



Los viajes náuticos de hebreos y fenicios: Eco de la magnificación de Salomón, alegoría del monarca ideal¹

Francesc Ramis Darder²

Recibido: 21 de enero de 2021 / 2 de diciembre de 2021.

Resumen. La fuente bíblica menciona en tres ocasiones los viajes náuticos de Salomón, rey de Judá e Israel, e Hiram de Tiro a Ofir en busca de riquezas (1Re 9,26-28; 10,11; 10,22). A lo largo del estudio señalamos que la mención de los viajes constituye el constructo teológico y literario compuesto entre el ocaso del siglo VI a.C. y la primera mitad del V a.C., para magnificar, en contraposición al fracaso náutico de Josafat rey de Judá (1Re 22,49), la figura de Salomón como prototipo del monarca ideal al que rinden servidumbre las naciones paganas, representadas por los fenicios. La tradición bíblica posterior, manifestada por la traducción griega, latina y árabe continuará engrandeciendo la figura del monarca situando, cada vez en un horizonte más lejano, la localización de Ofir.

Palabras clave: Salomón, Hiram, Josafat, Esión-Guéber, Ofir.

[en] The Nautical Journeys of Hebrews and Phoenicians: Echo of the Magnification of Solomon, Allegory of the Ideal Monarch

Abstract. The biblical source mentions on three occasions the nautical journeys of Solomon, king of Judah and Israel, and Hiram of Tyre to Ophir in search of riches (1Kgs 9:26-28; 10:11; 10:22). Throughout the study, we point out that the mention of the journeys constitutes a theological construction, composed between the twilight of the 6th century BC and the first half of the 5th century BC, to magnify, in contrast with the nautical failure of Jehoshaphat king of Judah (1Kgs 22:49), the figure of Solomon as the prototype of the ideal monarch to whom pagan nations, represented by the Phoenicians, render servitude. The later biblical tradition, manifested by the Greek, Latin and Arabic translation, will continue to magnify the figure of the monarch, placing the location of Ophir on an increasingly more distant horizon.

Keywords: Solomon, Hiram, Jehoshaphat, Esion-Geber, Ophir.

Sumario: 1. Introducción. 2. Marco literario de los viajes de la flota de Salomón e Hiram a Ofir. 3. Las relaciones políticas y económicas entre hebreos y fenicios durante el reinado de David y Salomón, según el Libro de los Reyes. 4. El sentido literario y teológico de los viajes de fenicios y hebreos. 5. El topónimo Ofir en la tradición bíblica y la literatura antigua. 6. Conclusión. 7. Bibliografía.

Cómo citar: Ramis Darder, F. (2021). Los viajes náuticos de hebreos y fenicios: Eco de la magnificación de Salomón, alegoría del monarca ideal, en *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 26, 97-116.

¹ Trabajo realizado en el ámbito del Proyecto PGC2018-096415-B-C21, Subproyecto C22 «La expresión diplomática en el Mediterráneo central y oriental bajo la expansión romana: el regalo en su contexto político e institucional», subvencionado por la Agencia Estatal de Investigación, Gobierno de España-FEDER.

² Universitat de les Illes Balears
Correo electrónico: francescramisdarder@gmail.com
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3288-1450>

1. Introducción

La Biblia hebrea cita en tres ocasiones viajes náuticos de la flota de Salomón, rey de Israel y Judá, y de Hiram, soberano de Tiro, con el objetivo de alcanzar Ofir y embarcar riquezas inmensas para el soberano de Jerusalén (1Re 9,26-28; 10,11; 10,22). Numerosos comentaristas otorgan historicidad a los viajes y establecen hipótesis para localizar el topónimo Ofir en África, Arabia, la India y en otros lugares (Serrano, Ryckmans, Bright, González)³. No obstante, la mayoría de comentaristas contemporáneos remarca, con diversos matices, la escasa solidez histórica que destila el relato sobre los viajes a Ofir, bajo los que perciben la huella literaria de los redactores posteriores de la Escritura para magnificar la figura de Salomón, en estilo parejo con el que hilvanaron sus relatos, por ejemplo, los autores de los encomios dedicados a los soberanos orientales (Liverani, Finkelstein / Sibelman, Garbini, Albertz)⁴. En el ámbito hispano, conviene reseñar dos trabajos que refieren las relaciones específicas entre Salomón e Hiram I de Tiro. Por una parte, Ruiz/Wagner sostiene que el tratado entre Salomón e Hiram, recogido por la Biblia (1Re 5,26), no refleja la situación geopolítica del siglo X a.C., pues por entonces Salomón era un monarca irrelevante en comparación con la prestancia de Hiram; por otra, Martín constata la carencia de documentación extensa sobre Hiram I, aun así, señala el siglo X a.C. como la época en que comenzó la expansión fenicia por el Mediterráneo⁵. La disputa entre autores que afirman la historicidad de los viajes y los que la niegan o matizan aún continúa. Sin duda, la perspectiva desde donde se establece la historia de la redacción y la época de composición final de la fuente bíblica determina la percepción que los comentaristas manifiestan sobre los viajes a Ofir⁶.

Considerando los criterios de los estudiosos mencionados en el párrafo anterior, adoptamos la perspectiva metafórica de los relatos sobre los viajes de Salomón e Hiram a Ofir. Sin embargo, nuestra aportación no se limita a recoger el sentido metafórico, sino que subraya las dos cuestiones específicas de carácter teológico que subyacen en la interpretación alegórica de las rutas náuticas. En primer lugar interpreta el esplendor del reinado de Salomón, aludido tras la imagen de los tesoros trasportados por los barcos de Tarsis, como alegoría del Israel ideal que, anclado en la teología de la sacralidad del templo y en la elección de la dinastía davídica, atraerá hacia Jerusalén al final de los tiempos a las naciones paganas, representadas por Hiram de Tiro, para colmar la ciudad de riquezas, símbolo de la servidumbre de los paganos para con el pueblo hebreo, testigo de la divinidad única (1Re 3–10; cf. Is

³ Atestiguan la historicidad de los viajes náuticos de Salomón e Hiram: Serrano 1969, 600-608; sitúa Ofir en la India. Ryckmans 1990, 744-751; en el País de Punt. Bright 2000, 29-39; Arabia meridional o África. González 2014, 140-143; Arabia.

⁴ Interpretan los viajes náuticos de Salomón e Hiram de manera figurada como relatos que permiten magnificar los comienzos de la monarquía fundacional. Garbini 1983, 1-20; además, niega la posibilidad de la navegación por el mar Rojo antes del siglo IX a.C. Albertz 1999, 207-226; Finkelstein/Sibelman 2003, 162-173; Liverani 2005, 121-152.

⁵ Ruiz – Wagner 2005, 107-112; Martín 2010, 7-35.

⁶ Artículo clásico para confrontar la visión maximalista y minimalista sobre la cuestión de los viajes de Salomón e Hiram, aún válido: Christidès 1970, 240-27. La investigación relativa a la composición de la Biblia hebrea y la historia de Israel constituye una cuestión compleja; la multitud de opiniones ha sido calificada de heteroglosia; desde la perspectiva histórica, consultar Blázquez – Cabrero 2011; desde la perspectiva teológica, ver Vermeylen 1990.

56–66)⁷. En segundo término, señala cómo la tradición posterior, representada por las traducciones clásicas de la Biblia hebrea (*Septuaginta*, *Vulgata*, *Árábica*), atenta a la certeza histórica de los viajes, quiso precisar la localización del topónimo Ofir, en lugares cada vez más lejanos, con la intención de continuar magnificando la gloria de Salomón, tal como aparece en la primera sección de la crónica de su reinado (1Re 3–10), como metáfora del Israel ideal descrito en la Escritura.

La asunción del talante metafórico de las singladuras náuticas y la consideración teológica de sus perspectivas requiere la determinación cronológica, aunque sea con cierta holgura, de la fuente bíblica hebrea. La analogía entre 1Re 3–10 (descripción entre otros aspectos de los viajes náuticos que colman de riqueza Jerusalén) y el contenido de Is 56–66 (explicación entre otras cuestiones del viaje de los paganos a Jerusalén para colmarla de regalos) denota que la redacción del cañamazo de ambos conjuntos literarios, sin considerar matices posteriores, tuvo lugar durante la primera etapa del período persa, entre finales del siglo VI a.C. y la primera mitad del V a.C., cuando se hizo perentoria, ante la escasa relevancia de los hebreos asentados en Jerusalén después del exilio, la necesidad de magnificar el esplendor de la monarquía fundacional (David y Salomón) y subrayar la metáfora del Israel ideal, al que acudirán todas las naciones al final de la historia para rendir culto al único Dios y llenar Jerusalén de riquezas⁸. A tenor de las premisas expuestas, el estudio queda estructurado en los siete apartados señalados en el sumario; los textos bíblicos y clásicos citados a lo largo del estudio responden a la traducción del autor del presente trabajo⁹.

2. Marco literario de los viajes de la flota de Salomón e Hiram de Tiro a Ofir

El Libro de los Reyes cita tres veces los viajes náuticos de hebreos y fenicios en el marco literario conformado por el reinado de Salomón (1Re 3,1–11,43). El arco literario presenta dos secciones: la primera realza la gloria del monarca (1Re 3,1–10,29) y la segunda apunta hacia las flaquezas del rey (1Re 11,1–43)¹⁰. Con la atención puesta sobre los viajes, el estudio abraza solo la primera sección.

La sección principia con la reseña de la boda de Salomón con la hija del faraón (1Re 3,1). Después muestra cómo Dios, adorado en el santuario de Gabaón, se revela en un sueño a Salomón para concederle sabiduría, inteligencia, riqueza y gloria (1Re 3,2–15). Las cualidades recibidas se manifiestan en la capacidad del rey para administrar justicia (1Re 3,16–28), acrecer el esplendor de la corte (1Re 4,1–20), ampliar la extensión del territorio (1Re 5,1–8), hasta que afloran en el prestigio del

⁷ En otros ámbitos hemos analizado la teología, la estructura literaria y la historia de la composición del libro de Isaías; ver: Ramis 2015, 31–46; Ramis 2018, 366–369. Sobre la relación literaria y teológica entre 1Re y Is 56–66, consultar Kessler 2006, 91–122.

⁸ La composición de 1Re 3–10 acontece antes de la irrupción de la primera apocalíptica (cf. Is 24–27; 34–35; ca. 250–225 aC); cf. Vermeylen 1977, 349–38. Sobre el paralelismo literario entre Is 56–66 y otros textos bíblicos, cf. Ramis 2012, 296–302. La intertextualidad conforma uno de los campos más relevantes de los estudios bíblicos actuales; por lo que respecta a 1Re e Is 56–66, cf. Gosse 1977, 214–242.

⁹ Fuentes bíblicas. Hebreo: Elliger – Rudolph 1994; Griego: Rahlfs 1979; Latín: Weber 1994.

¹⁰ Historiografía sobre Salomón; ver Nelson 1987, 143–167; Jones 1984, 159–178. Relecturas bíblicas de la figura de Salomón, ver Cook 2017, 109–219. Caracterización teológica de la identidad de Salomón e Hiram, ver Frish 2019, 50–64.

monarca por todo Oriente y Egipto (1Re 5,9-14). Las cualidades del soberano resplandecen en la edificación, realizada con la servidumbre de Hiram, del templo (1Re 5,15-6,38) y del palacio real de Jerusalén (1Re 7,1-12), junto con la elaboración, también con ayuda de artesanos fenicios, de los enseres cultuales del santuario (1Re 7,13-51). Acto seguido, la narración sigue magnificando la figura de Salomón con el relato del traslado del arca de la alianza (1Re 8,1-13), el discurso del rey (1Re 8,14-21), la oración del monarca (1Re 8,22-61), la dedicación del santuario (1Re 8,62-66), y la segunda aparición divina a Salomón en Jerusalén para augurarle prosperidad (1Re 9,1-9). Hasta aquí la narración encomia la magnificencia de Salomón, capaz de hacer fructificar las cualidades que Dios le concedió, mientras subraya la identidad de los fenicios como servidores del soberano y la veneración de los reyes extranjeros hacia el monarca de Jerusalén.

En adelante, el texto pone el énfasis en la opulencia de Salomón (1Re 9,10-10,28). Comienza explicando cómo administraba el territorio y organizaba el comercio exterior (1Re 9,15-28); señala la escasa recompensa que dio a Hiram de Tiro por la ayuda que le prestó en la edificación del templo y del palacio real (1Re 9,10-14); explicita cómo ordenaba levas forzosas entre los extranjeros que residían en el país para la construcción del templo, el palacio, el Miló, las murallas de Jerusalén y las fortificaciones de Hasor, Meguido, Guézer y otras villas (1Re 9,15-23). Comenta que gracias a la dote del faraón a su hija obtuvo la ciudad de Guézer (1Re 9,14), y cómo más adelante edificó un palacio a su esposa egipcia (1Re 9,24). Tras apuntar brevemente la religiosidad del rey (1Re 9,25), presenta la primera mención de los viajes marítimos que, con ayuda de los fenicios, colmaron de riquezas al soberano de Sion: «El rey Salomón construyó también barcos en Esión-Guéber, que está junto a Elat, a orillas del mar Rojo, en el territorio de Edom. Hiram envió en los barcos a sus oficiales, marinos expertos y conocedores del mar, junto con los servidores de Salomón, y llegaron a Ofir, de donde embarcaron cuatrocientos talentos de oro para llevárselos a Salomón» (1Re 9,26-28).

Citado el viaje aparece el episodio de la visita de la reina de Sabá (1Re 10,1-13). La soberana llegó a Jerusalén en una caravana de camellos y, admirada por la sabiduría y magnificencia de Salomón, dones recibidos del Dios de Israel (cf. 1Re 10,1), colmó de riquezas el palacio real. Por su parte, Salomón respondió a los enigmas de la reina y, antes de que regresara a Sabá, la agasajó con obsequios. Respecto al intercambio de regalos, aparece un contraste entre Salomón y la reina. El texto detalla los regalos de la soberana: «Entregó al rey ciento veinte talentos de oro, y gran cantidad de perfumes y piedras preciosas. Nunca llegó a Israel tal cantidad de perfumes como la que regaló la reina de Sabá al rey Salomón» (1Re 10,10). En cuanto a Salomón, después de alabar la reina con todo detalle la suntuosidad de la corte de Jerusalén (1Re 10,3-9), el relato reseña sumariamente los regalos con que el monarca obsequió a la soberana (1Re 10,13). La reina visita, admira y cubre de riquezas a Salomón, mientras el rey, situado por encima de la reina, le ofrece obsequios de despedida. Entre las últimas líneas del episodio de la reina de Sabá figura la segunda mención a los viajes marítimos: «Además, la flota de Hiram, que había trasportado el oro de Ofir, había llevado también de Ofir mucha madera olorosa y piedras preciosas» (1Re 10,11). Apreciamos, otra vez, cómo los fenicios aparecen como los servidores de Salomón que aportan riquezas al palacio real.

Cuando profundizamos en la perspectiva estilística, casi podríamos decir que el episodio de la reina de Sabá constituye una inclusión literaria enmarcada entre las

dos primeras citas de los viajes tripulados por los fenicios, que llevan a Salomón tesoros de Ofir (1Re 9,26-28; 10,11-12). Así pues, desde el horizonte literario, el autor del relato insinúa que los obsequios ofrecidos por la reina, aunque fueran relevantes, son pequeños respecto a la riqueza de Salomón y de los bienes que el monarca obtiene de Ofir. El objetivo teológico del episodio radica en el hecho de que la soberana, admirada de la riqueza y sabiduría del monarca, proclame la grandeza del Dios que entronizó a Salomón en Jerusalén (1Re 10,9-10)¹¹. A continuación, el relato continúa magnificando la riqueza de Salomón (1Re 10,14-21) para luego citar, por tercera vez, los viajes por mar: «Porque el rey tenía en el mar una flota de Tarsis que navegaba a tierras lejanas con la flota de Hiram y cada tres años volvían cargados de oro, de plata y de marfil. También llevaban monos y pavos reales» (1Re 10,22). Otra vez apreciamos cómo los fenicios ejercen el papel de servidores de Salomón destinados a llevarle riquezas. La sección termina explicitando que Salomón superaba a todos los reyes de la tierra en riqueza y sabiduría, y mantenía comercio con Egipto y Quevé, seguramente Cilicia (1Re 10,23-29).

Descrita la primera sección del reinado de Salomón, conviene precisar el aspecto literario de las tres alusiones a las singladuras. En el conjunto de la composición apreciamos, como hemos dicho, que las dos primeras alusiones (1Re 9,26-28; 10,11) conforman la inclusión literaria que casi rodea el relato de la reina de Sabá (1Re 10,1-13). Ahora bien, podríamos considerar que la segunda cita, encabezada por la locución «además (*wgm*)» (1Re 10,11), pudiera ser, antes de la composición final de la crónica sobre la primera parte del reinado de Salomón (1Re 3-10), la continuación de 1Re 9,26-28 y que fuera colocada por el redactor final en el lugar que ocupa en 1Re 10,11; pues mientras 1Re 9,26-28 solo menciona el oro, 1Re 10,11-12 reseña el resto de mercancías nobles traídas de Ofir que, junto con el oro de la primera cita, superan la magnificencia de las dádivas ofrecidas por la reina de Sabá. La tercera cita de los viajes (1Re 10,22) presenta un matiz que permite también interpretarla como una interpolación explicativa en el curso del relato; veámoslo. Queriendo ensalzar el aura de Salomón, el relato destaca que la vajilla real y la del Bosque del Líbano, sede de la nobleza dirigente, eran de oro finísimo (1Re 10,21); y añade: «No había ningún objeto de plata, pues en tiempos de Salomón la plata no recibía aprecio alguno» (1Re 10,21b). A continuación, la tercera mención del viaje ofrece la razón de la opulencia salomónica y del desdén hacia la plata en el uso palaciego: «Porque (*ky*) el rey tenía en el mar una flota de Tarsis que [...] volvía cargada de oro, de plata [...]; la locución «porque (*ky*)» insinúa, desde el aspecto sintáctico, la naturaleza del inicio de una interpolación explicativa que explicita tanto la abundancia como el desapego hacia la plata por parte de la corte¹².

Aunando el aspecto sintáctico de las tres menciones de rutas náuticas, podemos entender que quizá existiera una tradición literaria de hondón legendario sobre los viajes marítimos (1Re 9,26-28 + 10,11 + 10,22), que los redactores de la primera parte del reinado de Salomón (1Re 3-10) dividirían en tres citas para situarlas estratégicamente con el fin de subrayar, con mayor intensidad si cabe, la inmensa riqueza del monarca, y remarcar a modo de contrapunto la servidumbre de los fenicios y de

¹¹ Ensayo literario y teológico reconocido sobre el episodio de la reina de Sabá en Parker 1992, 75-91. Para la perspectiva teológica de Salomón y la reina de Sabá, cf. Knoppers 1997, 19-44.

¹² Por cuanto concierne al valor de «pues (*ky*)» como partícula que puede indicar una interpolación textual, consultar Jøtun 1982, 521.

la reina de Sabá, metáforas de los paganos, que sirven a Salomón, eco del Israel ideal propio del final de los tiempos¹³.

El éxito de los viajes de Salomón e Hiram presenta su contrapunto en el fracaso que, más adelante, ensombrecerá el reinado de Josafat, rey de Judá: «Josafat construyó también barcos como los de Tarsis, para traer oro de Ofir; pero no pudieron ir porque se hicieron pedazos en Esión-Guéber» (1Re 22,49). La Biblia omite toda mención a los fenicios, pero recuerda que Esión-Guéber pertenecía a Judá y remarca que Josafat (873–849 a.C.) rechazó la ayuda de Ocozías (850–849 a.C.), rey de Israel, cuando le ofreció hombres de los suyos, marinos expertos, para participar en el viaje (1Re 22,48.50; cf. 2Sam 8,14; 2Re 8,20)¹⁴.

A partir de la descripción anterior, afloran cuatro conclusiones. Primera: el relato subraya que Salomón, receptor de los dones divinos (1Re 3,11-13), sobrepaja a todos los reyes de la tierra (1Re 10,23). Segunda: Hiram (metáfora de los fenicios, señores del mar occidental), la reina de Sabá (alegoría del soberano oriental), la hija del faraón (eco del país del Nilo), y en cierta medida los comerciantes de Quevé (Cilicia), están al servicio de Salomón para colmar de riqueza el tesoro real. Tercera: las tres citas de las singladuras están situadas estratégicamente, desde la perspectiva literaria, para magnificar la figura de Salomón y, desde la óptica teológica, para aureolar la figura de Salomón, servido por los paganos, símbolo del Israel Ideal que surgirá al final de la historia (cf. Is 66,18-23). Cuarta: el éxito de los viajes de Salomón, en colaboración con Hiram, constituyen el contrapunto al fracaso de las pretensiones marítimas de Josafat por alcanzar los tesoros de Ofir.

3. Las relaciones políticas y económicas entre hebreos y fenicios durante el reinado de David y Salomón, según el Libro de los Reyes

Como especifica la fuente bíblica (2Sam 2,4), los prohombres judaítas ungieron a David rey de Judá; más adelante, las tribus de Israel fueron al encuentro de David en Hebrón, ciudad de Judá, para ungirlo también como rey de Israel (2Sam 5,3-5). Así David reinó sobre dos estados: Judá al sur, e Israel al norte; ambos unificados bajo el cetro davídico y administrados desde la misma capital, Jerusalén (1010–970 a.C.). El doble reino davídico limitaba al norte con la región de los fenicios. Según refiere la Biblia, las relaciones diplomáticas de carácter oficial entre hebreos y fenicios empezaron en la época de Hiram, rey de Tiro, cuando el soberano fenicio envió a David una embajada con madera de cedro, carpinteros y canteros para edificar un palacio para el soberano de Jerusalén (2Sam 5,11). El obsequio de Hiram formaba parte de los regalos diplomáticos, propios de la antigüedad, con los que un monarca establecía relaciones de amistad con otro. Sin embargo, David no remitió regalos en señal de reciprocidad como hubiera sido habitual para ratificar el buen entendimiento y la

¹³ La sugerencia de la tradición de viajes náuticos (1Re 9,26-8 + 10,11 + 10,22) es una hipótesis, como lo es también su división; no obstante, la triple mención de los viajes refuerza la perspectiva teológica del relato, que magnifica la opulencia de Salomón y señala la servidumbre de los paganos, metáfora del Israel ideal; sobre las rutas náuticas, cf. Levison 2001, 510-534.

¹⁴ A pesar de que describa una época algo posterior, en lo relativo a la situación social del Próximo Oriente es interesante consultar Lemaire 1997, 148-157. Para la visión de Josafat desde la perspectiva cronista, ver Knoppers 1991, 500-524.

colaboración entre los dos reinos; de ahí cabe intuir que los obsequios y el personal enviados por Hiram constituyen el signo de la sumisión fenicia ante la incipiente dinastía davídica¹⁵.

Como señala la perspectiva teológica de la Escritura, que engrandece la identidad de David, los reinos asentados en el área sirio-palestina vieron con preocupación la fulgurante ascensión de David. La ansiedad no fue en vano pues, según la fuente bíblica, el rey de Jerusalén derrotó a los filisteos, señores de la llanura costera, sometió a vasallaje Moab, en la región oriental del Jordán, y derrotó a Hadad Ezer, rey de Soba, reino arameo del noroeste de Damasco; también impuso vasallaje a los edomitas, instalados en el sur de Judá, y derrotó a los amonitas en la región noreste del Jordán. Después de someter a los edomitas a vasallaje, el dominio de David llegaba hasta el puerto de Esión-Guéber, situado en el extremo norte del golfo de Aqaba, brazo oriental del mar Rojo. Cuando Tohí, rey de Hamat, estado arameo establecido al norte de Israel, constató la victoria de David sobre Hadad Ezer, le faltó tiempo para cubrir de obsequios al monarca victorioso. Así, tanto las conquistas como el tributo de vasallaje llenaron de riqueza la corte de Jerusalén (2Sam 8,1-14; 10,1-19).

Tal como relata la Biblia, la relación entre Hiram y la dinastía davídica alcanzó el cenit en la época de Salomón (970–931 a.C.). Como hemos expuesto, la fuente bíblica magnifica el reinado de Salomón (cf. 1Re 10,21), por eso confiere a sus dominios territoriales la amplitud del Israel idealizado por la teología propia de finales del siglo VI a.C. y primera mitad del V a.C. (cf. Gn 15,18; la magnificación de territorio continuó en los siglos IV – III a.C.: Esd 3,7; 2Cr 9,26), hasta el punto en que la Escritura llega a sentenciar: «Salomón era soberano de todos los reinos comprendidos entre el río Éufrates, el país filisteo y la frontera de Egipto, los cuales pagaron tributo y estuvieron sometidos a Salomón mientras él vivió» (1Re 4,21)¹⁶. A pesar de la idealización del territorio salomónico, la Biblia explicita un detalle geográfico significativo desde la perspectiva histórica: «Salomón dominaba en toda la región al oeste del Éufrates, desde Tifsah hasta Gaza, y sobre todos los reyes de esta región, y había pacificado todo el territorio de alrededor» (1Re 4,24). La ciudad de Tifsah, situada en la orilla derecha del Éufrates y por tanto alejada de la costa del Mediterráneo, señalaba, según la fuente bíblica, el límite septentrional del dominio salomónico, mientras la ciudad de Gaza, en el litoral mediterráneo y de población filistea sometida por el monarca, marcaba el dominio meridional. Observamos cómo el área occidental de Tifsah, que

¹⁵ La fuente bíblica también reviste de teología el reinado de David para convertirlo en metáfora del rey ideal y fundador de la dinastía; para confrontar la perspectiva teológica con la óptica histórica cf. Edelman 2000, 67-84. Desde la perspectiva histórica, los dominios territoriales de David fueron escasos, ver Garbini 1983, 1-20. A pesar de que sólo dominara un territorio reducido, en nuestra opinión conviene mantener la historicidad del monarca, aludida en la inscripción de Tel Dan, ver Laughlin 2011, 134-145; Galil 2001, 16-21. Para la visión maximalista relativa a la extensión del territorio davídico, consultar la síntesis de las perspectivas clásicas: Dietrich 1977, 44-64; perspectiva arqueológica en Herr 1997, 115-183; análisis histórico de la relación entre hebreos y fenicios en Garbini 1980, 134-145.

¹⁶ Sobre la magnificación teológica del reinado de Salomón en los siglos V-IV a.C., cf. Wigthman 1990, 2-22; Millard 1991, 19-27. Por cuanto concierne a la historia fenicia, ver Sader 2019. Aunque pertenezca a un horizonte histórico muy lejano al que presenta nuestro estudio, conviene mencionar que, a mediados del segundo milenio, habitaban en Egipto artesanos cananeos que trabajaban en la corte de faraón; llegó a formarse una colonia cananea en el delta del Nilo, muy teñida por la cultura egipcia, que participaba en los viajes náuticos que Egipto emprendía hacia la costa levantina, a modo de ejemplo hacia el puerto de Ascalón, y también en el cabotaje por el Golfo Pérsico; como es obvio, estos viajes pueden estar en el origen lejano de la colaboración de fenicios y hebreos en las rutas náuticas.

llegaba al mar y abrazaba las tierras de los fenicios, no pertenecía a la corona salomónica. Así la fuente bíblica, aunque agrande teológicamente el reino de Salomón, reconoce la autonomía de la región fenicia y la soberanía de Hiram.

En cuanto a las alianzas entre hebreos y fenicios, la Biblia sostiene que «Hiram había sido siempre hermano de David»; desde la óptica oriental, el término «hermano» debe entenderse como aliado (1Re 5,15). La finura del análisis no explicita que ambos estuvieran al mismo nivel político, solo certifica que Hiram era hermano de David, de ahí que deje patente la superioridad de David sobre Hiram. La tutela davídica quedó establecida mediante la embajada y los obsequios diplomáticos que, de forma unilateral, remitió Hiram a David (cf. 2Sam 5,11). Consciente de ello o quizás temeroso de un ataque de Judá e Israel, Hiram también envió una embajada a Salomón cuando supo que había sido ungido rey (1Re 5,15). Como constata la Biblia, Salomón no respondió con una embajada de reciprocidad hacia Hiram, sino que contestó afianzando su autoridad arraigada en el designio divino (1Re 5,18) y, decidido a construir el templo de Jerusalén, dio órdenes al fenicio: «Ordena, pues, que hagan para mí una tala de cedros del Líbano» (1Re 5,20). El mismo Salomón estableció las cláusulas del contrato. Los operarios de Salomón trabajarían con los de Hiram, mientras el rey de Jerusalén pagaría al fenicio según pidiera (1Re 5,20b). Como describe la fuente bíblica, los obreros de Salomón, los de Hiram y los de la ciudad de Guebal, urbe fenicia situada al norte de Sidón (1Re 5,32), cortaron cedros y sillares en tierras fenicias¹⁷.

Las buenas relaciones entre Hiram y Salomón determinaron que ambos establecieran un tratado de alianza (1Re 5,26). Aunque la Biblia alabe el entendimiento, enfatiza la superioridad de Salomón sobre Hiram. Especifica la gran aportación de Hiram para la construcción del templo y el palacio salomónico: «Había provisto a Salomón de madera de cedro y de pino, y de todo el oro que deseó [*Salomón*]» (1Re 9,11). A cambio de los materiales y la ayuda recibidos, Salomón compensó a Hiram con veinte pueblos en la región de Galilea, pero cuando el fenicio los vio los llamó país de Cabul (1Re 9,13), es decir, tierra yerma que no sirve para nada. De ese modo, la fuente bíblica enfatiza la superioridad de Salomón y zahiere la dignidad de Hiram; y, como veremos a continuación, Salomón empeñó la servidumbre fenicia para obtener pingües riquezas.

4. El sentido literario y teológico de los viajes de fenicios y hebreos

Desde el horizonte literario y teológico, la intención de las tres menciones de los viajes náuticos de fenicios y hebreos radica en enfatizar la magnificencia de Salomón y destacar la sumisión de Hiram al rey de Jerusalén. Veamos cada referencia.

Respecto de la primera mención (1Re 9,26-28), la Biblia indica que Salomón construyó una flota en Esión-Guéber¹⁸. Construidos los barcos, Hiram envió a sus

¹⁷ La Biblia se refiere a los trabajadores aportados por Hiram como sidonios (1Re 5,20). Salomón llamó a un artesano de Tiro llamado también Hiram, para que trabajase en la filigrana del templo; era hijo de una viuda de la tribu de Neftalí, su padre era de Tiro (1Re 7,13-14). La presencia de Hiram y de los materiales enviados por el rey hicieron pensar que el templo de Jerusalén era de planta fenicia; se considera de planta propia de los templos sirios; ver Lemaire 2000, 252-254; Tomes 1996, 33-50; Sérاندur 2001, 149-173.

¹⁸ Esión-Guéber estaba situado al nordeste del golfo de Aqaba; el pueblo de Elat estaba tan próximo que podemos considerar que ambos formaban un solo núcleo; a pesar de todo, la relación geográfica está en discusión; ver Ben-Tor 2004, 580-590.

oficiales para navegar con los siervos de Salomón; ahora bien, el texto confronta la preparación de ambas tripulaciones (1Re 9,27). Los fenicios enviaron marinos experimentados próximos al monarca, en cambio el texto califica de simples siervos el personal remitido por Salomón, seguramente falto de experiencia náutica, pues los hebreos eran un pueblo del interior¹⁹. Los barcos, armados por Salomón y tripulados por marinos fenicios y ayudantes hebreos, «llegaron a Ofir (*'wpyrh*), de donde embarcaron cuatrocientos talentos de oro y se los llevaron al rey Salomón» (1Re 9,28; cf. 2Cr 8,18)²⁰. Aunque los escritos tardíos de la Biblia empleen la locución «oro de Ofir» para indicar el oro de máxima calidad²¹, debemos entender la frase «llegaron a Ofir» desde la perspectiva geográfica, pues el sufijo hebreo de dirección (*h*), presente en el topónimo Ofir (*'wpyrh*), hace referencia a un lugar específico. En definitiva, la relación entre Salomón e Hiram tipifica el dominio del señor absoluto sobre del siervo sometido. No podemos concebir a Salomón como armador de las naves y contemplar a Hiram como socio comanditario, pues el oro obtenido quedó en manos de Salomón, mientras Hiram, como sirviente que era, aportó la tripulación más experimentada sin recibir nada a cambio.

La segunda cita relativa al viaje establece que «Además, la flota de Hiram, que había llevado el oro de Ofir (*'wpyr*), había llevado también de Ofir (*'pyr*) mucha madera olorosa (*'lmggym*) y piedras preciosas» (1Re 10,11; cf. 2Cr 9,10)²². Como hemos indicado, la segunda cita interrumpe el relato de la reina de Sabá y completa, con la mención de la madera olorosa, la inmensa valía del oro que la flota había llevado a Salomón desde Ofir²³; de ese modo, como hemos mencionado, el relato certifica la exuberancia de los tesoros de Salomón respecto a los regalos de la reina. Como especifica la segunda mención, Salomón empleaba la madera olorosa para fabricar las balaustradas del templo y del palacio real, así como las arpas y las liras de los cantores (1Re 10,12). También reseña una mención de cariz legendario: «de esta madera, jamás había llegado antes, ni se la ha vuelto a ver hasta el día de hoy» (1Re 10,12b); además contiene una palabra incierta, pues el término hebreo traducido por la voz balaustradas (*ms 'd*) responde a una conjetura²⁴. En cuanto a las piedras preciosas, constituyen la locución genérica para referirse a joyas y artesanía de alta calidad (cf. 1Re 10,2-10). Al estilo de la primera mención del viaje (1Re 9,26-28), la flota de Hiram aparece también como un instrumento al servicio de Salomón.

¹⁹ Debemos hacer las excepciones de la tribu de Zabulón que, limitando con Sidón, veía fondear naves en su bahía (Gn 49,13), también la de Aser, que estaba junto al mar (Jt 5,17), y la de Dan, que tal vez aportó marinos a naves fenicias (Jt 5,17); para la relación de esas tribus con la náutica consultar el clásico Vaux 1971-1973, 124-129.

²⁰ Como veremos más adelante, el topónimo Ofir (*'wpyr*) acaba con el sufijo *h* que indica dirección: «llegaron a Ofir»; con el sufijo, el valor fonético del nombre es *Ofirá*.

²¹ Ver: Is 13,12; Sal 45,10; Jb 28,16; 1Cr 29,4; Eclo 7,18; «oro de gran pureza» Job 22,24.

²² La segunda mención a Ofir (*'wpyr*) presenta una grafía algo distinta de la primera por el sentido vocálico de la letra *w*; el matiz tiene escasa importancia, pero no obstante la Septuaginta prescinde de la segunda mención que tampoco figura en el texto paralelo de 2Cr 9,19.

²³ Como hemos indicado, la expresión «además» insinúa que 1Re 10,11-12 podría constituir, antes de la redacción definitiva de la crónica del reinado de Salomón (1Re 3-11), la continuación de 1Re 9,26-28; para la discusión textual consultar sobre las leyendas bíblicas: Gibert 1989, 382.

²⁴ La madera olorosa corresponde a un árbol no bien determinado: *'lmgym* (1Re 10,11). El misterio aumenta cuando constatamos que 2Cr 2,7 (siglo IV a.C. o principios del III a.C.) establece que Hiram enviaba a Salomón madera olorosa desde el Líbano; a pesar de ello, existe una pequeña diferencia con los términos empleados para la madera olorosa: 1Re 10,11: *'lmgym*; 2Cr 2,7: *'lgwymym*, palabra repetida en 2Cr 9,10.

Como hemos señalado, la tercera referencia a los viajes sentencia: «Porque (*ky*) el rey tenía en el mar una flota de Tarsis [...] y cada tres años volvían cargados de oro, de plata y de marfil. También llevaban monos y pavos reales» (1Re 10,22)²⁵. La mercancía justifica buena parte de la inmensa riqueza de Salomón (1Re 10,14-27), que también obtenía de los tributos (1Re 10,14) y del comercio con Egipto y Quevé (1Re 10,28-29). Cabe interpretar la flota de Tarsis como una locución genérica relativa a barcos mercantes de gran tonelaje que realizaban largas singladuras²⁶. Según la fuente bíblica, la flota emprendía un viaje de tres años de duración para enriquecer el tesoro de Salomón y aportar animales exóticos, extraños a la Biblia, «monos y pavos reales» (1Re 10,22; 2Cr 9,21). Desde la perspectiva política, la mención de animales exóticos equiparaba la figura de Salomón con los soberanos asirios, no sólo por la inmensa riqueza que poseían, sino también por la capacidad de poseer parques zoológicos. A modo de ejemplo, la carga de los barcos de Tarsis contiene elementos que también figuran en el botín de Asurnasirpal II (883–859 a.C.) obtenido en las tierras del Líbano para enriquecer su tesoro y su parque zoológico: «oro, plata [...] marfil [...] monos grandes y pequeños»²⁷. No debemos olvidar el carácter simbólico que trasparece bajo la mención de los «tres años» que la narración confiere a la duración del viaje de ida y vuelta. Desde la perspectiva bíblica el número tres constituye el símbolo de la plenitud; así pues, cuanto el relato afirma que la duración del viaje abarcaba tres años, atestigua que era una singladura sin problemas, capaz de colmar del todo las expectativas de Salomón.²⁸ En definitiva, el aspecto literario y la perspectiva política de los viajes subraya la opulencia de Salomón, recalca la servidumbre fenicia, y le vincula con la suntuosidad de los reyes asirios (1Re 10,22)²⁹.

La óptica literaria y política, que acabamos de mentar, dibuja el horizonte teológico de los viajes de Salomón e Hiram. Como hemos indicado, los estratos de redacción del Libro de Isaías, anclados entre finales del siglo VI a.C. y la primera mitad del siglo V a.C., anuncian que al final de los tiempos, cuando Israel alcance la plena comunión con Dios, todos los paganos acudirán a Jerusalén, ciudad exuberante de riqueza, eco de bendición divina (cf. Is 54,11-15), para glorificar el Dios de Israel (cf. Is 66,18-

²⁵ Precisiones sintácticas sobre «la flota de Hiram» 1Re 10, 22 y la relación con 1Re 9,27, ver Schökel 1994, 78.

²⁶ El significado de Tarsis es objeto de controversia. La inscripción de Nora presenta diversas lecturas: Templo principal de Nogar, Templo del jefe de Nogar, Tarsis; ver: Elat 1982, 50-78. Si nos atenemos a la estela de Asarhaddón (ca. 600 aC) podemos interpretar Tarsis como el lugar más lejano de la costa sometido al tributo del Imperio Asirio; según la estela: «Los reyes de en medio del mar, en su totalidad, después el país de Ia-ad-na-na, el país de Iaman hasta el país de Tar-si-si, se han inclinado a mis pies; yo he recibido gran tributo de ellos». Ia-ad-na-na equivale a Chipre y Iaman a Jonia, Tar-si-si alude a la región costera más lejana sometida a tributo o dominada por el Imperio Asirio, tal vez Capadocia o la zona más occidental de Egipto; ver Borger 1956, 86. Para el simbolismo de Tarsis, cf. Briquel-Chatonnet 2006, 1-8.

²⁷ Sobre las mercancías y a las tierras depredadas en el Líbano por Asurnasirpal II, consultar Pritchard 1969, 275-276. Habitualmente las traducciones suelen indicar «monos y pavos reales», pero Albright, empleando documentación egipcia, entendía monos en 1Re 10,22 «grandes y pequeños»; si así fuera podríamos apreciar un paralelismo exacto entre los animales que recibió Salomón y los que obtuvo Asurnasirpal II en el Líbano; ver Albright 1956, 212.

²⁸ A modo de ejemplo; con intención de subrayar la magnificencia de Nínive, señala la Biblia: «se necesitaban tres días para recorrer su perímetro» (Jon 3,3); Valoración del número tres en la Biblia hebrea: Gibert 1989, 240-256; para el sentido metafórico del número tres en la tradición religiosa, ver Chevalier – Gheerbrant 1988, 1016-1020.

²⁹ A pesar de la contundencia de la fuente bíblica (1Re 3,1; 7,8; 9,16; 9,24; 2Cr 9,1-12), no existe documentación egipcia que confirme el hecho en época de Salomón (978-959 a.C.) ni tampoco de Psusenes II (959-945 a.C.); para la valoración metafórica del matrimonio de Salomón con la princesa egipcia, ver Malamat 2011, 186-188.

23)³⁰. Vestida de metáforas, la profecía isaiana pone en labios divinos el mayor de los encomios por Jerusalén: «los grandes barcos de Tarsis van delante [...] llevan oro y plata para glorificar mi Nombre» (Is 60,9), y añade: «sus reyes [*de los pueblos paganos*] te servirán [*a Jerusalén*]» (Is 60,10). Observamos como la teología presente en la profecía isaiana aflora también en los relatos que enmarcan los viajes de Salomón e Hiram. Desde el carácter teológico, Jerusalén había alcanzado metafóricamente la plena comunión con Dios, pues por obra de Salomón el palacio real, eco de la inmutabilidad de la dinastía davídica (cf. 2Sam 7,14), estaba construido (1Re 7,1-12), y la magnificencia del templo, alegoría de la presencia divina (1Re 8,13), resplandecía en Jerusalén (1Re 7,13-9,9). El bienestar que nace de la plena comunión con Dios aflora bajo las metáforas que insinúan la infinita opulencia de Jerusalén en época de Salomón, reflejo de la bendición divina (1Re 10,14-28). La imagen de los reyes extranjeros, representados por Hiram que le remite una embajada con obsequios y marinos para tripular su flota, el faraón que le entrega su hija en matrimonio, las riquezas que el monarca recibe desde Ofir llevadas por barcos de Tarsis que insinúan el botín de Asurnasirpal II extraído del Líbano, así como los regalos portados por la reina de Sabá (1Re 10,1-10), evocan la peregrinación de los reyes paganos a Jerusalén anunciada por la profecía de Isaías (Is 60,10 ; cf. 66,18-23).

En síntesis, el entramado teológico e intertextual de las escuelas judías, asentadas en Jerusalén a finales del siglo VI a.C. y la primera mitad del siglo V a.C., aflora entre los redactores del Libro de Isaías y despunta entre redactores del marco literario de la primera sección del reinado de Salomón (1Re 3-10). De esta manera el Israel ideal, caracterizado por el esplendor de Jerusalén y la servidumbre de los pueblos paganos, late también entre las líneas de inicio del reinado salomónico, alegoría del triunfo de Israel al final de la historia. Como expondremos a continuación, la tradición bíblica continuó magnificando la figura de Salomón, expuesta en la triple mención de los viajes marítimos, mediante la localización, cada vez más lejana, del emblemático Ofir.

5. El topónimo Ofir en la tradición bíblica y la literatura antigua

Como dijimos, el éxito de los viajes náuticos de Salomón constituye el contrapunto de la desgracia de Josafat, rey de Judá (870-849 aC), pues «Josafat construyó también barcos como los de Tarsis para traer oro de Ofir; pero no pudieron ir porque se hicieron pedazos en Esión-Guéber» (1Re 22,49); el texto bíblico apela a una fuente anterior: la Crónica de los reyes de Judá (1Re 22,46). A partir de la fuente, el relato refiere los hitos políticos del reinado. Explica cómo Josafat mantuvo la paz con los reyes de Israel (1Re 22,45), algo sorprendente pues las relaciones entre Judá e Israel fueron generalmente tensas (cf. 1Re 12-16), y además ambos reinos combatieron juntos contra adversarios comunes en época de Josafat (cf. 1Re 22,4; Ramot Galaad; cf. 2Re 3,7; Moab). Destaca como Edom, zona donde se localiza Esión-Guéber, continuaba bajo el dominio de Judá (2Sam 8,14; 2Re 8,20), a la vez que certifica el fracaso del monarca en su empeño por viajar a Ofir en busca de oro; por último, asevera que Josafat rechazó la ayuda de

³⁰ Respecto a la historia de la redacción del Libro de Isaías y su relación y con la Historia Deuteronomista (Jos - 2Re), ver Ramis 2012, 285-290.

Ocozías, rey de Israel, en la singladura hacia Ofir (1Re 22,50). Entre los datos de carácter político, la narración emprende la interpretación teológica de la figura de Josafat que actuó «obrando rectamente a los ojos de Yahvé» (1Re 22,43); al contraluz condena, como es propio de la Historia Deuteronomista (Jos – 2Re) para con los reyes de Israel, la idolatría de Ocozías (1Re 22,51-54)³¹.

Al decir de los especialistas, la empresa náutica de Josafat parece reposar bajo la verosimilitud histórica; pues las rutas marítimas desde Esión-Guéber por el mar Rojo solo pudieron comenzar hacia el siglo IX a.C., en época de Josafat³²; además, el término Ofir (*wpyrh*) figura con el sufijo hebreo de dirección (*h*), y por eso no puede referirse a la calidad del oro de mayor pureza (cf. Job 22,24), sino a un lugar topográfico concreto. A pesar del intento, la flota de Tarsis zozobró en el mismo puerto. Como es obvio, el naufragio supuso un fuerte contratiempo para Josafat, por eso la desgracia quedó consignada en la Crónica de los reyes de Judá, que luego utilizaron los redactores de la Historia Deuteronomista (Jos – 2Re) para componer el relato sobre Josafat y Ocozías (1Re 22,41-54). La verosimilitud histórica del intento náutico de Josafat queda subrayada mediante la explicación técnica del fracaso, «los barcos se hicieron pedazos en Esión-Guéber», sin apelar a motivaciones religiosas de la desgracia, como ocurría con la explicación teológica que coronaba el éxito de Salomón. Una vez constatada la desventura, Ocozías dijo a Josafat: «Mis hombres podrían ir (*la próxima vez*) con los tuyos en los barcos», pero, como señala el relato, Josafat no aceptó la propuesta (1Re 22,49); así no aparece en Ocozías la obligada servidumbre que manifestó Hiram con Salomón, ni tampoco la supremacía de Josafat sobre Ocozías, como acontecía con Salomón sobre Hiram.

El cariz de la empresa marítima de Josafat denota un origen literario y teológico anterior a la perspectiva de la primera parte del reinado de Salomón (1Re 3–10). Josafat no aparece magnificado como prototipo del monarca ideal, como acontecía con Salomón; sino que el texto, aun alabando su fidelidad a Yahvé, le adjudica una carencia religiosa (cf. 1Re 22,44). Tampoco menciona a los paganos como siervos del monarca como sucedía con Salomón y los fenicios. Así pues, la mención del fracaso náutico está anclada en la misma Crónica de los reyes de Judá (870–849 a.C.), mientras que la redacción del episodio concerniente a la relación de Josafat y Ocozías, inserto en la Historia Deuteronomista (Jos–2Re), vio la luz en Jerusalén antes del nacimiento de la teología que aureolaba la monarquía fundacional y dibujaba el perfil del Israel ideal, tan presente en los viajes de Salomón y en la última sección de Isaías. En definitiva, la mención de la desgracia de Josafat pertenece a la Crónica de los reyes de Judá; la Crónica fue recogida por los redactores de la Historia Deuteronomista, antes o a inicios del exilio babilónico, en los albores del siglo VI a.C., para componer en Jerusalén el cañamazo del relato de Josafat y Ocozías (1Re 22,41-54); después, entre finales del siglo VI a.C. y primera mitad de V a.C., brotará la teología que, vinculada de modo intertextual con la teología isaiana, magnificará

³¹ Después de la muerte de Salomón, Judá e Israel constituyeron reinos independientes; la ruptura del reino de Israel con la Casa de David determina la percepción negativa de la Historia Deuteronomista sobre los soberanos israelitas; cf. Albertz 2000, 1-18.

³² Para el análisis de la marina fenicia en el Mediterráneo oriental, así como la imposibilidad histórica de los viajes de Salomón e Hiram, ver Garbini 1980, 97-99; Garbini 1986, 42-57. Visión detallada de los viajes en época de Hiram, imposibilidad del viaje con Salomón, ver Bunnens 1976, 1-31. Viajes entre Arabia y Mesopotamia por ruta terrestre, ver Liverani 1976, 11-115.

el éxito de Salomón al contraluz de la desgracia de Josafat, entre finales del siglo VI y la primera mitad del V a.C.³³.

Ahora bien, ni la mención del fracaso de Josafat ni el éxito de Salomón especifican la localización de Ofir. Por esa razón, debemos apuntar el cabotaje de las rutas náuticas que, zarpando de Esión-Guéber, a partir del siglo IX a.C., permitían a los barcos asociarse a las rutas marinas que posibilitaron, con el paso del tiempo y el mejoramiento de las artes náuticas, el comercio fluido entre África, Arabia y la India, en la floreciente época ptolemaica (333–31 a.C.). Tomando como puerto de partida Esión-Guéber, la primera ruta surcaba el golfo de Aqaba, costeara el oriente de la península del Sinaí para virar hacia el golfo de Suez, brazo occidental del mar Rojo, desde donde podía dirigirse por el norte hasta la ciudad denominada Arsinoe en época ptolemaica, o hacia el sur por la costa africana para entablar relaciones comerciales con Egipto, Etiopía, y Punt. La segunda ruta zarpaba también de Esión-Guéber, cruzaba el golfo de Aqaba y surcaba la costa occidental y meridional de la península arábiga para atracar en los puertos de Magan, Qataban y la zona de Jaser mávet. Una vez costeadas la península arábiga se abrían dos horizontes. Por un lado, las naves podían navegar a través del golfo de Omán y cruzar el estrecho de Ormuz para adentrarse en el golfo Pérsico y alcanzar Dilmun, el actual Bahrein, importante nudo comercial, para luego atracar en la desembocadura del Tigris y el Éufrates; la otra posibilidad consistía en navegar a través del mar de Eritrea, junto a la costa de Carmania y Gedrosia, hasta desembarcar en la India, en la desembocadura del río Indo³⁴.

A medida que las rutas náuticas permitían, al menos teóricamente, los viajes desde Esión-Guéber hacia África, Arabia o la India, la tradición bíblica y la investigación geográfica establecieron tres hipótesis topográficas principales para la localización de Ofir³⁵.

La primera hipótesis, centrada en el estudio de la Biblia hebrea, sitúa Ofir en la costa meridional de Arabia³⁶; pues la llamada Tabla de las Naciones (Gn 10,1-32) explicita que Ofir era el nombre del undécimo hijo de Joctán: «[...] Ofir (*pr*), Havilá y Jobab. Todos ellos eran hijos de Joctán» (Gn 10,29). Bajo la figura metafórica de Joctán trasparece la identidad de una tribu o de una población relevante, y tras el nombre del hijo, Ofir (*pr*), resplandece la identidad de una segunda población dependiente de la primera, Joctán³⁷. El argumento para situar tanto Joctán como Ofir en Arabia radica en el hecho de que uno de los hijos de Joctán es llamado Jaser mávet (*ḥšrmwt*) (Gn 10,26), una forma literaria antigua para referirse a la zona de Hadramaut, territorio que desde la antigüedad fue citado por Estrabón, Ptolomeo y Plinio³⁸, que aún conserva el nombre y está situada en la costa sudoccidental de Arabia³⁹.

³³ Conviene recordar que Ocozías no era pagano, sino israelita. El proceso de redacción de la Historia Deuteronomista es complejo y su explicación supera el objetivo de nuestro trabajo; para el análisis del proceso, ver Sicre 1996, 361-415. Los comentaristas han establecido cuatro etapas para la confección de la Historia Deuteronomista: Dtr 595/575/560/525; sin duda, la mención del fracaso de Josafat pertenece a la misma Crónica de los reyes de Judá que, a inicios del destierro, quedó integrada en la Historia Deuteronomista; cf. Vermeylen 1990, 122-172.

³⁴ Las rutas descritas no se realizaban en tiempos de David, son posteriores y se llevaron a cabo en época ptolemaica; por lo que respecta a los fenicios e israelitas en el Mediterráneo; cf. Briquel-Chatonnet 1992.

³⁵ Un artículo clásico y válido para captar el aspecto metafórico de los topónimos es Görg 1981, 76-86.

³⁶ El topónimo Ofir presenta diversas grafías en hebreo: *ʿwpyrh* (Gn 22,49; 1Re 9,28; 2Cr 8,18), *ʿpyr* (1Re 10,11; Jb 22,24), *ʿwpr* (Gn 10,29; Is 13,12; Sal 45,10; Job 28,16; 1Cr 1,23; 2Cr 9,10; 29,4), *ʿwpyr* (1Re 10,22).

³⁷ Para el sentido teológico y sociológico de las genealogías del mundo mesopotámico y arábigo, ver Berlejung 2013, 34-66.

³⁸ Estrabon, *Geogr.* XVI, 4,12; Ptolomeo, *Geogr.* VI, 7.25-26; Plinio, *Hist. Nat.* VI, 28.154-155.161.

³⁹ Referencia geográfica de la lista genealógica, cf. Westermann 1989, 82-89. Perspectiva topográfica, cf. May 2014, 66-67.

Cabe también anotar que Gn 10,28-29 sitúa Ofir entre Sabá y Havilá, ambos lugares localizados en Arabia⁴⁰.

A modo de contrapunto, conviene observar que la principal riqueza de la región meridional de Arabia no provenía de sus propios recursos, sino de los intercambios comerciales que se hacían en sus puertos, situados en un lugar privilegiado para la ruta entre la India, Egipto y Siria-Palestina. Tampoco hay constancia de extracción de oro en el sur de Arabia, ni se podría entender que un viaje por mar desde Esión-Guéber hasta aquella tierra sólo se pudiera emprender una vez cada tres años, cuando sería más sencillo realizarlo mediante caravanas de camellos (cf. 1Re 10,1-10). Además, sorprende que la flota no se llevara de Ofir el preciado incienso, producto original de Arabia, utilizado con profusión en el culto de Jerusalén (cf. Is 60,6).

La segunda hipótesis, anclada en las rutas náuticas que desde Esión-Guéber costean las tierras de Egipto y Etiopía, sitúa Ofir en el país de Punt, en la costa de la actual Somalia. La ruta implicaba el cabotaje por la costa oriental de la península del Sinaí para dirigirse después por la costa occidental del mar Rojo hasta el país de Punt. Quizá sería la travesía más razonable en siglo IX a.C., pues las naves, aunque desconocedoras del velamen marino óptimo, podrían embarcar parte de las mercancías (oro, plata, piedras preciosas) en el país de Punt, mientras el incienso y otros géneros (animales exóticos, marfil) podrían recogerse en los puertos dedicados al intercambio comercial, situados en el sur de Arabia, para regresar después a Esión-Guéber⁴¹. Quizá la perspectiva que acabamos de recoger, podría enmarcar la empresa náutica de Josafat. Como hemos citado, en época de Josafat (870–849 a.C.), pudieron emprenderse los primeros viajes comerciales desde Esión-Guéber por el golfo de Aqaba hacia el mar Rojo. La flota recorrería la costa oriental de la península del Sinaí para recorrer después la costa egipcia hasta alcanzar la tierra de Punt; mientras el cabotaje inverso llevaría las naves de nuevo a Esión-Guéber. La primera hipótesis tiene menor verosimilitud, pues, como hemos mencionado, los viajes desde la zona palestina hacia el oeste y el sur de la zona arábiga se hacían mediante caravanas de camellos.

La tercera hipótesis, asentada en la fuente bíblica griega, sitúa el topónimo Ofir en la India. Como sabemos, Alejandro Magno fundó la ciudad de Alejandría de Egipto (332 a.C.). Cuando murió (323 a.C.), el país del Nilo quedó en manos de Ptolomeo, cuya dinastía gobernó el territorio desde Alejandría. Antes de la época de Alejandro hubo emigración judía a Egipto (cf. Jr 42-44), que se prolongó durante el dominio babilónico y persa sobre la región palestina (587-333 a.C.; cf. Jr 23,31-35) y continuó durante el periodo ptolomeo (333–31 a.C.)⁴². Asentados principalmente en el barrio Delta de la ciudad, los judíos iniciaron, por motivos culturales y culturales, la traducción de la Biblia hebrea a la lengua griega, la Septuaginta. Respecto a la

⁴⁰ Ver May 2014, 66-67. Desde la perspectiva bíblica, Sabá, situada en Arabia, era una zona de inmensa riqueza (Job 1,15; 6,19; Sal 72,15; Is 60,8; Jr 6,20; Ez 27,22-23; 38,13). Havilá, aunque de localización incierta, debe situarse en la región de Hawlan, al norte de la actual Yemen; sin embargo y según 1Sam 17,7 también podría estar en la zona septentrional de Arabia.

⁴¹ Opinión defendida por Albright, quien también creyó identificar bajo la etimología de los términos *Afer* y *Africa* la palabra Ofir; ver Albright 1956, 133.212. Con respecto a los viajes hacia Punt y Arabia meridional, cf. Beek 1958, 146-159. Situación de Ofir en Punt, cf. Manfred 1996, 5-8.

⁴² Ver: Flavio Josefo, *Ant. Iud.* XII 4,6. Sobre la emigración judía a Egipto, el asentamiento de la comunidad en el barrio Delta, las relaciones con las autoridades ptolomeas y el proceso de composición de la Septuaginta cf. Vilchez 1990, 19-129.

traducción de los libros de los Reyes, que describen los viajes a Ofir, se puede afirmar, según los especialistas, que comenzó a realizarse en el siglo II a.C. y experimentó una importante revisión, la llamada *kaige* que, hacia la mitad del siglo I a.C., aproximó la primera versión griega al texto hebreo proto-masorético en uso en la región palestina⁴³.

Por cuanto concierne a la mención del topónimo Ofir, enmarcado en los viajes de Salomón e Hiram, la Septuaginta sentencia: «Llegaron a Sofera y embarcaron allí cuatrocientos veinte talentos de oro» (1Re 9,28); y prosigue: «Y la flota de Hiram, que cargó el oro de Soufir, llevó gran cantidad de madera sin labrar y piedra muy costosa» (1Re 10,11); para concluir: «Cada tres años llegaba para el rey Salomón una flota de Tarsis con oro y plata, y piedras labradas y sin labrar» (1Re 10,22). La Septuaginta traduce la palabra hebrea *Ofir* ('*wpyrh*) por el término griego *Sofera* (1Re 9,28) y su homónimo *Soufir* (1Re 10,11). Ambos vocablos constituyen, con diversas grafías, la helenización elaborada por los judíos de Alejandría de la palabra *Sofir* que los coptos, apelativo de los nativos de Egipto, utilizaban para referirse a la India.⁴⁴ Desde la perspectiva léxica, conviene precisar dos cuestiones. En primer lugar, con respecto a 1Re 9,28 la fuente bíblica griega recoge la fonética del topónimo hebreo *Ofir* ('*wpyrh*) para realizar dos cambios: por un lado, coloca la letra *sigma* al inicio de la palabra y, por el otro, interpreta la última letra hebrea (*h*), sufijo de dirección, como formando parte del topónimo *Ofir*; aunando ambos matices resulta la palabra griega *Sofera*⁴⁵. En segundo lugar, respecto a 1Re 10,11 la fuente bíblica griega conserva la fonética hebrea del vocablo *Ofir* ('*pwr*) y solo añade la letra *sigma* al inicio de la palabra para obtener la voz *Soufir*.

La Vulgata (siglo IV) traduce el topónimo hebreo *Ofir* por el latín *Ophir* (1Re 9,28; 10,11), pero en una ocasión lo refiere específicamente a la India: «*tinctis Indiae coloribus*» (Job 28,16). La versión árabe de la Biblia hebrea traduce *Ofir*, voz presente en los relatos de los viajes de Salomón (1Re 9,28; 10,11; cf. Is 13,12), mediante el topónimo *Hind*, término arábigo para designar la India⁴⁶. Entre los autores antiguos, Flavio Josefo (37/38–inicios del siglo II) explicita: «Salomón ordenó que la flota se hiciera al mar, con sus sirvientes, hacia la antigua ciudad de Sofira, que es ahora la tierra del oro y pertenece a la India, para llevarle oro»⁴⁷. El llamado *Onomasticon* de Eusebio de Cesarea (263-339), traducido al latín y continuado en su redacción por Jerónimo (340-420), traduce *Ofir* como *Sopher* y *Shophir*⁴⁸.

Cuando los comentaristas prescinden del sentido metafórico de los «tres años» (1Re 10,22) y adoptan la interpretación historicista de los viajes, la ubicación de Ofir en la India permite entender que sólo existiera la posibilidad de realizar un viaje de ida y vuelta una vez cada tres años, desde Esión-Guéber, con barcos de Tarsis, en tiempo de Salomón e Hiram (1Re 9,28; 10,22). Como deducen de los escritos de

⁴³ Estudio y traducción al castellano muy cuidada, con análisis y discusión sobre la datación del proceso de traducción de los libros de los Reyes en Fernández - Spottorno 2011, 315-326.

⁴⁴ Sobre la denominación de la India en época ptolemaea, cf. Serrano 1969, 602-603. Análisis, desde la perspectiva hebrea, de posible viaje a la India en Bar-Illam 2015, 125-137.

⁴⁵ Una obra de gran interés para la comprensión simbólica y teológica de los topónimos que figuran en la Septuaginta es Jacques 1972, 146.

⁴⁶ El proceso de traducción de los libros de los Reyes al árabe es complejo; cf. Trebolle 1993, 384-394.

⁴⁷ Ver Flavio Josefo, *Ant. Iud.* VIII 6,4.

⁴⁸ Respecto de la crítica textual y para apreciar la traducción de Ofir por *Sopher*/*Shophir*, cf. Wilkinson 1974, 245-251.

Plinio, hasta que la técnica náutica permitió aprovechar el monzón para los viajes de Arabia a la India, no era posible la travesía durante los meses del monzón (de mayo a septiembre) y, como faltaba tiempo para realizar un viaje de ida y vuelta, con la consiguiente rémora de los intercambios comerciales, durante el intervalo entre dos monzones, sólo podía hacerse un viaje cada tres años⁴⁹; además y aunque sea objeto de discusión filológica, puede percibirse bajo los nombres hebreos de los productos llevados a Salomón desde Ofir ecos de la lengua sánscrita⁵⁰.

Al adoptar la perspectiva historicista de los viajes, desdeñando la óptica teológica, sucede que la mención de los barcos de gran tonelaje, la posibilidad de realizar un solo viaje completo cada tres años, la naturaleza de los productos transportados y la traducción de Ofir por *Sofeiral/Soufir*, *Hind* o *Indiae*, dan pistas para situar el topónimo en la India, pero hay que preguntarse en qué lugar concreto. Cuando la interpretación de los textos sugiere que Ofir podría estar en la India, su ubicación más lógica sería en la desembocadura del río Indo. Los escritos de Ptolomeo y Plinio citan el puerto de Sopara como muelle comercial de entrada a la India occidental, situado tierra adentro y conectado con el mar por un conjunto de rías navegables. Desde el siglo V a.C. aparece, como remarca la antigua tradición hindú, como una ciudad religiosa y comercial de primera importancia. Como hemos expuesto, la Septuaginta, cuando recoge la tradición copta de Egipto, traduce el topónimo Ofir por *Sofeiral/Soufir*, fonéticamente muy similares a la voz Sopara; de ello es posible deducir que la vía comercial de Egipto hacia la India tuviera como punto de llegada el puerto de Sopara que, con el paso del tiempo, llegaría a convertirse en el topónimo genérico de la India⁵¹.

A modo de síntesis, podemos captar cómo la tradición bíblica y patrística, manifestada por la traducción griega, latina y árabe, se decantó por la evidencia histórica de los viajes de Salomón e Hiram a Ofir, a la vez que señalaba el topónimo en un lugar cada vez más lejano hasta llegar a situarlo en la India; lo mismo sucedió con los autores clásicos y algunos intérpretes modernos que vislumbran el Ofir salomónico en la desembocadura del río Indo.

6. Conclusión

Envuelta en el aura de la teología, la fuente bíblica hebrea ofrece tres menciones legendarias de viajes venturosos de Salomón, rey de Judá e Israel, e Hiram, soberano

⁴⁹ Ver: Plinio, *Hist. Nat.* VI,26; con mayor detalle queda expuesto en *Periplus Maris Erythraei*, 57, obra de autor anónimo compuesta entre los siglos I a.C. y I d.C.

⁵⁰ La palabra hebrea *algunnim* o *almuggim*, traducida como madera olorosa, evocaría el sánscrito *valgu*, que se podría entender como sándalo rojo; el marfil, en hebreo *senhanbbin*, recordaría el sánscrito *ibhandanta*, diente de elefante; el hebreo *qofim* equivaldría al sánscrito *kapi*, mono, y pavo real, en hebreo *tukkiyyim*, correspondería al sánscrito *sikha*; Serrano 1969, 607.

⁵¹ La opinión parece fundamentada si consideramos que, en el habla popular, deducida de las inscripciones, y como sostienen los lingüistas, la voz *Sopara* se pronunciaba *Hopara*, siendo la primera letra (*h*) de carácter mudo; el conocimiento de la pronunciación queda fuera de nuestro alcance; consultar: Serrano 1969, 608. Aunque pertenezca a un marco histórico muy anterior el objeto de nuestro estudio, conviene recordar que con la cultura de Kulli en Beluchistán, hacia los años 2800 aC, tenían lugar viajes a la India; sin duda y con el paso del tiempo, dichos viajes facilitarían el conocimiento geográfico de la costa para los futuros viajes de cabotaje que, a través del Golfo Pérsico, alcanzarían en subcontinente indio.

de Tiro, a Ofir para llevar a Jerusalén riquezas sin medida (1Re 9,26-28; 10,11-12; 10,22). Las tres citas contrastan con el fracaso de Josafat, recogido en la Crónica de los reyes de Judá y dotado de verosimilitud histórica, por alcanzar Ofir en busca de oro (1Re 22,49).

La mención de los viajes de Salomón e Hiram formaba parte, posiblemente, de una legendaria tradición náutica (1Re 9,26-28 + 10,11-12 + 10,22), anclada en la teología que aureolaba la monarquía fundacional (David y Salomón) que utilizaron los redactores de la primera sección del reinado de Salomón (1Re 3–10), a caballo entre el ocaso del siglo VI a.C. y la primera mitad del V a.C. La intención de la tradición náutica y de quienes la hilvanaron con el relato sobre el reinado de Salomón apunta hacia una doble intención teológica. En primer lugar y de modo eminente, magnifica el reinado de Salomón, metáfora del Israel ideal, al que rinden servidumbre los fenicios, metáfora de los paganos, cuando colman de regalos procedentes de Ofir la corte de Jerusalén. En segundo término, la mención triunfal de los viajes a Ofir remarca la superioridad de Salomón, alegoría del rey sabio (cf. 1Re 3,12), sobre la falta de estrategia náutica que marcó el fracaso de Josafat (1Re 22,49).

El primer aspecto que acabamos de citar, la magnificación del reinado de Salomón, despunta en los paralelos teológicos, hilvanados en el seno de la intertextualidad religiosa y literaria de las escuelas de Jerusalén, que aparecen en la redacción de 1Re 3–10 e Is 56–66. Sin considerar adiciones posteriores, la teología de ambos bloques literarios nace en Jerusalén en el arco temporal que media entre finales del siglo VI a.C. y la primera mitad de V a.C. El texto isaiano, revestido de metáforas, albricia como todos los paganos, admirados de la magnificencia de Jerusalén, metáfora de la presencia divina, acudirán a la Ciudad Santa, al final de los tiempos, cargados de regalos para rendir pleitesía a la comunidad hebrea y adorar al Dios de Israel en el monte santo, alegoría del templo de Sión (Is 56–66; cf. 1Re 3–10). Intertextualmente emparentada con la perspectiva teológica isaiana, la mención de las singladuras de Salomón e Hiran a Ofir constituye un constructo teológico, sin consistencia histórica, aunque dotado de coherencia literaria, hilvanado por la teología que, volcada en la afirmación de la identidad judía posterior al destierro, magnificaba la figura de Salomón, soberano del Israel ideal, pueblo al que, como sugiere la servidumbre de los fenicios, servirán los paganos en la etapa final de la historia (cf. Is 66,18-23).

El segundo aspecto, el contraste entre la malaventura de Josafat y el triunfo de Salomón, enfatiza la sabiduría salomónica para destacar, desde el vértice teológico, la magnificencia de monarquía fundacional (David/Salomón) sobre el resto de soberanos Judá. Como hemos comentado, la mención del naufragio de las naves de Josafat (1Re 22,49), asentada en la consistencia histórica, quedó recogida en la Crónica de los reyes de Judá durante el reinado del monarca (870–849 aC). Más adelante los redactores deuteronomistas, recogiendo al naufragio, confeccionaron el relato de Josafat y Ocozías poco antes del exilio babilónico o en sus comienzos (siglo VI a.C.), para ensalzar al primero y denostar al segundo. Atentos al relato, los redactores de la primera sección de reinado de Salomón (1Re 3-10), intertextualmente vinculados con la teología isaiana, recogieron y confeccionaron el relato legendario de los viajes de hebreos y fenicios que contrapone, por una parte, la desgracia de Josafat con el triunfo de Salomón, y, por otra, magnifica a Salomón como metáfora del rey que gobierna el Israel Ideal.

Más adelante y una vez asentada la percepción historicista de los viajes de Salomón e Hiram, la tradición bíblica de época helenística, después latina y árabe, re-

presentada por las traducciones de la Biblia hebrea (*Serptuaginta, Vulgata, Árabi-ga*), ya conocía las rutas náuticas que enlazaban Egipto con Mesopotamia y la India. La larga singladura de las naves de Tarsis zarpaba del golfo de Suez, en el brazo occidental del mar Rojo, en tierra del Nilo, y, enlazando con las rutas náuticas en boga, podría alcanzar la India, en la desembocadura del Indo. Aunque los viajes desde el área palestina hacia Arabia meridional recorrían rutas caravaneras, también era posible el enlace de las naves que zarpaban de Esión-Guéber con las que navegaban hacia la India. El desarrollo de las vías marítimas hacia la India determinó que las traducciones antiguas, basadas en la interpretación historicista de los viajes, entendieran el topónimo Ofir como sinónimo de la India. De esta manera, magnificaban aún más la figura de Salomón quien, arraigado en el hondón de la dinastía davídica y artífice del templo, regía el Israel ideal hacia donde todas las naciones acudirían al final de los tiempos para adorar al Dios de Israel, en el monte santo de Jerusalén (cf. Is 66,18-23).

7. Bibliografía

- Albertz, R., 1999, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (trad. esp.), Madrid.
- , 2000, “In Search of the Deuteronomist. A First Solution to a Historical Riddle”, en Römer, T., *The Future of the Deuteronomistic History*, Leiden.
- Albright, W. F., 1956, *The Archeology and Religion of Israel*, Atlanta GA.
- Bar-Ilan, M., 2015, “King Solomon’s trade with India”, *Aram Periodical* 27, 125-137.
- Beek van, G. W., 1958, “Frankincense and Myrrh in Ancient South Arabia”, *JAOS* 78, 146-159.
- Ben-Tor, A. (ed.), 2004, *La Arqueología de Israel*, (trad. esp.), Madrid.
- Berlejung, A. y Stech, M., 2013, *Arameans, Caldeans, and Arabs in the First Millenium B.C.E.*, Wiesbaden.
- Blázquez, J. M. y Cabrero, J. M., 2011, *Israel y la Biblia*, Madrid.
- Bright, J., 2000, *A History of Israel*, Louisville KY.
- Briquel-Chatonnet, F., 1992, *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d’Israel et de Juda*, Leuven.
- , 2006, “Tarsis”, en Lemaire, A. (coord.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1-8.
- Borger, R., 1956, “Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien”, *Granz* 57, 87.
- Burnnens, G., 1976, “Comerce et diplomatie pheniciens au temps de Hiram 1er”, *JESHO* 19, 1-31.
- Chevalier, J. y Gheerbrant, A., (eds.), 1988, *Diccionario de los Símbolos*, (trad. esp.).
- Christidès, V., 1970, “L’énigme d’Ophir”, *RB* 77, 240-247.
- Cook, S. E., 2017, *The Solomon Narratives in the Context of the Hebrew Bible*, London.
- Dietrich, W., 1977, “David in Überlieferung un Geschichte”, *Verkündigung und Forschung* 22, 44-64.
- Ederman, D., 2000, “The Deuteronomis’t David and the Chronicler’s David. Competing or Contrasting Ideologies?”, en Römer, T., *The Future of The Deuteronomistic History*, Leuven, 67-84.
- Elat, M., 1982, “Tarshish and the Problem Colonisation in the Western Mediterranean”, *OLP* 13, 50-78.

- Elliger, K. y Rudolph W. (eds.), 1984, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart.
- Fernández, N. y Spottorno Días-Caro, M. V. (coords.), 2011, *La Biblia Griega Septuaginta, Libros Históricos*, Salamanca.
- Finkelstein, I. y Sibelman, N. A., 2003, *La Biblia desenterrada*, Madrid.
- Frish, A., 2019, “The Portrait of Solomon in the Book of Kings”, en Bodner K. y Benjamin, J. M. (eds.), *Characrters and Characterization in The Book of Kings*, London.
- Galil, G., 2001, “A Re-Arrangement of the Fragments of the Tell Dan Inscriptions and the Relations between Israel and Aram”, *PEQ* 133, 16-21.
- Garbini, G., 1980, *I Fenici. Storia e religione*, Napoli.
- , 1983, “L’Impero di David”, *ASNSP* III,13, 1-20.
- , 1986, *Storia e Ideologia nell’Israele Antico*, Brescia.
- Gibert, P., 1989, Pierre, *Une théorie de la légende*, Paris.
- González Echegaray, J., 2014, *El Creciente Fértil y la Biblia*, Estella.
- Görk, M., 1981, “Ophir, Tarschisch und Atlantis. Einige Gedanken zur symbolischen Topographie”, *BN* 15, 76-86.
- Gosse, B., 1997, *Struccturation des grands ensambles bibliques et intertextualité a l’èpoque perse*, New York NY.
- Herr, L. G., 1977, “The Iron Age II Period: Emergin Nations”, *BA* 60, 15-183.
- Jacques, X., 1972, *Index des mots apparentés dans la Septante*, Roma.
- Jones, G. H., 1984, *1 and 2 Kings*, Grand Rapids MI.
- Joüon, P., 1965, *Grammaire de L’Hebreu Biblique*, Roma.
- Kessler, J., 2006, “Persia’s Loyal Yahwists: Power Identity and Ethnicity”, en Lipschits, O. y Oemig, M., *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake IN.
- Knoppers, G. N., 1991, “Reform and Regression: The Chronicler’s Presentation of Jehosaphat”, *Bibl* 72, 500-524.
- , 1997, “The Vanishing Solomon: The Disapperance of the United Monarchy from Recent Histories of Ancient Israel”, *JBL* 116, 19-44.
- Laughlin, J. C., 2011, *La arqueología y la Biblia*, (trad. esp.), Barcelona.
- Lemaire, A., 1997, “Joas de Samarie, Barhadad de Damas, Zakkur de Hamat. La Syrie-Palentine vers 800 av. J. C.”, *EI* 24, 148-157.
- , (ed.), *El Mundo de la Biblia*, 2000, Madrid, 252-254.
- Levison, B. M., 2001, “The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and Deuteronomistic History’s Transformation of Torah”, *VT* 51, 510-534.
- Liverani, M. 1976, “Early Caravan Trade between South-Arabia and Mesopotamia”, *Yemen* 1, 111-115.
- , 2005, *Más allá de la Biblia* (trad. esp.), Barcelona.
- Malamat, A., 2011, *History of biblical Israel*, Leiden.
- Manfred, G., 1996, “Ophir und Punt”, *BN* 82, 5-8.
- Martín Ruiz, J. A., 2010, “Hiram I, Rey de Tiro”, *Herakleion* 3, 7-35.
- May, H. G., 2014, *Oxford Bible Atlas*, Oxford.
- Millad, A. R., 1991, “Text and Archeology: Weighing the Evidence, The Case of King Solomon”, *PEQ* 123, 19-27.
- Nelson, R. D., 1987, *First and Second Kings*, Louisville KY.
- Parker, K. I., 1992, “Solomon as Philosofer King? The Nexus of Law and Wisdom in 1Kings 1-11”, *JSOT* 45, 75-91.
- Pritchard, J. B., 1969, *Ancient Near Texts Relating to the Old Testament*, Princenton NJ.
- Rahlf. A. (ed.), 1979, *Septuaginta*, Stuttgart.

- Ramis Darder, F., 2012, *La Comunidad del Amén. Identidad y Misión del Resto de Israel*, Salamanca.
- , 2015, *Isaías (1-39)*, Madrid.
- , 2016, *Isaías (40-66)*, Madrid.
- Ryckmans, G., 1996, “Ophir”, en Lemaire, A. (ed.), *Dictionnaire de la Bible, Supplement*, Paris.
- Ruiz Cabrero, L. A. – Wagner, C. G., 2005, “David, Salomón e Hiram de Tiro. Una relación desigual”, *Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la Antigüedad* 8 (2005), 107-112.
- Sader, H., 2019, *The history and archeology of Phoenicia*, Atlanta GA.
- Schökel, L. A., 1994, *Diccionario Bíblico Hebreo – Español*, Madrid.
- Sérandur, A., 2001, “Les récits bibliques de la construction du Second Temple”, *Trans* 11, 149-173.
- Serrano, J. J., 1969, “Ophir”, en Díez Macho, A. y Bartina, S. (eds.), *Enciclopedia de la Biblia*, Barcelona.
- Sicre, J. L., 1996, “La investigación sobre la Historia Deuteronomista. Desde Martin Noth a nuestros días”, *EstBib* 54, 361-415.
- Tomes, R., 1996, “Our Holy and Beautiful House: When and Why was 1 Kings 6-8 Written”, *JSOT* 70, 33-50.
- Trebolle Barrera, J., 1993, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, Madrid.
- Vaux, R. de, 1971-1973, *Histoire ancienne d'Israel* I, Paris.
- Vermeulen, J., 1977, *Du Prophète Isaïe à L'Apocalyptique. Isaïe, I- XXXV*, Paris.
- , 1990, *Le Dieu de la Promesse et le Dieu de l'Alliance*, Paris.
- Vílchez, J., 1990, *Sabiduría*, Estella.
- Weber, R. (ed.), 1994, *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart.
- Westermann, Cl. 1989, *Genesi Commentario* (trad. it.), Bolonia.
- Wilkinson, J., 1974, “L'apport de s. Jérôme à la topographie”, *RB* 81, 245-251.
- Witgman, G. J., 1990, “The Myth of Solomon”, *BASOR* 277/278 (1990), 5-22.