

# ELS UNS i ELS ALTRES

## (DIVERSITATS DIFÍCILS)

### <§1. La situació israelita dels samaritans>

En la meua vida d'estudis no he fet altra cosa que tractar *d'entendre el que li dec* tant a la casa jueva en què em vaig criar com al poble celta romà cristià en què vaig néixer [Caraglio al Piemont]

Arnaldo Momigliano (1908-1987) en una conversa de sobretaula citada per Karl Christ<sup>1</sup>

Hi ha els jueus i hi ha també un altre cosa. El que ho complica tot és que el altre és també el jueu. Entrem en *la cadena infinita dels desdoblaments*.

Pierre Vidal-Naquet<sup>2</sup>

Els samaritans són *a la vegada* jueus i no jueus

Pieter Willem van der Horst<sup>3</sup>

Les identitats fan soroll sobretot quan es remenen que és ben sovint. Com són definits els *elements* dels compostos que nosaltres classifiquem potser amb massa alegria com a cultures o civilitzacions? Què és el que és simple i el que és compost en aquest terreny de les cultures? Què fa *la unitat* d'una cultura? Com viuen *diversitats* dins d'aquesta unitat? Corregint síntesis històriques, esmenant separacions en el temps, debatent emancipacions, vivint projeccions, es fan identificacions, alliberaments o propostes de futur. La qual cosa sovint resulta més emocionalment intensa que intel·lectualment clara. Seguir els ritmes dels jocs de les intensitats i les lletres de les propostes ens permet assistir a com els components de les identitats es componen, es des-componen i es re-componen, com es configuren es des-figuren i es re-figuren. No és pas gens fàcil atendre *el com* de les variacions si ens obsessiona massa *el què* de les constàncies. Les

<sup>1</sup> Karl Christ, «Arnaldo Momigliano (1908-1987)» *Neue Profile der alten Geschichte* (Darmstadt 1990) 248-294. «Arnaldo Momigliano and the History of Historiography» *History and Theory* 30, Dec., 1991

<sup>2</sup> Pierre Vidal-Naquet, «Formes d'activité politique dans le monde juif principalement aux environs du Ier. siècle de notre ère» *Les juifs, la mémoire et le présent* Paris, La Découverte, 1991, 36

<sup>3</sup> Pieter Willem van der Horst, «Antisamaritan Propaganda in Early Judaism» a *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism* Leuven: Peeters, 2006, 43

constàncies en la mesura en que *són*, viuen la seva duració successiva en els temps embolicat de les vigències i de les caducitats, viuen per sota d'unes variacions que sovint xoquen entre si en formes prou violentes o soterrades, enquistades i constants. Si tot plegat és com una dansa és perquè hi ha dansaires, sovint, però, potser no sabem massa ben bé qui balla sobretot perquè s'estan molt poc quiets. Sempre ballen, a estones ho fan frenèticament.

Encara ens comportem com si fos molt clar que hi hagués un gènere que és la religió diversificat en diferents espècies (budisme, hinduisme, judaisme, islam, cristianisme), i els que no en practiquen cap. Fora semblant al que passa amb l'esport: és pot fer o jugar tennis, futbol, marxa atlètica, basquet o ser sedentari i no practicar cap esport, tothom és ben lliure en aquest sentit. S'ha dit que aquest concepte de «religió» com experiència interna, individual, amb idees, sentiments i textos sagrats, dibuixat com una zona de vida que no depèn de les institucions ni del govern és una construcció *moderna*<sup>4</sup>. Potser sí. Moderna, com tantes altres vegades, ara vol dir anglesa del segle disset. La paraula *religio* és una paraula llatina diferent del *din* àrab i la *threskeia* grega. El terme «religió» potser fora, doncs, com d'altres mots com ara «medieval» o «presocràtic» un terme classificatori per l'origen del qual fora convenient mostrar algun interès. De la mateixa manera, tan obvia, que ni els presocràtics, ni els medievals podrien saber que ho eren ens trobaríem arreu en el temps amb uns «religiosos» que no sabrien pas que ho són. El llibre de Brent Nongbri *Before Religion* fa la història del concepte de religió com un concepte «modern» s'esforça en mostrar que la idea de la religió com una esfera de la vida diferent de la política, l'economia o la ciència és un fenomen *recent* en la història, un *constructe* del desenvolupament europeu que s'ha projectat cap a l'exterior en l'espai i cap enrere en el temps amb el resultat que la religió sembla ser ara una constant necessària que cal observar en tots els moments històrics de la vida humana. Brent Nongbri argumenta emfàticament sobre «ca Niam», el terme khasi, que és la parla del seu pare bengalí, i que s'ofereix com un equivalent a «religió», i que simplement vol dir *costums* en un sentit ampli, *regles o deures*. Nongbri hi veu un exemple d'assimilació colonial: els colonitzadors trobarien religió on hi ha tot un altra cosa. Quina altra cosa? costums, regles i deures. Ho anotarem perquè en el joc de vestir i desvestir sants d'algunes hermenèutiques de l'erudició actual ja ens convé anar fent inventari de la totalitat de la roba disponible. Cal tenir memòria per tal d'identificar, si és el cas, en una flamant camisa una vella túnica. *Costums, regles i deures* del pare de Nongbri a quina distancia estan respecte a *la casa en que em vaig criar i el poble on vaig créixer* d'Arnaldo Momigliano a principis del segle vint. Criances, cases, creixements,

---

<sup>4</sup> Brent Nongbri, *Before Religion: a History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press, 2013

pobles, costums, regles i deures, amb totes aquestes paraules se'ns decanta *un vocabulari de la radicació*. Li perseguirem la pista perquè podem sospitar que *amb ell* ens caldrà fer sempre alguna cosa. De moment anotarem on sorgeix, que s'hi va enganxant i amb què contrasta. Podem, certament, tractar l'universal genèric «religió» com un constructe al que se li pot assignar data i anotar la densitat del que reflexa el vocabulari de la radicació.

Brent Nongbri en el capítol tercer del seu llibre *Before Religion* titulat alguns naixements *prematures* de la religió *refuta* les afirmacions que la religió neix en referència a quatre moments històrics: la revolta dels macabeus, la retòrica de Ciceró, els textos d'Eusebi de Cesarea, o en les innovacions de Mahoma. La figura dels parts *prematures*, els que no arriben a terme, és molt expressiva, però ens situa en una xarxa hermenèutica bastant complicada sobretot si se'ns multipliquen els candidats i ens cal verificar la seva condició. Ara només ens interessa anotar que en *uns moments* determinats el naixement de la religió es pot sostenir i es pot negar. Si es sosté tenim una religió que neix i si es refusa ens cal demanar-nos quina mena de cosa és efectivament el que es volia fer passar per religió. S'ha escrit comentant el fenomen macabeu a propòsit del concepte de judaisme que potser és el primer moment en la història que una religió té un nom<sup>5</sup>. Potser sí. Aquesta realitat roman inalterada com a tal des de llavors? El concepte clau de la narrativa que Benny Lévi fa sobre la seva trajectòria espiritual és el de immobilitat: *l'immobilité juive*. Ens cal deturar-nos, immobilitat és un terme abstracte negatiu; l'immòbil és el que no es mou, el que no pot ésser mogut. Jueu adjectiva aquesta immobilitat una immobilitat com a resultant, residual, que roman persistent *sota* molts moviments. Benny Lévi declara *être juif c'est ne pas pouvoir fuir sa condition*. Si ho pensem prou bé, amb calma, aquesta frase és com molt estranya. Fa com tres actes encadenats d'un drama o tres passos lligats d'una sola acció. Primerament un té una condició, la seva, la que li pertany. El diccionari diu de condició que és la circumstància, manera d'ésser, essencial perquè una cosa sigui o s'esdevingui. En un segon acte qui té una condició la vol fugir, vol fugir d'ella, del que li és essencial o propi, se suposa que adoptant d'altres condicions amagant i disfressant la pròpia. Finalment en un tercer pas es constata la impossibilitat del moviment de fugida. Aquesta impossibilitat com immobilitat és l'ésser jueu? Foren jueus els que han fracassat en els seus intents d'ésser d'altres coses? És complicat, àdhuc és recargolat, i és trist. A mi em recorda la resposta que s'atribueix a Don Antonio Cánovas del Castillo quan l'any 1876 davant la dificultat de redactar la definició d'espanyol en la constitució va dir: "*Son españoles los que no pueden ser otra cosa*". Des d'un altre angle el que diu Benny Lévy sobre la condició jueva s'assembla molt al que fa el seu mestre i amic Jean-Paul Sartre al debatre l'any

---

<sup>5</sup> «Thus the concept judaism was born. This is perhaps the first time in human history that a religion has a name», Wilfred Cantwell Smith, *The meaning and the end of religion* New York, 1963, 72

1946 la qüestió jueva des de l'idea de *situació*. S'afirma amb rotunditat que no és ni el passat, ni la seva religió, ni la terra el que uneix als fills d'Israel sinó el fet que tot i ser assimilable per les «nacions modernes» viuen en una comunitat entre nacions que no els volen assimilar, *qui les tient pour Juifs*.<sup>6</sup> Condió, qüestió, situació, assimilació no pertanyen exactament a un vocabulari de la *radicació*. Tot el que és o se'ns apareixia com més primari se'ns *complica* mitjançant un *joc* sobre ell. Passat, religió, terra són descartats com a fets diferencials i entrem en un paisatge molt subjectiu en que tot es fa per força, perquè ja no hi ha cap altre remei. Al costat d'un vocabulari de la *radicació* com a font possible d'identitats se'ns obre tot un *vocabulari de les identifications* com un *joc secundari* sobre tot el que es determina *entre* els uns i els altres. Segons Sartre això segon passa entre les nacions *modernes*, les seves assimilacions i els seus residus. L'escenari se'ns omple de conceptes per tal de jugar el *joc* de la diversitat entre els uns i els altres en maneres no sempre prou clares.

Hebreus, Israelites i Jueus són tres noms per una mateixa cosa? són els noms que convenen *als practicants* d'una *religió*? No pas, no ben bé, no del tot, o ara ja no, o almenys no per a tothom? Les respostes són diverses i la qüestió se'ns fa incomoda a tots nosaltres, se li fa cada cop més incomoda a les comunitats d'estudi dels diferents especialistes de l'actual vida acadèmica. No són una mateixa cosa i no és gens fàcil determinar si indiquen o no, des de quan ho fan i fins quan ho han fet els practicants d'una religió i exactament en que s'ha transformat, si és que ho ha fet i en quina mesura. Sembla, tots ho hem après que Israel tenia dotze tribus i Judà ben cert n'és només una de les dotze. Hebreus són literalment els que passen, els que travessen, els errants, els nòmades, els que no s'instal·len, els peregrins. Avui en l'ús més corrent és sobretot el nom d'una llengua. Israel situat geogràficament com un territori entre Egipte i Mesopotàmia, va tenir una experiència curta del poder reial unificat amb Saül, David i Salomó, tot plegat uns cent cinquanta anys entre els voltants de 1080 a fins l'any 930 abans de Crist. A la mort de Salomó el regne es divideix en dos el Regne d'Israel amb capital a Samaria i el de Judà amb capital a Jerusalem.

El primer que cal aclarir és el terme Israel, tant el seu sentit bíblic com els seus possibles sentits extra bíblics i la relació entre els uns i els altres. En el camp dels estudis que ens poden ajudar a fer-ho hi ha problemes de rivalitat acadèmica molt intensos i sovint ben complicats, que poden, però, ser presentats de manera senzilla a públics més amplis. Els estudiosos etiquetats pels seus rivals com a *minimalistes* qüestionen el valor històric dels relats que es troben en l'AT. Neguen la historicitat dels relats patriarcals, de l'èxode d'Israel des d'Egipte, i la

---

<sup>6</sup> *En un mot, le Juif est parfaitement assimilable par les nations modernes, mais il se définit comme celui que les nations ne veulent pas assimiler. (...) Le Juif est un homme que les autres hommes tiennent pour Juif* » Jean- P.Sartre *Reflexions sur la question juive* 1946,81

conquesta i colonització de la terra de Canaan. Aquestes històries foren ficcions creades per la comunitat posterior a l'exili per justificar el seu retorn com a dirigents sota la protecció persa. Mario Liverani, en un llibre massa combatiu diu que les narracions bíbliques són «*la història de la fantasia d'Israel*»<sup>7</sup>. Potser sí, però encara cal dir-ho ben dit sense jugar al joc fàcil d'escandalitzar lectors pietosos. Els *maximalistes* creuen que l'AT proporciona informació per a reconstruir la història de l'antic Israel. Afirmen que Israel va sortir d'Egipte, que Canaan va ser conquerida per Josué, i David va establir un Regne a Jerusalem.

El terme Israel en la Bíblia té dues grans fonts: les referències a Jacob amb el nom d'Israel i les referències als fills o descendents de Jacob que són els israelites. El primer grup té cinquanta-una ocurrencies. Entre elles Gn. 32: 29 :*ja no et diràs més Jacob, sinó Israel, ja que has lluitat amb Déu i amb els homes, i has vençut*. Aquest és l'origen bíblic del nom presentat dins una més o menys elaborada teologia del nom per part de l'escriptor bíblic. Fora de la Bíblia la primera aparició d'Israel és a l'anomenada Estela de Merneptah. També coneguda com la Estela de Israel, data de l'any 1207 a .Xt. és un bloc de granit de set metres i mig d'alçada conservat al Museu del Caire. Fou descoberta l'any 1896 per Flinders Petrie en les ruïnes del temple funerari del faraó Merneptah, fill de Ramsés II. Celebra la derrota dels libis i els pobles del mar. La estela es famosa per les darreres línies on es troba la menció d'Israel més antiga trobada fins ara: *Israel saquejat mancat de llavors*.<sup>8</sup> Ens caldrà, doncs, saber *situar bé un verset bíblic i una pedra d'un museu*.

Bíblia i Arqueologia. El joc entre bíblic i extrabíblic s'ha complicat molt darrerament per tal de fixar la història de l'Israel antic. La tensió entre el caràcter de font històrica o de ficció narrativa dels relats bíblics és una qüestió molt disputada. L'exemple recent de la polseguera causada pels camells en tota aquesta conflicte d'interpretacions o d'instàncies hegemòniques és molt instructiu. La paraula camell surt quaranta-set vegades a la Bíblia, d'elles vint-i-tres vegades al llibre del *Gènesi*. Es parla com si els camells existissin a Egipte en el temps d'Abraham Gn. 12, 14-17, a Palestina en el temps d'Isaac 24:63, a Palan Aram quan Jacob treballa per Laban Gn. 30:43 i com si en tenen els madianites en el temps en que Josep és esclau a Egipte Gn.37, 25-36. La qüestió és: *i quan s'han domesticat els camells ?* La data més tardana fora el segle novè a .Xt., la més primerenca el començament del tercer mil·lenni. Ha estat una qüestió viva si els camells d'Abraham no eren possibles en resultava una

<sup>7</sup> Mario Liverani , *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele*, Roma - Bari, Editori Laterza, trad. esp. *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, Crítica, Barcelona, 2005

<sup>8</sup> "[...] El prínceps postrats demanen misericòrdia! Ningú aixeca el cap entre els Nou Arcs. El país de Tjehnu és destruït , Khatti està en pau, Canaan va ser saquejada amb tot el mal, es pren Ascalon i Gezer és capturadas, Yenoam reduïda com si mai hagués existit. Israel saquejat mancat de llavors, [...] »

victòria de l'arqueologia en front de la imaginació bíblica, si ho eren es salva, un cop més, fins la propera batalla «la raó» de la Bíblia<sup>9</sup>.

Des de la raó o des de la fantasia bíblica ens cal fer el trànsit al tractament de la situació israelita dels samaritans i presentar la noció de *la tradició israelita* el que veurem és que és una tradició *disputada*. Sembla que el que ennobleix una tradició en front d'un altra és com un bé escàs pel qual cal lluitar.

La diferència entre jueus i samaritans és un primer conflicte dintre d'una sempre possible i global tradició *israelita*. Una possible tradició és alguna cosa que es juga sempre contra la realitat el seu poder continuar o no poder *continuar*. Una tradició és sempre el que es pot transmetre mitjançant *una narració* a la que els destinataris poden fer cas o no fer-ne, fer-ne sempre amb seriositat o només a estones o en alguns aspectes. No és gens fàcil de fer una bona narració del diguem-ne conflicte entre jueus i samaritans. L'any 2014 el Doctor Menachem Mor, el degà d'Humanitats de la Universitat de Haifa a Israel, anunciava una conferència a la Universitat d'Oregon amb el títol «Qui és un samarità?», l'anunci promet examinar «*la història contenciosa de la identitat samaritana*» des de l'antiguitat fins al present. S'afegeix que és un tema amb importants implicacions polítiques, legals i religioses. Què pot ser una història particularment *contenciosa*? Què vol dir exactament que els temes de les històries *contencioses* sobre identitats tenen implicacions polítiques, legals i religioses? Exactament *contra* què lluita una identitat? Sovint el llenguatge de les presentacions i dels anuncis, *el llenguatge dels emmarcaments*, tot reclamant la nostra atenció en la seva aparent *trivialitat* ens amaga la xarxa més problemàtica on estan situats, sovint en la *ingenuïtat*, els nostres conceptes que ens fan de *guia*. Hi ha un contenciós obert entre samaritans i jueus, obert des de sempre, avui mateix jueus i samaritans es tracten com a *gentils*, es neguen *mútuament* qualsevol lligam *religiós*. Avui dia, l'estatut «polític» dels samaritans dins l'Estat d'Israel no és gens fàcil de definir. És tot una història. El mateix Menachem Mor ha fet d'expert davant del parlament de Israel per tal de solucionar la inserció dels samaritans en la llei del retorn. El cas de Sofi Sara Tsedaka nascuda l'any 1975 actriu, cantant, presentadora de la televisió israeliana explica prou bé la situació. Ella junt amb dues germanes es va convertir oficialment al judaisme com una religió a l'edat de 18 anys. Ha publicat un CD Barashet que es la pronuncia en hebreu samarità de Bereshit, el llibre del *Gènesi*, canta els primers versets de la Torà samaritana. Aquest és, sembla, un gest de reconciliació amb els qui va abandonar fa uns anys. El seu pare Benyamin Tsedaka és historiador parla de les seduccions de la societat secular i que malgrat elles només un tres per cent del jovent deixa el seu grup, «*Sofi -afegeix- va cedir a les temptacions. Sofi ens està fent un servei amb el seu talent i*

<sup>9</sup> Ens referim al conegut llibre de Werner Keller *Und die Bibel hat docht recht* de l'any 1955. Hi ha traducció castellana i un munt d'edicions.

*belleza , però no la rebrem pas amb els braços oberts*». Sofi Tsedaka s'ofegava i ara s'enyora. La història de Sofi Tsedaka és una història d'ofegament en els cercles massa càlids de la identitat i d'un enyorament posterior d'una condició immòbil per tal de dir-ho a la manera de Benny Lévi. Els samaritans són avui uns pocs menys de 800 viuen entre Holon i Nablus. És tot una història <sup>10</sup>.

Hi ha certament uns objectes «històrics» a considerar: el temple de Mont Garizim i el Pentateuc samarità. Hi ha, però, sobretot unes afirmacions sempre oposades: l'afirmació de la *continuitat* dels israelites del regne d'Israel que durà des de 930 fins a 722 a. Xt. , després del domini dels assiris fins avui o la rival afirmació de la *total deportació* i substitució d'aquests «israelites» per un poble *barrejat* que ja des del seu origen foren el anomenats samaritans. Aquesta *dualitat* en la interpretació de diguem-ne fets històrics és responsable del fet que a la nostra espontaneïtat cultural que parla fàcilment de samaritans i de jueus li calgui ésser examinada des d'un bon principi amb molta cura. Hi ha aquí un bon exemple del joc entre memòria i història a que es refereix *Zakhor* ,el llibre de Yosef Hayim Yerushalmi (1932-2009) que sap donar a les relacions entre historiografia i memòria *jueves* tota la seva característica complexitat<sup>11</sup>. Pels temps de la «memòria», el temps del *recorda!* (*zakhor*) com a precepte imperatiu dels qui es recorden com israelites, els altres, que s'anomenaran jueus de la tribu de Judà, *encara* no han arribat com a vencedors a fer-se respectar , ells venen *després* dels israelites *en un lloc* diferent del *seu lloc* més originari. Segons la memòria dels «jueus» els israelites del nord *ja no hi són*, han estat aniquilats, els samaritans , que no israelites, són la gent que *ara* hi ha al seu lloc. L'*exili* del que ells jueus s'han salvat, ells han *retornat* de Babilònia , als israelites els ha fet desaparèixer. Els *jueus* insisteixen en la necessitat d'un nou començament després de l'exili babilònic, els *samaritans* insisteixen en que la tradició s'ha mantingut. La posició «samaritana» tradicional és la d'una *continuitat*, Monika Schreiber parla d'una *self-representation* en front de la posició jueva que és fonamentalment una *objection*<sup>12</sup>. S'ha parlat també d'una *apologetica* i d'una *polèmica*<sup>13</sup> . Una autorepresentació i defensa dels uns respecte a una afirmació dels altres que s'oposen. Hi ha un gruix molt dens de la relació que convé sempre respectar.

---

<sup>10</sup> Menachem Mor «Who Is a samaritan? » a L.J. Greenspoon *Who Is a Jew?: Reflections on History, Religion, and Culture* West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, [2014],153-168 .Monika Schreiber, *The Comfort of Kin: Samaritan Community, Kinship, and Marriage*.Leiden Brill, 2014

<sup>11</sup> *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* - 1996 (University of Washington Press, Seattle 1982)

<sup>12</sup> Monika Schreiber, *The Comfort of Kin: Samaritan Community, Kinship, and Marriage*.Leiden Brill, 2014,24.

<sup>13</sup> Lester L. Grabbe «Israel's Historical Reality after the Exile» a Becking, Bob, and Korpel, Marjo Christina Annette (eds), *The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exilic & Post-Exilic Times* (Brill, 1999, 14

Samaritans	Israelites	<i>Self-representation</i>	Apologetica	Continuitat
Jueus	Verdaders Israelites	<i>Objection</i>	Polèmica	Voluntat exclusiva de ser la resta d'Israel

< Esquema 1 : La dualitat «israelita» entre «samaritans» i «jueus»>

L'ús del gentilicis és sempre bastant complicat perquè les persones habiten llocs, formen pobles i segueixen «regles i deures», o sigui, si hom vol, «religions» sense diferenciar gairebé mai en forma nítida els diferents aspectes. El debat sobre els noms com Israel és molt enrevessat. Tot topònim te sempre primerament una disjunció entre geogràfic i ètnic, és el nom d'un lloc i es desplaça cap el nom del poble que l'habita, si se li afegeix l'alguna cosa així com una religió la cosa encara se'ns complica més. S'ha dit que l'Israel bíblic és un problema, que no una dada. Sembla com veritat però encara cal saber ben bé per què? Quina mena de problema, això és, d'obstacle, és la identitat de l'Israel bíblic? Quina densitat l'habita? Hi ha potser alguna cosa així com una lluita que el constitueix? Quina mena de lluita és i com ens cal apropar-nos-hi.

Primerament l'Israel bíblic és Jacob tot seguit ho seran les dotze tribus, els fills de Jacob. El Regne d'Israel és el Regne de Saül, David i Salomó amb capital a Jerusalem i el primer temple. Després d'una divisió el Regne d'Israel és el nom del regne del nord amb capital a Samaria, quan també hi ha un altre regne de Judà al sud amb capital a Jerusalem. Israel serà també un altre nom per Judà després de l'any 722. I encara un altre nom per «una comunitat sociopolítica sense jueus» després de 586, en general és sempre un nom per un descendent de Jacob o Israel, i encara és més coses. Israel és Jacob lluitant tota la nit contra qui finalment el beneeix tot dient: *ja no et diràs més Jacob, sinó Israel, ja que has lluitat amb Déu i amb els homes, i has vençut* (Gn. 32: 29). Aquest moment és el clímax de tota la narrativa del Gènesi sobre Jacob, el canvi de nom és l'element que unifica tota la història<sup>14</sup>. Ho fa perquè el canvi de nom és el senyal d'una transformació: tot l'episodi atorga a Jacob un nom nou, un poder nou, una benedicció nova, un nou testimoni, un nou dia i una nova consciència de la seva feblesa<sup>15</sup>. És una història nocturna, enigmàtica, densa, enfosquida. Vora el riu Jaboc Jacob lluita amb un home fins a l'alba i el domina, i encara que Jacob rep un cop demolidor al maluc, se li aferra per demanar-li i rebre la seva benedicció. La benedicció atorgada és reforça per la recepció del nom nou: Isra-el. Jacob-Israel respon nomenant el lloc Peniel. Si Déu pot posar els nous noms dels homes, els homes posen els nous noms dels llocs. Com que Israel-Jacob va quedar coix els israelites ho recorden mitjançant un tabú alimentari, mitjançant una regla en la dieta: els

<sup>14</sup> *The climatic verse is verse 29* Steve McKenzie, "‘You Have Prevailed’: The Function of Jacob’s Encounter at Peniel in the Jacob Cycle," *Restoration Quarterly* 23 (1980), 229; *the unifying element of the story is the naming*, Allen P. Ross, "Jacob at the Jabbok, Israel at Peniel," *Bibliotheca Sacra* 137 (1985): 341

<sup>15</sup> Victor P. Hamilton *The Book of Genesis, Chapters 18-50*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 115-117)



*israelites* no mengen , fins el dia d'avui , el nervi ciàtic que es troba a l'articulació de la cuixa. Els israelites recorden mitjançant una regla. Ens ve a la memòria « ca Niam» del pare de Brent Nongbri ( *supra* pàg.2).

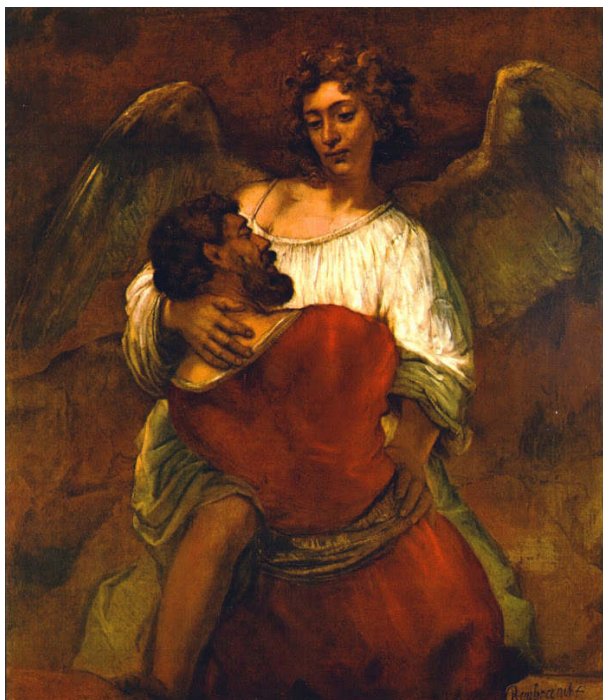
L'episodi de Jacob al Jaboc o la lluita amb l'àngel té un ritme ternari: l'apropament al riu (Gn.32 23-24), la trobada amb un home anònim (Gn.32,25-31) i finalment , les conclusions del narrador (Gn.32,32-33). És com tota una història famosa i enigmàtica<sup>16</sup>, un relat *situat* voluntàriament en la foscor. El nom d'Israel advé en una narració i un diàleg de dominant nocturna, entre els blaus i els violetes de la figuració chagalliana. És una història narrada, el relat d'una lluita en una nit de vetlla. És la mateixa nit en que Jacob ha preparat la seva trobada amb Esaú. És la nit en que Jacob ha disposat tots els presents pel seu germà Esaú, aquella « *mateixa nit es va llevar, prengué les seves dues mullers, les dues criades i els onze fills, i va passar el gual del Jaboc. Els prengué, els féu passar la riera i féu passar allò que li pertanyia. I Jacob es quedà tot sol* » Gn ,32, 23-25. No sabem pas del cert on és Jacob ni ben bé contra qui lluitarà en la seva solitud. S'ha parlat d'un dispositiu de fer estrany, de densitat intensa com una voluntat d'espessir o enfosquir<sup>17</sup>. La lluita en la nit segueix al treball en la nit. En l'episodi anterior s' ha alternat la jornada amb la nit. Ara el combat nocturn donarà pas a l'alba.

On és Jacob? El riu Jaboc és un afluent del Jordà que marca el límit entre les terres de Gad i les terres de Manasés, *avui* és el riu Al-Zerka, el riu Blau. De dues coses una o Jacob passa el gual del Jaboc amb la seva família o només ell no hi passa. Roland Barthes, que, malgrat la seva pesada predicació estructuralista és sovint un bon lector, *tria* aquests silenci per tractar *dues* lectures del relat ben diferents segons que el lector *imagini* una o l'altra possibilitat. Parla, doncs, d'una lectura *folklorista* i una lectura *religiosa-semiològica*. Si Jacob no passa el gual amb la seva família abans de la lluita el relat ho fora de la prova que a tot heroi li cal fer per a ser-ho. El verset 32: « *Sortia el sol quan passava per Fanuel i coixejava d'una cama*» dona a l'heroi la seva nova condició de tal. És una lectura folklorista. Si Jacob passa el riu amb la seva família és perquè ha estat marcat per Déu com «un morfema» d'una nova llengua portadora del missatge de l'elecció d'Israel. És una lectura religiosa o semiològica. Fora religiosa perquè la *solitud* de Jacob és la de *l'elegit* de Déu, semiològica perquè resta *marcat* com a *signe* per la solitud. L'home del text, l'àngel de la tradició i com diu Jacob Déu, marca Jacob com Israel. Estem en la creació d'un nou llenguatge, que és l'elecció d'Israel i el seu missatge. Déu és un dels fundadors de un nou llenguatge i Jacob és aquí el morfema, o sigui la unitat lingüística més petita dins d'una paraula, de la nova llengua.

<sup>16</sup> *this famous, but enigmatic history* Hamilton, 1995, 238

<sup>17</sup> *device of making strange* Stephen A. Geller, «The Struggle at the Jabbok : The uses of Enigma in Biblical Narrative» *Sacred Enigmas: Literary Religion in the Hebrew Bible*. London: Routledge, 1996, cap. 2,28

Qui és l'oponent de la lluita? No sabem ben bé on és Jacob tampoc sabem amb qui exactament lluita. Som en un enigma en el que el lector es mou, li fan entrar. Hi ha unes respostes senzilles en el text l'adversari de la lluita nocturna de Jacob és un home (Gn.32,25), és Déu (Gn.32,31). Hi ha també un munt d'identificacions posteriors: un àngel (Oseas), Esaú, l'àngel d' Esaú, és un somni narrat (Flavi Josep, Maimònides), el Logos (Filó d'Alexandria), *a nocturnal demon* (Gevirtz), el numen del riu Jabok (Hermann Gunkel), la sinagoga (Agustí), un « kobold (Thomas Mann) és tot un ventall de possibilitats. A nosaltres ens convé sobretot recordar sempre quan llegim la Bíblia i altres llibres clàssics que estem llegint llibres *ja molt llegits*. T'hi posis com t'hi posis que Jacob i Déu es passin la nit lluitant a cops de puny és *estrany* i que el patriarca escollit per Déu quedi coix a causa d'aquesta feta encara és més *estrany*. Dues estratègies per afeblir la duresa són, com veurem, els intermediaris i l'espiritualització del combat. Nosaltres com a lectors que formen cadena amb una multitud de lectors anteriors estem davant d'una *duresa afeblida*. Rebem lectures des dels afebliments i podem parlar de estratègies per aflorar la literalitat de la duresa: la de *la reescriptura paragegica post-moderna* de la que s'ha parlat en un llibre recent i un altre que és la que nosaltres estem intentant amb la *fenomenologia situacional dels elements que componen identitats*. Volem saber l' on, el com i el quan comencen a funcionar els noms dels *nosaltres* històricament eficaços. La veu del narrador que *escoltem* en la lectura ens diu com Jacob fou nomenat Israel i afegeix que en l'*avui* de la *seva* escriptura *hi ha uns israelites*. L'episodi té una estructura en tres parts : Narrativa, Diàleg, Etiologia. S'ha observat que no és gens fàcil decidir si el final

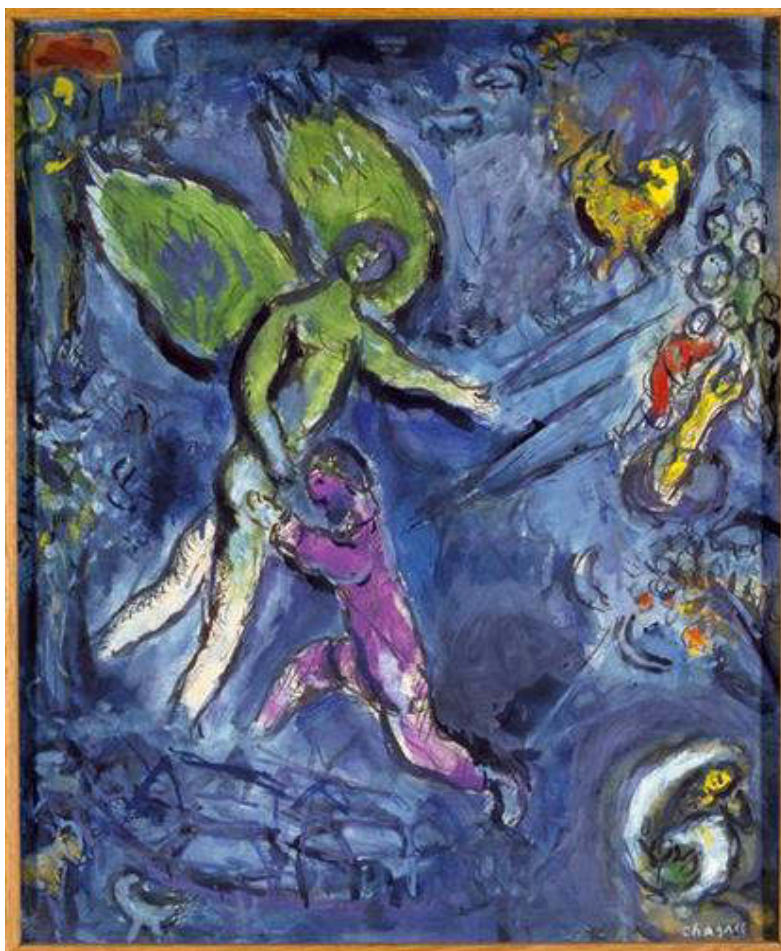


de la lluita és una victòria o una derrota per a Jacob . El nou nom d'Israel i la benedicció abonen la lectura com una victòria, mentre que la coixesa ho decanta per la derrota. Cal restar atents a la dialògica del relat. És l'oponent qui demana el final del combat i és Jacob qui treballa des del seu bloqueig sobre aquesta demanda. Jacob cansa a Déu és per això que és Isra-el. *No et deixaré, si no em beneeixes*. Bach va meditar sobre aquesta frase en una cantata: *Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!* Cantate BWV157. És el moment que tria la pintura de

Rembrandt quan Jacob roman aferrat en l'abraçada després del cop de la lluita.

El nom de Jacob se explica fent-lo derivar del nom hebreu *'egeb'*, taló, o del verb *'aqab*, embrollar. Al néixer ell tenia aferrat el peu del seu germà Esaú (Gn. 25,26; Os. 12,4) i va enganyar al seu pare Isaac al fer-se amb l'herència i la benedicció. Jacob ja no serà el trampós o suplantador. Ara s'ha convertit en el que "lluita amb Déu".. Jacob dona al lloc el nom de Penuel el nom del rostre de Déu: diu: *He vist Déu cara a cara i he salvat la vida*. Gn. 32,32. Va coix i els israelites ho recorden en una restricció en la dieta: *Per això, els israelites no mengen, fins el dia d'avui, el nervi ciàtic que es troba a l'articulació de la cuixa, perquè aquell havia ferit Jacob a l'articulació de la cuixa al nervi ciàtic*. Gn. 2:33.

Com tantes escenes bíbliques el moment, ha estat captat pels artistes: pels pintors des de Rembrandt fins a Marc Chagall, per escultors des d'un capitell de Vézelay fins Jacob Epstein i Jacques Lipch, per literats des de Charles



Baudelaire a Rainer M. Rilke i Tomas Mann i per músics com Bach. *La lluita de Jacob amb l'àngel és com la de la vinya amb el Sol* diu un poema de Rilke. La figura i el volum capten el *punctum*, l'element que s'expressa en el dir. No tenim pas cap pressa en esgotar la descripció del *gruix de memòria europea* que ha engendrat el motiu: figures, sons, volums, paraules, enigmes, ritus. El quadre de Chagall és una escena nocturna en que dominen blaus i violetes. Les figures de l'àngel i Jacob formen diagonals creuades.

Jacob de genolls, l'àngel tocant-li el front, és el final de la lluita. Sota hi ha el poble de Vitebsk, el poble de Chagall, un poble estimat com el Caraglio d'Arnaldo Momigliano. A banda dreta hi ha episodis anteriors i posteriors: la seva trobada amb Raquel al pou, la visió del seu fill Josep despallat pels seus germans i llançat a un pou, el dolor finalment quan plora sobre la túnica del fill que creu mort en la posició plegada que Chagall sempre utilitza per representar els profetes que anuncien desgràcies.

Estem davant d'una duresa afeblida, una tendresa robusta si hom vol, ens importa molt no oblidar-ho pas si volem construir una *fenomenologia situacional dels elements que componen identitats*. Les identitats sorgeixen com sorgeixen i es mantenen com es mantenen. Els *uns* jueus israelites de la tribu de Judà exclouen de ser israelites a tots els *altres* les tribus perdudes i combatudes. La benedicció de Déu, es guanya, es perd, s'amplia i es restringeix en la lluita. La lluita al Jaboc és *narrada* com un esdeveniment físic i real cal traduir-la com una experiència espiritual? Per què caldria? Cal demanar-nos per quines raons trobem inevitable i convenient aquest desplaçament i amb quins mitjans es pot produir. La resposta a la darrera demanda implica l'estudi de com es va modificant l'episodi mitjançant la mutació d' «home» i «déu» del text per uns intermediaris i per l'espiritualització del combat físic en ascetismes, «transformacions», intensitats «transpersonals» i moltes d'altres propostes d'aquest estil. Segons la narració del *Gènesi* els antagonistes en la vida de Jacob han estat Esaú, Laban i ara de nou Esaú. Ara un antagonista desconegut assalta a Jacob quan ha quedat ja sol en la nit. Al text diu un home que Jacob identificarà amb *Elohim* i Oseas amb un àngel (*mal'ak*). L'àngel d' Oseas és el primer dels intermediaris o succedanis del que surt en el primer relat bíblic. A aquest intermediari se'l fa sovint mediador d'una transformació moral de Jacob com a resultat de la benedicció. Aquesta manera de veure la promou repetidament tot una exegesi psicologista i existencial que insisteix massa, pensem, en la purificació del caràcter de Jacob gràcies a l'experiència viscuda. Unes mostres són: José Luis Sánchez Nogales que parla d'una relació de l'home amb Déu « *en el destino opaco*»<sup>18</sup>. Maria Dolores Aleixandre que afirma que si ella fos Jacob ens demanaria a cadascú de nosaltres entre varies d'altres coses : *Quines ferides fan que coixegeu?*<sup>19</sup>. Michael Abramsky afirma que l'episodi és *una de les metàfores més riques* de la Bíblia i des dels seus estudis transpersonals insisteix en que en «*un nivell de significat*» l'àngel representa Esaú es tracta d'una *reelaboració* de les seves batalles anteriors amb Esaú, feta amb el poder i el sentit de la integritat acabada de descobrir de Jacob<sup>20</sup>. Potser sí, certament hi ha

---

<sup>18</sup> José Luis Sánchez Nogales, *Filosofia y Fenomenologia de la religión* pàg.905 Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, pàgs. 904-905 : *El hombre de fe aceptará que habiéndoselas con Dios en el destino opaco obtendrá finalmente la bendición del Dios de su fe como aconteció a Jacob*

<sup>19</sup> Dolores Aleixandre *Desperta a mitjanit*;;. Barcelona. Editorial, Cristianisme i Justícia, [2007], pàg.7. *Si jo fos Jacob us preguntaria: Com us ho feu per seguir en el "cosa cos" de la lluita amb Déu, quan avui tot sembla convidar a desistir, a desentendre's, a evadir-se dels mals inconsolables? Quines estratègies relacionals utilitzeu en aquest "cos a cos" per arribar a tocar l'existència concreta dels pobres (la seva corporeïtat, els seus rostres, els seus noms, les seves nafres...), sense quedar-vos només amb la pantalla de l'ordenador en la que apareixen les dades i les estadístiques sobre la seva situació? Com us situeu davant l'acusació que sou uns utòpics, uns "somiadors d'impossibles"? Com nodriu aquesta esperança absoluta de la qual deriven un amor més enllà de tota correspondència i una confiança total en el futur de Déu? Quines ferides fan que coixegeu?*

<sup>20</sup> Michael Abramsky University of Detroit Mercy Detroit, MI, USA *International Journal of Transpersonal Studies*, 29(1), 2010, pp. 106-117 *Jacob Wrestles the Angel: A Study in*

un verset que el filòsof francès Maurice Blanchot trobava extraordinari és quan en l'episodi següent Jacob s'adreça a Esaú tot dient: «*he considerat la teva presència com la de Déu, i tu m'has rebut favorablement*» Gn. 33, 10. La meravella, comenta Blanchot és la presència humana<sup>21</sup>. I tant que sí. Catherine Chalièr desplega la interpretació considerant que Jacob ara ja pot mirar Esaú sense que s'interposi el terror interior que fins ara l'inspirava. Estem en una densa interpretació psicològica de tot l'episodi<sup>22</sup>. Si contextualitzem la trobada de Patuel amb el seu abans i el seu després la candidatura de la presència d' Esaú guanya entès? tants com es vulgui. Cal sempre explicar, però, per què Jacob obté una benedicció i el seu canvi de nom per Israel. L' obté d' Esaú ? És Esaú qui la dona? Com la pot donar? Si pensem en parelles fratricides notables com Caïn i Abel, Etèocles i Polínices, Ròmul i Rem se'ns fa present que la rivalitat intensa entre Jacob i Esaú està *mediatitzada* d'una manera que evita que hi hagi fratricidi. Una manera, però, no gens fàcil de descriure. És una tensió fratricida *sublimada* o bé *irresolta*?

Tot un corrent d'estudis reacciona en contra la psicologització espiritualista i moralitzant del xoc entre Jacob i el seu oponent. És un moviment potser lloable però que pensem que no és gens fàcil de fer prou bé. Sobretot si com es fa massa en els terrenys diguem-ne dels *postmoderns* com a part o tribu de l'erudició actual, es multipliquen en excés els tecnicismes auxiliars i no sempre amb la claredat que fora de desitjar. Esther J. Hamori és Professora a la *Union Theological Seminary* a New York, ella és molt sensible a la gran varietat de veus que hi ha a la Bíblia: *L'espectre de veus en la Bíblia és sorprenent. Els escriptors dels textos bíblics reflecteixen perspectives del nord i del sud (israelita i judaíta); urbana i rural; rics i pobres; són sacerdots i poetes, pastors i professionals lletrats d'elit en els cercles dels escribes reials; persones que viuen a Jerusalem, a Babilònia, a Pèrsia i a d'altres llocs. No ens ha de sorprendre, doncs, que algunes d'aquestes persones difereixin en la forma en què veuen el món. Ben cert, no ens té pas de sorprendre'ns*

---

Psychoanalytic Midrash: «*Jacob's struggle with the angel provides the ultimate transformation. It is one of the richest metaphors of the Bible. It entails numerous levels of meanings, all echoing transformation. The act of wrestling is an undoing and a transformation of Jacob's past relationship to Esau. At one level of meaning the angel represents Esau. Jacob's defeats of Esau have been accomplished in the past through chicanery. Now Jacob commits to face Esau/angel squarely—to enter into manly combat and to become Esau's equal legitimately. Jacob has shed deception as a way to handle his desires. He has realized both his own strength and the integrity of winning on merit. Defeating the angel through direct combat is a reworking of his earlier battles with Esau, done with Jacob's newfound power and sense of integrity*».

<sup>21</sup> Maurice Blanchot, « Être juif », in *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p.186.

<sup>22</sup> Chalièr Catherine, *Des anges et des hommes*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 103: «*après avoir vaincu l'Ange, Jacob peut regarder le visage d'Ésaü sans que la terreur intérieure qu'il lui inspirait jusque-là ne s'interpose. En levant les yeux vers lui il ne perçoit plus seulement une pure menace pour lui – ce qu'Ésaü continue probablement d'être – mais aussi une créature humaine unique, séparée, autre que lui et irréductible, à ce titre, à la peur qu'il lui inspire. Il est prêt alors à lui parler* » .



gens , de fet no ens sorprèn pas. Tot seguit , però, l'autora en un tic massa corrent es posa a la defensiva en un combat. Aquestes posicions que s'anuncien com tan comprensives sempre necessiten la presència immediata exhibida amb ostentació davant d'un públic d'uns poc o gens comprensius per tal de diferenciar-se'n pel nostre gust sovint amb massa afectació: *Alguns lectors trobaran el reconeixement d'una multiplicitat de veus en la Bíblia objectable. Però aquests són els textos escrits pels éssers humans amb punts de vista humans.* El «bonisme» de la posició conclou en un explícit dictamen pluralista: *La diversitat religiosa és una part inherent de la tradició bíblica.*<sup>23</sup> Què vol dir aquí exactament *diversitat* religiosa? Si tenim problemes per tal de saber exactament *com hi ha* religions i si n'hi ha, en tindrem encara més en saber com és una diversitat d'elles que coexisteixen en l'escenari d'uns llibres. «*Urbans i rurals; rics i pobres; sacerdots i poetes*» són maneres *diverses* de ser, no són pas exactament *religions* diverses, o si? Ens convé examinar molt bé el llenguatge amb el que formulem les tensions de les nostres disputes, sobretot si són més o menys gairebé temperamentals i afectades en una pobre retòrica sovint ben previsible.

El primer llibre de Hamori el de l'any 2008<sup>24</sup> és un dels molts llibres publicats en els últims anys s'ocupen de l'encarnació de Déu i la realitat de la corporeïtat divina en la Bíblia hebrea. Forma part d'una onada «corporalista» més o menys postmoderna. El llibre examina dos passatges *Gènesi* 18: 1-15 i 32: 23-33, els dos passatges en els quals Déu apareix com «un home» . Déu s'apareix a un patriarca en persona i es coneix pel narrador com un home, les dues vegades per la paraula hebrea *ish*. Hamori parla de «teofania *ish*» i «antropomorfisme concret». Esther Hamori parla de moltes formes d'antropomorfisme. Hi ha un antropomorfisme «envisioned» que es refereix a la «visió de la deïtat en un somni o visió» i inclou textos com Gn. 28:13 i Amos 9: 1. També parla d'un antropomorfisme «immanent» que surt per exemple a *Èxode* 33: 9 i 34: 5-6 són moments que descriuen a Déu en termes antropomòrfics i suggereixen la immanència divina, però no representen *explicitly* a Déu encarnat físicament. A la categoria d'antropomorfisme «transcendent» pertanyen els textos que descriuen la deïtat en termes antropomòrfics sense estar encarnat concretament, per exemple, Gn. 1, 2 o el psalm 82:1. L'última categoria diferenciada és , l'antropomorfisme «figurat», que es refereix als textos que descriuen figurativament parts del cos divins, com l'ull fort de YHWH per exemple a Isaïes 41:10; 42: 6. Com era d'esperar, se'ns diu que hi ha molts textos que reflecteixen més d'una forma d'antropomorfisme. Finalment l'autora dictamina que tot el teisme és antropomorf, i que no hi ha escapatòria: «*el rebuig de antropomorfisme és un esforç fallit des del principi*» Hamori 2008, 46. Potser sí, a

<sup>23</sup> Hamori Esther J., «Voices of God: Religious Diversity in the Bible» a *The Huffington Post*. Posted July 30, 2012

<sup>24</sup>Hamori, Esther J., *“When Gods Were Men”: The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2008.

llavors, però, estem davant una obvietat: els homes entenen totes les coses des d'ells mateixos. Si això és així el que cal explicar amb una major dificultat és que han fet els homes quan han volgut fugir de l'antropomorfisme en la *representació* de la deïtat. El desenvolupament de l'oposició filosòfica a l'antropomorfisme es pot fer remuntar a la filosofia grega i a escrits jueus i cristians primerencs fins Avicenna, Averrois, Maimònides i Tomàs d' Aquino, i en el treball dels filòsofs crítics posteriors com Hume, Kant i els jocs de llenguatge de Wittgenstein. Tot plegat és com una excursió crítica amb variacions a com és que es pot parlar de Déu. Resulta, finalment, que els humans parlem de Déu *humanament* el que no sé si ens hauria de sorprendre gaire. Com li ha estat observat pel rabí Stein Hamori tot fent un recorregut un tant apressat per la crítica bíblica i l'especulació filosòfica confon sovint *la representació* de la deïtat, i *la manifestació* de la deïtat. En el punt a que nosaltres ara ens interessa no queda gens clar quines implicacions té el fet que Déu *perdi* la baralla amb Jacob. Com és que Jacob hi confia si l'ha vençut? Com observa una altra ressenya el que cal respondre és: «¿per què els autors representen Déu de tal manera?»<sup>25</sup>.

Samuel Tongue és un jove doctor que ha treballat en el marc de l'antic *Centre for Literature, Theology and the Arts* de la University of Glasgow creat ara fa més de trenta anys com un espai *innovador* per tal d'acollir treball *multidisciplinari*, ara és conegut com LTA, les sigles de Literatura, Teologia i Arts. Tongue segueix la manera de fer del que s'anomena Escola de Glasgow que fa gala del que ells bategen com *un desafiament* als límits disciplinaris de les crítiques bíbliques tradicionals i a favor de la lectura de la Bíblia amb la imaginació pròpia de la inspiració viva que té el món de la cultura, de l'art, de la literatura i de la poesia<sup>26</sup>. En literatura funciona sempre la força tranquil·la de la possibilitat. La Bíblia és literatura, certament, però ens cal demanar-nos i *com és literatura* la Bíblia? Perquè també «la literatura» és ben possible que segons i com sigui tant problemàtica com «la religió» i la diversitat literària de moments distints ens faci tants o més problemes que la diversitat religiosa. Samuel Tongue explora les tensions inherents als usos poètics contemporanis del material bíblic. Per fer-ho tria en la seva tesi com a focus el fragment de la lluita de Jacob Gn. 32:22-32<sup>27</sup>. Els seus principals interessos de recerca inclouen les relacions entre la teoria literària i la interpretació bíblica, la poètica, i la recepció històrica amb un

---

<sup>25</sup>Hamori, Esther J., "When Gods Were Men": *The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. Ressenya de Rabbi David E. S. Stein a *Journal of Hebrew Scriptures* - Volume 9 (2009). Ressenya Michael B. Hundley Ludwig-Maximilians-Universität Munich Munich, Germany RBL 2012 by the Society of Biblical Literature.

<sup>26</sup> A. K. M. Adam i Samuel Tongue (Editors) *Looking Through a Glass Bible: Postdisciplinary Biblical Interpretations from the Glasgow School* 2014.

<sup>27</sup> Samuel Tongue, *Between Biblical Criticism and Poetic Rewriting: Interpretative Struggles over Gn. 32:22-32* Boston: Brill, 2014.

«*entusiasme interpretatiu alliberat de l'ansietat de les disciplines*». Tongue parla de *paragesi* poètica i de reescriptura *paragetica* post-moderna. Convé que ens entretinguem per tal de descriure com es presenta aquesta ampliació d'horitzons en l'interès sobre la lletra bíblica perquè presenta una mutació en la figura del diguem-ne mediador o clergue respecte al diguem-ne laïcat-massa al que s'edifica o s'allibera. On l'exegeata edifica o educa en la fe, on el crític allibera de la superstició, i entre els dos hi ha una tensió multiseccular ben lògica, *el paragetic entreté expressant-se al costat de l'expressió*. *Paragesi* és un neologisme forjat per Samuel Tongue l'any 2014 a imitació de *intergesi* introduït l'any 1995 per George Aichele i Gary A. Philips, estem en la línia d'*intertextualitat* terme forjat per Julia Kristeva i els teòrics de *Tel Quel* a finals dels anys seixanta del segle passat sota la influència del *dialogisme* de Mikhaïl Bakhtin (1895-1975). Val la pena que ens entretinguem una mica en aquestes històries que donen molt de gruix, potser ja massa, a tot el que en un text és al marge de la seva referència, de les coses que *diu*. *Exegesi* és un terme derivat del grec *exegeisthai* vol dir *fer sortir, treure a fora*, el DIEC diu d'exegesi que vol dir «exposició, explanació crítica d'un text, especialment sacre o jurídic». També defineix exegesi bíblica separadament com «la disciplina teològica que estudia *científicament* el sentit de la Bíblia». La paraula *eisegesis* significa *portar a, posar a sobre* el que significa que un intèrpret injecta les seves pròpies idees en el text que comenta, amb la qual cosa li fa dir el que vol. El terme s'utilitza sempre pejorativament, és la interpretació d'un passatge en una lectura *subjectiva*.

George Aichele és defineix a si mateix com un teòleg *post-eclesiàstic*, ell parla d'una personal transició esdevinguda a la dècada dels 1980 des de la teologia filosòfica a la Bíblia postmoderna, en conseqüència pensa que en lloc d'exegesi ens cal *una eròtica* de la Bíblia. Dins del desplegament d'una eròtica de la Bíblia *intergesi* és un concepte introduït en un article de l'any 1995<sup>28</sup>. El sentit ara no es traurà del text ni se li posarà a sobre ara *es farà a mitges* en la relació entre el lector i allò que llegeix. *Paragesi* és un pas més en el donar drets al nou lector és un parlar al costat del text, *com un pas a dos*. Des d'aquesta perspectiva Samuel Tongue tria interessar-se per «*les interaccions més dinàmiques entre escriptors i textos bíblics*». Hi ha escriptors que es fan escriptors *al costat del text* bíblic. Un escriptor a través del fenomen de la narració poètica, pot culminar el joc entre exegesi, eisgesi, intergesi en el que Tongue anomena *paragesi poètica*. A propòsit del text de la lluita de Jacob Tongue relaciona els estudis bíblics amb la poètica postmoderna, i ens mostra exemples de l'anatomia dels àngels, i permutacions poètiques sobre la virilitat. Si la relació exegeta--eisegeta es la de qui et dona gat per llebre, el paregeta et col·loca una mercaderia que no volies comprar. Una *paragesi poètica* «*necessita implementar la doble canonicitat de la Bíblia*» Tongue 2014, 220. Una escena bíblica es llegeix *entre* canons religiosos i literaris.

<sup>28</sup> George Aichele and Gary A. Philips, "Exegesis, Eisegesis, Intergesis" *Semeia* 69/70 (1995): 7-18



Els drets de creació literària esdevenen dignes de la seva exposició sense avisar gaire. La paragesi és una conducta més astuta que noble. No té altra discussió possible que el nostre desinterès, o bé, si és el cas, la admiració per la força poètica mostrada *junt a la lletra bíblica*. Com pot ser el cas, per exemple, de la *Primera Història d'Esther* (1948) del nostre Salvador Espriu.

Nosaltres estem triant tot un altre camí, la nostra via ens porta a concentrar-nos en la gènesi dels «israelites» i a mirar aquesta de la mà de l'aclariment de la *situació israelita dels samaritans*. La dualitat *secta jueva, antics israelites com a situació samaritana* emmarca els estudis contemporanis a l'entorn dels samaritans. Trobem els estudis travessats per la mateixa tensió que habita la diguem-ne *memòria cultural* com un fenomen que discrimina entre els uns i els altres al diferenciar-se. Nosaltres trobem clarament les memòries ja diferenciades i ens cal esbrinar els moments en que ens cal *suposar* ruptures que trenquen unitats. No és gens fàcil. En els estudis contemporanis com figura actual de l'erudició acadèmica, la posició, diguem-ne inicial, de dues corrents es troben en les obres respectives de James A. Montgomery (1907) i Mosès Gaster (1925)<sup>29</sup>. És bo recordar-ho i descriure l'ambient en que aquests dos estudis es realitzen com *dues possibilitats* d'atenció a la vida del problema, al respirar de la qüestió que els ocupa entre d'altres qüestions possibles i la inserció de la qüestió triada en el tot del camp d'estudis. Pensem que cal saber descriure com a telons de fons dels interessos temàtics els ambients de la vida d'estudi amb les seves institucions i ritus del treball en comú, contrastos, filiacions, discòrdies més o menys estabilitzades, ritmes de renovació, de continuïtat i de ruptura.

Tota una corrent arrenca del llibre de James A. Montgomery que tracta els samaritans com la «primera secta jueva» la seva reconstrucció dona plena bel·ligerància a les afirmacions de 2 Reis 17 i de Flavi Josep. Montgomery (1866-1949) fou un sacerdot episcopalista de Filadèlfia que va contribuir a donar als estudis bíblics una gran categoria acadèmica tant a *The Philadelphia Divinity School* com a la Universitat de Pennsilvània. El seu *opus maior* és un comentari del llibre dels Reis publicat pòstumament. Montgomery fou amic i col·lega a Pennsilvània de Morris Jastrow (1861-1921). És un moment es que es codifica l'estudi del pensament religiós des d'una gran amplada en la línia de les lliçons que Montgomery edita l'any 1918. L'enumeració de les «religions» que són estudiades és la següent: Primitiva, Egípcia, Babilònia i Assíria, Hebrea, Vèdica, Budisme, Brahmanisme, Hinduisme, Zoroastrisme, Mahometanisme, de Grècia,

---

<sup>29</sup> Montgomery, James A. [1907]. *The Samaritans. the earliest Jewish sect. Their history, theology, and literature*. The Bohlen Lectures for 1906. Philadelphia: The John C. Winston co. 1907

Gaster, Moses (1925). *The Samaritans: Their History, Doctrines and Literature*. The Schweich Lectures for 1923. London : British Academy reed. Oxford University Press, trad. francesa *Les Samaritains leur histoire, leurs doctrines, leur littérature*. Texte de conférences données en 1923 dans le cadre des Schweich lectures. Paris : OEIL [Office d'édition, d'impression et de librairie] , 1984.

de Roma, dels Teutons, el Primer Cristianisme, i el Cristianisme Medieval<sup>30</sup>. Són «individus» en una sèrie temporal i geogràfica del genèric «religió» al que Brent Nongbri (vid. *supra* pàg.2) li troba problemes en la nostra actualitat. El com d'aquesta llista de «religions» amb una única religió «hebrea» contrasta amb la «diversitat religiosa» de la multiplicitat de veus d'Esther Hamori amb els seus «urbans i rurals, rics i pobres, sacerdots i poetes» (vid. *supra* pàg.14). Les nostres classificacions i determinacions bàsiques sovint són més complicades, variades i enigmàtiques del que sembla. És un fet al que sovint se li dona poca atenció i pel que hem decidit interessar-nos. Anem veient que potser no es tan fàcil com sembla saber exactament de *què* parlem quan parlem de *religions i literatures*.

Morris Jastrow, Jr., company d'erudició de Montgomery va ser un jueu nord-americà orientalista i bibliotecari associat a la Universitat de Pennsilvània. Havia nascut a Varsòvia i arribà a Filadèlfia als cinc anys, el seu pare Marcus Jastrow fou un gran erudit talmúdic i un rabí reformista. Morris Jastrow és l'autor d'un llibre contra el sionisme publicat l'any 1919<sup>31</sup>. Aquesta alta cultura acadèmica i el universalisme i pluralisme *religiós* es senten molt *molestos* respecte al sionisme. Molestos és exactament la paraula adequada perquè en el dinamisme de la seva lògica històrica els hi surt una cosa amb la que no comptaven pas. Jastrow diferencia entre sionisme *religiós* concentrat en el retorn a Palestina, l'*econòmic* que és la millora de la sort dels jueus pobres i el *polític* que vol fer de Palestina un estat jueu. Jastrow és molt dur contra el sionisme polític. Ell pensa que la *reforma* del judaisme juntament amb la possibilitat d'assolir la plena ciutadania en els estats moderns trenquen els llaços anteriors entre religió i nacionalitat. Afirma rotundament que el sionisme polític implica una mala interpretació de la tendència de la història jueva en els últims dos mil anys que és la *separació* entre religió i nacionalitat. El sionisme polític es basa en una premissa falsa, que religió i nacionalitat són *inseparables*.

Montgomery etiqueta els samaritans com la primera secta *jueva* perquè no té cap confiança en la versió que els samaritans donen d'ells mateixos, no considera pas seriosament les fonts samaritanes de que disposa. Ell parla d'una manera un xic confusa de *the two sections of the Hebrew people Israel and Juda*, Montgomery (1907), 46. És favorable a les posicions «polèmiques» que determinen el *samaritanisme* com una realitat posterior a l'exili i com una *secta jueva*. El nord en el joc de deportacions i substitucions de població *es fa* idolatra

---

<sup>30</sup> *Religions of the past and present; a series of lectures delivered by members of the faculty of the University of Pennsylvania* edited by James A. Montgomery. Philadelphia and London: J.B. Lippincott Company, 1918.

<sup>31</sup> Morris Jastrow, jr., *Zionism and the future of Palestine The fallacies and dangers of political Zionism* Nova York: Macmillan Company. 1919. reed. Hyperion Press, 1976

i és substituït, es fa foraster, el sud, després de l'exili, perllonga la tribu de Judà. com casa de David en el *judaisme* del segon temple, ell és la plenitud del tot Israel, del que el *samaritanisme* de Garizim seria a tot estirar una *secta*. Garizim fora el punt focal del *cisma* samarità.

La posició del llibre de Gaster és una resposta a les conclusions de Montgomery sobre els samaritans. Gaster busca harmonitzar les fonts basant-se també en el *Pentateuc* i les *Cròniques* samaritanes. Haham Moses Gaster (1856-1939) nascut a Romania d'una rica família jueva, expulsat de Romania l'any 1885 s'instal·la a Londres. El títol Haham vol dir que ell era el cap de la comunitat sefardí de Gran Bretanya, el rabí de la sinagoga de Bevis Marks de Londres a partir de 1887. Va ser vice-president del Primer Congrés Sionista a Basilea l'any 1897, i va participar activament en tots els següents. El primer esborrany de la Declaració Balfour va ser escrit a casa seva a Londres el 7 de febrer de 1917. Moses Gaster va fer un estudi especial de la samaritans i va esdevenir una autoritat reconeguda en la seva llengua i literatura. Va visitar Nablus, la seu de la comunitat samaritana, i va col·leccionar manuscrits samaritans i d'altres objectes. Els samaritans s'autodenominen *Bene Israel*, Fills d'Israel, o *Shamerim* guardians. Els samaritans afirmen: Un Déu, el Déu d'Israel. Un profeta, Moisès. Un llibre, la Torah. Un lloc sagrat, el temple de Mont Garizim.

La tesi que els samaritans de Garizim són els més directes hereus dels antics israelites i el seu culte la sosté també Étienne Nodet. Nodet és un dominic francès nascut l'any 1944 i que pertany a l'Escola Bíblica de Jerusalem, és editor de les *Antiguitats judaiques* de Flavi Josep. Té una obra considerable sobre el judaisme entre l'any 200 abans i el 200 després de Crist seguint el fil conductor de l'estudi de les bretxes, fissures o esquerdes *entre* els fets i les tradicions. Entre molts d'altres llibres ha escrit *Samaritains, Juifs, Temples*. Tot ell apunta a una nova avaluació més favorable a les tesis samaritanes que demostra que ells reflecteixen el més antic monoteisme jahvista: Siquem és el lloc del naixement de tot Israel. Alguns descobriments recents en les excavacions de Muntanya de Garizim, junt amb documents desenterrats a Daliyeh a Samaria i Elefantina a Egipte, proporcionen pistes importants de la història d'Israel en el període persa. De fet, xoquen amb les narracions d'Esdras i Nehemies i Flavi Josep, pels seus prejudicis contra els samaritans. Sembla clar que hi va haver al principi un culte israelita comú en els recintes de Garizim i Jerusalem. Més tard explota una novetat un grup de reformadors venen de Babilònia i construeixen «*un partit una mica sectari*». Aquests conclusions impliquen grans problemes bíblics<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup>Etienne Nodet, "Israelites, Samaritans, Temples, Jews," in *Samaria, Samaritans*, 2011 *Samaritains, Juifs, Temples* (CRB 74), París, Gabalda, 2010 «Israelites, Samaritans, Jews», in: József Zsengellér

James D. Purvis, professor a Boston, Medalla samaritana l'any 2010, combina la dualitat en la valoració de la posició de les fonts samaritanes i la variació més corrent sobre el moment del cisma per tal d'obtenir quatre postures fonamentals: (1) donar crèdit a l'afirmació dels «samaritans» que el seu moviment és una perpetuació de l'antiga fe israelita que ja es practica en el període premonàrquic a Siquem (ca. 1400-1100 aC); (2) donar crèdit a la reconvençió del judaisme, que el «Samaritanisme» és un culte corrupte de Jahvè al nord de Palestina després de la conquesta assíria ca. 722 aC; (3) una interpretació basada en Esdres, Nehemies, i Flavi Josep, que els samaritans es va separar dels Jueus al període persa; i (4) l'afirmació que es va produir un cisma samarità al començament del període grec amb Alexandre el Gran.

L'actualitat dels estudis remou dues qüestions: com és pot escriure una història d'Israel? i quin lloc té l'Antic Testament en una Història d'Israel? Una visió sinòptica de la situació dels estudis s'obté amb les lectures dels llibres de Lester L. Grabbe i els col·loquis per ell animats amb un estat d'ànim desapassionat, lent i acurat. Sobretot el llibre del 2007 que és una molt bona introducció a tots els problemes plantejats i els mitjans disponibles per tal de tractar-los. Grabbe pensa que dir que el samaritanisme és una continuació de l'antiga religió israelita és certament una «apologètica samaritana» però és també una «possibilitat oberta»<sup>33</sup>.

Secta i Cisma són conceptes que tenen una llarga història. No és pas en nom d'un ambiental bonisme germanívol de fraternitats universals que secta i cisma ens poden fer ara nosa a nosaltres, és tot un altra cosa el que ens preocupa. Un altra cosa molt més *elemental* com fora observar que per saber el que passa a *l'interior d'un tot* ens cal saber *en quin tot estem*. Per tal de parlar de secta i cisma ens cal poder parlar d'un tot preexistent d'una forma ben clara. La qüestió és demanar: quin *tot* estarien formant samaritans i jueus abans de partir-se? L'ombra de la *religió* hebrea del recull de Montgomery de l'any 1919 ens arriba. Qui posa noms a les religions i qui determina els seus «moments»? Què és el que es partiria (cisma) i faria una unitat menor (secta), i quan es parteixen? Secta vol dir un conjunt de persones que professen una doctrina particular, que s'aparta de la *majoritària* establerta. Secta *samaritana* és, certament una etiqueta que qualifica a un grup de gent. Cisma *samarità* és un moment és el moment *en la història del tot* en que uns se'n van i uns altres es queden. Gairebé en tots els

---

(ed.), *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics*, Berlin, W. de Gruyter, 2013, p. 121-172.

<sup>33</sup> Lester L. Grabbe, *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know It?* London: T & T Clark International, 2007. Vid. nota 11. L. Grabbe «Israel's Historical Reality after the exile» a *The crisis of Israelite religion: transformation of religious tradition in Exilic and Post-Exilic Times*. Edited by Bob Becking and Marjo C.A. Korpel. Brill, 1999, 9-32 a pàg. 13: «The only group referred as Israelite in Greco-roman sources in the pre-Christian period is the Samaritan community associated with Garizim.»

casos que es pot parlar més o menys de cismes passa ben naturalment que *els uns* ho expliquen d'una manera i *els altres* ho fan d'un altra manera. *El fet* que roman és que hi ha uns *uns* i hi ha uns *altres*. Hi la tradició i narració dels *uns* i la tradició i narració dels *altres*. Una tensió és *una tensió*. Seguir el fil d'una tensió arran una teologia del *nom* lligada a una teologia de l'*elecció* d'Israel-Jacob passa per l'*exegesi* del *Gènesi*. Aquesta passa també *en la seva lectura jueva* per la expulsió dels «samaritans» de la casa d'Israel, hi ha un moment *bíblic* d'una irritació *jueva* de l'ànima.

«Contra dues nacions s'irrita la meua ànima\_ i la tercera ni és una nació; els habitants de la muntanya de Seïr, els filisteus o el poble estúpid que habita a Siquem» (Eclesiàstic)50,25-26. Ben Sira s'ha com enfadat de sobte. L'home que ha lloat la grandesa de la creació i la saviesa i ha fet un elogi dels seus avantpassats se'ns mostra irritat immediatament després de elogiar el gran sacerdot Simó i abans de l'endreça final. El llibre anomenat l'*Eclesiàstic* en la tradició llatina fou compost als voltants de l'any 180 a. Xt. La seva traducció al grec és obra del net de l'autor a la seva arribada a Egipte sobre l'any 130 a. Xt. És un llibre canònic per a catòlics i ortodoxos, però no per a jueus i reformats. És un llibre que fa un gran ús d'escrits anteriors i ocupa un lloc en la tradició sapiencial. L'autor Jesús Ben Sira ha viscut el pas del domini dels tolomeus d'Egipte als selèucides de Síria, ell és un gran defensor del Temple de Jerusalem i els seus sacerdots, sembla que regeix una escola o *casa d'instrucció* 51:23. En ella proverbis, paràboles, preceptes, estudis són material pel seu disseny: *Faré brillar encara la instrucció com l'aurora, la manifestaré fins a la llunyania. Escamparé encara la doctrina com una profecia i la transmetré a les generacions futures* 24:30. Instrucció, doctrina estem en l'espai d'una transmissió. Estem també en el que s'ha anomenat «sinestèsia sapiencial» un cant de Llum i de Paraula una visió de sons i un diàleg simfònic de colors. Ben Sira converteix l' instrucció que ell dispensa en una substància lluminosa que es difon benèficament. És la figuració arrel de tots els aclariments des dels més quotidians fins a les il·lustracions més solemnes. Tots ells són fruit de la saviesa netejant tots els panorames o sigui les visions totals per tal de trobar la bondat dels *nostres* camins<sup>34</sup>. Sobre aquesta xarxa d'instrucció, saviesa, llum, paraula, gloria, elecció i pacte Ben Sira construeix el camí de *saviesa*. Alexander Di Lella, un franciscà estudiós i editor de l'*Eclesiàstic*, suggereix que en Ben Sira, *saviesa* significa substancialment cinc coses: el temor i l'amor de Jahvè, l'observança dels manaments, la disciplina i la font de benediccions més alta en la vida<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Greg Schmidt Goering «Sapiential Synesthesia: The Conceptual Blending of Light and Word in Ben Sira's Wisdom Instruction» in *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies*, edited by Bonnie Howe and Joel B. Green, 121-43. Berlin: De Gruyter, 2014.

<sup>35</sup> Alexander A. Di Lella, "The Meaning of Wisdom in Ben Sira," *In Search of Wisdom: Essays in Memory of John G. Gammie*, ed. Leo G. Purdue, Bernard Brandon Scott & William, 1993, 133-148, 148.

La importància dels conceptes de glòria, elecció i pacte en la teologia de Ben Sira es veu sobretot en l'elogi dels avantpassats, el fragment del llibre que no és ben bé el més propi de la literatura sapiencial. El que s'hi construeix és una Història d'Israel. Els pactes són successius amb Noè, Abraham, Isaac, Jacob, Moisès, Aharon, Finehés fins el gran sacerdot Simó. El retrat que Ben Sira fa de Simó com a *resultat històric* és doble per una part l'elogia com un *constructor* del temple en la mateixa tradició de David, Salomó i Ezequies, i per altra part el celebra com un *president del ritual* del temple en la mateixa tradició de Aharon i Finehés. Ben Sira dóna, doncs, una doble autoritat màxima a aquest gran sacerdot. Simó és elogiat com a constructor i com a sacerdot del culte *durant la seva vida reparà la casa i durant els seus dies consolidà el santuari*. 50:1. Presidint el culte al Temple, és com *l'estel matinal enmig dels núvols com la lluna quan fa el ple en dies de festa* 50:6 i en la seva missió universal és comparat amb l'arc de Sant Martí com la saviesa a 24:9 en tant que reuneix a tot el poble: *Aleshores baixava i alçava les mans sobre tota l'assemblea dels israelites, per donar amb els propis llavis la benedicció del Senyor i gloriar-se en el seu nom* 50:20. L'elecció d'Israel ho és de *tota la assemblea dels israelites*. Les tensions sorgeixen en la descripció d'aquest fet d'assemblar, reunir, convocar i celebrar una totalitat. S'ha observat que la saviesa de Ben Sira és una saviesa molt «pactista» o «paccionada»<sup>36</sup> o sigui que viu sobre les idees d'aliança, d'elecció, de pacte. També és notable que Ben Sira emfatitza els pactes eterns dels *sacerdots* com Aharon i Finehés i resta importància al pacte *reial* amb David<sup>37</sup>. Els seus temps no són pas gaire davídics, Simó és el líder del suport als selèucides i la seva glòria és que des d'aquest suport però, es reuneix en la joia, *tota la assemblea dels israelites*. S'aixeca l'ombra del per dir-ho ben dit amb Yerushalmi del principi de voler ser els servidors dels reis i no servidors dels servidors i per dir-ho d'una manera molt lletja, del col·laboracionisme durant les ocupacions.

No és gens fàcil ni orientar-se en general en el joc de diversitats i rivalitats entre les diferents tradicions sacerdotals ni descriure exactament a quina en particular pertany Ben Sira. És molt clar que ell no anomena pas els levites. És molt clar, també, que es mou en un terreny de rivalitats. El factor decisiu fora conèixer la cronologia del joc entre el temple i els altars, el quan de l'adveniment i el com de la construcció ideològica del que Josef Zsengeller ha anomenat *monotemplism*, això és la tesi deuterònica que hi ha un sol lloc escollit per Jahvè i aquest és Jerusalem. Ara va semblant més clar que la

---

<sup>36</sup> «Ben Sira wisdom has been covenantalized» Hogan, 2008, 89 Karina Hogan *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom, Debate, and Apocalyptic Solution*. Journal for the Study of Judaism Supplement Series 130. Leiden: Brill, 2008.

<sup>37</sup> Martha Himmelfarb, 2006, 36 Martha Himmelfarb, *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism* 2006 (University of Pennsylvania Press, 2006). ...

construcció de Garizim no desafia pas aquesta tesi per la senzilla raó que encara no havia estat formulada.<sup>38</sup>

Ens agradaria de saber exactament per què el mestre de saviesa té l'anima irritada, però només sabem clarament contra qui, contra els de Seir, contra els filisteus i contra els que habiten Siquem. S'ha dit comentant aquest text que el fort llenguatge d'odi que mostra es torna comprensible si es té en compte la història específica entre Israel i cada nació anomenada<sup>39</sup>. El problema, però, és exactament que mitjançant aquest llenguatge se'ns escamoteja el fet que una de les nacions anomenades, precisament la que se'ns diu que no és nació és també Israel i aquesta pertinença li vol ser negada. Nosaltres estem davant el moment d'aquesta negació. Topar amb existències que circulen amb pretensions contràries a les nostres és el que irrita l'ànima. James Purvis parla d'*hostilitats* entre jueus i samaritans en el temps de gran sacerdot Simó<sup>40</sup>. Les hostilitats ho són per la disputa del tot Israel que Ben Sira ha descrit com ja realitzat. L'admiració de Ben Sira per Simó com actor d'aquesta realització el porta a la invectiva contra els samaritans, sense nomenar-los, tampoc els nomenen els fariseus que responen a Jesús de Nazareth quan la paràbola del bon samarità (Lluc 10:25-37). El nom dels lletjos és lleig. La constant polèmica entre jueus i samaritans es fonamenta en la viabilitat de la memòria d'afirmacions com la de Ben Sira 50,25-26. L'elogi a Simó és certament un elogi i en tant que elogi ofereix, com gairebé tots els elogis, a *guide for the future*<sup>41</sup>. La glòria dels patriarques i Adam fan de pont entre una història que arriba fins Nehemies «*que redreçà els nostres murs enrunats*» 49:13 i la glòria de Simó «*voltat del seu poble quan sortia de la casa del vel*».50:5 Estem, doncs, en un contrast perquè la joia de l'«assemblea» del tot Israel es sap fràgil, amenaçada, en tant que construïda des de l'exclusió:

Lloança de Simó --> Irritació de l'ànima ---> Blasme de Seir, Filisteus i Siquem

< Esquema 2 : La construcció per Ben Sira de *tota l'assemblea dels israelites*>

<sup>38</sup>Zsengeller, Iozsef, «Does Wisdom Come from the Temple? Ben Sira's Attitude to the Temple of Jerusalem» in: Xeravits, Géza G./Zsengeller, József (eds.), *Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical books, Shime'on Centre, Páapa, Hungary, 18-20 May 2006*. Leiden; Boston: Brill, 2008.

<sup>39</sup>Goering, 2009, 190 afirma *the strong language of hatred in this proverb becomes understandable when one considers the specific history between Israel and each nation named* Goering, Greg Schmidt. *Wisdom's Root Revealed: Ben Sira and the Election of Israel* Leiden: Brill, 2009

<sup>40</sup>James D. Purvis, «Ben Sira and the Foolish People of Shechem» a *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.

<sup>41</sup>Mulder, 2003, 73 Otto Mulder, *Simó the High Priest in Sirach 50: An Exegetical Study of the Significance of Simó the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel* Leiden: Brill, 2003.

Si llegim bé no podem pas dir que Sir 50: 25-26 està deslligat de tota la resta del llibre<sup>42</sup>. Els tres grups mencionats són atacats pels macabeus o els reis asmoneus, són els objectius d'una expansió del «judaisme». D'aquest judaisme que possiblement sorgeix amb la rebel·lió dels Macabeus<sup>43</sup>. Ben Sira s'irrita en nom de Judà esdevingut el tot Israel contra els que li disputen l'herència ( Seïr, Edom, Esaú), el territori (filisteus), i el monopoli del temple (samaritans).

Seïr vol dir el pelut és com *edom*, roig, un malnom per Esaú, els habitants de la muntanya de Seïr són els edomites o idumeans. Quan Joan Hircà l'any 129 va conquerir la totalitat d'Edom va emprendre la conversió forçosa dels seus habitants al judaisme (Joseph., *Ant.* XIII, 9, 1). A partir de llavors els edomites es van convertir en una secció del poble jueu com diu ara la *Enciclopèdia Judaica*. Certament *Gènesi* i *Deuteronomi* pinten Esaú i els seus descendents com els no elegits però en una llum positiva.<sup>44</sup> En canvi el retrat d' Edom en el material profètic és negatiu, hi ha oracles contra Edom a Jeremies, Ezequiel, Abdies, Isaïes. La qüestió sobre Esaú, Seïr o els Edomites fora per què els profetes li són tan hostils? Anderson valora la complexitat i subtileza dels textos i confessa que l'elecció és un misteri i un escàndol<sup>45</sup>. Els profetes són negatius contra Edom perquè els edomites s'han portat malament i en conseqüència és com de justícia que estiguin desposseïts de la seva herència? En el marc d'una teologia de l'elecció la qüestió difícil és respondre a per què els profetes i els rabins demonitzen tan repetidament Edom<sup>46</sup>

Els filisteus són l'enemic d'Israel en temps dels reis Samuel i David. Semblen haver arribat a la costa sud de Canaan des de les illes i costes del mar Egeu, incloent l'illa de Creta. S'ha suggerit que el «filisteus» en realitat eren una amalgama de diversos pobles diferents. Els filisteus van entrar en la història

---

<sup>42</sup>Collins. *Jewish Wisdom*, 107 sospita que es una interpolació. Collins, John J. *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Edinburgh: T & T Clark, 1997). Jean-Sébastien Rey, diu que «*Il apparaît dans le livre en dehors de tout contexte*» Jean-Sébastien Rey, «*La conception de l'étranger dans les différentes versions du livre du Siracide*» a Jacques Fantino, *Identité et altérité : La norme en question ? Hommage à Pierre-Marie Beaude*. Paris: Du Cerf, 2010. «*is abrupt*» Magnar Kartweit, 2009, 145. Magnar Kartweit *The Origin of Samaritans*. Leiden: Brill, 2009. Purvis, Coggins, i Hjelm l'acceptem com a genuí. Purvis, James D. (1968). *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013. Richard J. Coggins, *Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered*. Atlanta: John Knox Press, 1975. Hjelm, Ingrid (2000). *Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*. Sheffield Academic Press.

<sup>43</sup> Supra pàg.3

<sup>44</sup> *in a positive light* Anderson 2011,14-15, Bradford A., *Brotherhood and Inheritance: A Canonical Reading of the Esau and Edom Traditions*. New York/London: T & T Clark, 2011.

<sup>45</sup> Anderson, 2011, pàg.154

<sup>46</sup> Anderson estudia la situació d'Edom des del concepte teològic d'elecció. Si situem la relació Israel-Edom en la teologia de l'elecció la qüestió difícil és com hi ha un retrocés profètic respecte als equilibris patriarcal? *What is the basis of the vitrol which the prophets have for Edom?* Anderson,2011,Introduction, 1



com els principals enemics dels israelites, estigmatitzats per la malvada Dalila i el Goliat arrogant, es troben potser entre els pobles més calumniats de la història antiga. La Bíblia els caracteritza com bel·licistes pagans astuts, els antics egipcis com a pirates i lladres. En el llenguatge d'avui, un filisteu és un petit burgès com una persona inculta i barroera. S'ha escrit que els filisteus han sofert «tres mil anys de mala premsa», són molts d'anys. Ara sembla que eren artesans avançats, arquitectes i urbanistes sofisticats d'edificis monumentals amb «consciència ecològica», promotors d'una indústria pròspera d'oli d'oliva, del bronze fos, del ferro, d'artefactes d'ivori, de telers i una àmplia gamma de ceràmica artística. El terme Palestina deriva del nom dels filisteus. El trobem per primera vegada sota la ploma de l'historiador grec Heròdot al segle cinquè abans de Xt.<sup>47</sup>

*El poble estúpid* que habita a Siquem... Sir 50: 23-24 és *el text més antic* que fa una referència als samaritans. Els samaritans són *ara mateix* una identificació *viscuda* per un conjunt de persones com a fills d'Israel i roman segons els coneixements històrics de cadascú i les tendències de la historiografia una qüestió, o *problema*, el de la seva naturalesa exacta com a «samaritans». La qual cosa ens pot passar amb la totalitat dels gentilicis i les realitats que transcriuen. Per a qui són un problema els samaritans i com ho són, o no ho són pas, o no són pas un problema diferent al que podria ser qualsevol gentilici. Una cosa és una realitat, l'altre una interpretació entre un joc d'ismes. sempre les diversitats reals enllacen amb les diversitats dels -ismes el que és difícil és saber és com enllacen. Els samaritans són ara l'1 de gener de 2015 775 persones. Estan en augment perquè eren 650 l'any 2005 i 712 l'any 2007, i a principis del segle passat l'any 1917 només eren 147. Viuen en un poble junt a la Muntanya de Garizim, prop de Nablus, Palestina, i a Holon a les afores de Tel Aviv a Israel. Els actuals samaritans de Garizim parlen àrab com a primer idioma i l'hebreu modern com a segon. La majoria dels samaritans de Holon sobretot els més joves tenen l'hebreu modern com a llengua materna i entenen l'àrab. L'hebreu samarità i l'arameu samarità que són les llengües de la litúrgia no es parlen a la vida quotidiana. Els samaritans es consideren els descendents d'Aharon, germà de Moisès i el sacerdot original del Tabernacle. A la família d'Aharon se li va prometre el pacte de sacerdoci perpetu.<sup>48</sup> És el Tabernacle, i no el temple de Jerusalem, que al judici dels samaritans és el lloc més sagrat d'Israel. El

---

<sup>47</sup> Dothan, Trude, and Moshe Dothan. *People of the Sea: The Search for the Philistines*. New York: Macmillan, 1992. Israel Finkelstein, Neil Asher David y Salomón : *en busca de los reyes sagrados de la Biblia y de las raíces de la tradición occidental.*, Madrid, Siglo XXI, 2007

<sup>48</sup> **Nombres** 25:10-13: « *Jahvé va dir a Moisès: «Finehès, fill d'Eleazar, fill del sacerdot Aharon, ha desviat la meua indignació de damunt dels israelites, perquè ha demostrat el meu zel enmig d'ells; per això, no he destruït els israelites endut pel meu zel. Li diràs, doncs: « jo faig amb ells una aliança de pau que serà per a ell i per a la seva descendència després d'ell una aliança de sacerdoci perpetu, ja que s'ha mostrat ple de zel pel seu Déu i ha fet expiació pels israelites».*

Tabernacle és el principi i el final de la relació de Déu amb la humanitat. L'«empresa» va ser creada a la Muntanya de Garizim per Josuè, i s'hi «tornarà»<sup>49</sup>. La rivalitat entre Garizim i Sió és, històricament, l'eix de la diferència entre samaritans i jueus. Els samaritans esperen Taheb, un profeta com Moisès sobre la base de *Deuteronomi* 18:16-18<sup>50</sup>,



no un Messies davídic reial. Taheb, la paraula significa restaurador. Els samaritans segueixen un calendari diferent del jueu compten els anys a partir del retorn a la Terra Promesa des d'Egipte ara són a l'any 3654 pel nostre 2015. Els nombres ordinals s'apliquen als mesos. El sistema de festes presenta també variacions. El gran sacerdot és el membre més vell de la mateixa família en el moment de morir l'anterior. Actualment és Abed El son of Matzliach, des del 2013. La revista *Samaritan News* dona una bona informació de l'actualitat samaritana [A.B. Samaritan News POB 1029, Holon 58 110, Israel]. La pàgina webb *The Samaritan Update* també manté informat de la vida dels samaritans. <http://thesamaritanupdate.com/>.

---

<sup>49</sup> *Josuè*, 8, 33: «I tot Israel, amb els seus ancians, els seus magistrats i els seus jutges, hi assistien drets a banda i banda de l'arca, prop dels sacerdots levites que duïen l'arca de l'aliança de Jahvé, tant els forasters com els nascuts israelites, l'una meitat enfront de la muntanya de Garizim i l'altra meitat enfront de la muntanya d'Ebal, tal com Moisès, servent de Jahvé, havia ordenat de beneir el poble d'Israel.»

<sup>50</sup> *Deuteronomi* 18:16-18: «El dia de la reunió del poble a l'Horeb demanares a Jahvé, el teu Déu: «No vull sentir més la veu de Jahvé, el meu Déu, ni veure aquest gran foc, no fos cas que morís». Aleshores d'enmig teu, d'entre els teus germans un profeta com tu, li posaré a la boca les meves paraules i els comunicarà tot allò que li manaré»

L'estudi de la realitat observada dels pobles, o ètnies, pertany en l'actual divisió del treball dels estudis humanístics i les ciències socials a l'antropologia, més exactament a l'antropologia cultural. L'antropologia cultural realitza treballs de camp que recull «dades empíriques» i realitza «observacions». El treball de «camp» està dirigit per «conceptes». L'observació d'una ètnia, d'un «grup ètnic» es realitza des de l'antropologia de l'etnicitat, que va estar marcada per l'escrit programàtic de Fredrik Barth *Ethnic groups and boundaries* (1969). La idea directriu del qual és més o menys la següent: si ens concretem al que és, socialment efectiu, els grups ètnics són considerats com una forma d'organització social i des d'aquest punt de vista, el focus de la recerca és el límit ètnic o frontera que defineix el grup i no el contingut cultural que posseeix. L'antítesi entre frontera i contingut té com és lògic i natural en aquest tipus de debats metodològics la seves intensificacions i suavitzacions. Potser és més important encara en els debats definitoris de la etno-antropologia com a pràctica l'atenció de l'observador a estratègies de conservació constants que es mantenen i s'afirmen no per un reclutament definitiu, sinó en virtut d'una expressió i una ratificació contínues<sup>51</sup>. Des d'aquesta pauta "antropològica" una presentació del fenomen samarità ha estat realitzada per Sean Ireton (2003)<sup>52</sup>. Sean Ireton planteja l'objecte del seu estudi reclamant-se de Fredrik Barth i Anthony P. Cohen com l'examen de *la gestió tàctica de la identitat ètnica dels samaritans "les estratègies del samarità per a la supervivència en relació amb la historiografia interna i externa, el discurs antropològic, les dades empíriques i les meves pròpies observacions"*. El informe de Ireton és prou útil perquè concentra bé les característiques més notòries del que descriu. Hi ha uns requisits per mantenir l'adhesió a la fe samaritana: viure només en la terra històrica d'Israel, participar en la festa de la Pasqua del Sacrifici en la Muntanya de Garizim, i observar totes els preceptes *mitzvot* de la puresa i la impuresa, registrats a la Torah. Les diferències principals entre els samaritans i els jueus observades són que la muntanya Garizim no és el lloc sant de Jerusalem, la Torah és l'únic cànon i el llinatge patrilíneal. Amb tot finalment un acaba trobant molt justa l'observació de Magnar Kartveit, actual president de la *Société d'Études Samaritaines*, l'erudit modern ha de respectar l'opinió dels de dins i no pressionar amb els conceptes moderns sobre el material<sup>53</sup>. No sempre és fàcil i no solament perquè hi ha uns ritus de pas en els treballs acadèmics, més o menys artificiosos i sofisticats, sinó

---

<sup>51</sup> Fredrik Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969, Frederik Barth (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. FEC, México D.F., 1976. Anthony P. Cohen *The Symbolic Construction of Community*, 1985, Routledge Hans Vermeulen i Cora Govers, (eds.) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*, Amsterdam: Het Spinhuis, 1994.

<sup>52</sup> Sean Ireton, *The Samaritans - A Jewish Sect in Israel Strategies for Survival of an Ethno-religious Minority in the Twenty First Century*. University of Kent at Canterbury 2003

<sup>53</sup> *A modern scholar should respect the view of the insiders and not press modern concepts upon the material* [Magnar Kartveit, *The Origin of the Samaritans*, 2009, Brill, Leiden, 12].

perquè la determinació de l'objecte d'estudi quan aquest és *un element* de civilització topa amb dificultats per la manca d'una teoria general adequada. La *Société d'Études Samaritaines* fou fundada l'any 1985, és una organització internacional d'especialistes que treballen amb la literatura samaritana, idiomes, història, religió, teologia, ritus, calendari, música, el dret i encara més coses. En l'actualitat la societat té 70 membres, professors en institucions acadèmiques des d'Australia al Canadà, i des d'Israel als països escandinaus. El Vuitè Congrés de la *Société d'Études Samaritaines* es celebrà a Erfurt, Alemanya, del 15 al 20 de juliol de l'any 2012.

- Per què no torneu al *judaisme*?

- *Mai* no hem marxat d'*Israel*!

*Qui* són els interlocutors d'aquest *diàleg*? Des de *quan* es parlen així? Quan *s'han separat (cisma)* si es que ho han fet? La Dissertació de Sean Ireton (2003) porta en els seu títol *A Jewish Sect* per designar els samaritans així com l'estudi pioner de James Alan Montgomery, 1907 *A Earliest Jew Sect*. Independentment d'una possible connotació pejorativa, la descripció demana que per a que hi hagi alguna secta en alguna cosa, aquesta secta ha d'estar *situada* primerament en aquella cosa. Per tal que hi hagi una separació o cisma cal que hi hagi una vida comuna que és la que es *trenca*. La conclusió del llibre de Magnar Kartveit, *The Origin of the Samaritans* és molt clara el moment de naixement dels samaritans és el de la construcció del temple a la Muntanya de Garizim. L'*abans* de Garizim és "a cul-de sac" en els estudis samaritans (Kartveit, 2009,351) fins i tot amb la posició d'uns proto-samaritans que han tingut una existència efímera.

El *després* està, o *estava*, dominat pel testimoni de Flavi Josep (37-100) que anomena algun cop als samaritans «els de Garizim». Josep és la única font literària de moltes notícies sobre els samaritans. Josep té antipatia als samaritans però no els fa mai una secta dels jueus. Les sectes o filosofies de les que parla Josep són fariseus, saduceus i essenis, a tot estirar també zelots i sicaris. Josep tracta els samaritans com un *ethnos*. Els qualifica de jueus renegats, apostates<sup>54</sup>. En conjunt el testimoni té una gran ambigüïtat potser perquè utilitza fonts diverses en moments distints. Hi ha una dissimetria clara en els seves posicions és un antagonista clar a les *Antiguitats Judaiques*<sup>55</sup> i és més

---

<sup>54</sup> Serà la posició dels rabins Talmud de Babilònia *Kuthim* 7: «*Quan seran acceptats? Quan neguin la muntanya de Garizim i confessin Jerusalem i la resurrecció dels morts. Després d'això, el que roba a un samarità és com qui roba a un israelita*».

<sup>55</sup> Flavi Josep, *Antiguitats* 13,74, 77-79: «*Ara [voltants de 180 a.C.] a Alexandria els jueus i els samaritans - que adoraven a la muntanya Garizim al temple construït sota Alexandre - es barallaven entre ells. I van debatre sobre els temples.*»). *El temple dels jueus, va dir el de Jerusalem va ser construït segons les lleis de Moisès i els samaritans deien que el de Garizim. I van cridar al rei en una sessió amb els seus companys per escoltar els seus arguments sobre això i de posar els perdedors a la mort ...77ls Jueus que es trobava a Alexandria es trobaven en una gran ansietat ... que algú pugues destruir el seu*

neutral a la *Guerra dels Jueus*<sup>56</sup>. La conclusió de l'estudi exhaustiu de Reinard Pummer sobre el testimoni de Josep respecte als orígens dels samaritans és que no hi ha claredat suficient en les fonts literàries i que l'arqueologia ho aclarirà<sup>57</sup>. De moment sembla bastant clar que per les excavacions arqueològiques cal donar a la construcció del temple dels samaritans dates molt més anteriors del que es feia<sup>58</sup>. Perquè hi ha el culte a Jahvé a la Muntanya de Garizim es construeix la narrativa dels samaritans que el *legítima*. El Pentateuc Samarità proporciona als fundadors del temple un discurs sagrat, un *hieros logos*. Perquè hi ha el culte a Garizim hi ha dins la narrativa de la Bíblia Hebrea centrada en el culte a la Muntanya de Sió una *exclusió* dels samaritans. Hi ha més temples d'Israel a part Sió i Garizim, respecte a aquesta pluralitat poc explicada, s'ha parlat d'una «ideologia» de l'exclusivitat de Jerusalem, i d'un combat entre David i Moisès. Aquesta figura del combat és el títol d'un dels capítols de l'estudi de Ingrid Hjelm. Ingrid Hjelm és de l'Institut Carsten Niebuhr d'Estudis del Pròxim Orient i el Departament d'Estudis Bíblics de la Universitat de Copenhaguen. El seu llibre estudia l'ascens de Jerusalem a la sobirania i la rivalitat entre Garizim i Sió<sup>59</sup>. La tradició samaritana és un culte *competitiu* perquè la promoció de la centralitat del Temple de Jerusalem després de l'exili de Babilònia *el combat*. La Samaritana li diu a Jesús: «Els nostres pares van adorar en aquesta muntanya, i vosaltres dieu que és a Jerusalem on s'ha d'adorar» Joan 4:20. És que el Senyor *ha triat* el seu lloc? Les peces d'una història antiga i comuna es reordenen d'una manera distinta perquè ressalten fets centrals diferents. El retorn a la terra de Abraham guiats per Josué, successor de Moisès, indica prou on el Senyor vol al seu poble segons la versió dels samaritans. Ingrid Hjelm examina la composició dels llibres dels Reis, amb els relats d'Ezequies prenent 2 Reis 18-20 com a focus<sup>60</sup>. Hjelm sosté que aquest

---

santuari ....<sup>79</sup>Andrònic persuadir al rei per jutjar que el temple de Jerusalem havia estat construït segons a les lleis de Moisès i de l'execució dels seus opositors samaritans.»

<sup>56</sup>Hi ha una traducció catalana de les Antiquitats del segle xv Flavi Josep, *Libre de les antiquitats judaycas*, Barcelona, Nicolau Spindeler, 1482. Jaume Riera i Sans, "Presència de Josefus a les lletres catalanes medievals", dins *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, vol. 2, Barcelona, Quaderns Crema, 1987, 179-220. La FBM ha iniciat la publicació de *La guerra jueva* (vol. I) [Llibre I], de Flavi Josep. Barcelona, 2011.

<sup>57</sup> Reinhard Pummer, 2009: *The Samaritans in Josephus*. Mohr Siebeck, Tübingen.

<sup>58</sup>Yitzhak Magen (2007) «The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Garizim in Light of the Archaeological Evidence» a Oded Lipschitz, Gary N. Knoppers, Rainer Albertz: *Judah and the Judeans in the fourth century B.C.E.* .

<sup>59</sup> Ingrid Hjelm, 2004 : *Jerusalem's rise to sovereignty: Zion and Garizim in competition*. T&T Clark International, New York,

<sup>60</sup> La «tradició» de 2R 17, 24-41 anul·la els restes d'Israel de les poblacions de Samaria i el valor dels seus llocs de culte. «:24 El rei d'Assíria va fer venir gent de Babilònia, de Cut, d'Avà, d'Hamat i de Sefarvaim i els establí a les poblacions de Samaria, en lloc dels israelites. Van prendre possessió de Samaria i habitaven a les poblacions del voltant. 25 Com que al principi de viure-hi no donaven culte al Senyor, el Senyor els enviava lleons que en mataren molts. 26 El rei d'Assíria en va ser informat:--La gent que has deportat i instal·lat a les poblacions de Samaria no saben com han de donar culte al déu del

relat està pres del llibre d'Isaïes, amb el qual comparteix elements lingüístics i temàtics. S'utilitza amb el propòsit específic de trencar el patró de la maledicció que amenaça el lloc de Jerusalem en rivalitat amb Samaria. Els Samaritans es mantenen aliens a la tradició de David, *ho poden fer perquè ho fan*, ara són 775, són *un element* de civilització. Estan repartits entre Israel i Palestina, repartits ara entre unes fronteres del nostre ara.

Tot plegat són unes històries de fonts, pous, rius, muntanyes, derrotes, exilis i retorns. *La localització del lloc de culte* a la casa d'Israel fou viscuda amb tensions, transcendir aquesta *localització* també en comporta. L'evangeli de Joan afirma «Ve l'hora, i és ara, que els veritables adoradors adoraran el Pare en esperit i en veritat; que així són els qui vol el Pare per adoradors. Déu és esperit, i els qui adoren han d'adorar en esperit i en veritat» Jo.4 23-24. El «filòsof» samarità Marqah diu en els seu Tractat : *Aigües de la vida*: «En les profunditats d'una deu abundant hi ha la vida del món. Obtindrem mitjançant la comprensió el beure de les seves aigües! Tenim set de les aigües de la vida. Hi ha grans rius aquí abans que nosaltres ... La forma del cor no és la forma de l'aparença!» [Marqah, Memar 01/02]

---

país. Aquest déu ha enviat contra ells uns lleons que els maten perquè desconeixen com li han de donar culte.<sup>27</sup> Llavors el rei d'Assíria va ordenar:--Feu-hi anar un dels sacerdots que han estat deportats. Que vagi a viure amb ells per ensenyar-los com han de donar culte al déu del país.<sup>28</sup> Un dels sacerdots deportats de Samaria anà a establir-se a **Betel** i els ensenyava com calia donar culte al Senyor. <sup>29</sup> Però cada una d'aquelles nacions es va fer a més el seu déu, i els van instal·lar en **els temples** que hi havia dins els recintes sagrats construïts pels samaritans. Cada nació ho va fer a la població on vivia. <sup>30</sup> Així, la gent de Babilònia es van fer un Sucot-Benot; la gent de Cut, un Nergal; la gent d'Hamat, un Aiximà; <sup>31</sup> els d'Avò, un Nibhaz i un Tartac, i els de Sefarvaim cremaven en sacrifici els seus fills en honor d'Adrammèlec i d'Anammèlec, els déus de Sefarvaim. <sup>32</sup> Però tots veneraven també el Senyor i van posar en els recintes sagrats sacerdots trets del poble baix, sacerdots que oficiaven en aquells santuaris. <sup>33</sup> Veneraven, doncs, el Senyor i alhora donaven culte als seus déus, d'acord amb la religió de les nacions d'on els havien fet venir.<sup>34</sup> Fins al dia d'avui continuen obrant així, segons les seves antigues pràctiques. No veneren realment el Senyor, no viuen d'acord amb els decrets i costums que ara també són seus ni segons la Llei i els manaments que el Senyor va donar als fills de Jacob, a qui va posar el nom d'Israel. <sup>35</sup> El Senyor havia pactat amb ells una aliança i els havia donat aquest manament: «No venereu altres déus, no els adoreu, no els doneu culte ni els oferiu sacrificis. <sup>36</sup> Venereu-me i adoreu-me tan sols a mi, el Senyor, que us vaig treure del país d'Egipte amb gran força i amb braç poderós. Només a mi m'heu de venerar, adorar i oferir seus fills, i els fills dels seus fills, continuen fins al dia d'avui comportant-se tal com havien fet els seus avantpassats. sacrificis.<sup>37</sup> Els decrets i costums, la Llei i els manaments que us he donat per escrit, mireu de practicar-los cada dia. No reverencieu altres déus. <sup>38</sup> No oblideu l'aliança que vaig pactar amb vosaltres i no reverencieu cap més déu. <sup>39</sup> Reverencieu-me tan sols a mi, el Senyor, el vostre Déu, i jo us alliberaré de tots els vostres enemics.»<sup>40</sup> Però, en comptes d'escoltar el Senyor, continuaren vivint segons les seves antigues pràctiques. <sup>41</sup> Així, doncs, aquelles nacions veneraven el Senyor i al mateix temps donaven culte als seus ídols. I els seus fills, i els fills dels seus fills, continuen fins al dia d'avui comportant-se tal com havien fet els seus avantpassats»