

**CAPÍTULO 17**  
**LA HIJA DE JEFTÉ**  
**(Jue 11,29-40)**

**H. Alomía**, «La tragedia de la hija de Jefté: Una interpretación de Jueces 11:29-40»: *Theologika* 15 (2000) 156-185; **M. Álvarez Barredo**, «Jefté, símbolo de una utilización interesada de Dios» (VyV 59 (2001) 465-484; **M. Bal**, *Death and Dissymmetry* (Chicago 1988) 41-68; **D. Bauer**, «"Hier stehe ich! Ich kann nicht anders!" - Ein Vater opfert seine Tochter (Richter 11, 30-40)», en Id. (ed.), *Männer weinen heimlich. Geschichten aus dem Alten Testament* (Stuttgart 1993) 77-92; **M. Bauks**, «La fille sans nom, la fille de Jephthé»: *ETR* 81 (2006) 81-93; **W. Baumgartner**, «Jephtas Gelübde Jud. 11,30-40»: *ARW* 18 (1915) 240-249; **E. Baumgartner**, «'Remembering that glorious girl': Jephthah's Daughter in Medieval Jewish Culture»: *JQR* 97/2 (2007) 180-209; **J. Berlinerblau**, *The Vow and the "Popular Religious Groups" of Ancient Israel*. JSOTSS 210 (Sheffield 1996); **J. A. Berman**, *Narrative Analogy in the Hebrew Bible*. SVT 10 (Leiden 2004); Id., «Medieval Monasticism and the Evolution of Jewish Interpretation to the Story of Jephthah's Daughter»: *JQR* 95 (2005) 228-256; **D. Böhler**, *Jiftach und die Tora*. ÖBS 34 (Frankfurt 2008); **O. Boehm**, «Child Sacrifice, Ethical Responsibility and the Existence of the People of Israel»: *VT* 54 (2004) 145-156; **T. W. Cartledge**, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. JSOTSS 147 (Sheffield 1992) 175-185; **J. Claasens**, «Characterization in the Jephthah Narrative»: *JNSL* 22 (1996) 107-115; Id., «Theme and Function in the Jephthah Narrative»: *JNWSL* 23 (1997) 203-219; **P. L. Day**, «From the Child is Born the Woman. The Story of Jephthah's Daughter», en Id., (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel* (Minneapolis 1989) 58-74; **E. C. Dell'Oca**, «El voto de Jefté (Jue 11,30-39)»: *RBib* 26 (1964) 167-71; **K. Engelken**, *Frauen in AT*. BWANT 130 (Stuttgart 1990); **J. C. Exum**, «The Tragic Vision and Biblical Narrative: The Case of Jephthah», en Id. (ed.), *Signs and Wonders* (Atlanta 1989) 59-83; **L. Feuchtwanger**, *Jefta und seine Tochter* (Berlin 1995); **N. Fienberg**, «Jephthah's Daughter», en R.-J. Frontain / J. Wojcik (eds.), *Old Testament Women in Western Literature* (Conway 1991) 128-143; **E. Fuchs**, «Marginalization, Ambiguity, Silencing: The Story of Jephthah's Daughter»: *Journal of Feminist Studies in Religion* 5 (1989) 35-45; *íd.*, *Sexual Politics in the Biblical Narrative*. JSOT SS 310 (Sheffield 2000); **B. Gerstein**, «A Ritual Processed: A Look at Judges 11:40», en M. Bal (ed.), *Anti-Covenant*. JSOT SS 81 (Sheffield 1989) 175-193; **M. Gilleo**, «Jephthah's Daughter: A Symbol of Omnicide»: *Proceedings of the Central States, Society of Biblical Literature and American Schools of Oriental Research* 2 (1999) 44-52; **F. D. Greer**, *The archetypal story of the sacrifice of the young feminine*. Tesis Union Institute 2000; **W. Gross**, «Jiftachs Tochter», en F. L. Hossfeld (ed.), *Das Manna fällt auch heute noch*. Fs. E. Zenger (Freiburg 2004) 273-293; Id., «Jiftachs Rolle in der Erzählung von seinem Gelübde», en F. E. Jenni. *AOAT* 336 (Münster 2007) 60-92; **C. Houtman – C. Spronk**, *Jephta's dochter: tragiek van een vrouwenleven in theologie en kunst* (Zoetermeer 1999); Id., *Jefta und seine Tochter* (Berlin 2007); **C. Houtman**, «Rewriting a Dramatic Old Testament Story: The Story of Jephthah and His Daughter in Some Examples of Christian Devotional Literature»: *BI* 13 (2005) 167-190; **P. Hugo**, «J'ai ouvert la bouche pour YHWH (Jg 11,36)», en Fs. A. Schenker. *OBO* 214 (Göttingen 2005) 112-127; **W. L. Humphreys**, «The Story of Jephthah and the Tragic Vision», en J. C. Exum (ed.), *Signs and Wonders* (Atlanta 1989) 85-96; **D. Janzen**, *The Social Meaning of Sacrifices in the Hebrew Bible*. BZAW 344 (Berlin 2004); Id., «Why the Deuteronomist Told about the Sacrifice of Jephthah's Daughter»: *JSOT* 29 (2005) 339-357; **R. Jost**, *Gender, Sexualität und Macht in der Anthropologie des Richterbuches*. BWANT 164 (Stuttgart 2006) 164-207; **C. Karrer-Grube**, «Grenz-Überschreitung. Zum Körperkonzept in der Erzählung über Jephthas Tochter», en U. Bail y otros, *Körperkonzepte im Ersten Testament: Aspekte einer feministischen Anthropologie* (Stuttgart 2003) 94-121; **K. Keukens**, «Richter 11,37f: Rite de passage und Übersetzungsprobleme»: *BN* 19 (1982) 41-42; **Ph. S. Kramer**, «Jephthah's Daughter: A Thematic Approach to the Narrative as seen in Selected Rabbinic Exegesis and in Artwork», en A. Brenner (ed.), *Judges* (Sheffield 1999) 67-89; **S. Landers**, «Did Jephthah Kill His Daughter?»: *BR* 7 (1991) 27-31.42; **C. Lanoir**, *Femmes fatales, filles rebelles. Figures féminines dans le*

*livre des Juges* (Ginebra 2005), 149-170 ; **T. A. Lenchak**, «Puzzling Passages: Judges 11:30-31»: TBT 38 (2000) 248; **D. Marcus**, *Jephthah and His Vow* (Lubbock 1986); **I. Mehlman**, «Jephthah's Daughter»: JBQ 25 (1997) 73-78; **B. Miller**, *Tell It on the Mountain. The Daughter of Jephthah in Judges 11* (Collegeville 2005); **H.-D. Neef**, «Jephta und seine Tochter (Jdc XI 29-40)»: VT 49 (1999) 206-217; **L. Reinke**, «Ueber die Gelübde Jephthas», en *Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments* (Münster 1851) I.3, 419-526; **P. T. Reis**, «Spoiled Child: A Fresh Look at Jephthah's Daughter»: Proof 17 (1997) 279-98; **B. P. Robinson**, «The Story of Jephthah and his Daughter»: Bib 85 (2004) 331-348; **Th. C. Römer**, «Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?»: JSOT 77 (1998) 27-38; **Íd.**, «La fille de Jephté entre Jérusalem et Athènes: réflexions à partir d'une triple intertextualité en Juges 11», en *Intertextualités* (2000) 30-42; **D. W. Rooke**, «Sex and Death, Or, the Death of Sex: Three Versions of Jephthah's Daughter (Judges 11:29-40)», en C. Hempel y J. M. Lieu (eds.), *Biblical Traditions in Transmission* (Leiden 2006) 249-71; **A. Rottzoll – D. U. Rottzoll**, «Die Erzählung von Jiftach und seiner Tochter (Jdc 11,30-40) in der mittelalterlich-jüdischen und historisch-kritischen Bibelexegese»: ZAW 119 (2003) 210-230; **E. Seifert**, *Tochter und Vater im Alten Testament* (Neukirchen-Vluyn 1997); **M. Sjöberg**, *Wrestling with Textual Violence. The Jephthah Narrative in Antiquity and Modernity* (Sheffield 2006); **Íd.**, «Jephthah's Daughter as Object of Desire or Feminist Icon»: BI 15 (2007) 377-394; **N. Steinberg**, «The Problem of Human Sacrifice in War: An Analysis of Judges 11», en S. L. Cook y otros (eds.), *On the Way to Nineveh*. ASOR Books 4 (Atlanta 1999) 114-135; **W. O. Sypherd**, *Jephthah and his Daughter: A Study in Comparative Literature* (Delaware 1948); **J. Schwartzmann**, «The Vow of Jephthah: A Typology of Interpretations in Traditional Exegesis» (Hebr., Engl. summary): Beth Mikra 182 (2005) 261—280.293; **A. M. Tapp**, «An Ideology of Expendability: Virgin Daughter Sacrifice in Gen. 19.1-11, Judg. 11.30-39 and 19.22-26», en M. Bal (ed.), *Anti-Covenant*. JSOTSS 81 (Sheffield 1989) 157-174; **J. L. Thompson**, *Writing the Wrong: Women in the OT among Biblical Commentators from Philo through the Reformation* (Oxford 2001); **Íd.**, «Preaching Texts of Terror in the Book of Judges: How Does the History of Interpretation Help?»: CTJ 37 (2002) 49-61; **Ph. Tribble**, «A Meditation in Mourning. The Sacrifice of the Daughter of Jephthah»: USQR 36. Supplementary Issue (1981) 59-73; **Íd.**, «A Daughter's Death: Feminism, Literary Criticism, and the Bible»: MQR 22 (1983) 176-189; **Íd.**, *Texts of Terror* (Philadelphia 1984), 93-116: «The Daughter of Jephthah: An Inhumane Sacrifice»; **Sh. Valler**, «The Story of Jephthah's Daughter in the Midrash», en A. Brenner (ed.), *Judges* (Sheffield 1999), 48-66; **A. Wénin**, «À quoi Jephté sacrifie-t-il sa fille?», en D. Marguerat (ed.), *Quand la Bible se raconte* (Paris 2003) 85-103; **V. Zapletal**, *Jephtas Tochter: Kulturbilder aus der Frühzeit des jüdischen Volkes* (Paderborn 1920).

## 1. VISIÓN DE CONJUNTO DEL CICLO DE JEFTÉ

El ciclo de Jefté comienza con una larga introducción (10,6-16) que desarrolla los temas habituales, pero con variantes de mucho interés. En ella se indica que los enemigos son ahora los amonitas y la zona especialmente afectada, Galaad.

El resto del ciclo podemos dividirlo en los siguientes episodios:

1. Amonitas e israelitas acampan frente a frente; los jefes (שרים) de Galaad deciden conceder el mando al primero que luche contra los amonitas (10,17-18).

2. Presentación de Jefté (11,1-3).

3. Vuelve a introducirse el conflicto entre amonitas e israelitas; los ancianos (זקנים) de Galaad van a Tob en busca de Jefté. Tras las negociaciones, Jefté jura el cargo de jefe supremo en Mispá.

4. Negociaciones con el rey de Amón (11,12-28). Jefté le envía una embajada preguntando por qué lo ataca. El rey responde que Israel les robó desde Aroer hasta el Yaboq y el Jordán (13). Nueva embajada de Jefté, contando lo que ocurrió realmente (14-27). El rey de Amón no hace caso (v.28).

5. La guerra y el voto (11,29-40).

6. Conflicto con los efraimitas (12,1-6).

## 7. Noticia final sobre Jefté (12,7).

### *Unidad del ciclo*

En el relato se advierten algunos datos extraños y otros que han sido exagerados por algunos comentaristas. No podemos tratar el problema de la formación del ciclo, pero indico los puntos discutidos:

#### *El comienzo de las hostilidades*

10,17-18 presenta a los dos ejércitos enfrentados sin aducir ningún motivo. Recordando la introducción, lo lógico sería que fuesen los israelitas los primeros en dar el paso para liberarse de la opresión. Sin embargo, son los amonitas los primeros que se colocan en orden de batalla. Dado que la introducción supone hasta ahora dieciocho años de opresión, tendría que explicarse por qué adoptan ahora esta actitud. Por otra parte, los israelitas van a la guerra sin contar con un jefe (10,11-17), aunque no conviene dar excesiva importancia a este dato porque también en el c.20 van a la guerra sin saber qué tribu atacará primero. En 11,4 tenemos un nuevo comienzo de las hostilidades, y esta vez todo queda más claro: el relato primitivo sobre Jefté no comenzaba con 10,6-16 sino hablando de este personaje (11,1-3), al que los ancianos de Galaad acuden cuando se ven atacados por los amonitas (11,4-11). Adviértase también que la actitud del pueblo (los jefes, שָׂרִים, parece un añadido posterior) en 10,17-18 es distinta de la de los ancianos (זִקְנִים) en 11,6ss: los primeros se muestran pasivos, a la espera de que alguien se atreva a luchar; los segundos toman una postura activa, van a Tob en busca de Jefté.

#### *Lugar de residencia de Jefté*

En 11,3, tras huir de su familia, reside en el territorio de Tob; cuando vuelve de la guerra, se dice que tiene su casa en Mispá, donde le sale al encuentro su hija (11,34). No es preciso ver aquí una contradicción o diversidad de tradiciones: después de jurar el cargo en Mispá es lógico que el narrador sitúe allí su casa.

#### *La negociación de los galaaditas con Jefté*

En 11,6 le ofrecen a Jefté un cargo puramente militar para la guerra; en 11,8 le prometen ser jefe de todos los habitantes de Galaad; tampoco es preciso ver aquí dos tradiciones distintas: Jefté, a lo largo del debate, va ganando terreno, y al final consigue lo nombren las dos cosas שָׂרֵי וְקָצִין. Sin embargo, en el v.9 Jefté parece aceptar convertirse en jefe si Dios le entrega a los amonitas, mientras que en 11 el pueblo lo nombra jefe y caudillo antes de la batalla, y tiene lugar una ceremonia parecida a la de entronización.

#### *El conflicto: ¿con Amón o con Moab?*

El conflicto parece darse con el rey de Amón. Sin embargo, una serie de datos sugieren que se trata de Moab: 1) en todo el largo discurso de Jefté siempre se habla de Moab (vv.15,17,18<sup>3x</sup>); la única excepción se encuentra al final del v.15, donde las palabras «y el territorio de los amonitas» parecen añadidas para disimular el problema; 2) Kemos (v.24) no es dios de los amonitas sino de los moabitas; 3) el v.25 hace

referencia a Balac rey de Moab. Por eso, muchos proponen cambiar todos los «Amón» por «Moab» (cf. BHS).

## 2. BATALLA Y VOTO (11,29-40)

De los doce versículos, tres se dedican a la batalla y nueve al voto de Jefté.

- Jefté comienza la campaña (29)
- Voto (30-31)
- Victoria (32-33)
  - Cumplimiento del voto (34-39a)
    - Llegada a casa (34)
    - Reacción de Jefté (35)
    - Reacción de la hija (36-37)
      - Aceptación (36)
      - Petición (37)
      - La hija cumple su deseo (38)
    - Jefté cumple su voto (39a)
  - Consecuencia del voto (39b-40)

### *El voto (30-31)*

En los jueces anteriores, Dios ha concedido la victoria sin contrapartidas de ningún tipo. A lo sumo, Gedeón pidió a Dios pruebas de que salvaría a Israel por su medio. Aquí encontramos algo totalmente distinto. Es el juez quien ofrece algo a Dios a cambio de la victoria, y lo hace mediante un voto.

#### *I voti nell'AT*

La religión de Israel, como las del Antiguo Oriente<sup>1</sup>, ve muy bien ofrecer algo a Dios a cambio de un favor recibido. A nivel puramente teórico, encontramos frecuentes exhortaciones a hacer votos o cumplirlos<sup>2</sup>. Quizá el ejemplo más interesante lo tenemos en el Sal 50, donde Dios rechaza que le ofrezcan animales y presenta como único sacrificio la acción de gracias y el cumplimiento de los votos (v.14):

זָבַח לְאֱלֹהִים תּוֹדָה וְשִׁלְמִים לְעֵלְיוֹן נְדָרֶיךָ

La legislación sugiere que los votos se cumplen ofreciendo un sacrificio (זָבַח Lv 7,16), un sacrificio de comunión (זָבַח שְׁלָמִים Lv 22,21), un holocausto (עֹלָה Nm 15,3), un novillo en holocausto (Nm 15,8). Lo que no puede ofrecerse es un buey o carnero deforme (Lv 22,23).

Sin embargo, los votos admiten mucha mayor variedad, como recuerdan diversos relatos bíblicos: Jacob ofrece el diezmo de todo lo que gane si el Señor lo acompaña y protege durante su viaje (Gn 28,20-22), y Dios lo acepta (Gn 31,13); el pueblo de Israel promete consagrar al exterminio las ciudades del rey de Arad si Dios le concede la victoria (Nm 21,1-3); Ana, la madre de Samuel, promete consagrar su hijo a Dios si consigue tenerlo (1 Sm 1,11), práctica que recuerda a la consagración a Dios mediante

<sup>1</sup> Sobre los votos en Mesopotamia, Egipto, Hatti y Ugarit véase la obra de Cartledge citada en la bibliografía.

<sup>2</sup> Lv 23,38; Nm 29,39; Dt 12,6.11; Is 19,21; Jon 1,16; Nah 2,1; Sal 22,26; 50,14; 56,13; 61,6.9; 65,2; 66,13; 116,14.18; Prov 7,14.

el voto de nazireato (Nm 6,1-21); Absalón asegura haber hecho un voto de acudir a Hebrón si Dios le permite volver a Jerusalén (2 Sm 15,7-8); el Sal 132 afirma que David hizo voto de no dormir hasta llevar el arca a Jerusalén (Sal 132,2-5); Jeremías denuncia a los jerosolimitanos por sus votos de ofrecer incienso a la Reina del Cielo y libaciones (Jr 44,25).

Dt 23,22-24 indica tres puntos de mucho interés: a) si haces un voto, cúmplelo cuanto antes (v. 22); b) si no haces un voto, no pecas (v.23); c) lo que hayas prometido con voto, cúmplelo (v.24).

El autor del Eclesiastés, tan crítico en otros temas, mantiene la misma postura: «Si haces un voto a Dios, cúmplelo pronto» (5,3). «Más vale no hacer un voto que hacerlo y no cumplirlo» (5,4). Y Prov 20,25 enseña algo que le viene a Jefté como anillo al dedo: «Es tentación hacer un voto a la ligera y después de prometido pensarlo»

מוקש אדם ילע קדש ואחר נדרים לבקר

El tratamiento más largo de los votos lo tenemos en Nm 30, donde se insiste en que los votos hay que cumplirlos (v.3), pero luego se centra en los votos hechos por la mujer (hija o esposa), sino conocimiento de su padre o su marido. En definitiva, la voluntad del varón prevalece sobre el compromiso contraído por la mujer. Y se repite que «Yahvé le perdonará» el no cumplir su voto (v.6.9.13). Uno se pregunta por qué el varón no tenía la misma posibilidad de conmutación o anulación del voto acudiendo al sacerdote. Pero la ley bíblica no dice nada de eso (aunque los rabinos medievales lo consideraban posible).

### *El voto de Jefté*

Dos temas son interesantes: la formulación y el contenido.

1) *La formulación* recuerda a la de Nm 21 a propósito del voto hecho por los israelitas antes de la batalla contra el rey de Arad (Nm 21,1-3).

Israel	Jefté
<p>וַיִּדְרֵי יִשְׂרָאֵל נָדַר לַיהוָה אִם־נָתַן תַּתֵּן אֶת־הָעָם הַזֶּה בְּיָדִי וְהַחֲרַמְתִּי אֶת־עֲרֵיהֶם</p>	<p>וַיִּדְרֵי יַפְתָּח נָדַר לַיהוָה אִם־נָתַן תַּתֵּן אֶת־בְּנֵי עַמּוּן בְּיָדִי וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא מִדֶּלְתֵי בֵּיתִי לִקְרָאתִי בְּשׁוּבִי בְּשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוּן וְהָיָה לַיהוָה וְהַעֲלִיתֶהוּ עֹלָה</p>

Las semejanzas son evidentes, y también una gran diferencia: la verbosidad de Jefté. Los israelitas prometen con tres palabras, Jefté necesita quince. Con ello no consigue ser más claro, sino más oscuro.

¿A qué viene el doble uso de וְהָיָה? El primero es innecesario, como se advierte comparando con el texto de Nm. Bastaría decir: «lo que salga... lo ofreceré en holocausto» (הַיּוֹצֵא ... וְהַעֲלִיתֶהוּ עֹלָה). El segundo וְהָיָה se presta a provocar confusión, y de hecho algunos rabinos interpretaron el voto del modo siguiente: si lo que sale de la casa es una persona, la consagro al Señor (וְהָיָה לַיהוָה); si sale un animal, lo ofrezco en holocausto (וְהַעֲלִיתֶהוּ עֹלָה); pero el *waw* nunca tiene valor disyuntivo.

¿Qué significa «el saliente que salga»? Cabría esperar: «*el primero que salga*» הַיּוֹצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא בְּרִאשׁוֹנָה, como interpreta la Vg: *quicumque primus fuerit egressus*.

Finalmente, la verbosidad va acompañada de gran dosis de egocentrismo,

reflejada sonoramente en las palabras *beti liqra 'ti bešubi* con su triple referencia al «yo» del que habla.

2) En cuanto al *contenido*, también se advierte una gran diferencia entre los dos votos. Israel ofrece a Dios algo normal en el contexto de la guerra santa: consagrar las ciudades al exterminio, no aprovecharse de sus bienes y ganados. Jefté se lanza a una aventura de consecuencias imprevisibles. Es evidente que piensa en una persona, porque sólo de ella puede decirse que sale de la casa «a recibirme» (לְקַרְאֵתִי). Esa fórmula no se aplica a un animal. Ya san Agustín se enfrentó a los partidarios de esta teoría.

Sin embargo, Lv 1, donde se trata detenidamente el tema del holocausto, sólo contempla la posibilidad de ofrecer un animal de ganado mayor (buey, toro), ganado menor (oveja, cabra) o pájaros (tórtolas, palomas jóvenes). El lector del libro de los Jueces recuerda que a Gedeón Dios le pidió «ofrecer en holocausto» un toro (Jue 6,26).

Por último, el holocausto implica la consunción total de la víctima en el fuego. No se puede interpretar de modo suave como una forma de consagración a Dios.

Llegamos a la conclusión de que Jefté promete en holocausto algo prohibido por la ley: una persona. Según Studer, esta postura es comprensible en la mentalidad de aquella primera época, cuando la religión yahvista no difería mucho de las otras circundantes y el sacrificio humano se aceptaba como algo bueno, agradable a Yahvé. En contra de esta teoría se aduce siempre el caso de Abrahán e Isaac, pero todos los textos relativos al anatema dejan claro que, para algunos israelitas, Yahvé no difiere mucho de un dios pagano ávido de sangre. En esta mentalidad encaja lo que prometen los israelitas en Arad (Nm 21,1-3), lo que hace Samuel con el rey Agag (1 Sm 15), lo que hace David con los siete miembros de la familia de Saúl (2 Sm 21,6ss) y otros muchos pasajes, especialmente del libro de Josué.

Es irónico lo que ocurre entre Jefté y su hija teniendo en cuenta lo que ordena Nm 30,4-6. En Nm 30 se repite «Yahvé le perdonará [el voto]» (v.6.9.13).

### ***Dios cumple su parte: la victoria (32-33)***

El orden en que se presentan los hechos es importante: 1) Jefté va a la guerra; 2) Dios entrega al enemigo en sus manos; 3) Jefté lo vence; 4) Amón queda sometida.

Victoria y sometimiento están precedidos por la acción de Dios. Él ha cumplido su parte; ahora toca a Jefté cumplir la suya.

### ***Jefté cumple el voto (34-39a)***

#### ***Llegada a casa (34).***

Hay que leer el relato a ritmo pausado y vivo para advertir la tensión que provoca en quien lo escucha por vez primera: dos rápidas referencias nos trasladan desde el campo de batalla a Mispá<sup>3</sup> y a la entrada de la casa; de repente, un וְהִנֵּה cambia el enfoque de la cámara y nos sorprende con la hija que sale a su encuentro. A las palabras pronunciadas por Jefté en su voto, «lo que salga de mi casa», se añade ahora que «salió con panderos y danzas»<sup>4</sup> ignorante de su destino. El narrador se vuelve ahora al lector-

<sup>3</sup> El relato da por supuesto que Jefté, tras haber jurado su cargo en Mispá, ha trasladado allí su residencia desde el país de Tob.

<sup>4</sup> Escenas parecidas en Ex 15,20 (Miriam y las mujeres tras el paso del Mar); 1 Sm 18,6s (las mujeres, después de que David mata a Goliat; cf. 1 Sm 29,5).

oyente y le dice que era su hija única<sup>5</sup>. E insiste en que no tenía otro hijo o hija<sup>6</sup>.

### *Reacción de Jefté (35)*

Consta de acción + palabra. La acción de rasgar los vestidos o el manto expresa un sentimiento profundo, de dolor, miedo o desconcierto, a veces todo ello junto<sup>7</sup>.

Si el gesto no tiene nada de raro, las palabras de Jefté sorprenden al lector. Basta compararlas con las que pone en su boca el Pseudo-Filón; en las *Antigüedades bíblicas*, Jefté comienza informando a su hija de lo que le ocurrirá:

—*¡Con razón te llamas Seila, pues vas a ser ofrecida en sacrificio! ¡Ojalá fuera posible poner mi corazón en un peso y mi alma en una balanza para ver qué pesa más: la fiesta que se celebra o la pena que me aflige! Pero he hecho un voto al Señor mi Dios y no puedo revocarlo.*

En el texto bíblico, Jefté no explica nada: sus palabras sólo contienen una doble acusación a la hija y una disculpa. La doble acusación, en traducción libre, sería: «me has destrozado y te has vuelto contra mí». Literalmente: «me has doblegado y te has convertido en uno de mis desgraciadores». El texto subraya su dolor jugando con los verbos קרע, כרע, עכר: rasgar, doblegar y traer desgracia<sup>8</sup>.

La acusación de traer desgracia (עכר) se usa siempre en contextos muy fuertes: la dirige Jacob a sus hijos Simeón y Leví después de la matanza llevada a cabo en Siquén (Gn 34,30); Josué a Acán por haberse quedado con parte del botín, provocando la derrota de Ay (Jos 7,25); Jonatán a Saúl por haber dado una orden absurda que pone en riesgo la victoria (1 Sm 14,29); Ajab y Elías se acusan mutuamente de traer la desgracia a Israel (1 Re 18,17-18).

Resulta extraño que Jefté comience culpando a la hija de algo que sólo culpa suya, aunque se trate de una simple forma retórica de expresar su dolor. Josefo lo explica del modo siguiente: «reprochó a su hija su apresuramiento en acudir al encuentro». Pero el narrador no hace comentarios de ese tipo, deja todo en manos del lector.

La disculpa: «Hice una promesa al Señor y no puedo retractarme». Literalmente: «abrí la boca al Señor». En la literatura bíblica, «abrir la boca» lo hacen las personas para insultar, amenazar, protestar (Job 35,16; Sal 22,14; Is 10,14; Lam 2,16; 3,46) o comer (Ez 2,8). Metafóricamente se aplica a la tierra que se abre para castigar a los culpables (Gn 4,11; Nm 16,30; Dt 11,6). En ningún caso significa «hacer una promesa». Moore le da el sentido de hacer un voto solemne aduciendo Job 35,16 y Sal 66,13, pero el primer texto no prueba nada; y en el segundo, prescindiendo de que no usa la expresión «abrir la boca» sino «abrir los labios», el sentido del voto queda claro por las palabras anteriores (66,12), no por la expresión en sí misma.

«No puedo echarme atrás». Cf. Dt 22,22-24; Ecl 5,3.

<sup>5</sup> El término יְהִידָה trae a la memoria el caso de Isaac, יְהִידָה de Abrahán, al que su padre tiene que ofrecer en sacrificio (Gn 22).

<sup>6</sup> Ya que antes se ha hablado de un personaje femenino, algunos proponen cambiar בְּמִנְיָהּ en בְּמִנְיָהּ con G\*, Syr, Tg.

<sup>7</sup> Por ejemplo, Rubén al advertir la desaparición de José (Gn 37,29); Jacob al conocer la muerte de su hijo (Gn 37,34); David al enterarse de la muerte del hijo tenido con Betsabé (2 Sm 13,19.31); el rey de Israel al saber que la gente está cayendo en la antropofagia (2 Re 6,30); los dignatarios de Judá y el rey Ezequías al escuchar las palabras del Copero Mayor del rey de Asiria (2 Re 18,37; 19,1; Is 36,22; 37,1); Josías al escuchar el Libro de la Ley (1 Re 22,11; 2 Cr 34,19); Job al enterarse de la muerte de sus hijos (Job 1,20).

<sup>8</sup> Según algunos, el *hifil* de כרע, «doblegar, someter» (2 Sm 22,40; Sal 17,13; 18,40) no encaja bien en este contexto, y proponen cambiar en עכרתי עכרתי, con G (ταραχῆν ἐτάραξάς με καὶ σὺ ἦς ἐν τῷ ταραχῶ μου): «me has traído la desgracia y te has convertido en uno de mis desgraciadores».

### *Reacción de la hija (36-37)*

El narrador da por supuesto que la muchacha conoce el contenido del voto. Si Jefté comenzó con «hija mía» (בְּתִי), ella empieza con «padre mío» (אָבִי): un detalle de cariño<sup>9</sup> y respeto, que recuerda al mismo tiempo el diálogo entre Isaac y Abrahán en circunstancias parecidas (Gn 22,9). Su intervención tiene dos partes, introducidas por וְהִיא

1) Exhortación a cumplir el voto (36a), justificándolo (36b). Sobre la obligación de cumplir un voto véase lo dicho anteriormente. Es interesante la observación de Boling: «As often happens in early Israel's popular narration of history, the one who speaks wisely, when Yahweh's rule is at stake, is a woman, e.g. Deborah and Jael. Cf. Manoah's wife in ch. 13; Hannah in I Sam 1-2; Michal in 11 Sam 6:20-23»<sup>10</sup>.

2) Petición (37). Al principio del libro de los Jueces hay otra hija, Acsá, que pide un favor a su padre, Caleb. Es interesante comparar la forma de expresarse de ambas mujeres: Acsá, decidida, enérgica, se limita a introducir su petición con: «hazme un favor» (הִבְהֵלֵי בְרָכָה). La hija de Jefté se expresa con más respeto y más palabras<sup>11</sup>. Lo que pide no es llorar su muerte temprana, sino cuatro cosas muy relacionadas entre ellas: 1) dos meses; 2) para ir por los montes<sup>12</sup>; 3) a llorar la virginidad; 4) con sus compañeras.

Tras el permiso paterno, estos cuatro detalles se repiten en orden inverso: 4) marcha con las compañeras; 3) llora la virginidad; 2) en los montes; 1) durante dos meses (38-39a).

Tras estos cuatro detalles algunos han visto la referencia a un antiguo rito, parecido al del llanto por Tammuz-Osiris (cf. Ez 8,14). En Laodicea el sacrificio anual de un venado se consideraba el sustituto del sacrificio más antiguo de una muchacha.

### *Cumplimiento del voto (39aβ)*

Se cuenta de forma tan escueta que se ha prestado a dos interpretaciones:

a) sacrificial: Jefté ofreció a su hija en holocausto. Es la interpretación de los comentaristas antiguos judíos y cristianos, que siguen manteniendo autores modernos: Studer (1835), Grzybek (1956).

b) no sacrificial: aduciendo que una muchacha no puede ser ofrecida en holocausto; esta interpretación adquiere diversos matices:

- ✓ quedó encerrada en casa de por vida (Kimchi, Landers)
- ✓ quedó consagrada al servicio del templo con prohibición de casarse (Abarbanel, Arias Montano, Vatablo, Clericus, etc.)
- ✓ soltera e independiente (Reis)
- ✓ formando parte de una comunidad cultural (Alomía)

<sup>9</sup> «Todo el pathos de la situación radica en esta palabra» (Moore).

<sup>10</sup> *Judges* 209.

<sup>11</sup> Según Studer, en la expresión בְּמִנֵּי הַרְפִּיָּה hay que sobrentender «tu mano»: «levanta de mí tu mano, permíteme». Pero no debemos exagerar la metáfora, como si la hija tuviera miedo al padre. La misma fórmula la usa Dios para pedirle a Moisés que le permita destruir al pueblo (Dt 9,14).

<sup>12</sup> La expresión «bajar a los montes» (יָרַד עַל-הַהָרִים) resulta extraña. Studer la explica recordando que Mispá estaba en alto y había que bajar antes de dirigirse a las montañas de alrededor. Mehlman cree que esta expresión recuerda la costumbre de ir a las montañas a practicar ritos de fecundidad (Os 4,13-14).



### *Consecuencia del voto (39b-40)*

Para algunos comentaristas, esta costumbre (de la que no hay rastros en otros textos del AT) es la que intenta justificar todo el relato del voto de Jefté.

### **3. EL ESCÁNDALO DEL RELATO**

El pasaje del libro que ha planteado más problemas es el del voto de Jefté (11,30.34-40). Es el único caso en que el Antiguo Testamento parece justificar un sacrificio humano, considerándolo incluso como un deber<sup>13</sup>. ¿Cómo se explica?

➤ Algunos autores recurren a la *mentalidad antigua*.

El sacrificio de niños era una práctica, si no frecuente, al menos algo difundida entre ciertos pueblos del Antiguo Oriente, sobre todo en momentos de peligro. Amenazado por la presencia de ejércitos enemigos, el rey de Moab ofrece a su primogénito sobre la muralla (2 Re 3,27). La Biblia condena con relativa frecuencia el sacrificio de niños, aunque esta crítica no impidió que se cometiesen algunos asesinatos de este tipo. Véase 2 Re 16,3; Jr 7,31, etc. Sobre el tema de los sacrificios humanos existe una monografía de E. C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*, JSOT SupSer 43 (Sheffield 1985).

Hay tres paralelos del mundo clásico, relacionados con los problemas que plantean los vientos a la navegación: 1) Idomeneo, rey de Creta, en medio de la tormenta, hace voto a Neptuno de ofrecerle lo primero que salga a su encuentro cuando vuelva a casa; será su hijo, pero cuando intente cumplir su voto, el pueblo de Creta lo expulsará. 2) En la historia de Agamenón también está presente la idea de ofrecer a la propia hija (Ifigenia) para conseguir que los vientos inmovilizados por la diosa Artemisa vuelvan a soplar; felizmente, la misma diosa liberará a Ifigenia y la convertirá en su sacerdotisa. 3) Heródoto cuenta en sus *Historias*: “Menelao se comportó inicualemente con los egipcios: cuando se disponía a zarpar de regreso, unos vientos que impedían la navegación lo retuvieron en tierra; y, como esta situación se iba prolongando, decidió recurrir a una solución impía. Cogió a dos niños de unos lugareños y los inmoló como víctimas propiciatorias” (II, 119).

Pausanias, *Descripción de Grecia* (IX, 33,4): “In the land of Haliartus there is a river Lophis. It is said that the land was originally arid and without water, so that one of the rulers came to Delphi and asked in what way they would find water in the land. The Pythian priestess, they say, commanded him to kill the man who should first meet him on his return to Haliartus. On his arrival he was met by his son Lophis, and at once smote the youth with his sword. Still living, the lad ran about, and where the blood ran water rose up from the earth. Wherefore the river is called Lophis”.

De esta práctica habla Plutarco en *Sobre la desaparición de los oráculos*: “Y no es verosímil que los dioses exigiesen o aceptasen los sacrificios humanos de otros tiempos, ni en vano habrían soportado los reyes y los generales entregar a sus propios hijos para los ritos preparatorios al sacrificio y para su degollamiento, a no ser que sintieran que estaban propiciando y satisfaciendo las iras y resentimientos de duras e implacables divinidades vengadoras” (417 D).

---

<sup>13</sup> Lo normal es que dicho sacrificio no se admita (Gn 22: Isaac), o se condene expresamente (Lv 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 18,10; Miq 6,7).

- Otros acusan a Jefté:
  - ✓ De escasa fe: Tribble, Fuchs, Görg.
  - ✓ De astucia: Jefe promete esperando no debe cumplir el voto: Cartledge.
  - ✓ De buscar la autoliberación, matando el elemento femenino que hay en él que le impide luchar; el sacrificio sirve también para eliminar la culpa de haber matado a otros en la guerra (interpretación psicoanalítica de R. Seidenberg).
  
- Otros consideran el relato el fundamento mítico de un rito

La historia de la hija de Jefté sea un caso de historización de un mito, como sugieren Soggin y otros. Pero el mismo Soggin reconoce que, si bien los paralelos del antiguo Oriente “ayudan a iluminar el trasfondo de un episodio como éste, no explican por qué el Antiguo Testamento nos lo ha transmitido” (o. c., 189).

- Otros niegan que matase a la hija

Otra forma de evitar el problema consiste en decir que la hija de Jefté, por tratarse de un ser humano, era inaceptable como sacrificio; consiguientemente, Jefté cambió su voto y la obligó simplemente a vivir como virgen<sup>14</sup>.

#### 4. ENSEÑANZA DEL RELATO

- ✓ Los votos hay que cumplirlos por mucho que cueste (Boling, Neef).
- ✓ Más vale no hacer votos (Römer)
- ✓ La decadencia moral de la época de los Jueces (Janzen)
- ✓ Mehlman: el relato tiene más de un sentido.
- ✓ Relación con Gedeón: los dos hacen algo especial y los dos fracasan en su descendencia. Importancia de escuchar a Dios y no de hacer cosas llamativas (cf. Mt 7,21-23).

#### 5. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

El tema es muy interesante. Quien lo ha tratado de forma más extensa ha sido J. L. Thompson, *Writing the Wrong: Women in the OT among Biblical Commentators from Philo through the Reformation* (Oxford 2001) 100-178: comienza con la interpretación feminista actual, pero luego ofrece una panorámica muy documentada de Josefo, Pseudo-Filón, los primeros intérpretes griegos, los predecesores de san Agustín (Ambrosio, Jerónimo, Ambrosiasta), san Agustín, de Agustín y Crisóstomo a Nicolás de Lyra, de Lyra a la Reforma, la Reforma, Luteranos posteriores, siglo XVII.

Una visión también amplia, pero más breve y de agradable lectura, incluyendo las interpretaciones artísticas del pasaje, en D. M. Gunn, *Judges* (Malden 2005)133-169.

---

<sup>14</sup> Así S. Landers, “Did Jephthah Kill His Daughter?”: BR 7 (1991) 27-31.42.