; Lemche 1998: 185). L'existència a Khatti de dues reines dels segles XV-XIV a.C. amb els noms de Nikkal-Mati i Ashmu-Nikkal (Liverani 1995: 396), és un indici de la ubicació d'aquestes divinitats a Anatòlia. A Mesopotàmia trobem la lluna divinitzada com a Nanna i també com Ur i Kharran (Liverani 1995: 686). En canvi, en la Bíblia la lluna és totalment absent com a divinitat, cosa que no significa que no rebi adoració no reconeguda (Dt 4:19; Jb 31:26-27; Jr 44:17). Cross (1973: 38) hi veu una improbable referència en Sl 48:3 amb el mot *yrkty*. La lluna apareix també englobada en Shamash, que és el Sol en un sentit global de l'univers. Com a astre i com a mes, és Yareha *yrh* però en el Targum rep molt sovint el nom de Sehr (*syhr'* o *shr*) que respon a una tradició diferent, segurament aramea i que es manté a Qumran. En resum, es pot dir que les denominacions de la lluna que trobem a l'àrea semita i, en particular a Canaan, no tenen un nom relacionat amb el de Y'h, propi d'Egipte. Fins i tot, quan es tracta d'un esclau egipci amb nom relacionat amb la lluna, apareix amb el nom semita, Jarhà (*yrh'*) (1Cr 2:31-34). D'això en surt una conseqüència important, el Y'h egipci que abans hem vist sincretitzant la imatge semita de la lluna, no sembla que presenti indicis d'haver penetrat en el culte lunar semita. I si aquesta relació entre Y'h i Yarhu no existeix, tot i ser ambdós deus lunars, encara hi ha menys indicis que el relacionin amb Yahveh que no té cap funcionalitat com la de Y'h. No s'ha de prendre la similitud dels noms de Yw i Y'h com un senyal de confluència funcional.

Després de tot aquest tomb seguint les petjades de Jahveh per les àrees semita i egípcia, crec que ja es pot concretar amb una certa seguretat que no cal anar a buscar l'origen de Jahveh en altres llocs, com a Madian, a Arabà o en uns campaments del Sinaí, perquè ja era a casa. No era cap novetat. Formava part del panteó semític comú i només se'l va separar del conjunt de déus semítics quan va caldre trobar elements d'identitat per a definir els *israelians* com a diferents dels altres *cananeus*. Fins aquell moment, Israel havia estat només un estat en un territori cananeu on hi havia altres organitzacions estatals en forma de ciutats-estat. Però no era ni una ètnia immigrada ni disposava d'una cultura molt diferenciada. Quan ja no existia Israel, probablement a Jerusalem i més segur a Babilònia, es va veure la necessitat de definir-se com a poble i llavors va caldre separar els déus i donar a Jahveh la nova funció doble: de déu ètnic (d'Israel i de Judà) i de Déu monoteista universal. I aquesta nova funció es va projectar cap al passat.

El *revisionisme* nega la presència del *jahvisme* en la pràctica religiosa dels hebreus pre-exilics. Es basa en què el text bíblic descriu la continuada presència de cultes contraris a Jahveh, mentre que, per a Jahveh no es detalla cap culte ni temple, si exceptuem el de Salomó que és dubtós que hagués existit (vegeu apèndix 3 d'aquest treball). Però això no vol dir que el jahvisme no estès present en Israel en època tan antiga com el segles IX o VIII a.C. En els òstraca de Samaria d'aquell temps, la proporció d'al·lusions a Jahveh i Baal és d'11 a 7. També l'antroponímia teofòrica mostra una forta preferència de les denominacions

jahvistes sobre les de Baal (Ausin 1997: 28). Tot això no apareix en la Bíblia perquè el jahvisme existent era popular i presentava un important grau de sincretisme amb els altres cultes *cananeus* que els teòlegs de l'exili menyspreaven. La Bíblia condemna reis per construir o tolerar "llocs alts" o "turons sagrats" i, en canvi, quan els fa Elies no els considera dolents (1Re 18:30-31), mostrant d'aquesta manera una doble mesura interessada. Per tant, la condemna d'aquests llocs és tendenciosa i no és un argument per a demostrar una presumpta inexistència de jahvisme. L'afirmació de 1Re 12:31 és aclaridora d'on estaven els motius en contra dels cultes en turons: «Jeroboam, a més, va construir santuaris en turons sagrats i va posar-hi sacerdots trets del poble baix, que no eren de la tribu de Leví». El problema religiós no estava en el déu sinó en la classe social dels sacerdots.

Però, encara que el culte a Jahveh existeixi sense interrupció, tot i que gairebé ignorat pel testimoni bíblic, no vol dir que el Jahveh adorat fos monoteista com ho fou mes tard. Finkelstein-Silberman (2003: 271-274) atribueixen l'origen del monoteisme en el s. VIII a.C. en un Israel que estava a punt de ser conquerit i també en l'entorn del temple de Jerusalem. Els primers indicis d'aquest jahvisme d'élite serien els primers textos sapiencials (Ausín, 1997: 139-154), una nova funció profètica basada més en l'exigència moral que en l'organització social i la introducció del pactisme com a forma de relació entre Jahveh i la humanitat. També s'inicià la idea, que no va prosperar, de temple obert, probablement en els "llocs alts": «Però, ¿és que Jahveh podria veritablement residir a la terra? Si ni el cel ni el cel del cel no poden contenir la teva immensitat, molt menys aquest temple que jo t'he construït». (1Re 8:27).

El moment culminant de la nova definició de Jahveh és quan s'escriu l'escena del Sinaí (no quan podria haver esdevingut). Llavors, es despulla Jahveh de les seves característiques tradicionals i se'l converteix en el déu d'Israel… però, al mateix temps, se'l sotmet als levites–sacerdots que es converteixen, no solament en àrbitres de la vida política, sinó la seva única veu autoritzada. En conseqüència, els levites reclamen el monopoli del culte i l'exclusivitat del seu temple, el de Jerusalem que s'ha de mitificar fent-lo obra d'un rei mític, Salomó (vegeu annex 5). Per a arribar a aquest moment culminant del nou Jahveh, s'ha fet un llarg procés, amb avenços i retrocessos. Cal tenir-ho en compte per no buscar un Jahveh equivocat on no toca. No hi ha cap indici que expliqui que Yahveh fos un déu egipci.

El Yahveh resultant d'aquest procés és incompatible, en el temps, en les bases i en els resultats amb el concepte d'Aton que, a vegades, s'ha pensat que podia haver estat en la base del jahvisme. L'operació d'enllaç d'Aton a Yahveh no és tan una hipòtesi més o menys versemblant, sinó una manipulació ideològica, en la que hi és present el pensament ari, com denuncia Bernal (1993: 350-351).

4. Les fantasies egípcies de Salomó

Hi ha diverses raons per pensar que la narració bíblica del regnat de Salomó conté molts aspectes que corresponen a reis de dos segles després i també que el Temple de Salomó és molt dubtós que l'hagués construït aquest rei. La desmitificació de Salomó és necessària per tal de poder-ne deduir els valors històrics que eventualment puguin quedar. Aquests aspectes són marrades necessàries com a pressupost d'aquest treball, però s'allunyen del seu argument específic. Per això les he desplaçat a un apèndix. Em limito aquí als aspectes propis de les tradicions egípcies del regnat de Salomó.

D'entrada, hi ha un aspecte més aviat sorprenent. Les relacions de Salomó amb Egipte, si bé no són moltes, sempre s'han considerat històriques o quasi-històriques. Però, en realitat, com explicaré a continuació, són totalment ahistòriques i concebudes pel redactor bíblic des d'un gran desconeixement d'Egipte, tant el del temps de Salomó com d'altres èpoques. De fet Egipte s'utilitza en el mite de Salomó com una referència exòtica, tant que no serveix per a trobar uns orígens culturals com els que exposo en altres capítols d'aquest treball.

4.1. El casament de Salomó amb una princesa egípcia

Amenhotep III va rebutjar la petició d'una princesa egípcia per al matrimoni que li demanava Kadashman-Enlil I de Babilònia dient-li que «mai una filla d'un rei de la terra d'Egipte ha estat donada a ningú» (Liverani 1995: 375). Això que podia semblar una frase orgullosa de menyspreu sembla que devia ser cert. No s'han trobat matrimonis de filles de faraó amb estrangers. Ash (1999: 115-119) desmunta com a falsos els casos que Shulman i Kitchen creuen haver trobat de tal tipus de matrimoni. Per descomptat, el cas de Salomó no solament no és un exemple contrari sinó que és una mostra de la fantasia aplicada a la "biografia" de Salomó.

El casament de Salomó amb la filla del faraó va ser el motiu perquè aquest donés a Salomó, en concepte de dot, la ciutat de Guèzer que «El faraó, rei d'Egipte, havia ocupat i incendiat, n'havia matat els cananeus que hi habitaven i després l'havia donada en dot a la seva filla, la muller de Salomó» (1 Re 9:16). Això s'ha entès com si la Bíblia digués que Guèzer era cananea. Però, com que és conegut que en temps de Salomó Guèzer era filistea, la majoria d'historiadors tenen aquest episodi com a error de l'autor bíblic. Per tant, si el matrimoni no era possible perquè les princeses egípcies no es casaven amb estrangers i la conquesta de Guèzer era un altre error, hom podia concloure que Salomó no tenia cap credibilitat a partir del relat bíblic. Però aquest argument desqualificador podria no ser vàlid si fem una lectura més literal del text. En efecte, penso que la Biblia no diu el que se li atribueix, perquè no afirma que Guèzer fos cananea, sinó que hi vivien cananeus (és com si diguessin que Barcelona és xinesa perquè hi viuen xinesos).

L'altre argument contra la historicitat del dot de Guèzer, és que l'arqueologia no ha trobat senyals de destrucció en el temps de Salomó. N'hi ha una que s'atribueix a l'expedició bèl·lica que Sesonquis I va fer per terres de Palestina en temps de Roboam i Jeroboam, però que tal vegada sigui encara posterior (Dever 2002: 131-138; Finkelstein-Piasetzky 2002). En canvi, Dothan-Dothan (2001: 216-217) van trobar a Asdod les mostres d'una destrucció important que associen a la campanya de Siamon contra Filistea el 970 a.C., com qui diu quan Salomó devia iniciar el seu regnat. La coincidència és massa forta perquè no hi vegin aquests autors una possible confirmació de 1Re 9:16. Des d'Egipte, Kitchen, K. A. (1973: 280-283) creu que un malmès relleu en el temple d'Amon a Tanis descriu alguna campanya de Siamon a Filistea on tal vegada hauria destruït Guèzer però res, fora de la

Bíblia, ho fa creure. En canvi, sí que està ben documentada una conquesta i destrucció de Guèzer per part de Mineptah (1212-1202 a.C.) que podria haver deixat una empremta profunda en el record dels pobles de Palestina, fàcilment utilitzable en la llegenda de Salomó.

A tots aquests arguments Ash hi afegeix un altre segons el qual en els matrimonis diplomàtics el regal del nuvi al sogre havia de ser del mateix valor i tipus que la dot pagada pel sogre. Com es pot correspondre un "regal" que consisteix en una ciutat cremada? I, encara més, com podien donar en dot una ciutat en runes? Tanmateix, aquest argument, no és vàlid, al meu entendre, perquè no hi havien matrimonis de princeses egípcies per crear una regulació diplomàtica.

Es podria explicar en to menor aquest matrimoni fent-lo fer amb una egípcia no princesa, sense complicar-hi el faraó. Per exemple, podria haver estat un matrimoni amb la filla d'algun personatge egipci instal·lat a Palestina amb prestigi econòmic o social (resident, per exemple en la ciutat filistea de Guèzer). En tal cas, l'exageració no seria el matrimoni amb una egípcia, sinó la conversió del pare en faraó. La dot podria ser alguna propietat a Guèzer que hagués estat restaurada després d'algun incendi i que la mitificació convertiria en la ciutat sencera. Però, aquesta hipòtesi no és més que una suposició sense cap argument que la suporti. El mínim nivell de relació social i política entre Egipte i Palestina que hi havia en aquell moment no fa ni probable aquesta explicació.

Des del punt de vista intern de la narració s'observa una incoherència. Diu que Salomó va fer un palau per a la filla del faraó (1Re 7:8) com el que s'havia fet per a ell junt al temple i "després" d'això i instal·lar-hi la filla del faraó, va decidir construir el mil·ló que era l'ampliació necessària per a construir el temple i els palaus (1Re 9:24). Cal prendre aquesta errada com la dificultat del narrador per integrar el conte de la princesa en la "biografia" de Salomó. La mateixa dificultat que fa que la figura de la filla del faraó desaparegui aviat sense que se'ns digui si va morir o si va tenir descendència. Si era filla del faraó, el destí dins de la cort de Salomó no podia quedar obscurit d'aquesta manera.

La dona egípcia és un ésser exòtic que excitava la imaginació. La sulamita del Càntic dels Càntics (o Cantic de Salomó) és una concreció d'aquest alliberament dels somnis que l'aventura de la filla del faraó representa: «Gira't, gira't, Sulamita, gira't, gira't, que et volem contemplar!» (Ct 7:1). Però també, per contrast, aquesta egípcia porta en el cor de la vida política i religiosa una llavor d'impuresa. Per ser més precís, l'autor bíblic no s'atreveix a concretar l'acusació contra la princesa perquè, de tots els déus estrangers que s'adoren per causa de les princeses estrangeres de Salomó (1Re 11:1-11), no n'hi ha cap d'egipci (serà perquè l'autor no en sabia cap?). S'ha vist aquesta contradicció com a dues capes de la formulació del text, o potser dos orígens de la tradició de la sulamita. Però potser la metàfora de la filla del faraó porta en ella mateixa la contradicció entre l'amor i el pecat.

Per tant, no s'ha de buscar cap valor històric en aquest conte mític. Si ni tan sols sabem com es diuen el faraó i la seva filla! L'anonimat i la falta de detalls que facin creïble la història mostra ben clarament que només és un conte pensat de molt lluny no solament d'Egipte, sinó també de Palestina.

4.2. El comerç de Salomó amb Egipte

En 1Re 10:28-29 i 2Cr 1:16-17 es diu que «Els cavalls de Salomó provenien d'Egipte i de Quevé. Els marxants del rei els compraven a Quevé. Un carro provinent d'Egipte costava sis-centes peces de plata, i un cavall, cent cinquanta. Els marxants del rei també en

compraven per revendre'ls als reis dels hittites i dels arameus». El sentit de la frase és clar: Salomó comprava cavalls i carros per al seu ús i els comercialitzava. Però, tot i la claredat, l'escenari comercial dibuixat és molt fosc. En Dt 17:16 també fa referència a aquesta classe de comerç amb Egipte.

D'entrada cal precisar que Que (o Quevé) era un estat del primer ferro que estava en el lloc que en temps grecoromans seria Cilícia. A Liverani (1995: 548) hi ha una representació cartogràfica del comerç de Tir que descriu Ezequiel (Ez 27:12-23). En ella la producció de cavalls, mules i selles de muntar es circumscriu a l'espai en què, entre 1200 i 700 a.C., hi ha els regnes neohittites del nord de Karkemish: Que, Tabal, Khilakku, Gurgum i Kummurch (Liverani 1995: 572). Per tant, l'afirmació que Salomó comprava cavalls a Que és plausible.

En canvi, Egipte era deficitari en cavalls i no es podia permetre el luxe de vendre'n. Si de cas, els compraven o els robaven, però mai se'n desprenien (Ash 1999: 121-122). L'error de compra de cavalls a Egipte s'ha estat intentat atribuir a una corrupció del text, de tal manera que on hi havia de posar el nom d'un regne anatòlic desconegut *Mosa* (1Re 10:28), tal com diu la versió masorètica, el copista hi posava el nom d'Egipte (=*misraym*), Però *Moza* no és tan desconegut. En les proximitats del llac Van Golu, on s'estava formant l'estat d'Urartu, que tants maldecaps donaria a Assíria fins al 700 a.C., hi havia el regne de *Mush* (ara Mus) del que Salmanassar III (859-824 a.C.) va destruir la capital Sagunia (Liverani 1995: 660-662). No sembla que atribuir el *Mosa* bíblic a aquest regne tingui altres dificultats que les cronològiques. Però el fet que els hittites fossin també compradors de cavalls i carros, com diu la Bíblia, quan n'eren productors, situa el text en una posició d'inexactitud cronològica i geogràfica sense remei. Segurament la llunyania babilònica explica aquestes imprecisions.

La conclusió és que el comerç de Salomó el fan improbable no solament els problemes descrits, sinó principalment el de la inexistència de relacions polítiques i de tota mena entre Egipte i Palestina. Es tracta d'una època amb canvis estructurals: desaparició dels *palaus*, formació de les ciutat-estat, trencament dels equilibris de protecció–dependència (Liverani 1995: 543-544) i els fenicis van saber-s'hi adaptar com cap altre poble d'Orient i els hebreus, no ho van fer pas.

4.3. Egipte com a lloc d'acollida de fugitius de David i Salomó (Adad i Jeroboam)

Podem llegir en el llibre dels Reis un conjunt de tres narracions d'enemics de David i Salomó que van haver de fugir dels seus països i van tornar amb èxit a la mort del rei del qual fugien. Són els episodis d'Adad, Rezon i Jeroboam, dels quals el primer i tercer troben refugi a Egipte.

La història d'Adad (1Re 11:14-22) diu que era el jove rei d'Edom i va fugir a Egipte quan David va conquerir el seu regne. El faraó el va acollir, li va donar una casa i terres i li va concedir la germana de la seva esposa com a dona amb qui va tenir un fill. En saber de la mort de David va tornar al seu país i va esdevenir enemic de Salomó. Cal suposar, doncs, que Adad devia estar a Edom en temps de Salomó, però la Bíblia no diu res d'ell.

Jeroboam (1Re 11:26-40), fill de la germana de David, Seruià, va disputar, sense èxit, el regne a Salomó i va haver de fugir a Egipte ("prop del faraó Shishac" que no vol dir que s'arribessin ni a veure). Hi va viure fins després de la mort de Salomó quan va tornar per disputar la corona a Roboam.

Ens trobem amb dos casos similars. Dos aspirants a la reialesa desposseïts es refugien a Egipte per esperar temps en els que puguin recuperar els regnes. No és impossible que dos

reietons de la zona poguessin arribar a notícia del faraó però no és tan probable que hi intimessin. De fet, de Shishac no es diu que ho fes. Però en cap cas sembla que poguessin alterar la política de relacions d'Egipte amb els països de Palestina en una època que les relacions i interessos d'Egipte en la zona eren inexistents.

En el cas d'Adad, l'existència del regne d'Edom és un anacronisme per al segle X a.C. i només començaria a ser possible en el s. VIII a.C. El fet que hi hagi noms de reina i princesa d'Egipte no és cap argument de credibilitat de la narració, perquè són inventats (Ash 1999: 109-110).

En canvi, en el cas de Jeroboam podria ser històric el fet de refugiar-se en Egipte (sempre que no se'l faci aliat del faraó) o en qualsevol altre lloc (com a Filistea). Però, la datació de Rezon presenta tot un conjunt de problemes que analitzo a l'apèndix 3. Segons la resolució que es doni a aquests problemes, l'absència del rei d'Edom del seu regne es podria situar en temps de Josafat i la tornada (i anada) de Jeroboam a Egipte podria haver-se produït en qualsevol ruptura dinàstica a Israel, com les de Zimrí / Tibní / Omri (884 a.C.) o la de Jehú.

Per tant, encara que alguns dels personatges siguin històrics, les circumstàncies fan que els episodis hagin de ser presos amb molta cautela, perquè o bé són d'altres temps o bé estan narrats a partir d'altres fets i personatges més tardans.

5. Partidaris i detractors d'Egipte a Jerusalem

En l'any 701 a.C., Sennaquerib (704-681 a.C.), rei d'Assíria va llençar una campanya per estabilitzar els límits occidentals de Siria-Palestina i va arribar a assetjar sense èxit Jerusalem i Sidó. Tampoc va reeixir en l'àrea anatòlica on va perdre influència i territoris (Liverani 1995: 622-623). Des de Jerusalem és veu la retirada de Sennaquerib com un miracle diví (2Re 19:35-36; Is 37:36-37; 2Cr 32:17). Garbini (2002: 69) compara el relat bíblic de salvació dels assiris amb el que Herodot utilitza per descriure la salvació d'Egipte en la mateixa campanya i atribueix al darrer l'originalitat. En canvi, Redford (2005: 132) considera que només hi va haver un sol episodi de destrucció de l'exèrcit de Sennaquerib (per una plaga de rates?), narrat en tres fonts independents (Bíblia, Herodot i l'escarabeu de Toronto). La sensació d'alliberament, en paral·lel, per als dos pobles està descrita de forma mítica, sense dubte, però no per això ha de ser mític l'alleujament sentit per no resultar fatalment atacats per Assíria, com suposa Garbini.

Jerusalem, ja havia esdevingut ciutat–estat, potser abans de la caiguda de bona part de Judà en mans d'Assíria o en tot cas des de 701 a.C. per la pèrdua de la majoria del territori de Judà, fins i tot de la important ciutat de Laquish que segurament era, fins llavors la veritable capital de Judà. Sennaquerib no podia tenir molt interès en la conquesta d'una ciutat com Jerusalem que li podia aportar pocs impostos i tenia molt més interès en dominar una Babilònia rebel. Egipte, a les ordres del rei cushita Shabataka (el 701 a.C.) va tallar la penetració de Sennaquerib cap a Egipte, a Eltequè, marcant el límit assiri a Palestina. No es estrany que Ezequies hagués cercat la protecció d'Egipte davant dels assiris (2Re 18:19-24) quan va observar la resistència eficaç egípcia.

Quan el temor de l'atac de Sennaquerib angoixava els habitants de Jerusalem, un grup capitanejat per Eliaquim, cap del palau reial, Xebnà, canceller, Joah, cronista (2Re 18:37) i els sacerdots ancians (2Re 19:9), es va enfrontar a Ezequies amb una postura radical de defensa de la ciutat basada en un integrisme religiós. El rei que, sens dubte, preferia una posició favorable a l'aliança amb Egipte (2Re 18:21) i amb Babilònia (2Re 20:12), confiava en que aquests països, enemics d'Assíria, li garantirien la pau (2Re 20:19).

En canvi, el grup religiós encarnava, com a mínim en aparença, l'opció de guerra suïcida contra Assíria, sense altre suport que el de Jahveh. Aquest grup era el mateix que, segons la Bíblia, havia mantingut contactes secrets amb els assiris (2Re 18:26), als quals devien convèncer de l'argument religiós per justificar l'atac contra Jerusalem (2Re 18:25). En definitiva, es tractava d'un grup de poder que, amb l'argument d'una resistència a ultrança davant d'un enemic, ja havia pactat amb aquest la rendició. La interpretació lògica és que preferien caure en mans de l'enemic per conservar el poder intern de la ciutat que un protectorat egipci que signifiqués una pau de compromís de les diferents forces religioses i polítiques.

El grup religiós va aconseguir doblegar la voluntat del rei, fent-lo abandonar la seva postura favorable a Egipte (Is 30:2-3; Is 31:1-3; Is 36:6). Una imatge d'aquest canvi del rei el trobem en la metàfora de l'alteració del moviment de l'ombra del sol (2Re 20:9-11; Is 38:8) en els esglaons de la casa alta d'Ahaz (un rellotge solar?), on el sol canvia el desplaçament natural a l'oest (signe d'Egipte) per un a l'est (signe d'Assíria). L'abandonament sobtat de Sennaquerib, va fer triomfar la posició del grup radical religiós en la ciutat de Jerusalem, tant en el domini religiós com en el polític.

Gairebé un segle després, en el 605 a.C., el rei Josies s'enfronta amb el faraó Necó (Necau II) en una estranya aventura. Res no la fa prudent, si es té en compte que l'objectiu del faraó era combatre la nova potència de la zona, Babilònia, fins al punt d'anar a ajudar Assíria en aquest propòsit. Tan imprudent va ser que li va costar la vida i l'estabilitat dinàstica. Necau II, poc després, va imposar un rei, cosa que feia manifesta la dependència de Jerusalem respecte a Egipte. El text bíblic dóna les claus d'aquesta imprudent actitud anti-egípcia de Josies. El rei havia atorgat el monopoli religiós al grup sacerdotal del temple de Jerusalem, perseguint els altres sacerdots i destruint els llocs de culte de fora de la capital. La submissió del rei a l'élite religiosa era total i arribà a establir un text legal que li havien proposat els sacerdots i que la tradició veu com a un nucli inicial del Deuteronomi. És el grup religiós integrista que, un altre cop, impulsa el rei i la ciutat contra Egipte. Ho veiem en Jr 46:5-28, on es fa un seguit de malediccions del país d'Egipte al que descriu com a vençut per Nabucodonosor en temps de Necau II. Si tenim en compte que, aleshores, Babilònia no havia arribat a ocupar Egipte, les malediccions poden haver estat escrites en l'època de les dominacions persa o grega. Però sembla més lògic pensar que el text de Jeremies fos escrit pocs anys després dels fets i que s'hi fes una exageració de les conquestes temporals dels babilonis en la costa nord de Sinaí. Seria, d'aquesta manera, una expressió de la voluntat anti–egípcia més que de la realitat d'un Egipte sotmès.

L'any següent de l'aventura desgraciada de Josies, ocupava el tron de Babilònia Nabucodonosor II (604-562 a.C.) qui començà un seguit de deu campanyes per a sotmetre els petits regnes de l'àrea siro-palestina i anatòlica, aprofitant el col·lapse de l'imperi assiri i la debilitat d'Egipte en la zona (Liverani,1995: 603). L'acció sobre Judà va ser aclaparadora. Els reis van anar oscil·lant, amb dubtes, de la dependència d'Egipte a la de Babilònia. La successió de Josies va estar condicionada pel faraó que havia deposat Joahaz (604 a.C.) i que va imposar Joiaquim (607-597 a.C.) (2Re 23:33-34). Però aquest rei va rebre ja les primeres escomeses de Nabucodonosor (2 Re 24:1-2) i en la primera d'elles (604 a.C.) (Dn 1:1) el van deportar a Babilònia (2Cr 36:6) i li va imposar vassallatge (2Re 24:1) que Joiaquim va trencar al cap de 3 anys (601 a.C.), sens dubte després de l'èxit de Necau II en el rebuig de Nabucodonosor i la captura de Gaza per part dels egipcis.

Poc després, en el 598 a.C., a Jerusalem es creia que la influència d'Egipte sobre Palestina havia desaparegut (2Re 24:7) i Nabucodonosor torna a atacar la ciutat i s'endú a Babilònia el jove i inexpert rei Jecomies que feia 3 mesos que havia succeït Joiaquim, on va romandre com a ostatge i rei en l'exili i amb domini reconegut sobre els jueus deportats amb ell o en exilis posteriors. Nabucodonosor també va imposar Sedecies com a rei de Jerusalem (o tal vegada només com a governador, si és té en compte que en Ez 12:10 se'l qualifica de príncep i no de rei). Però l'etapa de Sedecies significa una posició oscil·lant entre Egipte i Babilònia. L'any 594 a.C. va visitar Babilònia (Jr 51:59) , però, en el 590 a.C. es va rebel·lar contra Babilònia i el 589 a.C. Jerusalem va ser alliberada per Àpries del setge de Nabucodonosor (Jr 37:5-11) (Manley, 2003:123). Abans, Sedecies havia establert tractes amb Àpries que significaven la ruptura de la dependència de Babilònia (Ez 17:12-15). La resposta de Nabucodonosor va ser contundent: va sotmetre la ciutat a setge del 588 al 586 a.C., fins que va caure. El resultat va ser una nova deportació i l'execució de Sedecies, dels seus fills i de la cort. En el seu lloc va posar-hi un altre membre de la classe dirigent, Guedalià, qui va ser assassinat, al cap de dos mesos, per un membre supervivent de la casa de Josies (Ishmael). Per por a les represàlies de Nabucodonosor, es va produir un altre èxode, aquesta vegada cap a Egipte, que la facció pro-caldea no va poder evitar ni amb

amenaces. Després d'aquest incident, es perden les informacions sobre el govern de Jerusalem, tant internes com de fora, durant molt temps.

Les oscil·lacions de la política exterior jueva van tenir lògica repercussió en la interna. Un grup sacerdotal que havia conquerit el poder per la submissió de Josies va estar contínuament en contra dels monarques. Tots els reis que van seguir, fins i tot Jecomies que només ho va ser per tres mesos, són condemnats perquè "ofenien el Senyor amb el seu comportament", cosa que s'ha d'entendre com falta de rigor en la condemna i persecució d'altres cultes diferents del de Jahveh que monopolitzava el Temple i els seus sacerdots. Apart del grup de sacerdots del Temple, hi havia altres grups religiosos que lluitaven pel poder. Un d'ells, el dels *recabites*, d'un integrisme radical, van aparèixer com a grup alhora de resistència i de divisió, en ple setge de la ciutat (Jr 35). Diferent d'aquest integrisme hi ha altres fraccions profètiques enfrontades alhora al rei i als sacerdots, com la de Baruc (Jr 36), la d'Uriahu (Jr 26:20-23), Ezequiel (Ez 1:1) o la influent de Jeremies, així com els "falsos profetes" Hananià (Jr 28), Ahab i Sidquiahú (Jr 29:21-23), Xemaià (Jr 29:24-32) i molts altres anònims. Jeremies era pròxim, encara que no en formava part (Jr 37:12-21), del partit pro-caldeu que estava integrat per traïdors que fugien de Jerusalem i es passaven als rengles dels assetjadors (Jr 21:9; 38:2; 38:19) i que també van ser deportats a Babilònia després de la caiguda de Jerusalem (Jr 52:13), segurament per protegir-los de venjances per la seva traïció.

En aquesta societat trasbalsada, interna i externament, va germinar una esperança en Babilònia, de tal manera que, així com l'èxode egipci havia significat l'origen, el de Caldea significaria l'acompliment lleial del pacte amb Jahveh. Per això cal detestar Egipte i les tradicions que s'hi inspiren. L'origen de tots els mals està en Egipte: «El Senyor em va comunicar la seva paraula. Em digué: Fill d'home, escolta. Hi havia dues dones, filles de la mateixa mare. De joves es van prostituir a Egipte. Allà els grapejaren els pits, allà les van desflorar. La gran es deia Oholà, i la petita, Oholibà. Jo les vaig prendre totes dues per mullers, i amb elles vaig tenir fills i filles. La primera és Samaria, i la segona, Jerusalem» (Ez 23:1-4). El programa de regeneració d'Israel passa per oblidar el passat real o mític situat a Egipte: «Posaré fi a la teva infàmia, a la teva prostitució, començada al país dels egipcis; no giraràs més els ulls cap a ells, no et recordaràs més d'Egipte» (Ez 23:27).

Per conjurar la imatge pròspera i rica d'Egipte es fa necessari descriure-la com a paradigma de la destrucció (Jl 4:17; Jr 29-32; 46; Is 20:3-6; 37:25; Dn 11:40-43). Però, mes important que la destrucció d'Egipte, ho és el fet de negar a Egipte la característica de país acollidor que havia tingut en la tradició anterior (Os 9:6; 12:2; Jr 42-44). Es deixa de parlar de l'exili egipci com un recurs de supervivència i formació del poble hebreu i es converteix en un temps i un espai d'on provenen les desgràcies i les infidelitats; ja no importa l'estada a Egipte, sinó la sortida.

Podria semblar que l'argument més clar de la ignorància voluntària d'Egipte està en el fet de que, a la Bíblia, s'omet tota referència a les potents comunitats jueves d'Elefantina (490-400 a.C.) i Alexandria. Sabem d'elles només per fonts extrabíbliques. Però, cal tenir en compte que no solament són ignorades les colònies jueves d'Egipte, sinó que ho són totes (Mesopotàmia, Síria, Xipre, etc.) per posar casos coneguts d'implantació important jueva en els segles IV a I a.C. Això significa que el procés d'ocultació dels antecedents mítics egipcis s'havia de produir en l'exili i post-exili babilònic. Si s'accepta aquesta tesi, s'hauria de situar el nucli fonamental dels textos bíblics, tal com ens han arribat, en aquesta mateixa època ja

que, d'aquesta manera la penetració de la mitologia babilònica fou prou intensa com per ocultar o desfigurar els elements egipcis.

La població hebrea a Egipte havia rebut importants aportacions en els moments de les grans catàstrofes de les escomeses imperials d'Assíria, Babilònia, Pèrsia i Grècia i també amb motiu de captació de soldats i pagesos que un país ric i buit, com Egipte, absorbia del seu entorn geogràfic. Les colònies hebrees a Egipte tenien les seves tradicions que, segons els testimonis que ens han arribat, començaven en Moisès com a príncep egipci que era el pare dels hebreus. En canvi, la tradició judaica de Palestina havia sobreposat a la tradició egípcia altres fonts mítiques, com les del Gènesi, d'origen principalment mesopòtàmic, o la llegenda d'Abraham que seria d'origen damascé. En aquestes circumstàncies és produiria la "traducció" dels LXX que tindria com a principal objectiu imposar la tradició palestina sobre l'egípcia. Però algunes de les tradicions dels jueus palestins són recents i per això pot afirmar-se que la forma final de la bíblia palestina coincideix gairebé amb la versió dels LXX. Fins i tot, hom es pregunta si no va ser a l'inrevés, és a dir una redacció en grec i la seva traducció a un paleo-hebreu ja desaparegut a Palestina (com es feia a Qumram, poc després). Pel mateix motiu de divulgació que aconsellava fer la traducció de l'hebreu al grec s'hauria d'haver traduït de l'hebreu, llengua morta segles abans, a l'arameu, llengua viva en palestina que s'hel·lenitzava ràpidament (Garbini 2002: 165-185). Aquesta opinió de Garbini sembla plausible… però no justifica una menor antiguitat de la versió dels LXX en les poques vegades que el text discrepa de la masorètica. El text dels LXX fa d'intèrpret del masorètic i, per tant, aquest ha de ser anterior.

L'explicació precedent deixa, però, una qüestió important a l'aire. Per què era important ocultar les tradicions egípcies? Garbini, en les pàgines citades del paràgraf precedent insinua una causa pròpia del sacerdoci jerosolimità. Es tractaria d'un intent de superar la debilitat causada per les discrepàncies entre els "fills de Sadoc" i els "fills d'Aaron" a base de crear un enfrontament exterior entre l'ortodòxia del judaisme palestí i l'heterodòxia de l'egipci. Penso que aquesta raó s'ha de complementar amb la necessitat que la gran diàspora hebrea sentia d'una referència única que els donés un sentiment de poble format per cèl·lules disperses dins d'altres pobles. Això explica l'èxit del sacerdoci de Jerusalem que va proposar el temple únic, la seva versió bíblica com a única i va convèncer de la utilitat de dues institucions útils per a la cohesió social: la sinagoga i el dissabte. Tot plegat va fer que la versió bíblica guanyadora de la pugna amb el judaisme egipci, la de Jerusalem, fos ràpidament acceptada per la majoria d'hebreus de Palestina i també per la totalitat de la diàspora. La forta coincidència de Flavi Josep amb les tradicions bíbliques s'explica en bona part per una dependència de les seves fonts de la Bíblia, però també mostra que les tradicions ja s'havien unificat entre els jueus romans i grecs.

6. Conclusions

He de confessar que el propòsit que tenia inicialment l'he hagut de canviar mentre anava fent la recerca que serveix de base d'aquest treball. Pensava que trobaria en el text bíblic elements que m'indicarien que entre Egipte i Israel hi va haver, en temps de l'Antic Testament, una comunicació cultural encara que la relació política fos absent. No m'enganyava que la lectura tradicional de la Bíblia ja feia manifesta l'opacitat de la frontera comuna i que només reservava a Egipte una funció de crisàlide ja caducada. Però confiava que una recerca primmirada m'ajudaria a aconseguir l'objectiu inicial.

Però he hagut de concloure que el bloqueig de la frontera entre Àfrica i Àsia, des del segle XII a.C. va estar gairebé total. Egipte es va replegar en ell mateix tornant a la tradició dels Regnes Antic i Mitjà, com si li deixés d'interessar la resta del món. En aquest sentit, s'assemblava a la Xina dels Zhou i dels Han. Un imperi i l'altre havien trobat un equilibri intern tant estable que ni els governants estrangers li canviaven l'esperit. Fins i tot, passava a l'inrevés, perquè eren els reis estrangers que es convertien en egipcis. Ni tan sols la unió interna era una necessitat imprescindible per a mantenir aquest equilibri. Les divisions no solament no desintegraven el país econòmicament, sinó que ni tan sols propiciaven la creació de cultures competidores.

Des del costat de Palestina, cap a finals del segon mil·leni a.C., un conjunt de pobles semítics van anar evolucionant lluny dels grans regnes i imperis que s'anaven fent i desfent en l'àrea anatòlica i mesopotàmica. La pobresa relativa no temptava de fer-los contribuïdors de béns i tributs. Les seves formes socials i polítiques anaven evolucionant en un espai sense grans sobresalts. Tant que un fet que tenia una importància menor, el dels inquiets Pobles del Mar, va provocar una alteració important política i social en tota l'àrea. Ugarit va desaparèixer i Fenícia va trobar el mar disponible per a qui volgués fer-ne un gran mercat. Egipte va patir la seva invasió. I els mateixos pobles, expulsats d'Egipte o vinguts d'altres indrets, s'afincaren profundament en la costa palestina, però no s'hi integraren.

Però, al costat dels Pobles del Mar, i aquesta ha estat la troballa que aprecio més dels resultats de la meva recerca, he trobat molts indicis que van penetrar a Palestina, de forma silenciosa, el que anomeno "Pobles del desert", grups ramaders que es van repartir en les àrees d'economia marginal de Palestina. Aquests i els Pobles del Mar van actuar d'espoleta per a l'eclosió de múltiples regnes cananeus i hebreus (no solament dels dos bíblics) que van durar fins que van ser engolits pels grans imperis mesopotàmics. I també van aportar els materials mítics que, amb una elaboració semítica més tardana, van esdevenir, per diversos camins, els referents ideològics de les cultures que, com la nostra, els han acabat heretant.

Un d'aquests pobles, l'hebreu, en una rara percepció del seu món, alhora miop i aguda, va ser capaç de produir, a través del segles, una obra literària, la Bíblia, amb voluntat principalment teològica i nacionalista. Però al mateix temps, aquesta obra constitueix el principal testimoni antropològic del món antic, en el sentit de que, més que dades creïbles, ens transmet la seva interpretació, encara que ideològitzada, tant que, encara avui dia genera fílies i fòbies. En aquell document s'hi recullen les més antigues tradicions que provenen del contacte dels hebreus amb Egipte que els recobriments posteriors han amagat però no destruït. Confio que aquest treball serveixi per a haver "excavat" i recuperat alguna informació d'aquest nivell més soterrat.

7. Bibliografia

7.1. Obres citades en el treball

Ash P.S. (1999). *David, Solomon and Egypt: A Reassessment (Journal for the Study of the Old Testament Supplement S.).* Shefiels: Continuum International Publishing Group.

Ausín, S. (dir). (1997). *De la ruina a la afirmación. El entorno del Reino de Israel en el siglo VIII a.C.* Estela: Editorial Verbo Divino.

Bernal, M. (1993). *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona: Editorial Crítica.

Bruins, H. et al. (2003). "14C Dates from Tel Rehov: Iron-Age Chronology, Pharaohs, and Hebrew Kings". *Science,* vol. 300, pp.5617.

Cross, F. (1973). *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge: Harvard University Press.

Day J. (1992). "The problem of So, King of Egypt in 2-Kings-XVII,4 +". *Vetus Testamentum*, 42(3), pp. 289-301.

De Vaux R.(1992). *Instituciones del Antiguo Testamento.* Barcelona: Herder.

Del Olmo Lete, G. (1998). *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*. Barcelona/Madrid: Ediciones Trotta i Ediciones de la Universidad de Barcelona.

Dever, W.G. (2002). *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?* Grand Rapids (Mich): Eerdmans Pub.Co.

Dever, W.G. (2003). *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* Grand Rapids (Mich): Eerdmans Pub.Co.

Dothan, T.; Dothan M. (2002). *Los Pueblos del Mar. Tras las huellas de los filisteos*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Encyclopædia Britannica. "Achemenid". *Encyclopædia Britannica Online.* A: "Encyclopædia Britannica Online" [en línia] <http://search.eb.com/eb/article?tocId=9003517> [data de consulta: 4-6-2005].

Finkelstein, I.; Piasetzky, E. (2002). "Recent radiocarbon results and King Solomon". *Antiquity* ,vol. 77, p. 298.

Finkelstein, I.; Silbermann, N.A. (2003). *La Biblia desenterrada*. Madrid: Ed. Siglo XXI.

Freud, S. (2001). *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid: Alianza Editorial.

Friedman R.E. (1997). *Who wrote the Bible*. San Francisco: Harper Collins Publishers.

Galán, J.M. (2002). *El imperio egípcio. Inscripciones, ca.1550-1300 a.C*. Barcelona: Ed. Trotta.

Galil, G. (1996). *The chronology of the Kings of Israel and Judà*. Leiden-New York-Koln: E.J.Brill.

Garbini, G. (2002). *Historia e ideologia en el Israel antiguo*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Graves, R.; Patai, R. (2001). *Los mitos hebreos*. Madrid: Alianza Editorial.

Greenberg, G. (2001). *101 mitos de la Biblia.* Barcelona: Editorial Océano.

Harris J.R.; Hone D.W. *The Origins and Emergence of West Semitic Alphabetic Scripts* [en línia] <http://www.lib.byu.edu/~imaging/negev/> [data de consulta: 4-6-2005].

Herrmann, S. (1985). *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Herzog C.; Gichon M. (2003). *Las batallas de la Bíblia*. Barcelona: Ariel.

Himelfarb E.J. (2000). "First alphabet found in Egypt". *Archeology*, vol 53 (1). [en línia] <http://www.archaeology.org/0001/newsbriefs/egypt.html> [data de consulta: 4-6-2005]

James P. (1993). *Siglos de oscuridad*. Barcelona: Editorial Crítica.

Kemp, B. (1996). *El antiguo Egipto. Anatomia de una civilización. Barcelona:* Editorial Crítica.

Kitchen, K. A. (2004; ed.orig.1977). *The Bible in its world: The Bible and Archaeology, today.* Eugene [Oregon, EUA]: Wipf and stock Publishers.

Kitchen, K. A. (1973). *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.)*. Warminster: Aris & Phillips Ltd., 1986.

Lalouette, Claire (1995). *Contes et récits de l'Égypte Ancienne*. Manchecourt: Flammarion.

Laughlin, J.C.H (2001). *La Arqueología y la Bíblia*. Barcelona: Editorial Crítica.

Lemche, Niels P. (1998) *Prelude to Israel's Past. Background and Beginings of Israelite History and Identity*. Peabody: Hendrickson.

Liverani, M. (1995). *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona: Editorial Crítica.

Manley, Bill (2003). *Atlas de l'Égypte ancienne*. Paris: Édicions Autrement.

Marrs, R.R. (2004). "Back to the Future: Zion in the Book of Micah". A: *David and Zion. Biblical Studies in Honor of J.J.M. Roberts*. Winona Lake, Indiana: Einsenbrauns.

Martín Valentín, F.J. (1999). *Gramática egipcia*. Madrid: Aldebarán Ediciones.

Meyer, R. (1996, ed.orig.1966). *Gramática de la Lengua Hebrea*. Barcelona: Riopiedras ediciones.

New Advent ed. "Semitic Epigraphy". A: *Catholic Encyclopedia.* [en línia] <http://www.newadvent.org/cathen/13709a.htm> [data de consulta: 6/6/2005].

Ochoa, J. (2003). *Atlas histórico de la Bíblia. Antiguo Testamento*. Madrid: Ed. Acento.

Padró, Josep (1992). "La transcripció catalana dels noms propis egipcis". A: *Nilus* (1) pp 4-11.

Redford, D.B. (2005). *De esclavo a faraón. Los faraones negros de la XXV dinastía. Barcelona*: Ed. Crítica.

Rohl D (1995). *A Test of Time*. London: Century Ltd.

Sánchez Caro, J.M. et al (2003). *Historia, narrativa, apocalíptica.* Estella: Ed.Verbo Divino.

Shiloh, Y. (1999). “Lugares arqueológicos en Israel - Jerusalem - la ciudad de David.” [en línia] <http://www.mfa.gov.il/MFAES/MFAArchive/1990_1999/1999/10/Lugares%20Arqueolgicos%20en%20Israel%20-%20Jerusalem%20-%20la%20C> [data de consulta: 6/6/2005].

Strange J (1999). *Atles de la Bíblia.* Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya.

Thompson, T.L. (1994). *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources*. Leiden. E.J.Brills.

Trebolle, J.; Sánchez J.M. (1999). "El texto de la Bíblia". A: González Echegaray, J. et al. *La Biblia en su entorno*. Estella: Ed.Verbo Divino. 4a.part, pp.433-574.

Vandersleyen C. (1995). *L'Égypte et la Vallée du Nil. Tome II*. París: Presses Universitaires de France.

Vercoutter, J. (1992). *L'Égypte et la Vallée du Nil. Tome I*. París: Presses Universitaires de France.

7.2. Obres de referència

Easton, M.G. (1897). *Illustrated Bible Dictionary*. [en línia] <http://www.ccel.org/e/easton/ebd/ebd.html> [data de consulta: 4-6-2005].

Eerdmans, W.B. ed. (1915). *The International Standard Bible Encyclopedia*. [en línia] <http://www.studylight.org/enc/isb/> [data de consulta: 4-6-2005]

Fausset A.R.(1949) "Bible Dictionary". Michigan: Zondervan (accessible en el Bible Works 6.0)

Freedman, D.N. ed.. (1992). *The Anchor Bible Dictionnary*. 6 vols. New York: Doubleway.

Jewis Encyclopedia (2002) [en línia]

<http://www.jewishencyclopedia.com/index.jsp> [data de consulta: 4-6-2005].

Targarona, J. (1995). *Diccionario Hebreo/Español*. Barcelona: Riopiedras ediciones.

Bíblia Catalana Interconfesional. Web de la *Societat Bíblica*. [En línia] <http://www.biblija.net/biblija.cgi> [data de consulta: 16-6-2005].

Annex 1
Les fonts documentals bíbliques usades en el treball

El document bàsic per al present estudi és la Bíblia. Però la Bíblia no és, parlant en propietat, una obra sinó un aplec d'obres produïdes durant molt temps, retocades diverses vegades i sense un criteri únic i inicial de determinació de quines obres en formaven part. En cap cas, no es pot esperar una coherència global. Diverses hipòtesis, com la de la *Història Deuteronomista*, la *Història Cronista*, les fonts *jahvista* "J", *elohista* "E" i *sacerdotal* "P" i altres, que sostenen l'existència de diferents línies de producció dels textos de la Bíblia tenen arguments poderosos, però també dificultats. No tinc el propòsit d'entrar ara en aquesta qüestió, prou apassionant i debatuda, però massa llarga per a fer-ne un mínim resum, sense apartar-me de l'objectiu del treball.

Però, en canvi, sí que importa per al present estudi la determinació dels llibres bíblics que constitueixen el corpus de recerca. Segurament s'han anat formant, en el transcurs dels segles, col·leccions considerades com a "completes" o "fiables". El mateix text bíblic parla de col·leccions de llibres, per exemple, quan Daniel (Dn 9:2) diu que l'any primer del regnat de Darius va investigar en *els llibres de l'Escriptura*, o com quan Ragël dóna la seva filla Sara a Tobit, dient-li «Pren la muller que t'és donada, segons les prescripcions de la Llei que es troben en *els llibres de Moisès*…» (Tb 7:13). La traducció dels LXX (~250 a.C.), feta en Alexandria és ja una mostra clara que hi havien uns determinats llibres que composaven la Bíblia (no solament la Torà). Però, són les discrepàncies dins del cristianisme les que porten a una definició de *cànon* o conjunt de llibres fiables. Aquest cànon no és únic i es va constituint amb dubtes i tempteigs i produeix resultats no coincidents a tot arreu i es pot considerar format en els àmbits cristians cap al 150 d.C. Una primerenca col·lecció la va realitzar sant Jeroni, a Palestina, quan va fer la traducció monumental de La Vulgata (382-404). Les esglésies ortodoxes tenen altres conjunts de llibres i els protestants també es van separar de la tradició catòlica per aproximar-se a l'hebrea. En el món jueu també hi va fer presència la inquietud i es va produir un text *protomasorètic* (100 a.C. - 100 d.C.) i un *masorètic* (s.VIII d.C.) que venia a ser un cànon generalment acceptat, al mateix temps que fixava les puntuacions vocàlica, tonal i sintàctica, la separació de paraules i el conjunt de símbols alfabètics. En paral·lel, es va formar el text bíblic *targúmic* en arameu, relacionat amb la Bíblia samaritana, i que es va consolidar entre els segles I i VII d.C (*Còdice Neofiti*). Entre altres conjunts diferenciats, podríem esmentar la Bíblia etiòpica amb un cànon difús.

Per damunt d'aquestes variacions "intencionades", hi la les produïdes per errors de còpia. Com a conseqüència d'aquests, fins a l'aparició de les versions impreses, que han reduït, en part, la proliferació de variants, cada còpia ha produït en les còpies "filles" una cadena de diferències de les altres versions. Les edicions crítiques permeten detectar aquestes diferències i reconstituir, en part, el teòric escrit "pare" de totes elles, el qual seria el més aproximat al text "original". En el cas de la Bíblia, però, no hi ha cap text original perquè la seva formació ha estat per superposició d'escrits, modificacions i afegits.

Tot i aquestes diferències, hi ha un nucli bàsic de gran coincidència entre els textos que utilitzen les diferents religions que han adoptat la Bíblia com a llibre sagrat. Els llibres fonamentals que la composen són comuns i s'ajusten molt als que formen la Bíblia Jueva. Si bé hi ha variants, són, en principi, de més importància com a símbols de distinció teològica que com a representació de maneres culturals separades.

En el present treball he pres com a base d'estudi els llibres que formen el cànon de l'Antic Testament, tal com l'entén la BCI (Bíblia Interconfesional Catalana) per qüestions d'eficàcia. El quadre dels continguts de cada una de les versions utilitzades ja mostra com l'elecció feta conté una base que resulta sensiblement neutra per a la recerca. En ella s'hi comprenen els llibres "deuterocanònics" i "apòcrifs" de les diferents versions cristianes, així com les variants més importants que es van introduir en la traducció grega dels LXX. He prescindit totalment dels llibres del Nou Testament que puguin contenir les bíblies utilitzades.

El quadre que segueix, a més de concretar els llibres de la Bíblia en els que s'ha produït la recerca també indica les abreviatures de les citacions. Concretament, utilitzo les indicades per al català. Les altres informacions de la taula tenen la voluntat de servir com a element de referència per a altres formes de fer la citació o denominació dels llibres de la Bíblia.

Traduccions bíbliques utilitzades

Les versions bíbliques utilitzades i la font per a l'Antic Testament (quan és coneguda) han estat les següents:

- **BCI - Masorètica - Catalana** - *Bíblia Catalana Interconfesional* (1993). Basada en la BHS.
- **BHS - Masorètica - Hebrea** - *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Segueix el codi de Leningrad (1008 d.C.) que és el més antic conservat de la Bíblia completa.
- **TAR - Targúmica - Aramea** - Versió samaritana "Onkelos" del Targum (traducció de l'hebreu a l'arameu).
- **KJV - Masorètica - Anglesa** - Versió anglesa de *The Bible, King James Version*. de 1611, actualitzada el 1769. Traducció molt literal.
- **NEG - Hebrea/LXX - Francesa** - Versió popular de *La Bible. Nouvelle Édition de Genève 1979* (NEG), Traduida de la masorètica i dels LXX.
- **BGT - LXX - Grega** - Edició de la *Deutsche Bibelgesellschaft* de Stuttgart de la Bíblia alexandrina o dels LXX.
- **VUL - Vulgata - Llatina** - Versió de la *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem* editada per la Beuron/Stuttgart Bible Societies.
- **R95 - Vulgata - Castellana** - Versió de Casiodoro de Reina (1569) de *La Santa Bíblia, Antiguo y Nuevo Testamento, Antigua*, amb revisions de 1602, 1862, 1909, 1960 i 1995.

La Vulgata prové de la versió grega dels LXX (els salms) i directament de l'hebreu proper al que serà, temps després, la versió masorètica (la resta).

La versió targúmica presenta, en algunes parts, diferències molt acusades amb la masoreta, tant que canvia, no sols l'idioma i la forma expressiva, sinó també el contingut narratiu. Tanmateix, quan hi ha coincidència presenta una expressió més simple i ajuda a entendre el text masorètic que és el bàsic.

Per a aspectes puntuals he utilitzat també les obres completes de Flavi Josep integrades en el mateix sistema de consulta de bases de dades bíbliques en versions anglesa, grega i llatina.

Totes les versions bíbliques han estat analitzades a través del sistema informàtic BibleWorks 6.0. També de les seves bases he obtingut les citacions incloses en el treball. I,

finalment, també m'han permès les consultes dels diccionaris i enciclopèdies bíbliques integrades en el mateix sistema.

La composició de cada una de les versions utilitzades és la següent:

			Llibres que formen cada una de les versions de la Bíblia, utilitzades en l'estudi							
Codis		Versió:	**BCI**	**KJV**	**NEG**	**LXT**	**TAR**	**WTT**	**VUL**	**R95**
BCI	angl.	Nombre llibres:	49	39	39	61	40	39	50	39
Gn	Gen	**Gènesi** (*Bereshit*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Ex	Exo	**Èxode** (*Shemot*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Lv	Lev	**Levític** (*VaYikra*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Nm	Num	**Nombres** (*BaMidbar*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Dt	Deu	**Deuteronomi** (*Devarim*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
-	Jsa	Josuè (a)				◘				
Js	Jos	**Josuè** (*Yehoshua*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
-	Jda	Jutges (a)				◘				
Jt	Jdg	**Jutges** (*Shoftim*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Rt	Rut	**Rut** (*Ruth*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
1Sa	1Sa	**1 Samuel** (*Shmuel A*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
2Sa	2Sa	**2 Samuel** (*Shmuel B*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
1Re	1Ki	**1 Reis**	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
2Re	2Ki	**2 Reis**	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
1Cr	1Ch	**1 Cròniques** (*Divrei Yamim A*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
2Cr	2Ch	**2 Cròniques** (*Divrei Yamin B*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
-	1Es	1 Esdres				◘			◘	◘
Esd	Ezr	**Esdres** (*Ezra*)	◘	◘	◘	◘		◘	◘	
-	4Es	4 Esdres							◘	
Ne	Neh	**Nehemies** (*Nechemiyah*)	◘	◘	◘	◘		◘	◘	◘
Est	Est	**Ester** (*Esther*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Estgr	Esg	Ester grec	◘							
Jdt	Jdt	**Judit**	◘			◘			◘	
Tb	Tob	**Tobit**	◘			◘			◘	
-	Tbs	Tobit (Sinaític)				◘			◘	
1Ma	1Ma	**1 Macabeus**	◘			◘			◘	
2Ma	2Ma	**2 Macabeus**	◘			◘				
-	3Ma	**3 Macabeus**				◘				
-	4Ma	**4 Macabeus**				◘				
Jb	Job	**Job** (*Eyov*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Sl	Psa	**Salms** (*Tehilim*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
-	Pss	Salms de Salomó				◘				
-	Psx	Salm 151							◘	
-	Ode	Odes				◘				
Pr	Pro	**Proverbis** (*Mishlei*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Coh	Ecc	**Cohèlet/Eclesiastès** (*Keholet*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Ct	Sol	**Càntic** (*Shir HaShirim*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Sv	Wis	**Saviesa**	◘			◘			◘	
Is	Isa	**Isaies**	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Jr	Jer	**Jeremies**	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Lm	Lam	**Lamentacions** (*Eichah*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Ez	Eze	**Ezequiel**	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Dn	Dan	**Daniel** (*Daniyel*)	◘	◘	◘	◘		◘	◘	◘
Dngr	Dng	Daniel grec	◘							
-	Dat	**Daniel** (Theodotion)				◘				
-	Sus	Susanna				◘				
-	Sut	Susanna (Theodotion)				◘				
-	Bel	Bel i el drac				◘				
-	Bet	Bel i el drac (Theodotion)				◘				
Os	Hos	**Osses** (*Hoshea*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Jl	Joe	**Joel** (*Yoel*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Am	Amo	**Amós** (*Amos*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Ab	Oba	**Abdies** (*Ovadiyah*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Jo	Jon	**Jonàs** (*Yonah*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Mi	Mic	**Miquees** (*Michah*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Na	Nah	**Nahum** (*Nachum*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘

Codis			Llibres que formen cada una de les versions de la Bíblia, utilitzades en l'estudi							
		Versió:	**BCI**	**KJV**	**NEG**	**LXT**	**TAR**	**WTT**	**VUL**	**R95**
BCI	angl.	Nombre llibres:	49	39	39	61	40	39	50	39
Ha	Hab	**Habacuc** (*Habakuk*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
So	Zep	**Sofonies** (*Tzefaniyah*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Ag	Hag	**Ageu** (*Haggi*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Za	Zec	**Zacaries** (*Zechariyah*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
Ml	Mal	**Malaquies** (*Malachi*)	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘	◘
-	Sip	Pròleg a Siràcida				◘				
Sir	Sir	**Siràcida/Eclesiastic**	◘			◘			◘	
Ba	Bar	**Baruc**	◘			◘			◘	
EpJr	Epj	Carta de Jeremies	◘			◘				
-	Esr	Esr					◘			
-	Ess	Ess					◘			
-	Lay	Lay					◘			
-	Law	Law					◘			
-	Prm	Pregària de Manassès							◘	

Annex 2. Cronologies i sincronismes

(totes les dates d'aquest annex són a.C.)

Per a la comprensió de fets i personatges, tan si uns o altres són històrics o ahistòrics, és imprescindible disposar d'una referència cronològica. I seleccionar una cronologia significa optar per una de les moltes interpretacions que mereix el tema. Per la dificultat d'accedir amb promptitud a les fonts de datacions de reis (l'única datació de referència possible en l'Antiguitat) he optat per transcriure aquí aquelles que he considerat que eren les més adequades.

a) Cronologia d'Israel i Judà amb connexions amb l'àrea semita.

Enlloc d'intentar una múltiple aproximació a les cronologies, totes diferents, he pres com a base la de Galil (1996) que he complementat, quan faltaven, amb informacions de Liverani (1995: 521, 584, 617 i 684). Per a alguns aspectes puntuals he acudit a Finkelstein-Silberman (2003: 23) i a l'Enciclopèdia Britànica Online (article "Achemenid").

Israel	Judà	Tir	Damasc	Assíria
1025-1005 Saül				
1005-1003 Ishbóixet/Ishbaal				
1005-970 ? David				
970-931 ? Salomó/Jedidià		980-946 Hiram I		
931-909 Jeroboam I	931-914 Roboam			
909-908 Nadab	914-911 Abies			
908-885 Baashies	911-870 Asa		~900-875 Ben Hadad I	
885-884 Elies			(Adad-idri)	
884 Zimrí				
884-880 Tibní				
884-873 Omrí				
873-852 Acab	870-845 Josafat	878-847 Etbaal	~853 Hadadèzer	
852-851 Ahazies			~833 Rezon	859-824 Salmanassar III
851-842 Jehoram	851-843 Joram		~855-845 Ben Hadad II	
	843-842 Ahazies		~845-800 Hazael	
842-815 Jehú	842-835 Atalia		~800-780 Ben Hadad III	
819-804 Joahaz	835-802 Joaix		(Mari)	824-811 Shamshi-adad V
805-790 Jehoaix	805-776 Amasies			811-783 Adad-nirari
790-750 Jeroboam II	788-736 Azaries/Ozies		~750-730 Ressín	783-773 Salmanassar IV
750-749 Zacaries	758-742 Jotam		(Rakhyanu)	773-756 Ahurdan III
749 Xal·lum				756-745 Ashur-nirari V
749-738 Menahem	742-726 Acaz	739-731 Hiram II		
738-736 Pekahies				745-727 Tiglat-Pilèsser III
750?-732 Pequies				
732-722 Oixea	726-697 Ezequies			727-722 Salmanassar V
				722-705 Sargon II
	697-642 Manassès			705-681 Senaquerib
	642-640 Amon	**Mèdia**	**Babilònia**	681-669 Assarhadon
	640-609 Josies		648-627 Kandalanu	669-627 Assurbanipal
	609 Joahaz		626-605 Nabopolassar	604-562 Nabucodonosor II
	608-598 Eliaquim/Joiaquim			
	598-597 Jecomies			
	597-586 Matanies/Sedecies			
			561-560 Amil-Marduk	**Pèrsia**
		585-550 Astíages	559-556 Neriglissar	559-530 Cir II
			556 Labashi-Marduk	
			555-539 Nabònid	
				529-522 Cambises II
				521-486 Darius I
				486-465 Xerxes I
	c.445 Nehemies			
	c.398 Esdres			
				359-338 Artaxerxes
				336-330 Darius III

b) Sincronismes entre Israel i Judà i els estats sirians i mesopotàmics.

Un aspecte important de la cronologia és el de les sincronies entre les monarquies de diferents llocs, que afecta, directament o indirectament, el text bíblic. He trobat molt completa, i per això l'he pres com a referència la de Galil (1996: 149-58; 161-162).

En la Bíblia (Gn 14:1-9) s'esmenten un conjunt de quatre reis mesopotàmics que sotmeten una rebel·lió de cinc reis edomites. Es tracta de Amrafel, rei de Xinar, Arioc d'El·lassar, Quedorlaòmer d'Elam i Tidal de Goïm, dels quals algun s'ha trobat relacionat amb reis mesopotàmics dels temps d'Hammurabi I. També hi està correlacionat Kushan-Risataim (Jt 3:8-10) .

Entre les denominacions de reis assiris i babilònics pròpies del text bíblic hi ha Pul que és Tiglat-Pilèsser III, d'Assíria, Merodac Baladam que és Marduk-apla-iddin II de Babilònia i Arioc (Jdt 1:6; Dn 2:14-15; Dn 2:24-25), que no ha estat identificat, i que és un altre diferent de l'esmentat amb el mateix nom pels temps d'Hammurabi.

c) Cronologia d'Egipte.

Pel seu interès en aquest treball, reprodueixo les cronologies de Vanderleyen (1995: 663-664) per a les dinasties XVIII a XX i la de Kitchen (1973, 465-492) per la continuació fins a l'any 650a.C. Aquesta darrera presenta dues variants per a la dinastia 21 amb uns 20 anys de diferència. Les dues cronologies tenen diferències d'uns 10 anys en el punt de tall i però no afecta pràcticament a aquest treball i per això no ho tinc en compte.

Cronologia de Vandersleyen per a Egipte

Dinastia XVIII		Dinastia XIX		Dinastia XX	
Amosis	1543-1518	Ramesses I	1292-1291	Setnakht	1188-1185
Amenhotep I	1517-1497	Seti I	1290-1279	Ramesses III	1185-1153
Tutmosis I	1496-1483	Ramesses II	1279-1212	Ramesses IV	1153-1146
Tutmosis II	1483-1480	Mineptah	1212-1202	Ramesses V	1146-1143
Hatshepsut	1479-1457	Seti II	1201-1196	Ramesses VI	1143-1136
Tutmosis III	1479-1424	Amenemhat	1290-1197	Ramesses VII	1135-1128
Amenhotep II	1424-1398	Siptah	1195-1189	Ramesses VIII	1127
Tutmosis IV	1397-1387	Tauseret	1188-1186	Ramesses IX	1126-1108
Amenhotep III	1387-1348			Ramesses X	1108-1106
Akhenaton	1359-1342			Ramesses XI	1105-1078
o bé:	1358-1331			Herihor-Siamon	1086-1080
Nefertiti	?				
Esmenkhkare	?				
Tutankhamon	1339-1329				
	o bé 1328-1318				
Ay	1329-1325				
	o bé 1318-1314				
Horemheb	?-1292				

Cronologia de Kitchen per a Egipte

Dinastia XXI		Dinastia XXII		Dinastia XXIII	
Esmendes	1089-1063	Sesonquis I	945-924	Petubastis I	818-793
o bé	1069-1043	Osorcó I	924-889	Iuput I	804-783
Amenemhat	1063-1059	Sesonquis II	~890	Sesonquis IV	783-777
o bé	1043-1039	Tacelotis I	889-874	Osorcó III	777-749
Psusenes I	1059-1033	Osorcó II	874-890	Tacelotis III	754-734
o bé	1039-991	Horsiesis I	~870-860	Rudamon	734-731
Amenhotep	1033-981	Tacelotis II	850-825	Iuput II	731-720
o bé	991-984	Sesonquis III	825-773	Sesonquis VI	720-715
Osorcó el Vell	984-978	Pamiu	773-767	Peftiauauibastet	?
Siamon	978-959	Sesonquis V	767-730		
Psusenes II	959-945	Osorcó IV	730-715		
Dinastia XXIV		**Dinastia XXV**		**Dinastia XXVI**	
Tefnakht I	727-720	Alara	780-760	Psammètic I	664-610
Bocoris	720-715	Kashta	760-747	Necau II	610-595
		Peye	747-716	Psammètic II	595-589
		Shabaka	716-702	Àpries	589-570
		Shabataka	702-690	Amasis	570-526
		Taharqa	690-664	Psammètic III	526-525
		Tanutamon	664-656		

d) Sincronismes d'Israel i Judà amb Egipte.

La taula següent indica els noms de faraons que esmenta la bíblia, els fets que estableixen la relació entre Egipte i els regnes hebreus per tal que apareguin en la Bíblia. El nom de faraó que consta és el que li atribueix la Bíblia i junt amb aquest hi ha el dels faraons coneguts en la història d'Egipte que són candidats per a ser identificats amb el nom hebreu. En cas de que la correspondència estigui ben fixada s'indica amb un signe *igual*. No s'hi inclouen els faraons dels quals la Bíblia no dóna el nom, com aquell a qui s'atribueix la concessió a Salomó, en matrimoni, de la filla i que, segons Kitchen (2004: 100), era Siamon sense més proves que la coincidència temporal i la narració bíblica.

Faraó	**Citacions que relacionen la Bíblia i els faraons**	**Reis hebreus**
Shishac = Sesonquis I (945-924)	Shishac acull Jeroboam fins la mort de Salomó 1Re 11:40.	**Salomó** (970-931)
	Shishac conquereix Jerusalem (926) 1Re 14:25; 2Cr 12:2-9 i les ciutats fortes de Roboam 2Cr 11:5-12	**Jeroboam** (931-909) **Roboam** (931-914)
Zèrah, el Cushita Osorcó I (924-889)	Zeràh ataca Judà amb un gran i ben proveït exèrcit instal·lat a Guerar. (2Cr 14:8), i és vençut en la "més gran batalla" dels hebreus, segons la Bíblia. Hauria d'haver estat cap a l'any 897 a.C. (Galil 1996: 18-19). No s'ha aconseguit identificar-lo amb cap faraó, si és que ho era. Kitchen (1973: 309) nega que pugui ser Osorcó com sovint l'han identificat. Podria ser un record de la fase inicial de la campanya de Sesonquis, en 926, quan, en la fase final, es va estendre cap al Nègueb. En tal cas, la victòria seria una fantasia de l'autor bíblic. La zona de Guerar era filistea i difícilment hauria pogut ser camp de batalla d'un enfrontament entre jueus i egipcis.	**Asa** (911-870)

Faraó	Citacions que relacionen la Bíblia i els faraons	Reis hebreus
So Osorcó IV (730-715) Tefnakht (727-720) Peye (747-716) Iuput II (754-720) Nimlot III (754-725) Peftauybastet (754-720)	Oixea va fer un pacte amb So contra Salmanassar V (727-722), rei d'Assíria. 2Re 17;4. El pacte devia ser l'any 722(Galil 1996: 90). Entre els diferents reis d'Egipte, és difícil identificar quin podia tenir tractes amb Judà que signifiquessin una amenaça creïble per Salmanassar. Kitchen (1973: 182, 372-375) aporta moltes raons per estimar que el més probable era Osorcó IV però, tal vegada, l'anàlisi més acurat, que aposta per Tefnakht, és el de Day (1992). Els faraons usaven el títol de "`n-sw-bi.t`" per indicar que és el rei de l'Alt i Baix Egiptei és molt probable que la segona síl·laba podria suggerir el nom de "So" com a genèric del rei d'Egipte. (Martín Valentín 1999: 188),	**Oixea** (732-722)
Sabtecà Shabakata (702-690)	Fill de Cush Gn 10:7; 1Cr 1:9, Molt dubtós que es refereixi a cap faraó.	-
Tirhacà, l'etíop **= Sabacó** (702-690) Taharka (690-664)	Tirhacà ajuda Ezequies fent alçar el setge assiri a Jerusalem l'any 7012Re 19:9-10; Is 37:9. El nom de la Bíblia es relaciona clarament amb Taharca, però en la data del setge, aquest encara no era rei. Tal vegada l'acció s'atribuís a Taharca perquè aquest degué ser recordat per la trista fama d'haver hagut de fugir cap a Tebes quan els Assiris van entrar en el Delta (669)	**Ezequies** (726-697)
Necó **= Necau II** (610-596)	Josies surt al pas de l'exercit de Necau que va a Carquemix per lluitar a favor d'Assíria i li presenta batalla (609). És vençut i mort, 2Re 23:29; 2Cr 35:20-24	**Josies** (640-609)
	Necau destitueix Johajaz i el du presoner a Egipte 2Re 23:34f junt amb el seu germà Riblà 2Re 23:33; 2Cr 36:2-4 perquè no el succeeixi.	**Johajaz** (609-608)
	Necau imposa com a rei Eliaquim amb el nom de Joiaquim 2Re 23:34i-35; 2Cr 36:4i 2Cr 36:34i-35 i li posa un tribut (pagament per fer Joiaquim rei?) 2Re 23:33-35. Necau perd davant de Nabucodonosor a Carquemix, per segona vegada (609), Jr 46:2. Necau ocupa Gaza (601) per contenir la invasió babilònica Jr 47:1-7.	**Joiaquim** (608-597)
Hofrà **= Àpries** (o Uafres) (589-570)	Jr 44:30; Ez 17:15 Àpries va alçar el setge de Jerusalem com aliat de Sedecies a l'any 597(Galil 1996: 118).	**Sedecies** (597-586)

Annex 3. Ciutats egipcies citades en la Bíblia

El ISBE Bible Dictionary, dóna la llista de totes elles que són:

- *Aven* (Ez 30:17) o *On* (Gn 41:45), També se l'anomena Iraheres (Is 19:18) Per als egipcis, *'An.* En grec se la va anomenar Heliòpolis. Ara és la població de *Matarieh*. Per als hebreus, aquesta població representava la iniquitat per la coincidència amb *aven* (*'wn*) = engany o malícia i *on* (*'wn*) = desgràcia. Per aquest motiu, denominaven Bet-Aven (casa d'Aven) el santuari de Betel (Casa d'El) i Bicat-Aven (vall d'Aven) a Damasc (Am 1:5).
- *Baalsefon*. Prop d'Ismailia, ara no localitzada (Ex 14\:2; Ex 14:9; Nm 33:7).
- *Iraheres*. Vegeu *On*.
- *Migdol* de Sevene. Vegeu Sevene.
- *Migdol*. En Ex 14:2, fortalesa fronterera, prop de l'actual població de Suez.
- *Migdol*. En Nm 33:7; Jr 44:1; Jr 46:14,. En les proximitats de l'actual Port Said.
- *Mof*. Vegeu *Nof*.
- *No.* En la versió hebrea –però no en l'aramea– de Jr 46:25 i Ez 30:14-16. També *No-Amon* en Na 3:8; en. Se la denomina *Nut* en egipci i en grec és Tebes.
- *Nof* en Is 19:13; Jr 2:16; Jr 44: Jr 1;46:14; Jr 46:19; Ez 30:13-16; Jdt 1:10; *Mof en* Os 9:6; *Nofà* en Nm 21:30. En egipci *Men-nefer*. En grec *Memfis*. Ara *Mit-Rahina*.
- *Nofà*. Vegeu *Nof*.
- *On*. Vegeu *Aven.*
- *Pi-Beset* en Ez 30:17. En egipci *Pa-Bast*. En grec *Bubastis*.
- *Pitom* en Ex 1:11. En egipci *Pa-Tum*. Ara és *Tell el-Maskhuta*, a uns 18 km a l'oest d'Ismailia.
- *Ramses* en Ex 1:11. Ara és Tell Rotab, uns 33 km a l'oest d'Ismailia.
- *Sevene* en Ez 29:10; Ez 30:6. Població en l'illa Elefantina que, traslladada a la riba dreta del Nil, va donar lloc a l'actual Assuan. Va contenir una colònia jueva al servei dels perses que dominaven Egipte.
- *Sin* en Ez 30:16-17. En grec Pelusium. En àrab *Tineh*, és ara un conjunt de monticles desolats en l'extrem est de la costa mediterrània d'Egipte.
- *Soan* en Nm 13:22; Is 19:11; Is 30:4; Ez 30:14; Sl 78:12; Sl 78:43; Jdt 1:10. En grec *Tanis*. En àrab *San*, és a uns 43 km del canal de Suez i similar distància del mar.
- *Sucot* en Gn 33:17; Ex 12:37; Ex 13:20; Nm 33:5-6; Js 13:27; Jt 8:5-16; 1Re 7:46; 2Re 17:30; Sl 60:8; Sl 108:8; 2Cr 4:17. En egipci *Thuku* o *Thu*.
- *Tahpanes* o *Tehafnehes* en Jr 2:16; Jr 43:7-9; Jr 44:1; Jr 46:14; Ez 30:18; Jdt 1:9; 2Ma 4:33. Grec *Dafnae*, En àrab *Defeneh*. uns 16 km a l'oest de Kantara.

Annex 4. Pobles i gentilicis

En la realitzaciío d'aquest treball, s'ha usat els següents conceptes i definicions de pobles i gentilicis:

a) D'Egipte

Per als pobles egipcis, se segueix, simplificant-la, la descripció que en fa Vandersleyen C. (1995).

- **Medjanita**: Membre del poble ramader i nòmada *medjay* o *medjayu*, situat en el desert entre el Nil i el Mar Roig. Els hebreus els confonen amb el *madianites*. Se'ls confon o se'ls inclou entre els nubis.
- **Libi**: membre del poble ramader i nòmada *lebu*, *rebu* o *tehenu*, situat en el desert occidental d'Egipte i a l'oest de la zona de Kerma, a la III cataracta. La seva ubicació no coincideix amb el de l'actual Cirenaica, com tradicionalment s'havia fet.
- **Nubi**: membre del poble ramader i nòmada de raça negra, situat a la zona de la 1a. cataracta. Comprén, entre altres els pobles *nehesiu*, *wawat* i *temehu*.
- **Cushita**: membre del poble remader i nòmada de raça negra, situat entre la 1a. i 4a. cataracta. En la Bíblia se'ls considera iguals als nubis.

b) De Palestina

- **Palestí**: membre de qualsevol dels pobles que estaven situats en Palestina, entesa com la franja entre el mar i el Jordà, des del Negev fins a l'Alta Galilea.
- **Hebreu**: Nom genèric que es dona al conjunt de pobles organitzats en els estats bíblics d'Israel i de Judà. També és equivalent a palestí després de la integració de tota la zona en l'imperi babilònica. Es creu que la seva aparició en la història s'enregistra amb els noms de *retenu* i *apiru*, però és discutit.
- **Kereteu**. Poble situat al sud del "Torrent d'Egipte", que per nom i ubicació, es correspon amb els *kharu*, dels que es té la primera constància per les campanyes asiàtiques de Tutmosis III (1456 a.C.). Se'ls ha suposat un origen cretenc, i serien, en tal cas, un precedent dels Pobles del Mar. En aquesta zona hi havia hagut l'important ciutat de Sharuhen (dels *fenku* ?) que en temps bíblics era un petit poble.
- **Cananeu**: poble de palestina abans de la formació dels pobles diferenciats. Poble organitzat en les ciutats-estat de Meguidó, Jizreel, Hassor i Quèdesh.
- **Efraimita**: poble cananeu que ocupava la muntanya nord del massís palestí i va adquirir la identitat com a poble diferenciat en el segle XII a.C. En el segle XI a.C. pren forma d'estat territorial i rep els noms d'Israel, *omrides* i Samària.
- **Israelita**: nom que rep en la Bíblia i en documents extra-bíblics l'estat efraimita. Nom que es dona als hebreus després de l'exili de Babilònia.
- **Judaïta**: membre del poble de Judà que ocupava la montanya sud. Tribu o poble que pren forma d'estat en el segle XI a.C. Segons la Bíblia, el seu primer rei, David, va absorbir el regne d'Israel iniciant el període conegut com "monarquia unificada".
- **Pobles del mar** que van constituir ciutats estat: **Filisteus** (**Gaza**, **Asdod**, **Gat**, **Ecron, Guèzer** i l'enclau de **Bet Shean**), **Dor**, **Accó** i **Dan**.

c) De l'àrea semita nord-occidental

- **Ammonita**: poble situat a l'est del Jordà.
- **Moabita**: poble situat a l'est de la Mar Morta, d'origen ramader nòmada, es consolida com estat en el segle VIII a.C. fins al segle VI quan entra a formar part de l'imperi babilònic.
- **Edomita**: poble situat principalment a la vall de l'Arabà, ramader nòmada.
- **Madianita**: poble situat a l'est del golf d'Acaba. També se'l considera situat en la península del Sinaí.
- **Kereteu**: poble situat entre els deserts del Negev i de Sin, sobre la costa mediterrània. Per als Egipcis són els *karhu*.
- **Arameu**: membre del conjunt de pobles que es van formar entre l'Eufrates i la Mediterrània. Membre de l'estat territorial amb capital a Damasc. Llengua dels arameus que es va convertir en llengua franca del semites nord-occidentals.

Annex 5. La construcció del mite de Salomó

En aquest apèndix hi incloc una recerca complementària sobre la figura de Salomó. En el desenvolupament del capítol 3 faig referència a alguns dels mites que envolten aquest rei relacionats amb unes tradicions egípcies que són la matèria pròpia del treball. Però fer-ho sense tenir present el conjunt de la imatge de Salomó, em presentava molts interrogants que em dificultaven el progrés. Per aquest motiu, he extès les reflexions sobre la formació de la figura bíblica de Salomó, i aquelles que no són estrictament relacionades amb Egipte les he agrupat aquí. En bona part, aquest complement del treball podria ser l'inici d'un estudi més ampli, però ja és una aproximació al personatge molt diferent de la que es habitual.

El pobre Salomó ha caigut darrerament en desgràcia. Després de gairebé 3000 anys d'estar enlairat en els cims de la saviesa, del poder polític, de la riquesa, del favor de les princeses, del gust artístic i de la protecció de Jahveh, ara sembla que no troba lloc per restar tranquil, ni en el temps ni en l'espai. Podríem dir que s'està tornant evanescent…

Els arqueòlegs han cercat amb interès mostres de la seva grandesa i gairebé no han trobat res. Durant un temps li van atribuir unes complexes portes (una torre i tres cambres a cada costat), a Hassor, Meguidó i Guèzer. Segons la Bíblia, aquestes ciutats, junt amb Jerusalem, van ser fortificades per Salomó (1Re 9:15). També li van ser atribuït uns grans estables a Meguidó (1Re 5:6). L'aparició d'un parell de grans palaus en aquesta darrera ciutat, tocant a la porta trobada, un d'ells davall dels estables, va fer que es reservés l'autoria dels palaus a Salomó i els estables fossin "transferits" a Ahab. Tot plegat, no era molt el que se suposava que s'havia trobat de Salomó, però sí de gran espectacularitat i hi quedava l'esperança (o la fe) que acabarien apareixent restes de la grandesa salomònica.

Però el temps va anar desmuntant les creences. La ciutat de Jerusalem del seu temps era un petit poble, on no hi cabien ni fortificacions ni palaus ni estables com els trobats a Meguidó, i menys encara com els que hi hauria d'haver en una capital activa i cosmopolita. També es va veure que Judà no donava gaire de si com a país que justifiqués, econòmicament i demogràficament, el poder de Salomó. I, finalment, el cop de gràcia: les recerques actuals han demostrat que els palaus de Meguidó responen a un model propi de Síria de començament del segle IX a.C. (Finkelstein-Silberman 2003: 158) i que les portes fortificades són, aproximadament, dels temps d'Ahab (873-852), segons datació amb ^{14}C (Finkelstein-Piasetzky, 2002: 777), en la que no tothom està d'acord (Bruins et al, 2003). De totes maneres, treure les portes del regnat de Salomó resol la dificultat que significava que portes gairebé iguals fossin assignades a èpoques diferents. S'han trobat portes a Laquish i Asdod, on Salomó no sembla que hi hagués fet res (James, 1993: 190) i, sobretot, en la filistea Asdod sobre la que el rei no hi tenia domini.

Fins aquí, ens trobem amb un buidat de la figura de Salomó. Es diu que el que conta la Bíblia de Salomó no podia ser cert. Però hi ha un altre enfocament que abordo en aquest annex. El relat que es fa de Salomó és el relat d'altres moments i personatges, que s'ha atribuït al rei mític. Dit encara més concretament, el mite de Salomó no és més que la conversió en mite situacions i personatges històrics. Això ho intento descriure i provar a continuació.

a) La imatge de Salomó en temps d'Ozies (788-736 a.C., uns 200 anys després)

Hi ha una interessant i agosarada teoria de posar Salomó en el lloc d'un rei que els llibres dels Reis tracten obscurament (Garbini 2002: 62-68). Es tracta d'Ozies (788-736), també conegut pel nom d'Azaries. Segons 2Re 14:21-22 i 2Re 15:2-6, va regnar 52 anys, va ser

bo, va conquerir Elat i va haver deixar el regne en mans del seu fill Jotam (i se suposa que també en les del seu nét Ahaz) perquè va emmalaltir de lepra. Molt poca cosa per un rei que és dels pocs a qui fan referència fonts extrabíbliques. En els annals de Tiglat-Pilèsser III es diu que "*Azriyayu"* de *"Yayudi*" va encapçalar, el 738 a.C., una coalició de pobles contra Assíria i això alguns ho han entès com una referència a "Azaries de Judà" i la seva força militar i diplomàtica, prou grans per poder plantar cara al poderós regne mesopotàmic (Garbini 2002: 63). Cal reconèixer, però, que Galil (1996: 67) i Ochoa (2003: 218), entre altres, no accepten que "*Azriyayu"* sigui el mateix que Azaries (*Azar-yah*) i per tant no donen validesa a aquesta primerenca sincronia entre Judà i Assíria. Per altra banda, és el primer rei de Judà de la historicitat del qual tenim una prova arqueològica: dos segells amb el seu nom.

Per un altre costat, en els llibres de les Cròniques, encara que siguin molt més tardans, s'hi fa una ressenya molt més completa del rei esmentat. El que es descriu d'ell és suficient per que se'l pugui tenir com el millor rei de la història de Judà, comparable amb el que la historiografia moderna ha vist en Omrí per al regne d'Israel (2Cr 26). En síntesi, s'hi diu que va conquerir Elat, probablement en vida del seu pare de qui devia ser coregent, i hi va fer un port d'accés a la mar Roja, que va vèncer els filisteus destruint-los les fortificacions de Gat, Jabné i Asdod i en aquesta mateixa ciutat i per tota la Filistea hi va posar fortaleses de control, va guerrejar contra els àrabs de Gurbaal (Guerar?) i els *meunites* (ammonites?) a aquestos els va fer tributaris, va posar punts de vigilància en el desert (és a dir, controlava el comerç), va fortificar Jerusalem, va estimular la ramaderia i l'agricultura. Disposava d'un gran exèrcit basat en el reclutament tribal, però amb una estructura d'oficials estables. L'equipament dels soldats era el típic d'abans de l'aparició dels carros: escuts, llances, cascs, cuirasses, arcs, fletxes o fones (potser una mica tronat ja, però molt més creïble, per al seu temps, que l'equipament dels soldats de Salomó). Però també disposava, a les muralles de Jerusalem, de grans ballestes per tirar fletxes i pedres.

No costa gaire veure en tota aquesta activitat una imatge del regnat de Salomó. Fins i tot coincideix amb un Hiram, el segon de Tir. Garbini creu que l'ascendent sobre els països veïns («La seva anomenada s'estenia lluny» 2Cr 26,15) podia ser un equivalent o un model de l'imperi de David i Salomó. Hi ha encara un altre argument. El rei, que era jueu de Jerusalem, es deia Azaries (*Azar-yah*) que és un nom amb acabament *-yah* propi del dialecte judaïta. Però, un cop va ser rei se'l va anomenar també Ozies (*Uzz-yahu*) que presenta una desinència en *-yahu* pròpia del dialecte efraïmita (el mateix nom el trobem també com *Uzz-yah*, principalment a Judà). Per tant, sembla que els dos noms podrien respondre a funcions monàrquiques separades però confluents en un mateix personatge reial, però això no es pot confirmar. A Israel hi ha Jeroboam II (788-747), que també tingué un llarg període de bonança econòmica pròpia d'una època de poca pressió imperial en la zona (Liverani 1995: 527). Sembla que els dos reis van mantenir un llarg i insòlit període de pau que s'imagina en forma de col·laboració i així sembla que es poden interpretar les enigmàtiques paraules de 2Re 14:28: «Jeroboam… va conquerir Damasc i Hamat, que havien estat de Judà, i les va retornar a Israel». Jeroboam II va conquerir des del límit del regne d'Hamat fins a la Mar Morta (2Re 14:25). L'extensió conjunta dels territori d'Israel i Judà s'assembla molt a la que la Bíblia atribueix a David i Salomó.

Ozies va mantenir bones relacions amb el grup sacerdotal fins que, amb motiu d'unes festes religioses, van esclatar les hostilitats violentes entre el rei i els sacerdots, similars a les que agitaven la pau interna en Israel. Per aquella època li van aparèixer, a Ozies, senyals de lepra en la cara. També hi va haver un gran terratrèmol, 2 anys abans de la mort de

Jeroboam II, cosa que permet de situar l'esdeveniment i la malaltia en el 752 a.C.(Am 1:1-2). Tot plegat va ser utilitzat pels sacerdots per argumentar que aquestes desgràcies eren el càstig diví per seu pecat d'usurpació de funcions de culte que els sacerdots consideraven pròpies. A causa de la seva malaltia impura va haver de deixar de viure a palau i de governar el país. La seva vida devia ser miserable i la seva mort també. Flavi Josep, que coincideix en bona part amb la narració del llibre de les Cròniques, diu en les *Antiguitats judaïques* (Ant 9:227) que es va enterrar ell mateix en el seu jardí, la qual cosa vol dir que no va rebre enterrament reial sinó privat. Aquest aclariment sobre l'enterrament, fa entenedor l'enigmàtic text de 2 Cr 26:23, que es pot entendre com que el van enterrar en el camp dels reis, però no en els sepulcres reials.

L'incident de l'enfrontament amb els sacerdots és sospitós. Aquests li neguen el dret de cremar encens en el temple. Però Salomó, el cremava cada any en commemoració de la construcció (1Re 9:25), sense que els sacerdots s'hi oposessin. Tal vegada no era un antecedent, perquè és probable que Salomó mai hagués celebrat el culte en el Temple de Jerusalem, almenys, en el temple que la Bíblia diu que va construir. De fet, el repartiment de funcions entre els levites (guardians del nom de Jahveh) i el rei és taxatiu en el Deuteronomi, llibre molt posterior a Ozies. La contundència amb què Jahveh castiga el bon rei Ozies, lepra i terratrèmol, havia de tenir una causa que no existia. Quan l'autor de la "Història Deuteronomista" no hi podia posar una raó del càstig de Déu, es va treure de la mànega un enfrontament amb els sacerdots per incompliment d'una llei que encara no existia. Després, amaga el rei i imputa a Salomó allò de bo que havia fet Ozies. Molt més tard, l'autor de la "Història Cronista", menys radical en el judici a Ozíes, opta per redimir el magnífic rei, però sense desqualificar l'autor precedent.

b) La imatge de Salomó en temps de Josafat (870-845 a.C., uns 100 anys després)

No solament el regnat d'Ozies s'assembla al de Salomó. En el llibre de Reis hi ha la narració de tres enemics acèrrims de Salomó. Es tracta d'Adad (1Re 11:11-22), rei d'Edom desposseït per David, Jeroboam (1Re 11:26-40), aspirant a la monarquia contra el mateix Salomó i contra el seu fill Roboam, i Rezon (1Re 11:23-25), qui va destronar la monarquia dels Soba de Damasc tot i l'hostilitat de Salomó.

Liverani (1995: 521;559) es basa en els testimonis bíblics i arqueològics per situar Rezon en el 950 a.C., coincidint amb Hiram I (976-930) i Salomó (960-920). Com a conseqüència, porta Hadedézer, l'antecessor de Rezon, al 970 a.C. i el fa coetani de David (1000-960). Galil (1996: 156) en la seva acurada cronologia, s'oposa a aquesta interpretació i situa Hadadézer de Damasc i Acab d'Israel enfrontats en la batalla de Qarqar que està fixada en l'any 6 de Salmanassar III i per tant en l'any 853 a.C. Com a conseqüència, Galil rebaixa uns 120 anys l'antiguitat de Hadadézer i Rezon desfent unes sincronies de David i Salomó que veuen, un cop més, erosionada la seva historicitat. Un altre efecte d'aquest canvi és que Hezion i Tab-Rimmon (1Re 15:18, que hom creia que eren successors (Liverani 1995: 521) de Hadadèzer i Rezon segurament són els seus antecessors.

Una conseqüència més d'aquesta disparitat és que, si Galil té raó, els enemics de Salomó ho passen a ser de Josafat (870-845). I fixem-nos amb les característiques d'aquest regnat que el fan assemblar-se al de Salomó: A Edom no hi ha rei (1Re 22:47), estableix una forta unió amb Israel, relligada amb el matrimoni d'Atalia i Joram que d'alguna manera sotmet Judà a Israel (2Re 3:4), impulsa l'ensenyament (2Cr 17:7) basat en la "llei de Judà" (2Cr 17:7-9), impulsa l'equitat en els judicis i l'atenció a les circumstàncies del cas (2Cr 19:4-11),

fortifica ciutats (2Cr 17:12), organitza l'exèrcit (2Cr 17:13-14) i el dota de cavalleria (1Re 22:4), cobra tribut dels filisteus i els àrabs (2Cr 17:11). Com millor podríem definir Salomó?

c) El temple de Salomó construït en temps de Josies (640-609 a.C.)?

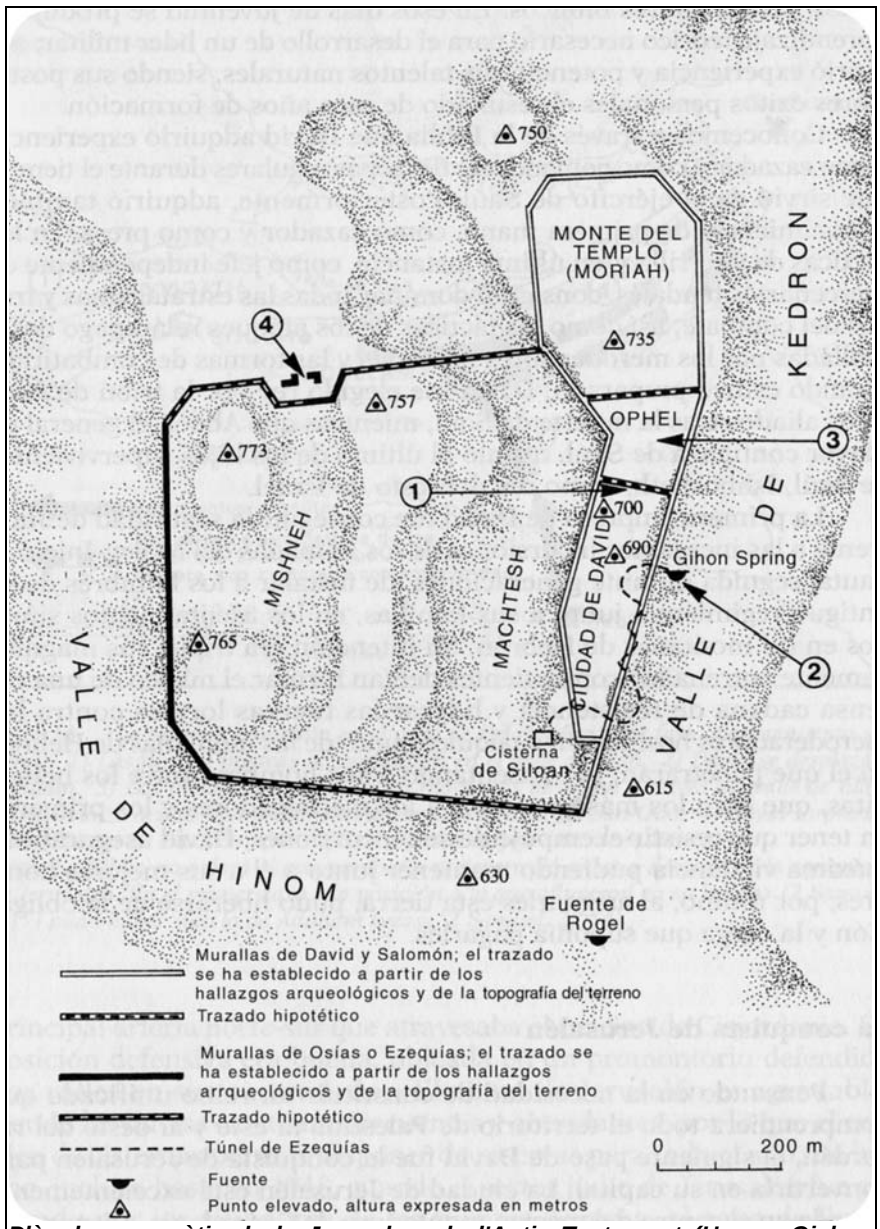
En un paràgraf anterior ja insinuo que Salomó no devia fer pas el seu famós "Temple de Salomó". Hi ha un tòpic, mai justificat, de que Salomó va construir el Temple i les cavalleries en el que avui dia és l'"*Esplanada del Temple*" per uns i l'"*Esplanada de les mesquites de la Roca i del Aqsa*" per uns altres. Les excavacions arqueològiques de la zona on hi havia la Jerusalem antiga són descrites pel director de la seva excavació, (Shiloh 1999), amb les següents paraules que transcric en la part que afecta:

> «Durante los siglos XIII y XII AEC operaciones estructurales cambiaron la topografía de la parte superior de la ciudad: muros de piedra cruzados e intersectados creaban terrazas que proporcionaron una superficie artificial, aparentemente el podio de la fortaleza de la ciudad canaanea-jebusea de Jerusalem.
>
> »Se estima que una sólida estructura de contención del siglo X AEC para un edificio monumental (que corona las anteriores terrazas jebuseas) sea parte de la fortaleza de Sión, residencia del rey David (2 Samuel 5:7-9).
>
> »En el siglo VIII AEC Jerusalem se expandió; durante el reinado de Ezequías la colina al oeste de la Ciudad de David fue incluida dentro de sus muros. La trayectoria del fortificado muro oriental de la ciudad, cuyo vestigio es de aproximadamente 120 metros, virtualmente en la misma trayectoria de su predecesor de la Edad de Bronce y en algunos lugares incorporando remanentes del mismo. Dentro de los muros, los edificios estaban separados por callejuelas y canales de drenaje que se desaguaban en el Valle del Kidrón a través de una pequeña apertura en el muro. Restos de diversas estructuras que datan de esa época se descubrieron también fuera de los muros de la ciudad, prueba que la ciudad estaba densamente poblada. Parecería que estos barrios fueron abandonados durante el asedio asirio del año 701 AEC descrito en la narración bíblica. (2 Reyes 18-19)
>
> »Durante los siglos VIII y VII AEC Jerusalem gozó de un período de prosperidad. Partes de prominentes edificios han sido excavados, demostrando también esto la intensidad de la destrucción babilonia en los años 587-586 AEC.»

Aquesta mateixa idea de la seqüència urbana de Jerusalem és recollida per Laughlin (2001: 167-168).

Doncs bé, es pot verificar en aquesta descripció que la Jerusalem del segle X a.C., (temps de David i Salomó) només rep transformacions internes i cap extensió cap al nord com s'ha suposat sempre per a encabir el Temple i els palaus de Salomó (l'"Ófel" i el "Mont Morià"). No va ser aquesta ni tan sols la primera expansió de la ciutat de David, que Y.Siló la situa en el s. VIII a.C., en temps d'Ezequies i Finkelstein-Silberman (2003: 267) en temps d'Acaz, i que va ser cap a l'oest, sobrepassant el barranc del Tiropeó.

La teoria que l'ampliació cap al nord, cap al mont Morià, és més tardana que la de l'oest, és absolutament minoritària. Però, per a lluitar contra tòpics que afecten tan profundament i durant tant temps sensibilitats de tota mena cal alguna cosa més que arguments. La creença que els fonaments del Temple de Salomó, si s'han conservat, estan soterrats davall de la mesquita de la Roca no té altre base que la creença realimentada per la dificultat d'excavar-hi pel caràcter sagrat per a l'Islam. Res en la Bíblia denota que s'hagués fet (si es va fer) en



Plànol esquemàtic de la Jerusalem de l'Antic Testament (Herzog-Gichon 2003: 121), amb separació de la "Ciutat de David" de l'àrea d'expansió a l'oest en els segles VIII-VII i la darrera expansió cap al nord, ocupant el barri de l'Ófel i el barri Nord que coincideix amb l'actual "Esplanada del Temple" o "Esplanada de les Mesquites".
1) Acròpolis jebusita; 2) Canal subterrani usat per conquerir Jerusalem 2Sa 5:8; 3) Mil·ló (segons la font de la il·lustració); 4) Porta nord.

aquell lloc en temps de Salomó. Fins i tot, hi ha qui dubta de que hi haguès estat algun moment, ni el d'Herodes.

Donada l'estretor del lloc on David i Salomó van posar la capitalitat del seu esquifit regne, és normal que no s'haguessin preocupat de cap temple que no haguessin trobat ja fet. I l'atribució a aquests monarques i el seu temple la funció de centre jahvista sembla que ha de ser també un anacronisme, si tenim en compte que Osees, el profeta del Nord, és el primer que en fa referències clares. I això és en temps d'Ozies i Jeroboam II (s VIII a.C.).

Si prenem el llibre del Reis com a guia, veiem que després de les fantasies de construcció i inauguració del temple, que acaben cap al 953 a.C., (1Re 9:25), ja no se'n torna a parlar com a lloc de culte habitual. Sembla que només fa de lloc de custòdia de l'arca dels cabals del regne, que espolien diverses vegades i no s'explica com omplen. Potser l'Arca de l'Aliança era només l'arca dels cabals. I per a això, podia servir un temple dedicat a

qualsevol déu (menys a Jahveh). També es parla que és l'amagatall increïble de Joaix en un espai tan reduït com el Temple, durant 6 anys, per salvar la vida amenaçada per la seva mare Atalia, delitosa de poder. Doncs bé, Joaix (842-802) decideix que els sacerdots paguin amb els seus beneficis la restauració del Temple de Jerusalem que segurament no es va fer (2Re 12:5-17). Després encara hem d'esperar a la corregència d'Ozies i del seu fill Jotam (758-742) per que s'hi faci una obra d'una certa envergadura: la porta superior (2Re 15:35) al mateix temps que reforcen la muralla de l'Ófel, que tal vegada ja signifiqui l'inici d'una expansió de la ciutat cap al nord però segurament es tracta de reparacions de les destruccions produïdes pel gran terratrèmol aleshores recent (cap al 756 a.C.).

Acaz (742-726), apart de buidar els tresors del Temple de Jerusalem (2Re 16:8) li treu tots els objectes de bronze (altar de bronze, "Mar" de bronze i peanes amb rodes) amb el pretext de que no incitin els assiris a assaltar la ciutat per robar-los (2Re 14:18). Segurament eren objectes recents perquè, d'altra manera, haurien temptat Shishac i Roboam a prendre'ls (1Re 14:26-27). Va multiplicar els llocs de culte a Jerusalem. Un d'ells era un observatori helíac (la "cambra alta d'Acaz"), dedicat segurament al déu Sol mesopotàmic Shamash (en hebreu, *shama'yin* = cel). Per fer-lo va haver de moure altres altars (2Re 16:10-12; 2Re 20:9-11; Is 38:8). És en aquest temps quan la ciutat desborda els límits, com mostra l'arqueologia.

Poc després, amb Ezequies, els assiris van assaltar la ciutat (Sargon II en el 712 i Sennaquerib en el 701) i la Ciutat de David devia ser abandonada en aquell moment. Coincideix això amb les citacions que fan referència al fet que l'Ófel està ja ocupat i fortificat en el 712 (Is 32:14). També amb els fets que Sennaquerib, en temps d' Ezequies, deixa el Temple en ruines (2Re 18:13-25) i segurament tota la "Ciutat de David". Només llavors es podia construir un temple en el mont Mòria com a zona d'ocupació que suplia la part de la ciutat que havia quedat destruïda. Una prova que és un zona de nova urbanització la tenim amb el fet que no fou fins el regnat de Massanès (697-642 a.C.) quan es va construir la muralla est de la nova ciutat que mirava la vall del Cedró (2Cr 33:14) tant pel que fa a la zona intermèdia de l'Ófel com el que avui dia s'anomena l'esplanada del Temple.

En aquesta situació, apareix un rei nen, de vuit anys, Josies (640-609 a.C.), que cau sota el domini sacerdotal contraposat al dels militars que havien matat el seu pare Amon (642-640). Els sacerdots van aconseguir que el rei, cap al 622 a.C., executés una reforma institucional important: la proclamació de la llei (descobriment del llibre de la llei), que d'alguna forma sotmetia el rei als sacerdots, i una eliminació de competidors en els afers religiosos. Aquesta

Fotografia de l'any 1948, on s'observa l'àrea de la ciutat de Jerusalem, des del sud, que permet imaginar-la a l'Antic Testament. Extreta de Herzog-Gichon (2003: làmines entre pàgs. 96 i 97)

reforma implicava la inhabilitació de tots els altres sacerdots excepte un grup que no es descriu però que està clar que eren els sacerdots del Temple de la ciutat. I també la concentració dels llocs de culte en un de sol. L'operació de substitució d'un temple antic per un de nou està ben documentada, encara que a salts: és construeix el nou (en diu "restauració" amb clar contrasentit amb l'actuació destructiva posterior) (2Re 22:3-9) i, a continuació, es desmantella l'anterior que estava en els suburbis (en la versió masoreta: *parvarim* 2Re 23:112Re 23:11), és a dir: fora de la ciutat (2Re 23:4; 2Re 23:6-7; 2Re 23:11-12). És llavors quan es fa el primer Temple històric de Jerusalem, el que la llegenda atribueix a Salomó? L'anterior ja devia existir quan David va conquerir Jerusalem i devia ser similar i menor que el d'Arad d'aquell temps perquè l'espai disponible era més reduït. Des de dins del text bíblic, així m'ho sembla.

Ara bé. Hi ha una dificultat per a acceptar, des del text bíblic, la construcció tan tardana del Temple en el cim de la muntanya que ara es coneguda com la muntanya del Temple o de Morià. Isaïes (Is 2:2-3), que reprodueix un text de Miquees (Mi 4:1), parla de la "muntanya del Temple del Senyor" que serà posada, en el final dels temps, sobre totes les altres muntanyes, cosa que significaria que entre 740 i 701 el Temple estava ja en la muntanya del Temple. Però el text hebreu masorètic no diu això precisament, sinó que hi haurà un temple de Jahveh en el cim de la muntanya, cosa molt raonable pels projectes de reforma que segur que van inspirar tots els reis del segle VIII però que no sembla que aconseguissin. La majoria de versions segueixen la dels LXX, en lloc de la masorètica, però és aquesta la que sembla més ajustada a les circumstàncies del moment.

En molts altres llocs es parla de la muntanya de Sió, i s'interpreta en les traduccions com la muntanya del Temple. Però el terme és equívoc perquè va anar evolucionant. Designava primerament el cim on estava la "Ciutat de David" (1Cr 11:5), després va servir per a la muntanya de Morià i també per al cim que hi havia a l'oest del barranc del Tiropeó. Per tant, no es pot prendre com a signe d'una ubicació del Temple en la muntanya de Morià si no és en època molt tardana, després d'Ezequies i segurament no abans de Josies. Per altra banda, Sió és més que un lloc geogràfic. Marrs (2004: 82) indica que «s'han citat tradicionalment cinc components claus en connexió amb aquesta tradició: (1) Sió com a muntanya divina, (2) Sió i el riu del paradís, (3) Sió i la conquesta del caos, (4) Sió i la derrota de les nacions, (5) Sió i el pelegrinatge de les nacions». En cap cas, la muntanya divina ha de ser entesa necessàriament com a muntanya del Temple, almenys abans de l'Exili.

El temple d'Arad pot servir per a entendre la utilitat i funcionalitat del temple de Jerusalem fins a la seva desaparició en temps de Josies (com sembla que va passar amb el de Jerusalem, segons he explicat abans). Arad era una ciutadella que havia tingut una ocupació fins al II mil·leni a.C. i que va ser novament "construida per Salomó". Se la denomina també pel nom d'Hormà i en la Bíblia només se li fa referències pre-monàrquiques anacròniques (Nm 14:45; Nm 21:1-3; Num 33:40; Dt 1:44; Js 12:14; Js 15:30; Js 19:4; Jt 1:16-17; 1Cr 4:30). El poblat va desaparèixer al mateix temps que el regne de Judà.

o - o - o

En conclusió, hi ha molts elements per pensar que la figura de Salomó es va alimentar de fets històrics d'altres reis que se li van atribuir a ell. Això, junt amb les fantasies que es tracten en el capítol 8 d'aquest treball, constitueixen un bon gruix del que es conta de Salomó. Sota aquesta mitificació, molt probablement hi havia un personatge que formava part de les creences fundacionals del regne del sud, però la historicitat del qual seria difícil

de confirmar amb mètodes de crítica històrica i, sobretot, per l'arqueologia. Fins i tot la Monarquia Unificada, si hi va ser, molt probablement fou només la del nord que s'estenia cap al sud, on alguns cabdills o bandolers posaven les bases per a una futura organització estatal.

Thompson (1994: 312-313, 401-412) i Finkelstein-Silberman (2003: 171-181), entre altres, han posat les coses difícils als historiadors perquè han extret de l'arqueologia la interpretació històrica que contradiu la lectura tradicional de la Bíblia: ni Israel ni Judà, a l'inici del Ferro I (1150-900 a.C.), tenien les condicions demogràfiques i d'estructura econòmica que haurien fet possible l'existència d'un estat en els turons d'Efraïm i la vall de Jizreel o en Judà. Cap a finals del Ferro I, en el nord, les coses haurien canviat molt, i en el Ferro II (900-586) va eclosionar en primer lloc l'estat d'Israel (amb els *omrides*, cap al 884 a.C.) i més tard el de Judà (amb Acaz, en el 742 a.C., gràcies a la destrucció de la ciutat important de la zona, Laqish). Fora d'això, tot és figurat per a ells, una pura invenció. L'escombrada s'endú la història de David, Salomó i una bona colla de reis més. Thompson arriba més lluny: posa l'inici d'Israel en la fundació de Samaria on la dinastia *omrida* és la successora de la monarquia *saulida*, però em decep que no doni arguments per a l'oblit de la casa de David i l'acceptació històrica de la de Saül.

Dever (2001: 160-162). critica aquesta posició perquè basa el reconeixement de l'existència d'estats, no tant en l'arqueologia, sinó en el fet de que siguin citats en fonts extrabíbliques, en concret assíries. Sembla que realment la crítica no està exempta de raons. Com diu Dever irònicament, el silenci anterior de les fonts assíries pot ser degut més al fet que els assiris no havien arribat a Israel o Judà i, per tant, els desconeixien, que no a la inexistència d'aquests regnes hebreus. Per altra banda, la seva posició és molt conservadora en la lectura de la Bíblia, massa per a mi.

El debat supera la meva capacitat i el deixo només apuntat. Però si es fa l'esforç de veure quines coses són importants de cada versió, ens adonarem que els *revisionistes* valoren molt la capacitat demogràfica i econòmica per a justificar una capacitat organitzativa de la vida política. Segons això, Israel ja l'estava tenint en temps de la monarquia unificada i Judà no recuperaria la que havia tingut segles abans fins al segle VIII. Al mateix temps, Dever dóna importància en no centrar el debat en només Efraïm (=Israel) i Judà i fa notar que hi havia altres pobles, com els Gibonites i les ciutats-estat de Laquish, Hebron i les de la vall de Bersheba, que donen arguments per a defensar una major capacitat social i política que la que accepten els *revisionistes*. Per tant, no sembla descabellat acceptar un regne estatal a Israel (no necessàriament urbà) i un altre de centres dispersos de poder, típic de tota la Mediterrània en el que després serà Judà (sempre que no identifiquem Judà amb el petit poble oblidat de Jerusalem). La variant d'anàlisi que no he vist desenvolupada enlloc i que crec que seria important, és verificar si hi ha indicis que la primera monarquia israelita va considerar el sud com a terra pròpia o susceptibles de donar-li recursos demogràfics i econòmics i, per tant, cobejable de colonitzar. La Bíblia, si no ens creiem les exageracions judaites, sembla que dóna pistes que així fou.

Però, mentre tant, el text bíblic és mostra útil tant per als escèptics *revisionistes* com per als biblistes moderats. I és que en ell hi ha informació que permet trobar explicacions (la història és explicació) sobre el sistema que descriu.

Índex analític

Autors

Aharoni, Yohanan: 3
Ahlström, Gösta W.: 2
Albright, William F.: 2
Alt, Albretch: 2
Ash, Paul: 35, 36
Ausin, Santiago: 32
Bernal, Martin: 32
Bright, John: 2
Bruins, Hendrik J.: 59
Bunimovitz, Shlomo: 3
Callaway, Joseph: 3
Cervelló Autuori, Josep: 4
Chaney, Marvin L.: 2
Coote, Robert B.: 2
Cross, Frank Moore: 31
Davies, Philip R.: 3
Day, John: 54
De Vaux, Roland: 29
Del Olmo Lete, Gregorio: 30, 31
Dever, William G.: 2, 3, 33, 66
Dothan, Moshe: 3, 10, 11, 12, 13, 33
Dothan, Trude: 3, 10, 11, 12, 13, 33
Finkelstein, Israel: 3, 19, 20, 32, 33, 51, 59, 62, 66
Freud, Sigmund: 24
Friedman, Richard Eliot: 2, 20, 24, 26, 27, 29
Fritz, Volkmar: 3
Galán, José M.: 30
Galil, Gershon: 51, 53, 54, 60, 61
Garbini, Giovanni: 3, 19, 20, 30, 37, 40, 59, 60
Gichon, Mordechai: 63, 64
Gotwald, Norman: 2
Graves, Robert: 4
Greenberg, Gary: 19
Halpern, Baruch: 2
Harris, James R.: 15
Hayes, John H.: 3
Herrmann, Siegfried: 3, 15, 30
Herzog, Chaim: 63, 64
Himelfarb, Elizabeth J.: 15
Hone, Dann W.: 15
James, Peter: 13, 59
Kaufmann, Yehezkel: 2
Kemp, Barry J.: 9, 14, 23
Kitchen, Keneth A.: 30, 33, 52, 53, 54
Kochavi, Moshe: 3
Lalouette, Claire: 22
Lapp, Paul W.: 3
Laughlin, John C.H.: 9, 62
Lemche, Niels Peter: 3, 30, 31
Liverani, Mario: 4, 19, 20, 21, 31, 33, 35, 37, 38, 51, 60, 61
Manley, Bill: 7, 38
Marrs, Rick R.: 65
Martín Valentín. Francisco J.: 54
Mazar, Amihai: 3
Mazar, Benjamin: 3
Mendehall, George: 2
Meyer, Rudolf: 14, 15, 21, 29
Noth, Martin: 2
Ochoa, José: 60
Padró i Parcerisa, Josep: 4
Patai, Raphael: 4
Petri, William Flinders: 12
Piasetzky, Eli: 33, 59
Redford, Donald B.: 3, 25, 30, 37
Rohl, David: 13
Sanchez Caro, José M.: 2
Santley, M: 19
Shiloh, Yigal: 62
Shulman, Alan R.: 33
Silberman, Neil Asher: 19, 20, 32, 51, 59, 62, 66
Soggin, J.Alberto: 3
Stager, Lawrence E.: 3
Stiebing, William H.: 3
Strange, John: 29
Thompson, Thomas L.: 3, 66
Trebolle, Julio: 2
Vandersleyen, Claude: 7, 8, 10, 11, 12, 13, 21, 22, 23, 25, 30, 31, 52, 57
Vercoutter, Jean: 22, 23, 25
Weipert, Manfred: 2
Wellhausen, Julius: 2
Whitelam, Keith W.: 2, 3
Wright, G.Ernest: 2
Yadin, Ygael: 3
Yeivin, Shmuel: 2

Noms geogràfics i de persones

Aaron; 27
aaronites; 27
Abimèlec; 12, 24
Abiron; 27
Abraham; 9, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 40
Abram; 20, 21
Acab; 61
Acaba; 58
Accó; 10, 57
Adad; 9, 35, 36, 61
Agar; 20
Ahab; 59
Ahab (profeta); 39
Ahaz; 37, 60
Akhenaton; 24
Akhetaton; 14
Alayisa; 10
alfabet; 15
Amenemhat (fill de Tutmosi III); 22
Amenemhat I; 22, 25
Amenemhat III; 22
Amenemhat IV; 22
Amenhotep II; 23
Amenhotep III; 33
ammonites; 58
Amon (déu egipci); 33
Amon (Tebes); 8
Amosis; 24
Antef VII; 30
apiru; 2, 57
Àpries; 38
Arabà; 58
Arad; 12
Aram; 20, 21
arameus; 20, 58
Arzawa; 10
Asa; 12
Ascaló; 13
Asdod; 33, 57, 59, 60
Asherat; 30
Assíria; 19, 37, 38, 40, 60
Assuan; 8, 15
Atalia; 61
Aton; 32
Baal; 30, 31
Babilònia; 31, 37, 38, 39, 40
Balse-On; 8
Baruc; 39
Bes; 30
Bessor (torrent); 7
Bet-Shean; 10, 13, 57
Bíblia
  Història cronista; 2, 12, 47, 61
  Història deuteronomista; 2, 47, 61
  LXX; 4, 8, 19, 23, 25, 40, 47, 48, 65
  masorètica; 19, 29
  Targum; 19, 23, 25, 29, 31, 48
  Vulgata; 19
Bitià; 9
b'rrm; 21
Cadesh Barnea; 27
caftoreus; 7
caldeus; 19
Caleb; 27
calebites; 12
Canaan; 7, 13, 23
Canal de Suez; 7
cananeus; 31, 32
casites; 19
Cirenaica; 57
Coré; 27
cushites; 12, 25, 26, 29, 30, 37, 57
Dafne; 15
Damasc; 20, 58, 60, 61
Dan (ciutat); 57
danuna; 8, 10
Datan; 27
David; 12, 13, 29, 35, 60
Delta del Nil; 7, 8, 10, 11, 13
Deuteronomi; 38
Dor; 10, 57
Ebla; 30
Ecron; 57
Edom; 35, 36, 61
Egipte (torrent d'); 7
ekwesh; 10
El; 30
Elat; 11, 60
Eleazar; 27
Elefantina; 15
Eliaquim; 37
Elies (profeta); 32
Elièzer; 26
Eltequè; 37
escarabeu de Toronto; 37
Escemiofris; 22
escriptura
  cuneïforme; 15
Esdres; 30
estela
  d'Amada; 30
  d'Athribis; 10
  de Tell Dan; 16, 17
  d'Israel; 13
Eufrates; 58
Èxode; 25
Ezequiel; 30
Ezequies; 29, 37
Fenícia; 41
fenicis; 11
fenku; 57
filisteus; 7, 8, 10, 11
Flavi Josep; 3, 4, 40, 48, 61
font
  deuteronomista D; 2
  elohista E; 2, 24, 25, 26, 47
  jahvista J; 2, 12, 20, 23, 24, 25, 27, 28, 47
  resta R; 20
  sacerdotal P; 2, 25, 26, 27, 28, 47
Gat; 57, 60
Gaza; 7, 38, 57
Grècia; 40
Guedalià; 38
Guerar; 12, 24, 60
Guershom; 27
Guershon; 26
Guèzer; 13, 30, 33, 34, 57, 59
Gurgum; 35
Hadadézer; 61
Hamat; 60
Hammurabi; 19
Hananià; 39
Haran; 19, 20, 21
Hassor; 57, 59
Hatti; 10
Hebron; 12, 28, 66
Herodot; 37
Hezion; 61
hicses; 25, 30
Hiram; 60
Hiram I; 61
hittites; 10
Horeb (mont); 7

Ipou; 22
Isaïes; 15
Ishboixet; 12
Ishmael (governador); 38
Ismael; 20
Ismailia; 7
Israel (regne); 13, 26, 28, 29, 31, 32, 57, 60, 61
israelians; 31
israelites; 13, 21
Jabné; 60
Jacob; 9
Jahveh; 16, 20, 21, 24, 30, 31, 32, 37, 39
Jarhà; 31
Jecomies; 38, 39
Jehú; 12
Jenoam; 13
Jeremies; 9, 15, 38, 39
Jeroboam; 9, 29, 33
Jeroboam I; 32, 35, 36, 61
Jeroboam II; 60
Jerusalem; 12, 15, 31, 32, 37, 38, 39, 40, 59, 60
Jetró; 26
Jizreel; 28, 29, 57, 66
Joah; 37
Joahaz; 38
Joiaquim; 38
Joram; 12, 61
Jordà (riu); 10
Josafat; 29, 61
Josep; 9
Josies; 30, 38, 39
Josuè; 16
Jotam; 60
Judà (regne); 13, 28, 29, 37, 38, 57, 59, 60, 61
Kadashman-Enlil I; 33
Kamose; 25
Karkemish; 10, 35
Karnak; 12, 13
kasidim; 19
kereteus; 7, 8, 10, 58
kharu; 8, 30, 57
Khilakku; 35
Kode; 10
Kummurch; 35
Kuntillet; 30
Kush; 8, 16, 30
Laquish; 12, 37, 59
lebu; 10, 11, 13, 29, 57
Leví; 27
levites; 26, 28, 29, 32
Liban; 7, 29
libis; 12, 29, 30, 57
Llacs Amargs; 7
llengües
  ammonita; 14
  arameu; 14, 15, 58
  cananeu; 14
  edomita; 14
  hebreu; 14, 15
  hebreu *mishnaic*; 15
  moabita; 14
luku; 10
Maaty (rierol); 7
madianites; 25, 57, 58
Magdala; 8
Mareixà; 12
Masor; 8
Medinet Habu; 10, 30
medjanites; 11, 25, 26, 30
Medjay; 30
Meguidó; 8, 57, 59
Memfis; 15
Mentuhotep II; 25
Mentuhotep IV; 22
Merari; 27
Mèred; 9
meshuesh; 11
Mesopotàmia; 14, 19, 21
meunites; 60
midianites; 25
midjanita; 12
Migdol; 8, 15
mil·ló; 34, 63
Mineptah; 10, 11, 12, 30, 34
moabites; 58
Moisès; 12, 16, 24, 25, 26, 27, 40
Morià (mont); 62
mshkbm; 21
Mus (*Mosa*); 35
Nabónides; 19
Nabucodonosor; 12
Nabucodonosor II; 38
nahal Mizraym; 7
Necau II; 38
Necó; 38
Nefru-Tatenen; 22
Neguev; 12, 27
Nehemies; 30
nehesiu; 11, 57
Nikkal; 31
Nil; 7
No; 8
Núbia; 12, 16, 25, 30
nubis; 10, 12, 25, 26, 30, 57
Ófel; 62
Omrí; 60
omrides; 20, 21, 57, 66
On; 8
On (clan hebreu); 27
Ozies; 59
País del Mar; 19
Papir Harris; 10, 11
Patros; 8, 15
peleset; 10
Pentateuc; 20
Pèrsia; 40
Petubastis I; 13
Pi-Beset; 8
Pinhas; 27
Pitom; 8
Pobles del Mar; 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 30, 41
Qarqar; 61
Que o Quevé; 34, 35
Quèdesh; 57
Quehat; 27
quehatites; 28
quenatites; 29
quenites; 9, 12, 27, 28
quenizites; 12
Ramesses; 8
Ramesses III; 10, 11, 12, 13
rebu; 12, 57
recabites; 12, 29, 39
retenu; 12, 13, 57
Reuel; 12
Rezon; 35, 61
Roboam; 12, 13, 29, 33, 35, 61
Salmanassar III; 61
Salomó; 9, 13, 29, 31, 33, 34, 35, 59
Samària; 57
Samsó; 10
Sar; 22
Sara; 21, 22, 23
Sarai; 20
Saül; 10
Sedecies; 38
Sennaquerib; 37
Seruià; 35
Sesonquis I; 13, 33
Sesostris I; 7, 22
Seti I; 12
Sevene; 8
Shamash; 31

shardana; 10
Sharuhen; 7, 57
shekelesh; 10
Shihor; 7
shiqalaya; 10
Shishac; 13, 35, 36
Siamon; 9, 33
Sidó; 37
Sidquiahú; 39
Siló; 29
Sin; 8
Sinaí; 7, 58
Sinuhé; 7, 22
Siporah; 12, 26
Siquem; 15
Síria; 19, 59
Soba; 20, 61
Suenes; 8
Tabal; 35
Tab-Rimmon; 61
Tanis; 33
Tebes; 8
tehenu; 10, 11, 12, 13, 57
Tell el-Amarma; 9, 14
Tell Jemmeh; 12
temehu; 57
Temple
  Arad; 65
  de Salomó; 33, 34, 62
  Jerusalem; 38, 39, 61, 62, 63, 64, 65
Thot; 30
Tiaa; 23
Tiglat-Pilèsser III; 60
Tir; 60
tjekker; 10
Torà; 20
tribus
  Aser; 10, 11
  Dan; 8, 10
  Issacar; 10
  Judà; 12, 29
  Leví; 26, 32
turesh; 10
Tutmosis; 24
Tutmosis III; 8, 16, 22
Ugarit; 7, 10, 31, 41
Unas; 21
Ur; 19
Uriahu; 39
wadi 'arish; 7
wawat; 57
Wegaf; 22
weshesh; 10
Xebnà; 37
Xemaià; 39
yam; 7, 14
Yam (déu); 30
Yarhu; 31
y'h; 31
Y'h; 30
Zèrah; 12

Citacions bíbliques

Gènesi
Gn 10:7; **54**
Gn 10:13; **8**
Gn 11:31-32; **19**
Gn 12:1-7; **20**
Gn 12:1-9; **20**
Gn 12:11-20; **21**, **24**
Gn 13:1; **23**
Gn 13:10; **8**
Gn 14:1-9; **52**
Gn 15:9-12; **20**
Gn 16:1-3; **9**
Gn 16:3; **20**
Gn 16:16; **20**
Gn 17:5; **26**
Gn 18:20-33; **20**
Gn 19:1-24; **20**
Gn 20; **24**
Gn 20-21; **12**
Gn 21:10; **9**
Gn 22:1-9; **20**
Gn 24:4; **20**
Gn 24:64; **20**
Gn 25:12; **9**
Gn 25:20; **20**
Gn 26; **24**
Gn 28:5; **20**
Gn 31:195; **16**
Gn 33:17; **55**
Gn 41:45; **55**
Gn 46:11; **27**
Gn 46:31; **9**

Èxode
Ex 1:11; **55**
Ex 2:15; **25**
Ex 2:16-22; **12**
Ex 6:20; **25**, **26**
Ex 6:25; **12**, **27**
Ex 12:37; **55**
Ex 13:20; **55**
Ex 14:2; **55**
Ex 14:9; **55**
Ex 18:3; **26**
Ex 20:4; **16**
Ex 24:12; **16**
Ex 26:59; **25**
Ex 31:18; **16**
Ex 32:1-6; **26**
Ex 32:15-16; **16**
Ex 32:17; **26**
Ex 32:25; **26**

Levític
Lv 17:7; **16**
Lv 19:4; **16**
Lv 26:1; **16**
Lv 26:30; **16**

Nombres
Nm 1:49; **27**
Nm 3:9; **27**
Nm 3:12; **27**
Nm 3:16-22; **27**
Nm 3:46-51; **27**
Nm 4:22-48; **27**
Nm 7:1-9; **27**
Nm 10:29; **12**, **27**, **28**
Nm 10:29-32; **12**
Nm 12:1; **25**, **26**
Nm 14:45; **65**
Nm 17:9-13; **28**
Nm 17:17-26; **28**
Nm 18:21; **27**
Nm 21:1-3; **65**
Nm 21:8-9; **16**
Nm 21:30; **55**
Nm 25:6-8; **27**
Nm 26:1; **27**
Nm 26:59; **26**
Nm 33:5-6; **55**
Nm 33:7; **55**
Nm 33:40; **65**
Nm 33:52; **16**
Nm 34:3-5; **7**
Nm 34:48; **27**

Deuteronomi
Dt 1:44; **65**
Dt 2:23; **7**
Dt 4:13; **16**
Dt 4:16-18; **16**
Dt 4:19; **31**
Dt 5:8; **16**
Dt 6:9; **16**
Dt 9:10; **16**
Dt 10:4; **16**
Dt 11:10-11; **9**
Dt 11:20; **16**
Dt 17:16; **35**
Dt 27:2-8; **16**
Dt 27:15; **16**
Dt 29:18f; **9**

Josuè
Js 8:32; **16**
Js 12:14; **65**
Js 13:3; **7**
Js 13:27; **55**
Js 13-24; **26**
Js 14:14; **12**
Js 15:2-4; **7**
Js 15:21-47; **7**
Js 15:30; **65**
Js 19:4; **65**
Js 19:17; **10**
Js 19:47-48; **8**
Js 21; **28**

Jutges
Jt 1:16; **12**, **65**
Jt 1:34; **8**
Jt 3:8-10; **52**
Jt 3:9; **12**
Jt 4:11; **27**
Jt 5:17; **11**
Jt 8:5-16; **55**
Jt 17:8; **27**
Jt 17:10f-11; **27**
Jt 18; **10**
Jt 18:1-31; **8**
Jt 18:3; **27**
Jt 18:14-20; **28**
Jt 18:20; **27**
Jt 19:1-28; **28**

1r Samuel
1Sa 15:6; **12**
1Sa 19:13; **16**
1Sa 27:10; **12**
1Sa 30:9; **7**
1Sa 30:11-13; **9**
1Sa 30:21; **7**

2n Samuel
2Sa 4:5-9; **12**
2Sa 5:7-9; **62**
2Sa 5:8; **63**
2Sa 23:21; **9**

1r Reis
1Re 5:6; **59**
1Re 7:8; **34**
1Re 7:46; **55**
1Re 8:27; **32**
1Re 8:65; **7**
1Re 9:15; **59**
1Re 9:16; **33**
1Re 9:24; **34**
1Re 9:25; **61**, **63**
1Re 9:26; **11**
1Re 10:28; **35**
1Re 10:28-28; **34**
1Re 11:1-11; **34**
1Re 11:11-22; **61**
1Re 11:14-22; **35**
1Re 11:26-40; **35**, **61**
1Re 11:40; **53**
1Re 12:29; **16**
1Re 12:31; **32**
1Re 14:25; **53**
1Re 14:25-26; **13**
1Re 14:26-27; **64**
1Re 15:18; **61**
1Re 15:23; **13**
1Re 18:30-31; **32**
1Re 22:47; **61**
1Re 23:25; **61**

2n Reis
2Re 3:4; **61**
2Re 9:9-10; **54**
2Re 10:15-16; **12**
2Re 12:5-17; **64**
2Re 14:18; **64**

2Re 14:21-22; **59**
2Re 14:22; **11**
2Re 14:25; **60**
2Re 14:28; **60**
2Re 15:2-6; **59**
2Re 15:35; **64**
2Re 16:8; **64**
2Re 16:10-12; **64**
2Re 17;4; **54**
2Re 17:30; **55**
2Re 18:13-25; **64**
2Re 18:19; **62**
2Re 18:21; **37**
2Re 18:25; **37**
2Re 18:26; **15**, **37**
2Re 18:37; **37**
2Re 19:9; **37**
2Re 19:35-36; **37**
2Re 20:9-11; **37**, **64**
2Re 20:12; **37**
2Re 20:19; **37**
2Re 21:5; **16**
2Re 22:3-9; **65**
2Re 22:4; **62**
2Re 23:4; **65**
2Re 23:6-7; **65**
2Re 23:11; **65**
2Re 23:11-12; **65**
2Re 23:29; **54**
2Re 23:33; **54**
2Re 23:33-34; **38**
2Re 23:33-35; **54**
2Re 23:34i-35; **54**
2Re 24:1; **38**
2Re 24:1-2; **38**
2Re 24:7; **38**

Isaïes
Is 2:2-3; **65**
Is 4:13; **16**
Is 11:11; **8**, **15**
Is 19:13; **55**
Is 19:18; **15**, **55**
Is 20:3-6; **39**
Is 20:6; **7**
Is 27:12; **7**
Is 30:2-3; **37**
Is 30:4; **55**
Is 31:1-3; **37**
Is 32:14; **64**
Is 36:6; **37**
Is 37:9; **54**
Is 37:25; **39**
Is 37:36-37; **37**
Is 38:8; **37**, **64**
Is 40:19-20; **16**
Is 41:7; **16**
Is 48:5; **16**
Is 57:8-9; **16**

Jeremies
Jr 1;46; **55**
Jr 2:16; **55**
Jr 8:8; **16**
Jr 17:1; **16**
Jr 21:9; **39**
Jr 26:20-23; **39**
Jr 28; **39**
Jr 29:21-23; **39**
Jr 29:24-32; **39**
Jr 29-32; **39**
Jr 35; **12**, **39**
Jr 36; **39**
Jr 37:5-11; **38**
Jr 37:12-21; **39**
Jr 38:2; **39**
Jr 38:19; **39**
Jr 42-44; **39**
Jr 43:7-9; **55**
Jr 44; **55**
Jr 44:1; **8**, **15**, **55**
Jr 44:15; **15**
Jr 44:17; **31**
Jr 44:30; **54**
Jr 46; **39**
Jr 46:2; **54**
Jr 46:5-28; **38**
Jr 46:14; **55**
Jr 46:19; **55**
Jr 46:25; **55**
Jr 47:1-7; **54**
Jr 51:59; **38**
Jr 52:13; **39**

Ezequiel
Ez 1:1; **39**
Ez 7:20; **16**
Ez 8:12; **16**
Ez 12:10; **38**
Ez 16:16-17; **16**
Ez 17:12-15; **38**
Ez 17:15; **54**
Ez 23:1-4; **39**
Ez 23:27; **39**
Ez 27:12-23; **35**
Ez 29:10; **8**, **15**, **55**
Ez 29:14; **8**
Ez 30:6; **7**, **8**, **15**, **55**
Ez 30:13-16; **55**
Ez 30:14; **8**, **55**
Ez 30:14-16; **55**
Ez 30:16-17; **55**
Ez 30:17; **55**
Ez 30:18; **55**

Osees
Os 9:6; **39**, **55**
Os 9:10; **16**
Os 12:2; **39**

Joel
Jl 4:17; **39**

Amòs
Am 1:1-2; **61**
Am 1:5; **55**
Am 8:14; **16**
Am 9:7; **7**

Miquees
Mi 4:1; **65**
Mi 7:12; **8**

Nahum
Na 3:8; **55**

Habacuc
Ha 2:18-19; **16**

Sofonies
So 2:5; **8**

Salms
Sl 48:3; **31**
Sl 60:8; **55**
Sl 78:12; **55**
Sl 78:43; **55**
Sl 106:19; **16**
Sl 108:8; **55**

Job
Jb 19:23; **16**
Jb 31:26-27; **31**

Càntic
Ct 7:1; **34**

Daniel
Dn 1:1; **38**
Dn 2:14-15; **52**
Dn 2:24-25; **52**
Dn 9:2; **47**
Dn 11:8; **16**
Dn 11:40-43; **39**

Esdres
Esd 4:7; **15**

1r Cròniques
1Cr 1:9; **54**
1Cr 2:31; **31**
1Cr 2:55; **12**
1Cr 4:18-19; **9**
1Cr 4:30; **65**
1Cr 6:39-66; **28**
1Cr 11:5; **65**
1Cr 11:23; **9**
1Cr 23:15; **26**

2n Cròniques
2Cr 1:16-17; **34**
2Cr 4:17; **55**
2Cr 8:17; **11**
2Cr 11:5-12; **12**, **13**
2Cr 11:13; **29**
2Cr 11:13-16; **29**
2Cr 12:2-9; **13**, **53**
2Cr 13:7-10; **29**
2Cr 14:8; **53**
2Cr 14:8-14; **12**
2Cr 14:14; **12**
2Cr 16:8; **12**

2Cr 17:7; **61**
2Cr 17:7-9; **61**
2Cr 17:8; **29**
2Cr 17:11; **62**
2Cr 17:12; **62**
2Cr 17:13-14; **62**
2Cr 19:4-11; **61**
2Cr 19:8-11; **29**
2Cr 26; **60**
2Cr 26:2; **11**
2Cr 26:15; **60**
2Cr 26:23; **61**
2Cr 29-31; **29**
2Cr 32:17; **37**
2Cr 33:14; **64**
2Cr 34; **29**, **30**
2Cr 35:20-24; **54**
2Cr 36:4i; **54**
2Cr 36:6; **38**
2Cr 36:34i-35; **54**

Judit
Jdt 1:6; **52**
Jdt 1:9; **55**
Jdt 1:10; **55**

Tobit
Tb 7:13; **47**

2n Macabeus
2Ma 4:33; **55**

Antiguitats jueves
Ant 9:227; **61**