



La *Exagogé* de Ezequiel:
una tragedia de tema bíblico

Diana Frenkel
Universidad de Buenos Aires
Argentina

La *Exagogé* de Ezequiel: una tragedia de tema bíblico

Resumen: el artículo propone una reflexión acerca de la única tragedia de tema bíblico conservada fragmentariamente: la *Exagogé* de Ezequiel que representa escenas del libro de *Éxodo*, concretamente, la salida de los judíos de Egipto. Esta obra constituye un valioso testimonio de tragedia helenística y de confluencia de estructura dramática y asunto bíblico.

Palabras clave: tragedia helenística | Ezequiel | *Éxodo* | representación escénica

Ezekiel's *Exagoge*: a biblical Tragedy

Abstract: The article aims at reflecting on the only tragedy on a biblical theme that has been kept, although fragmentarily: *Exagoge* by Ezekiel. It represents scenes from *Exodus*; more specifically, the departure of the Jews from Egypt. This text is a valuable testimony not only of a Hellenistic tragedy but also of the confluence between dramatic structure and biblical matter

Keywords: Hellenistic tragedy | Ezekiel | *Exodus* | staging



El afán de descubrir influencias griegas en determinados libros del *Antiguo Testamento* apasionó a diversos eruditos: algunos destacaron la dependencia de *Job* de la tragedia *Prometeo*,¹ otros no señalaron en particular ninguna obra trágica, sino la cosmovisión de alguno de los poetas trágicos en escritos tardíos del canon hebreo. La mayor parte de estas hipótesis fue desechada con fundamento.² La única obra existente, que conforma un verdadero testimonio del contacto entre el pensamiento trágico y el *A.T.* (concretamente el libro de *Éxodo*), es precisamente la *Exagagé* del poeta Ezequiel, de la que sólo se conservan 269 trímetros.³ Éstos fueron transmitidos por Alejandro Polihistor y conservados por Eusebio de Cesárea en su *Praeparatio Evangelica* (IX.436-446). A su vez, Clemente de Alejandría reprodujo un extenso pasaje del prólogo (*Strom.* 1.23.155). No se conserva ningún dato biográfico de Ezequiel, salvo la mención de Eusebio como ὁ τῶν τραγωδιῶν ποιητής y la de Clemente ὁ τῶν ἰουδακῶν ποιητής (se puede deducir, por el primer comentario, que Ezequiel escribió más de una tragedia). Su nombre señala la pertenencia a la comunidad judía. Debió vivir en el s.II a. C. en la ciudad de Alejandría.⁴ En los vv. 194ss. de la obra, se describe una estrategia militar no utilizada antes del 217 a.C.⁵ y la mención de Dios como ὕψιστος término utilizado por las comunidades judías de la Diáspora a partir del s. II a.C., en boca del mensajero (v. 239), corroboran la veracidad de esta fecha.⁶

Los fragmentos comprenden un prólogo a cargo de Moisés (vv. 1-59), el encuentro con las hijas de Ragüel y el diálogo con Sephora (vv. 60-5), la observación de Chum (v.66), la respuesta de Sephora (v.67), la narración del

sueño de Moisés (vv.68-82), la interpretación del mismo por Ragüel (vv.83-9), el prodigio de la zarza ardiente y el diálogo entre Dios y Moisés (vv.90-119), el mensaje de Dios en relación con las diez plagas, los preparativos para la Pascua y la salida de Egipto (vv.120-92), el relato del mensajero egipcio acerca del cruce del Mar Rojo (vv.193-242), la descripción del oasis de Elim y la aparición del ave maravillosa (Fénix) (vv. 244-69).

El prólogo expositivo responde totalmente al modelo eurípideo.⁷ En él, Moisés relata la llegada de Jacob y sus hijos a Egipto, la esclavitud de los hebreos y el decreto del Faraón relativo al nacimiento de los niños, la exposición de Moisés en el Nilo y el rescate por la hija del Faraón, la crianza del pequeño a manos de su madre, la revelación de su verdadera identidad, el asesinato de un egipcio por Moisés, el diálogo con los dos esclavos hebreos y la huida a tierra extranjera. En 59 trímetros, el poeta narra la historia bíblica a la manera de Eurípides, reflejada en el gusto por la ubicación histórica y geográfica del personaje, su historia familiar y el origen del conflicto.⁸ Otros rasgos de Eurípides⁹ aparecen en el uso frecuente de los verbos que implican movimiento debido al recorrido geográfico del protagonista o de sus ancestros: λιπών (v.1), κατήλθ' (v.2), κατήλθε (v.20), παρήλθε (v.32), ἐξήλθον (v.40), πλανῶμαι (v.58), la explicación etimológica del nombre del personaje: ὄνομα δὲ Μωσῆν ὠνόμαζε, τοῦ χάριν / ὑγρᾶς ἀνεῖλε ποταμίας ἀπ' ἧβνος. (v.30-1),¹⁰ el discurso directo que quiebra la monotonía expositiva: θέλεις τροφόν σοι παιδί τῷδ' εὔρω ταχύ / ἐκ τῶν Ἑβραίων; (vv.24-5), τοῦτον, γύναι / τρόφει, κἀγὼ μισθὸν ἀποδώσω σέθεν, (vv.28-9), ἡμῖν τίς σ' ἀπέστειλεν κριτῆν (v.51), πῶς ἐγένετο συμφανὲς τόδε; (v.54).¹¹ El final del prólogo: ὄρῳ δὲ ταύτας ἑπτα παρθένους τινᾶς (v.59) también demuestra ser un reflejo de Eurípides.¹²

El fragmento siguiente (vv.60-65) comprende la descripción de Sephora del territorio en el cual se encuentra Moisés y de las funciones de su padre, Ragüel. Se puede deducir que se trata de una respuesta al interrogante de Moisés acerca de la identidad del lugar en el que conviven diversas razas,

entre ellas, la de los etíopes, hombres negros. Este diálogo no está presente en el libro de *Éxodo*,¹³ y Ezequiel también se aparta del relato bíblico al señalar a Libia como lugar de refugio de Moisés, en lugar de Madián (al sur de Edom y al norte del golfo de Ácaba).¹⁴ La elección de Libia y la mención del pueblo etíope puede deberse a diversas causas. Los griegos tenían conocimiento de Libia por historiadores (el libro IV de Heródoto comprende los Λιβυκοὶ λόγοι, y el pueblo etíope ya era conocido por Homero (ψ. 206, α.22-5). Además, Ezequiel pudo haber tenido en mente a las *Suplicantes* de Esquilo. En dicha obra, el coro estaba constituido por jóvenes doncellas que huían de Egipto, volvían a su tierra natal (igual que el pueblo hebreo) y que estaban ataviadas a la manera libia.¹⁵ En la *Exagógē*, de haber existido un coro, seguramente habría estado formado por las siete hijas de Ragüel, de origen libio. Es importante también señalar que en *Números*, XII.1 se lee que Moisés tomó una mujer cushita γυναῖ Αἰθιοπίσσα. *Cush* es el nombre hebreo de Etiopía y así lo traduce la *Septuaginta*. La exégesis bíblica brindó diversas interpretaciones para esta afirmación¹⁶ y probablemente Ezequiel haya adoptado la que sostenía que la mujer cushita no era otra que la misma Sefhora, lo que explicaría la presencia de Moisés en Libia (lugar habitado por etíopes, según el v. 62 de la *Exagógē*). Además, se debe tener en cuenta que para los antiguos, los conocimientos geográficos eran limitados y frecuentemente se cometían errores¹⁷.

La descripción que Sefhora hace de su padre, gobernante, jefe militar, administrador de justicia y sacerdote: τύραννος καὶ στρατηλάτης μόνος / ἄρχει δὲ πόλεως τῆσδε καὶ κρίνει βροτούς / ἱερέύς (vv. 63-5), describe a Ragüel con una jerarquía superior a la de *Éxodo*, II.16, que lo caracteriza sólo como sacerdote de Midián. Sin embargo, en el relato bíblico, su presencia y consejos son muy importantes para Moisés.¹⁸

El v. 66 introduce a un personaje, Chum, inexistente en el relato bíblico quien le pide a Sefhora cierta información. Por la respuesta de la joven (comenta la decisión de su padre de entregarla como esposa al extranjero, v. 67) se advierte que Chum debía ser un antiguo pretendiente de Sefhora,

rechazado por Ragüel. Ezequiel agregó este personaje a su obra probablemente para añadir vivacidad dramática a la acción.

El sueño premonitorio de Moisés, narrado por el mismo personaje, se desarrolla a lo largo de quince versos (69-82) y tampoco aparece en el relato del *Éxodo*.¹⁹ Durante el sueño Moisés vio un enorme trono: θρόνον μέγαν sobre la cima del monte Sinaí que llegaba hasta el elevado cielo: μέχρι ᾗ οὐρανοῦ (v.69). Sobre el trono estaba sentado un ser venerable con una corona y un gran cetro en su mano izquierda: μέγα σκήπτρον χειρὶ / εὐωνύμῳ (vv.71-2). Con la derecha hizo un gesto a Moisés, que se acercó, recibió el cetro y la invitación para sentarse sobre el trono: εἰς θρόνον μέγαν / εἶπεν καθῆσθαι (vv.74-5). El ser augusto le entregó también la corona real y se alejó del trono: αὐτὸς ἐκ θρόνων χωρίζεται (v.76). Moisés pudo contemplar toda la tierra, debajo de ella y por encima del cielo y una multitud de estrellas cayó a sus rodillas, él las contó y aparecieron junto a él como un batallón de hombres: ὡς παρεμβολὴ βροτῶν (vv.81). Atemorizado, despertó: ἐμφοβηθεὶς ἐξάνισταμ' (v.82). La presencia de un trono divino que llega hasta el cielo se encuentra en los libros *Pseudoepigráficos: El Testamento de Leví*, II 5ss. I *Enoch*, XVIII.8, XXV.3, y en el *Targum*²⁰ *Palestinense* del libro de *Éxodo*.²¹ Ezequiel debía conocer la literatura *midráshica* ya que varios fragmentos de la *Exagagé*, en especial el del sueño, se comprenden plenamente por medio de la comparación con fuentes *midráshicas*.²² El monte Sinaí anticipa la futura ascensión de Moisés y la recepción de los Diez Mandamientos (*Éxodo*, XIX-XX). El autor ha podido rememorar otros pasajes del *A.T.*: para la transmisión del cetro, *Génesis*, XLIX.10, en *Salmos*, CX.1-2 Dios invita a David a sentarse a su diestra y menciona el cetro de su poder, en *Ester*, V.2 y VIII.4 el rey Asuero lleva un cetro de oro, símbolo de su imperio.²³ *Éxodo Rabáh* presenta dos pasajes en los que se destaca la importancia del cetro.²⁴ La contemplación del cielo y el contar las estrellas encuentran precedentes en *Génesis*, XV.5 (Dios le propone a Abraham mirar el cielo y contar las estrellas). Otra figura del *Génesis*,

relacionada con Egipto, José narró a sus hermanos un sueño en el que el sol, la luna y once estrellas se arrodillaron ante él (XXXVII.9). La presencia del mundo griego es significativa, en especial Heródoto. El historiador relata numerosos sueños entre los que se destacan el de Cambises (III.30) y el de Jerjes (VII.19). En el primero Cambises contemplaba a su hermano Esmerdis sentado sobre un trono real y su cabeza tocaba el cielo. En el segundo, Jerjes era coronado con una rama de olivo cuyos retoños invadían toda la tierra y finalmente desaparecía la corona de su cabeza. Ambos sueños se inician con ἐδόκει (cfr. *Exag.* v.68). Los versos 417-23 de la *Electra* de Sófocles relatan otro ejemplo de sueño premonitorio en el que el cetro de Agamenón tiene un gran poder simbólico. La corona encarna otro símbolo de poder, de origen pagano ya que ningún rey de Israel o Judea llevó tal insignia sobre su cabeza,²⁵ sino que la expresión de la asunción del mando real se concretaba con la unción de aceite sobre la cabeza del futuro rey.²⁶

La interpretación del sueño de Moisés está a cargo de Ragüel, lo que constituye una situación original en relación con el texto bíblico, no sólo porque el suegro de Moisés jamás interpretó sueño alguno, sino también porque en ningún pasaje del *A.T.* un gentil explicó un sueño a un hebreo.²⁷ Ragüel explica que se trata de una buena señal: καλόν σοι τοῦτ' ἐσήμηεν θεός (v.83) y el deseo de vivir hasta que lo anunciado en el sueño se cumpla: ζῶην δ', ὅταν σοι ταῦτα συμβαίη ποτέ (v.84). Moisés establecerá un gran trono juzgará y guiará a los mortales: καθηγήση βροτῶν (vv.85-6). El hecho de haber contemplado la tierra, por debajo y por encima del cielo significa que Moisés podrá ver los hechos presentes, pasados y futuros.²⁸ Una vez más Ezequiel se aleja del relato bíblico al presentar una imagen de Moisés como un rey, debido a que la institución de la monarquía se estableció largo tiempo después de la conquista de Canaán.²⁹ El retrato de Moisés como rey se desarrolla a partir del período helenístico³⁰ y en la literatura exegética postbíblica (*targumim*) cobra fuerza la imagen de un Moisés capaz de enfrentarse al Faraón y de destruir a

Egipto.³¹ En cambio, Moisés demuestra constantemente sus condiciones proféticas (cfr. *Deuteronomio*, XXVIII, XXIX.21ss, XXX) y el elogio que se hace de su persona al morir destaca su esencia como *nabi* (“profeta” en el original hebreo) y el hecho de haber hablado con Dios “cara a cara” (*ibid.* XXXIV.10).

El episodio siguiente, el de la zarza ardiente, se extiende a lo largo de treinta versos (90-119) en los que Moisés expresa su asombro frente a dicho prodigio (vv.90-95) y Dios le revela la identidad divina: ἐγὼ θεὸς σῶν, ὦν λέγεις, γεννητόρων (vv.96-112). Este fragmento plantea dos cuestiones interesantes relativas a la puesta en escena: cómo se mostró en el teatro si es que alguna vez la *Exagogé* fue representada)³² una zarza ardiente que no se consume. ¿Ezequiel se valió de algún artificio o convención conocida por los espectadores?³³ No hay respuesta. La otra cuestión es la referida a la voz de Dios. En los versos 101-3 Dios expresa la imposibilidad de Moisés de verlo: ἰδεῖν γὰρ ὄψιν τὴν ἐμὴν ἀμήχανον, pero sí de escucharlo: τῶν λόγων δ' ἔξεστί σοι / ἐμῶν ἀκούειν. Se podría concluir, pues, que en este pasaje hay una reminiscencia de tragedias como *Áyax* (vv.14-5) en que Atenea no aparece en escena pero se oye su voz, o *Bacantes* (v.576) en los que sólo se escucha la voz de Dioniso. De todas maneras, la aparición de una voz humana que representase a Dios, sería un tema conflictivo para la comunidad de Alejandría. Ezequiel podría haber resuelto la situación a través de un monólogo en el que Moisés relatara lo ocurrido³⁴ o por medio de un diálogo con otro personaje humano al que confiara la situación milagrosa que acababa de vivir. La alternativa elegida por el poeta, por lo tanto, remitiría a precedentes de las tragedias mencionadas.

El relato del cruce del Mar Rojo está a cargo de un mensajero egipcio y revela claros precedentes en los *Persas* de Esquilo y en Heródoto.³⁵ Tanto en la tragedia como en la *Exagogé* un sobreviviente de la nación derrotada trae la información al soberano (en *Persas* a la reina Atosa) y en ambas obras se destaca la desigualdad de fuerzas.³⁶ La obra de Heródoto podría estar presente por medio de situaciones de los libros VII y VIII: el cruce del

Helesponto y la descripción de las fuerzas de Jerjes (VII.35ss.), los sucesos acaecidos en las Termópilas (*ibid.* 188ss.) y la batalla de Salamina (VIII.70ss.). Además la mención al titán Helios: Τιτᾶν ἥλιος δυσμοῶις προσῆν (v.217) y la presencia misma del mensajero egipcio (según *Éxodo*, XIV.28 no sobrevivió nadie) desvían este pasaje del texto bíblico.³⁷

La aparición del ave Fénix (vv.254-69) pone término a los fragmentos existentes de la *Exagogé*. Si se considera que este drama presenta una división en cinco actos, éste sería el final de la pieza.³⁸ La descripción de este fabuloso pájaro, desconocido en todos los libros del *A.T.*,³⁹ encuentra un precedente anterior en Heródoto II.73. El historiador admite no haber visto nunca al pájaro pero refiere detalles interesantes acerca de su conducta: semejante al águila en tamaño y de colorido plumaje, se muestra cada quinientos años en ocasión de la muerte de su padre⁴⁰ cuyo cadáver transporta dentro de un huevo de mirra que él mismo ha hecho, hacia el santuario de Heliópolis, ciudad sagrada, consagrada al culto del sol.⁴¹ Ezequiel describe al ave Fénix (que no es mencionada por su nombre) como un prodigio jamás visto anteriormente (v.254), con una voz sobresaliente y que se mostraba como soberana de las aves (vv.264-5). Los demás pájaros la seguían temerosos, y ella, espléndida como un buey, marchaba con paso rápido (vv. 266-9). ¿Quiso Ezequiel simbolizar la figura de Moisés en la del ave Fénix, o tal vez destacar la salida de Egipto, de la esclavitud a la libertad, como un acontecimiento excepcional, que ocurre tan raras veces como la aparición del Fénix? Probablemente, pero no podemos afirmarlo certeramente.

El número escaso de versos conservados determina la imposibilidad de establecer afirmaciones concluyentes en el caso de la *Exagogé*. Sin embargo, el estudio de estos fragmentos resulta sumamente valioso como testimonio de tragedia helenística y único ejemplo, hasta hoy, de dramatización de un texto bíblico en el s.II a.C.

Notas:

¹ Cfr. M. Jastrow, *The Book of Job* (1920: 177ss.) y H. M. Kallen, *The Book of Job as a Greek Tragedy* (1918: 19 ss.).

² Cfr. Hengel (1974: 109).

³ "La *Exagoge* è la sola tragedia ebraica in lingua greca che si conosca ed è in verità opera unica nel suo genere" (Kraus, 1968: 173).

⁴ M. Hengel (1974: 69) ubica a Ezequiel en el s. II a. C. junto con otros poetas judíos, en intenso contacto con la cultura griega: Artapano, Filón, Teodoto: "... they all elaborated quite considerably the material of Jewish history which they treated, and did not disdain to use even the colours of Greek mythology or at least the archaic language of classical models".

⁵ Cfr. B. A. Müller, *PW* 54 (1934: 704).

⁶ "In Asia Minor Yahweh himself took a Greek name as *Theos Hypsistos* ..., the inscriptions from the Synagoge at Delos are conclusive that *Hypsistos* often meant Yahweh". Cfr. Tarn-Griffith (1953: 225).

⁷ Cfr. Venini (1953: 26): "Dei due nuovi elementi da Euripide introdotti o più largamente usati si da divenire pressochè costanti – il prologo espositivo e il *deus ex machina* – è da credere che il primo abbia trovato fortuna nella tragedia ellenistica, ... nella quasi totalità, insomma, della produzione drammatica posteuripidea".

⁸ Cfr. los prólogos de *Medea*, *Hipólito*, *Andrómaca*, *Hécuba*, *Ión*, *Orestes*, *Bacantes*, etc.

⁹ Seguimos las acertadas observaciones de Jacobson (1983: 69 ss.).

¹⁰ Cfr. *Fenicias* vv. 26-7, *Ión* vv. 80-1, *Helena* vv. 13-4, *Ifigenia en Táuride* vv. 32-3.

¹¹ Cfr. *Fenicias* vv. 17-8, *Ión* vv. 28 ss, *Ifigenia en Táuride* vv. 17ss.

¹² Cfr. *Alcestes* v. 24, *Hipólito* v. 51, *Ión* v. 78. En relación con esta última tragedia el v. 27 de la *Exagoge*: καὶ ἔλαβεν μ' ἐς ἀγκάλας parece ser un eco del 761 de *Ión*: ἐπ' ἀγκάλας λαβεῖν τέκν... Si se tienen en cuenta otras semejanzas temáticas (un embarazo oculto que culmina con la exposición del niño, la crianza del mismo en un palacio o templo, la revelación posterior de su identidad) podría pensarse en una influencia directa de la tragedia de Eurípides sobre la *Exagoge*. Sin embargo, no hay ninguna evidencia más allá de las mencionadas que permita arribar a dicha conclusión. Más aún, Jacobson (1983:193, n.2) comenta la cercanía temática del prólogo de *Bacantes* con la pieza en cuestión. Y expresa "But here too there is little to make us tie it closely to the *Exagoge*. The same may be said of the many similarities to the *Phoenissae*".

¹³ *Éxodo*, II.16-20 relata el encuentro de Moisés y las hijas de Ragüel junto a un pozo al que habían concurrido para dar de beber al rebaño de su padre. Al ser echadas de allá por unos pastores, fueron defendidas por Moisés, quien les abrevó el rebaño. El único diálogo ocurre entre sacerdote midianita y sus hijas a las que recrimina haber dejado fuera de la morada al salvador de la situación.

¹⁴ Flavio Josefo (*A.J.* II.257) nombra a Midián como *polis*: πόλις Μαδιανήν y la ubica junto al Mar Rojo: πρὸς μὲν τῇ Ἐρυθρῇ θαλάσσει.

¹⁵ *Cfr. Suplicantes* vv. 280 ss. El rey Pelasgo se asombra del aspecto extraño de las jóvenes con respecto a las argivas y de su semejanza con las mujeres libias: Λιβυστικαῖς γὰρ ... γυναίξιν ἔστε... En *Prometeo* vv. 808-9 se menciona "la negra estirpe que habita junto al río Etiope" κελαινὸν φύλον, ἐνθα ποταμὸς Αἰθίοψ.

¹⁶ Flavio Josefo (*A.J.* II.239-52) retoma una interpretación según la cual los etíopes, vecinos de Egipto habían invadido este territorio y Moisés, educado en el palacio del Faraón, tuvo a su cargo el liderazgo militar a fin de castigar a los invasores. En esa ocasión, la hija del rey de Etiopía, Tharbis, se enamoró de Moisés, y ambos contrajeron matrimonio. Por otra parte, un exegeta del siglo XI d.C., Raschi, interpreta cushita como "muy hermosa", dando a entender que Sephora era la mujer cushita.

¹⁷ *Cfr. Wacholder* (1974: 286): "... However, as pointed out by Wieneke (*Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur ΕΞΑΓΩΓΗ fragmenta*, Monasterii Westfalorum, 931), ancient poets were notoriously ignorant of geography".

¹⁸ *Cfr. Éxodo*, XVIII: el suegro de Moisés aconseja a su yerno elegir entre el pueblo hombres capaces de administrar justicia y de guiar a los demás a fin de aliviar el trabajo de Moisés, quien, de otro modo, debía concentrar sobre su persona todas las consultas y dudas del pueblo (vv.14-26).

¹⁹ Los sueños premonitores o de exhortación a fin de cumplir exitosamente una acción constituyen un *topos* en la literatura y textos sagrados ya que contenían un mensaje de la divinidad que debía ser cuidadosamente interpretado. *Cfr. Génesis*, XXXVII.5-15, *Jueces* VII.13ss, I *Samuel* III.4 ss, I *Reyes* III.5-15. En la literatura griega los ejemplos también son numerosos: Homero, *Iliada*, β.16-34, *Odisea*, δ.795-838; Esquilo, *Persas*, v.180ss., *Prometeo*, v.645ss., Safo, *frag.* 134V.

²⁰ *Targum* es toda traducción aramaica del *Antiguo Testamento*. El *Targum Palestinense* no sólo comprende traducción sino también comentarios exegéticos (*midrashim*).

²¹ *Cfr. M. Hengel* (1972: 231-308): "Die Traumvision Moses erinnert an die zahlreichen Deutevisionen des Palästinischen Targums".

²² La literatura *midráshica* está formada por el conjunto de explicaciones referidas a los textos bíblicos. Se desarrolló durante más del mil años, a partir del s.I d.C. El gran florecimiento de la literatura *midráshica* ocurrió durante el Imperio Bizantino, después de la clausura del Talmud. En referencia al trono, *cfr. Éxodo Rabáh*, XXIV.10 (*targum* del texto bíblico con numerosos *midrashim*): “Y Nadab y Abihú levantaron los ojos y vieron la gloria del Dios de Israel y bajo el escabel de sus pies que estaba puesto debajo de su trono, como un pavimento de piedras de zafiro...” (versión de A. Diez Macho, *La Biblia Poliglota Matritense, Targum palaestinense in Pentateuchum*, Madrid, 1981).

²³ La transmisión de un objeto a otro durante un sueño premonitorio se presenta también en II *Mac.* XV.11ss.: Judá, para infundir valor a sus soldados cuenta un sueño en el que se le apareció el profeta Jeremías entregándole una espada de oro para derrotar al enemigo.

²⁴ *Cfr.* II.21: “Moisés entró en el jardín de Ragüel y oraba a Dios quien había obrado milagros con él. Y se le mostró la vara que había sido creada en el crepúsculo donde estaba grabado y explícito el nombre grande y glorioso, con la que había de llevar a cabo maravillas en Egipto...” y IV.20: “Tomó Moisés la vara que había tomado del jardín de su suegro Ragüel. Era del zafiro del trono de la gloria, cuarenta seás de peso y llevaba grabado el nombre grande y glorioso...”

²⁵ *Cfr.* I *Mac.* VIII.14.

²⁶ *Cfr.* I *Samuel*, X.1, XVI.13; II *Samuel*, II.4, etc.

²⁷ La situación inversa es común: José interpretó los sueños de dos cortesanos (*Génesis*, XL 9-19) y del Faraón (*ibid.* XLI.14-32); Daniel, los sueños de Nabucodonosor (*Daniel*, II.27-45, IV.16-24). Ambos personajes, al explicar el significado de los sueños, destacan que no son ellos quienes lo hacen, sino que es Dios quien les permite vislumbrar el futuro por medio de los sueños.

²⁸ *Cfr. Iliada* α.70 la descripción de Calcas.

²⁹ *Cfr. Deuteronomio*, XVII.14ss, *Jueces*, XVII.6, *Samuel*, VIII.4ss.

³⁰ *Cfr.* Jacobson (1983: 93-4) quien recuerda la descripción de Moisés llevada a cabo por Filón (*Moses*, I.148-9): el legislador hebreo recibe τὴν ἀρχὴν καὶ βασιλείαν.

³¹ *Cfr. Éxodo Rabáh*, I.15: “El Faraón estaba durmiendo y vio en su sueño que toda la tierra de Egipto estaba en el platillo de una balanza mientras que en el otro platillo había un corderillo, y el platillo de la balanza en cuyo interior estaba el cordero vencía. Inmediatamente mandó llamar a todos los magos de Egipto y les refirió su sueño. Yanes y Yambres, jefes de los magos abrieron sus bocas en el acto y dijeron al Faraón que un hijo iba a nacer en la comunidad de Israel, y todo el país de Egipto será destruido por medio suyo”. Flavio Josefo (*A.J.* II.205-6) retoma esta interpretación cuando relata que un escriba

sagrado anunció al faraón que un niño iba a nacer entre los hebreos que abatiría la soberanía egipcia y que exaltaría a los israelitas .

³² M. Hengel (1980: 98) plantea la posibilidad de que la *Exagógé* se hubiese representado en comunidades judías "...especially as the *proseuchai* often had large courtyards: in Berenice (Cyrenaica) the community even had an amphitheatre at then disposal".

³³ En *Troyanas* (vv. 1282ss) se produce en escena la destrucción de Troya por el fuego; en *Bacantes* (vv. 596ss) existe fuego en torno de la tumba de Semele. Jacobson (1980: 99) al respecto manifiesta: "Whether Euripides managed this in some realistic way or simply relied upon a convention signaled by the chorus' outburst we cannot say". La misma conclusión, creemos, es válida para la *Exagógé*.

³⁴ En *Edipo en Colono* de Sófocles, un mensajero reproduce las palabras del dios en discurso directo (vv. 1626ss).

³⁵ Cfr. Tarn-Griffith (1953: 234): "Ezechiel wrote a tragedy on the *Exodus*, in which the catastrophe of the Red Sea was narrated by a messenger after the best Greek models".

³⁶ Cfr. Jacobson (1983: 137-8) que señala coincidencias lingüísticas entre ambas piezas.

³⁷ Flavio Josefo (*A. J.* II.334) destaca que perecieron todos los egipcios y no sobrevivió nadie como mensajero. ¿Se habrá referido a este mismo pasaje de la *Exagógé*?

³⁸ Hay coincidencia casi total en señalar la división en cinco actos de la pieza, si bien A. Dieterich ("Ezechiel", *RE* 6.2, 1701) sostiene que los actos son seis.

³⁹ El Fénix es mencionado en los *Pseudoepigráficos*. En III *Baruch*, VI.13 se dice respecto a él que se alimenta del maná del cielo y del rocío de la tierra, de sus excrementos crece el árbol de la canela.

⁴⁰ El Fénix anterior muere en un nido impregnado por su propio semen, del cual nace el nuevo Fénix.

⁴¹ El Fénix cumple un papel sumamente destacado en la teología egipcia, consustanciado con la divinidad. Para más datos, véase el interesante artículo de Belluccio (1993: 21-37).

Bibliografía

-Edición

SNELL, B. (1971-85). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, T.1² N° 128.

-Bibliografía citada

- BELLUCIO, A. (1993). "Le mythe du Phénix à la lumière de la consubstantialité royale du père et du fils" en *Sesto Congresso Internazionale de Egiptologia, Atti*, 21-37.
- HENGEL, M. (1972). "Jüdisch-Hellenistische Literatur" en *Pseudoepigrapha I*, Ginebra: Fondation Hardt; 231-308.
- (1974). *Judaism and Hellenism*. Philadelphia: Fortress Press.
- (1980). *Jews, Greeks and Barbarians*. Philadelphia: Fortress Press.
- JACOBSON, H. (1983) *The Exagoge of Ezekiel*. Cambridge University Press.
- KRAUSS, C. (1968). "Ezechiele poeta tragico" en *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 96; 165-175.
- TARN, W.- G. GRIFFITH (1953). *Hellenistic Civilisation*. London: E. Arnold & Co.
- VENINI, P. (1953). "Note sulla tragedia ellenistica" en *Dioniso* XVI, 3-26.
- WACHOLDER, B.Z. (1974). *Eupolemus, a study of Judaeo-Greek Literature*. New York: Hebrew Union College.

Fecha de recepción: 2 de noviembre de 2001 Primera evaluación: 29 de noviembre de 2001 Segunda evaluación: 21 de diciembre de 2001
--