

---

# COMPARACIONES CON *IMBARUM* (NIEBLA) EN EL PRISMA DE SENAQUERIB (CHICAGO OIM A2793) Y SUS AFINIDADES BÍBLICAS CON ‘ĀRĀFEL

Roberto López Montero  
(Universidad Pontificia Comillas)

## RESUMEN

*El presente artículo trata de sacar a la luz los elementos comunes que existen, por una parte, en los símiles que se construyen con el término imbarum dentro del Prisma de Senaquerib y, por otra, en las citas que hay con la misma temática en pasajes bíblicos y, sobre todo, en la literatura profética. En continuidad con estudios similares anteriores, parece claro que estas coincidencias literarias que se dan en ambas tradiciones permiten, aun sin ser taxativas, iluminar la hermenéutica de los textos acadios y bíblicos analizados.*

## PALABRAS CLAVE

*Poética acadia, poética hebrea, sustrato mesopotámico del AT.*

## THE COMPARISONS OF *IMBARUM* (FOG) IN THE PRISM OF SENNACHERIB (CHICAGO OIM A2793) AND THEIR BIBLICAL AFFINITIES WITH ‘ĀRĀFEL

## ABSTRACT

*The present paper aims to reveal the common elements that exist, on the one hand, in the similes that are constructed with the Akkadian term imbarum within the Sennacherib's prism and, on the other, in the quotations that exist in Biblical passages with the same subject and, especially, in the Prophetic Literature. In continuity with similar previous studies, it seems clear that these literary coincidences in both traditions allow, even without being limited, to illuminate the hermeneutics of the Akkadian and Biblical texts analyzed.*

## KEYWORDS

*Akkadian Poetry, Hebrew Poetry, Mesopotamic sustratum of the OT.*

## 1. Introducción

Hace relativamente poco tiempo y aprovechando la edición española del texto del Prisma de Senaquerib que se custodia en el *Oriental Institute Museum* de Chicago con referencia A2793 (PSCh)<sup>1</sup>, tratamos de sacar a la luz las concomitancias que pudieran existir en las diferentes comparaciones de temática animal que había en el PSCh y en los libros bíblicos llamados proféticos<sup>2</sup>. Llegábamos a interesantes conclusiones que, aunque no podían ser definitivas, debían de ser consideradas de cara a profundizar en el campo de la exégesis. Apuntábamos a un sustrato literario común que se comparte en las dos tradiciones –la mesopotámica y la bíblica–, “fruto del contacto que ambas tuvieron en el primer milenio antes de Cristo”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Nos referimos a R. LÓPEZ MONTERO – J. A. PINO CANO – E. TORRES TORRES, *El prisma de Senaquerib* (Chicago OIM A2793). Introducción, texto bilingüe y notas (SBM 1; Madrid 2014). Ha sido reseñado, entre otros, por J. M<sup>a</sup>. CÓRDOBA ZOILO en *Isimu* 18-19 (2015-2016) 457-459.

<sup>2</sup> Cf. R. LÓPEZ MONTERO, “Afinidad literaria en símiles mesopotámicos y bíblicos de temática animal”, *Estudios Bíblicos* 73 (2015) 169-189.

<sup>3</sup> Cf. *Ibidem*, 189.

El artículo quería ser continuador de algunos estudios que tocaban estos aspectos de retórica hebrea<sup>4</sup>, pero centrado en el texto del PSCh y en su posible relación con pasajes bíblicos. En efecto, no existen, salvo error, aportaciones más o menos específicas sobre poética acadia<sup>5</sup>. El presente artículo pretende seguir ahondando en aspectos literarios tan vertebrales del mismo texto. Una vez que se hizo acopio de las comparaciones de temática animal<sup>6</sup>, se hace necesario seguir ahondando en el resto de símiles que se hallan en el prisma. Abundan, desde luego, las que se centran en lo que podemos llamar –por usar un término referencial– de temática atmosférica, es decir, los símiles que comparan seres con elementos climatológicos. Estudiamos aquí, por tanto, esta nueva perspectiva.

Antes de pasar a su análisis, conviene recordar algunas consideraciones de carácter formal que no son sino las mismas que tuvimos en cuenta en el anterior estudio<sup>7</sup>. El objeto analítico ha de recibir más bien el término de *símil* o *comparación* antes que el de *metáfora*. El *símil* se construye sobre dos términos que se comparan, mientras que la *metáfora*, en palabras de Schökel, “consiste en una sola palabra o frase y no junta dos planos, sino que sustituye uno por otro. Es como si enseñásemos una tabla para que, por ella, el público adivinase la otra”<sup>8</sup>. Con este trasfondo, analizamos aquellas comparaciones que introducen su segundo término, o término comparado, con la preposición acadia *kima*<sup>9</sup>, ‘como’, o mediante el caso terminativo-adverbial de carácter modal con desinencia –iš<sup>10</sup>, de idéntica interpretación. En las comparaciones con animales, además, la preposición *kima* podía venir expresada bien con signos silábicos (*ki-ma*)<sup>11</sup>, bien con sumerograma (*kīma* = GIM)<sup>12</sup>.

Las comparaciones atmosféricas son menos numerosas que las que se constituyen con animales. De hecho, son sólo cinco. De ellas, analizamos únicamente las que incluyen el término acadio *imbarum*, ‘niebla’, que son tres. Con ello ajustamos el análisis, siendo conscientes de su carácter exiguo y, por tanto, de que las ulteriores conclusiones pueden ser siempre susceptibles de ampliación o, incluso, de futura corrección. Huelga decir que el texto acadio de que nos servimos es, de nuevo, el de nuestra edición.

---

<sup>4</sup> Sobre las metáforas en Jeremías puede verse, por ejemplo, D. BOURGUET, *Des métaphores de Jérémie* (EB n.s. 9; París 1987). Muy relacionado con nuestra aportación, al menos desde el punto de vista temático, está el estudio de A. LABAHN, “Wild animals and Chasing Shadows. Animal Metaphors in Lamentations as Indicators for Individual Threat”, en P. VAN HECKE (ed.), *Metaphor in the Hebrew Bible* (BETL 187; Leuven 2005) 67-97.

<sup>5</sup> Si sobre el texto hebreo de la Biblia. Citamos el conocido de L. ALONSO SCHÖKEL, *Manual de poética hebrea* (Madrid 1987) o el de L. ZOGBO – E. WENDLAND, *La poesía del Antiguo Testamento: pautas para su traducción* (Miami 2001).

<sup>6</sup> Analizamos en el citado estudio diez símiles de temática animal, pero dejamos fuera los cuatro últimos. Nos referimos a PSCh V, 87 (*ki-ma šu-ú-ri ma-ru-ti*, ‘como a becerros gordos’); VI, 2 (*as-liš*, ‘como a una oveja’) y VI, 26 (*ki-ma le-e*, ‘como un toro’). La que hay en VI, 28 (*ki-i ša at-mi summati* (TU)<sup>mušen</sup> *kuš-šu-di*, ‘como crías de paloma perseguidas’) se construye, como se ve, de forma distinta.

<sup>7</sup> Cf. LÓPEZ MONTERO, “Afinidad literaria en símiles mesopotámicos y bíblicos”, 171-172.

<sup>8</sup> Cf. SCHÖKEL, *Manual*, 129.

<sup>9</sup> Volvemos a advertir aquí de que mantenemos la categoría de ‘preposición’ para el término acadio *kima*, aunque en español no deja de ser un adverbio comparativo. Para un estudio gramatical del mismo, cf. W. VON SODEN, *Grundriss der Akkadischen Grammatik* (AO 33; Roma 1995) §114 g (en adelante *GAG*) o A. LANCELLOTTI, *Grammatica della lingua accadica* (Jerusalén 1995) §108 e.

<sup>10</sup> *GAG* §67 e. Recordemos que los símiles con animales contruidos con esta desinencia son PSCh I, 71; III, 65 y V, 67. A éstas habría que añadir PSCh VI, 2.

<sup>11</sup> Es el caso de PSCh I, 18 y V, 56. A éstas añadimos PSCh V, 87 y VI, 26.

<sup>12</sup> PSCh III, 27; III, 77; IV, 2; IV, 6 y IV, 33.

## 2. Símbolos con *imbarum* en el PSCh

Antes de pasar al análisis de las tres citas que contienen símiles con el sustantivo en cuestión, conviene decir que el término acadio *imbarum* no es semítico. Aunque muchas veces viene escrito con el logograma sumerio IM.DUGUD, también es difícil que pueda interpretarse como un sumerismo, ya que habría que reconstruir un hipotético \*im.bar, muy alejado del sustantivo sumerio<sup>13</sup>. Debió de introducirse muy pronto en acadio, toda vez que no existe conflicto lingüístico con otros términos. De hecho, es el que se utiliza para referir el fenómeno atmosférico de la niebla, el que aparece con mucha prodigalidad en símiles o comparaciones –como es nuestro caso– y, en menor medida, el que se usa también para la niebla acuosa o la llovizna. En los textos acadios, aparece, como va dicho, bien con el logograma sumerio, bien en su forma silábica. En el PSCh no aparece el adverbio *imbariš*, atestiguado en otros lugares y de idéntica significación.

La primera cita del PSCh que contiene *imbarum* se halla en la segunda campaña militar del rey Senaquerib, que normalmente se llama ‘campaña contra los pueblos de los Zagros’<sup>14</sup>. En II, 15 dice que cubrió todo el ancho país de los Ellipi<sup>15</sup> como la niebla: *gim-ri māti*(KUR)-*šú rapašti*(m)(DAGAL-tim) *kīma*(GIM) *imbari*(IM.DUGUD) *as-ḥu-up*. Desde el punto de vista epigráfico, observamos que tanto la preposición que introduce el símil (GIM) como el elemento a que se compara la acción de cubrir (IM.DUGUD), se presentan en sumerogramas. La comparación se construye, como se ve, entre la acción de cubrir desempeñada por Senaquerib (*as-ḥu-up*) y la niebla. El rey se extiende sobre los Ellipi de la misma forma que lo haría la niebla cuando cubre todo. Por otro lado, el verbo *saḥāpum*, ‘encerrar’ y, por tanto, ‘cubrir’, es el que se utiliza para expresar la acción propia de la niebla, que lo encierra todo.

La segunda se halla en la séptima campaña militar, contra el país de Elam: *qu-tur naq-mu-ti-šú-nu* / *kīma*(GIM) *imbari*(IM.DUGUD) *kab-ti pa-an šamē* (AN-e) *rap-šu-ti / ú-šak-ti-im*, ‘el humo de su quema / como una niebla pesada, la faz de los anchos cielos / cubrió’ (IV, 79-81). El símil, como se puede observar, aparece en el texto de la misma forma epigráfica que lo hacía en la cita anterior: todo en sumerogramas. La primera parte del binomio es, en esta ocasión, el humo de las ciudades que Senaquerib destruyó y quemó<sup>16</sup>, y el segundo, o término a que se compara, es la niebla pesada (*kīma*(GIM) *imbari*(IM.DUGUD) *kab-ti*). De ambos elementos se predica la acción de cubrir, esta vez expresada mediante el verbo *katāmum*, ‘cubrir’, en pretérito causativo Š. Conviene insistir en que es el humo el primer término de la comparación, y no el rey Senaquerib. Aunque aquél es causado por su acción devastadora, el símil es claro<sup>17</sup>. La niebla, además, está caracterizada por el adjetivo *kabti*, recurso que consideramos pleonástico, toda vez que la expresión *kīma imbari katāmum* es lo suficientemente descriptiva de por sí, pues la idea de cubrir los anchos cielos está ya implícita en el propio verbo. En efecto, los cielos no quedarían cubiertos si la niebla no fuese espesa o pesada.

<sup>13</sup> Cf. CAD 7, 108.

<sup>14</sup> Puede verse L. D. LEVINE, *Geographical Studies in the Neo-Assyrian Zagros* (Toronto-Londres 1974), que es reimpresión de los artículos que publicó en *Iran* 11 (1973) 1-27 e *Iran* 12 (1974) 99-124.

<sup>15</sup> Reino situado al noroeste de Elam, en la región de Kermanša, en los Zagros centrales. Cf. LÓPEZ MONTERO – PINO – TORRES, *El prisma*, 61, n. 36.

<sup>16</sup> Cf. IV, 78-79: *ak-me akšud* (KUR-ud) *áš-lu-la šal-la-sún ap-pul aq-qur* / *i-na* <sup>d</sup>*Girá*(GIŠ.BAR) *aq-mu*, ‘cerqué, capturé, tomé como botín, destruí, demolí, / con fuego quemé’. Se trata de una cláusula repetitiva que se suele insertar después de la toma militar de algunas ciudades.

<sup>17</sup> En efecto, otros autores prefieren traducir el verbo en primera persona y el sujeto con valor instrumental. Cf., así, D. D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib* (OIP 2; Chicago 1924). Cf., de nuevo, LÓPEZ MONTERO – PINO – TORRES, *El prisma*, 90, n. 147.

Un tercer ejemplo lo encontramos en V, 58-59. Comparte muchas prerrogativas con el anterior: *eper*(SAḪAR.ḪÁ) *šēpi*(GÌR.II)-*šú-nu ki-ma imbari*(IM.DUGUD) *kab-ti / ša dun-ni e-ri-ia-ti pa-an šamê*(AN-e) *rap-šu-te ka-tim*, ‘el polvo de sus pies, como la niebla pesada de crudo invierno, la faz de los anchos cielos cubrió’. Situado dentro de la campaña contra Babilonia, destaca, en primer lugar, la *variatio* epigráfica de la partícula que introduce el símil, y ello con respecto a las dos comparaciones anteriores. Hay que notar, en efecto, que *kīma* aparece aquí con dos signos silábicos y no con un logograma sumerio. Este dato sirve para confirmar que la *variatio* de doble posibilidad epigráfica es algo extendido a todo tipo de símiles, independientemente de su temática. Así ocurría en las comparaciones con animales y así ocurre en las que contienen el término *imbarum*. Por otro lado, la niebla está hipercharacterizada por un adjetivo pleonástico (*kab-ti*) y por una cláusula de genitivo que ayuda a delimitar su significado (*dun-ni eri-ia-ti*). El símil, en este sentido, describe una situación muy precisa y, a la vez, colorida, toda vez que el humo que producían los pies del enemigo cubría el cielo del mismo modo que lo hace una niebla espesa de crudo invierno. El verbo, como se ve, vuelve a ser *katāmum*. En la sinopsis siguiente se puede observar con claridad la perfecta simetría de los elementos sobre los que se construyen las tres comparaciones:

	Primer elemento de la comparación	Segundo elemento de la comparación	Verbo de la comparación
II, 15	Senaquerib	<i>kīma</i> (GIM) <i>imbari</i> (IM.DUGUD)	<i>saḫāpum</i> (todo el amplio país)
IV, 79-81	el humo de su quema	<i>kīma</i> (GIM) <i>imbari</i> (IM.DUGUD) <i>kab-ti</i>	<i>katāmum</i> (la faz de los anchos cielos)
V, 58-59	el polvo de sus pies	<i>ki-ma imbari</i> (IM.DUGUD) <i>kab-ti / ša dun-ni e-ri-ia-ti</i>	<i>katāmum</i> (la faz de los anchos cielos)

A pesar de observarse la misma disposición en las tres comparaciones, la primera reviste, desde nuestro punto de vista, una peculiaridad que la distancia de las dos siguientes. En la segunda y en la tercera los elementos a los que se compara la niebla permiten una asociación semántica que podemos llamar directa. El humo (*qu-tur*) y el polvo (*eper*) son seres que se pueden asociar fácilmente a la niebla por su composición, al menos desde una perspectiva óptica. En cambio, en la primera es el propio rey Senaquerib el que se compara a la niebla. Su fuerza, su poder, su capacidad o cualquier prerrogativa de su acción militar actúa como lo hace la niebla. Lo que se compara no es tanto algo que se parece físicamente a la niebla, sino que es alguien cuyos accidentes actúan como lo hace la niebla. En este sentido, podemos decir que la cita de II, 15 está a medio camino entre la mera comparación y la metáfora<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> En la metáfora, la comparación entre el término tenor (de lo que hablamos) con el término vehículo (con lo que lo comparamos) no es manifiesta. Aparece directamente este último. Para el fundamento de la metáfora, pueden leerse las clásicas líneas de S. ULLMANN, *Semántica. Introducción a la ciencia del significado* (Madrid 1962, reimpr. 1992) 239-241.

### 3. Las citas con ‘niebla’ (עֲרַפָּל) en la Biblia

Como hemos dicho ya en el apartado anterior, parece que el término acadio *imbarum* no es semítico, ni siquiera sumerio, por lo que no existe correspondencia etimológica con el término hebreo para *niebla*. Las analogías, por tanto, con pasajes bíblicos no pueden apoyarse en la etimología, sino en contextos semánticos amplios. Por otro lado, es difícil señalar un único término hebreo para el sustantivo en cuestión, toda vez que existen varios y, además, metafóricos<sup>19</sup>. Con estas dos premisas, cabe preguntarse si no es quizá forzado establecer una analogía bíblico-mesopotámica sin caer en cierto apriorismo. En este sentido, conviene señalar que sólo un estudio previo que avale cierto sustrato común en metáforas de otro orden, como, por ejemplo, el ya realizado sobre símiles con animales, permite seguir avanzando en el campo del análisis comparativo. Con otras palabras, el haber desvelado elementos afines en las metáforas bíblicas y mesopotámicas de tema animal permite, desde luego, seguir ahondando en otro tipo de símiles como el presente. Otra cosa es que se obtengan resultados del mismo calado.

Según Zorell<sup>20</sup>, son muchos los nombres que en hebreo pueden referir este fenómeno atmosférico. Parece que el más común es עֲרַפָּל, término que el griego de los LXX traduce por γνόφος (cf. Dt 4, 11), o bien por ὀμίχλη (cf. Job 38, 9), y que está relacionado con el verbo acadio *arāpum* o *erēpum*, ‘oscurecerse’<sup>21</sup>. El mismo autor le adscribe varios sinónimos. Así, la niebla puede ser también referida con los sustantivos עָנָן, que es el propio para ‘nube’; חֹשֶׁךְ, que significa ‘oscuridad’; צֶלְמוֹת, que también significa ‘oscuridad’ o ‘sombra’ y que está relacionado con el verbo acadio *šalāmum* (ser oscuro) y, por último, אַפְלָה, de idéntica significación.

Las citas contenedoras de estos sustantivos son muy numerosas, pero creemos que se puede delimitar el campo de la comparación atendiendo a la misma naturaleza semántica, por así decir, de los mismos. Nos parece, efectivamente, que sólo עֲרַפָּל denota el término propio para ‘niebla’. De hecho, es el término que se utiliza hoy en hebreo moderno<sup>22</sup>. Los otros son metafóricos en tanto en cuanto su significado primigenio es otro. La nube puede referir la niebla, como también la oscuridad, pero sirven para referir con anterioridad otra cosa. De modo que nos detendremos, en exclusiva, en las afinidades que se puedan establecer entre el binomio עֲרַפָּל / *imbarum*, pues están en el mismo nivel categórico. Sólo después se podría analizar posibles relaciones con contextos que incluyen términos más o menos metafóricos.

#### 3.1 La niebla en el Pentateuco

Tres veces aparece el sustantivo en el Pentateuco. La primera cita es Ex 20, 21. Este versículo debe interpretarse, como han señalado algunos autores<sup>23</sup>, a la luz del versículo 18, donde se describe la teofanía de YHWH en su entrega del decálogo. En éste, se dice que el pueblo *vio* (TM, *r'h*) los truenos y otras manifestaciones teofánicas, o *sintió miedo* ante ellas (LXX y Vg), por eso se mantenía a distancia. El versículo 21 puede leerse en el mismo marco. El pueblo, en efecto, se mantiene lejos en el momento en que Moisés se acerca a la presencia de Dios, significada aquí mediante la niebla. La niebla, por tanto, es un elemento que se relaciona no sólo con la simple presencia de YHWH, sino con su poder, que causa temor en el pueblo.

<sup>19</sup> Cf. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (PIB; Roma 1968) 630.

<sup>20</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>21</sup> La significación que da CAD 4, 279 es “to become dusky, dark”.

<sup>22</sup> Véase así en el diccionario de H. ZLOCHEVSKY, *Dicionário Básico Português – Hebraico* (São Paulo 1988) 101.

<sup>23</sup> Así, por ejemplo, en el campo español, AA.VV, *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, vol. I. Pentateuco (Madrid 1967) 441.

La segunda cita es, desde el punto de vista exegético, una alusión a Ex 20, 18-21. En efecto, Dt 4, 11 forma parte de la exhortación final del discurso que Moisés dirige a los israelitas al otro lado del Jordán (Dt 1, 1). En el versículo 11 es Moisés quien recuerda a su pueblo cómo se mantuvo de pie (*‘md*) mientras que la montaña ardía en fuego, y había oscuridad, nubes y niebla<sup>24</sup>. Este pasaje nos sirve para confirmar justo la idea de la cita anterior. La niebla es considerada como un elemento teofánico de primer orden, capaz de dejar en pie al pueblo.

La última y tercera vez que aparece la niebla está en Dt 5, 22, es decir, en otro discurso de Moisés. Es también una referencia a los mismos versículos del libro del Éxodo. Aquí se dice que YHWH comunicó las palabras a Moisés que salían del fuego, de la nube y de la niebla con voz potente. De nuevo, así pues, la niebla forma parte de una serie de elementos que le sirven al hagiógrafo para describir tan solemne teofanía. En conclusión a las tres citas, podemos aseverar sin riesgo de forzar, que la niebla es en el Pentateuco un elemento que está unido a la manifestación de YHWH y que provoca, junto con otros aspectos de este estilo, temor en el pueblo, hasta el punto de permanecer éste alejado de la presencia divina.

### 3.2 La niebla en los libros históricos

Tres veces aparece el sustantivo עֲרַפָּל en los llamados libros históricos. La primera en 2Sam 22, 10, dentro de lo que se ha venido a llamar el cántico de acción de gracias de David tras su victoria sobre los filisteos. El versículo 10 está dentro, a su vez, de la parte en que se alude a la actuación de YHWH en favor de David, descrita ésta en una teofanía. Entre los elementos que acompañan la manifestación divina, se encuentra la niebla en dicho versículo: *y había niebla bajo sus pies* (וְעֲרַפָּל תַּחַת רַגְלָיו). Todos los estudiosos coinciden en que este cántico coincide con el salmo 18<sup>25</sup> y en que la teofanía que en él se contiene sigue la de Ex 19, 16-19 y –añadimos nosotros– la ampliación de Ex 20, 21. De nuevo, por tanto, la niebla es considerada como un elemento propio de la manifestación de YHWH al lado de otros como la ira (v. 8), el humo (v. 10), el fuego (v. 10) o las nubes (v. 12).

La segunda cita está en la línea de todas las anteriores, pues de nuevo עֲרַפָּל es un elemento teofánico. En 1Re 8, 12 es el rey Salomón el que afirma que YHWH habita *en la niebla* (Vg, *in nebula*) y lo hace en lo que se ha llamado ‘oración de Salomón’, dentro de la consagración del templo de Jerusalén. Es interesante observar que, en los versículos anteriores, se hace referencia a la conducción del Arca al *Sancta Sanctorum* del templo (vv. 6-9). Justo en los vv. 10-11 se dice que, cuando los sacerdotes salieron del santuario, la *nube* llenó la Casa de YHWH y que *ellos no pudieron mantenerse prestando servicio por causa de la nube*<sup>26</sup> (עָנָן). Recuerda, desde luego, a Ex 20, 18, donde el pueblo se mantuvo lejos por la teofanía, o a Ex 20, 21, donde el pueblo vuelve a quedarse lejos de la niebla. De modo que la niebla, que aparece aquí junto a la nube (עָנָן) –por lo que se le puede asignar la categoría de hendíadis–, es nuevamente un elemento caracterizador de la presencia divina, inductor del temor.

La tercera es la de la 2Cro 6, 1 que repite, casi a la letra, la plegaria del rey Salomón contenida justo en 1Re 8, 12-52<sup>27</sup>. De nuevo Salomón advierte de que YHWH vive en la

<sup>24</sup> Estos tres sustantivos con los que acaba Dt 4, 11 son considerados aposiciones a *la montaña que ardía en fuego*. Cf. *Ibid.*, 785.

<sup>25</sup> Así, de nuevo, AA.VV, *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, vol. II. Conquista de Canaán y Monarquía (Madrid 1968) 489; también puede verse en los comentarios de la Biblia editada por Cantera – Iglesias: F. CANTERA – M. IGLESIAS (ed.), *Sagrada Biblia*. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego (BAC; Madrid 1979) 300, n. a 22, 2ss.

<sup>26</sup> La traducción de estos versículos ha sido tomada de CANTERA – IGLESIAS (ed.), *Sagrada Biblia*, 315.

<sup>27</sup> Cf. AA.VV, *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, vol. II, 867.

niebla<sup>28</sup>. Para este pasaje baste lo dicho en la cita anterior. En todo caso, las prerrogativas para עֲרַפֵּל en los libros históricos no se desvinculan de las del Pentateuco, siendo la teofanía de Ex 20 la que debe regir su interpretación.

### 3.3 La niebla en los libros proféticos

Cinco veces aparece la niebla en los llamados libros proféticos. Tres en los profetas mayores y dos en los menores. En Is 60, 2 observamos un cambio de perspectiva en el significado de עֲרַפֵּל: *he aquí que la oscuridad cubre la tierra y hay niebla en los pueblos*. Para interpretar correctamente este versículo, se hace necesario acudir a lo inmediatamente anterior. Como es sabido, el capítulo 60 de Isaías inaugura la profecía de la Nueva Jerusalén, que contrasta con la oscuridad de los capítulos precedentes. De hecho, el versículo 2 sirve de enlace con lo anterior, en donde el profeta enumera las faltas que, en diversos ámbitos, comete el pueblo de Israel<sup>29</sup>. En este sentido, la oscuridad y la niebla de Is 60, 2 no pueden interpretarse más que como metáforas del pecado de Israel contra YHWH. La niebla ya no es signo de la presencia divina, sino una metáfora que el profeta utiliza para referirse al ámbito del pecado o del error. Es interesante, además, detenerse en el verbo del versículo, *cubrir* (*ksh*), que es el propio de la acción de la oscuridad sobre la tierra. Con *niebla* no hay verbo, que es sujeto de una oración nominal pura. Sin embargo, parece no ser forzado afirmar que el verbo *ksh* de la oscuridad influye, al menos por contigüidad semántica, en esta segunda parte de Is 60, 2: *hay niebla en los pueblos porque los ha cubierto*. El verbo *ksh* (Pi.)<sup>30</sup>, como veremos después, no refleja más que el significado del acadio *katāmum*.

Más sugerente aún, si cabe, es la cita de Jer 13, 16, segunda de entre las proféticas. El versículo está situado en la tercera parte del capítulo 13, que forma pareja con el cuarto, ambos en verso. Como dicen algunos autores, esta tercera parte parece profetizar la primera deportación de Judá del 597 a. C., a la que sigue la deshonra de Jerusalén<sup>31</sup>. En efecto, pide el profeta que el pueblo dé gloria a YHWH, antes de que esperen *la luz y Él la convierta en oscuridad y en niebla*. De nuevo, la niebla se convierte en signo contrario a la luz. Los sustantivos que aparecen junto a la niebla, como *oscuridad* (עֲלֵמֹות), o los que están en el versículo siguiente, como las *lágrimas* (דִּמְעָה) que producen sus ojos, describen una situación patética. La *niebla*, la *oscuridad* y las *lágrimas* le sirven al profeta, por tanto, para retratar el contenido de lo que viene: el cautiverio del pueblo (Jer 13, 17). La *niebla*, así pues, es signo de un estado donde el pueblo quedará conquistado (כִּי נִשְׁפָּה עֵרַר יְהוָה).

El capítulo 34 de Ezequiel denuncia la actividad de los falsos pastores de Israel. En los versículos en los que se encuentra la niebla, Ezequiel profetiza la sustitución de aquellos por el auténtico Pastor (Ez 34, 11-16). La traducción del vers. 12, que contiene el término en cuestión, es como sigue: *como un pastor que pasa revista a su ganado el día que se halla en medio de su grey dispersa, así pasaré revista a mis ovejas y las libraré de todos los lugares*

<sup>28</sup> Observamos poca coincidencia a la hora de traducir en las distintas versiones castellanas la palabra hebrea עֲרַפֵּל. Así, por ejemplo, y por no salir de la edición que tomamos como referencia, Cantera – Iglesias traduce aquí como “tiniebla”; Rodríguez Molero, en el comentario aludido de *Sagrada Escritura*, traduce por “oscuridad”. Pero es que, como se puede comprobar, tampoco existe unanimidad en traducirla siempre igual en una misma edición.

<sup>29</sup> Nos parece muy iluminador que, al respecto, se encuentra en AA.VV, *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, vol. V. Eclesiástico. Isaías. Jeremías y Ezequiel (Madrid 1970) 390. El comentarista llega a decir del texto que “es de los más poéticos que se encuentran, no sólo en la Biblia, sino en la literatura universal [...] repleto de delicadas y sencillas metáforas”.

<sup>30</sup> Cf. ZORELL, *Lexicon*, 365.

<sup>31</sup> Cf. AA.VV, *La Sagrada Escritura*, V, 490-492.

por donde se dispersaron en día de nubes y niebla (בְּיוֹם עָנָן וְעָרְפָּל)<sup>32</sup>. En Ezequiel, la *niebla*, junto con las *nubes*, hacen referencia al estado en que se encontraba el pueblo antes de su restitución. Se trata, desde nuestro punto de vista, de una clave hermenéutica en clara continuidad con Jeremías. En este profeta se relaciona la niebla con el futuro cautiverio y, en Ezequiel, con el cautiverio mismo del que YHWH, mediante su pastoreo, promete su fin<sup>33</sup>. Tanto en uno como en otro, la niebla remite a un estado que no es el que le corresponde. En una palabra, la niebla se relaciona íntimamente con el destierro, infligido, desde luego, por los reyes asirios.

La cuarta cita es ya de Joel, cuya cronología es difícil de precisar, aunque quizá haya que ponerla en torno al 400 a. C.<sup>34</sup>. En un contexto donde lo principal es exhortar a prepararse para el día del Señor (Jl 2, 1-11). Efectivamente, invita a hacer sonar la trompeta porque llega el día del Señor (יּוֹם יְהוָה), que está próximo (Jl 2, 1) e inaugurará los tiempos mesiánicos. En Jl 2, 2 se describe con mucho detalle qué prerrogativas tendrá ese día. Será día de *oscuridad* y de *tiniebla* (יּוֹם חֹשֶׁךְ וְאִפְלָה) y día de *nubes y niebla* (יּוֹם עָנָן וְעָרְפָּל). El presente texto nos recuerda, desde luego, a las teofanías del libro del Éxodo –ya tratadas–, en las que la niebla servía para indicar la presencia poderosa de YHWH e infundir el consecuente temor. El término עָרְפָּל vuelve a adquirir –si se nos permite poder servirnos de una categoría diacrónica– un significado teofánico y se distancia del que alude al del estado de conquista, propio de los profetas mayores.

La quinta y última cita que contiene nuestro sustantivo es Sof 1, 15, en donde se describe también el día grande del Señor en 1, 14 (יּוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל). En esta ocasión, la teofanía, presentada con las mismas características que en Jl 2, 2, viene acompañada de forma muy marcada por el terror divino: *día de ira el día aquel, día de angustia y aflicción, día de destroz y desolación, día de oscuridad y tiniebla* (יּוֹם חֹשֶׁךְ וְאִפְלָה)<sup>35</sup>, *día de nubes y niebla* (יּוֹם עָנָן וְעָרְפָּל). Es curioso observar que tanto en Joel como en Sofonías aparece la misma secuencia de sustantivos para el campo semántico de la tiniebla que acompaña la presencia de YHWH. Parece, además, que el castigo infringido por YHWH en ese *gran día* se puede relacionar con la nueva deportación a Babilonia, una vez que cayó la ciudad de Jerusalén en 587 a. C. a manos de Nabucodonosor II.

Merece la pena insistir en que tanto en Joel como en Sofonías a la *niebla* se le añade también el *fuego* como elemento teofánico por excelencia. Así, en Jl 2, 3 se dice que *ante Él devora el fuego* (אֵשׁ) y *tras Él devora la llama* (לְהִבָּה). En Sof 1, 18 se insiste en que *con el fuego* (אֵשׁ) *de su celo será devorada toda la tierra*.

Las claves hermenéuticas de los profetas para עָרְפָּל son claras. En Isaías, Jeremías y Ezequiel, la *niebla* indica un estado de confusión causado por el cautiverio infringido por los reyes asirios y babilónicos. En Joel y en Sofonías, aun siendo profetas de diferentes

<sup>32</sup> La traducción de CANTERA – IGLESIAS (ed.), *Sagrada Biblia*, 524.

<sup>33</sup> Cf. AA.VV, *La Sagrada Escritura*, V, 860. Nos parece muy elocuente la opinión que, en este sentido, aporta aquí F. Asensio: “Yahvé completa el aspecto negativo del interés por su rebaño con el aspecto positivo: alejados los malos pastores, él mismo se constituye en Pastor único [...] Es un velar dinámico e incansable que desemboca en la liberación de las ovejas dispersas por todos los lugares el día de la destrucción de Jerusalén, última fase de un largo período de desgracias nacionales, presentado gráficamente como el día de nubarrones y oscuridad (=niebla). Fruto de este buscar-velar por parte de Yahvé es la restauración de su rebaño-pueblo o fin del destierro entre los diversos pueblos-naciones y retorno a su patria”.

<sup>34</sup> AA.VV, *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, vol. VI. Daniel y Profetas menores (Madrid 1971) 165-166.

<sup>35</sup> Conviene decir que en Sof 1, 15 se inspiró Tomás de Celano (†1260) para componer el famoso himno *Dies irae, dies illa* de la *Missa defunctorum*. La liturgia actual, por desgracia –e ignorancia–, lo ha suprimido, dejando fuera un texto bellísimo de clarísima inspiración bíblica. El texto de Celano es el de la versión latina del TM plasmado en la Vulgata.

siglos, la *niebla* y el *fuego* indican la presencia de Dios y el temor que Éste causa a quienes alcance. En el primer caso, el término está en camino de metaforizarse, en el segundo es un elemento –aun poético– de la misma teofanía. Son elementos, desde luego, que deben ser considerados a la hora de sopesar la analogía que presentamos, sobre todo por los evidentes rasgos semánticos que se comparten en ambas tradiciones.

### 3.4 La *niebla* en los libros sapienciales

Extremadamente interesantes nos parecen las palabras del Sal 18, 10. Reproducen, como va dicho, la teofanía de 2Sam 22, 10: *e inclinó los cielos y bajó, y había niebla bajo sus pies* (וְעָרְפַל תַּחַת רַגְלָיו). Como se puede ya colegir, la niebla es indicadora, nuevamente, de la presencia de YHWH. Los versículos 7-16 son teofánicos. Dios oye al salmista que lo invoca. Como han sabido ver algunos autores, no se trata de la descripción de YHWH en sí mismo, sino de los efectos que acompañan su presencia<sup>36</sup>. Además de la niebla que hay bajo sus pies, está el humo que sale de sus narices (עָלָה עָשָׁן בְּאַפּוֹ), el fuego voraz de su boca (וְאֵשׁ־מִפּיו תֹּאכַל) y las brasas que se encienden en su seno (נִחָלִים בְּעֵרוֹ מִמְנוֹ). Todo ello en el versículo 9. *Niebla, humo, fuego y brasas* son, por tanto, elementos concretos para la expresión de lo espiritual, a modo oriental<sup>37</sup>. No conviene tampoco dejar en el tintero el lugar donde está situada la niebla: *bajo sus pies*. Se trata de un *locus* significativo que tiene su importancia en la comparación que hagamos después.

En la misma línea está la cita de Sal 97, 2: *nubes y niebla a su alrededor, justicia y juicio son el asiento de su trono*. La cláusula *nubes y niebla* (עָנָן וְעָרְפַל), como se puede observar, es la misma que aparece en el día de Jl 2, 2 y de Sof 1, 15. Y como en el salmo 18, también en la presente teofanía aparece el *fuego* en su presencia (אֵשׁ לְפָנָיו), que abrasa a sus adversarios (Sal 97, 3). Aunque sólo hay dos constataciones de עָרְפַל en los salmos, se puede admitir, en clara continuidad con lo anterior, que el sustantivo se constituye en signo de la presencia poderosa de YHWH. Es elocuente, de nuevo, que al lado de la niebla aparezca el fuego como un elemento más de la teofanía divina.

El libro de Job contiene, en fin, las dos últimas citas de nuestro análisis, que no vienen sino a confirmar la semántica que se extrae de los anteriores ejemplos. La primera de ellas está dentro de la exhortación que Elifaz hace a Job, concretamente en 22, 13. Elifaz afirma que Dios ha castigado a Job por sus graves faltas y, en especial, porque el personaje le ha considerado lejano del mundo. Dios está *entre la niebla* (22, 13) y se esconde entre las nubes, lo que le impide ver (22, 14). Muchos comentaristas se han quedado sólo en una exégesis primaria, justificada quizá por una traducción literaria del término y no homogénea. García Cordero<sup>38</sup>, por ejemplo, traduce aquí עָרְפַל por *nubes* y Brates<sup>39</sup>, a su vez, por *oscuras nubes*. Esta traducción genérica impide, desde nuestro punto de vista, la posibilidad de una comparación terminológica en todo su valor. El sustantivo que hay en 22, 13 es עָרְפַל. Es verdad que la referida justificación que aduciría Job para obrar de una manera amoral puede remitirse, en efecto, a que este fenómeno atmosférico impide a Dios fijarse en lo que hacen los hombres: como hay *niebla*, Dios no ve (22, 14: וְלֹא יִרְאֶה) y se puede obrar como se quiera. Pero no puede silenciarse, por otro lado, que la inserción del sustantivo remite, desde luego, a uno de los aspectos que la tradición bíblica –por así

<sup>36</sup> AA.VV, *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, vol. IV. Los Salmos y los Libros Salomónicos (Madrid 1969) 71.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> PROFESORES DE SALAMANCA, *Biblia Comentada*, vol. IV. Sapienciales (Madrid 1967) 111.

<sup>39</sup> AA.VV, *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, vol. III. Israel bajo Persas y Griegos. Libro de Job (Madrid 1969) 621.

decir— reclama de la presencia divina. Es verdad que la *niebla* impediría —según le hacen decir a Job— que Dios se ocupase de las creaturas, pero no se debe olvidar que la niebla es, ante todo, un rasgo teofánico de la esfera divina, lo que convierte en inconsistente el argumento de Elifaz.

La segunda cita se encuentra en 38, 9. El versículo se halla en el discurso que YHWH mismo dirige a Job. Dios quiere marcar distancia entre Él mismo y el hombre: *¿dónde estabas al fundar yo la tierra?* (38, 4). A continuación se centra en el mar que, como a un niño, le puso las nubes por mantillas y la niebla por pañales (38, 9: **וְעָרְפַל חִתְּלָתוֹ** (עֵנָן לְבָשׁוֹ)<sup>40</sup>). Esta cita precisa de matización. Por un lado, el término refiere su significado primario: la niebla, junto con la nube, es un elemento que aparece constantemente en el mar, siendo todo ello obra de Dios. Pero es también una realidad que le sirve a YHWH para delimitar el caos de las aguas. La nube y la niebla no deben de separarse, en este sentido, de las puertas del versículo inmediatamente anterior: *¿quién encerró con puertas el mar?* (38, 8: **מִי [...] וַיִּסְדֵּךְ בְּדִלְתַיִם יָם**). Que Dios delimite el mar con puertas, nubes y niebla ha de remitir, por fuerza, a su sabiduría, de la misma forma que Enki, como signo de su sabiduría, organiza las aguas de su Casa<sup>41</sup>.

Hasta aquí los versículos bíblicos que contienen el sustantivo **עָרְפַל**. A modo de síntesis, podemos sacar algunas conclusiones que nos sirvan para la comparación con *imbarum*. En primer lugar, el término **עָרְפַל** posee una carga *teológica* que sobrepasa el mero significado atmosférico. Que sea un término *teológico* se deduce a partir de su delimitación semántica. Con otras palabras, la niebla adquiere su significado más preciso a partir de su relación con YHWH. De ahí que no deba traducirse de cualquier manera, como, por desgracia, aparece en las distintas versiones. El sustantivo **עָרְפַל** es *niebla* siempre y no puede ser traducido con nombres como *nube*, *oscuridad*, *sombra* u otros. Éstos poseen ya su correspondiente término hebreo. Sin coherencia en la traducción, se impide, por así decir, la comparación diacrónica.

Ese valor teológico se reparte claramente en tres vertientes. La niebla, en primer lugar, es un elemento típico de la presencia de YHWH, un elemento teofánico por excelencia. La cita de Ex 20, 21 se convierte en llave hermenéutica de todos los versículos en que **עָרְפַל** refiere la teofanía. Así aparece en Ex 20, 21; Dt 4, 11; 5, 22; 2Sam 22, 10; 1Re 8, 12; 2Cro 6, 1; Jl 2, 2; Sof 1, 15; Sal 18, 10; 97, 2 y Job 22, 13. Además, en algunas de estas citas se explicita claramente que la niebla infunde temor (Ex, 20, 21; Dt 4, 11; 1Re 8, 12; 2Cro 6, 1; Jl 2, 2 y, en especial, Sof 1, 15) y, en otras, aparece con este fin acompañada del fuego o del humo (Dt 5, 22; Jl 2, 2; Sof 1, 15; Sal 18, 10; 97, 2).

Una segunda aproximación teológica es la que aparece, bien delimitada, en los libros proféticos. Se trata, como va dicho, de un término ya metaforizado. La niebla sirve, desde luego, para manifestar un *estado* en el que el pueblo de Israel se halla ahora o dejará de hallarse. En Is 60, 2 la niebla alude a la situación de pecado de Israel, en Jer 13, 16 refiere el estado en que el pueblo quedará tras ser deportado, y en Ez 34, 12 al estado, en fin, del que será liberado por YHWH cuando ponga fin al destierro.

<sup>40</sup> Sobre la comparación implícita con un niño, cf. *Ibidem*, 712.

<sup>41</sup> Cf. R. C. VAN LEEUWEN, “Cosmos, Temple, House: Building and Wisdom in Mesopotamia and Israel”, en R. J. CLIFFORD (ed.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel* (Atlanta 2007) 70. Cita W. G. LAMBERT – A. R. MILLARD, *Atra-ḫasīs: the Babylonian Story of the Flood* (Oxford 1969) 42-43, 116-121, n. 166. Aparte de esta obra monográfica, pueden encontrarse afinidades bíblicas con el libro de Job en R. LÓPEZ MONTERO, “¿Resignación o terapia?: la respuesta al sufrimiento en el poema babilónico Ludlul bēl nēmeqi”, *Reseña Bíblica* 68 (2010) 25-34; e ID., “Interpelando a Dios en la soledad del justo sufriente mesopotámico”, *Reseña Bíblica* 86 (2015) 21-30.

El tercer valor y último es claramente sapiencial. Como hemos observado, la cita de Job 38, 9 desvela que la niebla, al lado de las puertas, es un instrumento para mostrar la sabiduría de Dios, que organiza y delimita el caos de las aguas del mar. Esta acepción de la niebla no encuentra, sin embargo, parangón en el texto del prisma de Senaquerib.

#### 4. Afinidades semánticas entre *imbarum* (PSCh) y עֲרַפָּל

Una vez que hemos analizado con cierto detalle las citas del texto acadio y del texto hebreo, toca sacar a la luz las concomitancias que existen entre uno y otro. Como premisa, advertimos de que los paralelos no pretenden en ningún momento señalar qué texto es fuente del otro. Rehusamos, desde luego, a semejante planteamiento ya superado. Dichas concomitancias, sin embargo, apuntan a un sustrato común del que ambas tradiciones se han servido y ayudan –y aquí está su valor– a la exégesis mutua. En efecto, es posible vislumbrar el sabor oriental en las citas con עֲרַפָּל y, a su vez, explicar mejor la inserción de las comparaciones con *imbarum*. Insistimos, además, en que las analogías son, ante todo, semánticas, es decir, basadas en los significados, ya que no existe, como en el caso de las construidas sobre animales, una correspondencia etimológica o terminológica.

Una primera variante común es la que señala a la niebla como detonante de una presencia que rebasa lo meramente humano. La *niebla*, junto con otros elementos, sirve para marcar un tipo de presencia sobrecogedora. En el caso de las citas bíblicas, indica la manifestación de Dios y en el texto acadio la aparición del rey Senaquerib (II, 15). Es evidente, además, que la niebla, en ambos casos produce o quiere producir un estado de temor en aquellos que tiene delante. Este temor, que aparece explícitamente en muchas de las citas bíblicas que hemos analizado, se deja entrever en la frase acadia *kīma(GIM) imbari(IM.DUGUD) as-ḥu-up*. En efecto, Senaquerib cubrió (*sahāpum*) todo el amplio país de los Ellipi e hizo escapar a su rey Ispabara<sup>42</sup>. De hecho, insiste el narrador justo en II, 14 que este reyezuelo escapó lejos: *a-na ru-qé-ti in-na-bit* (= ‘y lejos escapó’). No es arriesgado pensar que la causa de la huida de dicho Ispabara es el miedo causado por la presencia de Senaquerib, que ‘cubrió su país como la niebla’. Delimitada, así pues, esta arista, puede suponerse que la niebla, en el caso del Prisma, es una categoría con la que se pretende divinizar la figura del rey, visto el carácter marcadamente teofánico de las citas bíblicas. A su vez, en los pasajes bíblicos no se podría obviar el sabor eminentemente oriental de la niebla, sobre todo cuando es introducida en dichos contextos teofánicos.

Una segunda variante es que en ambas tradiciones literarias la niebla aparece acompañada del humo o de aquello que lo causa, como el fuego o la quema. Ya hemos visto que el humo (עָשָׁן) o el fuego (אֵשׁ) son elementos teofánicos también en la Biblia. En el Prisma, la acepción del fuego o del humo (IV, 79-80) es primaria. No es signo de la presencia del rey como puede serlo de YHWH en los pasajes bíblicos. Sin embargo, sí que son comparados con la niebla. En este sentido, el fuego sirve, por razones obvias, para causar el temor que, en este caso, cae sobre los elamitas<sup>43</sup>.

La tercera analogía se establece con los textos proféticos. Ya hemos dicho que en Is 60, 2; Jer 13, 16 y Ez 34, 12 la niebla está metaforizada, es decir, se trata de un recurso literario para señalar el estado en que se halla o se va a hallar el pueblo de Israel. Un estado, además, que YHWH le inflige por sus pecados y que se traducirá, como se puede leer allí, en el destierro. Esta idea de que la niebla *reproduzca* un estado de alienación, distinto al menos al deseado y provocado por un agente externo que en la Biblia es YHWH, aparece en la misma

<sup>42</sup> Cf., de nuevo, LÓPEZ MONTERO – PINO – TORRES, *El prisma*, 61, n. 36.

<sup>43</sup> Cf. PSCh IV, 54-81.

comparación o símil *kīma*(GIM) *imbari*(IM.DUGUD). Esta analogía bíblico-mesopotámica, además, viene acompañada de un soporte externo que rebasa lo estrictamente semántico, ya que en los pasajes proféticos consta la metáfora y en el Prisma el símil o comparación.

Es evidente que Senaquerib, en el Prisma, aparece como un conquistador de ciudades. Éstas, sean pequeñas o grandes, quedan en un estado distinto al que estaban antes de su aparición. Es curioso que ese estado sea comparado con la niebla. En II, 15 es él quien cubre (*as-ḥu-up*) todo el país de Ellipi, que queda *como si lo hubiera cubierto la niebla*. En IV, 79-80, el humo producido por la quema de innumerables ciudades de Elam, que se compara con la niebla espesa (*kīma*(GIM) *imbari*(IM.DUGUD) *kab-ti*), es signo claro de la conquista y, por tanto, del nuevo estado en que quedan aquéllas tras el paso del hijo de Sargón. En efecto, la niebla que cubre (*katāmum*) la faz de los anchos cielos es indicio de un estado nuevo y adverso. En V, 58-59 se repite de igual forma este sentido, aunque la comparación es más rica, ya que la niebla pesada queda caracterizada como ‘de crudo invierno’ (*ša dun-ni e-ri-ia-ti*). La niebla, en todo caso, denota un estado distinto al que se está y causado por un agente externo que, en nuestro caso, es Senaquerib y YHWH. Conviene señalar, además, que en Is 60, 2 el verbo que describe el estado en que quedará Israel es ‘cubrir’ (*ksh*): *la oscuridad cubrirá (כִּסְּהוּ) la tierra y la niebla [cubrirá] los pueblos*. La afinidad semántica entre *katāmum* y *ksh* nos parece consistente.

Podrían añadirse dos coincidencias más, traídas casi a vuela pluma. El polvo que producen las tropas dirigidas por Šuzubu el caldeo,<sup>44</sup> y que es comparado con la niebla, surge de los pies (*eper*(SAḤAR.ḤÁ) *šēpī*(GÌR.II)-*šú-nu*) del enemigo. En 2Sam 22, 10, la niebla teofánica se sitúa también bajo los pies de YHWH (וַעֲרַפֵּל תַּחַת רַגְלָיו). Esta localización podría tildarse, en este sentido, de clara reminiscencia oriental. Por último, parece también oriental la caracterización que recibe el término niebla en Job 38, 9, ya que se relaciona con una categoría de índole sapiencial. No existe paralelo en PSCh en este caso, pero la afinidad con otras piezas literarias ayuda a confirmar todo el entramado analógico que presentamos.

En conclusión, las distintas coincidencias que presentamos en esta aportación perderían autoridad si se las tratase individualmente. Si se las aborda en un marco conjunto y, por supuesto, en clara continuidad con otros estudios de idéntica índole como, por ejemplo, las afinidades literarias que, desde luego, existen en símiles de animales que aparecen en ambas tradiciones, creemos no sólo no forzar los textos, sino estar ciertos en el seguimiento de esta veta literaria. Es verdad que, bajo ningún concepto, se deben exagerar los datos obtenidos, pero tampoco es acertado, visto el análisis, obviar estas aristas de sustrato que ayudan a la exégesis mutua. En palabras del acreditado biblista y asiriólogo García Cordero, “el exilio babilónico hizo que el alma israelita se abriera a un horizonte cultural en el que pesaban las antiguas tradiciones religiosas”<sup>45</sup>. Aportaciones como la presente permiten, con la humildad necesaria, proseguir en este camino.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA.VV

1967 *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Pentateuco*, vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

1968 *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Conquista de Canaán y Monarquía*, vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

---

<sup>44</sup> Cf. PSCh V, 54.

<sup>45</sup> Cf. M. GARCÍA CORDERO, *Biblia y legado del Antiguo Oriente* (BAC 390; Madrid 1977) 4.

1969 *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Israel bajo Persas y Griegos. Libro de Job*, vol. III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

1969 *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Los Salmos y los Libros Salomónicos*, vol. IV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

1970 *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Eclesiástico. Isaías. Jeremías y Ezequiel*, vol. V, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

1971 *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Daniel y profetas menores*, vol. VI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

ALONSO SCHÖKEL, L.

1987 *Manual de poética hebrea*, Madrid.

BOURGUET, D.

1987 *Des métaphores de Jérémie*, EB n. s. 9, París.

CANTERA F. – IGLESIAS M. (ed.)

1979 *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

GARCÍA CORDERO, M.

1977 *Biblia y legado del Antiguo Oriente*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

LABAHN, A.

2005 “Wild animals and Chasing Shadows. Animal Metaphors in Lamentations as Indicators for Individual Threat”, in P. van Hecke (ed.), *Metaphor in the Hebrew Bible*, BETL, Leuven, pp. 67-97.

LAMBERT, W. G. – MILLARD, A. R.

1969 *Atra-ḫasīs: the Babylonian Story of the Flood*, Oxford.

LANCELLOTTI, A.

1995 *Grammatica della lingua accadica*, Jerusalén.

LEVINE, L. D.

1974 *Geographical Studies in the Neo-Assyrian Zagros*, Toronto-Londres.

LÓPEZ MONTERO, R.

2010 “¿Resignación o terapia?: la respuesta al sufrimiento en el poema babilónico Ludlul bēl nēmeqi”, *Reseña Bíblica* 68, pp. 25-34

2015 “Afinidad literaria en símiles mesopotámicos y bíblicos de temática animal”, *Estudios Bíblicos* 73, pp. 160-189.

2015 “Interpelando a Dios en la soledad del justo sufriente mesopotámico”, *Reseña Bíblica* 86, pp. 21-30

LÓPEZ MONTERO, R. – PINO CANO, J. A. – TORRES TORRES, E.

2014 *El prisma de Senaquerib (Chicago OIM A2793). Introducción, texto bilingüe y notas*, SBM 1, Madrid.

LUCKENBILL, D. D.

1924 *The Annals of Sennacherib*, OIP 2, Chicago.

ULLMANN, S.

1962 *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, Madrid.

VAN LEEUWEN, R. C.

2007 “Cosmos, Temple, House: Building and Wisdom in Mesopotamia and Israel”, in R. J. Clifford (ed.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, Atlanta, pp. 67-90.

VON SODEN, W.

<sup>3</sup>1995 *Grundriss der Akkadischen Grammatik*, AO 33, PIB, Roma.

ZOGBO, L. – WENDLAND, E.

2001 *La poesía del Antiguo Testamento: pautas para su traducción*, Miami.

ZORELL, F.

1968 *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, PIB, Roma.