

PABLO DÍEZ HERRERA*

«LA HISTORIA DE AJICAR» COMO INSTRUMENTO PEDAGÓGICO EN ELEFANTINA Y EN EL LIBRO DE TOBÍAS

Fecha de recepción: 21 de diciembre de 2024

Fecha de aceptación: 13 de febrero de 2025

RESUMEN: *La historia de Ajicar* constituye una obra sapiencial de referencia en el antiguo Próximo Oriente. En el presente trabajo se analiza como instrumento pedagógico en dos realidades que responden a contextos sociales diferentes y a épocas distintas, pero que tienen como denominador común el formar parte de lo que podemos denominar yahvismo de la diáspora. Estudiamos, pues, el perfil del sabio asirio y su enseñanza como modelo para la formación de escribas en la comunidad judaíta de Elephantina y lo contrastamos con la presencia e influencia de este personaje en el libro de Tobías. El resultado nos permite comprobar el salto cualitativo que se ha producido en la piedad yahvista de la diáspora del periodo persa al helenista.

PALABRAS CLAVE: Ajicar; Elephantina; escribas; Tobías; corte; sabiduría.

* Facultad de Teología de Sevilla: pablodiezherrera@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3009-4039>

**«The History of Ahiqar» as a Pedagogical Instrument
in Elephantine and in the Book of Tobit**

ABSTRACT: *The Story of Ahiqar* is a reference work of wisdom in the Ancient Near East. In this paper it is analyzed as a pedagogical instrument in two realities that respond to different social contexts and different times, but which have as a common denominator the fact of being part of what we can call Yahwism of the Diaspora. We study the profile of the Assyrian sage and his teaching as a model for the training of scribes in the Judahite community of Elephantine, and we contrast it with the presence and influence of this character in the book of Tobit. The result allows us to verify the qualitative leap that has occurred in Yahvist piety of the Diaspora from the Persian to the Hellenistic period.

KEY WORDS: Ahiqar; Elephantine; scribes; Tobit; court; wisdom.

1. LA HISTORIA DE AJICAR Y SU INFLUENCIA EN ELEFANTINA

1.1. ESTRUCTURA Y ARGUMENTO

La naturaleza del presente trabajo no permite detenerse con extensión en el proceso de génesis y transmisión de *La historia de Ajicar*. Asimismo, tampoco procede ocuparse de las distintas versiones que nos han llegado (dada la gran repercusión en influencia que tuvo la obra) y las características de éstas¹. La obra consta de dos partes. La primera, de carácter narrativo, nos presenta la figura de Ajicar, guardián del sello real y consejero del rey de Asiria. Al no poder tener hijos adopta a su sobrino Nadín y lo adiestra para ocupar su puesto. Cuando Nadín es promocionado decide traicionar a su tío con una falsa denuncia que acarrea sobre

¹ Para un estudio más profundo y un *status quaestionis* sobre estos aspectos cf. p. ej. Frederick C. Conybear, James Rendel Harris y Agnes Smith Lewis. *The Story of Ahiqar from the Aramaic, Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, old Turkish, Greek and Slavonic versions*. 2.^a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1913; François Nau. *Histoire et sagesse d'Ahiqar l'assyrien (fils d'Anael, neveu de Tobie). Traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabes, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et roumaine*. Paris: Letouzey et Ané, 1909; Emil G. Kraeling. *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri; New Documents of the Fifth Century B. C. from the Jewish Colony at Elephantine*. New Haven: Yale University Press, 1953; Ioannis M. Konstantakos. *Akicharos. The Tale of Ahiqar in Ancient Greece I: Origins and Narrative Material*. Athens: Stigmi Publications, 2008.

él la sentencia de muerte. No obstante, logra persuadir al encargado de ejecutarlo, que lo sustituye por un esclavo. Finalmente, es rehabilitado por el rey, en tanto que Nadín cae en desgracia. La segunda parte, de tono sapiencial, consiste en una colección de proverbios.

1.2. ORIGEN, AUTOR, DATACIÓN

Ha habido un largo debate, que se prolonga hasta nuestros días, sobre el origen, autoría y datación de esta obra literaria². No es éste el lugar para ocuparnos de él *in extenso*. Las posturas fueron en principio tan variadas que se llegó a sostener que la lengua original de la obra era el sánscrito. Tal tesis era aún defendida por Krappe en la primera mitad del siglo xx³. Nos limitaremos a asumir la tesis de Lindenberger, que apuesta por un origen sirio del texto, por el arameo como lengua original, y por una horquilla que abarca desde finales del siglo VIII a principios del VII a. C.⁴.

1.3. EL TEXTO DE ELEFANTINA Y SU FUNCIÓN

1.3.1. *El texto*

Fue descubierto por una misión alemana a Elefantina, patrocinada por el Königliche Museen zu Berlin (actual Staatliche Museen zu Berlin). Junto con la inscripción de Behistún son los dos únicos textos literarios encontrados en la colonia judaíta. Se conserva en la Papyrussammlung de Berlín, con los otros documentos hallados en la expedición⁵, y está catalogado como P. 13.446.

² Para la génesis de este debate cf. Arthur E. Cowley. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.* Oxford: Clarendon Press, 1923, 206-207.

³ Cf. Alexander H. Krappe. "Is the Story of Ahiqar the Wise of Indian Origin?". *Journal of the American Oriental Society* 61 (1941): 280-284. Para aportaciones interesantes sobre la lengua de esta obra cf. James M. Lindenberger. *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*. Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press, 1983.

⁴ Lindenberger. *Proverbs of Ahiqar*, 7-20.

⁵ La única excepción es P. 13446¹ (Ajicar, col. vi) que se encuentra en el Museo Egipcio de El Cairo, ya que estaba entre los papiros que regresaron después de que Sachau hubiera preparado su publicación. Cf. Lindenberger. *Proverbs of Ahiqar*, 8.

El texto se recoge en once hojas de papiro palimpsesto del siglo v a. C. recuperadas por los excavadores alemanes, en los inviernos de 1906-7. Se escribió sobre unas cuentas de aduanas borradas, del año 11 (= 475 a. C.)⁶, con letras negras en tinta común de carbón⁷. El papiro estaba muy deteriorado, roto en pedazos, ninguno de los cuales contenía más de una o dos columnas. Por tanto, todas las hojas son fragmentarias en mayor o menor medida. Algunas columnas se han perdido completamente, de otras sólo se han conservado retazos. No hay una sola columna que esté intacta. De hecho, sólo unas cuantas líneas se conservan completas. Fue trasladado a Berlín donde Hugo Ibscher lo reconstruyó cuidadosamente⁸.

Originalmente constaba de veintiuna columnas, de las que sólo quedan catorce⁹ con unos dos centenares de líneas de texto¹⁰. Contienen una versión aramea de la conocida Historia de Ajicar, seguidas por una colección de proverbios similar, pero no idéntica, a la que se encuentra en otras versiones. Los cuatro primeros papiros, con un total de cinco columnas (col. i – v), relatan la historia de Ajicar, narrada en primera persona (está inconclusa). Los otros siete, con un total de nueve columnas (col. vi – xiv), recogen diversos dichos de Ajicar. Tales proverbios están desconectados, o sólo ocasionalmente relacionados en su argumento, por lo que resulta imposible decir si las hojas de papiro son continuas.

Por tanto, la secuencia original de los dichos nos es desconocida. Se han postulado distintas propuestas de ordenación de los dichos. Así, Grelot inserta los proverbios en medio de la parte narrativa (A, J, E-G, K, H, L, B-D)¹¹. Ingo Kottsieper sugiere el siguiente orden: G, K, J, E-F,

⁶ Según Yardeni, se refiere al reinado de Jerjes (486-464 a. C.). Cf. Ada Yardeni. "Maritime Trade and Royal Accountancy in an Erased Customs Account from 475 BCE on the Ahīqar Scroll from Elephantine". *Bulletin of the American School of Oriental Research* 293 (1994): 67-78.

⁷ Para los tipos de tinta usados en la antigüedad, cf. Robert J. Forbes. *Studies in Ancient Technology* III. Leiden: Brill, 1965, 236-239.

⁸ Lindenberger. *Proverbs of Ahīqar*, 8.

⁹ Bezalel Porten y Ada Yardeni. *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt III. Literature, Accounts and Lists* 23. Vol. III. Jerusalem: Hebrew University Press, 1993.

¹⁰ Lindenberger. *Proverbs of Ahīqar*, 8.

¹¹ Cf. Pierre Grelot. "Les proverbes d'Ahīqar". *Revue biblique* 108 (2001): 511-528.

H, L¹². Porten y Yardeni, partiendo del desciframiento de la cuenta de aduanas borrada sobre la que ha sido escrito nuestro texto, descubren en ella una sucesión de los meses egipcios que nos daría el orden correcto de los papiros (E, K, G, F, J, H, L)¹³. El texto ha conocido ediciones sucesivas desde su descubrimiento¹⁴. En este trabajo nos atendremos a la de Porten y Yardeni¹⁵.

1.3.2. ¿Un documento literario en Elefantina?

Como se mencionó más arriba, los dos únicos documentos literarios presentes en el corpus de Elefantina son: las palabras de Ajicar (TAD C 1.1) y la inscripción de Behistún (TAD C 2.1). Se trata de una monumental inscripción trilingüe (antiguo persa, elamita y babilonio) acompañada de imágenes en las laderas del monte Behistún en la actual provincia iraní de Kermanshah, mandada erigir por Darío I. Consta de dos partes: una breve autobiografía en la que Darío afirma ser descendiente de Aquemenes; narración extensa y detallada de la represión de la revuelta de Gaumāta y de las exitosas campañas del rey persa contra

¹² Cf. Ingo Kottsieper. "The Aramaic Tradition: Ahiqar". En *Scribes, Sages and Seers, The Sage in the Eastern Mediterranean World*, editado por Leo G. Perdue, 109-124. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

¹³ Cf. Porten y Yardeni. *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. III, 23. La referencia bibliográfica completa de la obra es: Bezalel Porten y Ada Yardeni. *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. 4 vols. Jerusalem: Hebrew University Press, 1986-1999.

¹⁴ Para una cronología de los descubrimientos y publicaciones de papiros hallados en Elefantina, cf. Bezalel Porten. *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Los Angeles: California Press, 1968, vii-viii; Bezalel Porten. *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-cultural Continuity and Change*. Leiden – New York – Köln: Brill, 1996, 1-12; Alejandro F. Botta. "Aspectos de la vida cotidiana en la colonia judía de Elefantina". *Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente* 9 (2011): 64-66.

¹⁵ Usaré siempre esta edición, citada en la nota 13, para citar los papiros del modo convencional, a saber: las siglas TAD, tras un espacio la mayúscula que indica el volumen: A (*Letters*), B (*Contracts*), C (*Literature, Accounts and Lists*), D (*Ostraca and Assorted Inscriptions*), el número de la sección, el que identifica el documento, y finalmente el de la línea o líneas citadas.

una gran variedad de súbditos rebeldes que habían sido partidarios de «la mentira»¹⁶.

Becking ha formulado una sugerente hipótesis sobre el motivo de la presencia de tales textos en el fondo documental de la isla. El contexto es la *pax persica*, sobre la que afirma: «The pax persica [...] was not the result of a voluntary endeavor to forge a peaceful and harmonious multiethnic society. The situation was orchestrated and imposed by Persian power»¹⁷. Señala que, junto al poder militar y la legislación, otro mecanismo del que disponía la autoridad persa para mantener la lealtad y la paz es lo que se ha dado en llamar: el capital cultural¹⁸. En Elefantina esto parece sustanciarse en la educación de los escribas. Respecto a la forma de proponer los contenidos curriculares, resulta esclarecedora la afirmación que hace Van der Toorn sobre la formación de escribas en el ámbito babilonio: «There is evidence that the royal administration was involved in establishing the curriculum, but the school itself was not a royal institution»¹⁹.

La administración imperial no determinaría las técnicas de aprendizaje²⁰, pero sí la propuesta de determinados contenidos²¹. Ello lleva a Becking a postular que los dos textos literarios hallados en los archivos de Elefantina eran usados para la instrucción de los escribas locales²². En concreto, respecto a *La historia de Ajicar*, Becking ofrece como argumento el número de copias halladas en la isla. Tal dato lo extrae de una comunicación verbal de Verena Lepper y James Moore, lo que le lleva

¹⁶ Cf. Amélie Kuhrt. *The Persian Empire: A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*. New York: Routledge, 2007, 141; Jenn Finn. "Gods, Kings, Men: Trilingual Inscriptions and Symbolic Visualizations in the Achaemenid Empire". *Ars Orientalis* 41 (2011): 219-275.

¹⁷ Bob Becking. *Identity in Persian Egypt. The Fate of the Yehudite Community of Elephantine*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2020, 99.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Karel Van der Toorn. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge – Massachusetts – London: Harvard University Press, 2007, 55.

²⁰ Sobre la pedagogía y los recursos empleados en la educación de los escribas en el próximo oriente, entre los que se cuentan el manejo de textos literarios cf. William M. Schniedewind. "Understanding Scribal Education in Ancient Israel: A View from Kuntillet 'Ajrud". *MAARAV* 21 (2014): 271-293.

²¹ Cf. Niek Veldhuis. *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition Nanše and the Birds*. Leiden: Brill/Styx, 2004, 58-66.

²² Becking, 99-100.

a hacer la siguiente aseveración: «Among the already published documents is a heavily damaged copy in three columns whose text parallels a section of the Aḥiqar narrative, and in the boxes of not yet published documents from Elephantine, now in the Ägyptisches Museum in Berlin, a few fragments of Aḥiqar are present, some of them being duplicates»²³.

1.3.3. *Ajicar y el escriba sabio en el Próximo Oriente antiguo*

No es baladí que *La historia de Ajicar* se centre en aspectos como las relaciones con el poder y la lealtad al mismo, pues es lo que se quiere inculcar al cuerpo de escribas. Esto puede deducirse de ejemplos tomados del mundo sapiencial egipcio y mesopotámico. En Egipto tenemos las instrucciones de Ptahhotep, de la VI dinastía, durante el reino antiguo (2494-2324 a. C.)²⁴. Un anciano funcionario instruye a su hijo sobre las virtudes a cultivar, la primera de las cuales es la fidelidad al rey. Se daba tanta importancia a esta virtud que se afirmaba de ella que garantizaba la recompensa en el más allá. El joven debe aprender a autocontrolarse y a saber comportarse en público. Ha de ser paciente, obediente, generoso y honesto²⁵. En Mesopotamia, también se entiende como una educación para la vida, especialmente para la política. La forma literaria más utilizada es el proverbio que nace de una simple observación de la naturaleza y de la sociedad, e invita al estudiante a reflexionar sobre la realidad que tiene en frente²⁶.

Becking, por su parte, pone el foco en que la instrucción estaría orientada a que un complejo multiétnico fuera flexible en lo identitario para favorecer la paz y la lealtad a la autoridad persa. Pienso que este autor proyecta aquí su visión de la sociedad contemporánea, e incluso su ideología. Esto último se pone de manifiesto en las afirmaciones, con claro sesgo ideológico, que hace en el prólogo sobre la situación política contemporánea. Tal planteamiento pecaría de anacronismo²⁷.

²³ Becking, 102. Cf. también Herbert Niehr. *Aramäischer Aḥiqar*. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit: Neue Folge 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007, 6-7.

²⁴ Cf. James B. Pritchard, ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3.^a ed. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1969, 412-414.

²⁵ Luca Mazzinghi. *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapientia. Caratteristiche letterarie e temi teologici*. Bologna: EDB, 2012, 14.

²⁶ Ibid., 19.

²⁷ Cf. Becking, XII.

Aplicando los modelos mencionados a nuestra obra literaria observamos en primer lugar que, en la parte narrativa, Ajicar es presentado como modelo de sabio cortesano. Siguiendo un cliché de la literatura sapiencial próximo oriental, se le muestra como alguien a quien la experiencia y el buen hacer han llevado a adquirir sabiduría para sobrevivir en el peligroso mundo de las cortes orientales, con reyes autócratas de carácter voluble y cortesanos conspiradores. De hecho, Ajicar no detenta un puesto cualquiera, es el consejero real. Este cargo requería una gran capacidad para decir la palabra justa en el momento oportuno. De ahí la enorme responsabilidad del oficio.

1.4. AJICAR REFERENTE DE VALORES EN LA EDUCACIÓN DE LOS ESCRIBAS DE ELEFANTINA

1.4.1. *La sección narrativa*

En Ajicar el perfil de sabio, educado políticamente para la vida cortesana, se ejemplifica en las expresiones con las que es calificado en la sección narrativa del texto. TAD C.1.1,1: פֶּר חָכִים וְמַהִיר (escriba sabio y hábil); TAD C.1.1,3: [וְצִ]בִּית עֹזֶקֶת (guardián del sello); TAD C. 0.1,1: עַל עֲשָׂתָהּ וּמְלוּחָּהּ הִיא אֲחֹרֶת כָּלֵא (sobre su consejo y su palabra está toda Asiria). Esta sección de la obra gira en torno a dos temas: retribución y lealtad, que se ponen de manifiesto en las siguientes líneas argumentales: sabiduría y lealtad de Ajicar; deslealtad e ingratitud de Nadín; rehabilitación y triunfo final del sabio; caída del ingrato y desleal.

Tal argumentario permite modelar la mente del escriba, de modo que se inculque en ella una actitud que Becking resume en la siguiente máxima: «Loyalty toward the court is the basic attitude that is assumed for courtiers, advisors, sages, and scribes»²⁸. La falta de lealtad puede dar lugar a la destitución del cargo, a la confiscación de los bienes o a la muerte del servidor infiel. Incluso un rumor sobre una posible deslealtad puede ser fatal, como descubrió el propio Ajicar. Tal como señala Becking hay tres recordatorios del tema en la sección narrativa, en una secuencia en la que el tema de la lealtad al rey se entrelaza sutilmente con el de la solidaridad entre escribas y consejeros²⁹.

²⁸ Becking, 103.

²⁹ Ibid.

Principio de la historia	Ajicar pide lealtad y solidaridad	
Nudo o trama de la historia	Nadín actúa <i>sensu contrario</i> denunciando falsamente a Ajicar. Es desleal	Ajicar recuerda a Nabušumiškun que le salvó la vida cuando cayó en desgracia. Quiere que le pague con solidaridad y lealtad
Final de la historia	Nadín, sucumbe por su deslealtad	Ajicar es rehabilitado

El hecho de que el narrador cuente abiertamente las estratagemas empleadas por Ajicar y Nabušumiškun para protegerse mutuamente de la ira del rey, que incluyen el engaño (haciendo pasar el cadáver de un siervo por el de Ajicar), apunta a una enseñanza concreta: los escribas y consejeros de la corte debían maniobrar cuidadosamente entre diversos intereses y negociar sus lealtades hacia el rey, por un lado, y, por otro, hacia sus pares. De manera similar, los escribas de Elefantina, al hilo de esta historia, debían percibir la necesidad de equilibrar cuidadosamente su lealtad al poder persa con la fidelidad a sus iguales y al grupo étnico al que pertenecían³⁰. La recompensa es el otro gran pilar didáctico de *La historia de Ajicar*. Ésta debe ser entendida como la concepción religioso-filosófica de que ningún acto humano queda sin efecto ni consecuencia: las buenas acciones son premiadas y las malas castigadas³¹. En *La historia de Ajicar* esto lo pone de manifiesto la reciprocidad en el bien entre Ajicar y Nabušumiškun, puesta en marcha por la demanda de Ajicar: «Ahora, tú, así como yo hice por ti, hazlo por mí»³².

³⁰ Seth A. Bledsoe. "Conflicting Loyalties: King and Context in the Aramaic Book of Ahiqar". En *Political Memory in and after the Persian Empire*, editado por Jason M. Silverman, y Caroline Waerzeggers, 239-268. Atlanta: SBL Press, 2015.

³¹ Reinhard G. Kratz. "Mille Ahiqar: 'The Words of Ahiqar' and the Literature of the Jewish Diaspora in Ancient Egypt". *Al-Abhath* 60-61 (2012-2013): 45.

³² כען אנת לקבל זי אנה עבדת לך כן אפו עבד לי (TAD C.1.1, 51-52).

De hecho, en esta frase se ha querido ver una reminiscencia de la regla de oro ética: trata a los demás como te gustaría que te trataran a ti³³. De este modo, los escribas de Elefantina que copiaban este texto una y otra vez, interiorizaban el principio del *do ut des*. Así pues, la sección narrativa de esta obra aúna dos lecciones maestras para los aprendices de escribas: un equilibrio de lealtades que debe armonizarse con la reciprocidad de favores. Esto se complementa con la moraleja que se desprende del contenido del otro documento literario de Elefantina, la inscripción de Behistún. La mención del poder de Darío³⁴ y la represión de los rebeldes de todos los rincones del imperio persa debe haber dejado una clara impresión en los aprendices de escriba³⁵. En combinación con la inserción clásica en los tratados orientales de «bendiciones» y «maldiciones», se debió imprimir en ellos un código moral de lealtad hacia el poder.

1.4.2. Los proverbios

Tal como afirma Folmer, el bloque de los proverbios promueve los valores de lealtad y prudencia, modestia y adaptación³⁶. Al mismo tiempo, llama la atención sobre las consecuencias de los actos, es decir, su retribución. Esto podría implicar que las clases educadas y altas de los diversos grupos étnicos y religiosos de Elefantina recibieron formación en un estilo de vida y una cosmovisión caracterizada por la aceptación del poder persa.

Lealtad y prudencia

La lealtad al rey es una cualidad fuertemente resaltada en los dichos de Ajicar³⁷. Los siguientes ejemplos permiten acreditar esta afirmación.

³³ Cf. Bledsoe. "Conflicting Loyalties", 34; Gard Granerød. *Dimensions of Yahwism in the Persian Period. Studies in the Religion and Society of the Judaean Community at Elephantine*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2016, 317-318.

³⁴ Becking, 114.

³⁵ Granerød. *Dimensions of Yahwism*, 320-323.

³⁶ Margaretha L. Folmer. "De Achikar Traditie". En *Wijsheid*, editado por Joep Dubbink, Nico A. Riemersma, Klaas Spronk y Williem C. G. Van Wieringen, 73-83. Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en Zijn Tradities 31. Bergambacht: 2VM, 2017.

³⁷ Granerød. *Dimensions of Yahwism*, 318-320.

- TAD C.1.1,84: «no ignores la palabra del rey, medicina será para tu corazón»³⁸. El verbo כסה que literalmente tiene la acepción de cubrir³⁹, ha de traducirse aquí por ignorar⁴⁰. Ocultar la palabra de un superior hace perder el poder. El proverbio continúa elaborando el consejo: «dulce es la palabra del rey, [pero también] más cortante y fuerte que un cuchillo de doble filo»⁴¹. Se logra atraer la atención del lector sobre lo que se quiere destacar mediante la asonancia (מלך - ממל - סכין - רכין). De este modo se infiere que para evitar hacerse daño a sí mismo, es mejor que un sirviente ejecute la orden real con entusiasmo. La sección se cierra con una advertencia en forma de pregunta retórica (TAD C.1.1,88)⁴²: “¿Cómo puede competir la madera con fuego, carne con cuchillo, hombre con rey?”⁴³. Aquí se emplea una doble metáfora muy ilustrativa para definir la relación rey / súbdito: lo que es susceptible de ser devorado (בשר / עקן), no puede competir con lo que devora (אשה / סכין).

Un dicho que sólo conservamos en forma fragmentaria (TAD C.1.1,171-172) llama la atención sobre la virtud de la prudencia al hablar:

- «Si de la boca de una persona sale el bien [. . .] // Y si de su boca sale mal los dioses les harán mal»⁴⁴. Como antónimo del término טוב se utiliza el vocablo לחיה. Se trata de un nombre derivado de la raíz verbal לחה, de sentido incierto pero asociada al campo semántico del mal o del infortunio⁴⁵. Está documentada en otros lugares del texto de *La historia de Ajicar* como, por ejemplo, TAD C.1.1,138-139: גבר לחה (hombre malvado), לחיתי (mi desdicha). También aparece en la inscripción de Sinzeribni (Nrb I,10) מות לחה

³⁸ TAD C.1.1, 84). אל תכסה מלת מלך רפאה תהוי [ללב] בך.

³⁹ David G. K. Taylor. *An Imperial Aramaic Glossary. Version 1.0*. Oxford, 12 January 2011.

⁴⁰ En la traducción coinciden: Porten y Yardeni. *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt III*, 37; Lindenberger. *Proverbs of Ahiqar*, 85; Kottsieper. *Die Sprache der Ahiqarsprüche*. Berlin: de Gruyter, 1990, 210.

⁴¹ רכין ממלל מלך שדק ועזיז הו מן סכין פמי[ן].

⁴² [מ]ה ישפטון עקן עם אשה בשר עם סכין איש עם מ[לך].

⁴³ Cf. Ann K. Wigand. “Politische Loyalität und religiöse Legitimierung: Überlegungen zur Textpragmatik der aramäischen Ahiqarkomposition”. *Die Welt des Orients* 48 (2018): 133-134.

⁴⁴ הן נפקה טובה מן פם א[נשא טוב] והן לחיה תנפק מ[ן] פמהם אלהן ילחון להם.

⁴⁵ Taylor. *An Imperial Aramaic Glossary*.

(muerte de malhechor)⁴⁶. Por ello se debe traducir: algo malo, una maldad, pero en el sentido de la comisión de un hecho indigno de alguien que ostenta una determinada posición. El ejemplo lo tenemos en TAD A4.9,6 donde se aplica este calificativo a Vidranga, artífice de la destrucción del templo, acto que le mereció esta calificación por ser indigno de su cargo פִּרְתַּרְכָּא (gobernador)⁴⁷. En TAD A4.7,16 se hace ver que fue Yaho en última instancia el que castigó al malvado, permitiendo a los judaítas de Elefantina «regodearse» con la caída en desgracia y ejecución de Vidranga. Por ello, para un escriba de Elefantina, este doble proverbio funciona como una advertencia para que tenga cuidado con lo que dice, pues los dichos tienen una retribución cuyo origen se sitúa en el ámbito divino⁴⁸. Esto urge aún más a la responsabilidad y prudencia en el hablar.

El último dicho que traemos a colación en este apartado constituye un compendio de ambas virtudes, lealtad y prudencia, y resume la actitud que debe tener un siervo hacia su señor.

- TAD C.1.1,191: «Si tu amo depositara agua contigo para protegerla, [no] bebas»⁴⁹. Dos verbos marcan la correlación entre la encomienda del señor y la responsabilidad del siervo: depositar (פִּקֵּד) y guardar (נָטַר). El deber del servidor se acentúa fuertemente con la recomendación de no beber el agua (elemento esencial de supervivencia). Este aforismo expresa la idea de que la razonabilidad vale la pena frente a los deseos y apetencias. Para los escribas y sirvientes en Elefantina esto habría significado que no deberían abusar de los bienes encomendados por un superior para sus propios intereses⁵⁰.

⁴⁶ Ilsung A. Yun. "A Case of Linguistic Transition: The Nerab Inscriptions". *Journal of Semitic Studies* 51, n.º 1 (2006): 21-22.

⁴⁷ El término, de origen persa, se traduce literalmente como: «el primero». Tenía a un tiempo funciones civiles, judiciales y militares. Cf. Porten, *Archives from Elephantine*, 44-45.

⁴⁸ Cf. Michael Weigl. *Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur*. Berlin: de Gruyter, 2010, 422-423.

⁴⁹ הָן יִפְקֵד לְךָ מֵרֶאֶךְ מִן לַמְּנַטֵּר [אל] תִּשְׁתֶּה.

⁵⁰ Weigl. *Die aramäischen Achikar-Sprüche*, 513-515.

Modestia y adaptación

La modestia o moderación es otra de las virtudes que se pretenden inculcar. El texto contiene dos dichos completos y otros dos fragmentarios que intentan inducir estas cualidades en los amanuenses.

- TAD C.1.1,93: «Un buen vaso cubr[e] una palabra en su corazón, pero uno q[ue] está roto la deja salir»⁵¹. El escriba y el sirviente real son comparados con un vaso, en cuanto a receptáculo de sus palabras. Permite contenerlas en el interior de la persona (בלבבה). Pero es frágil, se rompe fácilmente cuando no se es cuidadoso en el arte de usarlo⁵², y la palabra, al igual que el agua, una vez derramada se hace patente al exterior (ברא) sin posibilidad de revertir el efecto.
- Un segundo proverbio (TAD C.1.1,137) advierte contra la avaricia: «[No multipliquéis] las riquezas y no descarriéis el corazón»⁵³. El dicho está construido en base a un paralelismo entre dos prohibiciones. Se juega con la homografía y homofonía de dos verbos שגא (aumentar) y שגא (descarriar)⁵⁴. La construcción paralelística produce un doble efecto: sinonímico y final. Dado que ambas expresiones son sinónimas, se deduce que el aumento de las riquezas tiene como fin el extravío del corazón, pues le alejará del estricto cumplimiento de sus tareas y debilitará la lealtad.

Dos proverbios incompletos abundan en el tema de la modestia y la adaptación. En ambos se ha perdido la descripción de lo que el escriba debe evitar hacer en su relación con personas de determinado perfil. No obstante, se conserva la parte del texto que contiene estos perfiles.

- TAD C.1.1,142: «Con quien está más encumbrado que tú no hagas [...]»⁵⁵. El texto invita a la modestia ante alguien de estatus superior. Si tomamos la reconstrucción de Cowley⁵⁶ (Porten y Yardini prefieren no aventurarse a reconstruir) tendríamos el verbo נצא

⁵¹ מאן טב כס[י] מלה בלבבה והו ז[י] תביר הנפקה ברא.

⁵² Lindenberger. *Proverbs of Ahikar*, 134.

⁵³ [אל תהשגא] חילא ואל תהשגא לבבא.

⁵⁴ Taylor. *An Imperial Aramaic Glossary*.

⁵⁵ עם זי רם מנך אל תעבד בנצ [...].

⁵⁶ Cowley. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, 217.

(disputar). El final del dicho sería: «no entres en disputa»⁵⁷. El problema es que él recurre a Jastrow⁵⁸, de modo que se está haciendo referencia a un término propio de un estadio de la lengua aramea posterior al de Elefantina. Es preferible dejar el texto abierto quedándonos con el consejo (incompleto) de mesura con un superior.

- TAD C.1.1,143: «con quien es más insole[nte] y poderoso que tú [no...]»⁵⁹. Destaca la presencia de los adjetivos חציף ועזיז. El primero de ellos se traduce por: insolente, atrevido, descarado. Con esta acepción aparece atestiguado también en Qumrán⁶⁰. El segundo tiene el significado de: poderoso. Como en el dicho anterior, Cowley reconstruyó el final, al hilo del contenido de la línea siguiente que completa como: «no litigues porque tomará»⁶¹. Aunque la reconstrucción es plausible, es mejor dejar la laguna en el texto, pues el sentido del dicho se intuye bien de todas formas. Se exhorta a no desafiar a nadie con más poder o audacia. Esto implica que un servidor siempre tiene que ser consciente de su posición en el tejido de la sociedad.

Retribución

El tema de la retribución constituye otra importante clave de lectura para los aprendices de escriba, principalmente como una advertencia para no actuar desesperadamente en los malos momentos o vengarse.

- TAD C.1.1,107-108 nos ofrece un claro ejemplo de ello: «Si el impío se apodera de las esquinas de tu manto, déjalo en su mano. Después sométase a Šamaš. Él [tomará] y te lo dará»⁶². Destaca el gesto de agarrar la orla de la vestidura, que ha recibido diferentes

⁵⁷ אל תעבד בנצוי.

⁵⁸ Marcus Jastrow. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature II*. London – New York: Luzac & Company, 1903, 927.

⁵⁹ עם זי חציף ועזיז מנך אל.

⁶⁰ Puede encontrarse solo o formando parte de la expresión: אנפין חציף = de rostro audaz (4Q565). Cf. Edward M. Cook. *Dictionary of Qumran Aramaic*. Winona Lake – Indiana: Eisenbrauns, 2015, 90. La expresión también está atestiguada en la literatura rabínica; cf. TgEz. 2,4; 3,7; TgQo 8,1; TgNeof Deut 28,50; TgPs-J Ex 28; 37; TgPs-J Dt 28,50.

⁶¹ [שפט כי ילקח].

⁶² הָן יֵאָחֲזֶדֶן רְשִׁיעָא בְּכַנְפֵּי לְבָשָׁךְ שְׂבָק בִּידָא אַחֵר אֲדִנִּי לְשִׁמְשָׁהּ הוּ [י] לִקְחָ זִילָהּ וַיִּנְתֵּן לָהּ.

interpretaciones. Reseñamos aquí las de Granerød y Becking. Granerød piensa que el dicho presupone un contexto de deuda comparable al de Ex 22,25-29; Dt 24,10-13⁶³. En este caso el malvado sería un prestamista que ha prestado algo al sujeto al que el proverbio se dirige en segunda persona. La garantía aportada por el deudor pudo haber sido el manto. El dicho mostraría al prestamista recogiendo su prenda. Pero el hecho de que se le caracterice como malvado parece sugerir que el decomiso es ilegítimo, y que el deudor no ha incumplido las condiciones del préstamo. El acreedor es acusado de actuar de modo inhumano por embargar la prenda del deudor (Ex 22,27a). Sea como fuere, se insta a la víctima a apelar (imperativo *aphel* de דני) a Šamaš. El dicho parece mostrar la convicción de que esta divinidad garantizará los derechos del deudor. Granerød apoya tal presunción en el hecho de que Šamaš aparece vinculado a la esfera de la justicia en un dicho muy fragmentario (C.1.1,197)⁶⁴. El amanuense aprendería a esperar la retribución de lo alto, guardándose de litigios con el malvado. Becking, por su parte, afirma que cuando esta acción se ejercía con un superior, en el contexto de los procedimientos legales, era considerada una expresión de humildad. De hecho, una persona acusada podría, agarrando la vestimenta de un funcionario judicial, expresar su sumisión y aclamar su presencia en la sala del tribunal⁶⁵. El dicho es oscuro, pero parece indicar que el que reclama auxilio es un malvado (רשעא). El consejo que se da es no atender tal petición, sino encomendarse al justo dios del sol. El posesivo de la tercera persona del singular parece referirse al manto, pues concuerdan en género (masculino) y número. No podría aludir a la orla (alas) porque es femenino plural. De esto se deduciría que rechazando la petición del malvado y acogiendo al dios sol, la divinidad recompensa con el amparo que se le quita al impío. Sea cual sea la interpretación por la que nos inclinemos, hay un nexo común que

⁶³ Esta es también la opinión de Weigl. *Die aramäischen Achikar-Sprüche*, 244-247.

⁶⁴ Granerød. *Dimensions of Yahwism*, 316. En el texto hay que destacar la expresión: למר[א]ה ש[מ]ך בדינה (a [su señor [Š]amaš en su demanda...), que denota un claro contexto judicial. Cf. Porten y Yardeni. *Textbook of Aramaic documents from Ancient Egypt III*, 50.

⁶⁵ Becking, 105.

invita a evitar tanto el enfrentamiento como la complicidad con el malvado y a poner la confianza en la divinidad de la que debe esperarse la recompensa.

1.5. VALORACIÓN

El análisis llevado a cabo refuerza la opinión de que los dichos de Ajicar funcionaron como un texto que comunicaba una moralidad de lealtad hacia el poder persa⁶⁶. Su lectura junto con la de la sección narrativa parecen transmitir consejos bastante directos sobre la obediencia y la lealtad al monarca, cuya autoridad y poder cuentan con apoyo divino. Por ello enseñan las claves para una vida conveniente. La primera de ellas es la deferencia rápida e inquebrantable a la orden del rey⁶⁷. Al leer y copiar este texto, los escribas de Elefantina interiorizaron la idea de que la rebelión contra Persia no conduciría a nada más que a la propia ruina. Pero esto no es suficiente en el bagaje cultural de un funcionario. El texto encierra un último matiz sapiencial más profundo. Aunque se supone que el rey es la fuente de la justicia, el texto es consciente de la inescrutable volubilidad de los gobernantes. La narrativa atestigua que incluso el sabio más sabio, que se encuentra entre los funcionarios más altos, puede ser destruido por capricho. También los dichos dejan muy claro que, en la relación con el soberano, la muerte puede llegar de forma rápida e inesperada.

Un buen ejemplo es TAD C.1.1,85, donde se establece una significativa comparación de superioridad entre la ira del rey (כצפה) y el rayo (מן ברק) siendo la cualidad a comparar la rapidez (זעיר)⁶⁸. Si se tiene en cuenta además la naturaleza del rayo, el dicho confiere a la cólera regia un carácter potencialmente fulminante. La moraleja (TAD C.1.1,85-86) es explícita a este respecto. La expresión: «y marches, [pero] no en tus días»⁶⁹,

⁶⁶ Cf. Kratz. "Mille Ahiqar: 'The Words of Ahiqar'", 52.

⁶⁷ Bledsoe. "Conflicting Loyalties", 260.

⁶⁸ El vocablo es traducido como pequeño o joven por la mayoría de los diccionarios. Cf. Taylor. *An Imperial Aramaic Glossary*; Cook. *Dictionary of Qumran Aramaic*, 72; Jastrow. *A Dictionary of the Targumim* I. Pero Porten y Yardeni en su glosario le dan también la acepción de rápido. Cf. Porten y Yardeni. *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt III*, xxxiii.

⁶⁹ ותהך לא ביומך.

alude claramente a una muerte prematura, que puede venir a causa de sus palabras (על אמריך). Por eso se exhorta al cortesano a guardarse (אנת אשתמר לך) para que la ira regia no le sea manifestada (אל יחזנהי). El tono negativo de estos proverbios contrasta con la ideología monárquica expresada en el conjunto de la obra, al igual que, en la parte narrativa, la desobediencia de Ajicar y Nabusumiskun (TAD C.1.1, 46-63) socava indirectamente la aparente lealtad a la autoridad del rey. El plus ético transmitido por los dichos pesimistas sobre la volubilidad del rey está dictado por el miedo y nace de la necesidad de autoconservación.

Pero el pesimismo se hace más agudo en la fábula del oso⁷⁰ y los corderos. En el relato, el depredador entabla un diálogo con sus presas en el que lo más significativo es la respuesta final de los corderos al oso: «llévate a quien quieras de nosotros» (TAD C.1.1, 169)⁷¹. Se sugiere que el oso tendrá éxito en su intento de comerse un cordero y que no hay nada que puedan hacer para impedirlo. El comentario interpretativo adjunto al final de la fábula permite una mayor clarificación del mensaje. El autor introduce un principio teológico en la moraleja de la fábula. La metáfora de la incapacidad incluso para moverse por su cuenta: «Porque no está en manos de los hombres levantar sus pies y bajarlos [...]» (TAD C.1.1, 170)⁷², muestra que la veleidad del rey no es controlable por los cortesanos, esto sólo corresponde a los dioses. Así como los corderos son incapaces de resistir a un oso, también los deseos o propósitos humanos son inútiles si los dioses deciden lo contrario: «[...] sin [contar con] los dioses» (TAD C.1.1, 170)⁷³.

Esta hermenéutica profunda de la obra lleva a leer las actitudes de lealtad esbozadas hasta ahora desde la evaluación mordaz de un dominio extranjero donde la vida, la riqueza y la familia están sujetas a la rápida e inescrutable ira del monarca⁷⁴. Se concluye que es inútil resistir al rey y que un cortesano, aun siendo sabio, debe maniobrar entre las mareas de la inconstancia regia.

⁷⁰ En la figura del oso, Bledsoe cree ver un paralelismo con el libro de Daniel en el que los reinos y soberanos son presentados como depredadores. Cf. Bledsoe. "Conflicting Loyalties", 262.

⁷¹ שא לך זי ת[נ]שא מנן.

⁷² כי לא בידי אנ[ש]א מנשא רגלהם ומנחתותהם.

⁷³ מן בלע[די אלה]ן.

⁷⁴ Bledsoe. "Conflicting Loyalties", 260-261.

2. LA HISTORIA DE AJICAR EN EL LIBRO DE TOBÍAS

2.1. EL PROBLEMA LITERARIO: LA NATURALEZA Y EL NIVEL DE LA DEPENDENCIA

Toloni plantea la primera cuestión difícil del tema: determinar el nivel de influencia de Ajicar en Tobías y las características de ésta. Se trata de una *vexata quaestio* para la crítica, que se ve abocada a admitir una influencia genérica de Ajicar sobre Tobías, ante la imposibilidad de individuar la contribución real de este precedente literario y de valorar con certeza el nivel de dependencia que de él muestra el relato bíblico⁷⁵. Las posturas de los especialistas oscilan entre quienes creen que la historia de Tobit ha sido construida sobre ese arquetipo⁷⁶ y aquéllos que prefieren creer que el autor explotó hábilmente el conocimiento de sus destinatarios sobre *La historia de Ajicar*, dada la gran difusión que tenía en el Próximo Oriente⁷⁷, para incrementar el prestigio del protagonista de su obra haciéndolo su pariente⁷⁸. Esta última tesis es la que goza hoy de mayor consenso. Ahora bien, tomando la primera teoría, tampoco resulta improbable que el autor, presentando a Tobit como un Ajicar hebreo, hubiera querido reproducir en el ámbito yahvista la enseñanza moral de Ajicar⁷⁹.

Sea como fuere, siguiendo a Greenfield⁸⁰, consideramos que el autor habría aprovechado la familiaridad de sus lectores con Ajicar para difundir mejor su mensaje religioso, adoptando un procedimiento similar a la *contaminatio*. Técnica de la literatura consistente en tomar elementos narrativos, estructurales o temáticos de cualquier célebre precedente

⁷⁵ Giancarlo Toloni. "Ahiqar nel libro di Tobia". *Annali* 71 (2011): 87.

⁷⁶ John C. Dancy. "Tobit". En *The Shorter Books of Apocrypha: Tobit, Judith, Rest of Esther, Baruch, Letter of Jeremiah, Additions to Daniel and Prayer of Manasseh*, editado por John C. Dancy, Wesley J. Fuerst, y Raymond J. Hammer, 1-66. En Peter R. Ackroyd, Alfred R. C. Leane y John W. Parker, eds. *Cambridge Bible Commentary on the New English Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, 1-66.

⁷⁷ Jonas C. Greenfield. "Ahiqar in the Book of Tobit". En *De la Tòrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement a l'Institut catholique de Paris*, editado por Joseph Doré, Pierre Grelot y Maurice Carrez, 331. Paris: Desclée, 1981.

⁷⁸ Stefano Virgulin. *Tobia*. Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 13. Roma: San Paolo, 1995, 15.

⁷⁹ Toloni. "Ahiqar nel libro di Tobia", 87-88.

⁸⁰ Cf. Greenfield. "Ahiqar in the Book of Tobit", 331.

literario, conocidos por los destinatarios de la obra, para adaptarlos libremente a la específica prospectiva del nuevo relato. En el presente trabajo, en lugar de contemplar estas dos hipótesis como alternativas, trataremos de ver si son en realidad complementarias. Asimismo, intentaremos comprobar si el uso que se hace de Ajicar en Tobías contempla, por un lado, el recurso didáctico de la obra para formar funcionarios fieles y, por otro, el pesimismo que provoca la impotencia ante la veleidad regia.

2.2. LA PRESENCIA EXPLÍCITA DE AJICAR EN EL LIBRO DE TOBIÁS

Siguiendo a Toloni, creemos que Ajicar está expresamente citado en Tob 1,21-22; 2,10; 11,19; 14,10, donde las vicisitudes del sabio primer ministro asirio son simplemente evocadas y recontextualizadas sobre el fondo de las de Tobías⁸¹. En este epígrafe nos ocuparemos solamente de Tob 1,21-22 y Tob 14,10. La mención de Ajicar en Tob 2,10 refiere solamente el hecho de que sustentó a Tobit durante su penuria económica, y 11,19 lo presenta congratulándose de Tobit por haber recuperado la salud y la prosperidad. Por ello, sólo diremos de estas dos citas que su función es crear un arco que presenta a Ajicar acompañando a Tobit tanto en la desdicha como en la prosperidad.

2.2.1. *Tob 1,21-22*

Analizando el v. 21 observamos que el texto⁸² comienza con la muerte de Senaquerib a manos de sus hijos⁸³ y el advenimiento al trono de Asarhaddón⁸⁴ que pone fin a las desventuras de Tobit, cuyos bienes le

⁸¹ Toloni. "Ahiqar nel libro di Tobia", 90.

⁸² Toloni. Sobre los problemas de crítica textual y la complejidad de la recepción del texto griego, el cotejo con la Vetus Latina, la Vulgata, y los fragmentos conservados en Qumrán (datados entre principios del siglo I a. C. y la primera mitad del siglo I d. C.), 4 arameos: 4QTob ar^{a-d} (4Q196-199) y uno hebreo: 4QTob hebr^e (4Q200). Cf. "Ahiqar nel libro di Tobia", 87-90.

⁸³ Toloni opina que el móvil del parricidio fue el verse excluidos de la sucesión al trono de Babilonia, para el cual Senaquerib había elegido a su hijo menor Asarhaddón. Cf. Toloni. "Ahiqar nel libro di Tobia", 91.

⁸⁴ El nombre del monarca que figura en el texto griego es: Σαρχεδονος; Σαρχ S; Σαρχεδαν A⁺. Cf. Robert Hanhart. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* 8/5. *Tobit*. Göttingen: Vandenhoeck

habían sido confiscados por enfrentarse al rey enterrando los cuerpos de los ajusticiados. Ajicar aparece como el personaje de cuya mano viene la rehabilitación de Tobit. Al igual que en el relato arameo de Elefantina es elevado a un alto cargo en la corte que es definido fundamentalmente mediante el vocablo ἐκλογιστία, recogido como neologismo en los principales diccionarios especializados en los LXX con el significado de: intendencia, administración o inspección de cuentas⁸⁵, en griego tardío tiene también la acepción de: libro de cuentas⁸⁶.

El término no es exclusivo de los LXX, lo encontramos también en griego profano, por ejemplo, en PLond 1708.159⁸⁷, y en *Sammelb.* 4423⁸⁸, con análogo significado. Por ello, hay que ser cautos a la hora de hablar de neologismos pues, como señala Fernández Millán: «No abundan en los LXX los neologismos puros, si no aparecen en el griego clásico, a menudo están atestiguados en la producción literaria de la koiné o en el griego de los papiros»⁸⁹. Ahora bien, la compleja recepción textual del

& Ruprecht GmbH & Co KG, 1983, aparato crítico (I, n. al v. 22); Alfred Rahlfs y Robert Hanhart. *Septuaginta. Editio Altera*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006, 1008. La Vetus Latina lee: Archodonassar. Cf. Pierre Sabatier. *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae I*. Remis: Reginaldum Florentain, 1743, 712. Finalmente, 4Q196, 4.9 confirma el nombre del monarca: אסרחדן.

⁸⁵ Johan Lust, Erik Eynikel y Karin Hauspie. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003; Takamitsu Muraoka. *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain – Paris – Walpole: Peeters 2009. En cuanto a los diccionarios clásicos, Liddell-Scott lo considera también un septuagintismo y lo traduce como: *reckoning*. Bailly lo define escuetamente como contabilidad. Cf. Henry G. Liddell y Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996; Anatole Bailly y Hugo Chávez. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2020.

⁸⁶ Evangelinos A. Sophocles. *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B. C. 146 to A. D. 1100)*. New York: Charles Scribner's Sons, 1900.

⁸⁷ Cf. Harold I. Bell. ed. *Greek Papyri in the British Museum. Catalogue, with Texts*. vol. 5. Milano: Cisalpino Goliardica, 1973, 126. El documento fechado aproximadamente en noviembre del 567 d. C. Esto impide saber si la acepción profana del término se empleaba ya en el periodo correspondiente a la redacción de Tobías.

⁸⁸ Friedrich Preisigke. *Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten*. Straßburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1915, 348.

⁸⁹ Alba M. Fernández Millán. “De la lengua de Homero a la de Yahvé. Neologismos y nuevos usos semánticos en el griego de la Septuaginta”. Trabajo Fin de Grado, Facultad de Filología de la Universidad de Sevilla, 2023, 8. Muraoka refleja esta distinción en su diccionario afirmando: “There are 9,548 headwords, of which 1,900 are marked by an asterisk, indicating that the word is not attested earlier than the Septuagint”. Muraoka. *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, XIII.

libro de Tobías hace difícil determinar con exactitud el cargo que en él se atribuye a Ajicar en la corte de Asarhaddón.

En G^I leemos:

ἐπὶ πᾶσαν τὴν ἐκλογιστίαν τῆς βασιλείας αὐτοῦ
καὶ ἔταξεν Αἰχιαχαρον...
καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν διοίκησιν⁹⁰

Se indica expresamente que Ajicar es puesto al frente de la gestión contable del reino y particularmente de toda la provincia.

El texto de G^{II} es:

καὶ ἔταξεν Αἰχιαχαρον... ἐπὶ πᾶσαν τὴν ἐκλογιστίαν τῆς βασιλείας αὐτοῦ
καὶ αὐτὸς εἶχεν τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ πᾶσαν τὴν διοίκησιν⁹¹

Aquí ἐκλογιστία sólo va referido al reino, para la provincia se emplea el vocablo ἐξουσία. De este modo junto al poder de supervisión económica se añade el gobierno de la provincia.

La VL concuerda con la lectura de G^{II}:

*Et constituit Achicarum [...] super curam regni. Et ipse habebat potestatem super omnem regionem*⁹².

Finalmente, tenemos el texto arameo de Qumrán:

אחי ענאל בר לאחיקר אשלט על כל ש[י]רפנ[ח]ת [מלכותה -- ולה הוה ש[י]רפנ[ח]ת על] ה[מ]רכלות מלכא
(4Q196. f2,5-6)⁹³.

Sigue un tenor más cercano a G^{II}, aunque tiene también puntos de contacto con G^I. Así, por ejemplo, las dos frases van regidas por la raíz שלט. En la primera en su forma verbal (perfecto aph'el) con la acepción de dar autoridad. En la segunda oración como sustantivo con el

⁹⁰ «Y puso a Ajicar al frente de toda la administración de su reino y sobre toda la provincia».

⁹¹ «Y puso a Ajicar al frente de toda la administración de su reino, y recibió autoridad sobre toda la provincia».

⁹² «Y constituyó a Ajicar [...] sobre la gestión del reino. Y él tenía potestad sobre toda la región».

⁹³ «Dio autoridad a Ajicar hijo de Anael, mi hermano, sobre todo el tesoro del reino, y tuvo autoridad sobre todas las finanzas del rey».

significado de autoridad, dominio⁹⁴. Aparece el sustantivo abstracto: שיזפנות (como denota la desinencia וז-) ⁹⁵ que designa el tesoro, el erario de la corona. Así, el vocablo empleado por el escriba corresponde al término ἀλογιστία de las versiones griegas. Encontramos también la expresión: המרלות מלכא, con la que se designa la contabilidad del rey. La presencia de כל en ambos sintagmas indica que todo el poder financiero del reino está en sus manos. El v. 22 muestra el mismo contenido en todas las versiones mencionadas, las variantes son mínimas y de escasa relevancia. El texto tiene dos partes bien diferenciadas.

En la segunda mitad se vuelven a mencionar los cargos y prerrogativas de Ajicar, pero con algunas diferencias respecto al v. 21, y bastantes más con *La historia de Ajicar*. Con ésta última sólo coincide en uno de los títulos: ἐπὶ τοῦ δακτυλίου (a cargo⁹⁶ del sello), רב עזקן en 4Q196.f2,7 (jefe / custodio de los sellos), frente a: צבית עזקתה (guardián del sello) que encontramos en TAD C.1.1,3. La presencia de רב en lugar de צבית parece obedecer a una adaptación al organigrama de altos puestos de la corte en la época tolemaica, ya que el término identificaba a un noble, a un regente o a un encargado superior. La misma razón puede explicar el plural עזקן (también recogido en la VL: *super annulis*). El tenor del texto parece indicar la existencia de varios anillos con el sello regio. Otro texto (4Q550,5) resulta clarificador: חת[י]מה חתמי[ן] שבעה בעזקתה די דריוש (sellado con siete sellos con el sello de Darío). El término בחת alude simplemente al sello (en plural en el texto), en tanto que עזקתה designa al anillo que lleva el sello real. En nuestro pasaje puede haberse usado un vocablo por otro⁹⁷. Moore entiende que la presencia de singular en G^I y G^{II} obedece al deseo del autor de refirmar la autoridad de Ajicar, indicando que el sello tan sólo

⁹⁴ Cook. *Dictionary of Qumran Aramaic*.

⁹⁵ Ursula Schattner-Rieser. *L'araméen des manuscrits de la mer Morte*. Vol. 1. *Grammaire*. Metz: Éditions du Zèbre, 2004, 84.

⁹⁶ Como indica la construcción ἐπὶ + genitivo. Cf. Muraoka. *Greek-English Lexicon of the Septuagint*; Lust, Eynikel y Hauspie. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*; Manuel A. Júnior. *Gramática de griego clásico y helenístico*. Barcelona: Herder, 2016, 210-211; Pietro Bortone. *Greek Prepositions from Antiquity to the Present*. Oxford: Oxford University Press, 2010, 299.

⁹⁷ Cf. Cook. *Dictionary of Qumran Aramaic*.

fue entregado al funcionario más fiel y poderoso⁹⁸. Subraya que el término apunta a alguien de plena confianza del soberano⁹⁹.

Los restantes títulos no se encuentran en el texto de Elefantina. El primero de ellos (omitido en la VL) aparece como οἰνοχόος (copero)¹⁰⁰ en G^I y como ἀρχιοἰνοχόος (copero mayor) en G^{II}, coincidiendo con 4Q196. f2,7: רב שקה¹⁰¹. Esta segunda lectura pretende enfatizar la importancia del cargo de Ajicar subrayando que no se trata de un simple copero real¹⁰².

El siguiente cargo enumerado es διοικητής. Se trata de un hápax en los LXX presente también en los papiros tolemaicos de época romana para designar a un administrador de las finanzas públicas OGI 53.7 (siglo III d. C.)¹⁰³; PTeb. 5.27 (siglo II d. C.)¹⁰⁴. La VL traduce como *procurator domus*. En 4Q196 tenemos un equivalente: תולרמה (jefe de contabilidad)¹⁰⁵. Tal como señala Schmitt, el διοικητής, en la era ptolemaica, es la máxima autoridad financiera en Alejandría como representante del rey. La Cámara de cuentas del Estado está subordinada a él. Está a la cabeza del patrimonio estatal, cuya administración le ha sido confiada por el rey para completar sus extensas y difíciles tareas¹⁰⁶.

El último título registrado es ἐκλογιστής, término técnico que en POxy 1436.23 designa al funcionario del Egipto helenístico a la cabeza de un distrito, responsable de supervisar las cuentas y los ingresos¹⁰⁷. En realidad, en Tobías se designa con este título al contador principal, que era la persona más cercana al διοικητής y tenía también su sede en Alejandría. Éste, a su vez, tenía un funcionario a su cargo para cada distrito

⁹⁸ Carey A. Moore. *Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 40A. New York: Yale University Press, 1996, 123.

⁹⁹ Joseph A. Fitzmyer. *Tobit. Commentaries on Early Jewish Literature*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2003, 124.

¹⁰⁰ Muraoka. *Greek-English Lexicon of the Septuagint*; Lust, Eynikel y Hauspie. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*.

¹⁰¹ Cook. *Dictionary of Qumran Aramaic*.

¹⁰² Toloni. “Ahiqar nel libro di Tobia”, 93.

¹⁰³ Wilhelm Dittenberger, ed. *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*. Lipsiae: S. Hirzel, 1903–5, 83.

¹⁰⁴ Bernard P. Grenfell et al., eds. *Tebtunis Papyri*. London & New York: Oxford University Press. vol. I. 1902, 21.

¹⁰⁵ Cook. *Dictionary of Qumran Aramaic*.

¹⁰⁶ Cf. Armin Schmitt. “Die Achikar-Notiz bei Tobit 1,21b–22 in aramäischer (pap-4QToba ar – 4Q196) und griechischer Fassung”. *Biblische Zeitschrift* 40 (1996): 22.

¹⁰⁷ Cf. Toloni. “Ahiqar nel libro di Tobia”, 94; Fitzmyer, *Tobit*, 123.

individual, también con el título de ἐκλογιστής, que es el designado en POxy 1436.23¹⁰⁸. La VL traduce *exactor*, en tanto que 4Q196.f2,8 emplea el término שִׁזְפָּן, que designa específicamente al ministro de finanzas¹⁰⁹. Nuevamente, el traductor griego parece haber optado por un cargo público que resultara familiar a los lectores de su época. En cambio, Wise piensa que se trata de un neologismo arameo, y que por eso el traductor griego no lo comprendió y tradujo con un término griego inapropiado¹¹⁰. Toloni, en cambio, cree que es más plausible la tesis que sostienen Fitzmyer y Greenfield, según la cual se trataría de la forma saph'el de la raíz פִּיחַ (tomar en préstamo), cuyo significado causativo es dar en préstamo. Cf. Fitzmyer. *Tobit*, 122-123; Greenfield¹¹¹.

Finalmente, dos importantes elementos sirven de nexo entre ambos versículos. El primero de ellos es la presencia de un sintagma en cada versículo que indica el parentesco entre Ajicar y Tobit. La expresión del v. 21: υἱὸν τοῦ ἀδελφοῦ μου (hijo de mi hermano) es equivalente al parentesco expresado en el v. 22 con el término ἐξάδελφός (sobrino). El vocablo aparece recogido como neologismo en la LXX¹¹², pero lo encontramos también en textos profanos como CIG3891, 10 con el mismo sentido¹¹³, y también en Flavio Josefo (*Ant.* 20.10.3). La VL traduce por el vocablo equivalente *compatrueis*, y lo mismo ocurre con 4Q196, donde leemos el sintagma בר אחי (hijo de mi hermano)¹¹⁴. G^{II} añade καὶ ἐκ συγγενείας μου (y de mi familia). Con esta última lectura coinciden 4Q196 y la VL: *et ex cognatione mea* / בית אחי. Pero añaden una expresión ausente en el texto griego. VL: *et ex cognatione regis* (de la familia del rey), 4Q196: מן משפחת (de mi familia)¹¹⁵.

¹⁰⁸ Schmitt. „Die Achikar-Notiz“, 22.

¹⁰⁹ Su acepción original parece ser contable. Cf. Cook. *Dictionary of Qumran Aramaic*.

¹¹⁰ Cf. Michael O. Wise. “A Note on 4Q196 (PapTob Ara) and Tobit 1,22”. *Vetus Testamentum* 43 (1993): 570.

¹¹¹ Cf. Fitzmyer. *Tobit*, 122-123; Greenfield. “Ahiqar in the Book of Tobit”, 329-336.

¹¹² Lust, Eynikel y Hauspie. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*.

¹¹³ August Boeckh et al. *Corpus Inscriptionum Graecarum*. Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1828-77, 22.

¹¹⁴ Aquí no se emplea el vocablo arameo correspondiente a tío (ܬܝܐ), que sí aparece en Tob 7,2 en el fragmento 4QTob ar^b (4Q197). Cf. Cook, *Dictionary of Qumran Aramaic*.

¹¹⁵ Stuart Weeks. “Some Neglected Texts of Tobit”. En *Studies in the Book of Tobit. A Multidisciplinary Approach*, editado por Mark Bredin, 25. London: T & T Clark, 2006.

La VL latina parece desmarcarse de presentar a Ajicar como pariente de Tobit, máxime si tenemos en cuenta la variante de los códices Regimensis y Monacensis: *erat amicus meus*¹¹⁶. Sin embargo, Toloni invita a fijarse en la coincidencia con 4Q196 en el esquema de tres frases, lo que, según él, indicaría que este era el formato original que las versiones griegas habrían abreviado siguiendo dos tendencias (dos expresiones en G^{II}, y una en G^I). VL habría traducido una fuente confusa, de ahí la disparidad en la última frase¹¹⁷. Resulta, por tanto, claro el deseo de presentar a Ajicar como pariente¹¹⁸.

El objetivo perseguido se manifiesta en la primera mitad del v. 22. Dada la importancia que en la obra tienen las relaciones familiares, resulta lógico que Ajicar interceda por Tobit. Tanto G^I como G^{II} emplean la tercera persona del singular del aoristo indicativo activo, aunque varía el elemento gramatical que introduce la frase. Así, G^I utiliza la conjunción copulativa (καί) y G^{II} un adverbio de tiempo (τότε). La VL traduce *petiit*, y en 4Q196 encontramos בעה (buscar, demandar, pedir) a cuya acepción principal se ajusta bien el verbo griego (y el latino)¹¹⁹. El hecho de que el autor enfatice la relación familiar entre ambos confiere un peso narratológico a tal intercesión¹²⁰. El segundo hemistiquio de la primera mitad del v. 22 muestra la consecuencia de gesto intercesor de Ajicar: el regreso de Tobit a Nínive.

El análisis de ambos versículos ha puesto en evidencia una estructura concéntrica de la que se desprende que el parentesco de Ajicar y Tobit justifica su intercesión por éste, y que los cargos que ostenta garantizan el éxito de la misma:

- A. v. 21b (parentesco de Ajicar y Tobit).
- B. v. 21c (áreas de gobierno que se asignan a Ajicar).
- C. v. 22a (intercesión de Ajicar y regreso de Tobit a Nínive).
- B' v. 22b (cargos de Ajicar).
- A'. v. 22c (parentesco de Ajicar y Tobit).

¹¹⁶ Sabatier. *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae* 1, 712.

¹¹⁷ Toloni. "Ahiqar nel libro di Tobia", 95, n. 37.

¹¹⁸ Sobre el campo semántico del parentesco en el libro de Tobías, cf. Pierre Grelot. "Les noms de parenté dans le livre de Tobie". *Revue de Qumran* 17 (1996): 327-337.

¹¹⁹ Cf. Cook. *Dictionary of Qumran Aramaic*.

¹²⁰ Beate Ego. *Tobit*. Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 2021, 101.

Podría incluso concluirse que la sombra del poder económico de Ajicar en el reino se proyecta hasta Tob 2,1, al serle restituidos todos sus bienes a Tobit.

En síntesis, a la luz de los textos analizados, el libro de Tobías no incide en la sabiduría de Ajicar, ni en su apreciado don de consejo, ni en su pericia para manejarse en la corte sobreviviendo a las conjuras y a la veleidad del rey. De hecho, no se recogen los principales atributos con que se le define en la obra aramea (cf. *supra*). Como acaba de decirse, sólo se pone el acento en los lazos familiares con Tobit y en su posición de poder que posibilita la rehabilitación del personaje bíblico.

2.2.2. Tob 14,10

El contexto son las últimas instrucciones de Tobit (14,1-10). En su lecho de muerte, da a su hijo sus recomendaciones finales (14,8-11), recordando su propia conducta moral, ya presentada en 4,3-21¹²¹. En particular, exhorta a Tobías a enseñar a sus hijos la práctica de la justicia y la limosna (v. 8), a darles sepultura honorable a él y a Ana, y a no quedarse más en Nínive (v. 9). La lectura paralela de G^I y G^{II} nos permitirá trazar un perfil más completo del rol que la tradición textual atribuye a Ajicar. Éste último y Nadab se presentan como paradigmas de comportamiento, a imitar y evitar respectivamente.

Ésta es la forma, Nadab, que encontramos en G^{II} (Ναδάβ), en la línea de 4Q199 2 1, donde leemos Nadín (נדין) como en el texto de Elefantina¹²². En cambio, G^I lee 'Αμάν¹²³. Podría tratarse de una corrupción del texto donde se habría tomado el nombre de Amán, hijo de Hammedata, como arquetipo del enemigo de los judíos (Est 3,1). Beate Ego piensa que su relación con Amalec lo convertiría en el enemigo por excelencia de Israel (Ex 17,8-16; Nm 24,20; Dt 25,17-19; 1Sam 15,3), lo que permitiría suponer una revisión narrativa en clave nacional, aunque admite que faltan pruebas para tal tesis¹²⁴. La VL lee: Nabad¹²⁵. El nombre propio del texto de Elefantina (Nadín) recuerda al patronímico acadio (abreviado) *nādin*,

¹²¹ Toloni. "Ahiqar nel libro di Tobia", 96.

¹²² Cf. Ego. *Tobit*, 316.

¹²³ Cf. Hanhart. *Septuaginta. Tobit*, aparato critico I, n. al v. 10.

¹²⁴ Cf. Ego. *Tobit*, 316. Cf. también Moore. *Tobit*, 292.

¹²⁵ Cf. Sabatier. *Bibliorum sacrorum latinae I*, 743.

muy frecuente en época neoasiria. Lindenberger lo hace corresponder etimológicamente con el participio activo de *nadaûn* (dar)¹²⁶. La posible vocalización Nadan y la confusión de consonantes puede haber originado todas estas variantes.

Se resalta el vínculo entre ambos personajes a través de un participio sustantivado: τῷ ἐκθρέψαντι (al que lo alimentó), presentando a Ajicar con un rol paternal respecto de Nadab, lo cual acentúa la ingratitud de este último¹²⁷. G^I y G^{II} difieren en las expresiones que describen el oprobio por el que Nadab hace pasar a Ajicar. Muy sugerente es el giro empleado en G^{II}: ζῶν κατηνέχθη εἰς τὴν γῆν («¿No le hizo bajar vivo a la tierra?»). Para Toloni, se trata de una referencia alusiva a un motivo atestiguado en la versión siríaca de *La historia de Ajicar*, donde se dice que el sabio condenado descendió al escondite preparado para él bajo el umbral de su casa por su esposa y Nabusemakh (Ajicar^{sir} 13,1; 15,1)¹²⁸. Beate Ego destaca el juego literario del doble movimiento de bajada a la tierra y subida a la luz del día y cree ver un paralelismo con Dn 4,30¹²⁹. G^{II} incluye también una mención explícita de la intención de Nadab de matar a Ajicar. G^I, por su parte, se decanta por recurrir al binomio bíblico luz y tinieblas, expresando la vejación que sufre Ajicar mediante un dinamismo de transición de una a otra magnitud: ἐκ τοῦ φωτὸς ἤγαγεν αὐτὸν εἰς τὸ σκότος (lo llevó de la luz a las tinieblas).

En cuanto a la retribución, también hay diferencias entre los dos principales tipos textuales. G^{II} la pone de manifiesto a través del perfecto activo ἀπέδωκεν (le ha pagado), en el caso del castigo de Nadab, y del aoristo activo ἐξῆλθεν (sacó) para la recompensa de Ajicar. Presenta a Dios como el encargado de deshacer el entuerto. En este texto se afirma de modo explícito que Ajicar es «librado de la trampa» por practicar la limosna. En G^I las formas verbales aparecen de modo inverso, el perfecto ἀπέδωκεν, para el castigo de Amán, y el aoristo pasivo ἐσώθη (fue salvado), para la

¹²⁶ Cf. James M. Lindenberger. "Ahiqar. A New Translation and Introduction". En *The Old Testament Pseudepigrapha 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, editado por James H. Charlesworth, 483 n. 30. Garden City – New York: Doubleday, 1985.

¹²⁷ Toloni. "Ahiqar nel libro di Tobia", 96; José Vilchez. *Tobías y Judit*. Estella: Verbo Divino, 2000, 226.

¹²⁸ Toloni. "Ahiqar nel libro di Tobia", 96 n. 43.

¹²⁹ Ego. *Tobit*, 333.

recompensa de Ajicar. Aquí la conexión entre la limosna y la rehabilitación de Ajicar parece establecerse aludiendo al ejemplo de Manasés. Sin embargo, coincidimos con Toloni en que esto puede deberse a la frecuente confusión de nombres propia de este pasaje¹³⁰. Moore opina que se trata de una mala traducción del participio arameo sufijado נִשְׁמַע (su benefactor)¹³¹. Sea como fuere, en esta perícopa el tema del justo rehabilitado en virtud de su rectitud se presenta con dos innovaciones sustanciales respecto a la versión aramea de *La historia de Ajicar*: el escondite subterráneo, en el que se segrega, y la limosna, que constituye la causa de su salvación¹³². De hecho, la presentación de Ajicar que leemos en Tobit se acerca más a la reseña reelaborada y modificada de las versiones tardías¹³³, especialmente a la siríaca¹³⁴. Esto permite abordar la cuestión de la retribución del súbdito leal con una novedad importante en comparación con el texto original. Se pone el acento en el recto obrar identificado con ser misericordioso.

Tal como indica Beate Ego, la brevedad con la que se resume *La historia de Ajicar* permite suponer que los lectores tienen conocimiento de ésta¹³⁵ y, por tanto, de la caracterización de los personajes. Ahora bien, lo más destacable en este texto es que la sabiduría del protagonista no tiene un papel importante. Por el contrario, se enfatiza su misericordia hacia Nadán, contraponiéndola al mal pago que había recibido de éste. Mientras que en el relato sapiencial Ajicar se salva gracias a su sapiencia de la celada de Nadán, en el texto bíblico es la maldad de éste último la que atrae sobre él la ruina, merced al castigo divino. Por tanto, observamos un desplazamiento temático en Tobías, mediante el cual el potencial salvador de una buena acción excede la importancia de la sabiduría práctica¹³⁶. A este respecto resulta interesante el planteamiento de López Navas de que en Tob 4,11 se define la limosna como δῶρον (ofrenda), que él entiende como una posible alusión a קורבן, vocablo técnico empleado en el ámbito sacrificial¹³⁷.

¹³⁰ Toloni. "Ahiqar nel libro di Tobia", 96 n. 46. Cf. también Fitzmyer. *Tobit*, 334.

¹³¹ Moore. *Tobit*, 293, n. al versículo 10.

¹³² Cf. Toloni. "Ahiqar nel libro di Tobia", 98.

¹³³ Riccardo Contini. "I documenti aramaici dall'Egitto persiano e tolemaico". *Rivista Biblica* 34 (1986): 93.

¹³⁴ Greenfield. "Ahiqar in the Book of Tobit", 329-336.

¹³⁵ Ego. *Tobit*, 332.

¹³⁶ Ego. *Tobit*, 333.

¹³⁷ Cf. Emilio López Navas. "Transfigurar los sacrificios. La novela de Tobías y el sistema sacrificial judío". *Revista Bíblica* 84 (2022): 246.

2.3. AJICAR VS. TOBIT UN MODELO EDUCATIVO DE SABIDURÍA PARA TOBÍAS

Tal como afirma Toloni, dado que la perspectiva general de los dos escritos es muy diferente, la relación de analogía o afinidad literaria que vincula el libro de Tobit con *La historia de Ajicar* debe estudiarse a partir de la fisonomía de los protagonistas principales¹³⁸ (Ajicar, Tobit y Tobías). Pretendemos con ello comprobar hasta qué punto el perfil moral de Ajicar es proyectado sobre los otros dos personajes.

2.3.1. Analogías entre Ajicar y Tobit

Toloni presenta una serie de rasgos comunes entre ambos personajes y unas afinidades temáticas¹³⁹. Abordaremos aquéllas que contienen elementos relevantes para nuestro trabajo. El estudio de tales afinidades no debe perder de vista un dato: en el libro de Tobías no se sigue estrictamente el texto de Elefantina, sino otro semejante al consignado en las versiones posteriores.

Las historias de Tobit y Ajicar están protagonizadas por un anciano sabio y rico. Pero hay un importante rasgo diferencial: mientras Ajicar es un alto funcionario de la corte asiria, Tobit, en cambio, es un deportado a Nínive por los asirios. No obstante, aun en esta misma diferencia, hay un dato común. La historia de ambos está ligada a la sucesión de dos reyes asirios: Senaquerib y Asarhaddón en el caso de Ajicar, Salmanasar v (o, más probablemente, Sargón II) y Senaquerib en el caso de Tobías. Es este nexo el que facilita que el lector comience a asumir una trasposición de roles entre los personajes.

Otro aspecto coincidente es que ambos llevan una vida moralmente irreprochable, aunque tal rectitud moral se expresa de manera diferente en cada uno de los casos. La altura ética de Ajicar se manifiesta en volcarse con su sobrino Nadín, adoptándolo como hijo, y educándolo en letras y sabiduría para convertirlo en su sucesor en la corte. En cambio, la de Tobit se revela, no sólo en su figura de padre solícito, sino principalmente en obras de caridad y misericordia, con las que expresa compasión hacia los débiles y miserables, incluido el entierro de los cadáveres

¹³⁸ Giacarlo Toloni. "Ahiqar archetipo di Tobia? Sull'intertestualità biblica di una tradizione assiro-aramaica". *AION* 73, n.º 1-4 (2013): 107.

¹³⁹ Toloni. "Ahiqar archetipo di Tobia", 116-120.

abandonados (Tob 1,16-18). Observamos, pues, un desplazamiento del concepto de heroísmo hacia lo ético.

Los dos son piadosos y dirigen su sentida súplica al Señor, pero nuevamente aparece un importante matiz diferencial. La oración de Ajicar es de petición. Desea un hijo varón que le ahorre el sufrimiento de morir sin herederos y sin nadie que pueda enterrarlo. Si su oración es escuchada, quedaría acreditado como justo que recibe el premio divino. Tobit también busca ser reconocido por Dios, pero su oración es penitencial. Ruega para no ser castigado por sus pecados y los de sus padres, prefiriendo incluso la muerte para librarse de las burlas de su mujer y de sus amigos, a causa de la ceguera y la pobreza que han caído sobre él a pesar de su fe y rectitud moral (Tob 3,1-6).

Otro rasgo común es la consideración de un hijo como el mayor bien, y su correcta educación, a través de la cual debe responder a las expectativas del padre, pero de nuevo emergen las divergencias. En Ajicar se educa mediante máximas que permiten adquirir la sabiduría necesaria para subsistir en las procelosas cortes orientales. En Tobías el vehículo educativo son exhortaciones inspiradas en el Decálogo mosaico que resumen los deberes de piedad filial (Tob 4,3-2). Se observa un desplazamiento en la finalidad de la educación, no se instruye para subsistir ante un monarca veleidoso, sino en ser fiel a Yahvé. El libro de Tobías parece sacar una importante consecuencia de estas diversas formas de educar.

Adiestrar para triunfar en un mundo de intrigas trae como consecuencia que Nadín se haga intrigante contra su propio padre adoptivo, defraudando las esperanzas que Ajicar había puesto en él. En cambio, la educación dada a Tobías le llevará, con la ayuda divina, a poner fin al infortunio (tanto de salud como económico) de su padre, y al de Sara, con la cual contraerá matrimonio protegido por su fe yahvista. De este modo responde a las expectativas de su padre, del cual es la copia perfecta, digno de confianza, obediente y fiel, devoto como él, caritativo con los pobres y los difuntos insepultos.

Un nuevo nexo entre ambos personajes es que los dos, aun siendo sabios, son perseguidos por la desventura. Es aquí donde emergen las diferencias más importantes. Ajicar, pese a ser buen conocedor del peligro de las intrigas palaciegas, es víctima de una de ellas porque no puede prever que venga de aquél a quien ha adoptado como hijo. Emplea la sabiduría adquirida como cortesano y la gratitud que le es debida por los favores prestados para revertir la situación en su favor. No obstante, siempre se mantiene leal al rey, demostrando que la acusación contra él

era falsa. En cambio, Tobit se muestra desleal al monarca al incumplir la norma de dejar insepultos los cadáveres de los ajusticiados. Se transmite un mensaje claro: el israelita de la diáspora debe guardar fidelidad a las autoridades locales, pero no si lo que se le pide contraviene una de las normas que rigen su vida de piedad. Esto pone de manifiesto que Tobit tiene un soberano por encima del rey terreno, Yahvé. El judío piadoso debe estar dispuesto a arrostrar la persecución antes de faltar a la Ley y conculcar las tradiciones de los padres.

2.3.2. *Un nuevo modelo de sabio para el rey del mundo*

La lealtad que se acaba de mencionar se pone de manifiesto desde el principio de la obra, cuando el protagonista, viviendo aun en Israel, fue una excepción a la apostasía que trajo el exilio a su pueblo¹⁴⁰. El buen hacer de Tobit, su fidelidad a las leyes y tradiciones sagradas y el recuerdo continuado y sincero del Señor tienen como recompensa hallar gracia y favor delante de Salmanasar, de quien es nombrado proveedor¹⁴¹. En este sentido, tendrá que guardar lealtad al rey y adaptarse a su nueva situación en la diáspora, buscando la paz del lugar en el que habitan, tal como se recomienda en Jr 29,5-7. Sin embargo, el conflicto surge ante la orden de dejar insepultos los cadáveres de los ajusticiados.

Beate Ego cree ver aquí una alusión a 2Mac 9,15, donde Antíoco IV determinó que cuerpos de los judíos insurgentes quedaran insepultos para ser devorados por las aves y las alimañas. También puede acomodarse al texto en el que Jasón negó a muchos un lugar de sepultura (2Mac 5,10)¹⁴². Al decidir enterrarlos contraviniendo el decreto real (Tob 1,18-20), incurre en un delito de lesa majestad¹⁴³ y debe huir para salvar su vida, pero como proscrito le son confiscados los bienes que pasan al tesoro real¹⁴⁴. Este modo de obrar de Tobit no se ajusta al perfil del sabio cortesano en la línea del modelo encarnado por Ajicar.

¹⁴⁰ Richard Bauckham. "Tobit as a Parable for the Exiles of Northern Israel". En Mark Bredin, ed. *Studies in the Book of Tobit. A Multidisciplinary Approach*. London: T & T Clark, 2006, 144; Vílchez. *Tobías y Judit*, 59.

¹⁴¹ Vílchez. *Tobías y Judit*, 68-69.

¹⁴² Cf. Ego, *Tobit*, 117.

¹⁴³ Fitzmyer. *Tobit*, 119.

¹⁴⁴ Vílchez. *Tobías y Judit*, 72.

No obstante, Tobit entiende que debe proceder así porque sigue un principio superior reflejado en una serie de pasajes del A. T. (Sal 79,3; Dt 28,26; 1Re 14,11; 21,24; Jr 7,33) que implícitamente exigían un entierro compasivo de los judíos muertos¹⁴⁵. Beate Ego llama la atención sobre la historia de Rizpa (2Sam 21,1-14)¹⁴⁶. Josefo (CAP. 2.29 §211) habla de deberes impuestos por la ley judía, entre los que menciona no dejar un cadáver sin enterrar. La enseñanza que se transmite al judío piadoso de la diáspora es que, en caso de conflicto entre la obediencia a la ley del soberano terreno y a la Torá de Yahvé, siempre debe tener prioridad ésta última, aun a riesgo del patrimonio y la vida. La fundamentación de esto está en la superioridad de la sabiduría que avala las normas de conducta de los exiliados, ya que éstas vienen en último término de Dios que ha elegido a Israel para encarnar la sabiduría divina; las intuiciones sapienciales de Israel son donadas por Yahvé.

Para poner en evidencia la superioridad de la sabiduría concedida a Tobit, frente a la adquirida por Ajicar, se emplea un interesante giro narrativo. La educación que Tobit da a su hijo Tobías produce un resultado opuesto a la dada por Ajicar a Nadab. Tobías deleita a su padre mientras que Nadab lo traiciona. Este contraste refuerza aún más la afirmación teológica de que la sabiduría de Israel es muy superior a la de las naciones. De hecho, no hay sabiduría mayor que la de Dios, de la que Israel es receptor y portador¹⁴⁷. La esperanza que da valor para desafiar la ley real es la convicción de que Dios, por encima de cualquier soberano, tiene el poder de elevar y de humillar. Dado el desplazamiento del perfil de sabio de Ajicar a Tobit, la función de intercesor en favor de este último que se atribuye a Ajicar en el texto tiene como finalidad poner de manifiesto que Dios, señor de la historia, manejará los acontecimientos para recompensar a los que le son fieles.

2.3.3. Volubilidad de los reyes vs. fidelidad de Yahvé

Ahora bien, pese a que, como acabamos de ver, la sabiduría en la que se forma Tobit es presentada como superior a la de Ajicar, surge una

¹⁴⁵ Fitzmyer. *Tobit*, 119.

¹⁴⁶ La tragedia que vive es parangonable a la de Antígona, y resalta la importancia de un entierro digno para los difuntos. Cf. Ego, *Tobit*, 117.

¹⁴⁷ Francis M. Macatangay. *The Wisdom Instructions in the Book of Tobit*. Berlin – New York: de Gruyter, 2011, 296.

cuestión desconcertante. Nuestro protagonista actúa conforme a su código sapiencial, pero la desgracia se ceba sobre él. ¿Acaso también se da en Yahvé esa inconsistencia y veleidad propia de los soberanos terrenos que los hace en última instancia incontrolables para el sabio? En el Antiguo Testamento uno de los problemas religioso-morales más graves era el del sufrimiento de los justos. Las enfermedades, miserias y desgracias que recaían sobre los rectos suponían un cuestionamiento de la doctrina de la retribución terrena¹⁴⁸, de la que Tobit es un sólido defensor. De hecho, las instrucciones que da a Tobías en el capítulo 4 asumen esta tipología de recompensa y castigo. Es más, en su testamento espiritual recurre a *La historia de Ajicar* para mostrar su validez (Tob 14,9-11)¹⁴⁹. Nowell estima que esta creencia, respaldada fuertemente en Dt 28, es el motor que alimenta el conflicto de la narración¹⁵⁰.

Esto es así por la convicción de Tobit de que actitudes como la pereza y el orgullo causan pobreza y ruina (Tob 4,13), en tanto que un comportamiento virtuoso genera recompensas (Tb 4,14). La presentación de Yahvé como artífice del proceso retributivo se pone de manifiesto principalmente en Tob 4,6 (G^{II}), donde se afirma que quienes viven la verdad encontrarán prosperidad, lo cual se expresa a través del futuro pasivo ἐδοθήσονται. Pero, aunque esta promesa de premio puede ser, de hecho, una motivación poderosa para que Tobías siga los consejos de su padre, el estado miserable de Tobit habla más fuerte que sus sabias palabras. Tobit no ha hecho el mal, pero ha sufrido una desgracia tras otra, primero como huérfano, luego como alguien que lo ha perdido todo, excepto su esposa y su hijo, mientras estuvo exiliado en Nínive. Para colmo de males, se ha quedado ciego y sin trabajo. Su virtud parece haberle reportado sólo pobreza y agonía, lo que contradice sus afirmaciones. Moore opina que el reproche de Ana (Tob 2,14) es un cuestionamiento de la doctrina retributiva, indicando que de nada han servido a Tobit sus buenas obras y planteando la cuestión de si verdaderamente vale la pena ser bueno¹⁵¹.

¹⁴⁸ Vilchez. *Tobías y Judit*, 77.

¹⁴⁹ Cf. Macatangay. *The Wisdom Instructions in the Book of Tobit*, 244.

¹⁵⁰ Irene Nowell. *The Book of Tobit: Narrative Technique and Theology*. PhD Dissertation, The Catholic University of America, 1983, 231-232.

¹⁵¹ Moore. *Tobit*, 136.

Un análisis atento del texto puede, sin embrago, llevarnos en otra dirección. Tobit acusa a su mujer de haber robado el cabrito y se niega a creerla cuando ella afirma que es un regalo. Vílchez cree que este cabrito está relacionado con la Pascua. Distros es el quinto mes del calendario macedonio, correspondiente a nuestro mes de febrero y, en parte, al mes de Adar, último mes del año babilonio (febrero/marzo). Por tanto, el día siete del mes Distros está a poco más de un mes del quince de Nisán (marzo/abril). Esto explicaría el enfado de Tobit, celoso cumplidor de la Ley, que exige una res sin defecto (Ex 12,5). Ser robada la convertiría en defectuosa¹⁵². El uso del verbo προσερυθρίω (sonrojarse), indica que se avergüenza de la supuesta acción de su mujer, pero también manifiesta su estado de excitación interior y la pérdida del control de sus emociones¹⁵³. En el reproche de Ana hay que destacar el paralelismo que establece entre ἐλεημοσύναι y δικαιοσύναι. Ella parece considerar que la justicia debe ser el motor de las buenas obras, y entiende que su marido está siendo injusto con ella.

Por tanto, juzga la rectitud y las buenas acciones anteriores de Tobit como hipócritas¹⁵⁴. Esto es lo que parece deducirse de la expresión: ἰδοὺ γνωστὰ πάντα μετὰ σοῦ («he aquí que se conoce todo con respecto a ti») que indicaría que tras su aparente rectitud subyace el pecado. Parece reprocharle que hace muchas buenas obras a los de afuera pero no a ella¹⁵⁵. Cousland llega incluso a cuestionar la autoridad moral de Tobit por el tratamiento dado a su esposa¹⁵⁶. No obstante, aunque la queja de Ana pone de manifiesto la imperfección de Tobit, no hay que perder de vista, como afirma Quezada, que, en la obra, Ana parece representar la ceguera respecto de la voluntad y de la providencia de Dios, como se pone de manifiesto también en su oposición al viaje de Tobías (5,18-22), ignorando que era el instrumento providente para curar a Tobit y a Sara, y lograr el matrimonio entre ambos¹⁵⁷.

¹⁵² Cf. Vílchez. *Tobías y Judit*, 51; López Navas. “Transfigurar los sacrificios”, 250-251.

¹⁵³ Ego. *Tobit*, 106.

¹⁵⁴ Fitzmyer. *Tobit*, 141.

¹⁵⁵ Anatheia Portier-Young. “Alleviation of Suffering in the Book of Tobit: Comedy”. *The Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001): 35-54.

¹⁵⁶ J. Robert C. Cousland. “Tobit: A Comedy in Error”? *The Catholic Biblical Quarterly* 65 (2003): 538.

¹⁵⁷ Javier Quezada del Río. “La situación de la mujer en el libro de Tobías”. *Revista bíblica* 3-4 (2009): 156.

En su oración, Tobit asume los pecados propios y los de sus antepasados, aunque no concreta los propios, lo que impide saber si ha aceptado como corrección el reproche de su mujer. Sin embargo, Beate Ego se fija en que Tobit afirma no haber escuchado (παρακούω) los mandamientos, y menciona sus ofensas inconscientes (ἀγνοήμα). La propia autora reconoce que es improbable que Tobit se esté arrepintiendo de su comportamiento hacia su esposa, pero el hecho es que admite su estatus de pecador (aunque lo contemple sólo desde el prisma corporativo de formar parte de un pueblo pecador)¹⁵⁸. Sea como fuere, es evidente que en Tob 3,4 hay un reconocimiento de la dinámica de la retribución terrena, ya que Tobit pide a Dios ser exonerado del castigo que le correspondería por sus culpas o por las de sus ancestros¹⁵⁹. Pero la oración de Tobit culmina en desesperación deseándose la muerte pues sólo percibe la sanción por los pecados, especialmente los colectivos y los heredados, en tanto que sus buenas obras no parecen ser tenidas en cuenta. Esto pone de manifiesto las limitaciones de la doctrina de la retribución terrena.

Estas serán afrontadas en el libro de Tobías a través del principio de que, si bien Dios recompensa las buenas obras de los justos, estos aún pueden ser probados por un tiempo de lágrimas (cf. Tob 12,14)¹⁶⁰. La historia de Tobit revela la posibilidad de que Yahvé postergue la recompensa hasta un momento oportuno de acuerdo con sus propios propósitos providenciales ocultos. Tal vez esa prueba sea una oportunidad adecuada y deseada por Dios para manifestar su misteriosa sabiduría¹⁶¹. Definitivamente, Yahvé no es un soberano tornadizo e imprevisible como los monarcas humanos. Dios no es vengativo, como lo es el hombre (Os 11,9). Por eso, la oración de Tobit comienza con la proclamación solemne de la justicia divina, que es al mismo tiempo misericordia¹⁶². Consecuentemente, el texto muestra que, de modo inmediato, la oración del justo es escuchada, aunque, merced a la pedagogía divina, se dilate la recompensa. De hecho, al final de la historia, Tobit cosecha, por su conducta

¹⁵⁸ Cf. Ego. *Tobit*, 108.

¹⁵⁹ Fitzmyer. *Tobit*, 143.

¹⁶⁰ Cf. Macatangay. *The Wisdom Instructions in the Book of Tobit*, 247.

¹⁶¹ Marco Zappella. "L'immagine dell'elezione come strumento dell'esaltazione apologetica di Israele secondo quattro testi ebraici in lingua greca (Tobia, Ben Sira, Giuditta, Ester)". *Ricerche Storico Bibliche* 1 (2005): 195.

¹⁶² Vilchez. *Tobías*, 83.

virtuosa, el galardón que tradicionalmente se les prometía a los sabios y a los justos: prosperidad y longevidad.

3. CONCLUSIÓN

El presente trabajo ha pretendido mostrar que *La historia de Ajicar* fue tenida como una importante herramienta pedagógica en dos colectivos humanos de fe yahvista. Tras todo lo expuesto, concluiremos partiendo de la premisa de que tanto la comunidad de Elefantina como aquélla a la que pertenecía el autor del libro de Tobit se encuentran en un contexto de diáspora. Cabría plantearse entonces por qué el uso y la hermenéutica que hacen de *La historia de Ajicar* es tan distinta. Para responder a esta cuestión hay que atender al *Sitz im Leben* de ambas comunidades. Si bien los dos colectivos son minorías étnico-religiosas en sus contextos geográficos, el rol que desempeñan es distinto.

Los colonos de Elefantina son mercenarios al servicio del rey de Persia, por ello se extraen de *La historia de Ajicar* los valores insoslayables que deben tener los escribas y dirigentes de la comunidad: lealtad y fidelidad. Tal es el fin perseguido por la autoridad persa al introducir este texto literario en el proceso formativo escribal. No obstante, el documento envía a sus receptores un mensaje casi subliminal que no entra en los planes educativos diseñados por el imperio. Se trata del desaliento frente a la posibilidad de sucumbir, aun disponiendo de todos los recursos sapienciales, merced a la variabilidad de carácter de los soberanos y de su poder omnímodo.

Por su parte, el perfil del israelita de la diáspora presentado por el libro de Tobías no desdeña el recurso a los valores contenidos en esta obra sapiencial. La capacidad de adaptación y la lealtad son importantes, pero el mayor grado de fidelidad y lealtad no se deben al rey, sino al Dios de Israel. Por ello, hay que desobedecer al soberano antes que a Yahvé, aunque las represalias impliquen perderlo todo, incluso la vida. El abatimiento que experimentan los sabios seculares ante la imposibilidad de controlar el temperamento del rey y evitar caer en desgracia no rige para el Dios de Israel. Aunque el sufrimiento del justo parecería indicar que se encuentra frente a Yahvé en la misma situación que los cortesanos del mundo, nada más lejos de la realidad, las penurias son pruebas pedagógicas y transitorias porque, al final, Dios siempre atiende la oración

de los que se encomiendan a él con arrepentimiento, y los recompensa. Cuando los correligionarios de Tobías reconocen, ensalzan y proclaman las obras de Dios en su conducta justa ante las naciones entre las que se han dispersado (cf. Tob 13,3-4), difunden el conocimiento y la sabiduría divina, y finalmente conducen a otras naciones «a venir desde lejos en el nombre de Dios» (cf. Tob 13,13). Al hacerlo, se convierten en una «luz para las naciones»¹⁶³.

REFERENCIAS

- Ackroyd, Peter R., Alfred R. C. Leaney y John Parker, eds. *Cambridge Bible Commentary on the New English Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Bauchham, Richard. "Tobit as a Parable for the Exiles of Northern Israel". En *Studies in the Book of Tobit. A Multidisciplinary Approach*, editado por Mark Bredin, 140-164. London: T & T Clark, 2006.
- Bailly, Anatole y Hugo Chávez. *Dictionnaire Grec-Français*. París: Hachette, 2020.
- Bell, Harold I, ed. *Greek Papyri in the British Museum. Catalogue, with Texts 5*. Milano: Cisalpino Goliardica, 1973.
- Becking, Bob. *Identity in Persian Egypt. The Fate of the Yehudite Community of Elephantine*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2020. <https://doi.org/10.1515/9781646020744>
- Bledsoe, Seth A. "Conflicting Loyalties: King and Context in the Aramaic Book of Ahikar". En *Political Memory in and after the Persian Empire*, editado por Jason M. Silverman y Caroline Waerzeggers, 239-268. Atlanta: SBL Press, 2015.
- Boeckh, August, Johannes Franz, Ernst Curtius, Adolf Kirchhoff y Hermann Roehl. *Corpus Inscriptionum Graecarum*. Berlín: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1828-77.
- Bortone, Pietro. *Greek Prepositions from Antiquity to the Present*. Oxford: Oxford University Press, 2010. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199556854.001.0001>

¹⁶³ El libro de Job es el que propone el problema en toda su crudeza, pero la respuesta que da es llanamente la confesión del misterio; cf. Job 40,3-5; 42,1-6. Cf. Macatangay. *The Wisdom Instructions in the Book of Tobit*, 298.

- Botta, Alejandro F. "Aspectos de la vida cotidiana en la colonia judía de Elefantina". *Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente* 9 (2011): 64-66.
- Cook, Edward. M. *Dictionary of Qumran Aramaic*. Winona Lake – Indiana: Eisenbrauns, 2015. <https://doi.org/10.1515/9781575067193>
- Contini, Riccardo. "I documenti aramaici dall'Egitto persiano e tolemaico". *Rivista Biblica* 34 (1986): 73-109.
- Conybear, Frederick C., James Rendel Harris, y Agnes Smith Lewis, eds. *The Story of Ahikar from the Aramaic, Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, old Turkish, Greek and Slavonic Versions*. 2.^a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1913.
- Cousland, J. Robert C. "Tobit: A Comedy in Error?". *The Catholic Biblical Quarterly* 65 (2003): 535-553.
- Cowley, Arthur E. *Aramaic papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1923.
- Dancy, John C. "Tobit". En *The Shorter Books of Apocrypha: Tobit, Judith, Rest of Esther, Baruch, Letter of Jeremiah, Additions to Daniel and Prayer of Manasseh*, editado por John C. Dancy, Wesley J. Fuerst y Raymond J. Hammer, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Dittenberger, Wilhelm, ed. *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*. Lipsiae: S. Hirzel, 1903-5.
- Ego, Beate. *Tobit. Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2021.
- Fernández Millán, Alba M. *De la lengua de Homero a la de Yahvé. Neologismos y nuevos usos semánticos en el griego de la Septuaginta*. Trabajo Fin de Grado, Facultad de Filología, Universidad de Sevilla, 2023.
- Finn, Jenn. "Gods, Kings, Men: Trilingual Inscriptions and Symbolic Visualizations in the Achaemenid Empire". *Ars Orientalis* 41 (2011): 219-275.
- Fitzmyer, Joseph A. *Tobit. Commentaries on Early Jewish Literature*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2003.
- Folmer, Margaretha L. "De Achikar Traditie". *Wijsheid. Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en Zijn Tradities* 31 (2017): 73-83.
- Forbes, Robert J. *Studies in Ancient Technology III*. Leiden: Brill, 1965.
- Granerød, Gard. *Dimensions of Yahwism in the Persian Period. Studies in the Religion and Society of the Judaean Community at Elephantine*. BZAW 488. Berlin – Boston: De Gruyter, 2016. <https://doi.org/10.1515/9783110454314>

- Greenfield, Jonas C. "Ahiqar in the Book of Tobit". En *De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut catholique de Paris*, editado por Joseph Doré, Pierre Grelot y Maurice Carrez, 329-336. París: Desclée, 1981.
- Grenfell, Bernard P., Arthur S. Hunt, Josiah G. Smyly, y Edgar J. Goodspeed, eds. *Tebtunis Papyri*. Vol. 1. London & New York: Oxford University Press, 1902.
- Grelot, Pierre. "Les noms de parenté dans le livre de Tobie". *Revue de Qumran* 17 (1996): 327-337.
- Grelot, Pierre. "Les proverbes d'Ahiqar". *Revue biblique* 108 (2001): 511-528.
- Hanhart, Robert. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Vol. 8/5. *Tobit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht & Co KG, 1983.
- Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* II. London – New York: Luzac & Company, 1903.
- Júnior, Manuel A. *Gramática de griego clásico y helenístico*. Barcelona: Herder, 2016.
- Konstantakos, Ioannis M. *Akicharos. The Tale of Ahiqar in Ancient Greece I: Origins and Narrative Material*. Athens: Stigmi Publications, 2008.
- Kottsieper, Ingo. "The Aramaic Tradition: Ahiqar". En *Scribes, Sages and Seers, The Sage in the Eastern Mediterranean World*, editado por Leo G. Perdue, 107-158. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Kottsieper, Ingo. *Die Sprache der Ahiqarsprüche*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 194. Berlin: de Gruyter, 1990. <https://doi.org/10.1515/9783110846348>
- Kraeling, Emil G. *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*. New Haven: Yale University Press, 1953.
- Krappe, Alexander H. "Is the Story of Ahiqar the Wise of Indian Origin?". *Journal of the American Oriental Society* 61 (1941): 280-284. <https://doi.org/10.2307/593910>
- Kratz, Reinhard G. "Mille Ahiqar: «The Words of Ahiqar» and the Literature of the Jewish Diaspora in Ancient Egypt". *Al-Abhath* 60-61 (2012-2013): 39-58.

- Kuhrt, Amélie. *The Persian Empire: A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*. New York: Routledge, 2007.
- Liddell, Henry G., y Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Lindenberger, James M. *The Aramaic Proverbs of Ahikar*. Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press, 1983.
- Lindenberger, James M. “Ahikar. A New Translation and Introduction”. En *The Old Testament Pseudepigrapha 2. Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, editado por James H. Charlesworth, 479-507. Garden City – New York: Doubleday, 1985.
- López Navas, Emilio. “Transfigurar los sacrificios. La novela de Tobías y el sistema sacrificial judío”. *Revista Bíblica* 84 (2022): 241-261. <https://doi.org/10.47182/rb.84.n3-4-2022323>
- Lust, Johan, Erik Eynikel, y Karin Hauspie. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- Macatangay, Francis M. *The Wisdom Instructions in the Book of Tobit*. Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 15. Berlin – New York: de Gruyter, 2011. <https://doi.org/10.1515/9783110255355>
- Mazzinghi, Luca. *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*. Bologna: EDB, 2012.
- Moore, Carey A. *Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 40A. New York: Yale University Press, 1996. <https://doi.org/10.5040/9780300261806>
- Muraoka, Takamitsu. *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain – París – Walpole: Peeters, 2009.
- Niehr, Herbert. *Aramäischer Ahikar*. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit: Neue Folge 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.
- Nau, François. *Histoire et sagesse d’Ahikar l’assyrien (fils d’Anael, neveu de Tobie)*. Traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabes, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et roumaine. París: Letouzey et Ané, 1909.
- Nowell, Irene. *The Book of Tobit: Narrative Technique and Theology*. PhD Dissertation, The Catholic University of America, 1983.

- Porten, Bezalel. *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Los Angeles: California Press, 1968.
- Porten, Bezalel. *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-cultural Continuity and Change*. Leiden – New York – Köln: Brill, 1996. <https://doi.org/10.1163/9789004669079>
- Porten, Bezalel, y Ada Yardeni. *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. 4 vols. Jerusalem: Hebrew University Press, 1986-1999.
- Portier-Young, Anthea. “Alleviation of Suffering in the Book of Tobit: Comedy”. *The Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001): 35-54.
- Preisigke, Friedrich. *Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten*. Straßburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1915. <https://doi.org/10.1515/9783110843224>
- Pritchard, James B., ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3.^a ed. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Quezada del Río, Javier. “La situación de la mujer en el libro de Tobías”. *Revista bíblica* 71, n.º 3-4 (2009): 149-180. <https://doi.org/10.47182/rb.71.n3-4-2009190>
- Rahlfs, Alfred, y Robert Hanhart. *Septuaginta. Editio Altera*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Sabatier, Pierre. *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae* 1. Remis: Reginaldum Florentain, 1743.
- Schattner-Rieser, Ursula. *L'araméen des manuscrits de la mer Morte*. Vol. 1. *Grammaire*. Metz: Éditions du Zèbre, 2004.
- Schniedewind, William M. “Understanding Scribal Education in Ancient Israel: A View from Kuntillet ‘Ajrud”. *Maarav* 21 (2014): 271-293. <https://doi.org/10.1086/MAR201421118>
- Schmitt, Armin. “Die Achikar-Notiz bei Tobit 1,21b–22 in aramäischer (pap4QToba ar – 4Q196) und griechischer Fassung”. *Biblische Zeitschrift* 40 (1996): 18-38. <https://doi.org/10.1163/25890468-04001002>
- Sophocles, Evangelinos A. *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B. C. 146 to A. D. 1100)*. New York: Charles Scribner's Sons, 1900.
- Taylor, David G. K. *An Imperial Aramaic Glossary. Version 1.0*. Oxford, 12 January 2011.
- Toloni, Giancarlo. “Ahiqar nel libro di Tobia”. *Annali* 71 (2011): 87-114.
- Toloni, Giancarlo. “Ahiqar archetipo di Tobia? Sull'intertestualità biblica di una tradizione assiro-aramaica”. *AION* 73/1-4 (2013): 15-32.

- Van der Toorn, Karel. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press, 2007.
- Veldhuis, Niek. *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition Nanše and the Birds*. CM 22. Leiden: Brill/Styx, 2004. <https://doi.org/10.1163/9789047405771>
- Vílchez, José. *Tobías y Judit*. Estella: Verbo Divino, 2000.
- Virgulin Stefano. *Tobia*. Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 13. Roma: San Paolo, 1995.
- Weigl, Michael. *Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur*. BZAW 399. Berlin: de Gruyter, 2010. <https://doi.org/10.1515/9783110212099>
- Weeks, Stuart. "Some Neglected Texts of Tobit". En *Studies in the Book of Tobit. A Multidisciplinary Approach*, editado por Mark Bredin, 12-42. London: T & T Clark, 2006.
- Wigand, Ann K. "Politische Loyalität und religiöse Legitimierung: Überlegungen zur Textpragmatik der aramäischen Achiqarkomposition". *Die Welt des Orients* 48 (2018): 128-150. <https://doi.org/10.13109/wdor.2018.48.1.128>
- Wise, Michael O. "A Note on 4Q196 (PapTob Ara) and Tobit 1,22". *Vetus Testamentum* 43 (1993): 566-570. <https://doi.org/10.1163/156853393X00485>
- Yardeni, Ada. "Maritime Trade and Royal Accountancy in an Erased Customs Account from 475 BCE on the Ahiqar Scroll from Elephantine". *Bulletin of the American School of Oriental Research* 293 (1994): 67-68. <https://doi.org/10.2307/1357278>
- Yun, Ilsung A. "A Case of Linguistic Transition: The Nerab Inscriptions". *Journal of Semitic Studies* 51, n.º 1 (2006): 19-43. <https://doi.org/10.1093/jss/fgi081>
- Zappella, Marco. "L'immagine dell'elezione come strumento dell'esaltazione apologetica di Israele secondo quattro testi ebraici in lingua greca (Tobia, Ben Sira, Giuditta, Ester)". *Ricerche Storico Bibliche* 1 (2005): 167-201.