

# ESTUDIOS ECLESIASTICOS

## REVISTA TRIMESTRAL

AÑO 15 - N.º 57

ENERO 1936

T. 15 - FASC. I

### LA ODA TRIUNFAL DE DEBORA

(JUD. 5; cf. c. 4)

El canto de Débora es un grito de entusiasmo en la gloria del triunfo; y como tal debe analizarse. Puestos en el ánimo mismo de la heroína, hay que seguir el movimiento acelerado de su pensamiento, que, si no es el de una atildada composición académica, corresponde, empero, maravillosamente al estado psicológico de la inspirada cantora.

El primer sentimiento, el más robusto y que a todos los demás domina, es una inmensa gratitud a Yahvé, autor de la victoria. De ahí la primera exclamación: que cuantos han participado en el combate, nobles y plebeyos, bendigan al Señor (v. 2). Y este sentimiento se repetirá luego, en v. 9 y 10.

Fruto del mismo es el cántico que ella, Débora, quiere entonar a Yahvé; y esto en presencia de los reyes y grandes de la tierra (v. 3) (1).

Y queriendo ensalzar a Yahvé, se le ofrece éste en el acto de su mayor grandeza, cuando al frente de su pueblo se adelantaba triunfante hacia la Tierra Prometida, en medio de la conmoción general de los elementos (v. 4-5).

De esta carrera triunfal de tiempos antiguos vuélvense naturalmente los ojos de la profetisa a la triste condición de época aun reciente, cuando el país gemía bajo el peso de la desolación (v. 6-8).

Pero ya se acabó. La heroína mira con complacencia los valientes, que rompieron el humillante yugo; y de nuevo les exhorta a que bendigan a Yahvé (v. 9-11).

Y creciendo con tal vista su entusiasmo, quiere ella misma desahogar en un canto los sentimientos que bullen en su corazón (v. 12).

Celebra una por una las tribus que acudieron al llamamiento, y fustiga las perezosas e indolentes (v. 13-18).

---

(1) Bellamente dice Moore: "The whole Ode is a triumphal Te Deum to Yahweh, Israel's God" (p. 134). (*A critical and exegetical Commentary on Judges*, p. 134.)

Juntos ya los combatientes, describe con atrevidos rasgos la encarnizada lucha, y la derrota vergonzosa del enemigo (v. 19-22).

En este punto, contemplando las tribus triunfantes en el campo de batalla, echa de menos los habitantes de Meroz, sordos al llamamiento, y lanza contra ellos iracundo anatema (v. 23).

Y contrastando con la culpable indiferencia de aquéllos, brilla a sus ojos la generosa osadía de Jael; y de tan singular hazaña, con amorosa complacencia, traza en cuadro de belleza inimitable los más menudos perfiles (v. 24-27).

La escena bajo la tienda de Jael evoca otra escena bien diversa en el palacio de Sísara; escena que, no sé si diga con rencor mujeril, se complace en pintar con los más vivos colores (v. 28-30).

Nada queda ya por decir. Un grito de venganza, un grito de amor cierran la magnífica oda: "Así perezcan tus enemigos, Yahvé; así triunfen tus amigos" (v. 31).

Por este breve análisis se ve que el poema, ateniéndonos al movimiento de los pensamientos, tiene dos partes, o mejor diremos, dos movimientos bien marcados, y no más que dos. En v. 2-11, Débora abraza todo el conjunto en general (grandeza de Yahvé, opresión, triunfo); en v. 13-30, describe lo mismo, pero en particular, el modo concreto cómo se llegó al triunfo. La segunda parte nace, por decirlo así, de la primera, ampliándola y dándole relieve. El v. 12 constituye el tránsito de la una a la otra. Es, diríamos, como un punto de reposo entre los dos momentos. El v. 31 es la breve cláusula de todo el poema.

De ahí que tenemos por menos exacta la aserción del P. Hummelauer, quien de la primera de las dos partes dice que "ad canticum invitat", y de la segunda que "salutem divinitus effectam celebrat" (1). Los vv. 2-11 son cántico propiamente dicho; y la invitación del v. 12 no es repetición de la precedente (v. 2 y 9), sino distinta de ésta; la una (v. 2.9) se encamina directamente a bendecir al Señor; la otra (v. 12) a celebrar el heroísmo de los combatientes, bien que este fin ande naturalmente subordinado al primero.

Tampoco nos parece del todo acertada la división que con otros autores admiten el P. Lagrange (2) y el P. Nivard Schloegl (3), distinguiendo en el poema tres partes (v. 2-11; v. 12-22; v. 23-30), la

(1) *Comment. in libr. Judicum*, p. 104.

(2) *Le libre des Juges*, p. 107 s.; y antes ya en *Revue Biblique* (RB) 1900, 221.

(3) RB 1903, 388.

última de las cuales se inicia, como se ve, con el v. 23. A nuestro juicio, este v. no encabeza una tercera parte, puesto que cuanto sigue no es sino la prolongación de la victoria. Verdad es que el v. 23 ofrece una cierta semejanza con el v. 12, puesto que forma en alguna manera un todo, una como estrofa de cuatro versos; pero existe por otra parte entre los dos una diferencia notable: el v. 12 aparece manifiestamente cortado de lo que precede y de lo que sigue. La primera parte queda con toda evidencia cerrada con el v. 11; y respecto de v. 13 ss., el v. 12 no es sino una invitación. Por el contrario, en el ánimo de la profetisa—y a esta luz ha de estudiarse el poema—, cuanto va del v. 23 al v. 30 forma un todo compacto, un solo bloque, por decirlo así, con los vv. 13-22.

Conforme al análisis que hicimos, damos la versión de la oda (1).

v. 1 Y entonaron un cántico Débora y Barac, hijo de Abinoem,  
[en aquel día diciendo:

### I

- v. 2 Príncipes que ejercéis el principado en Israel,  
Pueblo que generoso te ofreces;  
Benedicid al Señor.
- v. 3 Escuchad, reyes; prestad oído, magnates;  
Yo quiero al Señor, yo quiero un cántico entonar,  
Quiero celebrar al Señor Dios de Israel.
- v. 4 Señor, al salir tú de Seir,  
Al adelantarte del campo de Edom,  
La tierra tembló, los cielos se derritieron,  
Derritiéronse las nubes en agua;
- v. 5 Los montes retemblaron a la presencia del Señor,  
( ) A la presencia del Señor, Dios de Israel.
- v. 6 En los días de Samgar, hijo de Anat,  
En los días de Jael,  
Cesaron las caravanas;

---

(1) No discutiremos aquí los múltiples problemas de crítica textual, lo cual reservamos para otra publicación.

- Y los que andaban por senderos  
Seguían caminos tortuosos.
- v. 7 Faltaron los fuertes en Israel.  
Faltaron hasta que te alzaste, oh Débora,  
Te alzaste madre en Israel.
- v. 8 Escogían dioses nuevos,  
Y se les venía a las puertas la guerra;  
Ni escudo ni lanza se veía  
En los cuarenta mil de Israel.
- v. 9 Mi corazón se vuelve a los jefes de Israel,  
Que generosos en medio del pueblo se ofrecen:  
Benedicid al Señor.
- v. 10 Los que montáis blancas asnas,  
Cabalgáis sobre tapetes,  
Y los que marcháis a pie, un cántico entonad.
- v. 11 A los acentos de los que están dispuestos entre las norias,  
Allí celebran las justicias del Señor,  
Las justicias de su imperio en Israel:  
Entonces se lanzó a las puertas el pueblo del Señor.

## II

- v. 12 Alzate, álzate, Débora;  
Alzate, álzate, entona un cántico;  
Adelante, Barac; cautiva tus cautivos,  
Hijo de Abinoem.
- v. 13 Entonces se precipitan los fugitivos contra los fuertes,  
El pueblo del Señor se precipita contra los robustos.
- v. 14 De Efraín los que tienen su asiento en Amalec;  
Tras de tí, Benjamín, a una con tu gente,  
De Maquir van bajando jefes,  
Y de Zabulón quienes empuñan el bastón de capitán;
- v. 15 Los príncipes de Isacar con Débora, ( )  
Y Barac tras ellos al valle se lanza.
- v. 16 En los distritos de Rubén hay grandiosos planes.  
¿Por qué te estás descansando entre los apriscos,  
Oyendo los balidos de los ganados?  
En los distritos de Rubén grandes son las ansiedades.

- v. 17 Galaad se está quieto al otro lado del Jordán;  
Dan habita junto a las naves;  
Aser descansa a orillas del mar,  
Y en sus puertos tiene su morada.
- v. 18 Zabulón, pueblo que en nada tiene la muerte;  
Y Neftalí en las alturas del llano.
- v. 19 Reyes vinieron y pelearon;  
Entonces pelearon los reyes de Canaán  
En Tanaac junto a las aguas de Mageddo:  
Nada de plata en ganancia llevaron.
- v. 20 Desde el cielo pelearon;  
Las estrellas desde sus órbitas  
Pelearon contra Sísara.
- v. 21 El torrente Cisón los arrastró,  
El torrente de los combatientes, el torrente Cisón.  
¡Conculca, alma mía, los fuertes!
- v. 22 Entonces golpeaban las pezuñas de los caballos,  
Al correr, al correr de sus corceles.
- v. 23 Maldecid a Meroz, dice el ángel de Yahvé,  
Lanzad maldiciones contra sus habitantes;  
Porque no vinieron en auxilio del Señor,  
En auxilio del Señor junto a los héroes.
- v. 24 Bendita entre las mujeres Jael,  
Mujer de Heber el cineo;  
Entre las mujeres que en las tiendas habitan, bendita sea.
- v. 25 Agua pidió, dióle leche;  
En copa de nobles ofrecióle nata.
- v. 26 Con su mano la estaca asíó  
Y con su diestra el martillo de artesanos;  
Y dió contra Sísara, destrozó su cabeza;  
Golpeó y taladró su sién.
- v. 27 Entre sus pies doblóse, cayó tendido;  
Entre sus pies doblóse, cayó;  
Donde se dobló, allí cayó fenecido.
- v. 28 Junto al balcón miraba, dando voces,  
La madre de Sísara, junto a la celosía:

- ¿Por qué tarda su carro en llegar?  
 ¿Por qué tan lento es el curso de sus carros?
- v. 29 La más discreta de sus princesas respondiÓla:  
 —Ella misma se daba a sí la respuesta—.
- v. 30 Sin duda están repartiendo los hallados despojos;  
 Una doncella, dos doncellas para cada uno.  
 Vestidos de color es el botín para Sísara,  
 Vestidos de color con bordadura es el botín.  
 Vestido de color con bordaduras es para mi cuello el botín.
- v. 31 ¡Así perezcan todos tus enemigos, Señor;  
 Y los que te aman sean como el salir del sol en su magnificencia!

---

Y quedó tranquilo el país por cuarenta años.

\* \* \*

¿A cuál época remonta el canto? ¿Es Débora misma el autor?

Es claro que tales preguntas, la segunda por lo menos, carece de sentido para quien, como Paul Haupt, niega hasta la existencia de Débora (1), a quien transforma en la ciudad de Dabrat (Deborat), la actual Deburiyeh, junto al monte Tabor. Afortunadamente, tales críticos son raros. Los más reconocen la contemporaneidad del canto con los acontecimientos. Cuando, empero, pasando más adelante, se pregunta si la misma Débora es el autor, no pocos de entre ellos responden negativamente.

En el frontispicio mismo de la oda (5,1) se dice en términos explícitos que Débora entonó el canto. Esta aserción se halla sostenida y confirmada por el v. 7, donde la cantora se habla a sí misma en segunda persona (“hasta que *te alzaste, Débora, madre en Israel*”); y lo

---

(1) “Eine Prophetin Debora hat es nie gegeben.” ¡Y la serenidad y aplomo con que esto se dice! Haupt cree saber que “el plan de campaña contra Sísara fué trazado no por una profetisa, Débora, sino por la población Dabrat (Deborat)”. Reconoce modestamente que la paternidad de esta idea corresponde a Carl Niebuhr, de quien dice que se conquistó con ello un gran mérito: “Dies bleibt ein grosses Verdienst”. ¡Si no tuviera otro! (*Die Schlacht von Taanach, en Beihefte zur ZATW 27 [1914] 201*).

propio dígase del v. 12 (*álzate, Débora*). Es verdad que esta como invocación cabe perfectamente en boca de un tercero, que, llevado del entusiasmo, se dirige a la heroína, como lo hace también con Barac (v. 12); y en este caso pierde el argumento toda su fuerza. Adviértase, empero, que no es ésta la interpretación que le daba quien escribió el aserto de 5,1; el cual hay que estudiar, por tanto, más detenidamente.

Por de pronto, hemos de convenir en que el v. 1 no forma parte del poema, y que puede ser muy posterior a éste. Es claro que, si fuese una mera glosa de época tardía, no pudiera ofrecer sino un bien flaco punto de apoyo. Pero tal hipótesis—en teoría, posible—nada hay que la justifique como sólidamente probable. Mientras no se ofrezcan razones en contra, es justo considerar el v. 1 como obra del autor mismo del libro. Y en tal caso es evidente que, aún prescindiendo de la inspiración, hay que reconocerle grande autoridad, como testigo de una tradición antiquísima. Hacer del mismo tabla rasa, como si no existiera, es método fácil, pero que nada tiene de científico.

Otro reparo, empero, de mayor gravedad cabe oponer. ¿Quiso el autor de *Jueces* decir que Débora había realmente pronunciado el canto, o bien se sirve de un mero artificio literario para expresar los sentimientos, que sin duda experimentó la heroína? En tal caso puso en boca de ésta el poema que él mismo u otro había compuesto, como hicieron más tarde Tito Livio y Mariana con sus personajes.

Reconozcamos que a tal reparo no es cosa fácil dar respuesta de todo punto satisfactoria. Semejante proceder, si es generalmente conocido de los lectores, nada tiene de ilegítimo, como que nadie puede llamarse a engaño. Y si ese artificio literario estaba en uso entre los hebreos, bien pudo usarlo un autor inspirado, pues de suyo no envolvía error. Pero aquí, precisamente, está el punto oscuro. Ignoramos si ese proceder era conocido en Israel: de su existencia ninguna prueba tenemos, si no es que vayamos a caer en un círculo vicioso. Cuando se dice que Abimelec pronunció una parábola desde el Garizim (Jud. 9, 7 ss.), o que David entonó una elegía a la muerte de Saúl (2 Sam. 1, 17 ss.), es natural que lo entendamos en el sentido obvio de la frase, con tal que razones atendibles no lo excluyan. Y tal debe ser también la manera de proceder en nuestro caso. Hay que estudiar, pues, la oda en sí misma, y ver si ofrece caracteres que no se armonicen con su atribución a la misma Débora.

Que el canto en su conjunto y en sus pormenores corresponde a la

situación histórica, lo reconocen generalmente todos los autores (1). Y, en efecto, la disposición geográfica de las tribus; el llamamiento dirigido a las mismas para una acción común; el carácter sagrado de la guerra, que se hace en nombre de Yahvé, nada tienen de anacrónico, que pugne con lo que la historia nos ha transmitido de aquella época. Además, la fuerza del entusiasmo, la viveza de la descripción, los rasgos tomados del natural, parecen indicar suficientemente que el autor fué testigo ocular de la grande hazaña; que, como bien dice el Padre Lagrange (2), escribió bajo la impresión de los hechos. Y en este caso, ¿quién más a propósito que la misma Débora? ¿Ella, que había formado el ejército, conduciéndolo a la batalla, y era, después de Dios, la autora del triunfo? Nadie mejor que la grande heroína, y al mismo tiempo profetisa, estaba en condiciones de entonar ese inspirado canto a la grandeza de Yahvé, a la gloria de Israel.

Que Débora pudiera en realidad improvisar un poema, si no idéntico, pero sí en forma más o menos parecida al que poseemos (3), difícilmente lo pondrá nadie en tela de juicio. Basta recordar con qué facilidad, entre los llamados pueblos primitivos, entre los árabes, y en la misma Europa, ciertas personas de poca o ninguna instrucción, improvisan composiciones llenas de poesía, y a las veces en versificación más o menos correcta (4). Y que el pueblo hebreo poseía excelentes dotes para la poesía, bien lo demuestran los oráculos de los Profetas y los libros sapienciales, donde la fuerza del sentimiento y el entusiasmo lírico subieron a un punto por nadie superado.

---

(1) Baste citar Moore: "Las representaciones del Canto se acuerdan en un todo con la situación histórica" (p. 131). Y Burney no vacila en afirmar que "los argumentos que se han hecho valer contra el carácter contemporáneo del poema son insignificantes" (*The Book of Judges*, p. 78, nota). Estos los examinaremos más abajo.

(2) *Juges*, p. 114. Y con más fuerza Studer (apud Burney, *Juges*, p. 78, nota): "Sólo uno que ha participado en los acontecimientos; que ha experimentado y ha sido víctima de la audacia de un insolente opresor, pudo hallar frases de tan inflamado odio contra un enemigo ya muerto: nunca hiciera tal un poeta a varios siglos de distancia."

(3) Decimos esto, porque no pretendemos, ni nadie puede pretender, que la oda se insertase en el libro exactamente tal como fué pronunciada.

(4) Quien esto escribe recuerda perfectamente haber asistido allá en sus mocedades a una reunión, donde un hombre del campo (l'amo'n Toni de San Garbeta, natural de Manacor), que apenas sí sabía leer y escribir, estuvo por más de quince minutos improvisando versos, que, si no tenían la forma atildada

Por este lado, pues, no hay dificultad. Pero la encuentran no pocos, y muy grave, en el hecho de que el autor se dirige a Débora (v. 7. 12); y esto lo declaran incompatible con la atribución del canto a ésta: "Il

de las estrofas de Núñez de Arce, estaban, empero, repletos de pensamientos profundos y de imágenes hermosamente poéticas.

Bien que innecesario, pues se trata de cosa generalmente admitida, no será con todo inoportuno citar algunos otros ejemplos. El P. Carlos de Foucauld, el célebre convertido, que fué a vivir vida eremítica en el desierto de Sahara, nos dejó varios escritos sobre la poesía de los Tuaregs, de los que entresaca varios trozos René Bazin en su biografía: *Charles de Foucauld explorateur du Marbe, ermite au Sahara* (París, 1921), p. 364-371. Una pobre mujer, habiendo recibido limosna de un oficial francés, le dió las gracias con estos versos:

"Je pars des tentes après la prière (du matin),  
Je fais une marche pleine de réflexions soucieuses;  
J'ai laissé là-bas Tekâdeit et Lilli,  
Ayant faim, exténuée, pleurant;  
Les sauterelles sont la mort des pauvres gens.  
Je suis allée au capitaine qui a pitié de moi;  
C'est un jeune homme qui fait des efforts pour tout bien;  
Il est valeureux à la guerre; il est bienfaisant;  
Il a les cris de joie des femmes et les mérites devant Dieu;  
Sou cri de défi, nul ne le relève;  
Tous les païens, il l'emporte sur eux."

Otra mujer de aquellas tribus compuso esta poesía:

"Le comparerai-je à un méhari blanc, à un bouclier de Tarma?  
A une harde d'antilopes de Kita?  
A des franges de ceinture rouge de Jerba?  
A du raisin qui vient de mûrir  
Dans un vallon où, à côté de lui, mûrit la datte?  
Amoûmen est le fil dans lequel sont passées les perles de mon collier.  
Il est le cordon auquel sont suspendus les talismans qui  
[sont sur ma poitrine; il est ma vie.]"

Un canto de guerra:

"J'envoie à toutes les femmes qui prennent part aux réunions  
[galantes un arrêt,  
A celles de ce pays-ci et jusqu' aux femmes arabes:  
Partout où se tiendront près de vous ceux qui se sont cachés  
[durant ce combat,  
Répandez sur ces lâches vos malédictions  
....."]"

semble clair d'après le v. 12 que l'auteur s'adresse a Débora; ce n'est donc pas elle qui chante", afirma el P. Lagrange (*Juges*, p. 80) (1). Más en lo justo está, a nuestro juicio, Desnoyers, al decir que tal proceder está en perfecta armonía con la inspiración poética (2). Y, efectivamente, proponer tal dificultad, parécenos que es desconocer una de las reglas fundamentales de crítica literaria, a saber, que cada composición debe ser juzgada conforme a su índole propia. Que en el fervor del entusiasmo lírico, el poeta se apostrofe a sí mismo, o hable de sí en tercera persona, es cosa natural (3), y la experiencia misma lo demuestra. Citaremos un solo ejemplo, tomado de Musil, *Arabia Petraea*, vol. 3 (1908), p. 237. Un jefe de Kerak, por nombre Ismael, para levantar la gente contra las tropas egipcias, que habían ocupado la fortaleza, distribuye entre los habitantes una inflamada proclama, que empieza así:

“¿Qué estás haciendo tú, oh Ismael?  
Las tropas del Gobierno nos insultan.

---

El mismo P. de Foucauld dice: “Souvent les poésies guerrières et les épi-grammes donnent lieu à des réponses: un poète du parti ennemi, ou la personne attaquée riposte par des vers; un duel poétique s'engage parfois; les pièces de vers, attaques et ripostes, se succèdent en gran nombre. Dans les guerres les hostilités poétiques accompagnent toujours les hostilités armées” (l. c., p. 365).

(1) La misma opinión había expresado ya Moore: “In v. 15, again, Deborah is spoken of in the third person. The natural and almost necessary inference from these verses is that Deborah herself is not the author of the Ode” (p. 132, cf. p. 149).

(2) “Parce que Débora est interpellée dans ce verset (v. 12), comme elle l'avait déjà été au verset 7, on en conclut souvent qu'elle ne peut être l'auteur du cantique. C'est vouloir régenter l'inspiration poétique, et c'est aussi méconnaître un procédé que l'on retrouve dans la poésie arabe” (*Histoire du peuple hébreu*, vol. 1, p. 147, nota 7).

(3) “En una poesía puede la autora dirigirse a sí misma y animarse; puede hablar de sí en tercera persona” (Zapletal, *Das Buch der Richter*, p. 68). No podemos resistir al deseo de transcribir aquí unas líneas de Burney (*Juges*, p. 116), aunque la cita sea un poco larga: “The objection that, inasmuch as the poet addresses Deborah in v. 12, it is scarcely possible that she can here be the speaker, is sufficiently answered in the words of Herder, who, writing of v. 12, remarks, Just as Pindar so often arouses himself, his φίλον ητος; just as David so often summons heart and soul, when both are preparing themselves for the highest flights of their song; so Deborah wakes herself as she now commences the actual description of the battle, and as it were endeavours once more to fight the valiant fight.”

¿Qué estás haciendo tú, oh Ismael?

El dice: Haced pedazos las tropas del Gobierno.”

Como se ve, el fogoso cabecilla de Kerak se apostrofa a sí mismo, y habla también de sí en tercera persona.

Pudiera objetarse, tal vez, que, aun admitiendo que el movimiento lírico permite al poeta apostrofarse a sí mismo, hay, empero, en el v. 12 una circunstancia que excluye tal apóstrofe; y es que el cantor se dirige no sólo a Débora, sino también a Barac (v. 12 b). Ahora bien, entre los dos apóstrofes hay paralelismo perfecto; por consiguiente, si el autor es distinto de Barac, como ciertamente lo es, tiene que serlo también de Débora (1).

Confesamos no alcanzar a ver la fuerza del argumento. ¿Por qué Débora, apostrofándose a sí misma, no pudo dirigirse también a Barac? Muy al contrario, era esto natural y como espontáneo. Los dos habíanse unido para la empresa; a los dos se debía la victoria: ¿es de maravillar que la profetisa, mirándose a sí misma, su pensamiento vaya al que con ella fué el héroe de la gloriosa campaña? Es indudable que los dos apóstrofes, mirados desde el punto de vista psicológico, que es su verdadero punto de vista, lejos de excluirse, se juntan armónicamente en el ánimo de Débora.

La **contemporaneidad** del poema con los acontecimientos es generalmente admitida, como ya insinuamos, por los críticos así católicos como protestantes (2). Pocos son los que la han impugnado, cuyas

---

(1) Tal parécenos ser la argumentación de Moore (p. 149): “The complete parallel between the call to Deborah in v. 12a and that to Barak in v. 12b makes it improbable, however, that in the former Deborah addresses herself.”

(2) “Los críticos casi unánimemente atribuyen la Oda a un contemporáneo, a uno que ha participado en la gloriosa campaña que celebra” (Moore, p. 129); y cita las palabras de Kuenen (racionalista radical): “Así la forma como el contenido (del poema), prueban que justamente es atribuido a un contemporáneo por cuantos son jueces competentes en la materia.” “Una cosa es cierta: que la oda es antigua, que fué compuesta a raíz de la victoria” (Zapletal, p. 68). Y el mismo Adolphe Lods, que nada tiene de conservador, no vacila en escribir: “Le livre des Juges, en effet, nous a conservé un poème composé évidemment sous l'impression immédiate des faits et encore tout vibrant des passions de la lutte” (*Israel*, 1930, p. 391). Inútil multiplicar las citas. Th. H. Robinson, *History of Israel*, 1932, p. 130, dice en general: “a poem (c. 5) which is universally assigned to an eyewitness of Sisara's overthrow”. Wellhausen lo llama “el primer monumento de la literatura hebrea” (*Geschichte*?, p. 97).

opiniones el P. Lagrange (RB 1900, 200) califica de extravagantes (“c’est-à-dire, excentriques ou isolées”).

Uno de esos pocos es Maurice Vernes. Cita sus mismas palabras el P. Lagrange (l. c.): “Il faut, en vérité, ne l’avoir jamais lu (el canto de Débora) dans l’original pour y voir le plus ancien monument de la littérature hébraïque, tandis qu’il est visiblement l’une de ses productions les plus récentes. Tout y fait voir les marques d’une époque de décadence littéraire, la langue où les formes araméennes sont indiscutables, la forme prétencieuse, affectée, tour à tour plate et volontairement obscure, une série d’expressions toutes modernes et propres aux livres récents de la Bible, enfin de grossiers anachronismes” (1). Reconozcamos que se necesita valor nada común para lanzar tales asertos. Refutarlos uno por uno fuera perder tiempo. Por lo demás, consideraciones de índole y gusto literario ninguna mella pueden hacer, como justamente observa Moore (2), en quien no sabe ver en el canto de Débora sino una obra puramente artificial, retórica, afectada. Los otros argumentos de Vernes pueden verse expuestos más en particular en el mismo Moore, p. 130 s.; y por lo que hace al lenguaje, puede consultarse Burney, *Judges*, q. 171 ss., donde se hallarán (p. 175 s.) algunas consideraciones muy juiciosas sobre el argumento que se pretende sacar de los llamados aramaísmos. Aquí nos contentaremos con transcribir unas líneas, donde se prueba que la presencia de algunos aramaísmos no es razón suficiente para determinar la fecha post-exílica de un libro: “Il suffit de rappeler que la langue araméenne était connue des Juifs au VIII<sup>e</sup> siècle (cf. Is. 36, 11; 4 Rois 18, 26); que, d’une façon générale, son influence s’était répandue avant l’exil, comme il ressort des inscriptions de Zachir et Zindjirli et des documents assyriens” (3). Sobre el mismo argumento se leerá con provecho el artículo de R. Dick Wilson, *Aramaïsms in the*

(1) Tomado este pasaje de su obra, *De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible*, París, 1897, p. 12. Ese escrito no lo hemos tenido a mano, pero sí sus artículos en *Revue des études juives*, 24 (1892), 52-67, 225-255 (espec. p. 249-252), donde había expuesto la misma doctrina.

(2) “Against such aesthetic judgements there is no arguing” (p. 131).

(3) PAUL JOÜON, *Ruth*, Rome, 1924, p. 14 (Note de l’Éditeur). Es claro que no puede aplicarse sin más al siglo XI o XII lo que pasaba en el VIII; pero no es menos cierto que, si por este tiempo el arameo había adquirido un gran desarrollo y había alcanzado considerable extensión, no cabe excluir, *a priori*, que varios siglos antes fuese ya más o menos conocido de los israelitas, y que algu-

*Old Testament*, en "*The Princeton Theological Review*", 23 (1925), 234-265; sobre el cual, cf. *Institutiones biblicae*, vol. I (1933), I. IV, número 106; p. 405.

Sólo a título de curiosidad puede mencionarse la interpretación que del canto propone Alfred Jeremías (1). La primera parte del poema en su forma primitiva, describía una lucha en las regiones celestes, y constituía como la introducción a la lucha terrestre, que es el *pendant* cósmico de la primera (2).

De cuanto llevamos dicho, cabe concluir que ningún argumento serio puede aducirse contra la contemporaneidad de la oda con los acontecimientos; y que, por el contrario, militan en favor de la misma cuantos indicios nos ofrece la literatura y la historia. Y si el autor del poema fué testigo ocular de los hechos, y aún tomó parte en ellos, nadie, como apuntábamos arriba, más a propósito que la misma Débora. Los reparos que a ello se oponen ya vimos cómo sin gran dificultad se deshacen. Es claro que no es posible probar apodócticamente que Débora sea el autor del canto, ni nosotros lo pretendemos. En este sentido, es verdad lo que dice Desnoyers (l. c., p. 145, nota 2), que "l'attribution du cantique à Débora ne peut évidemment pas se prouver". Pero tampoco es esto necesario. Tales materias difícilmente son susceptibles de argumento apodóctico, y hay que contentarse con un cierto grado de sólida probabilidad; y esta probabilidad la reconoce el mismo Desnoyers, cuando a renglón seguido añade: "Mais elle paraît des plus probables, et beaucoup de critiques la soutiennent." Esto justifica perfectamente el que se siga manteniendo el canto como de Débora, en tanto no se presenten razones que persuadan lo contrario.

**Importancia histórica del poema.**—La tiene, y muy grande—y es unánime sentir de los críticos (3)—, desde el punto de vista topográfico, político-social y religioso.

---

nos vocablos se hubiesen introducido en la lengua hebrea. Esto sin contar que nuestro conocimiento de dicha lengua es muy limitado, y que por la afinidad del hebreo y del arameo no es fácil a las veces decidir si un determinado vocablo pertenece a uno de los dos idiomas con exclusión del otro.

(1) *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, 1930, p. 471 s.

(2) Las aserciones o conjeturas (p. 472) sobre los pueblos y personas, que de una manera u otra entran en la oda, son de todo punto arbitrarias.

(3) "The historical value of the Song of Deborah can hardly be exaggerated" (Moore, p. 132). Los que sienten diversamente son una minoría tan insignificante y de tal índole, que ninguna fuerza quitan a la unanimidad de los demás. Pueden verse brevemente indicados en Lagrange, *Juges*, p. 114 s.

Las tribus aparecen establecidas ya cada una en su sitio, de donde son llamadas para hacer frente al común enemigo. Y a lo que se puede conjeturar, habían superado ya el período de viva lucha con los indígenas; habían venido a términos con ellos, y gozaban de una paz relativa: de otra suerte, imposible les hubiera sido acudir al llamamiento; ni pudiera Débora tachar de indolentes y perezosas las que, teniendo la guerra en casa, no había que pensar en ir a buscarla fuera. Es precisamente la situación descrita en el cap. 1 de *Jueces*, v. 27-33.

Cuanto a los territorios ocupados, corresponden éstos a los que Jos. 13-19 señala a cada una de las tribus; y constituye esto un argumento no despreciable contra los que pretenden ver en la descripción de *Josué* no más que una construcción puramente artificial de tiempos posteriores.

Débora contempla a Efraín viniendo, evidentemente, al sitio del combate, a la llanura de Esdrelón; y *tras él*—siguiéndole—, ve adelantarse Benjamín (v. 14 a.). Como las dos tribus acudían desde el Sur—nunca la tradición, ni por el más leve indicio, las colocó al Norte de Esdrelón—, es claro que Benjamín se supone hallarse al Mediodía de Efraín, que es precisamente el lugar que se le señala en *Josué* (18, 11 ss.). Con esto queda precisado el territorio de ambas tribus. Inmediatamente después, nombra la cantora (v. 14 b) a Makir (= Manasés) (1), que ve bajar también hacia el campo de batalla; de donde es natural concluir que dicha tribu estaba cerca de las anteriores; tanto más, cuanto que la tradición presenta siempre juntas Efraín y Manasés. Esta, efectivamente, es colocada en Jos. 16-17, al Norte de aquélla; en la región montañesa, de donde se *baja* a la llanura de Esdrelón. Menciona luego juntamente a Zabulón (v. 14 b) e Isacar (v. 15 a); y es de notar que el primero ve, como a Makir, descendiendo, mientras que no parece decir lo mismo del segundo. En efecto, Zabulón en Jos. 19, 10 ss., ocupa parte de los montes contiguos a la llanura de Esdrelón, al paso que Isacar está en la llanura misma (Jos. 19, 17 ss.).

De Rubén da como nota característica el pastoreo (v. 15 b), lo cual cuadra a maravilla con Num. 32, 1 ss., donde, precisamente porque “habebant pecora multa”, piden él y Gad a Moisés que les permita quedarse en la Transjordania. La conclusión obvia es que en esta

---

(1) Cf. Jos. 17, 1, donde Makir se da como primogénito de Manasés; asimismo, Num. 26, 29; 32, 39 s.

región contemplaba Débora la tribu de Rubén. Y esto se confirma de manera indubitable por la inmediata mención de Galaad (v. 17 a), del cual dice en términos explícitos que habitaba “al otro lado del Jordán”. Por Galaad entienden muchos (Moore, Burney, Schulz, etc.), la tribu de Gad (1), que se hallaba precisamente en la tierra de Galaad, al Norte de Rubén (Jos. 13, 24 ss.). Preferible a esta opinión es la de los que, como Lagrange y Jirku (*Geschichte*, p. 103), lo interpretan de la media tribu de Manasés, la cual, en numerosos pasajes, aparece en estrecha relación con Galaad (cf. Num. 32, 39 s.; Jos. 13, 29-31; 17, 1-3). Pero lo más probable, a nuestro juicio, es que Galaad se toma aquí en sentido más lato (2), abrazando ambos lados, septentrional y meridional, del Yaboc, y por tanto, la tribu de Gad y la media tribu de Manasés. De todas maneras, trátese de una u otra tribu, o de las dos, ello es cierto que Débora las coloca en la Transjordania, como realmente aparecen en el Pentateuco y en *Josué*.

La descripción que se hace de Dan (v. 17 aß) crea una cierta dificultad. Sabido es que el primer sitio ocupado por dicha tribu fué la región poco al Norte de Jafa (Jos. 19, 40 ss.; cf. Jud. 1, 34 s.); de donde más tarde, acorralados por los indígenas (Jud. 1, 34 s.), subieron hacia el Norte y se establecieron en el territorio de Lais, al pie del Hermón (Jos. 19, 47; Jud. 18). Ahora bien, con ninguno de los dos sitios parece cuadrar la mención de las naves, pues ni en uno ni en otro podían los danitas ser gente de mar. No en el primero, porque empujados por los amorreos, ni siquiera les fué dado bajarse al llano, teniendo que contentarse con la región montañosa (Jud. 1, 34 s.); ni tampoco en el segundo, pues distaba demasiado de la costa, que por lo demás, tenían ocupada los fenicios. Lo más sencillo fuera cortar el nudo, haciendo desaparecer el hemistiquio donde se menciona Dan. Pero con razón observa Moore (p. 155), que dicho hemistiquio está apoyado por el siguiente, donde se nombra Aser. La fuerza de ese reparo invalida el P. Lagrange, eliminando los dos, los cuales declara

---

(1) El principal motivo de tal interpretación es, sin duda, la teoría, profesada generalmente por los autores protestantes, de que la presencia de Manasés en la Transjordania no data del tiempo de Moisés, como se afirma en Num. 32, 33 ss., sino que fué muy posterior, debida a una emigración de Occidente a Oriente. Cf. Wellhausen, *Geschichte*<sup>7</sup>, p. 39; Moore, p. 150 s.; Burney, *Judges*, p. 135. 49 s.; *Israel's Settlement*, p. 32-34.

(2) Sobre las varias acepciones del vocablo *Galaad*, cf. Burney, *Judges*, p. 306 s.

mera glosa inspirada en Gen. 49, 13. A tal solución ningún apoyo dan las versiones, que se acuerdan todas con el TM. Para cortar del poema la mención de dos tribus, parecenos que se requieren argumentos poderosos; no bastan conjeturas más o menos plausibles. Por lo demás, conservan el texto Hummelauer, Zapletal, Schulz, Moore, Kittel, etcétera (1). Pero a cuál de los dos territorios se refiera Débora no es fácil decirlo. En el meridional los danitas *de derecho* poseían ciertamente la costa (Jos. 19, 40 ss.); mas la frase, en el sentido obvio parece referirse más bien al *hecho* de que realmente Dan ejercía su actividad en el mar. Por esto, nos inclinamos a creer que la cantora tenía presente el territorio septentrional. Este confinaba con el de los fenicios, que eran esencialmente gente de mar; y no fuera maravilla que con ellos hubiesen entrado en relaciones los danitas, tanto más si la región que habían conquistado les resultaba pequeña, y no era suficiente la agricultura para agotar su actividad. Además, la influencia de Sidón se extendía a aquel territorio, como claramente se ve por (Jud. 18, 7. 28), donde se dice que los habitantes vivían a la manera de los sidonios; lo cual, como justamente observa el P. Lagrange (2), supone que existían relaciones entre ambos pueblos. Zapletal y Schulz sospechan, no sin visos de probabilidad, que los de Lais eran una colonia fenicia. Y la misma observación del hagiógrafo, que, a causa de la distancia, no pudieron recibir auxilio de los sidonios (Jud. 18, 28), parece indicar que éstos estaban en alguna manera obligados a prestárselo, y confirma, por tanto, la hipótesis de que, efectivamente, existía un cierto nexo, tal vez de raza, entre uno y otro pueblo. Tales circunstancias hacen más y más probable que los danitas trabaron relaciones con los fenicios, y que parte de la tribu, en una u otra forma, que no es posible precisar, ejercía su actividad en sus puertos. Finalmente, otro indicio en favor del territorio septentrional parece descubrirse en la mención, que sigue inmediatamente (v. 17 b), de la tribu de Aser.

La descripción topográfica de esta tribu (*Aser se asienta a orillas del [grande] mar*, v. 17 b), no ofrece dificultad; corresponde en un todo a Jos. 19, 24, donde se atribuye a Aser la llanura de Acco, y por consiguiente, se le señala como límite occidental el Mediterráneo. Es muy natural, pues, lo que a renglón seguido se añade: *que habita jun-*

(1) No hay por qué mencionar varias modificaciones del texto nada probables (p. ej. "praderas", en vez de "naves"). Cf. Moore, Burney.

(2) "Leurs relations avec Sidon sont supposées" (p. 281).

to a sus enseñadas (1). Verdad es que contra esta frase parece nacer alguna dificultad de Jud. 1, 31 s. Dícese, en efecto, que Aser no acabó con los habitantes de varias ciudades (v. gr. Acco, Akzib, etc.), que se hallaban junto al mar; de donde pudiera concluirse que no logró aproximarse a la costa. Con todo, tal conclusión no está suficientemente justificada. Allí mismo (v. 32) nota el autor que los aseritas habitaron en medio de los cananeos; pudieron, por tanto, vivir en aquellas mismas ciudades, juntamente con los indígenas, como acontecía, por ejemplo, en Jerusalén, o en sus alrededores (Jud. 1, 21; Jos. 15, 63).

Finalmente, se menciona Neftalí (v. 18 b). Ninguna nota topográfica se da bien determinada; pero su posición la indica en alguna manera el contexto. Por de pronto, se nombra junto con Zabulón; y en realidad, según Jos. 19, 32 ss., confina con esta tribu, ocupando la región entre la misma y el lago de Gennesaret. Además, la oscura frase *alturas del campo*, que la Vulgata poco exactamente vierte *in regione Merome*, parece referirse a las alturas que dominan la llanura de Esdrelón, y probablemente las del lado Norte, por donde se lanzaba Zabulón, y por consiguiente, también Neftalí. Sabido es que el territorio de éste, por su extremo meridional, tocaba la referida llanura (Jos. 19, 34).

Refiriéndose al estado político-social de Israel en la época, de que hablamos, escribe Lods que las tribus vivían en estado de casi completa anarquía (2). Este juicio no lo justifica el poema. No menos de seis tribus, Efraín, Benjamín, Makir (= Manasés occidental), Zabulón, Isacar y Neftalí, acuden al llamamiento; cuatro, Rubén, Galaad (= Manasés oriental, y quizá también Gad), Dan y Aser, no toman parte en el combate. Esta proporción de seis a cuatro prueba ya por sí sola que las tribus estaban conscientes de su unidad nacional, y que

(1) El vocablo *mifrasaw* es un hapax; pero, como bien observa Moore (p. 156), el hemistiquio paralelo, y el significado de la raíz (*faras*: dividir, separar), determinan suficientemente el sentido, que es *hendiduras, cortes*, y que está bien expresado por la Vulgata ("in *portibus* morabatur"). Al P. Lagrange parece extraño "qu' Acher habite en face de ses propres ports"; "il est difficile d'habiter contre ses propres ports". No parece haber necesidad de traducir por *en face, contre*, la partícula *by* que, como es sabido, puede verse por *en, junto*, etc. ("an seinen Buchten", Sch.; "*beside* his creeks", Burney; "*by* its landings", Mo.).

(2) "Le plus ancien monument un peu étendu de la littérature hébraïque, le

no dejaban de interesarse cada una por la suerte de las demás. Pero este sentimiento aparece más de relieve, cuando se mira de cerca la condición de las tribus ausentes, y por ende, los motivos que pudieran inspirar su conducta. De las que habitaban al otro lado del Jordán, fácilmente se comprende que la gran distancia las hiciera menos solícitas, o no les permitiera llegar a tiempo al campo de batalla. La ausencia de Dan puede explicarla por un lado su posición en la extremidad septentrional, y por otro, el andar quizá ocupados parte de los danitas en la costa con los fenicios, ocupación que por ventura no podían convenientemente abandonar. Cuanto a Aser, hemos de confesar que no es tan fácil dar razón de su por lo menos aparente indolencia, tanto más que por el Sur confinaba con Esdrelón, y su territorio se hallaba en la región donde Sísara dominaba. ¿Fué tal vez esto precisamente lo que le impidió tomar parte activa en la guerra? ¿Temió duras represalias por parte del poderoso general en caso de salir éste victorioso? ¿Prefirió conservar la cómoda amistad con los indígenas, más bien que lanzarse a los peligros de una hélica empresa de éxito dudoso? Nada de fijo cabe asegurar: hemos de contentarnos con conjeturas. Pero ello es cierto, que, si tales motivos poco dicen en favor de la bravura de Aser, nos dan, empero, la clave para comprender y aun en parte disculpar el proceder de dicha tribu.

Y al fin y al cabo, si algunas tribus por razones en realidad insuficientes se mantuvieron neutrales, en ningún modo nos autoriza esto a decir que se vivía entonces en estado de anarquía. Cierto es que no existía un gobierno central; cada tribu, empero, tenía su propio gobierno, del cual, en realidad, poco sabemos, pero que debía de ser el patriarcal, formado por los ancianos del pueblo (1). A pesar de la mutua independencia de las tribus, puede con verdad decirse que formaban éstas una nación. Además del vínculo religioso, de que hablaremos luego, las unía la conciencia que tenían muy viva de su unidad de raza—por más que se les hubiesen incorporado elementos extraños—, y como justamente observa Bernardo Luther, presente, por encima de

---

poème sur la victoire remportée par Débora et Baraq sur le Cananéen Sísara (Jug. 5), nous montre l'état des tribus israélites quelque temps après leur installation en Palestine: elles vivent dans une anarchie à peu près complète: chaque tribu fait ce que bon lui semble, prend part à la guerre ou reste neutre" (*Israël*, p. 358 s.).

(1) De esta manera de gobernar tenemos varios indicios: "Deut. 19, 12,

sus internas divisiones, les estaba siempre el ideal de Israel uno (1). Y si en Jud. 21, 25 leemos que cada cual hacía lo que le daba la gana (*unusquisque quod sibi rectum videbatur hoc faciebat*), no hemos de olvidar que esto lo dice el autor, comparando aquellos tiempos con los de la monarquía (cf. 19, 1; 21, 25, *En aquellos días no había rey en Israel*), que él tenía, sin duda, por muy superior a la forma de gobierno de los Jueces; y por otra parte, que escribía bajo la impresión del horrendo atentado de Gabaa, crimen que era por lo demás cosa excepcional *nunca vista en Israel* (19, 30; 20,6). La frase del hagiógrafo es de todo punto exacta; pero, para apreciar justamente el alcance que él mismo quería darle, hay que leerla a la luz de las circunstancias que hemos indicado.

Débora no menciona todas las tribus; omite tres: Leví, Simeón, Judá. ¿Por qué esta omisión? De las dos primeras se adivina fácilmente la causa. Leví no tenía sede propia; vivía dispersa entre las demás tribus. Simeón había en cierto modo perdido su personalidad propia; en Jud. 1, 3 ss., le vemos ir, diríase, como a remolque de Judá y en Jos. 19, 1 ss., aparece como enclavada en el territorio de esta tribu, que probablemente fué poco a poco absorbiéndola. Pero esto precisamente hace más extraña y anormal la omisión de Judá. La importancia de esa tribu aparece clara en todo el cap. 1 de *Jueces*: su presencia pudo contribuir no poco a la victoria: ¿por qué se la echa de menos en el canto? Hanse dado varias razones, que brevemente enumeraremos: 1) La poetisa no la contaba entre las tribus de Israel (Moore, p. 134, nota); 2) Andaba tan ocupada en casa propia, que Débora sabía no poder contar con ella para la empresa común (Kittel, *Geschichte*, 2, p. 20); 3) Se hallaba separada de las demás por una línea de fortalezas cananeas, que le cerraban el paso (Lagrange, p. 116); 4) Habíase iniciado ya entre Judá (con Simeón) y las demás tribus la división que más tarde se manifestó claramente en tiempo de David (2 Sam. 19, 44), y que culminó en la escisión del reino a la muerte de Salomón; 3 Reg. 11, 35 s.; 12, 16 (Bertheau, p. 96); 5) Estaba Judá

---

*mittent seniores civitatis illius; 21, 3 seniores civitatis illius tollent vitulam, v. 6 et venient maiores natu civitatis illius ad interfectum, v. 18-19 filium contumacem... ducent ad seniores civitatis illius; Ruth, 4, 2, Tollens autem Booz decem viros de senioribus civitatis... Cf. Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes, París, 1896, vol. 3, p. 36-68, donde se da un tratadito muy juicioso sobre el "estado social y político de los hebreos al tiempo de los Jueces".*

(1) "Das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit dieser Stämme blieb wach, über ihnen stand die ideale Einheit Israel" (ZATW 1901, 20).

(y Simeón) tan hacia el Sur y tan lejos de las demás tribus, que difícilmente podía interesarse por la común causa de Israel; y por esto, ni siquiera se la llamó (Burney, *Judges*, p. 47).

Hay que excluir, 1) como de todo punto arbitraria, y que es justamente refutada por Kittel, p. 20, y Lagrange, p. 117. De poco valor es 2), que no se armoniza bien con Jud. 1, donde Judá aparece como apoderándose de buena parte del territorio. Ni por otra parte es de creer que anduviesen más holgadas las demás tribus. Algo de verdad puede haber tal vez en 3); pero no hay que exagerar. Recuérdese que la confederación de las cuatro ciudades, entre las cuales Gabaón, había entrado en relaciones amistosas con Israel (Jos. 9); y no sabemos que éstas, en la época de que estamos tratando, se hubiesen alterado. El episodio de Saúl (cf. 2 Sam. 21, 1 s.), por cierto muy oscuro, es de fecha posterior. Además, dos de aquellas ciudades fuertes (Gabaón y Beerot), se hallaban en pleno territorio de Benjamín, lo cual no impidió, sin embargo, a esta tribu ni de ser llamada, ni de acudir al llamamiento. Finalmente, en las apuradas circunstancias de una guerra común, no hay que pensar en que Débora, al lanzar su proclama, tuviera cuenta con tales dificultades, aunque en realidad hubieran existido. Contra 5) se ha de observar que más lejos se hallaba Rubén, y con todo, es llamado.

En suma, razones de la omisión más o menos plausibles, las hay; de todo punto satisfactorias, ninguna. Por nuestra parte, nos inclinamos a creer que el verdadero motivo fué, que ya para aquel entonces Judá con Simeón andaban en cierto modo por su cuenta, de lo cual parécenos tener un indicio más o menos claro en Jud. 1: No es cierto que esas tribus no se sintieran unidas a las demás por el doble vínculo de la sangre y de la religión; pero sí que existía lo que, en lenguaje moderno, llamaríamos un cierto espíritu de separatismo más o menos acentuado (1). Y en este sentido tenemos por más probable que las

---

(1) Pero fuera exageración decir con Lods (l. c., p. 393) que "Juda vivait tellement à part qu'il ne comptait pas comme groupe israélite". No; él se consideraba, y todos lo consideraban como tribu de Israel: decir lo contrario, es oponerse a toda la tradición. Lo que había era, al parecer, una cierta separación de las demás tribus; y no únicamente separación local—que ésta existía también, y aun mayor, para las tribus transjordánicas—, sino también, y principalmente, separación moral, un cierto antagonismo, que, más o menos disimulado

demás la hipótesis 4), emitida por Bertheau. Débora, que podía conocer las cosas de Judá, pues vivía en los montes de Efraín, entre Rama y Betel (Jud. 4, 4), sabiendo de esa disposición, y juzgando inútil el llamamiento, lo omitió.

En toda la oda siéntese vibrar el alma de la nación. No es sólo Débora que canta: por ella y en ella cantan las tribus de Israel. Y cantan un himno a su Dios (v. 2. 3. 9). La guerra, más que de Israel, es guerra de Yahvé (v. 23): por esto Yahvé desde el cielo pelea en favor de su pueblo (v. 20). Los enemigos de Israel son enemigos de Yahvé (v. 31): por eso la cantora lanza contra ellos terrible imprecación (ibid.), que, más que desahogo de odio personal, es grito de amor a su Dios.

Indudablemente, **Yahvé es el Dios, y el Dios único, reconocido por todas las tribus:** en El se sienten unidas; en El forman un solo pueblo, el "pueblo de Israel" (v. 11. 13) (1). Si se mira únicamente a la forma externa del poema, pudiera creerse que la idea, que los israelitas se forman de Yahvé, no es distinta de la que otros pueblos tenían de sus propios dioses: los moabitas, de Camos; los ammonitas, de Malcom; los cananeos, de sus Baales. Mesa, en efecto, rey de Moab, reconoce sus victorias como victorias de Camos; y a él da gracias; y a él levanta santuarios (2). La verdad es que existe notable diferencia. Esos

---

al principio, acabó por estallar abiertamente al advenimiento de Roboam (3 Reg. 12, 16). ¿Era sólo culpa de Judá? No es improbable que tuviera parte en ello, y no pequeña, el orgullo de Efraín, que en más de una ocasión mostró una arrogancia provocadora (cf. Jud. 8, 1 ss.; 12, 1 ss.).

(1) Desnoyers, *Histoire*, p. 296, nota 2, piensa que esta expresión debe leerse también en el v. 9 y quizá en el v. 2. Nosotros creemos que la modificación del texto, con que tal lectura se obtiene, no está justificada.

(2) "Levanté este santuario a Camos... porque me hizo triunfar de todos mis enemigos... Camos me dijo: Anda, y toma Nebo de Israel... Camos me dijo: Baja, pelea contra Horonaim" (Inscripción de Mesa, lín. 3-4, 14. 32). Puede verse en *Dict. de la Bible*, 4, 1.014 s. Sabido es que la equiparación de Israel a los demás pueblos, en cuanto que aquél antes de los Profetas profesaba no el monoteísmo, sino únicamente la *monolatría* o henoteísmo, es tesis sostenida por todos los racionalistas (cf. v. gr. WELLHAUSEN, *Geschichte*<sup>7</sup>, p. 28-32), bien que no convienen éstos en explicar el origen del culto de Yahvé: mientras unos, como Stade, lo hacen dios de los quenitas, de quienes lo tomó Israel, otros, como Wellhausen (l. c., p. 32), piensan que era, por decirlo así, indígena en el pueblo israelita. Sobre la llamada teoría quenítica y las citas de Stade, cf. *Razón y Fe*, 34 (1912), 10 ss.

pueblos habitaban en sus propias tierras, y a éstas andaba vinculado el dios o dioses que adoraban. Y cuando emigraban de su territorio, ponían todo empeño en conciliarse el dios de la región donde se instalaban (cf. 4 Reg. 17, 24 ss.). Las tribus israelíticas no hallaron Yahvé en Canaán; ellas lo adoraban antes ya de la invasión; no es, pues, Yahvé, el dios de la tierra. Bien saben que los dioses venerados por los habitantes, los protectores de la región, son los Baalim y las Asartés. Pero no importa: sin tener cuenta con tales dioses, fiados en solo Yahvé, se lanzan a la pelea. Tal es la actitud de Israel en el canto de Débora, sea lo que fuere de las prevaricaciones, más o menos graves, que siguieron en el decurso de los tiempos.

Pero más claramente demuestra cuál fuese esa actitud otra circunstancia, bien que no tomada del mismo poema. Es un hecho innegable—y por nadie negado—que Yahvé triunfó de los Baalim. No que se obtuviera sin lucha la victoria; pero ésta, al fin, fué decisiva. ¿Cómo explicar tal fenómeno? Si la cultura general de los cananeos, como comúnmente se admite—y aún se exagera—, era superior a la de los hebreos; si éstos tuvieron que hacerse discípulos de aquéllos en cuanto se refería al cultivo de la tierra y a las artes propias de la vida sedentaria, lo natural era que los vencedores en los campos de batalla fueran vencidos en la esfera social-religiosa; que los invasores extranjeros fueran poco a poco absorbidos por los indígenas, y su dios nacional acabara por desaparecer entre los numerosos dioses del país. Y, sin embargo, aconteció todo lo contrario. Algo hubo de haber, pues, en esos *beduinos* del desierto, en esas *hordas semisalvajes*—como muchos se complacen en pintar a los invasores—, que les diera la victoria. Y como ese algo no ha de hallarse en la cultura material, fuerza es buscarlo en otra esfera.

Señálanse (1) como causas el profundo sentimiento nacional, la índole altiva de beduinos y de conquistadores, su entusiasmo por el Dios nacional que se avivaba en las guerras. Pero, ¿no tenían otros beduinos la misma altivez y el mismo ardor bélico? Y el sentimiento nacional, ¿de dónde procedía? Sin duda, principalmente, de la religión: el reconocimiento del mismo Dios, Yahvé, constituía el más fuerte vínculo de las tribus. Y, finalmente, cabe preguntar: ¿De dónde nacía ese entusiasmo por el Dios nacional, que obró tales prodigios? Hay que suponer por necesidad que las relaciones de Israel con su

(1) Lods, *Israël*, p. 474.

Dios eran muy disinttas de las que ligaban los cananeos con sus divinidades; de otra suerte, nada se adelanta en la solución del problema. Esta diferencia la ponen algunos en el exclusivismo de Yahvé, como Dios de Israel (1). En este exclusivismo “du dieu qui veut être à lui seul tout le divin, *hâ-élohim*, pour ses adorateurs, il y avait le germe de progrès religieux immenses” (2). Pero los que así hablan mantienen siempre a Yahvé dentro los límites de un dios puramente nacional: el monoteísmo propiamente dicho no nació sino con los profetas.

Tal posición es insostenible. ¿Por qué sólo en Israel ese exclusivismo, y no en los demás pueblos, que tenían también sus dioses nacionales? ¿Por qué sólo el Dios de Israel pretendió ser “tout le divin” para sus adoradores? Algo debió de haber en él que no había en los demás. Y ese algo es que Yahvé quería ser el único no sólo con respecto a sus adoradores, sino absolutamente; él osaba proclamarse Dios, no solamente de Israel, sino de todo el mundo; él se afirmaba único verdadero Dios. Y ésta es la proclamación del Sinaí. Sin esto la historia de Israel, a pesar de cuantas soluciones se han propuesto, seguirá siendo un enigma. Se pretende hacer salir el monoteísmo profético de la monolatría del antiguo Israel (3). Pero es un hecho reconocido que tal desenvolvimiento se obró exclusivamente en el pueblo hebreo; los demás no salvaron los confines de la monolatría (4). Ahora bien, si en la religión de todos los pueblos existía en germen el monoteísmo, ¿por qué ese germen se desarrolló únicamente en Israel? Es claro que fenómeno tan excepcional no se produjo sin causa también excepcional. Las condiciones externas nada favorecían tal desenvolvimiento. Israel fué siempre nación pequeña. Puesto entre dos grandes imperios, fué alternativamente juguete del uno y del otro: su influencia pesaba muy poco en la balanza de la política internacional. Es evidente que Asiria, Babilonia y Egipto se hallaban en situación inmensamente más propicia para dilatar su horizonte religioso, y transformar su supremo dios nacional en Dios del universo mundo. Les fal-

---

(1) “Mais celà doit venir surtout de ce que le créateur de la confédération israélite avait déjà formulé et réussi à inculquer ce principe que Yahvé est et doit être le seul *élohim* d'Israël” (Lods, l. c.).

(2) Lods, l. c., p. 364.

(3) “De la monolatrie de l'ancien Israël est sorti le monothéisme prophétique” (Lods, *ibid.*).

(4) “Mais il est de fait que ce germe n'est arrivé à son plein développement que sur le terrain de la religion de Yahvé” (Lods, *ibid.*).

taron, se dirá, profetas como los de Israel. Este es precisamente otro enigma por explicar: ¿por qué naciones poderosas, que extendieron a lejanas tierras sus conquistas, que se elevaron a un grado de cultura que todavía hoy admiramos, ninguna de ellas, aun en circunstancias tan favorables, supo dar hombres, que ni de lejos puedan compararse con los profetas hebreos? Sus dioses se quedaron siempre dioses nacionales; y si algún vislumbre hubo de monoteísmo, fué éste vago y pasajero. Además, los profetas nunca pretendieron introducir doctrina nueva: ellos no hacían sino vindicar la pureza de la doctrina ya existente. Ni en ninguno de ellos cabe trazar el paso del henoteísmo al monoteísmo: imposible descubrir el menor indicio de tal evolución. Stadel, queriendo explicar por qué Israel, a pesar de su inferioridad cultural, logró hacerse señor de la población indígena, dice que esto se debió al hecho que, gracias a la religión recibida en el Sinaí, se hallaba desde el punto de vista religioso y moral a un nivel superior al de los indígenas (1). En otras palabras, debe decirse lo que no se quiere confesar: que Israel profesaba el *monoteísmo* antes ya de entrar en Canaán. Y ésta es la única clave para la solución del problema.

Concluimos, pues, que Yahvé en el canto de Débora es no sólo Dios nacional de Israel, sino Dios absolutamente único. Toda otra explicación tropieza con dificultades insuperables.

Pero, precisamente en el mismo canto creen no pocos descubrir indicios manifiestos de lo contrario: aseguran que Yahvé se presenta en el poema como un dios limitado, ceñido a un sitio particular; en suma, como dios puramente local, bien lejos de la concepción que nosotros pretendemos de Señor del universo. En efecto, Débora contempla a Yahvé viniendo del Sinaí, y corriendo a través los campos de Edom al auxilio de su pueblo (v. 4 s.). ¿No es esto indicio evidente de que la profetisa consideraba la montaña santa como la morada de

---

(1) A pesar de su longitud no resistimos al deseo de dar la cita por entero: "Wenn Israel schon vor dieser auf dem Wege der Assimilation und friedlichen Verdrängung der Kanaanäischen Urbevölkerung Herr des grössten Theiles seines späteren Besitzes geworden war, so erklärt sich dies daraus, dass es bei aller Verwandtschaft seiner religiösen Ideen mit denen der Kananäer *Dank seiner vom Sinai stammenden Religion religiös und sittlich höher stand als die Urbevölkerung* und mit gänzlich unverbranchter Kraft an seine Aufgabe herantrat. So kam es, dass *Israel sich allmählich als adliges Herrenvolk fühlen lernte, welchem die Urbevölkerung trotz grösserer Cultur zu dienen bestimmt war*. Gen. 9, 26" (ZATW 1881, 149 s.). El cursivo es nuestro.

Yahvé, y que a éste, por consiguiente, tenía por un dios meramente local? Y esto tanto más cuanto que la misma concepción se trasluce también en otros pasajes: el Salmista (Ps. 68, 9) describe la carrera triunfal de Yahvé, que desde las alturas del Sinaí se adelanta glorioso hacia el monte Sión; y el profeta Elías, perseguido de la impía Jezabel, se dirige al monte Horeb, para recibir allí de Yahvé consuelo y fortaleza (3 Reg. 19). Si aún al tiempo de la monarquía Yahvé no traspasaba los estrechos límites de un dios local, mucho menos podemos suponer una concepción universalista en épocas anteriores.

La argumentación puede parecer a primera vista convincente; pero en realidad carece de base sólida. Los pasajes citados se toman como reflejo de una doctrina, de una idea religiosa. Interpretación injustificada: ellos pueden muy bien ser no más que una simple imagen poética, inspirada en la teofanía del Sinaí. Esta soberana manifestación (Ex. 19), al fragor de los truenos y a la luz de los relámpagos, debió dejar una impresión imborrable en el ánimo del pueblo: sobre todo, que aquel momento constituía para Israel una nueva era, principio de un nuevo modo de ser en el orden social y religioso. En tales condiciones, ¿es maravilla que la fantasía de los poetas hebreos se vuelva espontáneamente hacia aquel monte, y que Débora y Habacuc (3, 3) y el Salmista, en el fervor de la inspiración, vean de nuevo a Yahvé alzarse en las cumbres del Sinaí, y desde allí adelantarse al socorro de su pueblo? Cuanto a Elías, bien sabía que para recibir los oráculos de Yahvé no hacía falta salir de Canaán. Ignoraría el profeta las comunicaciones de Dios a Gedeón, a Samuel, a David, a Natán...! Y para ello no tuvieron que huirse al desierto. Pero Horeb era la montaña que Yahvé había particularmente santificado con su presencia; donde se había revelado a su pueblo. Por esto, cuando, cansado de tanta persecución, se siente desfallecer, se dirige al sitio de las grandes manifestaciones, donde espera entrar más fácilmente en contacto con Dios, y tomar nuevos bríos para continuar impávido la terrible lucha (1).

Esta es la interpretación obvia y legítima de los varios pasajes; y una vez admitida ésta, falta naturalmente la base a la tan decantada teoría sobre el dios local.

\* \* \*

---

(1) Cf. *La religión premosaica en Israel*, en *Razón y Fe*, 34 (1912), 10-12.

Sabido es que el libro de *Jueces*, cap. 4, contiene otra composición donde se narran hechos, que en el fondo son idénticos a los del canto de Débora. Naturalmente, se plantea desde luego un doble problema: 1) ¿Existe dependencia literaria entre la narración y la oda? 2) En caso negativo, ¿cuál de las dos composiciones ha de tenerse por la más antigua?

Wellhausen (1) vió en el relato del cap. 4 una mera reproducción del canto, que el autor modificó adaptándolo a sus propias ideas. Así, v. gr. por citar un solo ejemplo (2), el elemento humano, que con tanta fuerza resalta en el poema, se esfuma y desaparece casi por completo en la narración, donde la victoria se atribuye a la intervención directa de Yahvé, que puso en confusión y deshizo, el ejército de Sísara (4, 15).

Al extremo opuesto diríase que se corre Schulz, p. 39. Bien que no diga que la oda depende de la narración, su manera de argumentar parece indicarlo. De todos modos, lo que afirma en términos explícitos es, que el contenido del poema supone una redacción posterior a la del relato. La razón—única—(3) que aduce es, que en éste dos solas tribus tomaron las armas, y esto contra *un* rey de Canaán; mientras que en aquél es *todo Israel* (5. 2. 3. 5. 7. 9. 11. 13.), que pelea no contra un rey, sino contra *reyes* (v. 19).

Ninguna de las dos opiniones es admisible. La segunda queda ya excluida por cuanto dijimos sobre el autor del canto. Es éste el estallido espontáneo de multitud de sentimientos: gozo, gratitud, ira, venganza; no una vaga generalización de acontecimientos particulares, ni menos una composición fría y calcada sobre un relato histórico. Cuanto a las diferencias señaladas por Schulz, fácilmente se explican con sólo tener en cuenta la índole propia de una y otra composición. En el relato se mencionan las dos solas de tribus de Zabulón y Neftalí, probablemente por ser las que dieron mayor contingente de hombres, las que llevaron el peso de la batalla y tal vez decidieron la vic-

(1) *Prolegomena*<sup>2</sup>, p. 249.

(2) Pueden verse varias otras particularidades en Hummelauer, p. 90; La-grange, *Juges*, p. III.

(3) Lo que añade sobre la tardía inserción de la oda en el libro (que ahora no discutimos), no toca propiamente a nuestro problema: es claro que la narración pudo formar parte del libro antes que el canto, y que, sin embargo, fuese éste anterior, habiendo podido existir largo tiempo sin ser incorporado al mismo libro.

toria. Para éstas tiene el cantor palabras de gran encomio (5, 18). Pero su viva fantasía abarca el cuadro por entero; y para darle mayor realce, contrastándolas con los valientes zabulonitas y neftalitas, que "se ofrecen a la muerte", estigmatiza las tribus perezosas, que a las fatigas del combate prefirieron un descanso deshonoroso (v. 16-17). Y claro está que no podía entonces pasar en silencio aquellas tribus, que, si no habían tal vez igualado en bravura a las primeras, no era justo envolverlas, siquiera por omisión, en la reprobación de las segundas. Que en la oda sean varios los reyes que pelean (v. 19), y en la narración, se mencione uno solo, Yabín, prueba únicamente que el poeta miró las cosas en conjunto, mientras el historiógrafo diónos el nombre del jefe y cabeza de los confederados.

Cuanto a Wellhausen, nadie, que sepamos, le sigue hoy día. Y con razón. El lector menos advertido se da cuenta que el relato contiene muchos pormenores, que se echan de menos en la oda; no fué, por tanto, ésta la única fuente de aquél, si no queremos decir que tales pormenores son puramente obra de la fantasía del autor, aserción de todo punto injustificada. La victoria en el canto es evidentemente atribuida a Yahvé: ¿qué otra cosa significan los acentos de gratitud, el repetido "benedicite, Domino" (v. 2. 9)? Que según la narración no faltó el esfuerzo humano, vese bien en el ejército de 10.000 combatientes, que reúne Barac, y que se lanzan a la batalla (4, 6, 10, 14). Si, por otra parte, el tono, el colorido es distinto, esto se explica perfectamente por su distinta índole literaria.

Ha de excluirse, pues, de uno y otro lado la dependencia, si por ésta se entiende que el intento del autor, al redactar su propio escrito, fué reproducir el otro, bien que adaptándolo a su manera de ver. Las dos composiciones son independientes la una de la otra; lo cual no impide, naturalmente, que quien escribió el relato tuviera conocimiento del poema, cosa de suyo muy probable. Esta es, por lo demás, la conclusión generalmente admitida de los críticos recientes (Lagr., Hum., Moore, Burney, Desnoyers, etc.).

¿Cuál de las dos composiciones es la más antigua? La respuesta dímosla ya indirectamente en lo que llevamos dicho. Si el canto fué pronunciado por la misma Débora, y a raíz de los acontecimientos, no cabe duda que es anterior al relato. Esa anterioridad se halla en perfecta armonía con las circunstancias, y además, con lo que de ordinario suele acontecer. No es lo común que, apenas obtenido el triunfo, se escriba en seguida con menudos pormenores la historia de la cam-

pañía; pero sí es muy natural que un poeta improvise un canto en el entusiasmo de la victoria.

Cuál es la fecha de la narración, quién fué su autor y de qué fuentes se sirvió, son otros tantos problemas, a los que no cabe dar solución satisfactoria: faltan para ello los elementos necesarios. El autor pudo muy bien ser un testigo ocular—hay quienes piensan en Barac mismo— y escribir su relato poco después de los acontecimientos; y es claro que para hacerlo no tuvo necesidad de otras fuentes que de su propia memoria, completada quizá por la de otros testigos oculares. Ningún reparo serio cabe oponer a tales hipótesis; pero tampoco es posible probarlas con datos positivos y fehacientes. Esto, por lo demás, no hace falta para que, no solamente desde el punto de vista de la inspiración, sino aun bajo el aspecto puramente histórico, pueda tenerse por bien establecida y asegurada la verdad de la narración bíblica.

Otro problema, y de mayor gravedad, se plantea a propósito, no ya de la redacción de las dos composiciones, sino del contenido mismo. Este lo damos por conocido.

A la simple lectura del texto saltan a la vista ciertas discrepancias: 1) En la narración sólo *dos tribus* entran en guerra (v. 6. 10); en el canto, *todo Israel* (v. 2. 9. 11). En aquélla, Sísara es un simple *general* (v. 2); en éste, *monarca* (v. 28 ss.). 3) En la primera, Sísara muere *cosido al suelo* mientras está durmiendo (v. 21); en el segundo, cae exánime de un *golpe de maza* (v. 26 s.) (1).

¿Son estas diferencias tales que constituyan una verdadera contradicción? La gran mayoría, por no decir todos los críticos acatólicos, contestan afirmativamente. Examinemos de cerca el problema. De la discrepancia cuanto al número de las tribus, hablamos ya, cf. p. 30. Que Sísara fuese lugarteniente de Yabín, en nada se opone a su realeza, pues no es cosa tan extraña que un reyezuelo esté subordinado a un monarca principal. Pero ni siquiera es cierto que fuese rey. En el pasaje que se aduce (5, 28 ss.), no se da a la madre del general el título de reina; y que las damas que la rodeaban fueran princesas en el

(1) Pasamos por alto ciertas diferencias de menor monta, referentes, por ejemplo, al sitio de la batalla y a la patria de Débora y de Barac. Sobre la segunda puede verse Lagrange en RB 1900, 207 ss. El mismo Moore (p. 108 nota) no parece darle grande importancia.

sentido nuestro de princesas reales, difícil fuera probarlo por el vocablo *sarot*. Este se lee sólo unas pocas veces en la Biblia, y significa ya *reinas*, ya *princesas*, ya simplemente *mujeres de la nobleza* (1). —¡Pero, la muerte de Sísara! Aquí está, según Wellhausen (2), la diferencia capital “die Hauptdifferenz”; y lo mismo asegura Moore (3). Para facilitar el cotejo, será bien poner aquí los dos textos.

4,21 “Tomó entonces Jael, mujer de Heber, una estaca de la tienda, echó mano del martillo, y se acercó a él sigilosamente; y clavó la estaca en su sién, y penetró hasta el suelo—él en tanto se había dormido—, y perdió las fuerzas y murió.”

- 5,25-27 Agua pidió, dióle leche;  
En copa de nobles ofrecióle nata.
- v. 26 Con su mano la estaca asíó,  
Y con su diestra el martillo de artesanos;  
Y dió contra Sísara, destrozó su cabeza;  
Golpeó y taladró su sién.
- v. 27 Entre sus pies doblóse, cayó tendido;  
Entre sus pies doblóse, cayó;  
Donde se dobló, allí cayó fenecido.”

Ante todo, es de advertir que, aun dado caso que hubiera realmente diferencias en la descripción, no por esto podría, desde luego, afirmarse que existe contradicción propiamente dicha. El poeta no es historiador; y lo que no es lícito en éste puede por ventura ser perfectamente legítimo en aquél. El autor de un poema describe, sin duda, los hechos, como en realidad pasaron; pero no árida y secamente, como pudiera hacer un cronista, sino con espléndidos colores; no en abstracto y vagamente, sino en concreto, con riqueza de pormenores, sacados no de la pura fantasía, sino inspirados en las probabilidades de la psicología o de la historia. Juzgar diversamente es desconocer las exigencias propias de los varios géneros literarios.

Pero, ¿existen discrepancias reales entre una y otra descripción?

(1) Tal es, ciertamente, el significado en Ester, 1,18, donde el vocablo indica las esposas de los nobles persas.

(2) *Composition*\*, p. 217. Cf. Burney, p. 79.

(3) “The most striking difference is in the description of Sisera’s death” (p. 108).

La primera, la del relato, no ofrece dificultad; si hay incertidumbre en algún detalle, como luego veremos, esto no afecta a los rasgos esenciales del cuadro. Sísara había tomado el *leben*; y, echándose al suelo y cubierto (v. 19), naturalmente, se durmió. Jael toma una estaca, de las que servían, y sirven aun hoy para fijar la tienda (paxillum tentorii), y un martillo; se acerca sigilosamente a Sísara, y le clava la estaca en la sien; y con tal fuerza, que traspasó la cabeza y llegó hasta el suelo. El infortunado perdió las fuerzas (1) y murió. Y nota el autor que Jael pudo hacer esto, porque Sísara estaba dormido.

La locución al fin del v. **וְהָיָה נִרְדָּם** (2) y *él se había dormido*, es oración circunstancial, especie de paréntesis, con la cual se da razón, como diríamos, de por qué le fué posible a Jael llevar al cabo su intento. La voz **וַיַּעַף**, que nosotros en la versión juntamos con la que le sigue, pudiera unirse también con la precedente, en cuyo caso traduciríamos: *y él se había dormido, pues estaba cansado*, señalándose en la segunda parte el motivo de la primera: el cansancio era causa del sueño (3). Como se ve, trátase de circunstancia muy secundaria, que no cambia el sentido.

De todas maneras, si se mantiene el TM, la oración circunstancial comprende sólo el primer verbo **וְהָיָה נִרְדָּם**; y el siguiente viene de **עֵיף** (cf. lo dicho más arriba, nota 2). Si por el contrario, se lee con Budde y otros **וַיַּעַף וַיִּרְדָּם**, estas dos voces pertenecen a la oración circunstancial. Puestos a escoger, nos inclinaríamos más bien a esta segunda interpretación, en que no se habla de desvanecimiento, sino que se da el cansancio (verbo **יַעַף**), como causa del sueño.

Schulz elimina los dos vocablos como glosa: fueron introducidos por un copista, que no creía a Jael bastante valerosa para arremeter con Sísara despierto! No creemos que las razones de Schulz convengan a muchos. "El cansancio, dice, precede al sueño." Naturalmente: pero el cansancio puede mencionarse aquí como causa del profundo

(1) Del verbo **עֵיף**; cf. 1 Sam. 14, 28. 31. Véase lo que decimos a continuación.

(2) Algunos buenos códices llevan el participio **נִרְדָּם** preferido por varios autores.

(3) Pero en este caso debe modificarse ligeramente el texto leyendo el adjetivo **וַיַּעַף** (cansado, fatigado), como hacen Moore, Budde, Nowack, en lugar del verbo.

sueño de Sísara. —“Si éste dormía, ¿para qué tanta cautela en evitar el ruido?” (1). Precisamente, para que no despertara (2).

No tan sencilla es la descripción de la muerte de Sísara en el poema (5,25-27), al menos en la segunda parte, v. 27.

Jael toma con su diestra un martillo, y con la izquierda la estaca. Para expresar la valiente proeza de Jael, se usan, diríase con verdadera complacencia, no menos de cuatro sinónimos: *hirió, destrozó, golpeó, taladró*. Esto último indica en concreto el modo preciso cómo hirió la cabeza, que fué traspasándole las sienas; de donde concluimos con razón que Sísara estaba tendido en el suelo. Esto no lo dice el autor, pero evidentemente lo supone. El género de muerte, pues, en nada difiere del de 4,21: las dos descripciones se acuerdan perfectamente.

Pero esa armonía viene a turbarla, al parecer, una circunstancia mencionada en el v. 27: Sísara cae desplomado a los pies de Jael. Esto no era posible, si aquél estaba ya tendido. Hemos de concluir, pues, que, mientras Sísara estaba sorbiendo de pie la taza de leche, Jael le asestó un fuerte golpe en la cabeza que dió con él en el suelo, como dice Moore (3). Es evidente que el texto así interpretado está en abierta contradicción con 4,21.

Obsérvese por de pronto que lo está asimismo, y no menos claramente, con el v. 26, que inmediatamente le precede. Habrá que suponer, pues, dos autores distintos para los vv. 26 y 27. Pero, como tal suposición es a todas luces arbitraria, tratan de interpretar el v. 26 de manera que venga a acordarse con el v. 27. En vez de dos instrumentos, estaca y martillo, que suponen claramente el mismo género de muerte que en 4,21, pónese uno solo, cuya índole exacta se ignora: יתר se hace sinónimo de הלכות (4); y la *mano* de v. 26 *ad* se iden-

(1) “Schlieft er aber, dann brauchte sie nicht “heimlich” zu Werke zu gehen.”

(2) Cf. *Biblica*, 1927, 99.

(3) “As he (Sísara) is standing at the door of the tent drinking milk from a bowl, Jael strikes him a crushing blow on the head, and he sinks dead at her feet” (p. 108). Lo mismo siente, con otros, Nowack, Wellhausen. Este último escribe: “Während er aber sorglos vor ihr (Jael) stand und gierig trank, führte sie mit cinem schweren Hammer einen Schlag auf seine Schläfe, so dan er zusammenbrach und tot zu ihren Füßen niederfiel” (*Geschichte*<sup>7</sup>, p. 36).

(4) Según Wellhausen, el primero de los dos vocablos (יתר) significa el mango del martillo, mientras que éste se halla expresado por el segundo (הלכות). Lo mismo parece querer decir Haupt, *Beihefte z. ZATW* 27 (1914) 210.

tifica con la *diestra* de v. 26 aß, de suerte que Jael se sirvió sólo de su mano derecha; y esto se quiere en cierto modo justificar por el paralelismo de los dos hemistiquios, como si en el segundo tuviera que repetirse puntualmente lo que se ha dicho en el primero.

Tal interpretación es de todo punto artificial, sin fundamento alguno que la justifique. La voz יתר significa las más de las veces esta-za que sirve para fijar la tienda; nunca instrumento de alguna grandeza, algo así como la maza de los beduinos; mucho menos mango de algún instrumento: inútil citar pasajes; véanse los diccionarios. Los dos de Gesenius-Buhl y de Brown-Driver-Briggs citan un solo pasaje (Deut. 23, 14), con el significado de *pala* (Spaten, spade); pero aun aquí tal interpretación es dudosa; más todavía, inexacta: da al vocablo un alcance y una precisión que no tiene en el texto (1). Cuanto a la voz תרמלה, por más que sea un hapax, su significación no es dudosa: viene del verbo מלה, que en todos los pasajes (cf. diccionarios y concordancias) significa, en sentido propio o figurado, *golpear* (2), o algo parecido, por ejemplo, *pisotear*. Se trata, por tanto, de un instrumento que sirve para golpear. Y este significado, que es ya de suyo bastante claro, se precisa más aun con la palabra que sigue, *artesanos* u *obreros* (עמלים): es evidentemente un *martillo*; y así lo han entendido LXX (σφυρα) y Vulg. (*fabrorum malleus*). Es, pues, en vano decir con Moore (p. 163) que “no light is thrown on the difficult words”, si bien reconoce que “a mallet or hammer would be entirely suitable

---

(1) Basta leer la versión de la Vulg. (v. 12-13) que refleja fielmente el hebreo, y da bien a entender de qué se trata: “Habebis locum extra castra, ad quem egrediaris ad requisita naturae, gerens pavillum in balteo: cumque sederis, fodies per circuitum, et egesta humo operies.” Es lo que, según Josefo (*Bell. iud.* II, 8, 9), practicaban los esenios. Es claro que se trata aquí de un sencillo trozo de madera, dispuesto o trabajado en tal forma, que sirva para escarbar la tierra haciendo un pequeño hoyo, y cubrirlo luego. Efectivamente, LXX lo traduce aquí por πασσαλος, ni más ni menos que en Jud. 5, 26; 4, 21. “Tre word commonly denotes a *tent-pin* or *peg* (Jud. 4, 21-22; 5, 26 *al.*), sometimes a *peg* or *nail* (Is. 22, 23): here it must signify an implement of similar form, suitable for digging in the ground” (Driver, *Deuteronomy*<sup>2</sup>, p. 263); “Un instrument més o menys punxegut, amb el qual hom pugui cavar fàcilment un clot a terra” (Ubach, *El Deuteronomi*, p. 312). El lector nos dispensará que nos entretengamos en tales minucias, y más en cosa que debiera tenerse por evidente; pero el renombre de quienes niegan tal evidencia nos obliga a ello.

(2) Esta significación es indudable en el mismo v. 26 b.

in the context". Por lo que hace al paralelismo, en modo alguno exige éste que en ambos hemistiquios se trate de la misma mano: en Prov. 3, 16 hay un perfecto paralelismo, y con todo, en un miembro se habla de la mano derecha, y en el otro, la izquierda. Y si en 5,26 aa se dice simplemente *mano*, sin especificarla, es porque bien se entiende ser la izquierda, ya que en el hemistiquio inmediato (v. 26 ab) se menciona explícitamente la derecha. No hay duda, pues, que el autor entendió hablar no de uno, sino de dos instrumentos, de los cuales uno era la estaca, que es precisamente el que aparece en 4,21. Lo propio, finalmente, demuestran los verbos mismos que se emplean en v. 26 b. Cuatro son, como ya dijimos. Los dos del primer hemistiquio son de significación un tanto vaga y general (*golpeó, destrozó*); de los del segundo hemistiquio, el primero (mahas), bien que algo más concreto, pues parece envolver en cierto modo la idea de *romper*, no precisa con todo la acción de Jael; esto, empero, lo hace, y muy claramente, el último verbo. En efecto, חָסַת encierra la noción de *tránsito*, de *perforación*; en Job 22, 24, la flecha del arco *pasa de parte a parte* (1) el malvado; tiene, por tanto, en nuestro pasaje, un sentido bien preciso y particular (2); y es claro que en conformidad con éste han de interpretarse los verbos precedentes, que expresan lo mismo, si bien de un modo más general.

Pero lo que determina esa extraña interpretación del v. 26, es, en realidad, el v. 27 (3), el *caerse* de Sísara a los pies de Jael. Para allanar la incoherencia, Rosenmüller supone que Sísara dormía en una especie de cama, de donde se cayó. Tal hipótesis no es imposible, si bien la consideramos poco probable. Pudo haber, cierto, en la tienda un banco de piedra; o pudo elevarse a cierta altura parte del pavimento, y allí tenderse Sísara, quien con la fuerte sacudida producida por el golpe, se cayó (4); pero hemos de confesar que tal interpretación nos parece rebuscada. La impresión que da la lectura del texto, es que Sísara estaba simplemente tendido al suelo. Por lo demás, aun así, no es difícil,

(1) Este sentido es de todo punto cierto. Así, v. gr., Knabenbauer, Szczygiel, Driver-Gray, Dhorme; y los dos últimos citan en el mismo sentido (*transpercer, pierce*) Jud. 5, 26.

(2) No es fácil comprender cómo pueda escribir Moore: "The verbs in v. 26 b speak of pounding, smashing, rather than piercing" (p. 163). Tal aserto con relación al último de los cuatro verbos es de todo punto inexacto.

(3) "V. 27 seems to be decisive", dice Moore (*ibid.*).

(4) No merece, pues, esta explicación el calificativo de "very absurd theory", que le da Moore (p. 164, nota).

a nuestro juicio, armonizar los dos términos, al parecer contradictorios. Basta referir el verbo *caer* a las convulsiones de Sísara. Es claro que con el terrible golpe sufrieron los nervios una fuerte sacudida, tal que harían dar un bote al cuerpo, el cual se caería de nuevo exánime. Esta explicación es tan sencilla como natural. Además, como justamente observa Burney (p. 80), con la expresión *בין הנליה*, que se repite dos veces, parece quiso representar el poeta la posición de la beduina, al clavar la estaca en las sienes de Sísara; y así se comprende perfectamente que el cuerpo de Sísara en las convulsiones de la muerte, se alzara y cayera no ya "a los pies", sino "entre los pies" de Jael.

Por más graves aun que las divergencias entre el canto y la narración, son tenidas las contradicciones e improbabilidades históricas que ofrece la narración misma (1); y en este punto sí que andan de acuerdo todos los críticos protestantes de nuestros días. Estas improbabilidades o contradicciones las propondremos casi con las mismas palabras de Moore (p. 108) y Burney (p. 80 s.).

1) A Yabín se le da el título de *rey de Canaán* (4,2); pero es cierto que por aquellos tiempos no existía la unidad política del país: tanto el libro de Josué como los documentos de el-Amarna, nos muestran a éste dividido en multitud de pequeños estados; por donde un tal título ha de tenerse como mero anacronismo. 2) Hácese de Sísara un simple general de Yabín (v. 2); mas esto está en pugna evidente con el contexto: Sísara es quien en toda la narración aparece como el verdadero monarca, con residencia propia en Haroset (v. 2). 3) La conducta de Barac es de todo punto incomprensible. Por de pronto, reúne su ejército en Cades, a la vista misma de Yabín, ya que Hasor no distaba sino unos cinco kilómetros de aquella ciudad; y por tanto, como observa Burney, en el corazón mismo del país enemigo. Y luego, para combatir al monarca, no lo hace en aquellos montes, como parecía lo más natural, sino que se baja hacia el Sur, sin que nadie, al parecer, le moleste, hasta la llanura de Esdrelón. 4) Finalmente, Sísara, en vez de refugiarse en su propia capital Haroset, que sin duda era plaza fuerte, y que estaba cerca el campo de batalla, huye hasta las tiendas de Heber, cerca de Cades (v. 11); y lo que es aun más extraño, no fué a encerrarse en la ciudad de Hasor, por donde en su huída debió de pasar.

(1) Puede verse *Bíblica*, 1920, 191 ss., donde tocamos brevemente esta cuestión.

La solución de todas esas dificultades ha ido a buscarse en la crítica literaria. El cap. 4 es una amalgama de dos narraciones distintas, completamente extrañas la una a la otra: de ahí la confusión. En ambas se trataba, es verdad, de la victoria de Israel sobre los cananeos; pero en la una, el jefe de éstos era Yabín, con quien estaba relacionado Heber; en la otra lo era Sísara, en cuya historia figuraba Jael. Los dos episodios, narrados en documentos distintos, se desarrollaban normalmente, sin dificultad. Pero, andando el tiempo, vino un redactor que juntó en uno los relatos que corrían separadamente. Y para desembarazar la nueva narración de las incoherencias, que por fuerza habían de resultar, arrancó de las sienes de Sísara su corona de rey independiente, reduciéndolo al rango de simple general de Yabín; y además, para estrechar más el vínculo entre las dos historias primitivas, tuvo la *feliz* idea de casar a Jael con el quenita Heber, a quien hasta entonces había sido completamente extraña. Disuélvase el matrimonio; restitúyase a Sísara la corona, y los dos hechos aparecerán de nuevo en su limpidez original. Tal es la hipótesis que los críticos acatólicos hoy día sostienen. Entre ellos, además de Moore y Burney, ya citados, Nowak (1), Budde (2), Wellhausen (3), Steuernagel (4), Gautier (5), Stade (6), Kittel (7), Lods (8), Th. H. Robinson (9), etc.

Es cierto que en tiempo de los cananeos nunca se redujo el país a unidad política. Pero es un error creer que esta unidad la supone la frase *rey de Canaán*. Basta que Yabín fuese rey de *una parte* de Canaán, para que el título quede justificado. La expresión puede equivaler a estotra: Yabín, *uno de los reyes de Canaán*. Y este sentido encuentra alguna confirmación en 5,19, donde se habla de los *reyes de Canaán*, por más que éstos no dominaban en todo el país, antes únicamente en la región septentrional. Además, bien pudo ser que Yabín fuera jefe de una especie de confederación, y tuviera en cierto modo bajo su dominio a varios reyes, precisamente como en Jos. II; y en

---

(1) *Richter*, p. 33.

(2) *Das Buch der Richter*, p. 33.

(3) *Die Composition des Hexateuchs*<sup>3</sup>, p. 216.

(4) *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, 1915, p. 294.

(5) *Introduction à l'Ancien Testament*<sup>2</sup>, vol. I, p. 335.

(6) *Geschichte des Volkes Israel*, vol. I, p. 178, nota 1.

(7) *Geschichte*<sup>4</sup>, vol. 2, p. 28, nota 5.

(8) *Israël*, 1930, p. 390 s.

(9) *History of Israel*, vol. I (1932) 130. 139.

este caso el título se le aplicaba aún con mayor propiedad. Finalmente, ¿cómo es posible que un redactor, fuera el que fuese, pudiera olvidar el estado real de las cosas, que tan claramente resalta en ambos libros de *Josué* y de *Jueces*? Pero es tan obvio este punto, que huelga insistir más en él.

Que a Sísara se dé un puesto preponderante, nada tiene de extraño. El fué quien hizo gente, y dirigió personalmente la campaña; y a describir ésta y su resultado se encamina todo el relato. Algún paralelo pudiera sacarse en este punto de la grande guerra (1). Ni tampoco es maravilla que tuviera residencia distinta de la del monarca, pues su presencia podía tal vez ser más útil donde estaba el nervio de las fuerzas de Yabín, sus carros de guerra, junto a la planicie de Esdremon. Aunque, según ya dijimos, nada se opone a que él mismo fuese rey, subordinado, empero, hasta cierto punto, a otro monarca principal.

Más serias deben de ser las otras dos dificultades, cuando impresionan no sólo a críticos protestantes, sino también a intérpretes católicos, que admiten la divina inspiración de la Biblia, y se preocupan por su defensa. El P. Lagrange, examinado atentamente el problema, concluye: "Nous reconnaissons donc, avec les critiques, une confusion et même, si l'on veut, une série de confusions"; pero el R. P. se apresura a añadir que dicha confusión "n'est nullement imputable ni aux auteurs bibliques, ni aux traditions qu'ils ont rapportées" (2). Y a renglón seguido explica el proceso de esa serie de confusiones: en realidad, lo que introdujo el desorden en el relato es la posición de Hasor. "C'est de la position de Hasor que naissent toutes les difficultés propres au chap. 4." "Le seul mot gênant est donc Hasor; ce mot enlevé, tout devient clair" (3). La conclusión es que "Hasor doit disparaître" (4). Cómo y en qué manera el intruso vocablo se introdujo en el texto, se explica en RB 1900, 215; *Juges*, p. 78.

Idéntica solución en el fondo parece querer dar Schulz al cortar del texto parte de los vv. 2. 7. 9. 10. 17. La misma propone Zapletal

---

(1) Quien se ponga a describir los múltiples combates que en ella se libraron, hablará ciertamente mucho más de Hindenburg y de Foch, que no del Kaiser y del presidente de la República francesa.

(2) RB, 1900, 216.

(3) *Juges*, p. 77-78.

(4) RB, 1900, 215.

(p. 55 ss.), con la particularidad, empero, de que a la teoría da por base la métrica (1).

Esta solución tiene, sin duda, la doble ventaja de ser fácil—quizá demasiado fácil—y de acabar de golpe con todas las dificultades. Pero mucho tememos que con esto no se deshaga el nudo, sino que se corte por lo sano. No es cosa cierto imposible que un redactor escriba por cuenta propia o introduzca en el texto un vocablo; pero cuando este vocablo se repite varias veces, y se halla en todas las versiones, nadie negará que descartarlo y eliminarlo como glosa tiene algo, y aun no poco de violento. El P. Lagrange no puede desconocerlo; pero justifica la operación quirúrgica por la dura necesidad: Derecho tiene un crítico cuerdo a eliminar un vocablo, si con esto logra dar claridad a una narración (2).

Pero aquí está, precisamente, el punto en litigio. ¿Cabe reconocer en el relato claridad, suficiente claridad, sin acudir al remedio extremo de la mutilación? Y decimos *suficiente*, porque no se ha de olvidar que tratamos aquí de acontecimientos a más de treinta siglos de distancia, y narrados en un breve documento, donde por la comparación con el cántico nos consta positivamente que se omiten no pocas circunstancias. En tales condiciones, ¿podrá nadie maravillarse de ciertas incongruencias, de aparentes contradicciones, nacidas tal vez de haberse callado el autor elementos, que fueran la clave para armonizarlas? Diráse que esto no pasa de mera hipótesis. Concedido: pero hipótesis y todo, es muy suficiente para que no nos arrojemos a declarar incompatibilidades, que no derivan quizá sino de nuestra ignorancia.

Barac era de Cades de Neftalí (4,6) (3): es natural que fuese a

---

(1) Tomando como punto de partida el v. 7 y también el v. 24, descubrió Zapl. que en el primero el nombre de *Yabín* "aus metrischen Gründen" está de sobra; y que en el segundo (v. 24) constituye una grande sobrecarga ("eine grosse Überladung"). Ahora bien—así arguye el R. P.—, si por dos veces hallamos que fué añadido el nombre al texto, bien podemos suponer que *Yabín* no aparecía para nada en el texto primitivo; por consiguiente, ni en el v. 2, ni en el v. 23. Con esto se desembaraça el relato del importuno nombre, y dueño único del campo se queda Sísara. Dudamos que haya muchos dispuestos a conceder a la métrica tan mágico poder.

(2) "N'es-il pas d'une critique sage de rendre ainsi la clarté à un récit?" (*Juges*, p. 78). Cf. RB, 1900. 213.

(3) Hay quienes sospechan que pertenecía, no a Neftalí, sino a la tribu de

hacer gente entre los de su tribu. Y en efecto, conforme al mandato de Débora (v. 6), se dirige a Cades; levanta hasta 10.000 combatientes de Neftalí y Zabulón, quienes se encaminan al monte Tabor. ¿Cómo pudo hacer esto Barac, hallándose Cades a no más de cinco kilómetros al Oeste de Hasor, donde reinaba Yabín? Esta, como ya insinuamos, es la gran dificultad.

Evidentemente, si nos imaginamos al improvisado general israelita llamando sus combatientes a son de trompeta, y conduciéndolos a banderas desplegadas hasta el monte Tabor, hay harto motivo para maravillarnos de que Yabín se estuviera quedo, y no tratara siquiera de impedirlo. Pero de todo esto el autor no dice ni una palabra. Es verosímil—y era muy hacedero—que Barac recorriese pueblos y aldeas; que hablara en privado a los ancianos para que reunieran sigilosamente los hombres de armas tomar; que mandara éstos en pequeños grupos y por diversos caminos al monte Tabor. De esta manera y con tales precauciones, causará menos maravilla que pudiera formarse un ejército de hasta 10.000 hombres. ¿No vemos cómo en nuestros días, con tanta policía y tantas vigilancias, han podido urdirse tramas y fraguarse revoluciones? Además, ignoramos hasta dónde se extendía la esfera de influencia de Yabín, y cuál era la actitud de los indígenas. Si ésta era, en parte por lo menos, favorable, o siquiera no manifiestamente hostil a los hebreos, con esto se facilitaban no poco los manejos de Barac. Y que tal fuera esa actitud, no cabe rechazarlo *a priori*, como cosa absurda: pruébalo el episodio de Jael. A pesar de las amistosas relaciones entre Yabín y la familia de la beduina (4,17), ésta se pone en favor de Israel. Y como ella, pudieron otras familias cananeas mostrar sentimientos de benevolencia antes ya de la victoria. Que la batalla fué a darse no en las montañas, sino en la llanura de Esdrelón, bien pudo ser porque aquí tenía Yabín el nervio de su fuerza, y a éste quería Débora asestar el golpe; que mientras quedasen en pie los terribles carros de guerra, de escasa ventaja había de ser cualquier otro triunfo. Esto sin contar que pudo haber otras razones que aconsejaban quizá tal medida, por ejemplo la posición central de la planicie, que facilitaba el acceso a las varias tribus.

Finalmente, ¿cómo explicar la huída de Sísara a la tienda de Jael

---

Isacar. Así, v. gr., Moore (*Encyclopaedia Biblica*, I, 1048). El único argumento que se aduce, tomado de Iud. 5, 15, donde se junta a Barac (y también a Débora) con Isacar, carece de valor. Por lo demás, hay que hacer, tal vez, alguna modificación en el texto.

(4,17), que se hallaba junto a Cades (v. 11), "au travers des lignes ennemies", y pasando "sans s'arrêter devant la capitale de son souverain"? (1). Por de pronto, existe una solución sencilla, que corta de raíz la dificultad, y que dan no pocos autores (2): el Cades de 4,11 no es el de Neftalí, sino el de Isacar, que se identifica precisamente con el actual Tell Abu-Qedeis, hacia el extremo Sudoeste de la planicie de Esdrelón. Sísara, del campo de batalla va a refugiarse en su propia capital, Haroset, poco al Norte de la referida planicie, y en su camino topa con la tienda de Jael: ni tiene que cruzar las líneas enemigas, ni pasa a las puertas mismas de Hasor. El sitio, como se ve, cuadra a maravilla con todas las circunstancias del relato (3).

Con esta solución cerráramos la boca al adversario; pero nosotros no podemos darla. Por el estudio de la cuestión topográfica, sin preocupación apologética, estamos convencidos que el Cades de 4,11 es, en la intención del autor sagrado, el Cades de Neftalí, y no el de Isacar (4). Fuerza nos es, pues, renunciar a las ventajas de una tal solución, aun exponiéndonos al peligro de no poder ofrecer otra, que la iguale en claridad y sencillez.

En 4,16 dicese que el ejército victorioso persiguió a los fugitivos hasta las puertas mismas de Haroset (5). Siendo esto así, no es arriesgado el suponer que Sísara temió que su capital cayese en poder del enemigo, y que, por consiguiente, no podía considerarse seguro en ella: tomó, pues, el partido de pasar adelante y ponerse a salvo en los montes. O bien pudo acontecer que, para escapar al ejército perseguidor, tomara desde luego senderos extraviados (6). No es, pues, tan extraño como a primera vista pudiera parecer, que el vencido general, dejando a un lado Haroset, se adelantara hacia el Norte.

---

(1) Lagrange, RB, 190, 211. "His flight took him (Sísara) straight through the territory of the tribes which were in arms, and past the very doors of his master's city. Why did he not take refuge within its walls rather than in the tent of a nomad?" (Moore, p. 108).

(2) Lagrange, RB, 1900, 215; *Juges*, p. 70; Zapletal, p. 61; Garstang, *Joshua-Juges*, p. 301.

(3) "Tell Abou Qedeis, admirablement situé pour notre histoire entre Megiddo e Ta'anak" (RB, 1900, 215; cf. *Juges*, p. 70).

(4) La discusión de este punto se hará en otra publicación.

(5) No parece, empero, que tomara la ciudad, pues de haberlo hecho, el autor probablemente lo habría dicho.

(6) Parece en alguna manera insinuarlo el texto mismo, al decir que "Sísara se bajó del carro y echó a huir a pie" (v. 15).

Y, ¿adónde se dirigía? No lo dice el texto; pero es muy probable, como justamente observa Jirku (1), que hacía Hasor. Y esto, a pesar de la distancia de unos cincuenta kilómetros en línea recta, era cosa muy natural. Allí podía estar cierto de hallar refugio seguro, mientras que en las cercanías de Haroset estaba en peligro su vida. Ni para llegar a la capital del reino tenía que cruzar las líneas enemigas. Estas se habían quedado sin duda en la planicie, o junto a la planicie de Esdrelón y en la llanura de Acco. Ni hemos de olvidar que Sisara emprendió la fuga a raíz de la derrota: aun dado que los israelitas se subieran hacia el Norte, Sísara les había tomado ya la delantera. Es verdad que atravesaba país enemigo (Aser, Zabulón, Neftalí); pero quien tenga en cuenta las condiciones probables de aquel tiempo, tales como aparecen en el libro mismo de *Jueces*, no cremos dé mucho peso a esta circunstancia. La región estaba ocupada no sólo por israelitas, sino también por cananeos; y no es improbable que en muchos de los pueblos los habitantes fuesen exclusivamente indígenas. Precisamente de Aser y de Neftalí se dice (Jud. 1,32-33) que habitaban *en medio de los cananeos* (2), lo cual parece indicar que éstos constituían la mayoría de la población. Es evidente que esto facilitaba al fugitivo el paso por aquellas tierras. Además, es muy posible que donde las dos razas vivían juntas hubiesen venido a un acuerdo, y hayan mantenido una cierta neutralidad. De la tribu de Aser nos consta que no acudió al llamamiento de Débora (5,17). ¿Fue tal vez, como ya indicamos, porque deseaba conservar sus buenas relaciones con los indígenas? Tenemos que limitarnos a conjeturas; mas cierto es que ésta nada tiene de improbable.

Pero el país *estaba en armas*, dice Moore (p. 108); es decir, que Sísara tenía que pasar por el territorio de las tribus que se habían levantado contra Yabín. Esta frase, en el sentido que de ordinario se le da, no corresponde quizá exactamente al estado real del país. Es cierto que 10.000 combatientes habían salido de Zabulón y Neftalí; pero de ahí no es dado concluir que la población, que se había quedado, estaba en armas. La guerra se había concentrado en la llanura de Esdrelón; y es muy posible que allá, en los montes, los habitantes seguían ocupados en sus ordinarias faenas, y reinaba en cierto modo

(1) *Geschichte*, p. 104.

(2) De otras tribus (Manasés, Efraín, Zabulón) se dice, por el contrario, que el cananeo habitó *en medio de ellas*.

la paz. Además, bien podía Sísara andar de tal suerte que no se trasluciera su verdadera condición; y así le era posible pasar inadvertido como otro viandante cualquiera. Finalmente, no sabemos con precisión qué camino tomó el fugitivo general. Pudo seguir la costa, que no estaba ocupada por los israelitas, y poco antes de llegar a Tiro torcer hacia el Este. Desde allí a Cades no median sino unos 35 kilómetros; y como el dominio de los fenicios se extendía ciertamente un buen trecho hacia el interior, poca parte del territorio israelita le quedaba por atravesar; con lo cual, es claro que se disminuía no poco la dificultad.

Queda otra, empero, que parece conservar toda su fuerza. Burney asegura que Sísara, en su huida, debió de pasar por Hasor (1); y lo mismo, y con más fuerza, afirma Moore (2). ¿Por qué, pues, no ir a refugiarse dentro de sus murallas, más bien que en la tienda de un nómada? (3). Tal aserción y tal pregunta, si no procedieran de tales autores, diríamos que parecen revelar escaso conocimiento del terreno. Si Sísara escogió el camino del litoral, que ya indicamos, lo cual nada tiene de improbable, es cierto que antes de alcanzar Hasor debía pasar por Cades; y si poco al Sur o Norte, y con mayor razón al Oeste de esta última ciudad se hallaba la tienda del quenita, es claro que para llegar a ésta ninguna necesidad tenía de pasar por la capital de su soberano.

Pero además del de la costa, otros caminos se ofrecían. Y aún tomando el más oriental, por Wady sh-Shaghur, Meirun, ed-Djish, Wady Farah, Esdun, podía muy bien Sísara encontrar la tienda de Jael antes de llegar a Hasor (4). Basta haber recorrido el camino para darse de ello perfecta cuenta.

Concluimos, pues, que si tenemos presentes las condiciones reales del país, que por conjeturas sólidamente fundadas podemos suponer;

(1) "He must therefore have past by Hasor in his flight" (p. 81).

(2) "And past the very doors of his master's city" (p. 108).

(3) "Why did he not take refuge within its walls rather than in the tent of a nomad?" (Moore, *ibid.*).

(4) Claro que no pudiera decirse lo mismo, caso de colocar Hasor en Diebel Hadirch o H el-Hureibeh; pero la identificación así con el uno como con el otro sitio, es muy problemática, y a nuestro juicio mucho menos probable que con H Harrah. Lo propio dígase de Tell el-Qedah. De todos modos, dada la incertidumbre de estas identificaciones, no es lícito tomarlas como punto de partida para argüir incoherencias o improbabilidades en el texto sagrado.

y si no creamos, o de todas maneras agudizamos ciertas dificultades que a primera vista pueden impresionar; ni el proceder de Barac ni la huída de Sísara ofrecen nada de inverosímil y anormal. Que no siempre sea posible dar de todo razón plenamente satisfactoria no es maravilla, como ya indicamos, tratándose de acontecimientos tan remotos, y disponiendo sólo de documentos breves en extremo, y quizá fragmentarios.

ANDRÉS FERNÁNDEZ

Jerusalén.