RB

Revista Bíblica

Fundada en 1939 por Mons. Dr. Juan Straubinger

REAPROPIACIÓN, FLUIDEZ Y COEXISTENCIA DE LA MEMORIA FUNERARIA. LA MUERTE DE AARÓN EN EL PENTATEUCO
Juan Manuel Tebes

"MI SIERVO TENDRÁ ÉXITO" (IS 52,13). LOS CÁNTICOS DEL SIERVO COMO MODELO ANTROPOLÓGICO ALTERNATIVO A LA TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD
Ianire Angulo Ordorika

DE LA ESTRECHEZ A LA AMPLITUD: EL SALMO 118 EN CLAVE DE *TERCER ESPACIO*
Zoraida Carolina Insfrán

DEBILIDAD Y PARTICIPACIÓN. HACIA UNA HERMENÉUTICA DE LA DISCAPACIDAD EN 2 COR 10-13
Juan Salazar-Parra

A CLUSTER OF ALLUSIONS TO THE JESUS TRADITIONS IN 1 COR 13,2-3?
Francesco Filannino

SACRIFICIOS Y PERDÓN EN EL EVANGELIO DE LUCAS. RESIGNIFICACIÓN E IMPLICACIONES TEOLÓGICAS
Isaac Moreno Sanz

"UNA HILANDERA A JORNAL". LA PROFESIÓN DE MARÍA, MADRE DE JESÚS, ENTRE MEMORIA Y APOLOGÍA
Mariano Splendido

MEMORIA COLECTIVA Y MOVIMIENTO DE JESÚS. APORTES A LA HERMENÉUTICA LATINOAMERICANA DESDE LA MEMORIA COLECTIVA
Roberto Caicedo Narváez

AÑO 88 • 2026 / 1-2

evd

ABN

REVISTA BÍBLICA

Fundada en 1939 por Mons. Dr. Juan Straubinger
Publicada por la Asociación Bíblica Argentina

Año 88/1-2 (enero-junio 2026)

Revista Bíblica (ISSN 0034-7078, edición impresa – ISSN 2683-7153, edición en línea) es propiedad de la Asociación Bíblica Argentina y publica (en castellano, portugués, inglés, italiano y francés) artículos originales de investigación científica en torno a la Biblia, incluyendo trabajos de tipo filológico, literario, exegético, histórico o teológico. Busca favorecer la comunicación entre los especialistas y poner los resultados de las ciencias bíblicas al alcance de pastores, graduados en teología, estudiantes y docentes en institutos superiores y universidades.

Director:

Jorge M. Blunda Grubert, Seminario Mayor de Tucumán (Argentina), Universidad Pontificia de Salamanca (España), Universidad Católica de Córdoba (Argentina), Pontificia Universidad Católica Argentina.

E-mail:

director@revistabiblica.com

Consejo Editorial:

Ahida Calderón Pilarski, Saint Anselm College, Manchester, NH (Estados Unidos de América)
Antonio Carlos Frizzo, Instituto São Paulo de Estudos Superiores (Brasil)
Daniel Kerber, Facultad de Teología del Uruguay
Dennis Tucker, Jr, Baylor University, Waco, TX (Estados Unidos de América)
Dominik Markl, Universität Innsbruck (Austria)
Edgar Toledo Ledezma, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción (Paraguay)
Ehud Ben Zvi, University of Alberta (Canadá)
Eleuterio Ruiz, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires
Francesco Cocco, Universidad Pontificia Comillas, Madrid (España)
Irmtraud Fischer, Universidad de Graz (Austria)
Juan Alberto Casas Ramírez, Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)
Juan Manuel Tebes, Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires
Lautaro Roig Lanzillotta, Universidad de Groningen (Países Bajos)
Lukasz Popko, École Biblique et Archéologique Française (Jerusalén)
Mahri Leonard-Fleckman, College of the Holy Cross, Worcester, MA (Estados Unidos de América)
Mariana Zossi, Seminario Mayor de Tucumán (Argentina)
Pablo Andiñach, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires
Pablo Vernola, Pontificia Universidad Católica de Chile
Paul Béré, Pontificio Instituto Bíblico (Italia)
Paulo A. de Souza Nogueira, Pontifícia Universidade Católica de Campinas (Brasil)
Raúl Lugo Rodríguez, Asociación de Biblistas de México (Yucatán)
Richard Bautch, St. Edward's University, Austin, TX (Estados Unidos de América)
Wilma Mancuello González, Universidad Católica "Ntra. Sra. de la Asunción" (Paraguay)

Secretaría de Redacción:

Alfredo Acevedo, Universidad Loyola de Andalucía (Granada, España)
Cássio Murilo Dias da Silva, Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica - Editor para AT
José Ignacio Wittich, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán (Argentina)
Juan Pablo Ballesteros, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires - Editor para NT
Juan Pablo Figueroa Crivelli, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán (Argentina)

Publicación:

Todos los manuscritos podrán ser presentados a través del OJS de la revista https://www.revistabiblica.com/ojs/index.php/RB/login o enviados (en pdf y en formato Word o semejante) a la dirección revistabiblica@abargentina.org. Los artículos tienen que ser originales y adecuarse al código ético y a la política editorial de la revista. Deberán estar redactados según las "Instrucciones" para los autores, que se encuentran en https://www.revistabiblica.com/acerca-de/publicacion/. Antes de ser admitidos serán sometidos a evaluación por pares en un sistema de "doble ciego". Más información se encuentra en el sitio web.

Indexación:

Revista Bíblica está indexada en: está indexada en: ATLA Religion Database; Old Testament Abstracts; New Testament Abstracts; Elenchus of Biblica; Dialnet; Latindex Catálogo 2.0; WorldCat; M.I.A.R.; C.I.R.C.; REBIUN, LatinREV, AWOL, Sherpa-Romeo, NBRC, ESCI, Web of Science; Qualis Periódicos.

SUMARIO

Editorial 5

ESTUDIOS

Juan Manuel Tebes, Reapropiación, fluidez y coexistencia de la memoria funeraria. La muerte de Aarón en el Pentateuco 9

Ianire Angulo Ordorika, "Mi siervo tendrá éxito" (Is 52,13). Los Cánticos del siervo como modelo antropológico alternativo a la teología de la prosperidad 29

Zoraida Carolina Insfrán, De la estrechez a la amplitud: el Salmo 118 en clave de *tercer espacio* 49

Juan Salazar-Parra, Debilidad y participación: hacia una hermenéutica de la discapacidad en 2 Cor 10–13 77

Francesco Filannino, A Cluster of Allusions to the Jesus Traditions in 1 Cor 13,2-3? 105

Isaac Moreno Sanz, Sacrificios y perdón en el evangelio de Lucas. Resignificación e implicaciones teológicas 131

Mariano Splendido, "Una hilandera a jornal". La profesión de María, madre de Jesús, entre memoria y apología 159

Roberto Caicedo Narváez, Memoria colectiva y movimiento de Jesús. Aportes a la hermenéutica latinoamericana desde la memoria colectiva 201

RECENSIONES

Yonatan Adler, *Between Yahwism and Judaism. Judean Cult and Culture during the Early Hellenistic Period (332-175 BCE)* (Olga Gienini) 223

Jesús Girón Izquierdo, *Evangelio según san Juan* (José Manuel Hernández Carracedo) 228

R. Alan Culpepper, *El mundo y las gentes de las parábolas. Galilea en tiempos de Jesús* (Edgar A. Toledo Ledezma, O.P.) 229

EDITORIAL

"Dios no bendice ningún conflicto.
Quien que sea discípulo de Cristo,
el Príncipe de la Paz, nunca está al lado
de aquellos que antes empuñaban
la espada y hoy lanzan bombas"
(Papa León XIV,
Discurso al Sínodo de la Iglesia
de Baghdad de los Caldeos,
10 de abril de 2026).

El mundo académico se ha ido haciendo cada vez más consciente del influjo que el contexto ejerce en la práctica de la interpretación bíblica. Se puede constatar con ejemplos recientes, tomados de ámbitos geográficos y culturales muy diversos. Así, entre el 23 y 27 de junio de 2024, la Red Latina de Biblistas de las Américas (ReLaBA) celebraba en San José de Costa Rica un Tercer Congreso Internacional, que tenía como tema central la "Exégesis bíblica en la sociedad contemporánea". Su interés estaba puesto en analizar los conflictos entre las diferentes interpretaciones vigentes y salir al cruce de los fundamentalismos bíblicos que están actualmente en la base de muchos proyectos políticos en el continente americano. Partiendo de presupuestos semejantes, la red N.Ex.U.S. (*Nurturing Exegetical Understanding of Scripture*), organizaba en Abiyán (Costa de Marfil), entre el 1 y el 7 de febrero de 2026, su segunda conferencia buscando explorar cómo las diferentes culturas contribuyen a nuestra comprensión de la Biblia. Voces de África, Asia, América Latina, Norte América y Europa ayudaron a apreciar los enfoques hermenéuticos regionales y la historia de la recepción en la interpretación bíblica. Incluso en los ambientes exegéticos más clásicos de Europa Central, como el 25.º Congreso organizado por la IOSOT (*International Organization for the Study of the Old Testament*), que tuvo lugar en Berlín entre el 11 y el 15 de agosto de 2025, la atención a los di-

versos contextos hermenéuticos se ponía en evidencia incluso en algunas de las ponencias principales, como "Myriam and the Cushite Woman: African Biblical Hermeneutics and the Quest for Liberation after Liberation" (Kenneth Ngwa), "Dalit Feminist Hermeneutics and Biblical Interpretation" (Monica Jyotsna Melanchton) o "Isaiah in Asia" (Maggie Low).

Sin embargo, los progresos y refinamientos de la investigación bíblica no parecen haber impactado lo suficiente en la sociedad y en la cultura contemporánea, a juzgar por ciertas manifestaciones de líderes de primera línea que nos dan, a veces, la impresión de encontrarnos en el período previo a la Ilustración. Hasta hace pocos años, difícilmente habríamos podido imaginar que las circunstancias históricas y la abierta manipulación política de las Escrituras nos iban a ofrecer argumentos tan fuertes en favor de la necesidad del estudio atento y crítico de las mismas. Dos simples ejemplos pueden bastar para inquietarnos:

Comentando el éxito obtenido en una operación militar –a la que su país asignó el grandilocuente epíteto de "Furia Épica"–, el secretario de defensa de los EE.UU. declaraba que "nuestros guerreros [...] merecen el crédito por este día. Pero Dios merece toda la gloria". Proseguía, en tono de plegaria, pidiendo "que Dios continúe bendiciendo a nuestras tropas" y concluía solicitando a su audiencia: "Por favor, oren por ellos". Días después, el Domingo de Pascua, para confirmar la legitimación divina de su campaña bélica, el mismo funcionario comparaba con la Resurrección de Cristo el episodio protagonizado por uno de los pilotos que, tras abandonar su nave averiada, permaneció escondido en una cueva todo el Viernes Santo hasta que, por fin, logró dar señales de que estaba vivo precisamente el Domingo de Pascua. Su discurso remataba diciendo: "¿Cómo logran los [norte]americanos hacer esto? Porque Dios está con ellos".

En otro momento, el vicepresidente del mismo país citaba 1 Tim 5,8 –prescindiendo completamente del respectivo contexto– para justificar la opción que sus ciudadanos deberían hacer por concentrar sus esfuerzos personales en la defensa y el cuidado de los propios –"mi familia", "mi país"– frente a "los otros", los inmigrantes o las otras naciones del mundo.

Esta constante manipulación de los textos bíblicos al servicio de la retórica del poder hace ver la imperiosa necesidad de una lectura crítica, una exégesis científica y una hermenéutica seria. Pero, hay que ser conscientes de lo que subraya R. Aguirre, en su libro *La utilización política de la Biblia* (Estella 2024): "no hay exégesis sin presupuestos" y además "la exégesis tiene repercusiones culturales, religiosas y políticas" (p. 105). No hay más que ver cómo, a partir del ataque terrorista del 7 de octubre del 2023 y de la terrible respuesta de Israel, se produjo entre muchos estudiosos

de la Biblia un debate apasionado y conflictivo. Puede llamar la atención que especialistas extremadamente minuciosos en el examen del texto bíblico, que son capaces de distinguir con tanta claridad en el aula entre un "Israel bíblico" y un "Israel histórico", se muestren tan poco críticos a la hora de diferenciar entre identidades históricas, comunidades religiosas, estados independientes, construcciones ideológicas, proyectos políticos...

A este propósito, resultan muy elocuentes las encendidas disputas suscitadas por aquel entonces en el seno de la *Society of Biblical Literature*, la asociación bíblica más numerosa del mundo. Una discusión que su consejo directivo quiso cerrar con su tercera declaración, del 31 de octubre de 2023: "a la SBL le corresponde el examen crítico de las formas en que la Biblia y otros textos escritos han sido usados para justificar sentimientos antipalestinos/antiisraelíes y antiárabes y antijudíos, así como contra religiones y comunidades culturales" (citado por Aguirre, p. 106).

El estudio riguroso y honesto de la Biblia es una indispensable contribución a la paz. Este es el ámbito en el cual *Revista Bíblica* se compromete a hacer sus mejores esfuerzos. Tanto el trabajo académico y la investigación, como el servicio que los especialistas prestamos en el campo pastoral en las diversas comunidades eclesiales, implican una responsabilidad ética y política de la que no podemos sentirnos eximidos si pretendemos ser fieles al Dios que nos sigue hablando en las Escrituras.

Jorge Blunda
Director

REAPROPIACIÓN, FLUIDEZ Y COEXISTENCIA DE LA MEMORIA FUNERARIA

La muerte de Aarón en el Pentateuco

Juan Manuel Tebes
Universidad Católica Argentina – CONICET
Juan_Tebes@uca.edu.ar
https://orcid.org/0000-0002-9623-3380

Resumen: Este artículo analiza las tradiciones bíblicas divergentes sobre la muerte de Aarón –en el monte Hor (Nm 20,23-29; 33,37-39; Dt 32,48-50) y en Moserá (Dt 10,6)– desde una perspectiva antropológica, que complementa la crítica textual clásica. Frente a los intentos tradicionales de armonizar los relatos mediante soluciones filológicas, redaccionales o geográficas, se propone que ambas localizaciones reflejan tradiciones funerarias distintas y coexistentes. A partir de estudios antropológicos, etnográficos y arqueológicos sobre las tumbas de "hombres santos" en el sur del Levante, se destacan fenómenos como la larga duración, la revisita, la reapropiación, la coexistencia y la fluidez de los lugares sagrados. El caso de Jabal Hārūn, asociado a Aarón en tradiciones judías, cristianas y musulmanas, ilustra cómo un mismo personaje puede vincularse a múltiples lugares de muerte o enterramiento. El estudio sitúa el surgimiento y la competencia entre las tradiciones del monte Hor y Moserá en los cambiantes contextos históricos del período monárquico tardío y la etapa posmonárquica, especialmente en relación con Judá y Edom. Así, las "dos muertes" de Aarón se interpretan como el resultado de dinámicas sociales y políticas que influyeron en la construcción y transmisión de la memoria sagrada.

Palabras clave: Aarón, monte Hor, Moserá, Jabal Hārūn, Biblia hebrea, Judá, Edom, tumbas sagradas, hombres santos.

Reappropriation, Fluidity and Coexistence of Funeral Memory: The Death of Aaron in the Pentateuch

Abstract: This article analyzes the divergent biblical traditions concerning Aaron's death on Mount Hor (Nm 20,23-29; 33,37-39; Dt 32,48-50) and in Mosera (Dt 10,6)– from an anthropological perspective, complementing classical textual criticism. In contrast to traditional attempts to harmonize the accounts through philological, editorial, or geographical solutions, it is proposed that both locations reflect distinct and coexisting funerary traditions. Based on anthropological, ethnographic, and archaeological studies of the tombs of "holy men" in the southern Levant, phenomena such as longue durée, revisiting, reappropriation, coexistence, and fluidity of sacred places are highlighted. The case of Jabal Hārūn, associated with Aaron in Jewish, Christian, and Muslim traditions, illustrates how the same figure can be linked to multiple places of death or burial. The study situates the emergence and competition between the traditions of Mount Hor and Mosera in the changing historical contexts of the late monarchical period and post-monarchical times, especially in relation to Judah and Edom. Thus, Aaron's "two deaths" are interpreted as the result of social and political dynamics that influenced the construction and transmission of sacred memory.

Keywords: Aaron, Mount Hor, Mosera, Jabal Hārūn, Hebrew Bible, Judah, Edom, sacred tombs, holy men

Tres de las principales figuras bíblicas relacionadas con el Éxodo –Moisés, Aarón y Miriam– murieron antes de entrar en la tierra de Canaán. El lugar de la muerte de Aarón ha desconcertado durante mucho tiempo a los estudiosos, ya que hay tres textos (Nm 20,23-29; 33,37-39; Dt 32,48-50) que sitúan este acontecimiento en el monte Hor, un lugar del que se dice estaba situado en los límites de Edom, mientras que Dt 10,6 lo sitúa en un lugar aún no identificado llamado Moserá. Los estudiosos bíblicos han ofrecido múltiples soluciones para armonizar los dos relatos, pero no se ha llegado a un consenso.

Un análisis desde una perspectiva antropológica, que examine las evidencias en el contexto de larga duración de la creación, visita y revisita de tumbas de los "hombres santos" en el sur del Levante, puede proporcionar algunas respuestas al enigma de las dos muertes de Aarón.

Las dos muertes de Aarón

El monte Hor

El relato más extenso se encuentra en Nm 20,23-29, donde los hijos de Israel, al partir de Cades tras ser rechazados por el rey de Edom, llegaron

al monte Hor (*bəhōr hāhār*, "cima de la montaña", "montaña sobre una montaña") en la frontera de la tierra de Edom[1]:

> Nm 20,23-29
> *wayyōʾmer ʾăḏōnāi ʾel-mōšeh wəʾel-ʾahărōn* ***bəhōr hāhār ʿal-gəḇûl ʾereṣ-ʾĕḏôm*** *lēʾmōr. yēʾāsēp ʾahărōn ʾel-ʿammāyw kî lōʾ yāḇōʾ ʾel-hāʾāreṣ ʾăšer nāṯattî liḇnê yiśrāʾēl ʿalʾăšer-mərîṯem ʾeṯ-pî ləmê mərîḇāh. qaḥ ʾeṯ-ʾahărōn wəʾeṯ-ʾelʿāzār bənô wəhaʿal ʾōṯām hōr hāhār. wəhapšēṭ ʾeṯ-ʾahărōn ʾeṯ-bəḡāḏāyw wəhilbaštām ʾeṯ-ʾelʿāzār bənô wəʾahărōn yēʾāsēp ûmēṯ šām. wayyaʿaś mōšeh kaʾăšer ṣiwwāh ʾăḏōnāi wayyaʿălû ʾel-hōr hāhār laʿênê kol-hāʿēḏāh. wayyapšēṭ mōšeh ʾeṯ-ʾahărōn ʾeṯ-bəḡāḏāyw wayyalbēš ʾōṯām ʾeṯ-ʾelʿāzār bənô* ***wayyāmot ʾahărōn šām bərōʾšhāhār*** *wayyēreḏ mōšeh wəʾelʿāzār min-hāhār. wayyirʾû kol-hāʿēḏāh kî ḡāwaʿ ʾahărōn wayyiḇkû ʾeṯ-ʾahărōn šəlōšîm yôm kōl bêṯ yiśrāʾēl. {s}*
>
> Yahvé dijo a Moisés y a Aarón **en el monte Hor, en la frontera del país de Edom**: "Que se reúna Aarón con los suyos, porque no debe entrar en la tierra que he dado a los israelitas, por haberos rebelado contra mi voz en las aguas de Meribá. Toma a Aarón y a su hijo Eleazar y súbelos al monte Hor. Le quitarás a Aarón sus vestiduras y se las revestirás a su hijo Eleazar. Entonces Aarón se reunirá con los suyos: allí morirá". Moisés hizo como le había mandado Yahvé. Subieron al monte Hor en presencia de toda la comunidad. Quitó Moisés a Aarón sus vestiduras y se las puso a su hijo Eleazar. **Y allí murió Aarón, en la cumbre del monte**. Moisés y Eleazar bajaron de la montaña. Toda la comunidad se dio cuenta de que había fallecido Aarón, y los israelitas hicieron duelo por él durante treinta días.

El segundo relato aparece en la lista de nombres de lugares del desierto desde Egipto hasta las llanuras de Moab (Nm 33,1-49); aquí, después de describir la salida de Cades y la parada en el monte Hor, la narración hace una pausa para describir la muerte de Aarón en este último lugar:

> Nm 33,37-39
> *wayyisʿû miqqāḏēš* ***wayyaḥănû bəhōr hāhār biqṣēh ʾereṣ ʾĕḏôm. wayyaʿal ʾahărōn hakkōhēn ʾel-hōr hāhār ʿal-pî ʾăḏōnāi wayyāmot šām*** *bišnaṯ hāʾarbāʿîm ləṣēʾṯ bənê-yiśrāʾēl mēʾereṣ miṣrayim baḥōḏeš haḥămîšî bəʾeḥāḏ laḥōḏeš. wəʾahărōn ben-šālōš wəʿeśrîm ûməʾaṯ šānāh bəmōṯô bəhōr hāhār. {s}*
>
> Partieron de Cades y **acamparon en el monte Hor, en la frontera del país de Edom. El sacerdote Aarón subió al monte Hor, según la orden de Yahvé, y murió allí**, el año cuarenta de la salida de los israelitas de Egipto, el mes quinto, el primero del mes. Tenía Aarón ciento veintitrés años cuando murió en el monte Hor.

El tercer relato forma parte de la noticia que Dios le dio a Moisés de que no iba a entrar en la tierra de Canaán, sino que iba a morir en el monte Nebo, como había hecho Aarón antes en el monte Hor:

[1] Todas las citas al texto bíblico provienen de *la Biblia de Jerusalén*, Bilbao [3]1998.

Dt 32,48-50
Wayḏabbēr ʾăḏōnāi ʾel-mōšeh bəʿeṣem hayyôm hazzeh lēʾmōr. ʿălēh ʾel-har hāʿăḇārîm hazzeh har-nəḇô ʾăšer bəʾereṣ môʾāḇ ʾăšer ʿal-pənê yərēḥô ûrəʾēh ʾeṯ-ʾereṣ kənaʿan ʾăšer ʾănî nōṯēn liḇnê yiśrāʾēl laʾăḥuzzāh. ûmuṯ bāhār ʾăšer ʾattāh ʿōleh šāmmāh wəhēʾāsēp ʾel-ʿammêḵā ***kaʾăšer-mēt ʾahărōn ʾāḥîḵā bəhōr hāhār*** *wayyēʾāsep ʾel-ʿammāyw.*

Yahvé habló a Moisés aquel mismo día y le dijo: "Sube a esa montaña de los Abarín, al monte Nebo que está en el país de Moab, frente a Jericó, y contempla la tierra de Canaán que voy a dar en propiedad a los israelitas. Morirás en el monte al que vas a subir, e irás a reunirte con los tuyos, **como tu hermano Aarón murió en el monte Hor** y fue a reunirse con los suyos".

Moserá

La cuarta alusión a la muerte de Aarón aparece como un breve interludio durante el discurso de Moisés a los hijos de Israel. Aquí, no es el monte Hor, sino Moserá (*môsērāh*), una estación después de Beerot (Pozos de) Bené Yaacán, donde Aarón encontró su fin:

Dt 10,6
ûḇənê yiśrāʾēl nāsəʿû mibbəʾērōṯ bənê-yaʿăqān ***môsērāh šām mēt ʾahărōn wayyiqqāḇēr šām*** *wayḵahēn ʾelʿāzār bənô taḥtāyw.*

Los israelitas partieron de los pozos de Bené Yaacán, hacia **Moserá. Allí murió Aarón y allí fue enterrado**. Le sucedió en el sacerdocio su hijo Eleazar.

Los cuatro textos en la crítica de las fuentes bíblica tradicional

El estudio de estas diferentes tradiciones sobre la muerte de Aarón está entrelazado con la cuestión más amplia de la datación del Pentateuco y, más concretamente, del libro de Números. La crítica de las fuentes bíblica tradicional atribuye el texto de Nm 20,23-29, el más largo de Números que se refiere a la muerte de Aarón en el monte Hor, del que probablemente se inspira la alusión más breve de Nm 33,37-39, a la fuente sacerdotal[2]. Dentro del mismo paradigma crítico de las fuentes, el texto de Moserá (Dt 10,6) se con-

[2] Noth, *Pentateuchal Traditions*, 178, 226; Schmidt, *Das vierte Buch Mose*, 3-10; Albertz, *Das Buch Numeri*, 174; Seebass, *Numeri*, 34*. Para una reevaluación crítica de estos enfoques, véase Frevel, "Desert Transformations", 95-104.

sidera una intrusión redaccional en la narrativa deuteronómica, que algunos consideran procedente del "Eloísta"[3].

Itinerarios invertidos en Nm 33,30-39 y Dt 10,6-7

Incluso aquellos sin formación en el estudio crítico de la Biblia pueden reconocer que el texto de Dt 10,6 está claramente fuera de lugar en la narración, ya que interrumpe el discurso de Moisés con un cambio repentino de la primera a la tercera persona. Estos son signos evidentes de un suplemento redaccional[4].

Estudiosos bíblicos, ya desde el rabino francés medieval Rashi, reconocieron que tanto Dt 10 como Nm 33 tienen una lista de itinerarios similar, aunque no presentan el mismo orden y mencionan la muerte de Aarón en lugares diferentes.

Nm 33,30-39	Dt 10,6-7
Moserot	Beerot Bené Yaacán
Bene Yaacán	Moserá (muerte y entierro de Aarón)
Jor Haguidgad	Guidgad
Yotbá	Yotbá
Abroná	
Esión Guéber	
Desierto de Sin, es decir, en Cades	
Monte Hor (muerte de Aarón)	

Aunque comparten los mismos nombres (o nombres similares), la dirección del viaje es inversa, ya que en Nm 33 los hijos de Israel se desplazan de Moserot a Bene Yaacán, y en Dt 10 lo hacen en dirección opuesta, de Beerot Bené Yaacán a Moserá. En Dt 10, la muerte de Aarón ocurre en Moserá, mientras que en Nm 33 tenemos que esperar siete etapas más hasta que Aarón encuentra su fin en el monte Hor.

Otras versiones de Dt 10,6-7 han tratado el texto de manera diferente. La Septuaginta sigue de cerca la versión masorética, en la que Aarón

[3] Por ejemplo, Driver, *Commentary on Deuteronomy*, 119-120; HaCohen, "Aaron's Death".

[4] Driver, *Commentary on Deuteronomy*, 118-119; HaCohen, "Aaron's Death"; Rossi, "Elite Struggles", 335-341.

muere en Moserá. El Pentateuco samaritano omite por completo la referencia a la muerte de Aarón en Moserá e inserta una secuencia de etapas inspirada en Nm 33,30-39, que termina con la muerte de Aarón en el monte Hor. De los Targumim (Tg.), el *Tg. Onkelos* sigue de cerca la versión masorética, con la muerte de Aarón en Moserá; el *Tg. Jonatán* también presenta la muerte de Aarón en Moserá, donde (tras un fallido regreso de seis etapas a Egipto) se le llora.

Así pues, tenemos dos problemas distintos pero relacionados que hay que abordar: Aarón enterrado en dos lugares diferentes y un itinerario invertido, con los israelitas moviéndose en direcciones opuestas. Debemos explorar posibles soluciones para resolver los dos problemas al mismo tiempo:

1. **Los hijos de Israel regresaron a Moserá.** La interpretación rabínica entendía tradicionalmente que el texto de Dt 10,6-7 es evidencia de que los hijos de Israel viajaron de regreso a Moserá siete (u ocho) etapas después de librar la guerra contra sus enemigos. Esta es la solución que ofrecen textos como *Bamidbar Rabbah* (19,20), *Seder Olam Rabbah* (9,2), *Talmud de Jerusalén Sotah* (1,10,4), *Talmud de Jerusalén Yoma* (1,1,8), *Mekhilta DeRabbi Yishmael* (Tratado Vayassa 1,3) y *Midrash Tanchuma* (Chukat 18). De estos, *Mekhilta DeRabbi Yishmael* (Tratado Vayassa 1,3) responde que regresaron "en honor a Aarón para su entierro"[5]. La interpretación más articulada la ofrece Rashi, quien comenta que esto formaba parte de la reprimenda que Moisés dirigió a los hijos de Israel cuando temían la guerra con el rey de Arad. Ellos "retrocedieron ocho etapas hasta Bené Yaacán y de ahí a Moserá", cuando se unieron a la lucha los levitas, y luego regresaron a Guidgad. Cuando llegaron a Moserá, hicieron un gran duelo por Aarón, por lo que "les pareció como si hubiera muerto allí"[6].

2. **Los lugares mencionados en Dt 10 y Nm 33 son diferentes.** Ibn Ezra descartó la solución rabínica de la "vuelta para atrás", sugiriendo que todos los lugares mencionados en Dt 10 y Nm 33 son diferentes y distintos: "Creo que Beerot Bené Yaacán no debe identificarse con Bené Yaacán; tampoco Moserá es lo mismo que Moserot. En realidad, Cades se llama el desierto de Beerot Bené Yaacán, y el desierto del monte Hor se llama Moserá"[7].

---

[5] Traducción de Silverstein, *Mechilta*.

[6] Traducción de Rosenbaum – Silbermann, *Rashi*.

[7] Traducción de Strickman – Silver, *Ibn Ezra*.

3. **Moserá/Moserot y el monte Hor se encuentran en la misma zona.** Para algunos, los dos textos pueden armonizarse al reconocer que tanto Moserá/Moserot como el monte Hor se encuentran en la misma zona. Esta interpretación ya fue propuesta por un texto judeoárabe del siglo IX[8]. Para David Ben-Gad HaCohen, Aarón subió las montañas desde el campamento de Moserá, que él sitúa en el valle de Arabá, hasta llegar al monte Hor, donde murió[9].
4. **Moserá se refiere a otra cosa.** El nombre Moserá/Moserot podría ser una referencia al castigo (*mwsr*, "castigo(s)") por la rebelión de Meribá (cf. Nm 20,24) o al *mwsr* divino en Dt 11,2 (*mûsar ʾĕlōhêḵem ʾăḏōnāi*, "la lección de Yahvé vuestro Dios")[10].

Estas soluciones no son mutuamente excluyentes y todas parten de la premisa de que los textos deben ser fácticamente verdaderos y, por lo tanto, es necesario resolver la contradicción.

Una antropología de las tumbas sagradas antiguas en el sur del Levante

Aquí propondré una quinta solución: hay dos tradiciones diferentes que sitúan la muerte de Aarón en dos lugares distintos. De hecho, la investigación crítica está abierta a múltiples tradiciones, pero un análisis antropológico de las tumbas sagradas antiguas del sur del Levante puede proporcionar una perspectiva más fresca sobre cómo surgieron las múltiples tradiciones de la muerte de Aarón.

El sur del Levante está literalmente cubierto de cientos de tumbas de "hombres santos", personas consideradas muy importantes tanto para judíos como para cristianos y musulmanes. Las tumbas de profetas, rabinos, sabios, mártires, santos, curanderos, líderes militares y jeques locales eran y siguen siendo visitadas por peregrinos y todo tipo de personas, que viajan en festividades organizadas o simplemente de forma privada, para honrarlos, realizar rituales, rezar, curarse, pedir milagros o consejos.

Muy famoso es Jabal Hārūn ("montaña de Aarón"), un lugar sagrado situado en la escarpada zona montañosa a 5 km al oeste de Petra, que según

[8] Sklare, "Judeo-Arabic Texts", 115.

[9] HaCohen, "Aaron's Death".

[10] Frösén – Miettunen, "Aaron", 6; Rossi, "Elite Struggles", 337.

las tradiciones judía, musulmana y cristiana es el lugar donde murió Aarón. La primera referencia a esta tradición es de Flavio Josefo en el siglo I d. C., una identificación aceptada por Eusebio en el siglo IV d. C. (véase más abajo).

Las investigaciones antropológicas, etnográficas y arqueológicas muestran que las tumbas de los "hombres santos" comparten algunas características que pueden ayudarnos a comprender las dos tradiciones sobre la muerte de Aarón: larga duración, revisita, reapropiación, coexistencia y fluidez. Jabal Hārūn encarna todas estas características.

- **Larga duración:** las excavaciones arqueológicas han demostrado que muchas de las tumbas sagradas tienen una larga historia de uso, que en muchos casos abarca varios siglos o milenios. En el sur del Levante árido y la península Arábiga, los santuarios modernos con frecuencia se construyen sobre estructuras mucho más antiguas y sencillas, como montículos o túmulos funerarios[11].
- **Revisita:** muchas de las tumbas sagradas fueron revisitadas, reconstruidas y reutilizadas con frecuencia (durante cientos e incluso miles de años) después de la fecha original de su construcción[12]. Las personas que reutilizaban las antiguas tumbas no siempre conocían la identidad de los difuntos, la historia del entierro ni las tradiciones originales relacionadas con el lugar.
- **Reapropiación:** la reapropiación de santuarios antiguos por parte de otros cultos y religiones está ampliamente documentada en el sur del Levante. Judíos[13], cristianos[14] y musulmanes[15] han reutilizado ampliamente tumbas y santuarios antiguos, reinterpretando la historia y el carácter de los sitios de acuerdo con las tradiciones culturales y los intereses de los nuevos propietarios.

---

[11] El fenómeno de la larga duración de tumbas sagradas se notó primero en sitios del sur de la península Arábiga; véase Newton, "Shrines in Dhofar"; McCorriston, *Pilgrimage and Household*, 41-50; Daum, "Qabr Hūd revisited". Para el sur del Levante árido, véase Tebes, "Desert Funerary Architecture", 516-517.

[12] Este fenómeno también se advirtió por vez primera en el sur de la península Arábiga: McCorriston, "Pastoralism and Pilgrimage". Para el sur del Levante árido, véase Tebes, "Sacred Travels", 561-562.

[13] Benvenisti, *Sacred Landscape*, 270-306.

[14] Taylor, *Christians and the Holy Places*.

[15] El estudio clásico es el de Canaan, *Mohammedan Saints*. Véase también Meri, *The Cult of Saints*; Petersen, *Bones of Contention*.

- **Coexistencia:** diferentes factores también pueden dar lugar a la existencia de dos o más sitios que compiten por el honor de albergar el lugar de muerte o entierro del mismo "hombre santo"[16].
- **Fluidez:** las tradiciones sobre el lugar donde murió o fue enterrado un "hombre santo" no eran estáticas, sino fluidas, ya que estos lugares cambiaban con el tiempo, pasando de un lugar a otro. Al mismo tiempo, una tradición funeraria puede contener diferentes lugares de muerte o entierro del mismo "hombre santo", mientras que el movimiento del difunto (o de su alma) entre lugares puede atribuirse a fuerzas sobrenaturales[17].

La primera referencia a Jabal Hārūn como lugar de muerte de Aarón proviene del relato de Flavio Josefo. Aunque Josefo no menciona el monte Hor por su nombre, se refiere a que los hijos de Israel llegaron a un lugar "que los árabes han considerado su metrópoli, antiguamente llamado Arce, hoy llamado Petra". Fue allí donde "Aarón ascendió a una elevada cordillera que rodea el lugar" y murió "bajo la mirada de la multitud"[18]. La iden-

[16] El caso más famoso entre los personajes bíblicos es el de Moisés, del que la tradición cristiana sitúa el lugar de su muerte en el monte Nebo, en Jordania, mientras que el santuario musulmán (*maqām*) de Nebi Musa, al sur de Jericó, afirma ser su lugar de entierro. Otro caso es el de la tumba de Josué, con varios sitios en el sur del Levante que atestiguan ser su lugar de descanso final, incluyendo santuarios islámicos en Safed (Israel), as-Salt (Jordania) y Kifl Haris (Cisjordania, donde también está asociada a la memoria funeraria judía ortodoxa). Véase también Petersen, *Bones of Contention*, 85-106.

[17] Tawfiq Canaan relata el caso del Jeque Ahmed el-Qatrawani, un "hombre santo" cuyo santuario está ubicado al norte de Ramala, Cisjordania. De acuerdo a una de las versiones, Qatrawani era originario de la aldea de Qatra, al norte de Gaza, y cuando su cuerpo era trasladado para ser enterrado, voló por encima de los hombres que lo estaban llevando para descender en la colina donde se encuentra su santuario actual; Canaan, *Mohammedan Saints*, 51. De acuerdo a Hamdan Taha, otra tradición afirma que Qatrawani fue llevado por ángeles al lugar, para luego morir allí mismo. Como nota Taha, estas historias de un "cuerpo volador" son muy similares a la tradición cristiana de santa Catalina, según la cual el cuerpo de la santa fue llevado por ángeles al pico de Jebel Catherina en el Sinaí; Taha, "The Sanctuary of Sheikh el-Qatrawani", 443. Entre los beduinos del Negev existen tradiciones orales en las que un jeque fallecido se le aparece en sueños a una persona para pedirle que "mueva" su tumba a otro lugar: en un caso, el Jeque Mas'ûd pidió que se construya un nuevo *maqām* en la cima de una colina cercana a Tel ʿArad; en otro, el jeque Salmān al Malâhi aseguró que su tumba estaba en las ruinas de su casa dilapidada al norte de Beersheba. En ambos casos, se cumplió con sus deseos. Véase Kressel – Bar-Zvi – Abu-Rabiʿa, *Charm of Graves*, 84-88.

[18] Josefo, *Antigüedades judías* IV, IV,7. Traducción de Thackeray, *Josephus*.

tificación de Josefo fue aceptada por Eusebio, quien se refirió por su nombre a "Or" como "una montaña en la que murió Aarón cerca de la ciudad de Petra, en la que aún hoy se muestra la roca que golpeó Moisés"[19].

Las evidencias arqueológicas y las estructuras que aún se conservan apuntan a una larga historia de actividades cultuales en Jabal Hārūn[20]. En la cima de la montaña se encuentra un santuario musulmán (*weli*) que data del siglo XIV y que probablemente se construyó sobre una antigua iglesia cristiana. El cenotafio de Hārūn, situado en el interior del santuario, está cubierto de inscripciones judías y árabes. Las excavaciones arqueológicas han descubierto un monasterio bizantino y una iglesia en una meseta situada más abajo, construidos sobre los restos de un santuario nabateo, probablemente dedicado a Isis. Es probable que esta iglesia sea la mencionada en los papiros de Petra como "la Casa Sagrada de Nuestro Señor el Sumo Sacerdote Aarón". Diversas fuentes escritas y arqueológicas muestran que el monasterio fue visitado por peregrinos cristianos durante los períodos bizantino, islámico temprano y de las Cruzadas. Jabal Hārūn también fue visitado por peregrinos judíos medievales y frecuentado por visitantes musulmanes[21].

Los habitantes de Petra conservan varias tradiciones sobre la muerte de Hārūn y su lugar de enterramiento en Jabal Hārūn, cuyas narraciones han sido registradas por personas que han visitado la zona. En las versiones registradas por los estudiosos de principios del siglo XX, Alois Musil, Tawfiq Canaan, George Robinson y, más recientemente, por la antropóloga Päivi Miettunen, los detalles difieren, pero aparece un tema común: Aarón no murió ni fue enterrado inicialmente en Jabal Hārūn, sino en lugares más al oeste, en el Negev o el Wadi Arabá, mientras que su cuerpo fue milagrosamente trasladado a Jabal Hārūn para ser finalmente enterrado allí[22].

---

[19] Eusebio, *Onomasticon* 176,7. Traducción de Freeman-Greenville – Chapman – Taylor, *Onomasticon*.

[20] Para lo siguiente, véase Lahelma – Fiema, "From Goddess to Prophet".

[21] Véase Frösén – Miettunen, "Aaron", 11-15.

[22] Según Musil, Hārūn murió en la cima de una colina cerca de el-ʿArad, pero apareció un enorme pájaro que se llevó el cadáver y lo transportó hacia el este sobre su espalda, descansando en varios lugares para reponer fuerzas, primero en una roca, luego en los pozos de ʿAyn el-Weybe y, finalmente, en la cima de la montaña, donde fue enterrado. En la versión de Canaan, Hārūn murió y fue enterrado en el Wadi Arabá, pero su alma se irritó por el ruido de las caravanas de camellos, por lo que se convirtió en un pájaro verde que voló hasta una roca llamada Sahret el-Webeh y otros lugares de descanso para finalmente aterrizar en el monte Hor. En la tradición que escuchó Robinson, Hārūn murió en Ain al-Weibeh y fue enterrado en el Arabá; más tarde fue llevado por los ángeles a Ain Mahha, cerca del

Pero Jabal Hārūn no es el único lugar sagrado relacionado con Aarón. En un pequeño promontorio en el centro-sur del Sinaí conocido como Nabi Hārūn ("el profeta Aarón"), a 2 km al noroeste del monasterio de Santa Catalina, se encuentran dos santuarios, uno cristiano y otro musulmán. Ya en el siglo XIV, los monjes cristianos mostraban a los visitantes formaciones naturales que se asemejaban a la herejía del becerro de oro o a la ruptura de las tablas de la Ley. En el santuario musulmán (*maqām*), una caja similar a una tumba está cubierta por un sudario verde; las huellas de Hārūn (un hueco en el suelo rocoso) se encuentran situadas convenientemente cerca. Los miembros de la tribu Jabaliya insisten en que Harún no está enterrado allí, sino que se trata de un monumento conmemorativo del lugar donde supervisó la construcción del becerro de oro[23].

El contexto histórico de las dos tradiciones sobre la muerte de Aarón

Durante mucho tiempo, los estudiosos de la Biblia han sugerido que las tradiciones de Moisés, Aarón y Miriam –tres figuras que en los textos bíblicos aparecen como enterrados en Transjordania– fueron traídas por los primeros israelitas que habitaban en Transjordania antes de la entrada en Canaán[24]. Si bien es posible que el texto bíblico conserve recuerdos de tumbas que se remontan a principios de la Edad del Hierro, creo que la clave de las dos tradiciones contradictorias sobre la muerte de Aarón se encuentra en la época de la edición de los textos de Números y Deuteronomio.

A este respecto, es importante la afirmación de Martin Noth de que las tradiciones funerarias suelen estar detrás del lugar de origen de importantes figuras bíblicas[25]. Se refería principalmente a la tradición de la tumba de Moisés, añadiendo también que los autores bíblicos trabajaron con listas de nombres de estaciones, tomadas originalmente de los itinerarios de la ruta de Egipto a Palestina, que más tarde se combinaron con la narración de la muerte de Moisés. Curiosamente, Noth veía que el lugar de la

Wadi Jaraifeh, para finalmente volar hasta el santuario de Hārūn. Miettunen registró una tradición similar con la muerte de Aarón en el Arabá, su aversión por los camellos y su entierro final en Jabal Hārūn. Para estas narraciones y sus fuentes, véase Frösén – Miettunen, "Aaron", 10.

[23] Hobbs, *Mount Sinai*, 101-102, 172.

[24] Noth, *Pentateuchal Traditions*, 173-174; Leuchter – Farber, "Pre-Biblical Aaron".

[25] Noth, *Pentateuchal Traditions*, 169-170.

muerte de Aarón estaba vinculado solo de forma secundaria a los acontecimientos que precedieron a la muerte de Moisés: "Está claro que P no conocía la tradición funeraria de Aarón"[26]. Sin embargo, creo que, si relacionamos la asociación que hacía Noth entre los itinerarios de las rutas antiguas y los nombres de las estaciones del desierto con nuestro conocimiento actual de la geografía del sur del Levante en la Edad del Hierro, obtendremos un buen contexto histórico y una buena ubicación geográfica para la(s) tumba(s) de Aarón.

Hace unos años, analicé dos topónimos bíblicos (Jaradá y Jazar Adar) ubicados en la península del Sinaí y el desierto del Negev que aparecen en las narraciones geográficas del libro de Números: las etapas en el desierto (Nm 33,5-49) y las fronteras de la tierra de Canaán (Nm 34,1-12). Allí encontré dos topónimos etimológicamente relacionados en una inscripción asiria del siglo VII a. C., el cilindro de Rassam (prisma A), un relato de las guerras del rey Asurbanipal contra los árabes en el desierto sirio-árabe. El contexto general de la inscripción ubica estos nombres de lugares en el sur de Transjordania. La conclusión a la que llegué es que esto sin duda respalda la historicidad de la dos narraciones geográficas del libro de Números, situando la fecha de su edición directamente en el final del período monárquico[27].

Durante este período –la Edad del Hierro tardía, en la terminología arqueológica–, el reino de Judá controlaba el norte del Negev mediante una cadena de fortalezas y puestos fortificados destinados a controlar las lucrativas redes comerciales de aromáticos del sur de Arabia. Probablemente, algunas de estas rutas dieron origen a los nombres que aparecen en los itinerarios del Éxodo, con lugares situados en puntos estratégicos a lo largo de las rutas del desierto, como Esión Guéber/Tell el-Kheleifeh, que custodiaba el acceso al Golfo de Aqaba, Cades Barnea/'Ain el-Qudeirat en el noreste del Sinaí, en la ruta que conecta con el Mediterráneo, Tamar/'En Hazeva en el norte del Wadi Arabá, y la importante región minera de cobre de Punón/Feinán en el sur de Transjordania[28].

Desafortunadamente, la ubicación del monte Hor y Moserá/Moserot no puede determinarse arqueológicamente. Como hemos visto, las fuentes que nos han llegado indican que la tradición que asocia el monte Hor con Jabal Hārūn no es anterior al testimonio de Flavio Josefo del siglo I d. C. Aunque los restos arqueológicos de Jabal Hārūn no son anteriores al perío-

[26] Noth, *Pentateuchal Traditions*, 178, también 227.

[27] Véase mi análisis en Tebes, "Desert Place-Names in Numbers".

[28] Tebes, "Southern Home of Yahweh", 185-186; Finkelstein, "Wilderness Narrative".

do nabateo, esto no excluye la posibilidad de que los autores bíblicos situaran el monte Hor en Jabal Hārūn[29]. La afirmación en Nm 20,23 y 33,38 de que el monte Hor se encuentra en la "frontera" o en el "límite" de la tierra de Edom encajaría con una ubicación en o cerca del sur de Transjordania[30]. Nm 33,42 sitúa Punón (Feinán) dos etapas después del monte Hor, lo que confirma una geografía en el sur de Transjordania.

Moserá/Moserot (si se trata del mismo lugar) es mucho más difícil de localizar. Según Nm 33,30-39, se encuentra a siete etapas del monte Hor. Si consideramos que los israelitas venían del oeste, esto significaría el desierto del Negev y, si consideramos que los israelitas seguían una ruta norte-sur[31], esto significaría el Wadi Arabá. Una pista importante es la ubicación de Beerot Bené Yaacán (*mibbəʾērōṯ bənê-yaʿăqān*, "los pozos de los hijos de Yaacán" [Dt 10,6]), que se corresponde con Bene Yaacán (Nm 33,31-32). En ambas listas, este lugar se encuentra a una parada de distancia de (antes de) Moserá/(después de) Moserot. Según Eusebio, Beroth de los hijos de Jakein es "un lugar en el desierto donde murió Aarón. Se señala a 10 millas de la ciudad de Petra, en la cima de la montaña"[32]. Aparte del interesante hecho de que Eusebio sitúa la muerte de Aarón tanto aquí como en Or, esto confirma un contexto transjordano meridional. Una segunda pista proviene del nombre Jaakan (*yaʿăqān*), que aparece en 1 Cr 1,42 como uno de los hijos de Ezer, hijo de Seir. En el texto paralelo de Gn 36,27, su nombre aparece como Acán (*ʿăqān*), también hijo de Éser, hijo de Seír, y el nombre de uno de los clanes de los horeos. Una vez más, esto sugiere claramente una ubicación geográfica en el sur de Transjordania.

Entonces, ¿por qué hay dos tradiciones funerarias de dos lugares situados en la misma región?

---

[29] Knauf, "Mount Hor and Kadesh Barnea", 25. Para la opinión de que la peregrinación a Jabal Hārūn ya existía en el período persa, véase Guillaume, "Memory of Aaron", 100.

[30] Se ha escrito mucho sobre la ubicación de Cades, un lugar desde el que, según Nm 20,22 y 33,37, los hijos de Israel llegaron al monte Hor. La mayoría de los estudiosos sitúan Cades en ʿAin el-Qudeirat, en el actual noreste del Sinaí (Frevel, "Esau, der Vater Edoms", 335), aunque algunos sostienen que Cades debe equipararse con Petra: Knauf, "Mount Hor and Kadesh Barnea"; Hacohen, "Aaron's Death".

[31] Esta es la postura de HaCohen, "Aaron's Death", quien identifica Cades con Petra.

[32] Eusebio, *Onomasticon* 46. Traducción de Freeman-Greenville – Chapman – Taylor, *Onomasticon*.

Reapropiación, fluidez y coexistencia en las muertes de Aarón

Las evidencias recién mostradas me permiten sugerir que en los dos relatos diferentes de la muerte de Aarón tenemos casos de reapropiación, fluidez y/o coexistencia de dos tradiciones diferentes –el monte Hor y Moserá– que competían por la tumba de Aarón a finales del período monárquico o más tarde.

Al sur de los valles de Beersheba-Arad, el Negev era una región escarpada y árida que Judá se disputaba con las tribus locales y los edomitas procedentes del sur de Transjordania. Esta situación cambió abruptamente tras la conquista de Judá por Nabucodonosor II en 586 a. C., fecha a partir de la cual el dominio judaíta en el Negev se derrumbó y, al menos durante un tiempo, pudo haber estado abierto a la conquista edomita. Durante los períodos persa y helenístico, grupos relacionados con los edomitas (ahora conocidos como idumeos) poblaron el norte del Negev y, especialmente, territorios tan al norte como Hebrón, integrándose en el proceso con la población judía local[33]. Un análisis de estos contextos cambiantes puede proporcionar algunas pistas sobre las diferentes versiones de la muerte de Aarón.

Una pista importante es que las dos referencias en Nm (20,23 y 33,38) mencionan explícitamente que el monte Hor se encuentra en la "frontera" o "límite" de la tierra de Edom, mientras que en Dt 10,6 y 32,48-50 no hay ninguna alusión a las fronteras de Edom. Esto me permite sugerir que, lejos de ser un inocente descuido, apunta a la existencia de dos tradiciones diferentes que se refieren a dos lugares de sepultura diferentes, el monte Hor y Moresá. Esto concuerda con la diferente presentación de la relación entre los israelitas y los edomitas en Números y Deuteronomio[34]. Mientras que en Números los edomitas, fuertemente armados, niegan la entrada a los israelitas (Nm 20,18-20), en Deuteronomio los edomitas atravesaron el territorio de "vuestros hermanos, los hijos de Esaú, que habitan en Seír", a quienes Yahvé dio posesión de la tierra (Dt 2,4-5).

Es posible que la tradición de la muerte de Aarón en el monte Hor (Nm 20,23 y 33,38) sirviera para reforzar las reivindicaciones –reales o no– de la autoridad judaíta "en el límite de la tierra de Edom" durante el período monárquico tardío. Es interesante señalar que la oposición del "rey de Arad", que es mencionado junto con la estancia de los hijos de Israel en el

[33] Tebes, "El extraño caso del dios Qos"; Bienkowski, "Edom".

[34] Para estas dos visiones respecto de los edomitas, véase Anderson, *Brotherhood and Inheritance*, 156-176.

monte Hor (Nm 21,1-3; 33,40) y que llegó por el camino de Atarín (Nm 21,1), sugiere una situación conflictiva con Edom en el sureste del Negev[35]. La existencia de la tumba de una de las figuras más importantes de Israel podría haber sido reapropiada como prueba de las reivindicaciones de autoridad de Judá en las tierras disputadas con Edom[36].

¿Qué hay de la tradición de Moserá? En mi reconstrucción, Dt 10,6-7 es una inserción posterior en el relato deuteronómico que no fue escrita por la misma persona que compuso el resto de la narración. Aquí tenemos dos posibilidades, que no son mutuamente excluyentes. En un caso típico de fluidez, en un momento dado la tradición de la tumba del monte Hor podría haber cambiado a Moserá y este cambio se habría incorporado al texto de Deuteronomio. Este cambio puede datarse en el período posmonárquico, cuando Judá y Edom habían desaparecido y ya no existía una "frontera" con Edom en el Negev[37].

Otra posibilidad es que las tradiciones funerarias del monte Hor y Moserá coexistieran al mismo tiempo. En este segundo escenario, la tradición de Moserá, que no menciona una "frontera" con Edom y se relaciona con una aproximación mucho mejor a "vuestros hermanos, los hijos de Esaú" en Deuteronomio, podría haber implicado un enfoque más inclusivo hacia los edomitas. En términos históricos, esta tradición encajaría mejor en el período posmonárquico, cuando la presencia de la población edomita en el Negev y en las tierras más al norte era un hecho consumado.

La inversión de los itinerarios, con Dt 10,6 comenzando no con los hijos de Israel en Moserá, sino marchando desde Beerot Bené Yaacán a Moserá, podría estar relacionada con este escenario posmonárquico. Como hemos visto, el nombre Beerot Bené Yaacán se asociaba con grupos del sur de Transjordania de origen edomita. Se puede plantear la hipótesis de que

---

[35] Frevel, *Desert Transformations*, 216-218. Frevel sugiere además una conexión "edomita", ya que Tell Arad era un centro administrativo en el norte del Negev durante el período persa; *ib.*, 216. Pero el papel de Tell Arad y la presencia de edomitas al oeste del Wadi Arabá fue igual de importante a finales de la Edad del Hierro.

[36] El fenómeno de la construcción de tumbas de hombres santos o importantes para establecer fronteras tribales es bien conocido entre los beduinos del Negev. Véase Kressel – Bar-Zvi – Abu-Rabi'a, *Charm of Graves*, 84-87, 186-188.

[37] Según Piotr Bienkowski, aunque hay evidencias de la presencia de edomitas en la ruta comercial entre Arabia y Gaza durante el período persa, "probablemente llevaban a cabo este comercio junto con tribus árabes, como los qedaritas del Negev y el Sinaí, y quizás los primeros nabateos del siglo iv a. C."; Bienkowski, "Edom", 162. Por lo tanto, es muy poco probable que las fronteras meridionales de Idumea incluyeran el suroeste (si Cades = 'Ain el-Qudeirat) o el sureste del Negev, como sugiere Frevel, "Esau, der Vater Edoms", 338-339.

la precedencia espacial de Beerot Bené Yaacán está relacionada con este enfoque más amistoso hacia los edomitas, tal vez relacionado con la reivindicación de la propiedad de la tumba de Aarón por parte de clanes del sur de Transjordania.

La flexibilidad también puede explicar las posteriores soluciones rabínicas a la inversión de los itinerarios, con los israelitas desplazándose entre el monte Hor (donde murió Aarón) y Moserá (donde se honró o se lloró a Aarón). Aunque muy alejada en el tiempo del contexto histórico original de la producción de los textos bíblicos, la interpretación de los sabios judíos también puede leerse a través de una antropología de las tumbas sagradas del sur del Levante.

Bibliografía

Albertz, R., "Das Buch Numeri jenseits der Quellentheorie. Eine Redaktionsgeschichte von Num 20-24 (Teil I)", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 123/2 (2011) 171-183.

Anderson, B. A., *Brotherhood and Inheritance: A Canonical Reading of the Esau and Edom Traditions* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 556), New York – London 2011.

Benvenisti, M., *Sacred Landscape; The Buried History of the Holy Land since 1948*, Berkeley – Los Angeles – London 2000.

Bienkowski, P., "Edom in the Neo-Babylonian and Persian Periods, and New Light on the Origins of Idumea", en J. Davis – B. Hensel (eds.), *A Prophet to the Nations. Archaeological and Historical Perspectives on Jeremiah 46-51* (Vetus Testamentum et Orbis Antiquus 4), Göttingen 2025, 143-169.

Canaan, T., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine* (Luzac's Oriental Religions Studies 3), London 1927.

Daum, W. "Qabr Hūd revisited: The pre-Islamic Religion of Haḍramawt, Yemen, and Mecca", en M. Arbach – J. Schiettecatte (eds.), *Pre-Islamic South Arabia and its Neighbours: New Developments of Research. Proceedings of the 17th Rencontres Sabéennes held in Paris, 6-8 June 2013* (British International Series 2740), Oxford 2015, 49-72.

Driver, S. R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (International Critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments), Edinburgh 1896.

Finkelstein, I., "The Wilderness Narrative and Itineraries and the Evolution of the Exodus Tradition", en T. E. Levy – T. Schneider – W. H. C. Propp

(eds.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience* (Quantitative Methods in the Humanities and Social Sciences), Cham 2015, 39-53.

Freeman-Greenville, G. S. P. (trad.) – Chapman, R. L. (indiz.) – Taylor, J. E. (ed., intro.), *Palestine in the Fourth Century A.D. The Onomasticon by Eusebius of Caesarea*, Jerusalem 2003.

Frevel, C., "'Esau, der Vater Edoms' (Gen 36,9.43): ein Vergleich der Edom-Überlieferungen in Genesis und Numeri vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung", en M. G. Brett – J. Wöhrle – F. Neumann (eds.), *The Politics of the Ancestors* (Forschungen zum Alten Testament 124), Tübingen 2018, 329-364.

–, *Desert Transformations. Studies in the Book of Numbers* (Forschungen zum Alten Testament 137), Tübingen 2020.

Frösén, J. – Miettunen, P., "Aaron in Religious Literature, Myth and Legend", en Z. T. Fiema – J. Frösén (eds.), *Petra – The Mountain of Aaron: The Finnish Archaeological Project in Jordan. Vol. 1: The Church and the Chapel*, Helsinki 2008, 5-26.

Guillaume, P., "Exploring the Memory of Aaron in Late Persian/Early Hellenistic Period Yehud", en D. V. Edelman – E. Ben Zvi (eds.), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods: Social Memory and Imagination*, Oxford 2013, 95-105.

HaCohen, D. B.-G., "Why Deuteronomy Has an Account of Aaron's Death in the Wrong Place", *TheTorah.com* (2015) [https://www.thetorah.com/article/why-deuteronomy-has-an-account-of-aarons-death-in-the-wrong-place].

Hobbs, J., *Mount Sinai*, Austin 1995.

Knauf, E. A., "Supplementa Ismaelitica, 14: Mount Hor and Kadesh Barnea", *Biblische Notizen* 61 (1992) 22-26.

Kressel, G. M. – Bar-Zvi, S. – Abu-Rabi'a, A., *Charm of Graves: Perceptions of Death and After-Death Among the Negev Bedouin*, Liverpool 2015.

Lahelma, A. – Fiema, Z. T., "From Goddess to Prophet: 2000 Years of Continuity on the Mountain of Aaron near Petra, Jordan", *Temenos* 44/2 (2008) 191-222.

Leuchter, M. – Farber, Z., "Pre-Biblical Aaron, Miriam, and Moses", *TheTorah.com* (2020) [https://www.thetorah.com/article/pre-biblical-aaron-miriam-and-moses].

McCorriston, J. *Pilgrimage and Household in the Ancient Near East*,Cambridge 2011.

–, J. "Pastoralism and Pilgrimage: Ibn Khaldūn's *Bayt*-State Model and the Rise of Arabian Kingdoms", *Current Anthropology* 54/5 (2013) 607-641.

MERI, J., *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford 2002.

NEWTON, L. "Shrines in Dhofar", en L. WEEKS (ed.), *Death and Burial in Arabia and Beyond: Multidisciplinary Perspectives* (British International Series 2117, Society for Arabian Studies Monographs 10) Oxford 2010, 329-340.

NOTH, M., *A History of Pentateuchal Traditions*, Chico, California 1981 (ed. original: 1948).

PETERSEN, A.., *Bones of Contention. Muslim Shrines in Palestine* (Heritage Studies in the Muslim World) Singapore 2018.

ROSENBAUM, M. – SILBERMANN, A. M., *Pentateuch with Rashi's commentary, 1929-1934* [https://www.sefaria.org/Rashi_on_Deuteronomy.10.6.1].

ROSSI, B., "'Not by Bread Alone' (Deut 8:3): Elite Struggles over Cultic Prebends and Moses's Torah in Deuteronomy", en D. EDELMAN – B. ROSSI – K. BERGE – P. GUILLAUME (eds.), *Deuteronomy in the Making Studies in the Production of Debarim* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 533), Berlin – Boston 2021, 329-364.

SCHMIDT, L., *Das vierte Buch Mose: Numeri: Kapitel 10,11-36,13* (Das Alte Testament Deutsch 7,2), Göttingen 2004.

SEEBASS, H., *Numeri: Kapitel 1,1-10,10* (Biblischer Kommentar Altes Testament IV/1), Neukirchen-Vluyn 2012.

SILVERSTEIN, Rabbi S. (trad.), *Mechilta*, Jerusalem 2019 [https://www.sefaria.org/Mekhilta_DeRabbi_Yishmael%2C_Tractate_Vayassa.1].

SKLARE, D., "Ninth-Century Judeo-Arabic Texts of Biblical Questions and Answers", en M. L. HJÄLM (ed.), *Senses of Scripture, Treasured of Tradition. The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims* (Biblica Arabia 5), Leiden – Boston 2017, 104-124.

STRICKMAN, H. N. – SILVER, A. M., *Ibn Ezra's commentary on the Pentateuch 1988-2004* [https://www.sefaria.org/Ibn_Ezra_on_Deuteronomy.10.6.1].

TAHA, H. "The Sanctuary of Sheikh el-Qatrawani", *Liber Annuus* 52 (2002) 441-456.

TAYLOR, J.E., *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*, New York 1993.

TEBES, J. M., "Desert Place-Names in Numbers 33;34, Assurbanipal's Arabian Wars and the Historical Geography of the Biblical Wilderness Toponymy", *Journal of Northwest Semitic Languages* 43/2 (2017) 65-96.

–, "The Southern Home of Yahweh and Pre-Priestly Patriarchal/Exodus Traditions from a Southern Perspective", *Biblica* 99/2 (2018) 166-188.

–, "Desert Funerary Architecture and Afterlife Beliefs in the Arid Southern Levant from a Longue Durée Perspective", *ARAM* 32/2 (2020) 516-517.

–," El extraño caso del dios Qos: ¿Por qué la deidad edomita/idumea no es mencionada en la Biblia?", *Revista Bíblica* 85/1-2 (2023) 55-70.
–, "Sacred Travels in the Arid Southern Levant and Northern Arabia and the Desert Sojourn Traditions", *Revue Biblique* 130/4 (2024) 552-591.
THACKERAY, H. ST. J, *Josephus, In nine volumes IV Jewish Antiquities, Books I-IV*, London/Cambridge, MA, 1961.

[recibido: 16/01/26 – aceptado: 20/02/26]

“MI SIERVO TENDRÁ ÉXITO” (IS 52,13)

Los Cánticos del siervo como modelo antropológico alternativo a la teología de la prosperidad

Ianire Angulo Ordorika
Universidad Loyola Andalucía
iangulo@uloyola.es
https://orcid.org/0000-0003-3682-4151

Resumen: El avance y proliferación de la llamada *teología de la prosperidad* es un fenómeno del que conviene estar alerta. Esta construcción teológica se sostiene sobre una lectura fundamentalista, pragmática y muy parcial de la Escritura, en la que se parece recuperar la versión más superficial y simplista de la teoría de la retribución, presente en algunos textos veterotestamentarios. La comprensión clásica de la bendición divina que atraviesa la primera parte de la Biblia, manifestada en una vida larga, abundantes bienes y una amplia descendencia, parece confirmar la postura que defiende esta teología. En este artículo, tras una mirada panorámica a esta ideología religiosa, nos detendremos en su comprensión antropológica y en el modo en que se vivencia en ella a los líderes religiosos. En un segundo momento, mostraremos cómo los cuatro cánticos del siervo del DeuteroIsaías, vistos de manera sincrónica y como un conjunto que evoluciona narrativamente, ofrecen un modelo antropológico que contrasta radicalmente con lo que se presenta como ideal en la teología de la prosperidad.

Palabras clave: teología de la prosperidad, DeuteroIsaías, Cántico del siervo, antropología bíblica, corporalidad.

"My Servant Shall Prosper" (Is 52:13)
The Servant Songs as an Alternative Anthropological Model to Prosperity Theology

Abstract: The proliferation of so-called prosperity theology is a phenomenon that warrants close examination. This theological construct is predicated upon a fundamentalist, pragmatic and highly partial reading of Scripture, which appears to revive the most superficial and simplistic version of the theory of retribution found in some Old Testament texts. The classical understanding of divine blessing, which is articulated in the first part of the Bible and is characterised by a prolonged lifespan, substantial material wealth and prolific offspring, appears to substantiate the standpoint advocated by this theological framework. In this article, following a review of the tenets of this religious ideology, the focus will be on its anthropological understanding and the manner in which religious leaders experience it. Secondly, the paper will demonstrate how the four songs of the Servant of Deutero-Isaiah, when viewed synchronically and as a narratively evolving whole, offer an anthropological model that contrasts radically with the ideal presented in prosperity theology.

Keywords: prosperity theology, Deutero-Isaiah, Song of the Servant; biblical anthropology, corporeality.

1. El desafío de la teología de la prosperidad

A lo largo de las décadas, la exégesis bíblica ha brindado las herramientas necesarias para lidiar con los diversos rostros que el fundamentalismo ha ido adquiriendo en las diversas sociedades y épocas[1]. En los últimos tiempos, estamos viviendo el notorio auge de la mirada literalista a la Escritura que sostiene, con mucha debilidad, la llamada *teología de la prosperidad*[2]. La vigencia de esta teología y su amplia extensión merecen que se preste atención a sus planteamientos y a la comprensión del ser humano que plantea. Para ello, nos centraremos de manera especial en el planteamiento más originario de esta propuesta teológica.

[1] De hecho, las ideas nucleares que se presentan en este artículo fueron presentadas en el III Congreso Internacional de Estudios Bíblicos que tuvo como título: "Exégesis bíblica en la sociedad contemporánea: Conflictos, fundamentalismos y resistencias".

[2] Para una mirada panorámica a su origen y desarrollo, Spadaro – Figueroa, "Teologia della prosperitá", 106-111; Rosales Arce, "La teología de la prosperidad y su impacto en la vida y espiritualidad de las personas", 83-87.