

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE COMUNICACIÓN, LINGÜÍSTICA Y LITERATURA
ESCUELA DE LINGÜÍSTICA**

**DISERTACIÓN DE GRADO PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
LICENCIADO EN LINGÜÍSTICA APLICADA CON MENCIÓN EN
TRADUCCIÓN**

**ANÁLISIS DEL CULTUREMA “HELEL BEN SHAHAR”
Y SU TRADUCCIÓN “EOSPHOROS” EN EL LIBRO DE ISAÍAS,
CAPÍTULO 14, VERSÍCULOS 12 AL 15**

ROBERTO ALFREDO CEDEÑO GUION

DIRECTORA: ULLA BARNICKEL

2015

QUITO – ECUADOR

TABLA DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	iii
RESUMEN O ABSTRACT	iv
INTRODUCCIÓN	1
1. CAPÍTULO 1: TEORÍA DEL CULTUREMA	3
1.1 Marco referencial.....	3
1.2 Marco teórico: lengua y cultura.....	4
1.2.1 Concepto de culturema.....	4
1.2.2 Análisis de culturemas.....	5
1.2.3 Traducción de culturemas.....	7
1.3 Marco conceptual.....	10
2. CAPÍTULO 2: CONTEXTO CULTURAL Y CONTENIDO DEL LIBRO DE ISAÍAS	11
2.1. El Libro de Isaías.....	11
2.1.1 Autoría del Libro de Isaías.....	13
2.1.2 Contexto y contenido del Libro de Isaías.....	14
2.1.3 Influencia intercultural del Libro de Isaías.....	17
2.1.4 Conclusiones del Libro de Isaías.....	20
2.2 La Biblia Septuaginta.....	21
2.2.1 Historia de la Biblia Septuaginta.....	21
2.2.2 Traducción de la Biblia Septuaginta.....	23
2.3. Audiencia del Libro de Isaías y la Biblia Septuaginta.....	25

2.3.1	Judea del Sur y los israelitas judaicos.....	25
2.3.2	Alejandría y los israelitas helenizados.....	32
2.3.3	Importancia de la audiencia.....	36
3.	CAPÍTULO 3: CULTUREMA “HELEL BEN SHAHAR”	37
3.2	Contexto cultural de Helel.....	38
3.3	Contexto cultural de ben.....	40
3.4	Contexto cultural de Shahar.....	41
4.	CAPÍTULO 4: CULTUREMA “EOSPHOROS”	44
4.1	Traducción del culturema a Eosphoros.....	44
4.1.1	Tipo de culturema.....	44
4.1.2	Técnica de traducción de culturema.....	50
4.2	Interpretación cultural de Eosphoros.....	50
4.3	Evolución de la interpretación de Eosphoros.....	52
4.3.1	Interpretaciones y comentarios judíos.....	56
4.3.2	Interpretaciones y comentarios cristianos.....	58
	CONCLUSIONES	61
	RECOMENDACIONES	64
	BIBLIOGRAFÍA	65

AGRADECIMIENTOS

Agradezco siempre a mi familia y a mis amigos por ser un apoyo constante en mi vida, y a mi directora de disertación, por ser un apoyo constante durante la elaboración de este trabajo.

Debo además agradecer a todos los escribas anónimos a los que debo la existencia de los textos analizados en esta disertación. Sin ellos, este trabajo no existiría, y creo que la vida fuera mucho menos interesante.

Finalmente, agradezco a quien se interese por leer este trabajo: muchas gracias por hacerlo.

RESUMEN O ABSTRACT

La presente disertación es una investigación cualitativa sobre el método y contexto de la traducción de un culturema hebreo, *helel ben shahar*, a un culturema griego, *eosphoros*, dentro del Libro de Isaías del Tanaj o Antiguo Testamento de la Biblia. Primero, se expondrá la teoría de traducción del culturema o elementos culturales, mediante la teoría del culturema, se analizarán los términos a investigar. Se realizará una reseña histórica sobre la autoría y situación del Libro de Isaías y su traducción para acercar al lector lo más posible a una comprensión del contexto cultural de la audiencia original del texto. Finalmente, se analizará el significado, etimología e interpretación del culturema en hebreo, así como de su traducción griega, para intentar comprender las razones de las decisiones presentes en la traducción, así como las consecuencias que tuvieron en audiencias subsecuentes inmediatas. El objetivo del estudio es comprender el efecto que el contexto cultural del término tuvo en la interpretación del texto y en su traducción.

INTRODUCCIÓN

La Biblia ha sido el fundamento para la religión dominante a la cultura europea por milenios. Para el cristianismo, está dividida en dos partes: Antiguo y Nuevo Testamento, ambas con temáticas diferentes e idiomas de orígenes completamente distantes. Un punto de conexión entre estas dos partes es el Libro de Isaías, el libro del Antiguo Testamento más citado por el Nuevo. Este libro tiene una importancia especial tanto para su audiencia original, los judíos, como para los cristianos, pues posee una serie de profecías y eventos que vinculan el cristianismo con el judaísmo. Sin embargo, la audiencia judía emplea este libro en hebreo, mientras que la audiencia cristiana empleó este libro en griego, mediante una traducción conocida como Septuaginta.

La traducción griega Septuaginta del Antiguo Testamento presenta diferencias significativas con respecto a la versión hebrea original. Una de estas diferencias se encuentra en el Libro de Isaías, capítulo 14, versículos 12 al 15. El texto hebreo habla de un rey que cae en desgracia; la versión griega mantiene este significado, pero su elección léxica y semántica es distinta.

Estos versos adquirieron interpretaciones diferentes a las que poseen en el hebreo del texto original a través de la lengua griega y de la evolución cultural de la audiencia de la traducción. Una de estas diferencias en interpretación llevó a las distintas ideas que en la actualidad existen sobre Satán en el judaísmo, religión fundamentada en textos hebreos, y la concepción del mismo personaje en el cristianismo, religión fundamentada en textos griegos.

Un análisis de estas diferencias en la traducción podría explicar por qué el cristianismo y el judaísmo poseen diferentes interpretaciones de ciertos términos, como el delimitado en el tema de esta disertación. Las variaciones relevantes aparecen en el texto al traducirse términos que denotan aspectos culturales, también llamados culturemas, por lo que esta será la teoría empleada en este trabajo.

Esta disertación sólo analizará la traducción de los culturemas específicos en los versículos 12 al 15 del Libro de Isaías, tanto en el texto original como en la traducción griega. Fuera del contexto necesario para entender los elementos culturales, no se analizará

a profundidad la traducción de otros versículos. Tampoco se pretende evaluar la calidad de la traducción, sino meramente analizar las estrategias empleadas en la traducción de los culturemas, así como sus repercusiones en la interpretación del concepto que transmiten a la cultura meta.

El primer capítulo se explayará sobre la teoría del culturema, la cual se prestará como marco teórico para esta disertación. El segundo capítulo proveerá al lector del bagaje histórico necesario para entender la situación cultural de la elaboración de tanto el Libro de Isaías como de su traducción en la Biblia Septuaginta. El tercer capítulo analizará el culturema en la lengua origen, *helel ben shahar*, explicando su contexto, etimología y función dentro del texto donde aparece. Finalmente, el cuarto capítulo analizará el culturema en la lengua terminal, *eosphoros*, así como su evolución y las consecuencias de esta traducción dentro de la hermenéutica cristiana del Libro de Isaías.

CAPÍTULO 1: TEORÍA DEL CULTUREMA

1.1 Marco referencial

Si bien el trabajo específico de esta propuesta de disertación no se ha realizado aún, hay dos coincidencias cercanas en obras previas. La primera es *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah* de Troxel (2008). Este trabajo examina todo el Libro de Isaías desde varios contextos y provee análisis variados de carácter histórico, teológico, gramatical y semántico. La segunda obra es *Of Dead Kings and Dirges: Myth and Meaning in Isaiah 14* de Shipp (2002), que provee datos etimológicos, históricos y de exégesis para el capítulo 14 del Libro de Isaías. Estos libros proveen información fundamental para las consideraciones que se deben tener al analizar la traducción de textos religiosos, pero carecen del elemento del culturema.

Por otro lado, los estudios sobre el concepto de culturema son relativamente nuevos. Sus orígenes se remontan a Nida, quien en 1945 propuso la diferenciación de elementos culturales frente a otros elementos de significado en la traducción (Nida, 1975:138). Vermeer es el primero en usar el término “culturema” como tal en 1983, y lo define como “un fenómeno social de una cultura A que es considerado relevante por los miembros de esta cultura y que, cuando se compara con un fenómeno social correspondiente en la cultura B, se encuentra que es específico de la Cultura A” (Vermeer en Luque Nadal:95). El concepto fue subsecuentemente desarrollado por varios autores, como “Nord (1997), [...] o “Oksaar (1988)” (Luque Nadal, 2009:95), quienes desarrollaron este concepto de forma teórica dentro de la lingüística y la traductología.

En cuanto a la aplicación específica de la teoría del culturema al análisis de traducciones, existen varias tesis y trabajos que aplican esta teoría a texto específicos. Martínez y Hurtado (2001); Fang Lo para la traducción de la serie *7 vidas*; Casas (2009) para la traducción de la novela *La flaqueza del bolchevique*; Gómez (2012) para la traducción de Buchmendel; y Karin (2013) para el análisis de la novela *Skumtimmen*. Estos trabajos claramente muestran una metodología efectiva para analizar la traducción desde la teoría del culturema.

1.2 Marco teórico: lengua y cultura

El objeto de esta disertación es concentrarse en la dificultad de traducir elementos culturales, y no en un análisis formal de los fenómenos gramaticales o morfológicos que tomaron lugar en la traducción debido a las diferencias estructurales entre el hebreo bíblico y el griego koiné. Por lo tanto, es imperativo explicar la teoría principal bajo la cual se manejará esta investigación: la teoría del culturema y sus procesos de traducción.

1.2.1 Concepto de culturema

La necesidad del concepto de culturema se origina del problema que presenta la teoría de traducción en la cual sólo se toman en cuenta los aspectos formales, más no los aspectos “únicos” de la lengua. Estos aspectos son los más difíciles de traducir, y son los que aparecen cuando no hay un equivalente léxico de este aspecto único de la lengua origen en la lengua meta (Gambier, 2007:3). Estos elementos pueden ser “lexicales, frasales, sintácticos o textuales” (Tirkanen-Condit en Gambier, 2007:125), lo que implica que su delimitación no se puede hacer de forma sintáctica. La delimitación tampoco puede ser puramente semántica, pues esto explicaría el sentido dentro de la lengua origen, pero no ayudaría a extrapolar el sentido a la lengua meta ni explicaría por qué este concepto es único de la lengua origen.

La solución a este problema es la teoría del culturema, “un fenómeno social de una cultura A que es considerado relevante por los miembros de esta cultura y que, cuando se compara con un fenómeno social correspondiente en la cultura B, se encuentra que es específico de la cultura A” (Vermeer en Lúquez Nadal, 2009:95). Según Ogea, la teoría del culturema es una de las contribuciones más grandes a los estudios traductológicos (Ogea, 2013:166), y pone en relieve el papel intercultural de la traducción, pues el acto traductor no sólo toma las lenguas en sí mismas para producir equivalentes, sino que siempre debe medir el efecto que la construcción en la lengua meta causará en la cultura de dicha lengua. Otras definiciones de culturema hablan de “aspectos nacionales e históricos específicos” y de “aspectos del país de origen específico de una lengua, así como de aquellos relacionados a su marco histórico” (Ogea, 2013:166).

La teoría del culturema tiene sus inicios en Nida (1975:138), quien pone en relieve la importancia de los elementos culturales como unidades de traducción, y diferencia las unidades ligadas a la cultura de los conceptos que no poseen una relación intrínseca con la lengua de origen. Posteriormente, Newmark (1995:133) se basa en esta definición de elementos culturales para diferenciar el lenguaje universal (conceptos comunes a toda la civilización humana) del lenguaje personal (conceptos propios de contextos individuales) y el lenguaje cultural (conceptos propios de una comunidad cultural específica).

Según Newmark, el lenguaje universal no presenta problemas de traducción debido a que los conceptos que lo componen existen en todas las lenguas; el lenguaje personal, que vendría a ser el idiolecto del emisor, causa problemas por circunstancias específicas al emisor; y, por último, los conceptos ligados a la cultura de la lengua origen forman el lenguaje cultural. Este tipo de lenguaje siempre causa problemas de traducción, ya que es difícil que las ideas específicas a una cultura puedan expresarse en otra cultura (Newmark, 1995:133).

1.2.2 Análisis de culturemas

Para poder trabajar con los elementos culturales y sus consideraciones al momento de traducirlos, Nida (1975:68) los clasifica en cinco categorías distintas, dependiendo del ámbito cultural al que estén ligados.

- **Ecología:** este campo comprende todos los conceptos ligados a los fenómenos naturales, atmosféricos y climáticos que sean relevantes a la cultura meta, así como la flora y fauna que sea específica a su medio ambiente.
- **Cultura material:** la cultura material denota todos los objetos y artefactos que existen como producto de la creatividad de la cultura origen, así como las acciones que estén ligadas a estos artefactos.
- **Cultura social:** la cultura social engloba a todas las actividades que se desarrollan por tradición o costumbre dentro de la cultura meta, incluyendo los diferentes tipos de trabajo y pasatiempos.
- **Cultura religiosa:** la cultura religiosa comprende todos los conceptos que estén ligados a la percepción de lo sagrado en la cultura meta, por lo que es el ámbito

cultural más importante para el tema que se plantea en esta disertación. Según Nida (1957:68), el ámbito de cultura religiosa es el campo cultural más complejo y problemático para traducir.

- Cultura lingüística: la cultura lingüística hace referencia a los fenómenos fonológicos, morfológicos, sintácticos y léxicos que de manera sistemática denotan circunstancias culturales; por ejemplo, el uso entre “tú” y “usted” en el español.

Aunque la identificación del ámbito de cada elemento cultural es útil, es importante tener en cuenta que, al no ser reglas lingüísticas universales sino relaciones interculturales, realizar una métrica de los culturemas puede ser un proceso complejo. Por lo tanto, Hurtado Albir (2001:614) propone el análisis de cada culturema según ciertos factores que deben considerarse durante el proceso de traducción.

- La relación entre la cultura origen y la cultura meta
- El género del texto de origen en el cual aparece el culturema
- La función del culturema en el texto de origen; es decir, qué tipo de reacción tiene como objetivo provocar en el lector del texto origen
- El carácter del culturema, definido por:
 - Su universalidad, es decir, el grado o nivel de posibilidad de que el mismo concepto exista o pueda ser comprendido por otras culturas. Por ejemplo, “sol” es universal, pues es común a toda cultura humana, mientras que “espada” puede no serlo.
 - Su historicidad, el vínculo del concepto a la historia y sucesos específicos de la lengua origen.
 - Su registro, la relación entre el concepto y la percepción social que posee en la lengua origen.
- El carácter de la audiencia de la cultura meta; su nivel de educación, clase o estatus social, e interculturalidad.
- La finalidad del encargo de traducción.

1.2.3 Traducción de culturemas

Si bien la traducción de elementos culturales requiere las mismas consideraciones que la de los elementos meramente semánticos, posee un grado de dificultad superior al necesitar un conocimiento profundo de ambas culturas en el contexto exacto del texto a traducirse.

Como en toda labor traductora, el proceso para traducir un culturema implica elegir equivalentes funcionales, sólo que en este caso las equivalencias son para los términos culturales de la cultura origen a la cultura meta. Si estos términos no existen, lo que el traductor debe hacer es encontrar términos neutros que transmitan el significado sin la carga cultural, y compensar con información extra que denote que este significado tiene connotaciones culturales (Ogea, 2013:166).

Debido a la dificultad que presenta la traducción de los culturemas, se precisa emplear un diverso número de técnicas de traducción para lograr una equivalencia de elementos culturales entre dos culturas distintas. Si bien la teoría sobre estos procedimientos es relativamente nueva, Nida, Taber y Margot las plantean tomando en cuenta la labor de los traductores de la Biblia (Molina Martínez, 2006:24), hecho de gran relación con el tema de esta disertación. Las propuestas que estos autores proponen son tres.

La primera propuesta son las técnicas de ajuste, que pueden ser adiciones, sustracciones y alteraciones al culturema origen. Estas técnicas tienen como fin ajustar la forma del culturema a la estructura de la lengua meta, tanto sintáctica como semánticamente, y producir equivalencias a nivel semántico y estilístico sin perder la carga cultural (Molina Martínez, 2006:93). Hervey y Higgins (1992:33) proponen emplear un filtro cultural al momento de traducir elementos específicos a una cultura; según los autores, el filtro cultural da como resultado una transposición cultural en escala gradual. En un extremo de esta escala, no se produce ningún ajuste y el culturema permanece como un fenómeno “exótico” a la lengua meta, mientras que en el otro extremo el culturema se ajusta completamente y pertenece de forma íntegra a la lengua y cultura meta. Los diferentes tipos de transposición cultural que pueden presentarse en esta escala son:

- Exotismo: el uso de léxico de la lengua origen en el texto meta, de tal forma que el concepto cultural foráneo suene “exótico”, aunque no transmita ningún significado al lector que no esté del todo familiarizado con la cultura origen del texto.
- Préstamo cultural: el uso del léxico de la lengua origen en el texto meta, pero con una compensación y expansión que lo explique al lector que no esté familiarizado con la cultura origen.
- Calco: la traducción literal del léxico del elemento cultural, aun cuando esta traducción literal en lengua meta carezca del mismo sentido o el bagaje cultural que poseía su contraparte original.
- Traducción comunicativa: la traducción del elemento cultural tomando en cuenta su contexto, con el fin de que cause un efecto similar tanto en la lengua origen como en la lengua meta.
- Traslación cultural: la adaptación del elemento cultural de la lengua origen a un elemento cultural equivalente o similar a la lengua meta, de tal manera que la exotividad del concepto original desaparezca por completo.

La segunda propuesta es el análisis de las distinciones esenciales de los culturemas. Existen tres tipos de distinciones para los elementos de dos culturas distintas. La primera es cuando el elemento es desconocido en la cultura meta, en cuyo caso se propone usar un término clasificador ante el culturema (“*la ciudad* de Jerusalén”, donde “Jerusalén” es el culturema) o traducirlo con una adaptación cultural. La segunda es cuando el elemento provee un marco histórico; en este caso no se debe realizar una adaptación pues no se puede cambiar la historia. La tercera distinción es cuando la dificultad del culturema depende de una situación concreta del destinatario, en cuyo caso se suele adaptar el elemento cultural a las circunstancias específicas de la audiencia; esta es la técnica empleada con mayor frecuencia por los traductores bíblicos (Molina Martínez, 2006:63).

Por otra parte, para traducir culturemas también se emplean las técnicas que se utilizan en la traducción de cualquier otra unidad mínima de significado. Molina Martínez las clasifica de la siguiente forma:

- Adaptación: adaptar o cambiar un elemento de la cultura origen por uno que produzca el mismo efecto en la cultura meta.

- Ampliación: emplear una mayor cantidad de elementos lingüísticos en la lengua meta.
- Amplificación: introducir elementos lingüísticos en la lengua meta cuyo significado o presencia está ausente en la lengua origen.
- Calco: traducción (o la falta de la misma) literal de un término de la lengua origen que no posea una equivalencia en la lengua meta.
- Compensación: introducir un elemento lingüístico en la lengua meta en una posición que no corresponde con su presencia en la lengua origen.
- Compresión lingüística: resumir el número de elementos lingüísticos de la lengua origen a la lengua meta.
- Creación discursiva: establecer una equivalencia efímera descontextualizada; no traducir sino crear una estructura que produzca cierto efecto deseado.
- Descripción: cambiar un término de la lengua origen por una explicación del mismo en la lengua meta.
- Equivalente acuñado: traducir un elemento de la lengua origen según una equivalencia estandarizada en la lengua meta.
- Generalización: traducir un elemento con carga específica de la lengua origen de forma genérica o neutra en la lengua meta.
- Modulación: cambiar el punto de vista o enfoque de la lengua origen en la lengua meta.
- Particularización: cambiar un término general de la lengua origen por uno específico en la lengua meta.
- Préstamo: integrar una palabra extranjera de la lengua origen, ya sea naturalizada o no, a la lengua meta.
- Reducción: eliminar elementos lingüísticos de la lengua de origen en la lengua meta.
- Sustitución: cambiar elementos paralingüísticos por elementos lingüísticos, o viceversa, de la lengua origen a la lengua meta.
- Traducción literal: traducir palabra por palabra, enfatizando la lengua origen y no el estilo natural en la lengua meta.

- **Transposición:** cambiar la categoría gramatical de un elemento de la lengua origen en la lengua meta.
- **Variación:** cambiar elementos lingüísticos o paralingüísticos por cuestión de estilo o registro en la lengua meta.

1.3 Marco Conceptual

Ciertos conceptos son necesarios para realizar un análisis a los culturemas específicos del corpus propuesto en esta disertación, pero no ameritan una inclusión en el marco teórico debido a que pertenecen al campo teológico e histórico más que al enfoque lingüístico y traductor del trabajo.

- *Hermenéutica:* palabra derivada del griego ἐρμηνευτική, “interpretar” o “traducir”. La hermenéutica es el arte de interpretar textos filosóficos, religiosos o literarios de forma idealista. La hermenéutica interpreta textos en los que se cree que hay un contenido misterioso y secreto, y por lo tanto se convirtió en una tradición filosófica del misticismo y la religión.
- *Judaísmo enoquiano:* término empleado por ciertos académicos sobre la tradición religiosa judía que toma en cuenta las consideraciones hermenéuticas del libro de Enoc. Una corriente heterodoxa del judaísmo, a través de las enseñanzas de este texto, pone énfasis en la existencia de ángeles caídos, un tiempo de juicio apocalíptico a futuro, y vida después de la muerte en un plano celestial; elementos inexistentes o minimizados en el judaísmo clásico (Jackson, 2004:2-3).
- *Libro de Enoc:* texto religioso cuya autoría tradicional se adscribe al homónimo bisabuelo de Noé. Históricamente, data del siglo 2 a.C. y está escrito en ge’ez o etiópico antiguo, con fragmentos en griego, arameo y latín. El libro es de carácter narrativo y profético e interpreta varios pasajes de otros libros judíos para sustentar una interpretación más mística de la del judaísmo tradicional, con un énfasis en la existencia de ángeles. Nunca fue considerado canónico en el judaísmo clásico; empezó como canónico para los primeros padres de la Iglesia cristiana, pero para el siglo IV se lo declaró no canónico en todas las iglesias, con excepción de la Iglesia Ortodoxa Etíope y la Iglesia Copta de Eritrea, cuyas tradiciones se basan en los escritos ge’ez.

CAPÍTULO 2: CONTEXTO CULTURAL Y CONTENIDO DEL LIBRO DE ISAÍAS

2.1 El Libro de Isaías

El Libro de Isaías es el primer libro profético del Tanaj judío, conocido como Antiguo Testamento para el cristianismo. Es un libro de corte apocalíptico que se divide en 66 capítulos: la primera mitad profetiza la ruina para los pecadores que dimiten o renuncian al Dios hebreo, mientras que la segunda mitad promete la restauración, creación y gloria del Reino de Israel (Souvay). Por su contenido, el Libro de Isaías es de especial importancia tanto para judíos como para cristianos: el judaísmo usa el libro como base para la creencia en una futura era mesiánica, mientras que el cristianismo ve en este texto profecías que el mesías cristiano, Jesús de Nazaret, cumplió y habrá de cumplir. Fuera de la Torá, los cinco primeros libros de historia y leyes, el Libro de Isaías es el texto bíblico más citado por los autores del Nuevo Testamento ("New Testament Citations").

En la tradición religiosa, la autoría del libro se adscribe a Isaías, quien según el judaísmo fue el "más grande de los profetas hebreos" (Souvay). De acuerdo a la literatura rabínica, en cuanto a grandeza Isaías sólo es segundo a Moisés, el supuesto receptor de la Torá, los primeros cinco libros de la Biblia y los más importantes en la religión judía; incluso se lo llega a considerar mayor a Moisés en ciertos aspectos. Isaías vivió en el siglo octavo a.C. y dedicó su vida a la literatura y la teología política, con la cual en sus escritos condena al Reino de Judá de su época por influencia del paganismo babilónico. Según tradiciones apócrifas tanto judías como cristianas, Isaías murió como mártir al ser cortado por la mitad por el rey Manasés de Judea, quien reinstuyó el paganismo en la región (Souvay).

El profeta Isaías vivió en el siglo 8 a.C., pero el marco histórico data al libro entero del 8 a.C. hasta el 6 a.C., siglos que comprenden los antecedentes y consecuencias del exilio y cautiverio de los israelitas en Babilonia. Para el siglo 9 a.C., el antiguo Reino de Israel se había dividido en dos partes: Israel al norte y Judea al sur. La Biblia adscribe esta división a una disputa política que hizo que las tribus del norte no reconocieran al hijo del rey Salomón como soberano; durante las generaciones siguientes, las crónicas bíblicas narran que los reyes de Judea batallaban políticamente con sus pares en Israel para mostrar

su supremacía el uno sobre el otro. El Reino de Judea sobrevivió al Reino de Israel cuando los asirios lo destruyeron alrededor del 720 a.C. y exiliaron a sus habitantes (Kuhl, 1961); esto resultó en la desaparición de diez de las doce tribus que conformaban el antiguo Reino de Israel.

Como consecuencia de este conflicto durante el reinado de Manasés, en el siglo 7. a.C., el Reino de Judá se convirtió en un estado servil al imperio Asirio. Durante esta época, los textos bíblicos critican fuertemente a los reyes de Judea por no servir únicamente al dios YHWH y permitir que se propague el culto a los dioses paganos de la región (Souvay). En el año 605 los babilonios derrotaron a Egipto y los asirios habían entrado en decadencia; por lo tanto, Judea se alzó y se alió con Babilonia. Cuatro años después el rey babilonio Nabucodonosor II trató de invadir Egipto y sufrió graves pérdidas, y el Reino de Judea aprovechó la oportunidad, se alió con Egipto y se rebeló contra Babilonia. Como respuesta, Nabucodonosor conquistó Jerusalén, destruyó el Templo de dicha ciudad, mató al rey de Judea y exilió a Babilonia a todos los israelitas. El exilio duró hasta el año 539 a.C. cuando los persas conquistaron Babilonia y dejaron que los israelitas reconstruyeran el Templo de Jerusalén y se asentaran allí (De Jong, 2007:14).

A la luz de estos sucesos históricos, Isaías profetiza la salvación de los israelitas y el regreso en paz a sus tierras, así como la condena a los reyes oportunistas e idólatras que causaron el exilio y el daño al antiguo Reino de Israel. Debido a que estos eventos acontecen a lo largo de tres siglos, los historiadores bíblicos discrepan con la noción de que una sola persona haya escrito las profecías y dividen el libro en tres partes: los capítulos 1 al 39 son llamados "Proto-Isaías" y se consideran las profecías que el Isaías histórico, o sus seguidores, escribió (Vriezen, 2005:313); los capítulos 40 al 55 son "Deutero-Isaías" y fueron escritos durante el exilio israelita en Babilonia (Ackroyd, 1968:118); y los capítulos 56 al 66 son profecías del período post-exilio, escritos en voz anónima (Thompson, 1999:55).

Sin embargo, el Libro de Isaías posee, en su totalidad, una "unidad literaria" sin fragmentaciones narrativas mayores (De Jong, 2007:14), lo cual se explica como consecuencia de revisiones y reediciones. También se especula que a pesar de que ciertos

capítulos pueden categorizarse a grandes rasgos como "Proto-Isaías", es probable que muchos elementos en ellos sean agregados posteriores (Ackroyd, 1968:118).

2.1.1 Autoría del Libro de Isaías

Las tradiciones religiosas del judaísmo, cristianismo e islam adscriben la autoría del Libro de Isaías al profeta Isaías. Este profeta vivió en el siglo octavo a.C., pero aparte de lo que se conoce por su supuesto libro y las tradiciones relacionadas al mismo, no hay más evidencia histórica sobre este profeta. Según estos escritos, Isaías vivió en Jerusalén, lo que significaría que fue testigo de la invasión Asiria en el Reino de Israel. La mayoría de profecías que Isaías revela tienen que ver con las invasiones y los exilios sufridos por su reino.

Isaías es un profeta hebreo, lo que implica ciertas condiciones. Según el judaísmo, las profecías sólo pueden ser transmitidas de YHWH a los hebreos cuando todos ellos estén reunidos en la tierra de Israel, o al menos en parte de ella, para garantizar que todos los judíos sepan lo que su dios quiere comunicarles. Durante el asentamiento de Israel como reino, existían "gremios" de profetas que recibían los mensajes en conjunto, liderados por un profeta mayor, y finalmente asentaban las palabras en texto (Jacobs, Hirsch & McCurdy). De aquí se explica la teoría de que el autor del Libro de Isaías no fue uno sino varios. Los profetas también jugaban un rol político, pues conectaban a los hebreos que estaban separados geográficamente en el vasto imperio babilónico.

Isaías sigue siendo altamente venerado tanto en el judaísmo como en el cristianismo. En el judaísmo, se lo considera el más importante de los profetas y segundo sólo a Moisés, quien entregó las leyes principales y lideró al pueblo judío a la tierra prometida. En ciertos aspectos se dice que incluso supera a Moisés, pues redujo los diez mandamientos principales, recibidos en el Monte Sinaí según la Biblia, a dos: justicia y caridad (Cheyne & Hirsch).

En el cristianismo la importancia de Isaías no recae en su redefinición de las leyes, pues si bien se acoge a la concepción cristiana de las reglas judías, estas en general toman un segundo plano. La contribución principal de los escritos de Isaías radica en que son los que poseen la mayor cantidad de profecías mesiánicas, que los cristianos creen se refieren a

Jesús, el eje de su religión. Asimismo, el Libro de Isaías es el más citado en el Nuevo Testamento cristiano a tal punto que se ha llamado a Isaías “el quinto evangelista” (Kaiser, 1995:155).

Pero desde el punto de vista lingüístico, el Libro de Isaías tuvo más de un solo autor. El libro narra eventos y profecías relacionadas con sucesos del siglo octavo hasta el sexto a.C., lo que implicaría que Isaías vivió más de doscientos años. La teoría más aceptada en los estudios lingüísticos e históricos sobre la Biblia concuerda que los primeros capítulos de Isaías, del 1 al 39, son los más probables de ser escritos por el profeta histórico. Se los denomina “Proto-Isaías”.

Los capítulos 40 al 55 se llaman “Deutero-Isaías” y tratan del exilio israelita en Babilonia, lo que los señalaría una generación después de la vida del Isaías histórico. Finalmente, los capítulos 56 al 66 son “Trito-Isaías”, profecías relacionadas al período post-exílico, escritos en voz anónima a diferencia de los escritos más personales que lo preceden (Vriezen, 2005:19). Aunque el libro posee varios autores, los estudiosos de la Biblia han señalado que existe una gran coherencia literaria alrededor de todo el libro, lo que indicaría que las partes más antiguas sufrieron re-ediciones para mantener un estilo similar.

Un eje autoral común existe entre Proto-Isaías y Deutero-Isaías, pues son activamente críticos del pueblo hebreo por caer en la idolatría y hacen referencia a varios eventos históricos que amenazaron con asimilar al pueblo judío con otras culturas. Según la tradición, el activismo político y religioso de Isaías fue lo que lo llevó a la muerte a manos del rey de Judea Azarías, quien lo ejecutó por condenar las nuevas leyes del reino que permitían la libertad de culto hacia los dioses asirios y lo propagaban (Cheyne & Hirsch).

2.1.2 Contexto y contenido del Libro de Isaías

El Libro de Isaías tiene autoría en épocas difíciles para el pueblo hebreo. Según la religión hebrea, siglos antes de Isaías un dios omnipotente había azotado al imperio más grande de la región, Egipto, para liberar y favorecer a los hebreos, llevándolos a una tierra pactada religiosamente con ellos. Esta misma deidad habría ayudado a los hebreos a combatir contra los moradores de la tierra que les era destinada, guiando su camino mediante grandes milagros. Sin embargo, en el 587 a.C., el Reino de Judea se convirtió en

parte de Babilonia. Los judíos fueron forzados a abandonar sus tierras y el reino perdió su poder político, convirtiéndose en una especie de estado títere. El poderío israelita se desvaneció completamente.

Por estas razones, el libro critica dos cosas: el liderazgo inepto que causó el así llamado Cautiverio de Babilonia en primer lugar y los actos del pueblo israelita durante el cautiverio. Durante el reino de Jeconías en 598 a.C., el cual duró tan solo tres meses, Jerusalén fue invadida por Babilonia. Nabucodonosor II destruyó la capital, el templo, y exilió a los israelitas; Jeconías y el profeta Ezequiel entre ellos. Nabucodonosor instauró a Sedecías como rey títere y convirtió al territorio de Israel en una provincia anexada. Sedecías decidió aliarse con Egipto y levantarse contra Babilonia, según el Libro de Reyes 2 contra los consejos de los sabios israelíes, lo cual causó la ira del imperio y la destrucción de lo que quedaba del Reino de Judea.

Proto-Isaías trata mayormente sobre la situación de idolatría y caos en la que se encuentran los israelitas, particularmente los líderes de los Reinos de Israel y Judea. El escritor, identificado como Isaías, hace severas críticas a los reyes y aquellos quienes se asimilan con las culturas asirias y dejan de adorar a YHWH, o lo adoran pero como parte de un panteón más extenso. Las profecías en esta parte del libro se centran en la retribución divina que tendrán aquellos idólatras.

Deutero-Isaías se diferencia en dos aspectos: se deja de usar el nombre del profeta y empieza a hablarse no de la situación asiria, sino de la expansión de Babilonia como imperio y la destrucción de Jerusalén, eventos que ocurrieron una generación después de que Isaías viviera (Vriezen, 2005:20). Los capítulos finales profetizan el regreso de los hebreos a Israel, auguran problemas tras dicho retorno y profetizan la era mesiánica, donde el mundo estará lleno de paz en un nuevo cielo y una nueva tierra.

Durante esta época de cautiverio, los israelitas debían someterse a las leyes y costumbres babilónicas, desde el tipo de comida hasta la religión. Ambas cosas son condenadas, y hay fuertes epítetos contra los israelitas que asimilan las culturas ajenas, en el Capítulo 1 del Libro de Isaías: “gente de naciones pecadoras, descendencia sometida a la iniquidad, hijos de malhechores, han tornado sus espaldas a Israel”. Las críticas son

también apologéticas, pues están escritas desde el punto de vista de YHWH y muestran a un dios completamente decepcionado con su pueblo, que al estar fuera de la tierra de Israel se asimilan con las culturas denominadas como paganas.

De esta forma, los autores del Libro de Isaías justifican que el pueblo elegido por el dios omnipotente haya caído en desgracia. Se acusa al pueblo de haber cometido ofensas y de seguirlas cometiendo, y de esta forma se justifica que YHWH los haya abandonado. Este aspecto aparece en la mayor parte de tanto Proto como Deutero-Isaías, y se justifica por la incoherencia teológica que representaría la caída en desgracia del pueblo de Israel. Los religiosos como Isaías deben justificar la inacción de Dios, y en este caso los autores del Libro hacen de Dios un vengativo ejecutor de justicia por las fallas del pueblo hebreo.

El propósito del Libro de Isaías, por lo tanto, es aumentar la fidelidad del pueblo hebreo a YHWH, pues, como se ha explicado, las profecías llegaron en una época de profundo caos social. Los escritores del Libro de Isaías exaltan la fe en YHWH no sólo en los momentos beneficiosos, sino también en los malos. Teológicamente, el Libro de Isaías es famoso por contener un pasaje que muestra a un dios verdaderamente universal, tanto bondadoso como siniestro, en su Capítulo 45, versículos 5 al 7:

“Yo soy YHWH, y no hay otro dios. Yo te ceñí, y tú no me conociste; para que pueda saberse desde el origen del sol hasta su ocaso que soy YHWH y no hay más que yo. Formando la luz, y creando oscuridad, causando paz, y creando el mal, soy YHWH, quien hace todo [esto].”

Este pasaje es representativo de todos los temas que el libro toca: “yo soy YHWH, y no hay otro dios” niega directamente la validez de la idolatría babilónica a la cual los hebreos estaban sujetos. “Yo te ceñí, y tú no me conociste” señala que todos los hebreos del momento estaban vivos gracias a que la deidad intervino por sus antepasados. “Para que pueda saberse...” hace referencia a la misión religiosa del hebreo, dar testimonio de la existencia de un único dios, misión la cual los judíos han fallado. Por esta razón YHWH ha “[creado] el mal” en contra del Reino de Judea (Porter, 2008:102).

El concepto que el Libro de Isaías maneja es el de la teodicea, palabra que viene del griego “theos” (dios) y “dikí” (justicia). Aunque el término teodicea apareció recién en 1710, la teoría en sí formó parte del judaísmo (Kempf). En esta religión la unidad de Dios

es una de sus características más importantes: la oración *shema yisrael*, que está en la Torá y todos los judíos religiosos deben recitar a diario, empieza diciendo “oye Israel, YHWH es nuestro Dios, YHWH es uno”. Mientras que el cristianismo lidia con el problema filosófico del mal en la religión (el por qué un dios benevolente permite el mal) introduciendo el concepto de Satanás, en el judaísmo Satán es un ángel que sólo actúa bajo órdenes de Dios, como se ve en el Libro de Job (Jacobs).

De acuerdo con esta doctrina, todo lo malo que acontece no puede venir de alguien que no sea YHWH, porque YHWH es el creador de todo: de esta forma, se justifica el problema del mal haciendo al dios omnipotente el creador del mal, el cual sirve para imponer justicia. Esta visión probablemente se relacione también con el hecho de que no hay un infierno de castigos eternos en la cosmología hebrea, solamente una especie de purgatorio llamado seol, un lugar donde se purifica o se destruye el alma de los muertos, por lo que la justicia debe ejecutarse en vida.

Aunque el pasaje citado anteriormente es directo en su condena a los comportamientos judíos, la crítica es alegórica, con metáforas y elementos poéticos. Aun así, la línea final es fuerte y directa. Los textos subsecuentes, en especial los pertenecientes a Trito-Isaías, son mucho más alegóricos. La temática en estos cambia: en vez de justificar a Dios, se habla de la redención de los hebreos una vez que hayan purgado sus culpas. A diferencia de los pasajes críticos y apologéticos, las profecías redentoras son mucho más nebulosas y pueden interpretarse de varias maneras. Esto sería un factor en la dificultad de interpretación de las profecías a la hora de traducirlas al griego en la versión Septuaginta (Ekblad, 1999:17-18).

2.1.3 Influencia intercultural del Libro de Isaías

Pese a que el Libro de Isaías está dirigido a una audiencia casi herméticamente hebrea, la situación de su elaboración y del pueblo judío en sí hace que posea un alto nivel de interculturalidad con otros pueblos vecinos, agrupados bajo la categoría de “paganos” según el judaísmo. Los pueblos paganos aparecen como referentes interculturales frecuentes a través del texto, probablemente debido a que el libro fue escrito en una época de sometimiento cultural de los judíos ante lo extranjero o “pagano”. En efecto, las figuras

líderes del paganismo toman el papel antagónico en el Libro de Isaías, y uno de los culturemas a analizarse se basa en el desprecio a estas figuras. Por lo tanto, es importante entender la influencia cultural de los pueblos paganos en el contenido del texto.

Técnicamente cualquier persona o pueblo que no adore únicamente al dios de Israel, YHWH, es considerado pagano según el judaísmo y por lo tanto también según el Libro de Isaías. Pero en el contexto del relato y el marco histórico en el que se desarrolla, se pueden triangular fácilmente una tríada particularmente antagónica para el pueblo israelita: Egipto, Asiria y Babilonia (Thompson, 1999:37). Cabe recalcar que la concepción religiosa de estos imperios es la que influye en el Libro de Isaías y sus traducciones, y no responde necesariamente a la evidencia histórica. Se hará la diferenciación entre lo histórico y lo bíblico según convenga.

El primer gran pueblo pagano en los relatos bíblicos es Egipto. Egipto representa la primera fuerza antagónica representada como imperio en la tradición judía. En el libro del Éxodo, el faraón juega el papel de villano frente a Moisés, una de las figuras más importantes del judaísmo. Egipto subyuga a los judíos, fuerza una matanza en contra de los niños judíos, y los usa como esclavos sin valor. Moisés no sólo representa el cumplimiento de la alianza con Abraham y la liberación e independización de los israelitas, sino también un aspecto igual de heroico: el judío que sobrepasa la asimilación. Según la leyenda, Moisés fue criado como príncipe egipcio bajo costumbres y cultura egipcia. Tras presenciar la subyugación de los judíos recibe una revelación y deja atrás la sociedad pagana para liderar a todos los hebreos hacia Israel, donde serán libres (Barton et al). Aún si el indefinido Faraón es el villano personificado, Egipto como imperio es visto como malvado por su expansionismo y su paganismo, y digno de ser azotado de plagas devastadoras.

Asiria es el segundo imperio que la narración bíblica menciona con frecuencia, pero es mucho menos importante que Egipto y Babilonia. La relación con Asiria fluctúa de buena, neutral y mala dependiendo de la época, pues históricamente es cierto que los imperios antiguos formaban alianzas fugaces según cambiaba el clima político. Asiria es mencionada positivamente en los salmos, como un pueblo pagano pero con oportunidad de redención en la historia de Jonás, quien viaja a Nínive para evitar que los asirios sigan cometiendo idolatrías, y como enemigos en los pasajes de Reyes. A diferencia de Egipto y

Babilonia, Asiria nunca es realmente un ícono de maldad religiosa: en Reyes es el imperio enemigo pero no tienen motivaciones genocidas como Egipto ni radicalmente idólatras como Babilonia (Jastrow & McCurdy).

Por otra parte, Babilonia es probablemente el imperio más antagónico para la religión judía. Desde el Génesis, Babilonia es el ejemplo de un imperio que comete el pecado de orgullo, de creerse superiores a los dioses: la torre de Babel, el mítico origen hebreo para la variedad de lenguajes, se identifica con la antigua ciudad de Babilonia. El gran imperio babilónico que emerge durante la época de Deutero-Isaías bajo el dominio del rey Nabucodonosor II, sin embargo, es la representación más frecuente en la Biblia tanto hebrea como cristiana (Rogers et al).

Las ansias de expansión del imperio babilónico, su paganismo y su opulencia eran vistas como valores negativos por los religiosos judíos de la época, los cuales condenan repetidamente el orgullo del reino babilónico. El libro de Daniel contiene al rey Nabucodonosor como personaje, y partes del texto están escritas desde su perspectiva. Allí, Nabucodonosor es testigo de la fe de Daniel y, aunque sabe que YHWH existe, sigue siendo orgulloso hasta que el dios judío le quita su cordura por siete años, durante los cuales el rey vive como animal; al pasar la etapa de su condena, el rey alaba a dios. El libro de Jeremías contiene una referencia a Nabucodonosor en hebreo como “el destructor de las naciones” (Price et al).

El antagonismo con los imperios extranjeros está implícito en escritos anteriores a Isaías. Hay que recordar que antropológicamente, los hebreos son semitas como sus vecinos, y no una “raza” o etnia en particular: bíblicamente esto también es coherente pues Abraham, el primer judío, era un semita más antes de formar un convenio con YHWH. Es éste convenio el que define la identidad tribal judía, y por lo tanto la religión es un filtro para los conceptos sociales y políticos de los hebreos (Thompson, 1999:29).

Por lo tanto, las religiones paganas son vistas como excesivamente dañinas. Las religiones paganas de los imperios son como la mayoría de otras religiones paganas: politeístas. Con excepción de la inepción fallida del Atonismo en Egipto, el culto a un único dios panteísta en la forma del disco solar, los imperios adyacentes a Israel siempre

mantuvieron un gran panteón de dioses. Antropológicamente se postula que los relatos mitológicos de estos dioses inspiraron historias bíblicas: por ejemplo, el diluvio universal está basado en las aventuras de Gilgamesh, narrado en la epopeya homónima (Hirsch et al). Sin embargo, la tradición hebrea adjudica todos los fenómenos maravillosos a una sola deidad, mientras que los paganos separan sus deidades según diferentes características y las adoran de diferentes maneras.

También fue un factor de consternación el cómo los vecinos de Israel practicaban la religión. El judaísmo siempre tuvo sacrificios animales, sin embargo Egipto, Babilonia y Asiria también practicaban sacrificios humanos de una forma u otra. En Egipto durante un período específico al morir el rey se sacrificaban a sus sirvientes y oficiales para que lo acompañasen al más allá; evidencia arqueológica demuestra que a través de Mesopotamia se sacrificaban a casas reales enteras; y existe el ejemplo de Moloch, un dios que se adoraba en todo el Oriente medio y exigía sacrificios de niños recién nacidos por medio del fuego (Singer). El caso de Moloch es en particular vetado por la Torá, pero el sacrificio humano en general es despreciado y visto como bárbaro en la teología judía.

El comportamiento sexual en el ámbito religioso también presentaba un quiebre con la sociedad hebrea. En Babilonia existía la prostitución religiosa, fenómeno en el cual los fieles llegan a diferentes templos para tener relaciones sexuales con hombres y mujeres que sirven a ciertas deidades. Se consideraba que fornicar con un representante de la deidad significaba una unión cercana con un dios. Heródoto relata que incluso las mujeres de clase alta practicaban, aunque sea una vez en sus vidas, la prostitución religiosa en honor a la diosa de la fertilidad (Heródoto en Oden, 1999:141), identificada como Ishtar. Los estudiosos bíblicos creen que las estrictas leyes sexuales de los hebreos son una reacción en oposición al sistema religioso de Babilonia, en el cual la actividad sexual estaba enlazada a lo sagrado.

2.1.4 Conclusiones del Libro de Isaías

El Libro de Isaías es una obra literaria en la cual están intrínsecamente relacionadas la religión y la política del pueblo hebreo, escrito en una época de dificultades en ambos

aspectos para dicho pueblo. Posee un contenido variado, que va desde la sátira y alegoría política hasta discusiones y profecías teológicas.

Para comprender estas alegorías y profecías, es necesario entender el bagaje cultural del Libro de Isaías, que se extiende más allá de la época en que se escribió. El Libro de Isaías posee relaciones intertextuales con los escritos del Tanaj que le preceden cronológicamente, así como a la relación de Israel con los reinos vecinos, y hace varias referencias a hechos históricos y culturales del pueblo judío antiguo.

Un entendimiento profundo del Libro de Isaías, por lo tanto, dependerá de la familiaridad que el lector posea con todos estos hechos históricos, ajenos al tiempo presente, pero claves para develar el propósito original del autor o autores del texto. Estos hechos ya habían empezado a perder algo de relevancia en la época en la que el Libro de Isaías se tradujo por primera vez, en el siglo 3 a.C., en el seno de un intercambio cultural entre judíos y griegos. Esta traducción, contenida en la Biblia Septuaginta, también se originó de sus propios fenómenos culturales, que se analizarán a continuación.

2.2 La Biblia Septuaginta

La Septuaginta, también conocida como "LXX" y abreviada como "G", se originó como una traducción del Pentateuco, los primeros cinco libros de la Biblia, del hebreo al griego koiné. Se realizó por la diáspora judía en Alejandría en dicha ciudad alrededor del siglo 3 a.C. (Ekblad, 1999:17), y en los dos siglos subsecuentes se amplió para incluir a todo el Tanaj, es decir, a todo el Antiguo Testamento (Kalvesmaki). Es la traducción más antigua de las escrituras judaicas y posee una gran importancia histórica, pues actuó como fundamento para el proselitismo del judaísmo en la antigüedad y sirvió como base ideológica para todas las denominaciones cristianas sobrevivientes (Vander Heeren).

2.2.1 Historia de la Biblia Septuaginta

Aunque los textos sagrados del judaísmo preceden por varios siglos a su primera traducción, se explica que ésta surja a mediados del 3 a.C. por dos factores: la nula necesidad de hacer proselitismo de la religión judía a gente que no entendiera hebreo y la autosuficiencia cultural de la civilización griega, quienes sentían curiosidad por textos

egipcios y del zoroastrismo, pero no se dedicaban a la traducción pues consideraban su literatura como la superior (Fernández Marco, 2000:18).

De ésta manera, se puede llamar a la traducción Septuaginta "un evento sin precedentes del mundo antiguo" (Vander Heeren). Se tradujo al griego clásico pues tras la expansión del Imperio Macedónico de Alejandro Magno en el siglo 4 a.C. este idioma se había convertido en lengua común para la mayoría de civilizaciones en Europa, Asia Occidental y el Norte de África (Fernández Marco, 2000:20). Para el siglo 3 a.C., una gran diáspora judía habitaba la ciudad de Alejandría, y por lo tanto tenían como lengua nativa el griego koiné. De este factor surge la primera la necesidad de una traducción de los textos sagrados judíos al griego, para que la diáspora pudiera comprender el Tanaj con mayor facilidad y naturalidad.

Desde un punto de vista histórico, la autoría de los primeros escritos de la Septuaginta se adscribe a estudiosos judíos de Alejandría (Fernández Marco, 2000:20). La Septuaginta empezó siendo una traducción del Pentateuco, los primero cinco libros de la Biblia y los más importantes para los judíos, quienes los consideran la ley sagrada, conocida como Torá en hebreo. El resto del Tanaj está compuesto de escritos históricos y proféticos, pero no de leyes sagradas.

Por esta razón, la Torá en el judaísmo es el texto religioso más importante, por encima del resto de libros sagrados que componen las otras partes de la Biblia. La traducción de los textos restantes del antiguo testamento que hoy conforman la Septuaginta se dio en los siguientes dos siglos y se explicaría como una reacción natural de la diáspora judeo-helénica quienes, al tener el Pentateuco en griego koiné, querrían leer el resto de escritos religiosos en la misma lengua (Vander Heeren).

La importancia de la traducción Septuaginta no se limita al pueblo judío de Alejandría. De hecho, su mayor rol en la historia universal fue el de servir como fundamento del cristianismo y ayudar a esparcirlo: las citas del Antiguo Testamento usadas por los autores de los evangelios y epístolas del Nuevo Testamento se basan en la Septuaginta.

Asimismo, los primeros cristianos usaban la Septuaginta para diseminar su religión, los padres de la iglesia cristiana temprana usaban la Septuaginta para fundamentar sus posturas teológicas, y hasta la actualidad la traducción Septuaginta es la versión canónica de la Biblia en la Iglesia Ortodoxa. También es el texto origen para la traducción latina de la Biblia usada por la Iglesia Católica y por los movimientos protestantes (Vander Heeren).

2.2.2 Traducción de la Biblia Septuaginta

La Septuaginta no fue en su inicio un proyecto coordinado. Empezó siendo una traducción de la Torá, la ley judía y el conjunto de libros más sagrado de los textos religiosos judíos. Si bien el resto del Tanaj tiene inspiración divina, solamente la Torá es considerada un libro completamente sagrado.

El judaísmo, religión para la cual Dios se comunica en hebreo, remarca no sólo la divinidad de la Torá sino la divinidad de la lengua hebrea en sí. Según un relato del tratado Megillah del Talmud ("Tractate Megillah: Chapter I"), el origen de la Septuaginta como proyecto formal fue gracias a Ptolomeo II, quien reunió a un consejo de setenta y dos sabios judíos y exigió que se le enseñara la ley de Moisés; de allí el nombre "Septuaginta", por el número de traductores (Vander Heeren).

Pero la traducción no se detuvo en las leyes, sino que se extendió a los textos proféticos y escritos del Tanaj. Aparentemente el proceso de traducción de la Septuaginta tomó entre dos y tres siglos, y a diferencia de la traducción más coherente del Pentateuco, el resto del Tanaj se tradujo por varias personas, con estilos literarios diferentes, y se plantea incluso la idea de que algunos libros fueron traducidos más de una vez (Fernández Marco, 2000:22-24).

La versión Septuaginta no fue traducida con un diccionario, puesto que en la época no existían, sino que al traducirse el Pentateuco se creó una lista léxica rudimentaria que los traductores subsecuentes usaron para el resto de los libros. Esta técnica traductora resultó en un estilo de griego con frecuentes semitismos, y en traducciones de palabras que no era del todo natural para un lector nativo. Estos marcadores estilísticos resultaron en una especie de "sub-lengua" que los traductores de todo el proyecto trataron de emular (Fernández Marco, 2000:22-24).

La Septuaginta fue la primera manera por la que las personas gentiles, es decir, personas ajenas a la religión y etnia hebreas, podían leer y estudiar los textos sagrados judíos (Vander Heeren), constituyendo un logro sin precedentes en cuanto a traducción de textos religiosos. El griego koiné (“kiní glossa”, la lengua común) dominaba el intercambio comercial mediterráneo del mundo antiguo y era usado desde Asia hasta África como lengua franca. El koiné convivía con los dialectos locales, pero era el idioma que los extranjeros hablaban entre sí para comunicarse.

La expansión de la lengua koiné se debe al imperio macedónico de Alejandro Magno, quien instauró su uso en todas sus tierras. Aún después del declive del imperio, la koiné siguió usándose como lengua franca debido a que ya estaba instaurada como tal y a que la civilización helena seguía siendo referente de cultura y educación; el griego koiné tenía un aire de distinción. Se continuó su uso a nivel del mundo antiguo hasta la redacción del Nuevo Testamento cristiano, cuyo idioma original es griego koiné. Las referencias del Nuevo Testamento al Antiguo están basadas en la traducción al griego koiné de la Septuaginta.

Aunque es una obra significativa y de gran envergadura, la traducción Septuaginta ha sido objeto de crítica por teólogos y lingüistas a través de la historia. Contiene diferencias "considerables" del texto original en hebreo (Vander Heeren), a tal punto que otras traducciones griegas, como la de Aquila, se usan en la actualidad por comunidades judías en diásporas helenas que buscan tener mayor fidelidad al hebreo original (Fernández Marco, 2000:109). Del mismo modo, varios padres de la iglesia cristiana analizaron la Septuaginta críticamente, comparando y contrastando el texto con otras versiones del Antiguo Testamento (Vander Heeren).

Desde un punto de vista lingüístico, la traducción Septuaginta es poco refinada y más bien primitiva y fragmentada; el análisis histórico demuestra que en sus inicios fue una traducción a modo de "prueba y error", pues sus autores buscaban las palabras más convenientes en cada contexto aislado pero no mostraban coherencia en el léxico del texto completo. Por este motivo, la traducción Septuaginta del Pentateuco se convirtió en una especie de léxico bíblico que se usó a modo de diccionario o glosario para decodificar los otros libros del Tanaj al griego (Fernández Marco, 2000:22).

2.3. Audiencia del Libro de Isaías y la Biblia Septuaginta

Las características de la audiencia para la cual está destinado tanto el texto original como el texto traducido constituyen un elemento importante en el análisis de la traducción de culturemas. Por lo tanto, es importante describir brevemente las condiciones históricas y culturales bajo las cuales vivieron el pueblo de Judea o el Reino del Sur, la audiencia del Libro de Isaías, y el pueblo de exiliados helenos de Alejandría, la audiencia de la Biblia Septuaginta.

2.3.1 Judea del Sur y los israelitas judaicos

Más allá de la situación particular del pueblo hebreo durante la redacción del Libro de Isaías, es necesario entender cómo se formó el Reino de Judeo o Reino del Sur, y la situación política del mismo para entender la profunda consternación religiosa y social que el exilio babilónico causó en los líderes religiosos como Isaías, pues la condena a un rey babilónico es el tema central de los versículos que contienen los culturemas a analizarse.

(a) Situación histórica de los israelitas judaicos

En la antigüedad (circa 1020 a.C.), el territorio de la tierra prometida fue la sede del Reino Unido de Israel, el cual, según la Biblia, fue liderado por figuras legendarias como Saúl y David. El Reino en sí albergaba a las doce tribus de Israel, la división divina del pueblo judío total. La decadencia del reino empezó con el Rey Salomón; religiosamente se lo ve como un hombre muy sabio pero con grandes fallas morales, y a nivel político exigía una gran cantidad de trabajo de la población a la vez que establecía grandes impuestos.

El relato bíblico narra que su hijo, Roboam, lo sucedió, y que, siguiendo el consejo de la realeza, declaró que aumentaría los impuestos y no mostraría piedad con el pueblo. Las tribus del norte de Israel se rebelaron en una guerra civil; según la Biblia, Roboam no quiso pelear contra sus congéneres y se asentó en Judea, al sur, donde la Tribu de Judá y la Tribu de Benjamín se mantuvieron leales al descendiente de David. Así, en 930 a.C. el reino se dividió: el norte seguía llamándose Reino de Israel y al sur, el Reino de Judea (Ackroyd, 1968:317).

Pero los problemas de los hebreos no eran sólo internos. El imperio egipcio, liderado por el faraón Shishaq, destruyó varias ciudades de Judea; ante la amenaza de destruir Jerusalén, donde se encontraba el Templo sagrado, Roboam les ofrendó los tesoros del templo y aceptó anexionar Judea a Egipto. Con la ayuda de Egipto, Judea siguió tratando de mostrar su supremacía ante el Reino del Norte y volver a conquistarla.

La beligerancia entre los dos reinos continuó hasta que el imperio Asirio invadió Israel; en 700 a.C., el rey Ajaz se anexó a Asiria. Su hijo, Ezequías, se alzó contra los asirios pero fue derrotado. Su sucesor, Manasés, el legendario asesino de Isaías, reinó por alrededor de 40 años durante los cuales fue servil a los intereses asirios, tanto política como culturalmente (Porter, 2008:106). La inestabilidad y dependencia del Reino de Judea continuó hasta su destrucción por orden del rey Nabucodonosor II como venganza por la sublevación e intento independentista del último rey de Judea, Sedecías.

La inestabilidad política trajo consigo inestabilidad social. Para los hebreos que fueron testigos de la división de Israel y de su eventual destrucción, los cambios sociales fueron profundos y rápidos. Tras la destrucción de Judea, todos fueron llevados en cautiverio a Babilonia, cuya cultura liberal y opulenta era completamente opuesta a los valores más conservadores de los hebreos. Religiosamente no sólo tuvieron que afrontar el choque de ir a una nación donde adoraban a dioses paganos, sino que debieron lidiar con la pérdida de la tierra prometida.

En el judaísmo, el Templo de Jerusalén es el nexo sagrado entre la tierra y el cielo, el punto de conexión entre YHWH y los hombres y, de hecho, donde yace la Piedra de la Fundación, supuestamente la primera roca del universo y de la cual surgió el polvo para crear a Adán, el primer hombre (Kohler & Hirsch). Verlo destruido implicaba la desconexión del pueblo judío, y de la tierra, con sus orígenes y con su dios.

Aunque estuvieran en una tierra extraña, o quizás precisamente por eso, es evidente que los judíos exiliados siguieron aferrados a la tradición religiosa de su nación. Sólo así se explica que el Libro de Isaías, escrito en pleno tumulto, evolucione con varios autores y cambie de totalmente crítico a redentor. El libro documenta que los israelitas han olvidado

a YHWH, pero las alegorías de Deutero y Trito-Isaías demuestran que los exiliados trataron de mantener la costumbre religiosa de los antepasados (Kuhl, 1961:170).

El desarrollo teológico en Judea del Sur, tanto pre como post-exílico, se categoriza como oral. Esto no se refiere al desarrollo del Tanaj, sino al desarrollo de la creencia y filosofía religiosa. De hecho, el judaísmo aún mantiene el Talmud, escritos que supuestamente plasman una tradición oral que data desde que Moisés descendió del Monte Sinaí con las tablas de la ley. La oralidad siempre jugó un papel importante en el desarrollo del judaísmo, así como de su entendimiento entre las personas.

El Talmud en sí se lee como una serie de debates entre diferentes rabinos, la manera hebrea de llegar a concordar en puntos teológicos difusos (Bacher & Lauterbach). El problema con este método es, claro está, que no quedan impresiones escritas de la época de Isaías para observar el desarrollo teológico durante un momento tan caótico como el período del exilio; el único testimonio de la evolución religiosa es la evolución del propio Libro de Isaías.

Al ser una cultura tan religiosa y a la vez oral, los hebreos antiguos recibían educados para memorizar la Torá, el Tanaj e incluso el Talmud, que constan de miles de páginas en texto. Así como los extensos poemas homéricos fueron guardados por generaciones antes de ser escritos, no es difícil pensar que los hebreos de Judea del Sur hicieran lo mismo con sus escritos, sólo añadiendo las nuevas profecías que surgieran. En la tradición hebrea el escribir mal aunque sea un solo carácter de un texto sagrado hace que todo el rollo quede inutilizable, y es por esta rigurosidad que se confía que quede algo del contenido original del libro.

El Libro de Isaías pertenece al Tanaj. Las consonantes de “Tanaj” en realidad son siglas: Torá (leyes), Nevi'im (profetas) y Ketuvim (escritos). Isaías, por ser profético, está categorizado como Nevi'im. Sin embargo, Nevi'im no sólo tiene libros proféticos, sino también libros de carácter histórico. Como se dijo antes, para el judaísmo la profecía sólo puede suceder cuando todos los hebreos están reunidos en un mismo lugar; por lo tanto, los escritos históricos de las épocas desde la entrada a la tierra prometida hasta el exilio en Babilonia son considerados como parte de “la era de la profecía” (Porter, 2008:94-102). Es

decir que Isaías no sólo tiene un carácter profético, sino que sirve como documento histórico y, de hecho, su narrativa se entiende más después de leer los libros que lo preceden, Reyes I y II, los cuales hacen crónicas de los Reyes de Judea y el conflicto político con el que tuvieron que lidiar.

Ya se ha dicho que Isaías no posee un solo autor, pero es necesario recordar cómo evoluciona el libro en sí. Los primeros capítulos son críticas sobre la situación asiria y apologética, Deutero-Isaías también es apologética pero sobre la situación babilónica, y Trito-Isaías se enfoca en la redención y la profecía (Thompson, 1999:55). Lo que se ve es que la evolución de la temática está claramente entrelazada con las necesidades históricas del pueblo hebreo en diferentes generaciones.

Aunque tuvieron que vivir en Babilonia, los hebreos nunca perdieron su lengua durante su exilio. Se ha dicho que a través de la historia, lo que ha preservado la cultura y etnia hebrea ha sido su reticencia a asimilarse, y por esto se explica que hayan conservado su lenguaje. La prueba más clara de esto es que el Libro de Isaías, escrito en el exilio, esté en un hebreo íntegro (Cheyne & Hirsch). La cultura judía, con su memorización oral de textos sagrados hebreo, nunca perdió la lengua porque era de vital importancia para comprender su situación y para buscar una salida al Cautiverio de Babilonia.

La solución al cautiverio era regresar a la tierra prometida y reconstruir el reino de Israel. Este sentimiento no era simplemente nacionalista a nivel político, pues como ya se ha explicado, la ubicación geográfica del Templo era el único lugar donde podía estar, y sin el Templo la religión hebrea es incapaz de comunicarse directamente con YHWH. Era de vital importancia en todos los aspectos, política, social y religiosa, el regreso a la tierra prometida.

El Libro de Isaías promete esa redención mediante una figura mesiánica política que restauraría el Reino de Israel. Esta idea mesiánica sería continuada por profetas como Ezequiel, y sigue siendo en esencia “sionista”: sólo cuando el Reino y el Templo estuvieran restaurados y todos los hebreos se reunieran en la tierra prometida habría paz eterna en todo el mundo (Porter, 2008:102). El mesianismo se convirtió en una de las bases del judaísmo y

tuvo su inicio en el Libro de Isaías, pues ningún otro texto religioso anterior hacía referencias directas a una creencia mesiánica.

(b) Consideraciones culturales de los israelitas judaicos

El exilio es en extremo condenable para los israelitas judaicos debido a sus creencias religiosas. Durante el exilio, fueron forzados a vivir en Babilonia, una tierra que se consideraba netamente amoral, y bajo los decretos del rey títere Manasés de Judea en 700 a.C. se permitía la práctica de la idolatría aún dentro de las comunidades judías (Porter, 2008:106). Manasés también instauró la adoración a los muertos y permitió el sacrificio humano de niños a los dioses babilónicos. Todo esto violaba el monoteísmo acérrimo del judaísmo.

Dentro de la Eurasia y África antiguas, el monoteísmo hebreo resulta único en su intensidad y hasta cierto punto transgresivo para su convivencia con otras creencias. Durante la historia temprana del judaísmo, las religiones monoteístas eran extremadamente raras en otras naciones y sólo se tienen documentados pocos casos.

Por ejemplo, el faraón egipcio Akenatón en el siglo 14 a.C. decidió desprenderse de la religión politeísta que cementaba el poder de los reyes de su imperio, y declaró que todos los dioses eran en realidad los aspectos de uno solo: Atón, el disco solar. Su religión, conocida como “la herejía de Amanra”, llamada así por ser éste el nombre de la capital religiosa instaurada en honor a Atón, acarreó profundos cambios sociales. Sin embargo, duró tan sólo dos décadas; tras su muerte Akenatón fue borrado de la historia, y los templos de Atón profanados y abandonados (Blaschke, 2006:120).

Por otra parte, el Zoroastrismo surgió en Irán en el siglo 6 a.C. y, aunque se considera monoteísta, en realidad declaraba la existencia de dos dioses, Ahura Mazda y Angra Mainyu, con fuerzas en constante oposición, de los cuales sólo debía adorarse uno (Blaschke, 2006:405). La evolución de Zoroastrismo incluso resultó en la concepción de un padre de los dioses duales, llamado Zurvan, que representaba el tiempo. Por lo tanto, puede afirmarse que el monoteísmo en el mundo antiguo no triunfaba o eventualmente incorporaba otros dioses.

Pero el judaísmo no fue así. Antropológicamente se señala el desarrollo del monoteísmo como una evolución que empieza con el henoteísmo: la creencia que hay varios dioses, pero sólo uno debe ser adorado. Hay retazos de henoteísmo en los pasajes de la Torá, en el libro de Éxodo, donde YHWH no niega la existencia de otros dioses, sino que reclama que los otros dioses no deben ser adorados y subraya que él es un “dios celoso”. Lo notable del judaísmo es que en vez de fracasar o incorporar otros dioses para explicar el problema del mal, su filosofía se hizo cada vez más unitaria (Thompson, 1999:59) a tal punto que la oración principal de la religión empieza diciendo que “YHWH es uno” – el “uno” en hebreo también tiene el sentido de “único” (Eisenstein & Kohler) Esto implica que exiliados en cualquier parte los judíos practicantes del mundo antiguo se sentirían pecadores por convivir, y de alguna manera apoyar económicamente, a reinos dedicados a cultos de varios dioses.

A diferencia del politeísmo, el judaísmo reúne todas las características supernaturales de los panteones en una única deidad. Así, mientras los griegos dan gran sabiduría a Athena y Metis, la curación y profecía a Apolo, la fuerza a Zeus, entre otros, los judíos reúnen todas las características en YHWH. Para evitar la cuestión del origen del mal, también las cualidades negativas se adhieren a YHWH, y por eso en el Libro de Isaías leemos que él también causa el mal. Esto crea paradojas teológicas: ¿Dios es bueno si hace el mal? ¿Merece ser un Dios tanto bueno como malvado adorado? Pero la fascinación de la teología hebrea con el monoteísmo hace que estas cuestiones sean preferibles a tener que admitir la existencia de un ser sobrenatural que tenga una fuerza simétricamente opuesta a la de YHWH (Thompson, 1999:59).

Al ser una religión básicamente tribal, el judaísmo israelí no hace proselitismo. Según las creencias religiosas, sólo los judíos étnicos, nacidos de madres judías, deben observar el judaísmo. Al estar asentados en un solo reino no hay por qué tratar de “esparcir” la religión, que sirve como una marca de identidad nacional. Teológicamente no hay necesidad de “salvar” a los gentiles pues éstos no están sujetos a las responsabilidades de los judíos y sólo necesitan seguir siete leyes básicas para tener una relación positiva con YHWH. Incluso si rompen alguna de estas leyes, los gentiles son purificados en un purgatorio llamado *seol*, lo cual presenta gran diferencia a la imperiosidad proselitista

cristiana, según la cual el infierno es el destino final para todo tipo de pecadores, y por lo tanto deben ser salvados en vida.

El proselitismo, por lo tanto, es completamente innecesario e incluso se considera peligroso para los gentiles. Las razones de los israelitas para evitar el proselitismo son tanto políticas como teológicas: siendo un reino pequeño sin expansionismo en la frontera con todos los imperios grandes de la época estaban condenados a ser el blanco de ataques, por lo que el “peligro” estaba en que el nuevo converso fuera perseguido y la responsabilidad cayera sobre los hebreos. A nivel espiritual, convertirse al judaísmo implica tomar la responsabilidad de cumplir más de seiscientas leyes en lugar de sólo siete.

Esencialmente, el judaísmo Israelita era una religión altamente nacionalista. El único dios al que adoraban era YHWH, “el Dios de Israel”. La frase “Dios de Israel” se repite más de cien veces en el Tanaj, y el calificativo de YHWH como Dios de una sola tribu también se refleja en sus acciones (Thompson, 1999:50-53). Tras intervenir en la creación y desarrollo de la humanidad en el libro de Génesis, YHWH hace un pacto con Abraham, prometiéndole una tierra para su descendencia. Desde ese punto narrativo, toda el Tanaj deja de darle importancia a la historia de las naciones gentiles, y se centra en los judíos y su viaje hacia Israel, su historia en Israel, y la supervivencia de Israel.

No sólo se enfatiza la nación de Israel como la única que concierne a YHWH, sino que la propia tierra es eje en la creencia religiosa. Probablemente para justificar las campañas militares tempranas que resultaron en la tenencia de la tierra de Israel por sobre los cananeítas que se habían asentado allí, los israelitas no sólo desarrollaron en su teología el concepto de la “tierra prometida” sino de la importancia divina de la tierra en sí misma (Thompson, 1999:50-53), donde el Monte del Templo es el centro de todo el cosmos.

El interior del templo, donde yace la Roca de la Fundación, es llamado el “Santo de los Santos”, y se supone que se construyó en el reinado de Salomón, cuando se depositó allí el Arca de la Alianza. En este sitio es donde, según el judaísmo, se centra la mayor cantidad de *shejiná*, la presencia casi física de YHWH (Singer). Por esta razón se justificaba la conquista y defensa del Templo, pues era el único lugar del mundo que servía como nexo

directo entre YHWH y la humanidad, y también por esta razón se explica la tragedia cultural y teológica que representó su destrucción.

En un plano más político, el Reino de Israel, tanto antes como después de su división, se caracterizó por ser tan nacionalista como aislacionista. Debido a la creencia de que sólo la tierra de Israel era la que importaba, el reino no tuvo campañas de expansión como los imperios aledaños, y la expansión territorial no era el objetivo, sino mantener a Israel bajo el control judío por motivos tanto religiosos como estratégicos. Es innegable que la localización de Israel fue clave para la supervivencia del reino hebreo, pues limitaba con los imperios más importantes del Medio Oriente (Thompson, 1999:21); también fue esta la razón por la cual al debilitarse internamente, los imperios vecinos la invadieron y provocaron el exilio de su gente, evento que sirvió como un detonante para la eventual traducción del Libro de Isaías en la diáspora helena.

2.3.2 Alejandría y los israelitas helenizados

Tanto la historia como los relatos bíblicos sugieren que tras la destrucción de Judea en el siglo 6 a.C., una cantidad no específica aunque sí numerosa de israelitas se trasladaron a Egipto para escapar de los babilonios. Los primeros israelitas que se mudaron a Egipto no lo hicieron en Alejandría, sino en ciudades más al sur. Hay que recordar que la fe hebrea se basa en los eventos del Libro del Éxodo, según el cual los judíos fueron esclavos en Egipto y YHWH intervino específicamente para sacarlos de allí: si bien no existe evidencia arqueológica alguna para el Éxodo (Thompson, 1999:24) y ningún estudio histórico ha podido demostrar su veracidad, el hecho es que los israelitas creían que esto había sucedido. Regresar a Egipto no pudo haber sido una decisión fácil.

(a) Situación histórica de los israelitas helenizados

Según el historiador Josefo, los judíos se asentaron en Alejandría desde alrededor del 3 a.C. tanto por esclavitud a manos del gobernante egipcio Ptolomeo como por voluntad propia, buscando mejores condiciones de vida. Hay que recalcar que Alejandría fue fundada como ciudad en 332 a.C. por Alejandro Magno, y para esa fecha ya había una numerosa diáspora israelita en la zona. Alejandría se convirtió en una metrópolis de la

Eurasia antigua, y la comunidad judía era un miembro activo de la ciudad, participando en actividades políticas y comerciales.

Pero con el asentamiento en Alejandría empezó a haber señales de asimilación por parte de los israelitas. La más importante fue la pérdida del hebreo como lengua nativa: su lengua materna se convirtió en griego koiné (Hazan). La influencia helena en los hebreos inició por su necesidad de comunicarse con la población alejandrina, con la cual convivían activamente a diferencia de lo acontecido durante el exilio babilónico.

El helenismo también influyó en su cultura. Los judíos de Alejandría se mantuvieron cerrados como comunidad, pero al mismo tiempo adoptaron costumbres y hábitos griegos. Su ciudad era el puerto más importante de todo el imperio macedónico, y como comerciantes los israelitas debían integrarse a la sociedad (Porter, 2008:132). Por lo tanto, los judíos también empezaron a hablar griego como lengua predominante, y el hebreo pasó a ser una lengua con propósitos religiosos o de exclusión.

Aún si los israelitas helenizados perdieron el hebreo como lengua madre, no perdieron su religión, y la traducción Septuaginta es el testamento más claro de esto. Cuando hay una asimilación cultural, la identidad hebrea se define por la religión, y los israelitas helenizados debieron ser profundamente creyentes para llevar a cabo el primer proyecto de traducción masivo en la historia antigua, motivado por la necesidad religiosa de ejercer su fe en tierras paganas (Fernández Marco, 2000:20).

La Septuaginta también causó un cambio cultural en la religiosidad de los israelitas helenizados: la escritura suplantó a la oralidad (Porter, 2008:132). También se perdió en parte el tabú de copiar exactamente el texto a riesgo de profanar todo el pergamino, pues los textos estaban en caracteres griegos y por lo tanto, aunque su significado era sagrado, su escritura no lo era. La oralidad continuó en la tradición talmúdica, pero se perdió la memorización de la Torá en hebreo en la población laica, puesto que al tener una versión en su lengua madre era más conveniente recordar la Torá en griego.

(b) Consideraciones culturales de los israelitas helenizados

Aunque los exiliados judíos mantuvieron su religión en Egipto, su caso es particular pues se asimilaron a la cultura alejandrina mucho más que sus contrapartes en otros lugares (Hazan), conllevando al cambio radical de lengua materna: de hebreo, lengua semítica, a griego, lengua indoeuropea. Debido a su traducción de sus escrituras sagradas, el pueblo judeo-heleno es único en el sentido de que sufrió una especie de evolución religiosa aislada de la ortodoxia judía, reflejada en la forma de traducir e interpretar la Septuaginta.

Por regla general, los judíos de esta época no se asimilaban a las culturas cuando se encontraban en exilio. Esto quiere decir que sólo se asociaban con otros judíos, se asentaban en lugares cercanos entre sí, no mantenían más contacto del necesario con los gentiles, y conservaban entre ellos como lengua nativa el hebreo o un derivado del mismo. Sin embargo, los judíos de Alejandría adquirieron el griego koiné como lengua madre y el hebreo pasó a ser una lengua secundaria, a tal punto que las escrituras dejaron de poder ser leídas fluidamente. Esta es la señal más clara de que los israelitas que terminaron en Alejandría sí se asimilaron, aunque no del todo, a la cultura helena.

El principal aspecto que resistió la asimilación fue la religión, y la traducción Septuaginta nuevamente sirve como prueba de esto. Aunque cambió la temática de la misma, la característica más distintiva del judaísmo no se perdió en Alejandría: la religión seguía siendo netamente monoteísta, y en el Libro de Isaías en griego YHWH también es un dios dual que crea el bien y el mal, pues es el único dios (Ekblad, 1999:20). A pesar de estar rodeados de una cultura politeísta, la asimilación de los israelitas en Alejandría no abarcó la raíz de su religiosidad.

La situación social de los israelitas exiliados en general era poco favorable. Por su negación a asimilarse eran mal vistos en la mayoría de sociedades, pues representaban un grupo extranjero que no intentaba adaptarse a la nueva sociedad y públicamente oraban por regresar a sus tierras. Las creencias religiosas, que declaran que YHWH es el único dios y que los demás son falsedades a lo sumo, también eran sentidas como intolerantes en el mundo antiguo donde varios panteones coexistían y había un sentido netamente tribal o nacional en cuanto a ellos, más no de supremacía religiosa.

Durante la mayoría de exilios y cautiverios los israelitas no poseían los mismos derechos que los habitantes nativos de la ciudad y mayormente eran usados para trabajos forzados, pues se los exiliaba como prisioneros de guerra. Pero la situación en Alejandría era diferente para los israelitas. Aunque habían terminado allí como esclavos bajo las órdenes de Ptolomeo II, muchos viajaron por su propia voluntad tras que el rey liberara a los esclavos (Hazan). Según la leyenda talmúdica, Ptolomeo II estaba fascinado con la religión hebrea y tenía mucho respeto por el pueblo judío, lo cual habría colocado a los israelitas en Alejandría en una situación más privilegiada que la de los exilios anteriores.

Alejandría era uno de los puertos principales del mundo antiguo, y como tal representaba un punto enorme de comercio e intercambio. Según el historiador Josefo, los judíos alejandrinos se convirtieron en un sector comerciante importante de la ciudad y, a diferencia de la subyugación sufrida en otras zonas de exilio, podían organizarse políticamente para reclamar sus derechos. Esto sin duda fue un factor determinante para la adopción del griego como lengua nativa para los hebreos, pues, por su ocupación, los judíos debían usar la lengua franca la mayor parte del tiempo. Contrario a lo que se había vivido en otros lugares, los judíos alejandrinos gozaban de los mismos derechos que el resto de ciudadanos, por lo cual no había razón para cerrarse a la sociedad en general.

El proselitismo seguía siendo mal visto en las comunidades exiliadas, pero la situación en Alejandría una vez más marcó la diferencia. Tal vez por insistencia del gobierno de Ptolomeo II y el interés del rey en el judaísmo, la Septuaginta no sólo sirvió como base para mantener la fe de los exiliados sino como herramienta de proselitismo. Por supuesto, la meta del proselitismo aún en esta situación no era la conversión de los gentiles, sino aspirar que se adore solamente a YHWH para que no caigan en idolatrías y ganen su lugar en el concepto religioso del mundo por venir.

Teológica y culturalmente, Israel seguía jugando un papel clave en la identidad judía, pero la imperiosidad de alabarlo lejos de la tierra santa llevó a la redefinición de ciertos conceptos. La identidad tribal de los Israelitas sigue denominando a YHWH como “Dios de Israel” o “Santo de Israel”, pero la Septuaginta deja de enfocarse en las transgresiones, la pérdida del territorio israelita y en la violencia de Dios para centrarse en su misericordia y, sobre todo, en la posible redención de su pueblo, redención centrada no

en la destrucción de sus enemigos sino en el retorno a Israel y una era de paz en el mundo (Porter, 2008:124).

2.3.3 Importancia de la audiencia

Para comprender la interpretación y denotación de los culturemas delimitados en el tema de esta disertación, es de vital importancia comprender la situación de la audiencia para la cual se escribió el texto que contiene dichos culturemas. El entendimiento del bagaje histórico y cultural de cada pueblo es la única forma de analizar cómo los culturemas interactúan con el imaginario de la audiencia y adquieren significado completo.

Por lo tanto, el aislamiento y exilio de los israelitas judaicos y la asimilación y prosperidad de los israelitas helenizados sirven como bases para adentrarse en el estudio analítico del origen, traducción e interpretación de los culturemas del capítulo 14 del Libro de Isaías.

3. CAPÍTULO 3: CULTUREMA “HELEL BEN SHAHAR”

El culturema en la lengua origen a analizarse en este trabajo es “helel ben shahar”, literalmente “brillante hijo de la mañana”. Sólo aparece una vez en todo el Libro de Isaías y en la Biblia entera, en el doceavo versículo del capítulo 14 de Isaías. Traducido literalmente del hebreo, la oración en la que aparece el culturema es la siguiente:

“Cómo has caído del cielo, brillante hijo de la mañana; has sido abatido hacia la tierra, tú que debilitabas las naciones.”

Para poder analizar el significado y el efecto que este culturema poseyó más allá de su traducción literal en la cultura origen, es necesario comprender la etimología, historia y bagaje cultural de cada uno de sus elementos: “helel ben shahar” es una expresión compuesta de tres palabras: הֵלֵל (*helel*, sustantivo masculino, “brillante” o “mañana”) בֶּן (*ben*, sustantivo masculino, “hijo”) y שָׁחַר (*shahar*, sustantivo masculino, “amanecer”). La expresión en sí misma significa “brillante hijo del amanecer”, aunque es importante señalar que mientras “ben” y “shahar” aparecen en múltiples ocasiones a lo largo del Antiguo Testamento, la palabra “helel” es exclusiva al capítulo 14 del Libro de Isaías.

En su totalidad, la interpretación canónica entre los estudiosos de la Biblia es que “helel ben shahar” es una referencia alegórica al planeta Venus (Shipp, 2008:67). Sin embargo, para entender el contenido cultural que acarrea la expresión, es necesario entender también sus raíces mitológicas, raíces firmemente ligadas a la mitología ugarítica.

El ugarítico posee una influencia considerable en el Antiguo Testamento, tanto en su lengua como en su cultura: la ciudad estado de Ugarit, localizada en Canaán, alcanzó su máximo esplendor en el siglo 12 a.C., el mismo siglo en el que se estima la entrada del pueblo judío a la región (Nettelhorst). Por lo tanto, la cultura de Ugarit influyó considerablemente en la cultura hebrea, y hay varias referencias a diversos dioses ugaríticos en la narración del Antiguo Testamento.

En el plano lingüístico, el ugarítico y el hebreo pertenecen a la misma familia de lenguas semitas. El vocabulario del ugarítico que se ha preservado en tabletas cuneiformes es extremadamente similar al vocabulario del hebreo antiguo: “muchas palabras ugaríticas

son idénticas en hebreo, letra por letra” (Logos.com), por lo cual se explica que los matices culturales de Ugarit permanecieran en sus cognados en la lengua hebrea de la antigüedad.

3.2 Contexto cultural de Helel

El contexto cultural de *helel* es difuso, y el sujeto “brillante” al que hace referencia es difícil de discernir. Debido a que la palabra *helel* no aparece en ningún otro contexto dentro del Antiguo Testamento, los investigadores han intentado descubrir su origen y referente analizando las posibles conexiones con mitos de regiones cercanas similares a la figura que se presenta en Isaías 14 (una deidad que sufre una caída por su orgullo). El consenso académico señala un mito que puede servir como el sujeto al que *helel* hace referencia: Attar, dios de la mitología ugarítica y semita en general (Shipp, 2008:15).

En la mitología ugarítica, que surgió en la región de Canaán mil años antes de la escritura del Libro de Isaías, Attar era el dios semita de la fertilidad y la irrigación de la tierra. La etimología de su nombre es incierta, pero por la raíz de la palabra se proponen los significados de “irrigar”, “prosperar”, o “florecer” (Smith, 1994:246).

La madre de Attar era Aterat, una consorte del dios El, y por lo tanto Attar es implícitamente hijo de esta deidad (Gray, 1957:123). Esto es importante porque El (literalmente “dios”, palabra cognada en hebreo) era considerado el dios creador y supremo, lo que coloca a Attar en una posición de poder considerable dentro del panteón ugarítico. Los textos mitológicos de Ugarit, almacenados en cuneiforme, dan a entender que la familia mitológica de El estaba ligada a los astros (Cook, 2001:51).

Drijvers (1980:152) señala que lo más probable es que Attar fuera una personificación parcialmente masculina y parcialmente femenina del planeta Venus; esto explica el subsecuente cambio de sexo de la deidad, que más tarde se transformó en Ishtar, la diosa mesopotámica de la fertilidad mencionada en la Biblia como Asthoreth o Astarte (Jastrow & Barton).

Tanto Attar como Ishtar tienen conexiones fuertes con el dios ugarítico Baal (literalmente “señor”). Como El era el dios creador, se lo conceptualizaba como una figura transcendental, inamovible por los deseos humanos; Baal, por otra parte, era “la proyección

de las aspiraciones naturales de los hombres”, y por lo tanto era susceptible a la influencia de la magia y los ritos (Gray, 1957:169), razón por la cual se lo consideraba el dios principal del panteón ugarítico. Ishtar era considerada una consorte de Baal (Jastrow & Barton); sin embargo, la relación de su forma masculina original es la que se relaciona con la figura de *helel ben shahar*.

En los escritos mitológicos de las tabletas cuneiformes tituladas Ras Shamra, Attar se presenta como una especie de rival de Baal; en el panteón ugarítico, el título de “Baal” era asociado con Hadal, dios de la fertilidad, la lluvia y los truenos. Un mito narra que en cierta ocasión Baal se encontraba en el inframundo, razón por la cual los dioses de la superficie consideraban que había muerto.

Ante esta situación, la madre de Attar sugiere que él ocupe el trono vacío de Baal, ya que su hijo es la estrella más brillante y por lo tanto quizás pueda emular en cierto grado los truenos del dios muerto. Siguiendo su consejo, Attar sube al cielo y trata de tomar el lugar de Baal, pero descubre que el trono le queda literalmente grande:

*“Thereupon Attar the Luminous
Goes to the crags of Sapon;
He takes the seat on the throne of Baal the Mighty;
His feet do not reach the footstool,
His head does not reach the canopy thereof.
Then Attar the Luminous declares
‘I may not be king on the crags of Sapon.’
Attar the Luminous comes down,
Down from the throne of Baal the Mighty,
And he reigns in the ground, god of it all...”* (Gray, 1965:66)

De esta forma, Attar se conforma con ser el dios que irriga la tierra, pues se da cuenta que no es digno de ascender al cielo como dios de la lluvia (Gray, 1965:66). Cabe recalcar que a lo largo del texto de Ras Shamra, Attar recibe constantemente el título de “el

Luminoso”, probablemente en referencia a su estado como la personificación de Venus, lo cual lo vincularía con el concepto de *helel* en hebreo.

Nelson (2008) afirma que al usar la expresión *helel* en comparación al rey de Babilonia, el autor del capítulo 14 del Libro de Isaías hace un paralelo al “mito ugarítico de Athtar”. Como se ha explicado, el mito de Attar y Baal, en esencia, narra cómo Venus intenta ocupar el trono del cielo, pero no es lo suficientemente grande como para llenarlo y termina cayendo hacia la tierra. Dicho trono se encuentra en la montaña de Safon, desde la cual Baal reina; el *helel ben shahar* del Isaías trata de ocupar “la montaña donde se reúnen los dioses” (Isaías 14:13). Gray (1965:209) también afirma que el *helel* del Libro de Isaías es una referencia a Attar como la estrella Venus caída.

Aunque las similitudes entre el mito de Attar y el referente de *helel* en el Libro de Isaías son bastante exactas, es importante recalcar que existe una diferencia considerable entre las versiones. La figura de *helel* trata de ocupar la montaña de los dioses, no lo logra, y por su orgullo se la castiga y se la envía al *seol*, el inframundo hebreo, donde los seres del plano mortal se burlan de su prepotencia. En contraste, Attar simplemente se da cuenta de que es muy pequeño para el trono de Baal y baja hacia la tierra, admitiendo que su lugar no está en el cielo. *Helel* es castigado por su orgullo; Attar sencillamente se da cuenta de su pequeñez frente a un dios mayor.

Es probable que la figura de Attar como Venus sea el sujeto “brillante” de *helel*, pero la influencia del astro también se refleja en la tercera palabra del culturema, *shahar*. Gray (1965:124) explica que en la mitología de Canaán, la estrella de Venus no sólo fue representada por Attar, sino también por dos deidades que la personificaban al amanecer y al atardecer: Shahar y Shalem, figuras que serán explicadas en la sección 3.3 de este capítulo.

3.2 Contexto cultural de ben

Ben es una palabra hebrea que literalmente significa “hijo”. Dentro de la cultura judía antigua y medieval, *ben* se empleaba en nombre propios como patronímico y, eventualmente, como forma de denotar apellidos (Eisenberg, 2004: 17). Por ejemplo, Jesús

de Nazaret era conocido en tiempos bíblicos y medievales en la lengua hebrea como *Yeshua ben Yosef*, “Jesús, hijo de José” (Onsted, 2010).

La etimología de *ben* no es clara, pero una propuesta del origen de la palabra es su relación con *bana*, que significa “construir”. Dentro de la cultura judía, y, por herencia bíblica, dentro de varias lenguas indoeuropeas como el español, la palabra “casa” u “hogar” tiene un lazo semántico cercano con “familia”; la teoría etimológica sugiere que con un hijo se “construye” la “casa”, es decir, se forma una familia (Uittenbogaard). La teoría se sostiene por el uso de *bana* en el capítulo 16 del Libro de Génesis, donde Saray usa la palabra *bana* para denotar el acto de tener un hijo.

La función de *ben* en el culturema completo de *helel ben shahar*, por lo tanto, es proveer al elemento con un significado dual. *Ben* es literalmente hijo, es decir, “brillante hijo del amanecer”; el amanecer, o quizás la personificación o deificación del mismo, analizada en el punto 3.1.3, se implica como padre del personaje en cuestión. También provee al personaje de un linaje y de un apellido; es decir, transforma al culturema en un nombre propio y formal para una figura específica.

Una interpretación alternativa a la función de *ben* radica en entender a la palabra no por su significado literal, sino en otro nivel semántico en el cual también puede encontrarse. En este caso, *ben* significa “proveniente” (así como el hijo proviene del padre), y puede emplearse para denotar ubicaciones. Si se interpreta a *ben* como “proveniente”, el significado de *shahar* también debería interpretarse como un marcador de lugar: al significar “amanecer”, el lugar al que podría referirse es “este”, dando como resultado “brillante hijo del este” al significado del culturema. Sin embargo, no hay fuentes de discusión traductora ni se pudo encontrar referencias a una interpretación de este tipo, por lo que, aunque es posible comprender al culturema de esta forma, se puede afirmar no es la interpretación general que se le dio a *ben* ni a *shahar*.

3.3 Contexto cultural de Shahar

La palabra *shahar* posee una connotación divina por sí misma. Los registros cuneiformes ugaríticos señalan la existencia de dos dioses menores, hijos del dios creador El: *Shahar* (literalmente “amanecer”) y *Shalem* (literalmente “atardecer”) (Cook, 2001:52),

dioses hermanos que habitaban en el cielo (Smith, 2003:242). Shahar y Shalem eran hermanos gemelos con roles opuestos en el ciclo del día, pero a ambos se los identifica con las estrellas, probablemente Venus en sus fases crepusculares. La familia de El se asocia con los astros, y este vínculo es explícito en la traducción de la tabla cuneiforme que describe su nacimiento:

“<Both of [the wives of El]> crouched

And gave birth to Shahar and Shalem. [...]

Raise up an offering to Shapsh, the Great Lady,

and to the stars, who have been begotten.” (Wyatt, 1996:226-227):

Ambos dioses influyeron en la cultura y el léxico hebreo. Wyatt (1996:383) y Gray (1965:137) afirman que Shalem era considerado una deidad patrona de Jerusalén, lo que explicaría su alusión en el versículo 18 del capítulo 14 Libro del Génesis (donde se menciona a “Melquisedec, rey de Salem”) y en el Salmo 76 (“en Judá Dios se ha dado a conocer, grande es su nombre en Israel, pues en Salem está su tienda y su morada en Sión”). Alford (1979:69), Wénin (2001:496) identifican a Salem como una denominación antigua para la ciudad de Jerusalén, mas no como un dios de la ciudad. Como *shalem* significa “atardecer”, se lo asoció con el concepto de finalización y paz, y este fue el significado que adquirió en hebreo. De hecho, el nombre moderno de Jerusalén contiene etimológicamente la palabra “Shalem”.

En cuanto a Shahar, su nombre mantuvo el significado de “amanecer” en el proceso de intercambio cultural y lingüístico del ugarítico al hebreo. Aunque no hay una mención explícita de que también mantuviera un contenido divino durante los mil años de asimilación, su asociación con *helel* en el capítulo 14 de Isaías parece indicar que la intención del autor era lograr que el lector de la lengua fuente asocie el “amanecer” con su trasfondo mitológico de Ugarit debido a que tanto *helel* como *shahar* hacen referencia a Venus en la mitología ugarítica y canaanita (Nelson, 2008: 866).

Por lo tanto, se puede afirmar con certeza que “helel ben shahar” no es una simple frase carente de contenido cultural. Aunque puede traducirse directamente como “brillante hijo del amanecer”, las expresiones *helel* y *shahar* poseen un contexto cultural en común

que los sitúan en el mismo plano astrológico y mítico. El autor del Libro de Isaías usó estos elementos de manera consciente para que el lector del texto, familiarizado con el trasfondo cultural de su elección de palabras, conectara a *helel* y *shahar* con los referentes mitológicos de Ugarit.

4. CAPÍTULO 4: CULTUREMA “EOSPHOROS”

En la traducción a griego koiné del Libro de Isaías en la Biblia Septuaginta, el culturema hebreo *helel ben shahar* (“brillante hijo del amanecer”) fue traducido a griego koiné como *eosphoros* (“traedor del amanecer”). Para entender esta traducción y lo que ella implica en la audiencia meta, es necesario delimitar las características del culturema original y la técnica usada para traducirlo.

4.1 Traducción del culturema a Eosphoros

4.1.1 Tipo de culturema

Según la teoría del culturema, la traducción de *helel ben shahar* en el capítulo 14 del Libro de Isaías se puede identificar fácilmente como una unidad de traducción inexorablemente ligada a lo que Nida (1975:68) denomina cultura religiosa. Como se ha explicado, es una expresión con dos referentes culturales a antiguos dioses ugaríticos que influyeron en el proceso de desarrollo de la religión, la civilización y la lengua del pueblo hebreo.

Sin embargo, es importante señalar que *helel ben shahar* hace referencia a un trasfondo religioso que, si bien está relacionado históricamente a la religión del pueblo hebreo, es completamente foráneo a la ortodoxia judía para la cual estaba destinado el Libro de Isaías. Es una referencia a una religión con la cual el tipo de lector del Libro de Isaías estaba familiarizado tanto lingüísticamente como por cultura general, pero que no tiene una relación directa con la religión judía.

Dentro del texto, el culturema *helel ben shahar* se emplea como un dispositivo literario ligado a una religión y a una mitología familiar para el lector, pero que no pertenece a la religión propia del lector. Así como el poeta católico Dante Alighieri usa referentes de la mitología griega y romana en su obra *La Divina Comedia* que cultural y lingüísticamente se conectaban con el imaginario de la audiencia de su texto, el autor judío de *El Libro de Isaías* emplea, en este caso, un referente a la mitología ugarítica para enriquecer la imagen de su alegoría al orgullo.

(a) Relación entre la cultura origen y la cultura meta

En el análisis de la traducción de culturemas, el caso de la Biblia Septuaginta es curioso debido a que, en el sentido más estricto, la traducción Septuaginta no estaba destinada a “otra” cultura, sino a un pueblo de la misma religión: ambas culturas se pueden caracterizar como “judías”. Sin embargo, la realidad es que el mismo hecho de perder el hebreo como lengua madre ya altera considerablemente a la cultura meta. Por esto y por otras razones, la cultura origen del Libro de Isaías (el pueblo israelita) y la cultura meta de la Biblia Septuaginta (los judíos helenos) poseen una relación complicada.

Como se ha explicado en el Capítulo 2, los judíos helenos fueron un grupo numeroso de judíos israelitas que por motivos de exilio se refugiaron en Egipto. Mientras que los judíos israelitas fueron llevados a Babilonia y se desarrollaron culturalmente con un alto sentido de aislamiento y nacionalismo, los judíos helenos se integraron plenamente a la vida en Alejandría, la metrópolis del imperio macedónico. El nivel de asimilación cultural de los judíos helenos los llevó a dejar a un lado el hebreo como lengua materna, aunque siguieron manteniendo la religión judía.

Por lo tanto, la relación entre la cultura origen y la cultura meta en el caso de la traducción del Libro de Isaías en la Biblia Septuaginta puede caracterizarse como, en esencia, cercana en religión y cosmología, mas no en situación histórica. Ambas culturas iniciaron como una sola; sin embargo, la cultura meta se fragmentó y no sufrió directamente de los fenómenos específicos a los que la cultura origen hace referencia en el texto donde se emplea el culturema *helel ben shahar*: mientras que los judíos israelitas fueron llevados a Babilonia, los primeros judíos helenos se refugiaron en Alejandría.

También existe una distancia entre los judíos israelitas y helenos a nivel histórico. La cultura en la que se originó el texto origen estaba en medio de una gran conmoción política, social y religiosa: era un reino sin rey, sin tierra y sin templo, pero con ansias nacionalistas. Los escribas que se encontraban dentro de la cultura meta tradujeron el texto origen siglos después de esta conmoción, durante una etapa de plenitud y asimilación con una cultura extranjera.

(b) Género del texto origen del culturema

El culturema “helel ben shahar” aparece en la narración del versículo 12 del decimocuarto capítulo del Libro de Isaías. El capítulo 14 del Libro de Isaías es, según numerosos análisis de género literario, un canto fúnebre o elegía (Shipp, 2008:33). Este tipo de género, llamado *kinot* en hebreo, es común en el Tanaj; hay un libro entero dedicado a los *kinot*, el Libro de las Lamentaciones, que presenta una elegía hacia el pueblo de Israel.

El Libro de las Lamentaciones se centra en elaborar *kinot* hacia un pueblo personificado, pero también son comunes las elegías a grandes reyes en el Antiguo Testamento. Por ejemplo, el libro de Ezequiel, cuya categoría profética e histórica es similar al Libro de Isaías, inicia su capítulo 19 con la intención explícita de elaborar una elegía a la realeza hebrea:

“Vas a pronunciar una lamentación respecto a los príncipes de Israel. Dirás: ¡Qué leona era tu madre en medio de los leones! [...]” (Ezequiel 19:1-2).

El capítulo 32 de Ezequiel da una pauta comparativa importante al objeto de estudio de este trabajo. En él, Dios ordena: “entona un canto fúnebre sobre Faraón, rey de Egipto. Dirás esto: ¡Cómo! ¿Desapareció el león de las naciones? Tú eras como el dragón de los mares; hacías hervir las aguas, las removías con tus patas y producías olas.” (Ezequiel 32: 2-3).

Como se puede apreciar, las lamentaciones pueden aplicarse tanto a naciones personificadas como a seres humanos. En cuanto a Isaías 14, el contenido del texto deja claro que el *kinot* se aplica a un rey, pero lo importante a tomar en cuenta es que Isaías 14 no presenta una elegía directa, sino una elegía en parodia o en burla al rey de Babilonia. El autor del texto que contiene el culturema “helel ben shahar” comienza su elegía con un imperativo: “harás *mashal* contra el rey de Babel [Babilonia]” (Isaías 14:4). *Mashal* significa literalmente “proverbio”, pero también “burla”, “provocación” o “mofa” (Shipp 34). La Biblia Latinoamérica traduce el texto como “te burlarás así del rey de Babilonia” (Isaías 14:4).

Una característica de los *kinot* es la comparación del sujeto de la lamentación a imponentes figuras poéticas (“el león de las naciones” y “el dragón de los mares” en el

ejemplo previo del capítulo 32 de Ezequiel). Bajo este contexto estilístico, y bajo la expresa intención de elaborar una elegía como burla o mofa por la caída del rey de Babilonia, el autor de Isaías emplea el culturema *helel ben shahar*.

(c) **Función del culturema en el texto origen**

Tomando en cuenta el contexto en el que aparece *helel ben shahar* dentro del género de lamentación con intención de burla, y recordando los referentes culturales de la expresión dentro de la mitología ugarítica, se puede afirmar que la función del culturema en el texto origen es la de servir como un título elaborado y satírico a una figura orgullosa.

El texto donde aparece el culturema expresa manifiestamente la intención de burlarse del rey de Babilonia, quien por lo tanto es el receptor del título *helel ben shahar*. De esta forma, se puede apreciar que los adjetivos de “brillante hijo del amanecer” tienen como intención burlarse de este monarca. El hecho de que *helel* tenga un referente cultural a un dios que intenta convertirse en la deidad suprema y queda en ridículo por su orgullo deja claro que la función del culturema es una de burla. También debe recordarse que Babilonia, y por lo tanto su rey, asumen un rol netamente antagónico durante la narrativa del Libro de Isaías y, en efecto, durante casi toda la narración bíblica, por lo cual este llamado a la burla está justificado desde la perspectiva judía.

Es importante considerar que la burla no aparece con epítetos despectivos, sino que se expresa a través de figuras con características divinas, ya que *helel* y *shahar* hacen referencia a dos dioses relacionados con el planeta Venus, el cuerpo celeste más brillante en el firmamento aparte del sol y la luna. El culturema posee un vínculo al plano astrológico y divino, y esto es significativo, porque allí radica la sátira del autor: el rey de Babilonia es brillante y poderoso, como un dios de Venus, pero así mismo caerá por su orgullo y el pueblo se burlará de él.

(d) **Cáncer del culturema**

El carácter de *helel ben shahar* es a grandes rasgos universal, pues “brillante”, “hijo” y “amanecer” son conceptos que existen a través de todas las culturas, al nivel básico de ls

significados de “algo que brilla”, “progenie de alguien” y “salida del sol”; aunque, evidentemente, esto ignora el significado que el culturema tiene en su totalidad.

El concepto de Venus por sí mismo también traspasa varias culturas, pues al ser el planeta más visible en el cielo, cualquier civilización con un interés mínimo por la astronomía puede observarlo. No obstante, la probabilidad de que este planeta esté personificado con un dios es mucho menor. Menor aún es la probabilidad de que exista una personificación del planeta en una fase específica (durante el amanecer, como implica *shahar*) y otra en general (*helel*). Al estar ligado con una narración mitológica específica, es poco probable que el trasfondo de *helel ben shahar* sobre el orgullo y la caída exista en otras culturas.

Debido a que hace referencia a mitología y religiones, *helel ben shahar* no es estrictamente un culturema histórico, pero la capacidad del pueblo hebreo para comprender la función que cumple dentro del texto se basa en la historia de dicha cultura. El prolongado contacto del pueblo hebreo con Ugarit y la relación lingüística tan cercana del ugarítico con el hebreo es lo que permiten que el carácter mítico detrás del culturema pueda comprenderse. Una cultura sin relación histórica alguna con Ugarit no podría comprender la figura mitológica a la que se refiere *helel ben shahar*, y quizás sólo podrían interpretarla o como Venus o como el título literal de “brillante hijo del amanecer”.

El registro del culturema es elevado. El lector del Libro de Isaías debía poseer una educación alta para poder leer y comprender el contenido religioso del texto, y un culturema como *helel ben shahar* sólo posee sentido para un lector con un conocimiento avanzado de referentes literarios ugaríticos dentro de la cultura origen. Aunque *ben* y *shahar* son palabras habituales en hebreo, el término más usual para “brillante” es *halal*, que incluso tiene por sí mismo connotaciones de orgullo. La expresión *helel* es muy poco común; la única vez que aparece en toda la Biblia es dentro del capítulo 14 del Libro de Isaías.

(e) Carácter de la audiencia de traducción en la cultura meta

Como se explicó a profundidad en el Capítulo 2, la cultura meta es un pueblo fragmentado de la cultura origen y posee una serie de características únicas. La audiencia

en la cultura meta de la traducción Septuaginta eran los israelitas helenizados en la diáspora de Alejandría que practicaran su religión, así como los egipcios y griegos que estuvieran interesados en los textos sagrados judíos.

En contraste al carácter de la audiencia en la cultura origen, los israelitas helenizados habían aceptado un mayor grado de asimilación cultural y lingüística con un imperio extranjero, eran miembros activos de la vida social en Alejandría y conformaban un porcentaje considerable de la población en dicha ciudad. La audiencia tenía el interés de mantener sus raíces religiosas, pero no conservaba el fervor nacionalista y aislacionista de la audiencia original del Libro de Isaías.

En cuanto a la relación de la audiencia con el culturema *helel ben shahar*, los israelitas helenizados que no hablaban hebreo no hubieran podido comprender la función de este elemento sin estudiar aparte los referentes ugaríticos que lo componen. La cultura meta poseía lazos muy diluidos y débiles con la antigua Ugarit a través de la carga cultural del griego, pero no a un nivel que permitiera discernir el contenido mitológico de la expresión *helel ben shahar*.

(f) Finalidad del encargo de la traducción

Aunque la finalidad de la traducción Septuaginta no puede discernirse con certeza, si se toma en cuenta la circunstancia de su elaboración lo más probable es que la traducción del Libro de Isaías tuviera como fin hacer accesible el texto de la forma más fiel posible a los lectores judíos que no pudieran comprender hebreo.

La traducción griega de los libros subsecuentes a la Torá se realizó con un estilo de lenguaje específico que se entendía como sagrado para los judíos, así como con una técnica mayormente literal. Por lo tanto, se podría afirmar que la traducción Septuaginta tenía como fin no sólo mantener el contenido del original, sino transmitir una estética literaria en particular que, para el momento de la traducción del Libro de Isaías, ya estaba relacionada al ámbito de lo sagrado y lo religioso.

Aparte de ser una herramienta de estudio para el pueblo israelita en Alejandría, la tradición judía del Talmud ("Tractate Megillah: Chapter I") afirma que la Biblia

Septuaginta tenía como propósito también servir como un texto informativo para los gentiles que estuvieran interesados en la religión judía. Según este relato, el propio encargo de la Septuaginta se debe a que el rey Ptolomeo II tenía una gran curiosidad por entender la religión judía. Si esto es cierto, la finalidad del encargo no sólo era conectar a la diáspora judía con sus creencias religiosas, sino también ayudar a los miembros de otros grupos de habla griega a comprender la creencia de los judíos con los cuales convivían.

4.1.2 Técnica de traducción de culturema

El culturema *helel ben shahar* se tradujo a *eosphoros*, y la técnica empleada para esta traducción fue una adaptación o traslación cultural: el elemento cultural *helel ben shahar* se adaptó a un elemento equivalente o similar de la cultura meta. Como se explicará en la próxima sección, Eosphoros es el nombre de un dios de la estrella de Venus al amanecer, el equivalente a Shahar. Aunque la alusión a la figura de Attar se pierde en la traducción, la conexión al planeta Venus y al amanecer permanece intacta.

De esta forma, *eosphoros* se convierte en un culturema que también posee referentes astrológicos, mitológicos y divinos de forma natural en la lengua meta. Sin embargo, el trasfondo simbólico de orgullo y caída desaparece junto al exotismo que *helel* presentaba en la lengua hebrea. El resultado es un culturema que, al perder la metáfora de vanidad pero al conservar el referente astronómico y divino, retiene la mayor parte de dimensiones de significado y produce un efecto similar, aunque no idéntico, en la cultura meta.

4.2 Interpretación cultural de Eosphoros

Eosphoros (Εωσφορος) significa literalmente “traedor del amanecer”: *εως* (*eos*) es “amanecer” y *φορος* (*phoros*) “traedor”. La brecha entre “brillante hijo del amanecer” y “traedor del amanecer” puede parecer amplia, pero hay una razón específica por la cual el traductor decidió emplear la palabra *eosphoros* en la Septuaginta.

Así como Shahar significa “amanecer” pero también es el nombre de un dios, Eosphoros también es la denominación del dios del amanecer (Murdock, 2014:202). Y así como el dios Shahar tenía a su hermano y contraparte vespertina Shalem, el dios Eosphoros del amanecer tenía un hermano que representaba al atardecer, llamado Hesperos (Astma).

Eosphoros y Hesperos son una coincidencia prácticamente exacta de Shahar y Shalem. Aunque sus equivalentes en parentela mitológica varían con los de los dioses ugaríticos, Eosphoros y Hesperos también son dioses hermanos que representan a Venus al amanecer y al atardecer respectivamente; los griegos creían que Venus al amanecer y al atardecer eran estrellas diferentes hasta que Pitágoras descubrió que en realidad se trataba de un único cuerpo celeste. Eosphoros aparecía en el cielo antes del amanecer, y Hesperos lo hacía luego de que se pusiera el sol (*Iliada* 23.226).

Según la Teogonía de Hesíodo, los progenitores de Eosphoros eran Erigenia, el amanecer, y Astraios, las estrellas; fuentes romanas adscritas a Higino Gromático afirman que sus padres eran Eos, la aurora, y Céfalo, un héroe mortal. Higino también describe que Eosphoros era un ser hermoso, comparable incluso con la de la diosa Afrodita o Venus, la personificación del ideal de la belleza (Atsma).

Como la mayoría de figuras mitológicas en la cultura griega, Eosphoros poseía características distintivas dentro el arte visual helena, y por lo tanto su nombre dota al lector de una imagen muy precisa en cuanto a su apariencia. Se lo describe como “un hombre joven, en forma de busto rodeado por el orbe brillante de su estrella [el planeta Venus], o como un dios alado sosteniendo una antorcha coronado con una aureola estrellada” (Atsma). Su contraparte ugarítica, Shahar, no posee representaciones con características artísticas fijas, y, además, no era un dios contemporáneo de su audiencia, por lo que su imagen no era accesible a los lectores del Libro de Isaías.

A diferencia del concepto de Shahar con el pueblo judío, que requería cierto nivel de escolarización, el concepto de Eosphoros era plenamente contemporáneo para los habitantes de Alejandría en la época de la Septuaginta. Ptolomeo II, quien según la tradición fue el responsable de impulsar el proyecto de traducción de la Biblia a la lengua griega, organizaba una procesión a mitad del invierno en el estadio de la ciudad, llena de disfraces y figuras que representaban la cosmología y el orden del tiempo según la cultura griega. La procesión, que duraba un día entero, empezaba con una marcha llamada Eosphoros y acababa con otra llamada Hesperos, la primera al amanecer y la segunda al finalizar el día (Rehak, 2006:74). Por lo tanto, los judíos helenos, miembros activos de la ciudad de Alejandría, sin duda estaban familiarizados con la idea e imagen de Eosphoros.

Aunque Eosphoros en la lengua meta mantiene con gran fidelidad ciertas características del Shahar de la lengua origen, los rasgos de significado de Helel se pierden. Como Shahar, Eosphoros está inexorablemente vinculado al planeta Venus, y cumple una función idéntica al referente mitológico de Shahar; la conexión hermana con el atardecer también se conserva.

Sin embargo, la simbología de orgullo y caída está completamente ausente en Eosphoros: no hay ningún referente en la mitología griega a la caída del dios, ni tampoco a un intento de usurpar o llenar un trono ajeno por orgullo. En la mitología helena, Eosphoros parece ser simplemente un ser divino que representa el amanecer, sin ningún mito asociado a su carácter. Por todos estos factores, se puede afirmar que parte del tono irónico de *helel ben shahar* se pierde en su traducción griega.

Asimismo, si bien Eosphoros es un nombre propio por sí mismo, se pierde el elemento cultural brindado por *ben* en el hebreo original: Eosphoros como culturema completo no contiene la referencia al linaje de la figura, ni la dota de un apellido patronímico.

Aunque la aparición de Eosphoros probablemente no presentó un cambio significativo al momento de su traducción, aparte de quizás acercar a los lectores a una imagen específica del dios en vez de ser sólo a una referencia mitológica lejana, es importante comprender la trascendencia que el culturema tuvo cuando la audiencia helenizada empezó a evolucionar. Para esto, es necesario hacer una breve reseña histórica de la evolución del personaje que Eosphoros llegó a representar en la cultura cristiana: Satán.

4.3 Evolución de la interpretación de Eosphoros

La figura conceptualizada en la tradición cristiana a través del culturema *eosphoros* es el resultado de una evolución histórica y teológica que se origina con su aparición en el Libro de Isaías. Para inicios de la era cristiana, el referente de *eosphoros* y el contexto que rodea a esta palabra se había adherido a lo que se conoce en la modernidad como Lucifer o Satán. Para comprender la influencia de *eosphoros* en el pensamiento hermenéutico

cristiano de Satán, es necesario entender cómo se concebía a este ser en la tradición judía donde se originó.

En los textos religiosos judíos que componen el Tanaj, Satán sólo aparece como personaje de manera explícita en la historia del Libro de Job (Porter, 2008:128). Según dicho texto, Satán es un “hijo de Dios” (Job 1:6) y aparece ante una corte de entidades celestiales que sirven a YHWH, en la cual dialoga con Dios y obedece a sus órdenes (Richards). De hecho, el mismo nombre de Satán refiere a su carácter en la religión judía, pues significa “adversario” en un “vocablo legal que equivale más o menos a ‘fiscal’” (Porter 2008:128).

Aunque en un inicio Satán era considerado un fiscal de Dios sujeto a la voluntad de la deidad, su rol empezó a cambiar debido al contacto del pueblo judío con otras tradiciones religiosas durante el exilio en Babilonia (Richards), época en la cual se escribió el Libro de Isaías. El monoteísmo judío, influenciado por religiones dualistas como el zoroastrismo, empezó a buscar la causa del mal en oposición directa al bien proveniente de YHWH (Porter 2008:128). Este período, conocido como período intertestamentario, comprende los siglos entre los escritos del exilio en Babilonia y los eventos narrados en el Nuevo Testamento (Dosker).

Es difícil encontrar evidencia del proceso mediante el cual se cambió la idea de Satán como un fiscal divino a un ente en oposición o rebelión contra Dios, pero existen textos apócrifos que hacen mención narrativa de diferentes *roles* para Satán que, además, fueron influyentes para los autores Nuevo Testamento (Jacobs).

Cronológicamente, la primera evidencia de un posible cambio de rol para Satán se plasma en el Libro de Enoc (Kelly 2006:34). El Libro de Enoc data de alrededor del año 200 a.C., alrededor de un siglo tras la traducción Septuaginta, y casi cuatro siglos después del exilio del pueblo judío en Babilonia. Aunque se desconoce con precisión su lengua original, el texto sobrevivió a través de escritos traducidos al griego, que subsecuentemente también se tradujeron al ge'ez o etíope antiguo (Kugel, 1998:31). El hecho de que este libro apócrifo haya sido traducido al griego es prueba de su influencia en la cultura griega y en el

Nuevo Testamento; “la influencia de [Enoc] en el Nuevo Testamento ha sido más grande que la de todos los otros libros apócrifos y pseudo apócrifos juntos” (Charles, 2008:20).

El Libro de Enoc es un texto apócrifo que profundiza en varios elementos narrados con brevedad en el Libro de Génesis; el epónimo Enoc es descendiente de Adán y antepasado de Noé (Kelly, 2006:34), y según el Antiguo Testamento “anduvo con Dios hasta que Dios se lo llevó; *sencillamente desapareció*” (Gén. 5:24). El autor del Libro de Enoc afirma ser el mismo Enoc, y narra en primera persona los hechos posteriores a su desaparición. Según el texto, Enoc fue llevado a los cielos (Kelly 2013:41-42) y por esta razón pudo presenciar revelaciones especiales sobre los orígenes de la humanidad (Kelly 2006:34). El libro está escrito en etiópico antiguo, griego y arameo, lo cual lo hace un texto fragmentado y con características multiculturales.

En relación a Eosphoros y Satán, la narración del Libro de Enoc cuenta cómo su autor presencia la caída del cielo de doscientos ángeles vigilantes, llamados “hijos de Dios” al igual que en el Libro de Job, que se enamoraron de mujeres humanas y procrearon con ellas en la tierra (Kelly 2006:34-35), dando a luz a la raza de “gigantes” que Dios exterminó en el diluvio. Una vez en la tierra, el líder de los ángeles caídos, llamado Semyazza, enseña a sus compañeros celestiales y a los seres humanos hechicería, orfebrería, artes bélicas y astronomía. A estos ángeles caídos también se los denomina de forma alegórica como estrellas (Kelly 2006:35), y su destino final es estar sellados bajo la tierra hasta ser juzgados y sufrir a causa de fuego.

Aunque el judaísmo clásico consideró al Libro de Enoc como un texto sin inspiración divina, el escrito jugó “un papel indudable en la formación de las doctrinas correspondientes del Nuevo Testamento” (Charles, 2008:20). Antes del nacimiento de Jesús y de su movimiento religioso, los seguidores de la mitología expuesta en el Libro de Enoc ya formaban un movimiento denominado judaísmo enoquiano (Jackson, 2004:3).

Sobre las bases de esta corriente se construyó parte de la teología y hermenéutica cristiana referente a Satán. La influencia del Libro de Enoc queda evidenciada en el evangelio según Lucas, el mismo Jesús se refiere directamente a la caída de Satán, un hecho ajeno al canon de la religión judía predominante: “yo vi a Satanás caer del cielo

como un rayo” (Lc. 10:18), afirma. Asimismo, se alude a la idea, en ese entonces no canónica, sobre ángeles caídos sellados bajo la tierra en la Epístola de Judas (Jd. 6) y en la Segunda Epístola de Pedro (2 Pe. 2:4).

Aunque las referencias los textos del Nuevo Testamento al Libro de Enoc se refieren a Satán, es importante señalar que en el Libro de Enoc el nombre dicho ángel no se menciona entre el grupo de los ángeles caídos. Sin embargo, existe otro texto que ayuda a explicar por qué en el Nuevo Testamento ya parece estar cementada esta idea de Satán como ángel rebelde. El texto se titula La Vida de Adán y Eva, también conocido como el Apocalipsis de Moisés, del cual existen varias traducciones o versiones subsecuentes (Jonge, 1997:7). Es un libro apócrifo escrito en griego, cuyo contenido data de entre 20 a.C. a 70 d.C. (Leaney, 1984:166). Su estilo de referirse o citar ciertos pasajes del Tanaj, así como el uso de ciertas expresiones griegas, sugiere que el autor estuvo influenciado por la versión Septuaginta (Sparks, 1984:142), y que, aunque contemporáneo a los inicios del cristianismo, su contenido original haya sido enteramente judío (Leaney, 1984:166).

La Vida de Adán y Eva es un texto breve que narra los eventos sugeridos por el título. Inicia desde la expulsión de Adán y Eva del Edén hasta la muerte de la pareja, explicando brevemente eventos teológicos. Entre estos eventos se encuentra una narración sobre la caída de Satán. Al sentir gran dolor por su destierro del paraíso, Adán y Eva se proponen hacer penitencia para obtener el perdón de Dios. Adán decide ayunar por cuarenta días, y Eva sumergir su cuerpo en un río, dejar que las aguas le lleguen al cuello y no pronunciar ni una palabra (Sparks, 1984:148).

Este intento humano de redimirse enoja a Satán, también llamado diablo en este texto (el término griego de diablo, “*διάβολος*”, significa “acusador”, y posee función cercana al significado de su nombre hebreo). Tras dieciocho días de ayuno y penitencia, Satán decide “transformarse en el resplandor de los ángeles” (Sparks, 1984:148) y aparecer ante Eva, diciéndole que Dios ya los ha perdonado y que lo ha enviado para darles la misma comida que disfrutaban en el paraíso. Al acercarse a Adán, el hombre reconoce al diablo como tal instantáneamente y reprende a Eva por volver a dejarse seducir de sus palabras una vez más, y Eva pregunta a Satán por qué los persigue y los “ataca sin razón” (Sparks, 1984:149).

Satán entonces explica que él y sus ángeles fueron expulsados por culpa de Adán, pues se rehusaron a adorar al hombre cuando éste fue creado. “No tengo ninguna obligación de adorar a Adán [...] no adoraré a un ser inferior y *más joven que yo*. Soy más antiguo en la creación: antes de que él fuera creado yo ya había sido creado: él debería adorarme a mí” (Sparks, 1984:150). Ante la insistencia de Miguel, quien advierte a Satán que Dios se enojará si el ángel sigue rehusándose a adorar a Adán, Satán responde: “si se enoja conmigo, pondré mi trono encima de las estrellas del cielo y seré como el Altísimo” (Sparks, 1984:150). En efecto, esto provoca la ira de Dios y Satán y sus ángeles son lanzados hacia la tierra. Al ver a Adán disfrutando de los placeres del Edén, Satán decide vengarse de él engañando a Eva y provocando su expulsión del paraíso, desencadenando gran parte de los eventos de la Biblia. Adán reza a Dios para que lo proteja de su adversario, y Satán no vuelve a intervenir directamente en el texto.

Este relato es notable por varias razones. La afirmación de Satán de ser como el Altísimo presenta un paralelo muy cercano con la historia de Attar, explicada en la sección 3.2 de esta disertación. Asimismo, en esta historia Satán es “lanzado” hacia la tierra, lo cual también concuerda con lo que el capítulo 10, versículo 18 del Evangelio de Lucas afirma que Jesús dijo sobre ver la caída de Satán. La caída de un grupo de ángeles también concuerda con el texto de Enoc, lo cual implica que La Vida de Adán y Eva estuvo influenciado por ideas del judaísmo enoquiano, aunque cabe recalcar que en este relato los ángeles expulsados del cielo fueron lanzados hacia la tierra, y no debajo de ella, probablemente para explicar la presencia de Satán como serpiente sobre la tierra. Finalmente, esta identificación de la serpiente como Satán también se ve reflejada en el Nuevo Testamento. El Libro del Apocalipsis, texto canónico y último en orden bíblico para los cristianos, afirma en su capítulo 12, versículo 9, que la “antigua serpiente” es “conocida como el Demonio o Satanás”, contra la cual “Miguel y sus ángeles” combaten; Miguel como antagonista a Satán es otra idea presentada en La Vida de Adán de Eva.

4.3.1 Interpretaciones y comentarios judíos

Las interpretaciones de tanto *helel ben shahar* como *eosphoros* en el judaísmo, así como comentarios referentes al término a su traducción, son uniformes y escasas, debido en gran parte a que dentro de la cultura hebrea *helel ben shahar* cumple una función específica

de mofa al sujeto del pasaje donde aparece. Asimismo, la identificación de *helel ben shahar* con Satán es casi imposible, debido a que las corrientes judaicas que llegaron a ver a Satán como un ángel rebelde evolucionaron al cristianismo, mientras que el judaísmo clásico mantiene hasta la actualidad la idea de Satán como un ángel al servicio de Dios.

El comentario sobre *helel ben shahar* que se pudo encontrar es mucho más tardío al texto original, pues data del siglo 10 d.C. y pertenece al teólogo francés Rabi Shlomo Yitzjaki, más conocido como Rashi. En su comentario al Tanaj, Rashi afirma que “la estrella de la mañana” (*helel ben shahar*) es “Venus, que irradia luz como la estrella de la mañana; *helel* se deriva de la raíz *halal*, ‘dar luz’. Es una lamentación al príncipe celestial de Babilonia, que caerá del cielo”.

Rashi remarca tanto la etimología de *helel* como el género literario para el que se emplea el culturema (la lamentación o *kinot*). No se hace referencia alguna a *helel ben shahar* como Satán, posiblemente por las razones explicadas anteriormente, ni se provee ninguna otra información que difiera con lo que ya se ha expuesto en esta disertación. Considerando el contexto cultural de la audiencia original de *helel ben shahar*, explicado en el Capítulo 3, se puede afirmar que no han existido grandes cambios de interpretación en el culturema en lengua origen, probablemente por el hecho de que aunque la audiencia del texto sufrió cambios históricos, nunca perdió la lengua ni la tradición religiosa dentro de la cual apareció *helel ben shahar* en el Libro de Isaías.

En cuanto a la traducción del Libro de Isaías en general a su versión Septuaginta, cabe recalcar que en el Tratado Megillah del Talmud se enumeran una serie de cambios de significados que se dio en la traducción ordenada por Ptolomeo II, pero no nombra ningún ejemplo del Libro de Isaías (Tractate Megillah: Chapter I).

Si bien el judaísmo clásico mantiene la imagen de Satán como un ángel bajo las órdenes de Dios, los libros apócrifos mencionados en la sección previa tuvieron cierto peso sobre los comentarios religiosos del judaísmo. Joseph y Blau (Jacobs) explican que el Talmud Palestino, cuya elaboración se completó alrededor del siglo 3 d.C. y cuyo origen geográfico es “cercano al del Nuevo Testamento”, narra que el “señor de los satanes” se llama Samael, y que nació de una mujer humana, por lo cual no es un ser eterno. Aun así es

la “encarnación del mal [...] dedicado a la destrucción del hombre”, pero sólo puede llevarse las almas de los hombres si Dios lo permite (Jacobs). Joseph y Balu afirman que “sin duda” estas ideas de Satán como encarnación maligna se esparcieron desde las clases sociales más bajas hasta las más altas, que poseían un mayor entrenamiento religioso y por lo cual no habrían admitido inicialmente esta concepción de Satán dentro del judaísmo.

Sin embargo, cualquier cambio en el concepto de Satán no tuvo posibilidad alguna de alterar la interpretación de *helel ben shahar*, pues la tradición judía nunca relacionó al ángel con el culturema. Debido a que la cultura origen mantuvo la lengua origen y tuvieron acceso al texto en hebreo del Libro de Isaías sin traducir, *helel ben shahar* no perdió su significado original, que queda claro bajo el estilo del género al que pertenece el Capítulo donde aparece. Gracias a estos factores, el culturema se mantuvo de cierta forma estático en su interpretación, sin generar controversias aparentes en la teología judía o en los comentarios del texto original.

4.3.2 Interpretaciones y comentarios cristianos

Hasta ahora se ha explicado el origen del mito de Satán como ángel caído, y sus raíces en textos apócrifos que no forman parte de la Biblia judía ni cristiana, pero es necesario enlazar estos conocimientos con la existencia del culturema griego *eosphoros*. El nexos entre esta mitología sobre Satán y el culturema es que en la interpretación cristiana ortodoxa, fundamentada en el texto griego de la Septuaginta, la figura de *eosphoros* en el Libro de Isaías se identifica como Satán.

Los autores del Nuevo Testamento citan al Libro de Isaías más que a otro texto del Antiguo Testamento (Cheyne & Hirsch); el Nuevo Testamento fue escrito en griego koiné, la misma lengua de la traducción Septuaginta, y esta es la traducción que se usó al citar el Libro de Isaías en la tradición cristiana (Kelly, 2006:191). Ya se ha discutido cómo los autores Nuevo Testamento citan conceptos del Libro de Enoc, La Vida de Adán y Eva, y el Libro de Isaías, pero fue en el siglo 3 d.C. que el padre de la Iglesia Orígenes Adamantius declaró de manera oficial que la caída de Satán “como rayo”, evento afirmado por Jesús en la narración del capítulo 10 de Lucas, y el *eosphoros* del capítulo 14 del Libro de Isaías eran parte de un mismo evento. Orígenes afirma de manera definitiva que “evidentemente,

según estas palabras, se demuestra que cayó del Cielo quien solía alzarse en la mañana” (Orígenes en Kelly, 2006:196). De tal forma, la mofa hebrea del texto origen queda a un lado completamente, y la palabra *eosphoros* se toma de manera literal para describir a un ser celestial.

Esta interpretación enoquiiana al culturema griego, según la cual la estrella caída era Satán, fue la predominante en la cultura cristiana desde antes de los inicios del cristianismo. Tonstad (2006:75) afirma que la forma de expresarse de Orígenes sugiere de forma “abrumadora” que sus afirmaciones no eran propuestas nuevas o únicas, sino un reflejo del “pensamiento común”. Orígenes asevera que *eosphoros* es Satán sin mayor explicación y sin intención de defender esta afirmación porque, a su parecer, no es una posición que necesite defensa: es sencillamente un conocimiento aceptado en su época (Tonstad, 2006:75). Quizás por esta razón es imposible encontrar comentarios que hablen sobre el término *eosphoros* y expliquen su predominante identificación con Lucifer: los teólogos de la época no veían necesidad alguna de explicar algo que se consideraba “pensamiento común”.

La identificación de Satán como *eosphoros* sobrevive incluso hasta nuestros días, aunque con un nombre diferente. La palabra *eosphoros* de la Biblia Septuaginta se tradujo al latín de forma literal como *lucifer* (“portador de luz”), nombre con el cual se identifica popularmente a Satán en la tradición cristiana (Bloom 2005:203). Es importante destacar que los padres de la Iglesia afirman que Lucifer “no es el nombre propio del diablo, sino que denota sólo el estado del cual cayó” (Maas); es decir, *eosphoros* se interpreta no como un título o una entidad en sí misma, sino como un estado de existencia para un ser celestial.

Eosphoros no sólo representó la idea del ángel caído de Enoc, sino también la imagen de dicha figura. Eosphoros como dios era representado en el arte griego como un “ser masculino con aureola dentro de una orbe o estrella, y como un Dios Alado portando una Antorcha a través del cielo” (Ford, 2009:58), y esta es la imagen con la que se asocia a Satán previo a su caída, a pesar de que ninguna fuente bíblica o apócrifa describe la apariencia de Satán en el cielo; lo más cercano es “el resplandor de los ángeles” en el que “se transforma” para engañar a Eva en La Vida de Adán y Eva. La imagen de Satán como un ser masculino con aureola portando una antorcha, por ser de origen griego, está ausente

en la hermenéutica y tradición judía, donde Satán también adquirió características intrínsecamente malévolas con el paso de los siglos (Jacobs), pero su apariencia era la de la serpiente que tienta a Adán y Eva en el Génesis.

Por lo tanto, se puede apreciar que la traducción del culturema *helel ben shahar* a *eosphoros* tuvo la intención de proveer al lector de la lengua meta con una equivalencia mitológica casi exacta, aunque simplificada, y que por una serie de factores sociales, históricos, religiosos y culturales llegó a cambiar un aspecto importante de la teología. El culturema *eosphoros* cobró un nuevo sentido mediante una relación intertextual existente en la audiencia del texto meta, y llegó a dotar de características específicas a esta nueva interpretación. Debido a la existencia del Libro de Enoc y La Vida de Adán y Eva, es indudable que la *idea* de Satán como ángel caído hubiera existido en el cristianismo sin importar cómo se haya realizado la traducción de *helel ben shahar* en la Biblia Septuaginta; pero el cristianismo no conociera a Satán por el nombre y la imagen con las que se lo conoce en la actualidad de no ser por la existencia del culturema *eosphoros* en dicho texto.

CONCLUSIONES

La investigación de la traducción *helel ben shahar* en el Libro de Isaías a *eosphoros* en la Septuaginta mediante la teoría del culturema deja de expuesta varias conclusiones finales sobre el rol de la cultura en la labor traductora, así como de la relevancia del contexto cultural en el caso específico aquí estudiado.

El culturema original pertenece a un contexto histórico de lamentación y recelo contra culturas extranjeras, y usa figuras mitológicas antiguas, así como una formalidad casi artificial, para burlarse de un rey. Pertenece, además, a un género literario específico que facilita esta interpretación de burla, donde el culturema en sí no es más que una mofa de registro elevado.

El culturema traducido, por otro lado, se presta a interpretaciones diferentes. Pertenece a una cultura que está sumamente conectada con la cosmovisión extranjera, asentada en una capital cosmopolita del mundo antiguo. Emplea, además, una figura mitológica actual para la audiencia de esta época, y la lengua y cultura en la que se desarrolla no posee el género literario específico del texto original. Por lo tanto, dota a su audiencia de una imagen mucho más fuerte.

Si bien es difícil probar con total certeza las siguientes conclusiones debido a la antigüedad de la traducción y de su entorno cultural, la evidencia histórica que se ha investigado permite concluir con bastante seguridad que la traducción de *helel ben shahar* a *eosphoros* se realizó con la intención primaria de resaltar el bagaje mitológico del término original, buscando una equivalencia prácticamente idéntica de una de las palabras del culturema origen en la mitología griega. Los dioses Attar y Shahar, probablemente ya amorfos y difusos en el imaginario común de la audiencia origen, fueron reemplazados por el dios Eosphoros, cuya presencia era mucho más prominente en la cultura griega, y cuya apariencia en el arte helena pudo hacer que los eventos del texto tuvieran una imagen más definida.

En la religión judía, Satán sigue siendo la serpiente, y un sirviente del dios principal, aunque malévolo. En la religión cristiana, Satán está identificado con un estado previo de ser celestial: Lucifer, un ángel hermoso, un joven alado cuyo orgullo lo derrumba.

Asimismo, en el texto hebreo de la religión judía, el culturema estudiado no conlleva la imagen de joven alado, y la alegoría de orgullo y caída se presenta dentro de una burla literaria. En el texto griego usado por la religión cristiana, un joven alado cae del cielo hasta el inframundo por su orgullo. Estos hechos no pueden haberse dado por casualidad: queda claro que la elección de traducir dioses antiguos por un dios actual influyó en gran medida en la interpretación del pasaje, a tal punto que llegó a cambiar totalmente el aspecto de una religión.

Es imposible establecer en qué nivel influyó la presencia de Eosphoros en la interpretación del culturema durante el período intertestamentario; sin embargo, es evidente que para el tiempo de Jesús, el culturema ya estaba identificado con Satán. La evolución del personaje como antagonista es nebulosa, pero puede discernirse a través de los escritos enoquianos, dentro de los cuales Satán ya empieza a volverse un ser caído y donde una batalla que termina con su expulsión del cielo ya se establece como hecho. El origen multicultural de los escritos de Enoc, que integran arameo y griego en el mismo texto, apoya la teoría de que la cosmovisión griega, y en específico la imagen de Eosphoros usada en la traducción del culturema *helel ben shahar*, tuvieron influencia en la elaboración del texto.

La determinación canónica por parte de los padres de la iglesia de identificar a Eosphoros como Satán en el siglo 3 d.C. es la evidencia más sólida y concreta de la influencia que tuvo la traducción del culturema *helel ben shahar*. La lengua de los escritos cristianos era el griego, por lo cual también puede suponerse que la imagen de Eosphoros quedaba clara para un lector letrado. Y, por supuesto, la traducción subsecuente de *eosphoros* a *lucifer* en latín provee el vínculo del griego antiguo a las lenguas romance.

Todos estos hechos explicarían la prevalencia actual en el imaginario cristiano, tanto ortodoxo, católico como protestante, de Lucifer como Satán, un ángel caído del cielo. También explicarían la imagen constantemente asociada a Lucifer de un hermoso joven alado, brillante, portador de luz. Y, por supuesto, explicarían por qué se relaciona a Satán con el orgullo, pues de acuerdo con la tradición cristiana, y hasta con el mismo Jesús, según el Evangelio de Lucas, el ángel cayó de los cielos por esta razón.

A nivel traductológico, la decisión de traducir *helel ben shahar* por *eosphoros* puede verse como adecuada o no dependiendo del traductor. Se mantiene la imagen mitológica original; de hecho, se la amplía considerablemente, pero se pierde el título formal de *ben* que era parte de la mofa en el texto original. También se pierde la figura de *helel*, pero es una referencia tan arcana a la caída por orgullo que el resto del texto, evidentemente, lo compensa, pues en griego también se entiende al culturema como una referencia para el orgullo. Como se dijo al principio de esta investigación, no se pretende evaluar la calidad de la traducción, sino su método: y el empleado fue evidentemente la traslación cultural, donde se suplantó a los referentes divinos de Attar y Shahar de la cultura origen por un dios único equivalente en la cultura meta.

El estudio de la traducción de este culturema también presenta una oportunidad para considerar la influencia masiva que tiene la cultura dentro de la labor traductora. Al ser un texto religioso, la interpretación de este culturema adquiere una importancia mayor. Es dudoso que el traductor que eligió convertir a *helel ben shahar* en *eosphoros* haya imaginado cómo la elección del termino influiría en la concepción cristiana del nombre y la apariencia de Satán, pero es un testimonio de cómo la cultura trabaja con los elementos presentes en el texto para cambiar radicalmente la interpretación del mensaje del mismo.

La influencia de *eosphoros* en la cultura cristiana, y del significado que adquirió mediante la cultura meta del texto traducido donde aparece, es innegable. Se puede percibir tanto en la teología cristiana, donde Satán es un ángel caído, como en la cultura e historia en sí. Sin la presencia de *eosphoros* en la traducción Septuaginta, no existieran *El paraíso perdido* de John Milton, *La divina comedia* de Dante, *Fausto* de Goethe, ni innumerables otras obras de arte religiosa.

Mediante este trabajo, se demuestra que el análisis de la traducción de un culturema puede ayudar a entender el origen de ideas en otra cultura. Sin analizar la traducción de *helel ben shahar* a *eosphoros*, no se puede comprender plenamente la existencia de Lucifer como personaje y figura de orgullo en la cultura cristiana. El análisis de este culturema es, por lo tanto, un medio importante para comprender exhaustivamente cómo una estrella se convierte en un ángel caído.

RECOMENDACIONES

Existen varias maneras de expandir y continuar con este trabajo. Su sujeto de estudio es tan sólo un culturema de los miles que existen dentro de la narrativa bíblica. Puede analizarse a profundidad la traducción de virtualmente todos ellos. Así como esta investigación permite entender el origen de Lucifer, la investigación de otras traducciones bíblicas pueden explicar las raíces de ideas tales como el infierno y el purgatorio, o eventos como el nacimiento virgen de Jesús. El material para estos estudios existe, pero necesita ser integrado mediante una teoría traductora que considere los aspectos culturales de la traducción.

Incluso el mismo sujeto de estudio de este trabajo puede expandirse para comprender su evolución cultural dentro del mundo cristiano post-helénico; es decir, la evolución de la idea de Lucifer en la edad medieval hasta la modernidad. No se ha realizado este trabajo porque se aleja de las consideraciones traductológicas del marco teórico, pues necesitaría un análisis de varias otras culturas fuera de aquellas pertinentes a los textos traducidos, pero es posible realizarlo si se propone el tema para abarcar la traducción de *eosphoros* a *lucifer* a profundidad.

Es posible aplicar la teoría del culturema para analizar la traducción de otros textos de relevancia social, sean religiosos o no. Si se encuentra alguna diferencia cultural relacionada con un texto, lo más probable es que la traducción de este texto influya en estas divergencias. Por lo tanto, el tipo de investigación aquí realizada puede aplicarse a virtualmente cualquier otro texto que haya sido traducido.

La investigación mediante la teoría del culturema es un campo apasionante, que integra la lingüística aplicada a la traducción con la etimología, filología, y los aspectos culturales que muchas veces son invisibles dentro de teorías traductoras más formales, pero que, como este trabajo demuestra, pueden cambiar radicalmente la interpretación de un texto, e incluso dejar una profunda marca en la civilización y la cultura meta.

BIBLIOGRAFÍA

- "New Testament Citations of the Old Testament." *Crossway Blog*. Crossway Ministry, sin fecha. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.crossway.org/blog/2006/03/nt-citations-of-ot/>>.
- "Tractate Megillah: Chapter I." *Jewish Virtual Library*. American-Israeli Cooperative Enterprise, sin fecha. Web. 29 de octubre de 2015. <<https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Talmud/megillah1.html>>.
- Ackroyd, Peter. *Exile and restoration: a study of Hebrew thought of the sixth century B.C.* Philadelphia: The Westminster Press, 1968. En Prensa.
- Alford, Henry. *The Book of Genesis and Part of the Book of Exodus: A Revised Version with Marginal References and an Explanatory Commentary*. Minneapolis: Klock & Klock Christian, 1979. En Prensa.
- Atsma, Aaron J. "EOSPHORUS & HESPERUS." *Theoi Greek Mythology*. Theoi Project, sin fecha. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.theoi.com/Titan/AsterEosphoros.html>>
- Bacher, Wilhelm & Jacob Zallel Lauterbach. "Talmud Hermeneutics." *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1906. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14215-talmud-hermeneutics>>.
- Barton, George A., Joseph Jacobs et al. "Moses." *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1906. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11049-moses>>.
- Blaschke, Jorge. *Enciclopedia de las creencias y religiones*. Nueva York: Robin Books, 2006. En Prensa.
- Bloom, Harold. *Satan*. Philadelphia: Chelsea House, 2005. En Prensa.
- Charles, R. H. *The Book of Enoch*. Stilwell, KS: Digireads.com, 2008. En Prensa.
- Cheyne, Thomas Kelly & Emil G. Hirsch. "Isaiah." *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1906. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8235-isaiah>>.
- Cook, Stephen L., Jane Morse, Corrine L. Carvalho, and James W. Watts. *The Whirlwind: Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse*. London: Sheffield Academic, 2001. En Prensa.
- De Jong, Matthijs. *Isaiah Among The Ancient Near Eastern Prophets: A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007. En Prensa.

- Dosker, Henry E. "Intertestamental Period." *BiblicalTraining.org*. BiblicalTraining Institute, sin fecha. Web. 8 de enero de 2015. <<https://www.biblicaltraining.org/library/intertestamental-period>>
- Drijvers, H. J. W. *Cults and Beliefs at Edessa*. Leiden: E.J. Brill, 1980. En Prensa.
- Eisenberg, Ronald L. *The JPS Guide to Jewish Traditions*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2004. En Prensa.
- Eisenstein, Judah David & Kaufmann Kohler. "Shema'." *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1906. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13548-shema>>.
- Ekblad, Eugene Robert Jr. *Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint: An Exegetical and Theological Study*, Leuven: Peeters Publishers, 1999. En Prensa.
- Fernández, Marco. *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Versions of the Bible*. Leiden: Koninklijke Brill, 2000. En Prensa.
- Ford, Michael W. *Adversarial Light: Magick of the Nephilim*. Houston, TX: Succubus Productions, 2009. En Prensa.
- Gambier, Yves, Miriam Shlesinger, & Radegundis Stolze. *Doubts and Directions in Translation Studies: Selected Contributions from the EST Congress*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2007. En Prensa.
- Gray, John. *The Legacy of Canaan: The Ras Sharma Texts and Their Relevance to the Old Testament*. Sin editorial, 1957. En Prensa.
- Green, Jay P. *The Interlinear Bible: Hebrew - Greek - English*. Londres: Hendrickson Publishing, 2008. En Prensa.
- Hazan, Eli. "Alexandria, Egypt." *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1906. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1172-alexandria-egypt>>.
- Hervey, Sándor G. J., e Ian Higgins. *Thinking Translation: A Course in Translation Method, French-English*. London: Routledge, 1992. En Prensa.
- Hirsch, Emil & W. Muss-Arnolt et al. "Flood, The." *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1906. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6192-flood-the>>.
- Hurtado Albir, Amparo. *Traducción y Traductología: Introducción a la Traductología*. Madrid: Cátedra, 2001. En Prensa.
- Jackson, David. *Enochic Judaism*. Londres: T&T Clark International, 2004. En Prensa.

- Jacobs, Joseph. "Satan." *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1906. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13219-satan>>.
- Jacobs, Joseph, Emil G. Hirsch & J. Frederic McCurdy. "Prophets and Prophecy." *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1906. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12389-prophets-and-prophecy>>.
- Jastrow, Morris & Frederic McCurdy. "Assyria." *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1906. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2046-assyria>>.
- Jastrow, Morris & George A. Barton. "Ashtoreth". *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1906. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2005-ashtoreth>>.
- Jonge, M. De, & Johannes Tromp. *The Life of Adam and Eve and Related Literature*. Sheffield, England: Academic, 1997. En Prensa.
- Joüon, Paul. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2005. En Prensa.
- Kaiser, Walter, *The Messiah in the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1995. En Prensa.
- Kalvesmaki, Joel. "Introduction." *Septuagint Online*. Sin editorial, sin fecha. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.kalvesmaki.com/LXX/>>.
- Kelly, Henry Ansgar. *Satan: A Biography*. Cambridge: Cambridge UP, 2006. En Prensa.
- Kelly, Joseph F. *Who Is Satan?: According to the Scriptures*. Collegeville: Liturgical, 2013. En Prensa.
- Kempf, Constantine. "Theodicy." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 14. New York: Robert Appleton Company, 1912. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.newadvent.org/cathen/14569a.htm>>.
- Kohler, Kaufmann & Emil G. Hirsch. "Cosmogony." *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1906. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4684-cosmogony>>.
- Kugel, James L., and James L. Kugel. *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1998. En Prensa.
- Kuhl, Curt. *The Old Testament: its origins and composition*. Louisville: John Knox Press, 1961. En Prensa.
- López García, Ángel. *Lingüística General y Aplicada*. 3era ed. Valencia: Universidad De Valencia, 1999. En Prensa.

- Leaney, Alfred Robert. *The Jewish and Christian World: 200 BC to AD 200*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. En Prensa.
- Luque Nadal, Lucía. "Los culturemas: ¿unidades lingüísticas, ideológicas o culturales?" *Language Design* 11 (1999): 93-120. Web. 8 de enero de 2015. <http://elies.rediris.es/Language_Design/LD11/LD11-05-Lucia.pdf>
- Maas, Anthony. "Lucifer." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.newadvent.org/cathen/09410a.htm>>.
- Molina Martínez, Lucía. *El Otoño Del Pingüino. Análisis Descriptivo de la Traducción de los Culturemas*. Castellón de La Plana: Universitat Jaume I, 2006. En Prensa.
- Murdock, D.M. *Did Moses Exist?: The Myth of the Israelite Lawgiver*. Seattle: Stellar House Publishing, 2014. En Prensa.
- Nelson, Thomas. *The Chronological Study Bible*. Nashville: Thomas Nelson, 2009. En Prensa.
- Nettelhorst, Robin P. "Ugarit and the Bible." *Ugarit and the Bible*. Quartz Hill School of Theology, sin fecha. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.theology.edu/ugarbib.htm>>
- Newmark, Peter, y Virgilio Moya. *Manual de Traducción*. Madrid: Catedra, 1995. En Prensa.
- Nida, Eugene. *Exploring Semantic Structures*. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1975. En Prensa.
- Oden, Robert A. *The Bible without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It*. San Francisco: Harper & Row, 1987. En Prensa.
- Ogea Pozo, María Mar. "Cultural words and their translation: From culture to cultureme." *Traducción, mediación, adaptación: Reflexiones en torno al proceso de comunicación entre culturas*. Ed. Eva Parra Membrives, Ángeles García Calderón. Berlín: Frank & Timme, 2013. 163-176. En Prensa.
- Onsted, Robert D. *The Mythology of Scripture*. Bloomington: Xlibris, 2010.
- Porter, J. R. *La Guía Ilustrada de la Biblia*. Barcelona: Blume, 2008. En Prensa.
- Price, Ira Maurice, Emil G. Hirsch et al. "Nebuchadnezzar." *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1906. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11407-nebuchadnezzar>>.
- Rehak, Paul, and John G. Younger. *Imperium and Cosmos: Augustus and the Northern Campus Martius*. Madison: U of Wisconsin, 2006. En Prensa.

- Richards, Stephen A. "A Brief History of Satan" *That Religious Studies Website*. Pelusa Media Group, sin fecha. Web. 8 Agosto 2015. <http://www.thatreligiousstudieswebsite.com/Religious_Studies/Angels_and_Demons/satan_brief_history.php>.
- Rogers, Robert, Morris Jastrow et al. "Babylon." *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1906. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2285-babylon>>.
- Shipp, R. Mark. *Of Dead Kings and Dirges: Myth and Meaning in Isaiah 14*. Society of Biblical Literature, 2008. En Prensa.
- Singer, Isidore. "Holy of Holies." *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1906. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9409-kodesh-ha-kodashim>>.
- Singer, Isidore. "Moloch (Molech)." *Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls, 1906. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10830-milcom>>.
- Smith, Mark S., & Wayne Thomas. Pitard. *The Ugaritic Baal Cycle*. Leiden: E.J. Brill, 1994. En Prensa.
- Souvay, Charles. "Isaias." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 8. New York: Robert Appleton Company, 1910. Web. 8 de enero de 2015. <<http://www.newadvent.org/cathen/08179b.htm>>.
- Sparks, H. F. D. *The Apocryphal Old Testament*. Oxford: Clarendon, 1984. En Prensa.
- Steiner, George. *Después de Babel: Aspectos del Lenguaje y la traducción*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980. En Prensa.
- Thompson, Thomas. *The Mythic Past: biblical archaeology and the myth of Israel*. New York: Basic Books, 1999. En Prensa.
- Troxel, Ronald L. *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*. Leiden: Brill, 2008. En Prensa.
- Uittenbogaard, Arie. "The Amazing Name Ben: Meaning and Etymology." *Abarim Publications*. Abarim Publications, sin fecha. Web 8 de enero de 2015. <<http://www.abarim-publications.com/Meaning/Ben.html>>
- Vander Heeren, Achille. "Septuagint Version." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 13. New York: Robert Appleton Company, 1912. Web. 8 de enero de 2015 <<http://www.newadvent.org/cathen/13722a.htm>>.

- Vázquez-Ayora, Gerardo. *Introducción a la Traductología*. Washington, DC: Georgetown UP, 1997. En Prensa.
- Vriezen, Theodore Christian et al. *Ancient Israelite and early Jewish Literature*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2005. En Prensa.
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1996. En Prensa.
- Wénin, André. *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History*. Leuven: U, 2001. En Prensa.
- Whybray, Norbert. *The Making of the Pentateuch: a methodological study*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987. En Prensa.
- Wyatt, N. *Myths of Power: A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition*. Münster: Ugarit-Verlag, 1996. En Prensa.