

180



Los

cuatro libros

de

Esdras

Philippe Abadie
y Pierre de Martin de Viviès

verbo divino

CB
180

PHILIPPE ABADIE
PIERRE DE MARTIN DE VIVIÈS

Los cuatro libros de Esdras

evd

E

Esdras es un personaje que ha adquirido una talla casi mítica. En la tradición judía se añade a la figura de Moisés, ambos vinculados a la Ley, su recepción, su lectura, su puesta por escrito y su transmisión. Se le llama sacerdote, engalanado con el prestigio sacerdotal de los descendientes de Aarón. Pero también habría sido «escriba de la Ley del Dios de los cielos» (Esd 7,12.21). Finalmente, según un escrito apocalíptico, que presentaremos más adelante, entra en el linaje de los profetas-videntes, como Daniel. Según este mismo documento, habría dictado a cinco secretarios los veinticuatro libros de la Biblia judía, pero también otros setenta reservados a los iniciados.

En la Biblia solo se le atribuye un libro. Pero a veces se une al de Nehemías, de modo que este último pudo haber sido llamado el Segundo libro de Esdras. Otros libros, no seleccionados por los rabinos, han sido colocados bajo su nombre: tercer libro, cuarto libro, quinto libro y sexto libro de Esdras (véase pp. 4-5). Para los eruditos, el tercer libro de Esdras es conocido por una preciosa leyenda, relativamente independiente del contexto, que exalta al misterioso Zorobabel. El cuarto libro de Esdras es un escrito judío de finales del siglo I o de comienzos del siglo II de nuestra era, cristianizado, integrado en la Vulgata latina y que, desde ella, pasó a la Biblia ortodoxa eslava y después rusa. Desde 2010, la TOB (*Traduction œcuménique de la Bible*) pone todos estos libros a disposición de los lectores. Los libros 3 *Esd* y 4 *Esd* se ubican entre los deuteroacanónicos reconocidos por los ortodoxos (aunque no por todos), mientras que los católicos y los protestantes los consideran apócrifos.

Existen motivos para perderse en toda esta trama. Por eso se ha encargado un número explicativo a dos profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lyon: Philippe Abadie y Pierre de Martin de Viviès. Son expertos en las cuestiones históricas y en este tipo de literatura que pretender ser histórica en ciertos pasajes y apocalíptica en otros, y sabrán guiarnos por un universo farragoso e incluso extraño.

GÉRARD BILLON

Philippe Abadie es doctor en Ciencias Bíblicas. Sacerdote de la diócesis de Mende, enseña exégesis de Antiguo Testamento e Historia antigua de Israel en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lyon. Especialista en cuestiones de historia, ha escrito varios números de «Cuadernos Bíblicos»: sobre los libros de las Crónicas (n. 87, 1994), Esdras y Nehemías (n. 95, 1996), Josué (n. 125, 2003) y Jueces (n. 134, 2006). Entre sus últimas obras destacamos *Des héros peu ordinaires. Théologie et histoire dans le livre des Juges* (2011) y, en la colección «Ce que dit la Bible sur...», *La violence* (2014) y *Le frère* (2017).

Pierre de Martin de Viviès es doctor en Ciencias Bíblicas. Sacerdote de la Compañía de San Sulpicio, enseña exégesis de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lyon. Anima la web introbible.free.fr. Especialista en literatura profética y apocalíptica, es autor, entre otras obras, de *Apocalypses et cosmologie du salut* (2002) y, en la colección «Ce que dit la Bible sur...», de *La fin du monde* (2014) y *Les animaux* (2015).

Los cuatro libros de Esdras

Los primeros cristianos nos transmitieron varios libros, herederos de las Escrituras judías, bajo el nombre de Esdras. Mientras que los de Esdras y Nehemías (que constituían uno solo en la Biblia hebrea) se integraron en el canon de todas las Iglesias, no ocurrió lo mismo con los otros dos. El 3 *Esd* es considerado deuterocanónico en toda la Ortodoxia, y el 4 *Esd*, que ha dejado varias huellas en la cultura occidental, es leído sobre todo por la Iglesia ortodoxa rusa. La última edición de la *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB), de 2010, los pone a disposición de todos. Presentamos una visión de conjunto, histórica y literaria.

PHILIPPE ABADIE
PIERRE DE MARTIN DE VIVIÈS

Explicación preliminar

En la edición de 2010 de la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB), se han incluido varios libros pertenecientes al canon de las Iglesias ortodoxas junto a libros bien conocidos de las Iglesias católica y protestante. Entre ellos figuran 3 *Esd* y 4 *Esd*. Es algo que parece enigmático, puesto que no aparece ningún 2 *Esd* en los índices....

De hecho, no resulta fácil orientarse entre los libros de Esdras, que, dependiendo de las épocas y de las ediciones, tienen títulos diversos, llegando a contarse hasta 6 libros de Esdras. Para entender cómo se ha llegado hasta aquí hay que comenzar por examinar la Biblia hebrea.

En esta aparecen dos libros reconocidos por el judaísmo y por todas las Iglesias cristianas, a saber, el libro de Esdras (sin número ordinal) y el libro de Nehemías.

Las cosas se complican con Septuaginta (LXX). Esta Biblia, iniciada en el siglo III a.C. en Alejandría, agrupa las traducciones en griego de obras pertenecientes a la Biblia hebrea y otras obras (traducidas o realizadas directamente en griego) que no pertenecen a la primera. La lista de los libros presente en la Setenta, o «canon alejandrino», es, por tanto, más amplia que la del canon de la Biblia hebrea.

En Septuaginta encontramos tres libros de Esdras: *Esdras Alpha*, *Esdras Beta* y *Esdras Gamma* (nombres de las tres primeras letras del alfabeto griego). *Es-*

dras Beta es la traducción del libro de Esdras de la Biblia hebrea y *Esdras Gamma* es la traducción del libro de Nehemías. *Esdras Alpha* es otro libro que no aparece en la Biblia hebrea.

Setenta	Biblia hebrea
<i>Esdras Alpha</i>	—
<i>Esdras Beta</i>	Esdras
<i>Esdras Gamma</i>	Nehemías

En la Vulgata, traducción en latín de la Biblia realizada por san Jerónimo (ca. 405), hace su aparición un nuevo libro atribuido a Esdras. En adelante, contamos con cuatro libros de Esdras. Sin embargo, los números de orden no se corresponden con los de la Setenta:

Vulgata	Setenta	Biblia hebrea
I Esdras	<i>Esdras Beta</i>	Esdras
II Esdras	<i>Esdras Gamma</i>	Nehemías
III Esdras	<i>Esdras Alpha</i>	—
IV Esdras	—	—

Para complicar aún más las cosas, los especialistas del 4 *Esd* han descubierto que este contiene un texto principal de origen judío (capítulos 3-14) enmarcado por un prólogo (caps. 1-2) y un epílogo (caps. 15-16) de origen cristiano. Han adoptado el criterio de llamar al prólogo «V Esdras» y al epílogo «VI Esdras». La

parte central (caps. 3-14) es también conocida como *Apocalipsis de Esdras*. En este cuaderno nos atenemos a la numeración adoptada por la TOB. I Esdras corresponde, por consiguiente, al libro de Esdras y II Esdras al de Nehemías. Después, examinaremos *III Esdras*, y, finalmente, *IV Esdras*.

I – Los libros de Esdras y de Nehemías

Introducción

Sin duda, el libro de Esdras está lleno de acontecimientos, desde el regreso de la comunidad de exiliados a su tierra hasta la llegada del sacerdote-escriva Esdras con la ley del rey. Su redacción es tan diversa, ya que mezcla narración histórica con relato autobiográfico¹, que da la impresión al lector de estar en contacto directo con la historia. Así sucede con la extensa descripción de los reveses de un retorno doloroso dirigido por Esdras desde la lejana Babilonia, y la tristeza que se apodera del héroe cuando constata el estado lamentable de los judeos.

La acción se acelera aún más en el libro de Nehemías que constituye su continuación: el copero del rey, convertido en gobernador sin título, emprende con entusiasmo la reconstrucción de las murallas de Jerusalén, mientras que en su entorno se tramam violencias e intrigas múltiples. En medio de tanta acción, estos dos libros dosifican, sin embargo, algunas reflexiones, como la oración de Esdras ante un pueblo arrepentido (Esd 9,6-15) o la larga lamentación de los levitas que, después de la lectura solemne de la Ley por el sacerdo-

te-escriva (Neh 8), revisitan la extensa historia de un pueblo que ha sido a menudo infiel a su Dios (Neh 9).

Aunque los relatos de lo que acontece y las oraciones llenas de emoción dan un cierto encanto a estos dos libros, hay que admitir, no obstante, que el lector se enfrenta también a la aridez de largas listas supuestamente procedentes de algunos archivos: los primeros emigrados (Esd 2, retomado en Neh 7); la caravana guiada por Esdras (Esd 8,1-14); los judeos culpables por haberse casado con mujeres extranjeras (Esd 10,18-44); los pioneros constructores, compañeros de Nehemías (Neh 3,1-22) —sin olvidar las diversas estadísticas que componen el conjunto Neh 10,1-12,26—, que llegan a cansar al lector. Todo ello da una cierta credibilidad al conjunto, hasta hacer creer que está en consonancia con lo que verdaderamente sucedió... Sin embargo, no hay libro bíblico que plantee tantas cuestiones al historiador contemporáneo, y la primera se encuentra en el primer capítulo de Esdras con el edicto real Ciro, el rey persa que pone fin al largo exilio en Babilonia.

¹ Sobre este punto, véase un cuaderno anterior de Philippe ABADIE, *Esdras y Nehemías*, Cuaderno Bíblico n. 95.

Estructura de los libros de Esdras y de Nehemías

Aun cuando nuestras Biblias tengan la costumbre de separar estos dos libros, una mirada a su estructura retórica muestra que, de hecho, forman un conjunto construido sobre la repetición inclusiva de la lista de los repatriados en Esd 2 y Neh 7:

1. *una introducción: Esd 1,1-4*. El decreto de Ciro convoca a reconstruir el Templo
2. *la aplicación del decreto: Esd 1,5–Neh 7,22*
 - a. introducción (Esd 1,5-6) y **lista de los repatriados (Esd 2,1-70)**
 - b. construcción del altar y del Templo por los repatriados (Esd 2,1–6,22)
 - c. construcción de la comunidad de los repatriados por la *Ley* (Esd 7,1–10,44)
 - d. construcción de la muralla por los repatriados (Neh 1,1–7,5)
 - e. recapitulación: **lista de los repatriados (Neh 7,6-72)**
3. *el éxito de la reconstrucción: Neh 8,1–13,31*. Celebración de la Ley y dedicación de la muralla

Esta estructura pone de relieve el objeto central del conjunto, a saber, la construcción de la comunidad de los repatriados (Esd 2 y Neh 7) articulada en torno a tres polos: el Templo, la Ley y la tierra restaurada (simbolizada para la reconstrucción de las murallas de Jerusalén). Entre la introducción, que marca el término del exilio, y la conclusión, que celebra el logro de la restauración, la lectura solemne de la Ley (Esdras) ante una comunidad restablecida dentro de esas murallas (Nehemías) realiza la función del paso. Percibimos así cómo estos libros reconstruyen el pasado en torno a lo que legitima a los judeos purificados por la prueba.

La construcción del retorno del exilio (Esd 1–6)

Esta primera unidad literaria es más ficticia de lo que parece. Lleva al lector desde la devolución de los utensilios sagrados del Templo por Ciro hasta la dedicación del Templo reconstruido bajo el reinado de Darío, es decir, un período de varias décadas (del 538 hasta el 515 a.C.). En realidad, veremos que la narración es compleja: mezcla el hebreo con el arameo y altera en exceso la cronología de los acontecimientos relatados. Por consiguiente, el objetivo de este primer conjunto no es tanto contar la historia de la primera restauración judea justo al comienzo

del período persa, cuanto construirla sobre el modelo de la salida de Egipto.

¿Retorno del exilio o evocación del Éxodo?

Cuando leemos el relato de Esd 1 observamos que todo comienza con alegría. Lleno de espíritu profético, el rey persa Ciro emite un edicto que permite a los judeos exiliados retornar a su país (1,1-4) y tiene un arrebato de generosidad (vv. 5-6). Sin embargo,

en lo que sigue se despierta la sospecha de que el gesto del rey, devolviendo a los judeos los utensilios del templo de Jerusalén antaño transportados a Babilonia (vv. 7-8 + v. 11b), tiende a anular los efectos del exilio. Si la lista de los utensilios devueltos (vv. 9-11b) crea un efecto de credibilidad por parte del lector, la tonalidad misma del relato plantea dudas al historiador. De hecho, a lo largo de la lectura, un juego sutil de inclusiones unifica el relato y pone de relieve a los diferentes actores del drama, vinculando el pasado al presente:

- v. 1 «**Ciro**, rey de Persia» (proclamación)
- v. 7: alusión a la deportación (pasado)
- v. 8a «**Ciro**, rey de Persia» (acción)
- v. 8b: «*Sesbasar*»
- v. 11b: «*Sesbasar*»
- v. 11c: alusión a la deportación (presente)

Una tal claridad de expresión no deja de plantear problemas, comenzando por la indicación cronológica del v. 1: «el primer año de **Ciro**, el persa», que no remite al ascenso al trono de este rey (557 a.C.), sino a su conquista de Babilonia (539). No hay que poner en cuestión una cierta moderación de **Ciro** con respecto a los pueblos conquistados. Basta con recordar el cilindro con escritura cuneiforme (Museo Británico) en el que **Ciro** dice que debe su victoria a «Marduk, el gran Señor», a él, «que le hizo entrar en Babilonia sin batalla ni combate» y liberar la ciudad de la tiranía de Nabónidas, el último rey babilonio. El texto prosigue con la devolución por parte del vencedor de las escul-

turas de las divinidades a sus templos respectivos, esculturas de las que Nabónidas, el rey vencido de Babilonia, se había apoderado. Bajo esta luz, el relato no presenta ninguna incoherencia, salvo que la perspectiva que da es muy «judeocéntrica» y poco compatible con las actuaciones de un rey persa. Además, es difícil admitir, siguiendo el edicto mismo, que **Ciro** se reconociera muy en deuda con el dios hebreo: «Todos los reinos de la tierra, el SEÑOR, el Dios de los cielos, me los ha dado, y me ha encargado, él mismo, construirle una Casa en Jerusalén, que está en Judá». En realidad, la política persa apenas se diferenciaba de la babilónica: el respeto o la deportación de esculturas y emblemas religiosos dependían de la actitud de sumisión de los pueblos vasallos. Por consiguiente, las medidas adoptadas por **Ciro** a favor de los judeos no tienen nada de excepcional, en la medida en que estos se muestren vasallos fieles.

A esta primera interrogación se añade el análisis literario del edicto mismo. Además de una fraseología muy judía, marcada por la influencia de los profetas del exilio (en particular por los oráculos de Is 40-55), la fórmula de apertura, «Así habla **Ciro**, rey de Persia», es un calco de los oráculos proféticos, cuando sería más apropiado que un edicto real comenzara así: «Yo, **Ciro**, el gran rey, el Dios del cielo me ha dado...». Asimismo, el título divino en el v. 3, «el SEÑOR, el Dios de Israel», se inscribe en la teología bíblica de la alianza, estableciendo también un estrecho vínculo entre Dios y su Templo. También resulta sospechosa la orden de retorno que pone en escena a los deportados: «Quien

entre vosotros es de **todo su pueblo**, que **su Dios** esté **con él**, y **que él** suba [...] y **que él** construya». Singulariza a los judeos como un pueblo perteneciente a la divinidad que reina en Jerusalén, algo que, sin duda alguna, nunca habría admitido un rey persa. Más fundamental aún es que hace del retorno la obra de todos, legitimando así a los repatriados como la parte verdadera que pertenece a Dios —algo que refuerza más la lista que sigue en el cap. 2—.

Así pues, el retorno se perfila a imagen del éxodo, como lo confirma, el uso del verbo «subir». La alusión es totalmente directa en el inciso «en todos los lugares donde él resida», que evoca el nombre que Moisés pone a su primer hijo, «Gersón, pues dijo, he sido un residente [hebreo: *ger*] en una tierra extranjera» (Ex 2,22). Este mismo verbo *gûr*, 'residir', es el que se usa para designar la estancia de los hebreos en Egipto, una tierra extranjera (Ex 23,9; Dt 26,5; Is 52,4).

Como muestran estos datos, el edicto de los vv. 2-4 no podría emanar de la cancillería persa. Tampoco podemos ver en él un texto «oficial» redactado por un judeo —habría sido censurado—. Se trata más bien de una relectura teológica de un fenómeno cierto de retorno a la tierra ancestral, pero sin necesidad para ello de una aprobación real. Siempre y cuando estuvieran sometidos a la autoridad persa, que reinaba desde Irán hasta las puertas de Egipto, eran posibles los movimientos de población. Así pues, de la experiencia dolorosa del exilio unida a la alegría de un retorno posible nace la visión teológica de un nuevo éxodo, a menos que pueda considerarse lo contrario. Pero dejemos abierta la

cuestión para analizar un último paralelo en la alusión final a los regalos recibidos «plata, oro, hacienda, ganado», que evoca Ex 11,2 (mientras que el cumplimiento de la acción en Esd 1,6 remite a Ex 12,35). De nuevo, el redactor establece una equivalencia entre el fin del exilio y la salida de Egipto, aunque añade un hecho importante, puesto que en Egipto despojaron a los egipcios (Ex 12,36), mientras que el don es ahora voluntario. Y lejos de la figura hostil del faraón, se describe al rey persa Ciro positivamente (Esd 1,7).

¿Qué concluimos finalmente? El carácter positivo dado a la figura de Ciro lo erige en modelo de los reyes del futuro, al mismo tiempo que se convierte en el contrapunto del rey babilónico Nabucodonosor. Si este aparece en la historia como el destructor de Jerusalén y de su Templo, Ciro es su restaurador, y es a él a quien se refiere Darío para permitir la reanudación de los trabajos, largamente interrumpidos, para reconstruir el Templo (Esd 6,1-12). La visión subyacente no está lejos de los oráculos del Segundo Isaías, que hacen de la llegada de Ciro al poder el instrumento de la justicia divina (Is 42,25) y del rey mismo un mesías (Is 45,1-6); unos oráculos que proceden fechar a comienzos del período persa.

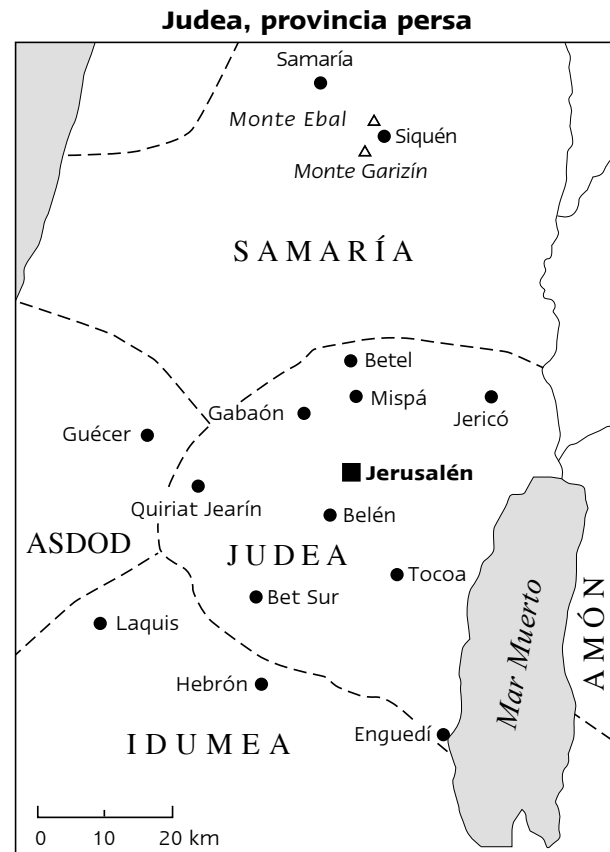
La caravana del retorno

De hecho, el plural se impone aquí, puesto que, a pesar de lo enunciado en Esd 2,1, «Estos son los hijos de la provincia que han regresado de la cautividad, de la deportación —aquellos que Nabucodonosor, rey de

Babilonia, había deportado a Babilonia—, y que retornaron a Jerusalén y Judá, cada uno a su ciudad», el v. 2 detalla el nombre de once jefes del grupo (el paralelo en Neh 7,7 añade un duodécimo nombre, Najamani). La ausencia de Sesbasar, pese a 1,1, y este número muestran el carácter artificial de la lista, que, por otra parte, no obedece a una sola regla. Los repatriados son inicialmente contados por clanes (vv. 3-19), después por lugares de residencia (vv. 20-25) y, finalmente, por sus posiciones sociales (vv. 36-58). Lo más importante de todo para comprender la función aparece en los vv. 59-63, donde se detallan los repatriados de ascendencia dudosa, excluidos por ello del sacerdocio hasta que se muestra la verdad de sus orígenes. La asamblea se compone de 42 360 personas, sin contar sus siervos y sus bienes (vv. 64-65), y la escena concluye con las ofrendas hechas en el Templo por el logro del regreso (vv. 66-70).

Esta simple descripción refuerza el carácter ficticio de esta caravana del retorno, comenzando con la cifra exorbitante dada en el v. 64, que, unida a las otras, elevan el número de repatriados a casi 50 000 personas. Se busca con ello el efecto de masa y de unanimidad antes de comenzar la rehabilitación del altar en el cap. 3. Veremos que las cifras serán más realistas en Esd 8, al no exceder de un total global —ya enorme— de 5 000 personas, es decir, diez veces menos.

El detalle de la lista muestra igualmente su carácter compuesto, es decir, la fusión de materiales de procedencias diversas. Entre las diecisiete fratrías enumeradas en los vv. 2-19, catorce son mencionadas



entre los firmantes de compromisos comunitarios asumidos en Neh 10, once son mencionadas en la caravana de Esd 8, y seis en la lista de las personas que habían contraído un matrimonio mixto (Esd 10). La mayoría tienen nombres yahvistas (Nehemías, Serayas, etc.), pero ciertos nombres suenan extranjeros (Elam, Azgad, Bigvay, Ater), lo que deja entrever una población mucho más mestiza de lo que da a entender el relato de Esdras.

Los nombres de veintidós localidades dados en los vv. 20-25 diseñan un territorio bastante exiguo, limitando al norte con Ay y Betel (v. 28), al este con Jericó (v. 34), al sur con Belén y Netofá (vv. 21-22), y al oeste con Lod y Onó (v. 33); nótese la ausencia de Jerusalén. Esta área geográfica corresponde, sin duda, a la realidad territorial de Judá durante la época persa, excluyendo el Négueb, siempre ocupado por los edomitas (Jr 13,19), que escapa a la esfera de influencia judea (véase mapa, p. 10). Por comparación, la lista territorial dada en Neh 12,25-35 se corresponde con las antiguas fronteras del reino de Judá en tiempos de Josías.

Obedeciendo a otros principios, los vv. 36-39 mencionan las cuatro grandes familias sacerdotales, tres de las cuales (Yedaías, Imer y Pasjur) aparecen también en tres las repatriadas en 1 Cr 9,10-13. A la cabeza se encuentra la casa de Josué, el sumo sacerdote testigo de la reconstrucción del Templo. Notemos, por otra parte, que solo las dos primeras familias mencionadas eran conocidas antes del exilio y que esta división por «familias» parece más antigua que la organización en veinticuatro clases que prevalecerá posteriormente (según 1 Cr 24 y el historiador judío Flavio Josefo). Este dato, unido a otros indicios, es, sin duda, la prueba de una cierta antigüedad de la lista, aun cuando denota evoluciones con respecto al período precedente al exilio. En este punto es interesante ver que la lista demuestra, de este modo, un arcaísmo en su descripción de los levitas, cantores y porteros (vv. 40-42): en contra de lo que aparece en

1 Cr 23-26, estas tres funciones son distintas de todo oficio sacerdotal; y posteriormente los cantores y los porteros serán contados entre los levitas (Neh 11,15-19; véase también 1 Cr 9,33; 2 Cr 5,12; etc.).

En la escala más baja de esta jerarquía social los vv. 43-54 mencionan a los «donados» (*netimîm*), en referencia al estatus otrora otorgado por Josué a los gabaonitas (Jos 9,27); a estos se añaden los prisioneros de guerra (Esd 8,20; Nm 31,28). De hecho, este grupo parece estar compuesto por los descendientes de extranjeros, como atestigua el gran número de nombres no israelitas y el vínculo establecido en los vv. 55-57 con los «servidores de Salomón», restos de poblaciones cananeas no asimiladas y condenadas a trabajos forzados (1 Re 9,20-21).

Hemos dicho anteriormente que, en nuestra opinión, la adición de los vv. 59-63, en los que se especifica que «aquellos han subido [...] y sobre los que no se ha podido conocer si su casa paterna y su estirpe eran de origen israelita», era el elemento más revelador de la lista: la inquietud genealógica se inscribe en adelante en la preocupación legitimadora de organizar el vínculo comunitario. Más allá de la ruptura del exilio y del riesgo de asimilación en un imperio multiétnico, la comunidad de repatriados reafirma así su carácter fuertemente identitario antes de definirse como una «comunidad cultural» (v. 64) separada de todo elemento heterogéneo. Por consiguiente, esta lista del retorno —al igual que «el inventario de los objetos de culto» del capítulo precedente— define los contornos de los que son aptos para reconstruir el Templo.

Reconstrucción del altar y oposiciones

Desde el v. 1, el capítulo 3 de Esdras da la imagen de una cierta unanimidad en la reconstrucción del altar: bajo la dirección del sumo sacerdote Josué y de Zorobabel, último heredero de la Casa de David, el pueblo se congrega al unísono para reconstruir el altar destruido durante el saqueo de Jerusalén en el 586 a.C. Esta presentación no está exenta de problemas. A la luz de Jr 41,4-5 y del libro de las Lamentaciones, puede dudarse que el culto hubiera cesado durante el exilio. Además, el oráculo más realista de Ag 1, que muestra a los judeos más preocupados de sus problemas inmediatos que del Templo en ruinas, invita a rechazar esa imagen. De nuevo encontramos aquí una transferencia de la temática central del libro, según la cual los repatriados del exilio son los verdaderos herederos del Templo. En este sentido apunta el hecho precisado en el v. 3, a saber, que el altar es restaurado en el lugar exacto de su destrucción. Como la restitución de los objetos de culto (1,7-11), este aspecto establece una continuidad entre los judeos deportados y los repatriados del exilio.

El relato mismo está lejos de ser claro; dos acontecimientos distintos en el tiempo parecen colisionar: la restauración del altar (vv. 1-6) seguida de la reconstrucción del santuario (vv. 7-11). Si puede atribuirse la segunda a Josué y a Zorobabel (entre el 520 y el 515 a.C.) a la luz de Esd 5,13-16, la paternidad de la primera procede, sin duda, de Sesbasar, ese personaje oscuro de los primeros retornados (después del 539 a.C.). Aun cuando el libro reduzca su función a

una sola acción (1,11) y omita su nombre en la lista de los dirigentes del retorno (2,2), Sesbasar debió de tener un papel nada irrelevante en los inicios de la restauración judea. Pero este relativo silencio se debe al hecho de que la redacción final ha construido los acontecimientos en torno a dos dúos principales: el sacerdote (Josué, después Esdras) y el gobernante (Zorobabel, después Nehemías); en esta estructura de conjunto no había lugar para Sesbasar.

Por consiguiente, la información del v. 3, según la cual los repatriados se enfrentan a la hostilidad «de los pueblos del país», adquiere todo su sentido. Según la imagen insinuada aquí, la expresión remite a las poblaciones heterogéneas —de ahí que sea retomada en Esd 9,1.2.11 y Neh 10,29 en el marco de la ruptura de los matrimonios mixtos—; sin embargo, se habla más habitualmente de «pueblos que habitan en el país» (así en Esd 10,2.11 y en Neh 10,31.32). El relato los asimila con las poblaciones extranjeras deportadas a Judá por los soberanos asirios, calificándolos de «enemigos de Judá y de Benjamín» (4,1-2). Si la expresión es muy imprecisa, crea, no obstante, una tensión entre estos autóctonos extranjeros del país y «los hijos de la deportación», es decir, los repatriados dirigidos por Josué y Zorobabel. Esd 4 permite precisar ciertas informaciones: se trata de gente establecida allí «desde el tiempo de Asaradón» —lo que evoca el relato polémico de 2 Re 17,23-41, que descalifica el origen de los samaritanos (17,19)—.

De hecho, los anales de los soberanos asirios confirman esos desplazamientos de poblaciones en los te-

territorios conquistados, pero el comentario tiende sobre todo a contraponer la posición de los repatriados frente a quienes habitan el país. La imagen construida por estos diferentes textos es la de una tierra judea vacía de sus habitantes auténticos y repoblada con paganos. Pero esto no responde a ninguna realidad histórica: solo fue deportada la élite (había que mantener la presencia de una población humilde para que siguiera cultivando la tierra: Jr 39,10; 52,16). También el discurso pronunciado por los jefes de los repatriados en 4,3, construido sobre la oposición «a nosotros solos, pero no a vosotros», manifiesta una visión puramente teológica, centrada en una definición estricta de la identidad judía. Queda por identificar a estos «pueblos que habitan el país», a los que se dirige. Sin duda, más que referirse a los extranjeros en el país, apunta a los judeos no deportados que se mostraban reacios a las reivindicaciones de los antiguos propietarios para que les devolvieran sus tierras; algunos oráculos proféticos (Ez 11,14-21; 33,23-29) van en este sentido.

El texto dramatiza esta realidad, evocando un prolongado conflicto que termina con una interrupción de los trabajos «hasta el segundo año del reinado de Darío, rey de Persia» (4,24), en algún momento entre el 537 y el 520 a.C. En realidad, existían otros factores que explican las dificultades para la reconstrucción del Templo, algunos de tipo económico (Ag 1,5-11; 2,16-19; Zac 8,10), otros debidos a disensiones internas (Is 58,4), e incluso tal vez la presencia de movimientos hostiles a esta obra (Is 66,1-2). La reconstrucción de los hechos en Esdras enmascara estos

diversos factores a favor de una imagen altamente apologética. La inserción en este contexto de un primer documento escrito en arameo (4,8-23), bajo la forma de un intercambio epistolar entre las autoridades locales y los reyes persas, pone de relieve este mismo proceso de reconstrucción. Una lectura atenta muestra, sin embargo, que estas cartas se inscriben en tiempos más tardíos, los reinados de Jerjes (486-465 a.C.), y, posteriormente, de Artajerjes (464-425 a.C.), y su temática no es tanto la reconstrucción del Templo cuanto los riesgos inherentes a la reconstrucción de las murallas de Jerusalén por una población a menudo rebelde. Se nos remite así a los tiempos de Nehemías, aun cuando 4,24 quiere reconectar con el contexto concluyendo: «Entonces, se detuvo el trabajo de la Casa de Dios en Jerusalén».

Las lenguas en el libro de Esdras

El libro de Esdras está escrito, en general, en hebreo tardío. Sin embargo, contiene la inserción de un largo documento escrito en arameo (Esd 4,8-6,18), compuesto, esencialmente, de intercambios epistolares entre las autoridades locales y el poder central: carta de Rejún al rey Artajerjes (4,8-16), con la respuesta del rey (4,17-22); carta de Tatenay al rey Darío (5,6-17). Asimismo, el memorándum de Ciro está redactado en arameo (6,3-5) como también la respuesta de Darío a Tatenay autorizando la reanudación de los trabajos (6,6-12). El arameo se sigue usando en el relato de la reconstrucción del Templo, en 6,13-18, mientras el hebreo lo sustituye con la celebración de la Pascua (6,19). Finalmente, un último escrito en arameo es el decreto real de Artajerjes que Esdras lleva a Jerusalén en el que el rey hace de la ley divina una ley del imperio (7,12-16).