

EL “SEFER HA-HAGY” DE QUMRÁN
The Sefer Ha-Hagy of Qumran

JAIME VÁZQUEZ ALLEGUE

BIBLID [0544-408X (2008) 57; 279-308]

Resumen: El autor intenta identificar las alusiones a una obra, que sólo se conoce por referencias, en la literatura de Qumrán, el “Sefer Ha-Hagy”. Para ello analiza cada una de las citas a esta enigmática obra y trata de aportar una conclusión definitiva sobre su naturaleza.

Abstract: The author tries to identify the allusions to "Sefer Ha-Hagy" in the texts of Qumrán. He analyzes each reference to this enigmatic book and tries to conclude its nature.

Palabras clave: Qumrán, Mar Muerto, Sefer Ha-Hagy.

Key words: Qumran, Dead Sea Scrolls, Sefer Ha-Hagy.

Los manuscritos del Mar Muerto son –desde sus propios orígenes– misteriosos, originales y ciertamente curiosos, lo cual ha llevado –desde su descubrimiento en 1947– al cúmulo de sensacionalismos que se han ido sucediendo en los últimos sesenta años. El estado actual de la investigación deja poco lugar para la noticia infundada o el misterio de la sinrazón. Cada vez son menos los secretos que esconden estos documentos gracias, sobre todo, a los trabajos de investigación que se han venido realizando en las últimas décadas. Quedan, sin embargo, algunas dudas por resolver, determinadas cuestiones que parecieran no tener respuesta inmediata y datos todavía imprecisos que aclarar. No faltan, tampoco, las preguntas sin respuesta o las cuestiones pendientes de una investigación rigurosa.

La cuestión sobre el canon de Qumrán, el concepto de Escritura que tenían los autores de los manuscritos y la importancia que daban a la literatura como fuente de transmisión, son argumentos todavía muy imprecisos. Falta por saber la importancia que tenían en la comunidad de

Qumrán unos libros con respecto a otros¹. En un grupo tan estructurado como el del grupo de Qumrán resulta lógico –los textos así lo demuestran– que se estableciesen diferentes criterios jerárquicos con respecto al tratamiento de los libros con los que trabajaban habitualmente. Es de suponer que para los hombres de Qumrán no era lo mismo el *Libro de Moisés* –el Pentateuco o la Ley– que el rollo de Ester –del que apenas nos ha llegado una mínima versión–. Como tampoco tendría la misma importancia un tratado sobre los horóscopos –como el 4Q186– que el texto legal de la *Regla de la Comunidad* (QS).

En una supuesta escala de valores deberíamos establecer condiciones y cualidades de las obras que darían el protagonismo a unas sobre otras. Lo cual depende, directamente, del contenido de las mismas y de la autoridad que de ellas se derivase. Sin embargo, hay algunos datos ajenos al contenido dado que no tenemos constancia de su presencia entre los manuscritos encontrados e identificados, que nos permiten valorar la existencia de obras que resultaban de capital importancia para los hombres de Qumrán pero a las que no hemos tenido acceso o no han llegado identificadas hasta nosotros.

El denominado *Libro de (el) Hagy* es una de estas obras considerada una referencia obligada para los hombres de Qumrán pero de la que no tenemos más noticia que su mención. La identidad del *Libro de (el) Hagy* es uno de los misterios que todavía quedan por resolver y una de las cuestiones que pueden suscitar curiosidad en el lector cada vez que se encuentra con la alusión a una obra desconocida y, en cierto sentido, misteriosa.

En Qumrán, como en la tradición bíblica, la memoria se convirtió en un baluarte para mantener viva la tradición a través de la transmisión oral de la propia identidad². Los autores de los textos de Qumrán recurren a la memoria para recrear tradiciones de la Biblia hebrea y, al mismo tiempo, interpretarla³. Es probable que el *Libro de (el) Hagy* sea, a este respecto, un reflejo de esta memoria o una alusión a una fuente que procede del

1. A este respecto, Sánchez Caro, 2004: 189 afirma: “No parece que existiera en Qumrán un canon con claridad, es decir, una decisión clara sobre que era o no era escritura autorizada. Tal parece haber sido la situación hasta la caída del segundo templo”.

2. Vázquez Allegue, 2007: 89-104.

3. Véase, a este respecto, el trabajo dirigido por Henze, 2005.

pasado, se conserva en el presente y se proyecta sobre el futuro⁴. La memoria colectiva es, en este sentido, un instrumento de interpretación que nace en el exilio babilónico y encuentra en la redacción de los últimos libros de la Biblia hebrea su mayor esplendor⁵. Qumrán no sólo no es ajeno a este proceso sino que lo convierte en método de trabajo. La memoria colectiva en Qumrán es el recuerdo del pasado que tiene su punto de partida en las tradiciones bíblicas más antiguas y su último eslabón en los últimos acontecimientos vividos por el judaísmo en la época del Segundo Templo, primero en el momento en el que el movimiento esenio decide separarse del judaísmo oficial y segundo en el instante en el que surge el grupo de Qumrán como una escisión del movimiento esenio. Desde este punto de vista, la figura del Maestro de Justicia es, para los hombres de Qumrán, el representante de esa memoria colectiva como el garante autorizado de la visión del pasado⁶.

Para los hombres de Qumrán, la memoria colectiva comienza con la mirada a sus propias tradiciones desde la nueva situación de desierto en la que se encuentran. La opción por retirarse al desierto obligó a los miembros de la comunidad a hacer una nueva lectura de momentos destacados de la historia de Israel relacionados con el desierto, el exilio y el contacto directo con Dios. La imagen del Éxodo y el pacto de la alianza con Dios se mantiene en la memoria de los textos de Qumrán reflejando la mentalidad de los que componían el grupo. La comunidad estaba convencida de ser el nuevo pueblo elegido por Dios. Ellos se sentían llamados a renovar la alianza de Moisés de ahí que considerasen que su grupo era el pueblo de la nueva alianza o de la alianza renovada. El pacto o la alianza está dirigida directamente a Dios ya que es con Dios con quien se realiza el pacto. Así, en el *Documento de Damasco* leemos: *Pero*

4. Cf. Crossan, 1998.

5. Cf. Aguilar, 2000 y 2005.

6. “However, the way of remembering and characterising saw people and events shows that this inheritance was claimed by them in a new way. In their recollection of the past they applied two strategies, which resulted in a redefinition of the Israelite collective memory. On one hand, they selected people and events, ignoring an important part of the memory (especially that associated with Jerusalem: priests, kings, etc). And on the hand, they re-defined figures and events of the past giving prominence to the some aspects (Abraham in the heavenly banquet; the persecuted prophets; Abel as a prophet)” Guijarro, 2006.

Dios recordó la alianza de los primeros y suscitó de Aarón hombres de conocimiento, y de Israel hombres sabios, y les hizo escuchar (CD-A VI,2-3a)⁷. Aquí es en donde la memoria colectiva entra en juego para imaginar lo que pudo ser el pasado y proyectarlo sobre el presente y sobre la situación en la que se encuentran.

Para confirmar el carácter colectivo de la memoria del grupo, nos acercamos a las alusiones al ספר ההני que aparecen en la literatura de Qumrán. Lo haremos desde el contexto que nos ofrecen los mismos textos, intentando descubrir la importancia que los hombres de Qumrán daban a un escrito que ellos mismos denominaban *Libro* (ספר) y que a la luz de las referencias se presenta como una obra destacada en la vida de aquellos hombres. Tendremos en cuenta los estudios que se han realizado sobre la identidad y contenido de esta obra y valoraremos su importancia como obra de relevancia en medio de una amplia colección de textos que aquellos hombres fueron poniendo por escrito a lo largo del tiempo de presencia intelectual en medio del desierto.

1. ספר ההני

En la literatura de Qumrán encontramos siete alusiones destacadas al ספר ההני.⁸ Tres de ellas aparecen de forma explícita y cuatro como resultado de la reconstrucción de un texto. El libro de la *Regla de la Congregación* (1QSa 1,7 [1Q28a 1,7]) es uno de los que hace una clara referencia a la obra:

Vocat 6 וזה סרך לכול צבאות העדה לכול האזרח בישראל ומן נעו[ריו]
7⁹ [לל] מדהו בספר ההני וכפי יומיו ישכילוהו בחוק[י] הברית ול[קחת]

6 *Vocat*. Y esta es la regla para todos los ejércitos de la congregación, para todos los nacidos en Israel. Desde su juven[tud] 7 [lo edu]carán en

7. Para la versión española de los textos de Qumrán, seguimos la traducción de García Martínez, 1992.

8. "The expression occurs four times (one occurrence is restored) in the Dead Sea Scrolls. It is not attested in either the Hebrew scriptures or other ancient Jewish writings", Fraade, 2000: 327.

9. Seguimos la transcripción hebrea de García Martínez y Tigchelaar, 1997: 100.

el libro de Hagy, y de acuerdo con su edad le instruirán en los preceptos de la alianza, y re[cibirá] (1QSa 1,6-7).

Las otras referencias al libro las encontramos en el *Documento de Damasco* (CD) en tres alusiones explícitas en CD 10,6; 13,2; 14,7-8 que presentamos en sus respectivos contextos:

4 *Vacat* וזה סרך לשפטי העדה עד עשרה אנשים ברורים
 5 מן העדה לפי העת ארבעה למטה לוי ואהרן ומישראל
 6 ששה מבוננים בספר ההגוי וביסודי הברית מבני חמשה
 7¹⁰ ועשרים שנה עד בני ששים שנה ואל יתיצב עוד מבן

4 *Vacat*. Y esta es la regla para los jueces de la congregación. En número de diez hombres, escogidos 5 de entre la congregación, por un tiempo; cuatro de la tribu de Leví y de Aarón y seis de Israel; 6 instruidos en el libro de Hagy y en los principios de la alianza; entre los 7 veinticinco y los sesenta años. Y que nadie más de (CD 10,4-7).

1 וישראל עד עשרה אנשים למועט לאלפים ומיאיות וחמשים
 2 ועשרות ובמקום עשרה אל ימש איש כהן מבונן בספר ההגוי על
 3 פיהו ישקן כולם *Vacat* ואם אין הוא בחון בכל אלה ואיש מהלויים בחון
 4¹¹ באלה ויצא הנורל לצאת ולבוא על פיהו כל באי המחנה *Vacat* ואם

1 e Israel serán en número de diez como mínimo para (formar) millares, centenas, cincuentenas, 2 y decenas. Y en un lugar de diez, que no falte un sacerdote instruido en el libro de Hagy; y por 3 su autoridad todos serán gobernados. *Vacat*. Y si no fuera experto en todas ellas y uno de los levitas es experto 4 en ellas, ha caído la suerte para salir y para entrar a todos los miembros del campamento por su autoridad. *Vacat*. Pero si (CD 13,1-4)¹².

6 שלושתם והגר רביע וכן ישבו וכן ישאלו לכל והכהן אשר יפקד
 7 א(י)ש (בראש) הרבים מבן שלושים שנה ועד בן ששים מבונן בספר

10. García Martínez y Tigchelaar, 1997: 566.

11. García Martínez y Tigchelaar, 1997: 570 y 572.

12. Traducción de García Martínez, 1992: 90.

8¹³ ה[ה]ני ובכל משפטי התורה לדברם כמשפטם *Vacat* והמבקר אשר

6 en tercero y el prosélito en cuarto. Y así se sentarán y así serán interrogados en todo. Y el sacerdote que es nombrado 7 a la c[abe]za de los Numerosos será de entre treinta y sesenta años, instruido en el libro de 8 [Ha]gy y en todas las normas de la ley para decirlas de acuerdo con sus normas. *Vacat*. Y el Inspector que (CD 14,6-8).

Además de estas citas, hay otros tres fragmentos de la cueva cuatro que son paralelos del *Documento de Damasco* en los que encontramos las mismas referencias. Dos de los fragmentos (4Q266 8iii5 y 4Q270 6iv17) están muy deteriorados, su reconstrucción confirma que son paralelos del texto del CD 10,5-6:

(4Q266 8iii5) ארב[עה] למטה לוי ו[ואהרן] ומ[ישראל] ל[ששה] מבו[נונים] *Vacat* בספר ההגני

(CD 10,5-6) ארבעה למטה לוי ואהרן ומישראל ששה מבוננים בספר ההגני

(4Q270 6iv17) א[רבע]ה למטה לוי ואהרן ומישר[א]ל ל[ששה] מבוננים בספר ההגני

La última referencia es un paralelo del 1QSa 1,7. También se trata de un manuscrito muy fragmentado identificado como 4Qpap cryptA Serek ha-Edah (4Q249a 1,5)¹⁴:

(1QSa 1,7) [לל] מדהו בספר ההגני וכפי יומיו ישכילוהו
(4Q249a 1,5) [ילמד] ו[ה]ן] בס[פר] ההגני וכפי יומיו ישכילוהו

Las siete referencias al ספר ההגני forman parte de la literatura legal de Qumrán¹⁵. El *Documento de Damasco* (CD), que ya había aparecido entre

13. García Martínez y Tigchelaar, 1997: 572 y 574.

14. Edición de Phann (PAM 43408, 43412. ROC 590,596,598). El texto hebreo también en Parry – Tov, 2004: 198-200.

15. Consideramos literatura legal o legislativa textos de las características de La *Regla de la Comunidad* el *Documento de Damasco* (CD A-B), el *Rollo del Templo* (11QT), *4QAlgunos aspectos sobre la Torah* [Miqsat Ma'ase Ha-Torah] (4QMMT), *4QOrdenanzas*, *4QReglas de Pureza*, así como la misma *Regla de la Congregación* (1QSa) como anexo a la *Regla de la Comunidad*.

los manuscritos de la Genizah de El Cairo, contiene una amplia serie de leyes y preceptos que regulan la vida de los miembros de la comunidad. Por su parte el documento de la *Regla de la Congregación* (1QSa [1Q28a]) actúa como texto de contenido escatológico pero a la vez como apéndice primero del texto legal de la *Regla de la Comunidad* (1QS)¹⁶. Todo esto hace que tengamos que situar las alusiones al ספר ההגה en el contexto de la literatura legal de Qumrán, lo que permite suponer que la obra en cuestión está relacionada con los preceptos y normas del grupo. Por otro lado, desde un punto de vista temático, el contexto en el que aparecen las referencias a la misteriosa obra está vinculado a la figura sacerdotal y judicial de la comunidad. Bajo las dos perspectivas (literaria y temática) el ספר ההגה está relacionado con la literatura legal de Qumrán. En ambos casos, sostiene Goshen-Gottstein, podemos decir que se trata de una obra desconocida pero relacionada con los miembros más importantes del grupo de Qumrán¹⁷.

En las alusiones podemos apreciar una tendencia común y reiterada que nos permite identificar el libro como una obra de estudio o de aprendizaje. Algo semejante a las palabras del libro de *Josué* relacionadas con la Ley¹⁸:

לאֲדַמּוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהִנִּיתָ בוֹ יוֹמָם וְלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר
לְעֲשׂוֹת כְּכָל־הַפְּתוּיִם בּוֹ כִּי־אֵין תִּצְלִיחַ אֶת־דְּרָכֶיךָ וְאֵין תִּשְׁכִּיל

16. “La vida comunitaria exige una normativa y una legislación. Los hombres de Qumrán, grandes creadores literarios, escribieron una serie de normas de vida que plasmaron en documentos como la *Regla de la Comunidad* (1QS), la *Regla de la Congregación* (1QSa), el *Documento de Damasco* (CD), *Miqsat Ma'ase Ha-Torah* [Algunos aspectos sobre la Torah] (4QMMT), etc., y garantizaban la vida comunitaria guardando con toda rigidez las normas establecidas. Los textos legales y haláquicos, propios de la comunidad encontraron su reflejo en las normas de vida de las comunidades religiosas cristianas posteriores –reglas, constituciones, estatutos–” Vázquez Allegue, 2000: 52-53.

17. “One of the many unsolved riddles of the Qumran-literature is the proper meaning of the ספר ההגה, mentioned in CD (the Damascus or Zadokite Documents) X 6, XIII 2 and probably XIV 8, the study of which belongs to the duties of the most important members of the sect, the priests and the judges”, Goshen-Gottstein, 1958: 286.

18. “The root הנה may mean to think and learn, and since every one is subject to the commandment בוֹ הִנִּיתָ (Jos 1,8), the expression refers to the divine *Thora* itself”, Goshen-Gottstein, 1958: 286.

No se separe el libro de esta Ley de tus labios. Medítalo día y noche. Así conseguirás hacer todo según lo que en él está escrito, y tendrás suerte y éxito en tus proyectos (Jos 1,8).

2. EL SENTIDO DE ספר ההגות

Si bien el significado del título del libro no ofrece más datos que la identidad o denominación de la obra, tenemos que dar un paso más hacia adelante a la luz del contexto de las referencias que los manuscritos nos aportan de este texto.

Las referencias al ספר ההגות que tenemos en el *Documento de Damasco* se sitúan ante un contexto de aprendizaje, un testimonio formativo o un código normativo. También la referencia que aparece en el apéndice a la *Regla de la Comunidad* y en su paralelo parece situarse en ese mismo contexto. Si bien tenemos que reconocer el carácter escatológico de este segundo texto, a pesar de ser una prolongación de uno de los textos normativos más importantes que es la *Regla de la Comunidad* (1QS), frente al legal en el que podríamos situar el *Documento de Damasco*.¹⁹ Sin embargo en los siete casos –independientemente de su pertenencia literaria–, el contexto se mueve en la perspectiva legal de un tipo de literatura propia del grupo de Qumrán. Es precisamente el contexto de las referencias a la obra lo que nos permitiría situar el hipotético texto como parte del *corpus* de Qumrán bajo el género específico de *literatura sectaria legal*.²⁰ F. García Martínez define el grupo de textos legislativos, entre los que destaca el de la *Regla de la Comunidad* y el *Documento de Damasco*, como textos que “contienen principalmente las normas vigentes al interior mismo del grupo y obligatorias para sus miembros. Estos escritos, como *La Regla de la Comunidad* o el *Documento de Damasco*, enumeran las normas concretas por las que se rige la vida del grupo, su organización jerárquica interna, las normas penales vigentes, etc., pero

19. La *Regla de la Comunidad* se encuentra en esa colección de textos que se clasifican dentro de la literatura legal o legislativa de Qumrán junto a documentos como el *Documento de Damasco* (CD A-B), el *Rollo del Templo* (11QT), *4QAlgunos aspectos sobre la Torah* [Miqsat Ma'ase Ha-Torah] (4QMMT), *4QOrdenanzas*, *4QReglas de Pureza*, así como la misma *Regla de la Congregación* (1QSa) como anexo a la *Regla de la Comunidad*.

20. Véase la presentación de la literatura legal que hace Schiffman, 2000: 479-480.

además incluyen otros muchos elementos, como tratados teológicos, exposiciones sobre la historia santa, disquisiciones exegéticas o exhortaciones morales, y, por supuesto, numerosas normas haláquicas en sentido estricto (observancia del sábado, juramentos, relaciones matrimoniales, normas de pureza ritual, sacrificios, etc.) cuya observancia es obligatoria, no sólo para los miembros del grupo, sino para todo israelita que desee igualar el nivel de fidelidad a la Torah que caracteriza al grupo o a los grupos a los que van dirigidas²¹.

a) ספר ההגה en 1QSa 1,7 (1Q28a 1,7) y 4Q249a 1,5.

La *Regla de la Congregación* (1QSa) es un apéndice de la *Regla de la Comunidad* (1QS, 4QS^{a-j}, 5QS, 11QS). Se trata de un texto legal y normativo que se sitúa dentro de las corrientes y doctrinas escatológicas²². Casi al inicio del documento encontramos la referencia al ספר ההגה en las siguientes condiciones:

Vocat 6 וזה הסרך לכול צבאות העדה לכול האזרח בישראל ומן נעו[ריו]
7 [לל]מדהו בספר ההגה וכפי יומיו ישכילוהו בחוק[י] הברית ול[קחת]

6 *Vocat*. Y esta es la regla para todos los ejércitos de la congregación, para todos los nacidos en Israel. Desde su juven[tud] 7 [lo edu]carán en el libro de Hagy, y de acuerdo con su edad le instruirán en los preceptos de la alianza, y re[cibirá] (1QSa 1,6-7)²³.

Se trata de una serie de alusiones a los estados de vida. Con la línea seis se inicia la primera parte del documento legal que sigue al prólogo sobre la asamblea sectaria (1QSa 1,1-5). Tras la laguna inicial del texto que une la línea cinco con la seis, se da cuenta del carácter legal del texto: וזה הסרך (*Y esta es la regla*). A continuación se indican los destinatarios del documento: לכול צבאות העדה (*para todos los ejércitos de la congregación*). Entendiendo el término צבאות en sentido metafórico para referirse a los miembros de la comunidad. Sigue el género metafórico para

21. Aranda Pérez - García Martínez - Pérez Fernández, 1996: 21.

22. Licht, 1957.

23. [4Q249a 1,5] [ילמד]וה[ו]ן בספר ההגה וכפי יומיו ישכילוהו.

designar a los miembros del pueblo elegido que conservan su identidad a través de su filiación y lugar de nacimiento: לכול האזרח בישראל (*para todos los nacidos en Israel*). Tras la indicación del nacimiento como signo de identidad el texto hace una alusión a la formación del joven: ומן נעו[ריו] (*Desde su juven[tud]*), y es en este momento en donde entra el juego el libro en cuestión: [לל]מדהו בספר ההגי (*[lo edu]carán en el libro de Hagy*). La obra parecería ser, a la luz de esta referencia, un documento de aprendizaje, un texto formativo o un escrito a partir del que un joven debe de adquirir su formación. A continuación se complementa este proceso didáctico teniendo en cuenta la edad del joven con las palabras: וכפי יומיו (*y de acuerdo con su edad*). Su explicación y la precisión de ese proceso formativo: [י]הבריה בחוק... (*le instruirán en los preceptos de la alianza*).

Como se puede observar estamos ante un documento legal enmarcado en el carácter escatológico del texto. Sin embargo, el contexto de la alusión al ספר ההגי reclama un sentido más pedagógico, doctrinal y de aprendizaje que dura todo el proceso de formación²⁴. Desde este punto de vista la primera referencia ספר tiene que ver con la formación y pertenece a un momento determinado de la vida del joven. Al mismo tiempo, la obra en cuestión aparece vinculada al aprendizaje de los preceptos de la alianza, esto es, al conocimiento y estudio de la Ley. El ספר ההגי pertenece, por tanto, a un momento de la formación del joven como un documento de aprendizaje. El texto legal sigue con la presentación de las diferentes etapas por las que tiene que pasar la formación del joven teniendo siempre en cuenta su edad²⁵: *Durante diez años será contado*

24. "The text then outlines the stages of life of the sectarian, beginning with the earliest education and extending to old age. Twenty is the age of majority when marriage and sexual relations are to ensue". Así define este texto Schiffman, 2000: 797. Véase además Schiffman, 1989.

25. A la luz de este documento podemos recomponer la idea de madurez y crecimiento de los jóvenes candidatos en su proceso de formación según el cual la infancia iría desde el momento del nacimiento hasta los diez años. Desde los diez hasta los veinte el joven es considerado un niño que vive en un proceso de formación. A partir de los veinte años el joven alcanza su mayoría de edad y es considerado como un adulto. Con veinticinco se le considera capacitado para ocupar un sitio entre los fundamentos de la comunidad y al alcanzar los treinta años está preparado para arbitrar disputas, hacer justicia y situarse en el lugar de los jefes del grupo de Qumrán. (Cf IQSa 1,8-15).

entre los niños. A la edad de veinte años pasará [entre] los alistados para entrar en el lote en medio de su familia a unirse a la congregación santa. No se [acercará] a una mujer para conocerla por ayuntamiento carnal hasta que haya cumplido los veinte años, cuando conozca [el bien y] el mal. (1QSa 1,8-11)²⁶.

b) ספר ההני en CD 10,4-7 (4Q266 8,iii 3.5; 4Q270 6iv17).

Recordemos que la primera alusión a la obra que encontramos en el *Documento de Damasco* fue descubierta también entre los fragmentos del mismo texto en la cueva cuatro. De esta manera podemos hablar de la presencia del mismo texto en dos lugares diferentes: el CD y 4Q²⁷.

Vacat 4 וזה סרך לשפטי העדה עד עשרה אנשים ברורים
 5 מן העדה לפי העת ארבעה למטה לוי ואהרן ומישראל
 6 ששה מבוננים בספר ההני וביסודי הברית מבני חמשה
 7 ועשרים שנה עד בני ששים שנה ואל יתיצב עוד מבן

4 *Vacat*. Y esta es la regla para los jueces de la congregación. En número de diez hombres, escogidos 5 de entre la congregación, por un tiempo; cuatro de la tribu de Leví y de Aarón y seis de Israel; 6 instruidos en el libro de Hagy y en los principios de la alianza; entre los 7 veinticinco y los sesenta años. Y que nadie más de (CD 10,4-7).

4 ו[זה סרך לשפטי] העדה [עד עשרה אנ]שים ברורים מן העד[ה] לפי העת
 5 ארב[עה למטה לוי ו]אהרן ומ[ישראל] ל[ששה מבונ]נים בספר ההני
 6²⁸ וביש[ודי הברית מב]ני חמש [ועשרים] שנה ועד[ה] בן ששים שנה

4 Y [esta es la regla para los jueces] de la congregación. [En número de diez hom]bres, escogidos de entre la congregac[ión], por un tiempo; 5

26. Traducción de García Martínez, 1992: 176.

27. F. García Martínez define el 4Q266 (4QD³) de la siguiente manera: "De esta copia únicamente nos han llegado cinco fragmentos, tres de los cuales son de dimensiones mínimas, uno de ellos con el nombre divino en caracteres paleo-hebreos. Es un manuscrito tardío, de mediados del siglo I d.C. El fragmento mayor proviene del comienzo de la obra, y conserva parte del texto que precedía al comienzo de CD A y las primeras once líneas de CD A I", Aranda Pérez - García Martínez - Pérez Fernández, 1996: 53.

28. Aranda Pérez - García Martínez - Pérez Fernández, 1996: 592.

cua[tro de la tribu de Leví y] de Aarón y de [Isra]el [seis; 6 instru]idos Vacat en el libro de Hagý 6 y en los precep[tos de la alianza]; entre [los] veinticinco[y los sesenta años]. (4Q266 8,iii 4-6)²⁹.

A primera vista se pueden apreciar las pequeñas diferencias entre los dos textos que, aunque no afectan al sentido y significado del conjunto reflejan la ligera modificación textual en los orígenes de los fragmentos manuscritos. Resulta sumamente sencilla la reconstrucción paleográfica de las lagunas del documento de la cueva cuatro a la luz del CD. Sin embargo podemos apreciar la discrepancia entre el CD 10,6 en donde leemos: וביסודי inmediatamente después de la alusión al ספר ההני y su paralelo en 4Q266 8,iii 6 en donde leemos: ובישןודי. El cambio de la letra ס por la ש no parece responder más que a un error del copista. La forma וביסודי proviene de la raíz יסוד (*cimiento, principio, fundamento*)³⁰. Nótese, a este respecto, que el término más que traducirlo por “preceptos” deberíamos traducirlo por “principios”. Si bien los “preceptos” tendrían un contenido semántico más legal, los “principios” justificarían más la tradición heredada y la convicción³¹. Sin embargo la forma que tenemos en el fragmento de la cueva cuatro en donde la letra ס es sustituida por la ש no tendría una traducción propia. La forma ובישודי sólo podría salir de la raíz ישוד pero esta forma no existe aunque se quisiera sacar de la raíz verbal שדד en un supuesto tiempo imperfecto³². Por otro lado el significado de la forma verbal se sale del contexto legal de nuestros textos³³.

Otra diferencia entre las dos versiones del mismo documento la encontramos en la línea 6 del CD en donde leemos חמשה, mientras que en su correspondiente de la cueva cuatro la forma es חמש. Si bien, en este caso, la diferencia está en el género de los términos³⁴. El numeral en

29. 4Q270 6iv17) א[רבע]ה למשה לוי ואהרן ומישר[א]ל [ששה] מבוגנים בספר ההני. 29.

30. Así lo traduce Alonso Schökel, 1994: 321.

31. Sirvan como ejemplo los textos del Antiguo Testamento: Ez 13,14; Miq 1,6; Hab 3,13; Sal 137,7; Job 4,19; Prov 10,25.

32. Véase la forma ישוד en el Sal 91,6.

33. Alonso Schökel, 1994: 724 traduce la forma verbal שדד como “abrir surcos, rastrillar”.

34. Broshi, 1992: 29, señala esta diferencia en la edición del texto: “4QD^a and 4QD^e read חמש”.

estado absoluto con nombres masculinos es *הַמְּשֵׁה*, mientras que para los nombres femeninos (tanto en estado absoluto como en el constructo) se usa la forma *הַמְּשָׁה*.³⁵

Una nueva diferencia entre los dos manuscritos la tenemos en la línea 7 del CD³⁶ en donde nos encontramos con la forma *עַד* que en el texto de la cueva cuatro aparece precedido por una conjunción *וְעַד*.³⁷

Finalmente nos encontramos con una última diferencia entre ambos textos cuando leemos en la línea 7 del CD *בְּנֵי* y en su correspondiente de la cueva cuatro tenemos *בְּנֵי*.³⁸

Teniendo en cuenta estas diferencias entre los dos textos destacamos algunos de los elementos más importantes a tener en cuenta de cara a la identificación y descripción del *סֵפֶר הַהֲגֵי* que alude el texto.

El texto comienza de la misma manera que lo hacía el documento de la *Regla de la Congregación*:

וְזֶה סֵרֵךְ לְשֹׁפְטֵי הָעֵדָה

Y esta es la regla para los jueces de la congregación (CD 10,4).

וְזֶה סֵרֵךְ לְכֹל צְבָאוֹת הָעֵדָה

Y esta es la regla para todos los ejércitos de la congregación (1QSa 1,6).

Como vemos, la diferencia está en la presencia o ausencia de la partícula *לְכֹל* y del cambio del sustantivo *שֹׁפְטֵי* en el CD por *צְבָאוֹת* en 1QSa. En ambos casos los textos están definiendo el carácter legal del presente texto y distinguiendo los destinatarios del mismo. Tanto los “jueces” como los “ejércitos” se mueven en un ámbito legal e institucional y ellos son los destinatarios del documento que se llama a sí mismo “regla” (*סֵרֵךְ*)³⁹. Nos encontramos, por tanto, ante una definición que

35. Véase Weingreen, 1959: 242-245. Lambdin, 1976: 159-160.

36. Así lo indica Broshi, 1992: 29: “4QD^g reads [וְעַד]”.

37. Llama la atención, sin embargo, que en el caso del fragmento de la cueva cuatro, la diferencia consiste en la adición de una letra, en este caso de la conjunción, y que se trata de una reconstrucción de una laguna en el texto manuscrito.

38. En este caso la diferencia no ha sido realizada en el proceso de reconstrucción del texto sino que se encuentra visible en el manuscrito que ha llegado hasta nosotros.

39. No olvidemos la denominación legal de *סֵפֶר הַיְיָדוּד* (1QS 1,1) del documento de la *Regla de la Comunidad*.

funciona a la vez como título e introducción de la obra en forma de prólogo.

El CD continúa haciendo una descripción numerada de los hombres elegidos temporalmente para orientar determinadas decisiones de la comunidad. Si bien no se dice de qué manera son elegidos, el texto da cuenta de las características de los mismos según las cuales han de ser un número de diez, tienen que ser miembros de la congregación de la que son elegidos, su elección es temporal y minuciosamente el texto define la distribución en la elección de los miembros: cuatro han de pertenecer a la tribu de Leví y de Aarón y seis a la tribu de Israel⁴⁰. Lo más importante para nosotros en este momento es la indicación que parece pertenecer al momento de su formación previo a su elección según la cual los elegidos tienen que haber sido instruidos en el ספר ההגני y en los preceptos de la Ley de Moisés (denominada, en este momento, como preceptos de la alianza). El ספר ההגני nuevamente, parece ser un tratado propio de la formación, de la educación o de la legislación de vida para los miembros de la comunidad. Para pertenecer al grupo de los elegidos, el candidato tiene que haber sido formado en el *Libro de Hagy* al mismo tiempo que en la Ley de Moisés. Como sucedía en el caso de la referencia de 1QSa 1,6 la misteriosa obra vuelve a estar situada al mismo nivel que la legislación mosaica. De lo cual podemos concluir que la existencia del ספר ההגני tenía que ser conocida por los miembros de la comunidad, si bien no podríamos deducir que todos los miembros fueran instruidos a la sombra de esta obra. La edad, finalmente, es otro dato a tener en cuenta. Un nuevo requisito que limita el número de los candidatos a ser elegidos. Los diez hombres escogidos de entre la congregación no pueden tener menos de veinticinco años ni más de sesenta⁴¹.

Da la impresión de estar ante una elección democrática según la cual, una serie de normas de la comunidad establecen los criterios y las características que han de orientar el proceso electoral. Datos como el margen de edad de los candidatos, la exigencia de pertenencia a la

40. Véase: 1QS 6,3 (4Q256 6,7; 4Q258 1; 4Q261 2; 4Q263 1).

41. Los argumentos de la edad y de la formación en los preceptos de la alianza que tenemos en el texto de CD 10,6-7 son los mismos que leíamos en el apéndice de la *Regla de la Comunidad* (1QSa 1,7) si bien en este último no se especifica la edad fijada sino que se alude a lo estipulado “de acuerdo con su edad”.

congregación, la indicación de qué tipo de tribus han de provenir y en qué número, la apreciación de la temporalidad de la elección (deducida de la fórmula “por un tiempo”) así como su instrucción en el ספר ההגני y en la Ley de Moisés, son las características o requisitos que el texto reclama para la elección de los diez candidatos. No olvidemos, como afirma García Martínez, que nos encontramos ante “una amplia exhortación dirigida a los miembros de la comunidad y que constituye una introducción a las leyes que siguen”.⁴²

c) ספר ההגני en CD 13,2 (4Q267 9v12).

Nuevamente el *Documento de Damasco* nos ofrece una segunda alusión al ספר ההגני. En esta ocasión la referencia la encontramos en la segunda parte del documento, en medio de la serie de prescripciones legales organizadas de forma temática. La alusión a la obra la tenemos casi al comienzo de la columna número trece en donde volvemos a encontrarnos con elementos ya habituales cada vez que se hace una referencia a la enigmática obra:

1 וישראל עד עשרה אנשים למועט לאלפים ומיאיות וחמשים
 2 ועשרות ובמקום ע שרה אל ימש איש כהן מבונן בספר ההגני על
 3 פיהו ישקו כולם Vacat ואם אין הוא בחון בכל אלה ואיש מהלויים בחון
 4 באלה ויצא הגורל לצאת ולבוא על פיהו כל באי המחנה Vacat ואם

1 e Israel serán en número de diez como mínimo para (formar) millares, centenas, cincuentenas, 2 y decenas. Y en un lugar de diez, que no falte un sacerdote instruido en el libro de Hagy; y por 3 su autoridad todos serán gobernados. Vacat. Y si no fuera experto en todas ellas y uno de los levitas es experto 4 en ellas, ha caído la suerte para salir y para entrar a todos los miembros del campamento por su autoridad. Vacat. Pero si (CD 13,1-4)⁴³.

Recordemos algunos elementos que ya han aparecido en los textos anteriormente presentados: Por un lado tenemos la referencia numérica

42. García Martínez en Aranda Pérez - García Martínez - Pérez Fernández, 1996: 47.

43. [שנה] מבונן [בספר] ההגני ובכול משפטי התורה לדברם. (4Q267 9,v 12)

que ya encontrábamos en el texto de CD 10,4 y que vuelve a aparecer con alguna nueva precisión.

CD 10,4 afirmaba que los candidatos eran diez, elegidos de entre los miembros de la congregación, y se especificaba para que cuatro fueran de la tribu de Leví y de Aarón y los otros seis de Israel. En el texto de CD 13,2 se dice que en ese número de diez miembros no ha de faltar un sacerdote:

ובמקום עשרה אל ימש איש כהן מבונן בספר ההגני

Y en un lugar de diez, que no falte un sacerdote instruido en el libro de Hagy

En el grupo de los diez elegidos de las diferentes tribus, tal y como se daba cuenta en CD 10,5-6, ha de haber, al menos, un sacerdote. La fórmula imperativa indica la necesidad de la presencia sacerdotal en ese grupo. Sin embargo se aprecia un pequeño matiz diferencial entre el texto anterior de la columna 10 y el actual. Si en CD 10,5-6 se decía que todos los miembros del grupo de los diez elegidos debían de ser instruidos en el ספר ההגני, ahora parece que la instrucción en el ספר ההגני sólo es obligatoria para el miembro de carácter sacerdotal que no puede faltar en ese grupo de diez. La misma alusión a esa vinculación hacia el ספר ההגני que ya aparecía en el texto de 1QSa y en el CD 10 indica que se trata de un libro de formación o de instrucción formativa⁴⁴:

מבוננים בספר ההגני (CD 10,6)

מבונן בספר ההגני (CD 13,2)

מבונן בספר ההגני (CD 14,8-9)

Podría tratarse, al mismo tiempo, de una alusión simbólica que recrea el número diez para expresar una cantidad elevada de miembros de la asamblea. En el lenguaje apocalíptico la cifra podría representar una totalidad o multitud. En el texto del *Documento de Damasco* equivaldría, en este caso, a fijar una norma según la cual cada vez que se realice una

44. “The hypothesis that the court of ten judges has its origin in the groups of ten is supported by the observation that just as the priest who governs the group of ten must be learned in the book of *hagy* (XIII,2), so also the men on the court of ten have to be learned in the book of *hagy* and in the principles of the covenant (X,6)”, Hultgren, 2007: 216.

reunión numerosa –el número diez con carácter simbólico– tendría que haber, al menos, un representante del grupo de los sacerdotes. En cuyo caso, el sacerdote tendría que haber sido instruido según el ספר ההגני.

Si seguimos la lectura atenta del texto del *Documento de Damasco* descubriremos la autoridad que otorga al sacerdote el hecho de haber sido instruido en el ספר ההגני. El documento sigue afirmando:

על פיהו ישקו כולם
por su autoridad serán todos gobernados

De esta manera podemos pensar en la posibilidad real que otorga el ספר ההגני al sacerdote desde el punto de vista de la autoridad de gobierno. El sacerdote instruido a la luz del ספר ההגני tiene una autoridad superior sobre los demás con carácter de gobierno. Si bien el texto hebreo permite hacer una doble lectura sobre el sujeto de la autoridad para referirse tanto al ספר ההגני (lo que equivaldría a decir: por la autoridad del ספר ההגני todos serán gobernados) como al sacerdote (lo que equivaldría a decir: por la autoridad del sacerdote todos serán gobernados).

Las afirmaciones que siguen en el texto de CD 13,1-4 insisten en la autoridad que otorga la obra misteriosa. Por la citada autoridad (tanto por el hecho de ser sacerdote como por el de haber sido instruido en el ספר ההגני), el sacerdote tiene el poder de gobierno sobre los demás⁴⁵. Ahora bien, el mismo texto establece una advertencia en el caso de que el sacerdote no fuera iniciado o experto en el ספר ההגני, en cuyo caso, un levita –del que se da por supuesto su conocimiento o es un experto en la obra y su contenido– será quien permita entrar o salir del campamento a los miembros de la comunidad. Da la impresión de que el conocimiento del ספר ההגני otorga un poder de autoridad a quien lo domina que le permite asumir decisiones como el acceso al lugar de la comunidad (tanto su entrada como su salida). A lo cual habría que añadir la fórmula de entrada y salida propia de la literatura bíblica según la cual el que entra y sale es el que tiene la mayor autoridad y entrar y salir equivale a tener la

45. Véanse las alusiones más importantes al papel que jugaba el sacerdote en la comunidad de Qumrán en los textos: CD 9,13; 13,2.5; 14,6; 4QD^e 7 i 16; 4QD^a 11,8; 1QS 6,4.5; 1QSa 2,19.

máxima autoridad a la hora de tomar decisiones, de decidir sobre los demás o de tener la última palabra de toda la asamblea⁴⁶.

Por otro lado esta afirmación “*que no falte un sacerdote instruido en el libro de Hagy*” nos permite suponer que existe la posibilidad de que hubiera sacerdotes que no fueran instruidos en el ספר ההגני. A lo cual se añade la posibilidad de que existieran levitas instruidos en el ספר ההגני al afirmar: *y uno de los levitas es experto* [en las normas y en el contenido del libro de Hagy]. Deducimos, por tanto, que no todos los sacerdotes eran instruidos en el ספר ההגני y, al mismo tiempo, que no todos los levitas eran instruidos en el ספר ההגני. Lo cual, traducido al positivo, equivale a decir que algunos sacerdotes eran instruidos en el ספר ההגני y que también algunos levitas eran instruidos en el ספר ההגני. En ambos casos es el ספר ההגני el que otorga la autoridad tanto al sacerdote como al levita. En cuyo caso podemos afirmar que el sacerdote que ha sido instruido en el ספר ההגני tiene mayor autoridad que el que no lo ha sido. Igualmente, el levita que ha sido instruido en el ספר ההגני tiene más autoridad que el que no lo ha sido. Y, dando un paso más, el levita que ha sido instruido en el ספר ההגני tiene más autoridad que el sacerdote que no ha sido instruido en el ספר ההגני. No ocurriría lo mismo en el caso del sacerdote que ha sido instruido en la citada obra. De lo cual se deduce que el ספר ההגני es una obra que otorga una categoría especial a quien oficialmente la conoce o ha sido instruido en ella. De esta manera confirmamos la importancia de una obra que está por encima de las condiciones sacerdotales. La sacralidad de una obra, como podría ser el ספר ההגני, está por encima de las mismas personas y sus categorías sociales y litúrgicas.

El texto de CD 13,1-4 al citar el ספר ההגני introduce los elementos comunes a los textos anteriormente analizados pero, al mismo tiempo, omite dos datos a tener en cuenta y que habían estado presentes en las citas anteriores. Por un lado tanto en la referencia de 1QSa como en la de CD 10, nos encontrábamos ante una serie de fórmulas introductorias que iniciaban el texto y advertían sobre el carácter legal del documento informando que se trataba de la “regla” para los miembros de la comunidad: *Y esta es la regla para todos los ejércitos de la congregación* (1QSa 1-6); *Y esta es la regla de los jueces de la congregación* (CD 10,6).

46. Cf. Dt 31,2.

Sin embargo en el texto de CD 13 no encontramos alusión alguna a la identidad del documento. Este dato tendría su explicación en su propia ubicación en el interior del documento por no tratarse de una referencia que se encuentre al comienzo de la obra o de una etapa redaccional en la que el texto formase parte de una hipotética introducción redaccional.

Otra omisión o ausencia que encontramos en el texto de CD 13 con respecto a los anteriores está en la referencia a la alianza. Tanto en 1QSa como en CD 10 los textos insistían en la formación en el ספר ההגיי y en los preceptos de la alianza como dos condiciones unidas. Sin embargo en CD 13 desaparece la alusión a la alianza como misión obligada en la instrucción.

La referencia al ספר ההגיי en el texto de CD 13 nos lleva a la conclusión de que los sacerdotes eran los únicos miembros de la comunidad autorizados para tomar una serie de decisiones. El mismo texto nos permite suponer que el levita que era conocedor de la obra misteriosa adquiriría una autoridad superior a la de los sacerdotes que no habían sido instruidos en la obra en cuestión. El sacerdote y el levita eran, de esta manera, intérpretes autorizados por la comunidad desde su formación⁴⁷. La entrada y salida como autoridad confirman el carácter indicativo de la misión al frente de la comunidad⁴⁸.

d) ספר ההגיי en CD 14,6-8 (4Q270 6,iv 17).

El tercer texto del *Documento de Damasco* sigue ofreciéndonos algunos elementos importantes sobre la identidad del ספר ההגיי. En esta ocasión se repiten algunos de los signos que ya han aparecido en las alusiones anteriores y se incorporan otros nuevos como vemos en el texto:

6 שלושתם והגר רביע וכן ישבו וכן ישאלו לכל והכהן אשר יפקד

47. “An association of the communal office simply referred to as “priest” with the early phases of the communities existence is confirmed by passages like 1QS 6,4 and CD 13,2 where a priest is required to be present in all gatherings of ten members”, Hempel, 1999: 80.

48. “Priests also taught and interpreted the law as it was defined by the community. CD 13,2; 14,6-8 say a priest learned in the Book of Hagu is required for its understanding, while 1QS 5,9-10 requires the priests to teach the law to all under their authority”, Kugler, 1999: 110.

7 א(י)ש (בראש) הרבים מבן שלושים שנה ועד בן ששים מבונן בספר
8 ה[ה]ני ובכל משפטי התורה לדברם כמשפטם *Vacat* והמבקר אשר

6 en tercero y el prosélito en cuarto. Y así se sentarán y así serán interrogados en todo. Y el sacerdote que es nombrado 7 a la c[abe]za de los Numerosos será de entre treinta y sesenta años, instruido en el libro de 8 [Ha]gy y en todas las normas de la ley para decirlas de acuerdo con sus normas. *Vacat*. Y el Inspector que (CD 14,6-8)⁴⁹.

Por el contexto volvemos a encontrarnos con el carácter sacerdotal del contenido del texto. Seguimos destacando el estilo legal del contexto como pone de manifiesto la afirmación: *Y así se sentarán y así serán interrogados en todo*. El aspecto judicial tiene en el interrogatorio su razón de ser. Sigue la referencia sacerdotal del texto con la elección del sacerdote y sus características según las cuales es nombrado a la cabeza del grupo de los Numerosos, ha de tener entre treinta y sesenta años de edad y haber sido instruido en el ספר ההגי y en la Ley de Moisés. Este texto añade un dato novedoso con respecto a los anteriores que podría tratarse de una de las finalidades o razones de ser del sacerdote instruido en el ספר ההגי que es la predicación de sus normas y de las normas establecidas por la Ley: *(para decirlas de acuerdo con sus normas)*.

Otra de las diferencias notables con respecto a los textos anteriores la encontramos en la edad que ha de tener el sacerdote instruido en el ספר ההגי a la hora de ser seleccionado:

(CD 10,6-7) מבני המשה ועשרים שנה עד בני ששים שנה
(CD 14,7) מבן שלושים שנה ועד בן ששים

En el texto de 1QSa 1,7 se afirmaba que el candidato debía de haber sido educado en el ספר ההגי y se indicaba que según su edad se le instruiría en los preceptos de la alianza. En el texto de CD 10,6-7 se afirma que el candidato instruido en el ספר ההגי y en los preceptos de la alianza ha de tener entre veinticinco y treinta años. En el texto de CD 14,7

49. (4Q270 6iv17) א[רבע]ה למטה לוי ואהרן ומישר[א]ל [ששה] מבוננים בספר ההגי. 49.

la norma establece que será instruido en el ספר ההגני y en todas las normas de la Ley y que ha de tener entre treinta y sesenta años. Como vemos se ha hecho una modificación en la normativa legalmente establecida ampliando la edad inicial de veinticinco a treinta años. Este cambio en la edad para la elección puede suponer una modificación de la legislación bien sea reduciendo el número de la edad –pasando de veinticinco a treinta años– o bien ampliándola –pasando de treinta años a veinticinco–. Un estudio detenido y comparativo de estos dos textos y otras referencias semejantes nos llevaría a establecer diferentes etapas redaccionales en la historia del documento y de los textos⁵⁰.

Otro dato a tener en cuenta en el texto de CD 14,6-8 y su referencia al ספר ההגני es la presencia de la figura sacerdotal como destinatario de la instrucción en el la obra en cuestión. La novedad está en que ahora se indica que se trata de la elección de la cabeza o líder del grupo de los Numerosos. Por ello deducimos del texto que ese representante y autoridad máxima del grupo no podía ser otro que un sacerdote.

Nuevamente nos encontramos con la indicación de la instrucción en forma de aprendizaje desde el ספר ההגני. De esta obra sigue dependiendo la selección de los miembros más destacados del grupo. El texto de CD 14 vuelve a poner al mismo nivel la obra desconocida con las normas de la Ley en su totalidad como ya se había indicado en CD 10,6 y en IQSa 1,7:

...ובכל משפטי התורה... y en todas las normas de la Ley (CD 14,8)
 ...בחוֹק [י] הברית... en los preceptos de la alianza (IQSa 1,7)
 ...וביסודי הברית... y en los preceptos de la alianza (CD 10,6)

Junto a la diferencia terminológica del concepto “precepto, norma” que se utiliza de forma diferente en los tres textos (וביסודי, בחוק [י], משפטי), el de CD 14 introduce una modificación en el lugar de referencia de la normativa, la “alianza” (הברית) que ahora es llamada por su nombre menos metafórico y más legal, “la Ley” (התורה), a lo cual se añade ahora la notificación de su anuncio y proclamación: לדברם כמשפטם (*para decir las de acuerdo con sus normas*). La repetición de la forma משפטי y

50. Sirva como ejemplo el estudio realizado a este respecto por Murphy-O'Connor 1969 al trabajar sobre el documento legal de la *Regla de la Comunidad*.

כמשפטם enfatiza el carácter legal del texto y confirma la identidad de los dos sustantivos como sinónimos en la literatura de Qumrán para referirse indistintamente a la Ley de Moisés, a la alianza de Moisés o, en general, a los preceptos y normas que en esta literatura legal están contenidas⁵¹.

3. EL SIGNIFICADO DE ספר ההגוי

La fórmula constructa comienza con la declaración informativa de la identidad de la obra en cuestión. El término hebreo ספר indica que nos encontramos ante un “libro”. Lo cual, si bien en Qumrán es una referencia obligada a la luz de la cantidad de obras en formato libro que se han encontrado, también es una garantía de identidad al otorgar a la obra la categoría y el formato de libro. De esta manera la obra adquiere identidad e independencia a la vez. La fórmula ספר ההגוי confirma la existencia de un libro al que se le denomina como *Libro de (el) Hagy*.

Tengamos en cuenta, por tanto, la importancia de los libros en la mentalidad de los hombres de Qumrán y, sobre todo, cómo los libros nos describen la vida comunitaria de aquellos hombres ya que, como afirma J. Treballe, “las Reglas, los libros de oración y otros varios encontrados en Qumrán parecen indicar que los miembros de este grupo que habitaban este lugar vivían en *comunidad*, seguían un régimen de vida en común, compartían sus bienes, comían, oraban y trabajaban juntos en una especie de “monasterio”, si como tal cabe definir el conjunto de edificios conservados en el yacimiento arqueológico de Kirbeth Qumrán, lo que ha sido puesto en cuestión por algunos estudiosos en publicaciones recientes”.⁵² No olvidemos que los títulos más significativos están precedidos por el sustantivo ספר היחד: ספר סרך היחד (1QS 1,1) que traducimos como *Libro de la Regla de la Comunidad*; ספר המלחמה (1QM 1,1) que

51. “In the sectarian writings the term “the Law of Moses” refers to the commandments of the Law, in their Zadokite-sectarian interpretation. In that sense, repentance was the first and most basic regulation which a member of the Community was obliged to undertake; this obligation became effective by a ceremonial oath the had to swear upon entering the Community covenant (1QS 1,1-3; 5,1; 7-9; 6,13b-15; CD 15,6-13; see below for further details). Hence repentance, which in biblical tradition was considered a precondition for the children of Israel renewing their covenant with the Lord, became a central aim of the Community-but according to its unique interpretation of the Law of Moses”, Nitzan, 1999: 147.

52. Treballe Barrera, 1993: 64.

traducimos como *Libro de la Guerra*⁵³. En otras ocasiones en los manuscritos de Qumrán, la identificación como ספר aparece igualmente vinculada a los escritos sagrados de la Ley o incluso de la literatura profética. Pensemos, por ejemplo, en las alusiones a la Ley de Moisés como *Libro de la Ley*: ספר התורה (4Q266 5,ii,2-3)⁵⁴.

En cuanto al término ההגי se trata de un sustantivo precedido por el artículo determinado ה. El término הגי carece, lógicamente, de vocalización, lo que dificulta su identificación. Necesitamos, por tanto, ver todas las posibles etimologías relacionadas con el vocablo y su identidad.

Sin embargo, hay que hacer notar la presencia del artículo precediendo al sustantivo. Un artículo que rechaza la posibilidad de tratar al sustantivo como nombre propio⁵⁵. En la literatura de Qumrán, en las alusiones tanto a libros propios de la comunidad como a la colección de libros considerados sagrados se utiliza la fórmula constructa ספר seguida del sustantivo precedido por el artículo ה. Sólo en los casos en los que el libro sea una referencia a una obra que nos remita a un nombre propio la fórmula omite el artículo: ספר מושה (2Q25 1,3; 4Q249 1; 4Q397 14-21,10; 4Q398 11-13,4); ספר ישעיה (4Q174 1-2i15; 4Q176 1-2i4; 4Q265 1,3); ספר דניאל (4Q174 1-3ii3). También aparece con la fórmula de la preposición que precede al artículo que desaparece: ספר בשבת (4Q251 1-2,5).

Sin embargo, el resto de las referencias a obras literarias incluye en la fórmula el artículo a la hora de dar nombre a los libros: ספר היחד (1QS

53. Véase, a este respecto, el concepto de “libro” que tenían los miembros de la comunidad, así como el contexto literario de las obras consideradas como “libros” en los manuscritos en Vázquez Allegue, 2000: 33-35.

54. Baumgarten 1996, p. 67 afirma que “the nature of the book of Hagi remains uncertain, but the term presumably derives from the injunction to “meditate” on it (the Law) (Josh 1:8; Ps 1:2). Since the adherents of the community fulfilled this practice literally through study vigils during the night “to read the Book and interpret the laws” (1QSa 1,7) we “may suppose” that the Book of Hagi was a collection of Torah interpretation by Qumran scholars”.

55. El nombre propio הגיא y su derivado הגי, dan nombre a un personaje del Antiguo Testamento llamado Hegay (Hegeo) (Est 2,3.8.15) que podría derivar del verbo הגה. Cf. Alonso Schökel, 1994: 835.

1,1); ספר המלחמה; ספר התהלים (4Q491 17,4). Incluso en las alusiones a la Torah, los hombres de Qumrán utilizan la fórmula con artículo ספר התורה (CD 5,2; 7,15; 4Q1771-4,14; 4Q267 5iii5; 4Q273 2,1; 6Q9 21,3), o la referencia a los textos proféticos ספר הנביאים (CD 7,17; 4Q266 3iii18; 4Q397 14-21,15). Claro ejemplo de que la presencia del artículo en el interior de la fórmula constructa es utilizada en los sustantivos que no son nombres propios. A este respecto hemos de afirmar que la fórmula ספר ההגיי debe referirse a un sustantivo que no se trataría de un nombre propio. הגיי no se refiere a ninguna persona.

Se podría establecer una relación entre el término que da nombre al libro y el nombre del profeta de la Biblia Hebrea. Si hablamos del *Libro de (el) Hagy* como ספר ההגיי también deberíamos compararlo con la denominación hebrea del libro del profeta del Antiguo Testamento como *Libro de Ageo* (ספר הגיי). Sin embargo, el contenido de la obra del profeta y los datos que los textos de Qumrán ofrecen del *Libro de (el) Hagy* nos permiten sostener que se trata de dos obras diferentes. Por otro lado, el nombre del profeta no aparece en ningún momento identificado con el término “libro”. La denominación de ספר הגיי no aparece en la obra profética sino que es una composición posterior para titular la obra hebrea⁵⁶.

Goshen-Gottstein relaciona el sustantivo con la forma verbal הגה.⁵⁷ El verbo, en sus diferentes tiempos y formas, aparece en más de medio centenar de ocasiones en la Biblia Hebrea. Sus significados son múltiples. En algunas ocasiones y en su forma *Qal*, la raíz verbal הגה significa “susurrar, recitar en voz baja”.⁵⁸ Pero el verbo también tiene el significado de “meditar, planear, reflexionar”.⁵⁹ Finalmente podemos encontrarnos esta forma verbal en el Antiguo Testamento traducida como “gemir, sollozar, lamentar”.⁶⁰ En todo caso, el verbo tiene diversos matices y acepciones de una misma familia semántica. Por su parte, la forma *Hif'il* del verbo siempre es traducida como “susurrar, bisbisear, musitar”.⁶¹ De la

56. Cf. Vázquez Allegue, 2008: 603-613.

57. Goshen-Gottstein, 1958: 286.

58. Is 59,3; Sal 35,28; 37,30; Job 27,4.

59. Jos 1,8; Sal 1,2; 63,7; Is 33,18.

60. Is 16,7; 31,4; 38,14; 59,11.

61. Is 8,19.

misma raíz son las formas: הַגִּית, הַגִּינִי, הַגִּינִין. Pero el verbo tiene otra acepción en su forma *Qal* que significa “apartar, desprender, arrollar, deslumbrar”.⁶²

En el caso del comienzo *Libro de Josué* llama la atención la forma verbal en su sentido más puro al ser utilizada como “meditar” y al aparecer directamente relacionado con el Pentateuco o la Ley. Nótese el espacio de unión entre el comienzo del libro y el inmediato precedente *Libro de la Ley*.

לְאַיִמוֹשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהִגִּיתָ בוֹ יוֹמָם וְלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר
לְעֲשׂוֹת כְּכֹל הַכְּתוּב בּוֹ כִּי־אִז תִּצְלִיחַ אֶת־דְּרָכֶיךָ וְאִז תִּשְׁכִּיל:

No se aparte el libro de esta Ley de tus labios: medítalo día y noche, así harás todo según lo que en él está escrito, y tendrás suerte y éxito en tus empresas (Jos 1,8).

La forma verbal הַגִּיתָ de la raíz הַגָּה es interpretada como pensar y meditar. Se trata de pensar y meditar la Ley de Moisés como fundamento de todas las acciones y voluntades de la persona.

El sustantivo que aparece en la literatura de Qumrán puede ser vocalizado de diferentes maneras. Lo que nos llevaría a leer el término como: *sefer ha-hagi; ha-hege; he-hagi; he-hagu; he-hago; he-hegi*. En el caso del sustantivo, la vocalización no modificaría en ningún caso su significado sino únicamente su denominación.⁶³ La diferencia de vocalización que se puede establecer entre el nombre de הַגִּי y el de הַגּוּ es consecuencia de la dificultad paleográfica de visualizar el sustantivo. En el documento de la *Regla de la Congregación* se lee claramente el término הַגִּי (1QSa 1,7). Sin embargo en el *Documento de Damasco* resulta más difícil de precisar la diferencia que establece el escriba entre la terminación en *waw* o en *yod*.⁶⁴ Es necesario recurrir a los fragmentos del *CD* encontrados en la cueva 4 para establecer la terminación en *yod* como

62. Cf. Alonso Schökel, 1994: 190; Zorell, 1966: 184.

63. Como lo confirma Fraade, 2000: 327.

64. Ténganse en cuenta la presencia ocasional de un tipo de dislexia por parte del escriba confirmada en el CD 1,15; 6,1.12.16 en donde cambia una letra por la otra.

la más apropiada.⁶⁵ El mismo Goshen-Gottstein ofrece la posibilidad de estar ante el hebraísmo de un vocablo arameo.⁶⁶

Teniendo en cuenta las dos referencias filológicas y etimológicas del término a la luz de su raíz verbal que traducíamos como “meditar, susurrar, reflexionar” y de su presencia como sustantivo, se podría crear una traducción del título de la obra como *Libro de Meditación*. Sin embargo el hebreo de la época no utilizaría la fórmula que presenta como ספר ההני sino que sería ספר ההנה, a no ser que se tratase de una forma arcaica o irregular. De manera que si bien, en sentido genérico, podemos identificar el ספר ההני como *Libro de Meditación* lo más preciso es mantener una traducción literal y denominarlo *Libro de (el) Hagy*.⁶⁷

También cabría tener en cuenta las referencias a la raíz desde sus consonantes radicales que aparecen en la Biblia Hebrea como son: הנה (Sal 90,9); הנה (Is 27,8); הנה (Is 59,11); הנה (2Sam 20,13). En cualquiera de los casos las consonantes radicales no sólo están presentes sino que participan de un mismo código semántico que se mueve en el significado del lamento, el gemido o la meditación.⁶⁸ En todo caso, y como afirma M.H. Goshen-Gottstein, no deja de ser una hipótesis muy discutible la

65. Qimron, 1995. Qimron, 1992, en la edición y transcripción del texto del CD, confirma la forma del sustantivo terminada en *yod* a la luz de los fragmentos del *Documento de Damasco* encontrados en la cueva 4 (4Q266 8,iii 3.5; 4Q267 9,v 12; 4Q270 6,iv 17).

66. Goshen-Gottstein, 1958: 286.

67. Negoita, 1997: 324 afirma: “The book of *hgv*, in which the priestly leaders of the community are supposed to be learned”, is mentioned twice in the Damascus Document (CD-A 10,6; 13,2) and it deserves special consideration. According to 1QSa 1,7 all the fully accepted members of the Qumran community are supposed to be instructed in this book (here we find clearly *hgy=haghi*). It cannot be determined whether this is a proper name or a word for “meditation”.

68. Sin embargo, Goshen-Gottstein, 1958: 287, sostiene: “This is no mere assumption, since this interpretation can be luckily substantiated by the fact that the biblical הנה is spelled הני elsewhere in the Qumran-texts; and it is no coincidence that in that case the letters הני have been misread by the editors into הני most probably under the influence of the non-existing “Sefer Hagu”. Cabría, por tanto, tener en cuenta su posibilidad de vincular el término “Hagu” al término bíblico. Tengamos en cuenta que para Goshen-Gottstein tanto el nombre como el contenido de la obra contiene los fundamentos y preceptos básicos del grupo de Qumrán.

vocalización del vocablo y el hecho de querer establecer el origen y la etimología del término que da nombre al libro⁶⁹.

CONCLUSIONES

En una de las introducciones a los manuscritos, García Martínez afirma que a la hora de identificar el ספר ההגיי se han propuesto toda clase de explicaciones. Se ha visto en él un libro secreto de decisiones halákicas, la Torah con las interpretaciones de los doctores de la secta, una especie de escritura canónica de la que la secta deducía los preceptos necesarios, el libro principal para el estudio de la secta, la ley oral, o la Misná de la secta. Se le ha identificado igualmente con la *Regla de la Comunidad* o con los *Himnos* de Qumrán.⁷⁰ Sin embargo, a la luz de lo analizado podemos llegar a las siguientes conclusiones:

En primer lugar, nos encontramos ante una obra que compendia interpretaciones legales que afectan a la vida de la comunidad. En segundo lugar, la obra en cuestión podría tratarse de un documento qumránico o pre-qumránico al que se alude en las dos diferentes etapas de vida del grupo esenio. En tercer lugar, no parece posible identificar la obra con ninguno de los textos conocidos de la literatura de Qumrán como tampoco podemos identificarla con la Torah. En cuarto lugar podemos afirmar que por el nombre de la obra podríamos considerarla una invitación a reflexionar o meditar la Torah. Y en quinto lugar, que, a la luz del texto de 1QSa 1,7 nos encontramos ante una obra de aprendizaje que bien podría tratarse de una colección de interpretaciones o comentarios de la Torah dirigidos a los que estaban en período de formación en la comunidad cuyo aprendizaje otorgaba un grado superior de conocimiento dando lugar al nacimiento de un grupo elitista en la comunidad.

69. “This explanation of the contents of “Sefer Hahege” may be better than those suggested until now, or it may be worse. One point seems certain: The “Sefer Hagu” is a phantom-book, and the sooner it disappears from our literature the better”, Goshen-Gottstein, 1958: 288.

70. Delcor – García Martínez, 1982: 77.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, M. I., 2000, "Rethinking the Judean Past: Questions of History and a Social Archaeology of Memory in the First Book of the Maccabees", *Biblical Theology Bulletin* 30, pp. 58-67.
- 2005, "The Archaeology of Memory and the Issue of Colonialism: Mimesis and the Controversial Tribute to Caesar in Mark 12:13-17", *Biblical Theology Bulletin* 35, pp. 60-66.
- ALONSO SCHÖKEL, L., 1994, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Madrid.
- ARANDA PÉREZ, G. – GARCÍA MARTÍNEZ, F. – PÉREZ FERNÁNDEZ, M., 1996, *Literatura judía intertestamentaria*. Estella.
- BAUMGARTEN, J. M. (ed.), 1996, *Qumran Cave 4, XIII: The Damascus Document (4Q266-273)*. DJD 18. Oxford.
- BROSHI, M., 1992, *The Damascus Document Reconsidered*. Jerusalén.
- CROSSAN, J. D., 1998, "Memory and Orality", en *The Birth of Christianity. Discovering What Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus*, vol. II, San Francisco, pp. 45-89.
- DELCOR, M. – GARCÍA MARTÍNEZ, F., 1982, *Introducción a la literatura esencia de Qumrán*. Madrid.
- FRAADE, S. D., 2000, "Hagu, Book of" en L. H. Schiffman – J. C. VanderKam (eds), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, New York, p. 327.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., 1992, *Textos de Qumrán*. Madrid.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., – TIGCHELAAR, E. J. C., 1997, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*. vol. 1. Leiden.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, M. H., 1958, "Sefer Hagu The end of a Puzzle", *Vetus Testamentum* 8, pp. 286-288.
- GUIJARRO, S., 2006, "Social Memory and Group Identity in Q", *International Meeting of the Context Group "Early Christian Writings in Context"*, June 28 - July 2, Salamanca, pp. 243-269.
- HEMPEL, Ch., 1999, "Community Structures in the Dead Sea Scrolls: Admission, Organization, Disciplinary Procedures", en P. W. Flint – J. C. Vanderkam, *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, vol II, Leiden, pp. 67-92.
- HENZE, M. (ed.), 2005, *Biblical Interpretation a Qumran*. Michigan.

- HULTGREN, S., 2007, *From the Damascus Covenant to the Covenant of the Community. Literary, Historical, and Theological Studies in the Dead Sea Scrolls*. Leiden.
- KUGLER, R., 1999, “Priesthood at Qumran”, en P. W. Flint – J. C. Vanderkam, *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, vol. II, Leiden, pp. 93-116.
- LAMBDIN, T. O., 1976, *Introduction to Biblical Hebrew*. London.
- LICHT, J., 1957, *The Rule Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea IQS, IQSa, IQSb: Text, Introduction and Commentary*. Jerusalem.
- MURPHY-O’CONNOR, J., 1969, “La Genèse Littéraire de la Règle de la Communauté”, *Revue Biblique* 76, pp. 61-66.
- NEGOITA, A., 1997, “hgh”, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol III, Hardcover, pp. 322-328.
- NITZAN, B., 1999, “Repentance in the Dead Sea Scrolls”, en P. W. Flint – J. C. Vanderkam, *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, vol. II, Leiden, pp. 145-170.
- PARRY, D.W. – TOV, E., 2004, *Texts concerned with Religious Law*. Leiden.
- PHANN, S. J., 1999, *Dead Judean Desert*. Vol. XXXVI. Oxford.
- QIMRON, E., 1995, “The Biblical Lexicon in Light of The Dead Sea Scrolls”, *Dead Sea Discoveries* 2, pp. 295-329.
- 1992, *The Damascus Document Reconsidered*. Jerusalem.
- SÁNCHEZ CARO, J. M., 2004, “La Biblia en Qumrán”, en J. Vázquez Allegue (ed.), *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto*, Estella, pp. 177-195.
- SCHIFFMAN, L. H., 1989, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls: A Study of the Rule of the Congregation*. Atlanta.
- 2000, “Legal Works”, en L. H. Schiffman – J. C. VanderKam (eds), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, New York, pp. 479-480.
- TREBOLLE BARRERA, J., 1993, “Los esenios de Qumrán, entre el dominio de la Ley y la huida apocalíptica”, en F. García Martínez – J. Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, pp. 63-89.
- VÁZQUEZ ALLEGUE, J., 2000, *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El prólogo de la Regla de la Comunidad*. Biblioteca Midrásica 21. Estella.

- 2007, “Memoria colectiva e identidad de grupo en Qumrán”, en A. Hilhorst, É. Puech, E. Tigchelaar (eds), *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, JSJS 122, pp. 89-104.
 - 2008, “Qumrán (Profetismo)”, en J. L. Barriocanal (ed.), *Diccionario del Profetismo Bíblico*, Burgos, pp. 603-613.
- WEINGREEN, J., 1959, *A Practical Grammar for Classical Hebrew*. Oxford.
- ZORELL, F., 1966, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*. Roma.