

PENTATEUCO

Sergio Armstrong Cox

Sumario

1. ¿Qué es el Pentateuco?

- 1.1. La terminología
- 1.2. ¿Tetrateuco, Pentateuco, Hexateuco o Enneateuco?
- 1.3. Moisés, el Pentateuco y el cánón de la Biblia hebrea
- 1.4. Conclusiones

2. Descripción del Pentateuco

- 2.1. La división en 5 libros
- 2.2. El Génesis
 - 2.2.1. Estructura
 - 2.2.2. Teología
- 2.3. El Éxodo
 - 2.3.1. Estructura
 - 2.3.2. Teología
- 2.4. El Levítico
 - 2.4.1. Estructura
 - 2.4.2. Teología
- 2.5. Números
 - 2.5.1. Estructura
 - 2.5.2. Teología
- 2.6. El Deuteronomio
 - 2.6.1. Estructura
 - 2.6.2. Teología

3. Problemas literarios del Pentateuco

- 3.1. Introducción
- 3.2. Duplicados en textos legislativos
- 3.3. Duplicados en textos narrativos
 - 3.3.1. Versiones paralelas de un mismo acontecimiento
 - 3.3.2. Versiones mezcladas de un mismo acontecimiento
- 3.4. Algunos procedimientos redaccionales
 - 3.4.1. La inserción
 - 3.4.2. La reanudación
 - 3.4.3. Algunos “signos lingüísticos” de carácter redaccional
- 3.5. Características de la literatura antigua
 - 3.5.1. La ley de la antigüedad o de la precedencia
 - 3.5.2. La ley de la conservación
 - 3.5.3. La ley de la continuidad o de la actualidad
 - 3.5.4. La ley de la economía

4. Historia de la interpretación del Pentateuco

- 4.1. Introducción
- 4.2. De Witter a Wellhausen
 - 4.2.1. Tres modelos
 - 4.2.2. El “ambiente cultural” del siglo XIX
 - 4.2.3. De Wette
 - 4.2.4. Wellhausen y la hipótesis documentaria
- 4.3. La “historia de las formas”
 - 4.3.1. El contexto cultural de la Formgeschichte
 - 4.3.2. Gunkel
 - 4.3.3. Alt
 - 4.3.4. Von Rad
 - 4.3.5. Noth
- 4.4. Las nuevas posturas
 - 4.4.1. Estudios histórico-críticos recientes
 - 4.4.1.1. ¿Un nuevo modelo de hipótesis fragmentaria? Rendtorff y Blum
 - 4.4.1.2. ¿Un nuevo modelo de hipótesis complementaria? Schmid, Rose y Van Seters
 - 4.4.1.3. Combinación de la hipótesis documentaria con la hipótesis de los fragmentos y de los complementos: Zenger
 - 4.4.1.4. Cuerpos legales y estratos narrativos: Otto
 - 4.4.2. Estudios literarios sincrónicos
 - 4.4.2.1. Introducción
 - 4.4.2.2. Análisis retórico
 - 4.4.2.3. Análisis narrativo
 - 4.4.2.4. Análisis semiótico o estructuralista
- 4.5. Toma de posición del Magisterio eclesiástico

5. Tres propuestas para comprender el Pentateuco

- 5.1. Las "formas" del Pentateuco
 - 5.1.1. Formas narrativas
 - 5.1.2. Formas legales
 - 5.1.3. Dichos
- 5.2. El origen del Pentateuco
 - 5.2.1. El pequeño "credo histórico"
 - 5.2.2. El formulario de alianza
 - 5.2.3. El “Festival de Yahveh”
- 5.3. La hipótesis documentaria actualizada
 - 5.3.1. ¿Qué es una tradición?
 - 5.3.2. La tradición yahvista (J) del Pentateuco
 - 5.3.3. La tradición elohista (E) del Pentateuco
 - 5.3.4. La tradición deuteronomista (D) del Pentateuco
 - 5.3.5. La tradición sacerdotal (P) del Pentateuco

6. El Pentateuco y los orígenes de Israel

- 6.1. ¿Cuándo comenzó Israel?
- 6.2. Nómades y sedentarios
- 6.3. Las tradiciones patriarcales
- 6.4. Moisés y el Yahvismo
- 6.5. La federación de las Doce Tribus

7. Comentario a Gn 1,1 - 4,26: toledot de los cielos y de la tierra

- 7.1. Creación y pecado de origen: 1,1 – 3,24
 - 7.1.1. Introducción
 - 7.1.2. El relato sacerdotal de Gn 1,1 - 2,4a
 - 7.1.2.1. Introducción
 - 7.1.2.2. Comentario
 - 7.1.2.3. Conclusiones
 - 7.1.3. El relato yahvista de Gn 1,4b - 3,24
 - 7.1.3.1. Introducción
 - 7.1.3.2. Comentario
 - 7.1.3.3. Conclusiones
- 7.2. El primer fratricidio y los primeros iniciadores de la cultura: 4,1-26
 - 7.2.1. Introducción
 - 7.2.2. El primer fratricidio: 4,1-16
 - 7.2.3. Los primeros iniciadores de la cultura: 4,17-26
 - 7.2.4. Reflexiones finales

BIBLIOGRAFÍA

A. Texto bíblico

NBJ = Morla, Víctor (coord.) (2009), *Biblia de Jerusalén*, Desclé de Brower, Bilbao.

B. Introducciones

Blenkinsopp, Joseph, (1999) *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella.

Briend, Jacques, (1877) *El Pentateuco*, Verbo Divino (Cuadernos bíblicos n° 13), Estella..

García Lopez, Félix, (2003) *El Pentateuco*, en Sánchez Caro, José Manuel (dir.), *Introducción al estudio de la Biblia 3 A*, Verbo Divino, Estella.

Menchén, Joaquín (1997) "Pentateuco", en Guijarro, Santiago - Salvador, Miguel (dirs.) *Comentario al AT I*, Verbo Divino, Estella.

Murphy, Roland (2005), "Introducción al Pentateuco", en Brown, Raymond - Fitzmyer, Joseph - Murphy, Roland (dirs.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella.

Ska, Jean Louis, (2001) *Introducción a la lectura del Pentateuco*, Verbo Divino, Estella

VVAA, "Introducción al Pentateuco" (2005), en Levoratti, Armando (dir.), *Comentario bíblico latinoamericano. AT I*, Verbo Divino, Estella.

C. Comentarios

C.1. Del Pentateuco en general

Alonso Schökel, Luis, (1980) *Biblia del Peregrino. Edición de Estudio 1*, Verbo Divino.

Brown, Raymond - Fitzmyer, Joseph - Murphy, Roland (dirs.) (2005), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella.

Farmer, William (dir.), (1999) *Comentario Bíblico Internacional*, Verbo Divino, Estella.

Guijarro, Santiago - Salvador, Miguel (dirs.) *Comentario al AT I*, Verbo Divino, Estella.

Levoratti, Armando (dir.), *Comentario bíblico latinoamericano. AT I*, Verbo Divino, Estella.

C.2. De algunos libros

Croatto, José Severino, (1974) *El hombre en el mundo I: Creación y designio. Estudio de Génesis 1:1 – 2:3*. La Aurora, Buenos Aires.

Croatto, José Severino, (1986) *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4 – 3:24*. La Aurora, Buenos Aires.

Croatto, José Severino, (1997) *Exilio y supervivencia. Tradiciones contraculturales del Pentateuco. Comentario de Génesis 4:1 – 12:9*. Lumen, Buenos Aires.

Childs, Brevard, (2003) *El libro del Éxodo*, Verbo Divino, Estella.

Guillén, Juan (1997), "Génesis", en Guijarro, Santiago - Salvador, Miguel (dirs.) *Comentario al AT I*, Verbo Divino, Estella, pp. 31-108.

Loza, José - Duarte, Raúl (2007) *Introducción al Pentateuco. Génesis*, Verbo Divino, Estella.

Loza, José (2005), *Génesis I - II*, en Morla, Víctor y García, Santiago (dirs.), *Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén I*, Desclée de Brouwer, Bilbao

Rad, Gerhard von, (1977) *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca.

D. Otros textos

Astey, Luis (1989), *El poema de la creación Enuma Elish*, Universidad Autónoma Metropolitana, Méjico.

Equipo "Cahiers Evangile", *En las raíces de la sabiduría*, Verbo Divino (Cuadernos bíblicos n°28), Estella, 1990.

Grelot, Pierre (1993), *Hombre, quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis*, Verbo Divino, Estella.

Malbran-Labat, Florence (1983), *Gilgamés*, Verbo Divino (Documentos en torno a la Biblia, n° 7), Estella, 1983.

Ruiz de la Peña, Juan Luis (1986), *Teología de la Creación*, Sal Terrae, Santander.

Ruiz de la Peña, Juan Luis (1988), *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander.

Schmitz-Moormann, Karl (2005), *Teología de la creación de un mundo en evolución*, Verbo Divino, Estella.

1. ¿QUÉ ES EL PENTATEUCO? ¹

1.1. La terminología

El objeto de este curso está constituido por el conjunto de 5 libros con los que comienza la Biblia: el Pentateuco ². Este nombre deriva de la palabra **griega** Πεντατευχος, compuesta por πεντα (cinco) y τευχος (instrumento, vaso, estuche para guardar los rollos de papiro; la palabra termina designando los rollos mismos). El significado de Πεντατευχος, es “(el libro de) los 5 rollos”.

La tradición **hebrea** llama a estos libros **la Torah**. Esta palabra significaba originalmente “enseñanza”, refiriéndose a la instrucción que daba el sacerdote ³. Más tarde designó **la legislación** de Israel.

Estos 5 libros constituyen la primera parte de la Biblia Hebrea ⁴, a la que siguen “los profetas” (nebiím) ⁵ y “los escritos” (ketubim) ⁶.

El Pt está compuesto por el Gn, Ex, Lv, Nm y Dt. Estos nombres son asumidos por la Vulgata y provienen de la **tradición griega de los LXX**. Esta traducción le dio a cada libro un título referido a su contenido. Así:

- Γενεσις (“origen”), porque trata de los orígenes del mundo, de la humanidad y de Israel;
- Εξοδοσ (“salida”), que alude a la salida de Israel de Egipto;
- Λευιτικον (“levítico”), que se refiere al núcleo central de las leyes y ritos levítico-sacerdotales;
- Αριθμοι (“números”), debido a los censos de población conservados en el libro;
- Δευτερονομιον (“segunda ley”), presentado como una nueva Ley dada a Moisés en Moab y que viene a completar la del Sinaí.

En el **texto hebreo** los títulos de los libros corresponden a la primera palabra importante del comienzo de la obra:

- Bereshit (“al inicio”, Gn),
- Shemot (“los nombres”, Ex),
- Wayyikrá (“y llamó”, Lv),
- Bemidbar (“en el desierto [del Sinaí]”, Nm),
- Debarim (“las palabras”, Dt).

¹ Sigo en esta parte a Ska 2001, 13-31.

² Que, en adelante, lo abreviaré “Pt”

³ Jer 18,18: “Vengan y tramemos algo en contra de Jeremías, porque no va a faltarle la torah al sacerdote, el consejo al sabio, ni al profeta la palabra”.

⁴ Puede verse el listado de libros de la Biblia Hebrea en la página xii de la NBJ.

⁵ Que incluye los libros históricos, que son llamados “profetas anteriores”.

⁶ Nuestros libros “poéticos y sapienciales”.

1.2. ¿Tetrateuco, Pentateuco, Hexateuco o Enneateuco?

La antigua tradición que limitaba a 5 los libros de la Ley ha sido cuestionada en los estudios modernos. Unos autores hablan de “Tetrateuco” (4 libros), otros de “Hexateuco” (6 libros) y están los que proponen un “Enneateuco” (9 libros). Veamos cada una de estas hipótesis:

a) Hexateuco

Heinrich Ewald en su “Historia de Israel” (1864) considera que la primera obra histórica de Israel era “el libro de los orígenes”, que abarcaba el Pt y el libro de Jos.

La fundamentación de esta postura la propuso Gerard von Rad a partir de los “credos históricos” de Dt 6,21-23 y Dt 26,5-9 que presentan como lo central de la fe israelita los acontecimientos de los patriarcas, el éxodo, la Alianza y la conquista de la tierra. Estos acontecimientos son los que presenta el Pt, al que hay que agregarle el libro de Jos que narra precisamente la conquista de la tierra.

b) Tetrateuco

Martín Noth, en su libro “Historia de las tradiciones del Pt” (1948) se ha mostrado partidario de excluir al Dt del Pt, y ello porque considera que el Dt y la “Historia deuteronomista” (Jos, Jc, 1 y 2 Sam, y 1 y 2 Re) es una unidad independiente, dado que no hay textos deuteronomistas en los 4 primeros libros de la Biblia (salvo pequeños añadidos sin importancia).

c) Enneateuco

Algunos exégetas piensan que el bloque que va del Gn hasta el final de la Historia deuteronomista se debe entender como una gran unidad literaria que se abre con la creación del mundo y se cierra con el exilio babilónico ⁷. El tema central de esta historia sería la tierra. Ésta:

- al principio Yahveh se la promete a los patriarcas,
- en Ex, Lv y Nm, Israel camina hacia ella por el desierto,
- Josué la conquista,
- los jueces la defienden,
- bajo David y Salomón llega a ser un reino, primero unido y después dividido entre Norte y Sur, y finalmente
- Israel la pierde durante el exilio.

Los argumentos para defender esta tesis van en la línea de que habría, además del hilo conductor que tiene (no hay acuerdo sobre cuál es), “otra historia”, paralela a ella, que es la del Cronista (1 y 2 Cr, Esdr, Neh).

⁷ Para llegar a la cifra de 9 libros, se cuentan como una sola obra tanto los 2 libros de Sm como los 2 de Re

1.3. Moisés, el Pentateuco y el cánon de la Biblia hebrea

Hay razones importantes para seguir hablando de un “Pentateuco”. Como veremos más adelante, este modo de organizar los primeros libros del AT no excluye otros. De partida, tiene un valor particular, porque tiene en cuenta la forma canónica, definitiva y normativa de la Biblia para la comunidad de fe, tanto del Pueblo de Israel como de la Iglesia.

Veamos los fundamentos bíblicos que existen para hablar de un Pt como texto único dentro del cánon judío.

a) En el Pentateuco

Respecto del Pt, existe un texto fundamental que nos sirve para separar a los 5 primeros libros de los que siguen: Dt 34,10-12:

“(10) No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés, a quien Yahveh trataba cara a cara,(11) nadie como él en todas las señales y prodigios que Yahveh le envió a realizar en el país de Egipto, contra Faraón, todos sus siervos y todo su país,(12) y en la mano tan fuerte y el gran terror que Moisés puso por obra a los ojos de todo Israel.”

Este texto afirma 3 cosas importantes:

- Moisés es el más grande entre todos los profetas. Por eso la “Ley de Moisés” es superior a todas las otras formas de revelación.

- La superioridad de Moisés deriva de la superioridad de su relación con Yahveh (Ex 33,11; Nm 12,6-8; etc.). Yahveh y Moisés estaban en “contacto directo”, sin intermediarios (diferente a la comunicación mediante sueños o visiones).

- El éxodo es el acontecimiento fundamental de la historia de Israel. Ningún otro acontecimiento se puede comparar con éste. La fundación de Israel surge con Moisés, y no con David o Salomón. En efecto, Israel es más antiguo que la monarquía y, desde luego, que la conquista de la tierra prometida.

b) En los profetas anteriores y posteriores

- Jos 1,1-8:

“(1) Sucedió después de la muerte de Moisés, siervo de Yahveh, que habló Yahveh a Josué, hijo de Nun, y ayudante de Moisés, y le dijo:(2) ‘Moisés, mi siervo, ha muerto; arriba, pues; pasa ese Jordán, tú con todo este pueblo, hacia la tierra que yo les doy (a los israelitas).(3) Les doy todo lugar que sea pisado por la planta de sus pies, según declararé a Moisés.(4) Desde el desierto y el Líbano hasta el Río grande, el Eufrates, (toda la tierra de los hititas) y hasta el mar Grande de poniente, será el territorio de ustedes. (5) Nadie podrá mantenerse delante de ti en todos los días de tu vida: lo mismo que estuve con

Moisés estaré contigo; no te dejaré ni te abandonaré.(6) ‘Sé valiente y firme, porque tú vas a dar a este pueblo la posesión del país que juré dar a sus padres.(7) Sé, pues, valiente y muy firme, teniendo cuidado de cumplir toda la Ley que te dio mi siervo Moisés. No te apartes de ella ni a la derecha ni a la izquierda, para que tengas éxito dondequiera que vayas.(8) No se aparte el libro de esta Ley de tus labios: medítalo día y noche; así procurarás obrar en todo conforme a lo que en él está escrito, y tendrás suerte y éxito en tus empresas.’”.

Este texto contiene por lo menos 4 afirmaciones esenciales:

- ◆ Josué es el sucesor de Moisés. Su cometido es conquistar y, después, distribuir la tierra prometida a los padres.

- ◆ Moisés es el “siervo de Yahveh”; Josué tiene otro título: “colaborador de Moisés”. Si Moisés está determinado por su relación con Yahveh, Josué está determinado por su relación con Moisés. Josué es el sucesor de Moisés, pero no ocupa su puesto como “servidor de Yahveh”.

- ◆ Hay continuidad entre Josué y Moisés: Yahveh estará con Josué como ha estado con Moisés (v.5). Yahveh cumplirá la promesa hecha a Moisés de darle la tierra en posesión a Israel (v.3). Significa que el principio y fundamento de la historia de Israel es Moisés y no Josué.

- ◆ La empresa de Josué depende de su fidelidad a la “Ley de Moisés” (vv.7-8). Esta Ley está escrita (v.8) en un “libro” (v.7). Desde ahora se convierte en piedra angular para cualquier acontecimiento de la historia de Israel. Será el criterio que permitirá enjuiciar la historia. La historia de Israel será la historia de la fidelidad o infidelidad a la Ley de Moisés.

- Mal 3,22-24:

“(22) Acuérdense de la Ley de Moisés, mi siervo, a quien yo prescribí en el Horeb preceptos y normas para todo Israel.(23) He aquí que yo les envío al profeta Elías antes que llegue el Día de Yahveh, grande y terrible.(24) Él hará volver el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres; no sea que venga yo a herir la tierra de anatema.”

Este texto cierra a modo de conclusión los libros proféticos (nebíim) y los relaciona con Moisés. Presenta 4 elementos esenciales:

- ◆ La lectura de los profetas debe ser un modo de “recordar” la Ley de Moisés. Según esta interpretación “canónica” de la Biblia la profecía actualiza la Ley y la mantiene viva en la memoria de Israel.

- ◆ La Ley de Moisés es ley divina. Su autoridad no es de origen humano, sino divino. Con palabras más modernas, la Ley de Moisés es fruto de la revelación divina, no de la razón humana.

◆Esta Ley se encuentra sobre todo en el Dt. En este libro, Yahveh se manifiesta en el monte Horeb, no en el Sinái. Se puede ver, por ejemplo, en Dt 5,2 y Ex 19,1. La expresión “preceptos y normas” es típicamente deuteronomica ⁸.

◆De entre los profetas, sólo Elías aparece mencionado, porque es el más parecido a Moisés. Tanto Elías como Moisés se ha dirigido al monte Horeb (1 Re 19) y ha sentido a Dios en la gruta (Ex 34) ⁹.

c) En “los Escritos”

- Salmo 1:

*“(1) Feliz quien no sigue consejos de malvados
ni anda mezclado con pecadores
ni en grupos de necios toma asiento,
2 sino que se recrea en la ley de Yahvé,
susurrando su ley día y noche.
3 Será como árbol plantado entre acequias,
da su fruto en sazón, su fronda no se agosta.
Todo cuanto emprende prospera:
4 pero no será así con los malvados.
Serán como tamo impulsado por el viento.
5 No se sostendrán los malvados en el juicio,
ni los pecadores en la reunión de los justos.
6 Pues Yahvé conoce el camino de los justos,
pero el camino de los malvados se extravía.”*

Este salmo tiene como cometido el colocar a los salmos y “los escritos” en relación con la Ley. Se nota esto en 3 afirmaciones:

◆El criterio que distingue al justo del malvado, del pecador y del necio es la meditación de la Ley. La Ley será el criterio del juicio de Dios (vv.5-6). Este salmo aplica al individuo aquello que “los profetas anteriores” (los libros históricos) afirmaban a propósito del Pueblo.

◆La Ley es designada como “Ley de Yahveh”.

◆El salmo 1 invita a leer todos los salmos y todos “los escritos” como una meditación de la Ley de Yahveh.

- 2 Cr 36,22-23:

⁸ Dt 5,1; 11,32; 12,1; etc.

⁹ Igualmente los “cuarenta días y cuarenta noches” de Ex 24,18; 34,28; Dt 9,9 y 1 Re 19,8.

La conclusión de la Biblia hebrea, que coincide con la conclusión de “los escritos”, se encuentra en este texto. El nos proporciona una última clave para comprender el significado de la Biblia según el cánón judío:

“(22) En el año primero de Ciro, rey de Persia, en cumplimiento de la palabra de Yahveh, por boca de Jeremías, movió Yahveh el espíritu de Ciro, rey de Persia, que mandó a publicar de palabra y por escrito en todo su reino: ‘Así habla Ciro, rey de Persia: Yahveh, el Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra. El me ha encargado que le edifique un templo en Jerusalén, en Judá. Quien de entre ustedes pertenezca a su pueblo, ¡sea el Señor con él y suba!’”

Podemos hacer 3 observaciones importantes a propósito de este texto:

◆ Aquí no se menciona a Moisés ni a la Ley, sino a Jeremías y a Jerusalén. La Biblia hebrea concluye con una llamada a “salir”. Este verbo podría encerrar una alusión al éxodo, porque una fórmula que describe la salida de Egipto también utiliza este verbo (Ex 3,8).

◆ El Templo de Jerusalén como tal no es mencionado en el Pt. Sin embargo, textos como Ex 25 – 31 y 34 – 50, las prescripciones culturales del Lv y la ley sobre la centralización del culto de Dt 12 han de leerse en referencia al Templo.

◆ La “historia sacerdotal” culmina con una proclamación solemne de la “Ley de Moisés” delante de todo el Pueblo (Neh 8). Esta Ley se convierte en piedra angular de la comunidad post-exílica. Es difícil concebir el Templo sin referencia a la Ley y a las prescripciones comprendidas en el Pt. En la parte más sagrada, el Santo de los Santos, se encuentra el Arca, y en ella hay un sólo objeto: las tablas que Yahveh le entregó a Moisés en el Horeb (2 Cr 5,10). La “Ley” está en el corazón del Templo. Y el culto observa las prescripciones de la Ley de Moisés (2 Cr 8,13). También son numerosas las referencias a Moisés en los libros de Esd y Neh¹⁰.

De cualquier modo, el cánón judío concluye con una llamada dirigida a todos los judíos de la diáspora, que les invita a volver a Jerusalén para que ayuden a la construcción del Templo. Este toque final requiere de una respuesta que cada lector de la Biblia escribe con su propia vida. La Biblia, en el cánón judío, tiene una clara estructura abierta al porvenir.

1.4. Conclusiones

Desde el interior del cánón de la Biblia hebrea podemos extraer algunas conclusiones esenciales para la lectura del Pt.

- Los textos recién citados, que encuadran las 3 partes de la Biblia hebrea, son importantes por su contenido y especialmente porque están situados en puntos estratégicos de la Biblia. La división tripartita pone de relieve la posición única de la Ley que, según la tradición bíblica, lleva la impronta de la personalidad excepcional de Moisés. El Pt es único porque Moisés ocupa un puesto único en la historia de la revelación.

¹⁰ Esd 3,2; 6,18; 7,6; Neh 1,7-8; 8,1.14; 9,14; etc.

- Los 5 libros del Pt tienen un carácter “normativo” que los otros textos bíblicos no poseen.

- El Pt, además, se presenta en gran parte como una “vida de Moisés”, que comienza en Ex 2 y concluye con su muerte en Dt 34. Sobre todo, se trata de una “vida de Moisés al servicio de Yahveh y del Pueblo de Israel”. El libro del Gn, que precede a esta “vida de Moisés”, describe los orígenes del mundo (Gn 1 – 11) y del Pueblo de Israel (12 – 50).

- Desde el punto de vista del cánón, esta agrupación de libros es más importante que las otras. Por ejemplo, los vínculos del Dt con Moisés son más fuertes que las relaciones entre el Dt y la historia deuteronomista. Este hecho plantea un problema serio a propósito de la tierra prometida, que permanece en gran parte fuera del Pt. La promesa de la tierra, no la posesión, es un elemento esencial de la fe de Israel. Dicho de otro modo, para el Pt se puede ser miembro del Pueblo de Israel sin habitar en la tierra prometida. Una afirmación de este tipo se comprende mejor después de la experiencia del exilio y desde la diáspora.

- Según el canon de la Escritura judía, la monarquía está subordinada a la Ley. Mientras las instituciones mosaicas son fundamentales para la existencia de Israel, la monarquía no. El Pueblo puede prescindir de la monarquía. Esta verdad es el fruto de la dura y trágica experiencia del exilio. Durante este momento, Israel ha descubierto que es más antiguo que David y, por supuesto, que la conquista de Josué. Como Pueblo había nacido mucho antes, cuando el Señor le hizo salir de Egipto, de la casa de servidumbre.

Para encontrar las huellas más antiguas de sus antepasados es necesario remontarse más atrás todavía y salir al encuentro de los patriarcas: Abraham, Isaac y Jacob. A ellos, el Señor, les había prometido la tierra que, antes de morir, Moisés contempló sin poder entrar (Dt 34,1-4). El Pt contiene dos elementos absolutamente esenciales para definir la identidad de Israel: los patriarcas y Moisés.

Desde el punto de vista teológico, los 2 elementos esenciales son las promesas hechas a los padres y el binomio éxodo-Ley (Ex 20,2-3). El Señor de Israel se define como “el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob” (Ex 3,6) y como “el Señor, tu Dios, que te sacó (a Israel) del país de Egipto, de la casa de servidumbre” (Ex 20,2). Estas dos afirmaciones son las dos columnas que sostienen todo el Pt, excepto la historia de los orígenes (Gn 1 – 11). Los primeros capítulos del Gn añaden un último elemento: el Dios de los patriarcas y el Dios del éxodo es también el creador del universo.

- Finalmente, la estructura del Pt y la organización del cánón hebreo es fundamental para poder comprender el NT. La vida pública de Jesús, en los 4 evangelios, comienza junto al Jordán, donde Juan Bautista bautizaba. ¿Por qué este escenario? La respuesta es que Moisés ha llegado hasta el Jordán con el Pueblo y ha muerto sin haber podido comenzar esta última frontera. Su obra ha quedado incompleta. La conclusión del Pt es una conclusión abierta hacia la tierra que contempla Moisés. Josué finalizará la obra iniciada.

2. DESCRIPCIÓN DEL PENTATEUCO

2.1. La división en 5 libros ¹¹

¿Cómo y por qué ha sido dividido el Pt en 5 libros? ¿Esta división es puramente material o tiene algún significado?

a) ¿Hay razones materiales?

En total, el Pt cuenta con 5.845 vv. (en una edición sin notas: 350 pp.). Hay quienes sostienen que sería materialmente muy difícil haber escrito todo el Pt en un sólo rollo. Debiera medir unos 33 metros de largo. Un rollo de esta envergadura sería poco práctico para la lectura pública.

Pareciera que la división en 5 libros tiene una razón material. Sin embargo, no se ve a simple vista qué criterios se han usado para delimitar las fronteras de cada libro. En efecto:

- el Gn tiene 50 capítulos, 1.534 vv y 88 páginas;
- el Ex, 40 caps., 1.209 vv y 73 pp;
- el Lv, 27 caps., 859 vv. y 52 pp.;
- Nm, 36 caps, 1.288 vv y 73 pp.;
- Dt, 34 caps., 955 vv. y 64 pp.

Las extensiones de los libros son tan dispares que no se ve que exista un criterio material de división de los libros; habrá que buscar, entonces, una razón teológica.

b) Los criterios teológicos

Para ver qué criterios de tipo teológicos se han usado es necesario hacer un recorrido libro por libro.

- El Génesis

Comienza con la creación del mundo y con la expresión “bereshit bará Elohim”, “al principio creó Dios ...” o “cuando comenzó a crear Dios...” ¹², y termina con la muerte de Jacob y José. Así concluye el período patriarcal, o sea, la historia de la familia de los antepasados de Israel. Después, Israel no será más una familia, sino un pueblo.

Y así, antes de su muerte, José anuncia el regreso de sus descendientes a la tierra prometida a Abraham, Isaac y Jacob (Gn 50,24). La conclusión del Gn está abierta al futuro y une el Gn con Ex, Lv, Nm y Dt.

¹¹ Sigo aquí a Ska 33-37.

¹² La traducción de Gn 1,1 es discutida.

- El Éxodo:

Comienza con un sumario de la historia de José que hace de “bisagra” entre la “historia de los patriarcas” y la “historia del Pueblo de Israel” (Ex 1,1-7). Ex 1,8 dice: “Entonces subió al trono de Egipto un nuevo rey, que no había conocido a José”.

La conclusión del libro del Ex (40,34-38) describe el momento en que, después de varios acontecimientos, la “gloria de Yahveh llena la Morada (o Tienda de la Reunión)”. Es un momento importante, porque Yahveh ya habita en medio de su Pueblo (40,34-35) y puede acompañarlo y guiarlo (40,36-38).

- El Levítico

El inicio del Lv se refiere a este último acontecimiento: “El Señor llamó a Moisés y le habló así desde la Tienda del Encuentro ...” A partir de este momento, Yahveh se dirige a Moisés desde la Tienda del Encuentro y no desde la cima del monte Sinaí.

La conclusión original del libro se encuentra en **Lv 26,46**: “Estos son los mandamientos, estatutos y leyes que el Señor estableció entre Él y los israelitas en el monte Sinaí por medio de Moisés”. Sin lugar a dudas, se trata de un “sumario conclusivo” al que le precede un capítulo de bendiciones y maldiciones (Lv 26,3.14). El cap. 27 es un añadido posterior. El último versículo retoma la conclusión de 26,46: “Estos son los mandamientos que el Señor dio a Moisés para los israelitas en el monte Sinaí (27,34).

Estas dos conclusiones mencionan el monte Sinaí como el lugar de la revelación. Para la tradición de Israel, las leyes proclamadas por Yahveh en el monte Sinaí y transmitidas por Moisés tienen una cualidad normativa única. Estas afirmaciones tienen una gran importancia porque distingue entre las leyes que forman parte del “cánon mosaico” y las otras.

- Números

La introducción es muy parecida a la del Lv: “El día primero del segundo mes, el año segundo de la salida de Egipto, habló el Señor a Moisés en el desierto del Sinaí en la Tienda del Encuentro, diciendo...” (Nm 1,1). Estamos todavía en el desierto del Sinaí y Yahveh sigue hablando desde la Tienda del Encuentro.

La conclusión de Nm recuerda a la del Lv: “Estas son las órdenes y normas que el Señor prescribió a los israelitas por medio de Moisés, en los llanos de Moab, junto al Jordán, a la altura de Jericó” (Nm 36,13).

Entre la introducción y la conclusión, el Pueblo se ha trasladado del Sinaí a las estepas de Moab, donde se prepara para entrar en la tierra prometida. Al mismo tiempo, las leyes promulgadas en la estepas de Moab tienen un valor particular desde el punto de vista canónico. Dt 28,69 habla de una ulterior Alianza que Yahveh establece allí (Moab) con

Israel (distinta de la Alianza que pactó con ellos en el Horeb). Estas afirmaciones equiparan las leyes de Moab con las del Horeb-Sinaí.

- Deuteronomio

El Dt tiene su propio marco. Como el libro de los Nm, comienza con una fórmula que indica el lugar y la situación desde donde Moisés habla: “Estas son las palabras que Moisés dirigió a todo Israel, al otro lado del Jordán, en el desierto (...) el día uno del undécimo mes del año cuarenta” (Dt 1,1-3). Todos los discursos de Moisés se pronunciarán en aquel día y, en el mismo día, Moisés muere (32,48; 34,5). Con la muerte de Moisés finaliza el libro del Dt y todo el Pt (Dt 34,1-12).

c) Conclusión

Los 5 libros del Pt están divididos claramente mediante indicaciones literarias y teológicas. Hay una división mayor entre Gn y el resto de los libros; y ello porque Gn relata los orígenes de Israel y los otros libros la organización del Pueblo bajo la guía de Moisés.

Las introducciones y conclusiones del Lv y Nm, y la introducción al Dt resaltan el carácter legislativo de estos libros, la figura de Moisés, mediador entre Yahveh y el Pueblo, y la importancia del Sinaí y de las estepas de Moab como “lugares teológicos” de la Ley.

En los apartados que siguen, veremos **la división de los libros** (y, por lo tanto, los temas contenidos en ellos) **y su teología, desde la perspectiva de la redacción final**. Una mirada más profunda de ellos (que haremos en los capítulos 3 y 4) muestra que estos textos tienen un complejo proceso de composición que involucra a múltiples autores; debido a lo cual ellos tienen en su interior diversas teologías.

2.2. El libro del Génesis ¹³

2.2.1. Estructura

La gran mayoría de los exégetas reconoce en la **fórmula “toledot”** el elemento estructurante del Gn. La fórmula se encuentra 10 veces en el libro: 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12; 25,19; 36,1; 37,2.

El significado de la fórmula es “aquello que ha sido generado de ...” A la fórmula sigue el nombre del “generador” ¹⁴.

A veces a la fórmula le sigue una genealogía; otras veces, una narración. Incluso en este último caso, se trata de descendientes del personaje mencionado en la fórmula.

De acuerdo a este criterio, el Gn se podría dividir de la siguiente manera:

¹³ Aquí y en las presentaciones que siguen de Ex, Lv, Nm y Dt sigo a García López 2003, 67-317.

¹⁴ Por ese motivo, la fórmula de Gn 2,4 **no** significa “historia de los orígenes del cielo y de la tierra” (en el sentido de cómo fueron engendrados o creados el cielo y la tierra), sino “historia de aquello que ha sido generado **del** cielo de la tierra” (o sea, la tierra, el primer ser humano, los árboles y los animales).

- Historia de los orígenes: 1,1 – 11,26

- Toledot de los cielos y de la tierra: 1,1 – 4,26
 - Creación y pecado de origen: 1,1 – 3,24
 - Caín y Abel, cainitas y setitas: 4,1 – 4,26
- Toledot de Adán: 5,1 – 6,8
 - 10 generaciones: 5,1-32
 - Unión de los seres divinos con los humanos: 6,1-8
- Toledot de Noé: 6,9 – 9,29
 - Diluvio, bendición y Alianza: 6,9 – 9,17
 - Maldición de Canán: 9,18-29
- Toledot de los hijos de Noé: 10,1 – 11,9
 - Tabla de las naciones: 10,1-32
 - La torre de Babel: 11,1-9
- Toledot de Sam: 11,10-26

- Historia de los patriarcas: 11,27 – 50,26

- Toledot de Téráj: Historia de Abraham: 11,27 – 25,11
 - Introducción: 11,27-32
 - Un itinerario singular: 12,1 – 22,19
 - Conclusión: 22,20 – 25,11
- Toledot de Ismael: 25,12-18
- Toledot de Isaac. Historia de Jacob: 25,19- 35,29
 - Jacob en Canaán. Huída a Jarán: 25,19 – 28,22
 - Jacob en Jarán. Huída a Canaán: 29,1 – 32,3
 - Encuentro de Jacob con Esaú y estadía en Canaán: 32,4 – 35,29
- Toledot de Esaú-Edóm: 36,1 – 37,1
- Toledot de Jacob. Historia de José: 37,2 – 45,28
 - Historia de José: 37,2 – 50,26
 - Jacob-Israel en Egipto: 46,1 – 50,26

La formula “toledot” señala una preocupación por la descendencia. En este caso, el problema es saber quién será el heredero de la promesa. Las genealogías fijan los límites de Israel y lo sitúan dentro del universo. La genealogía “legítima” la prerrogativas de los individuos, los grupos y los pueblos. Así:

- Gn 1 – 9 sitúa a Israel dentro de las naciones pre-diluvianas.
- La historia de Abraham tiene como hilo conductor la pregunta de quién será el heredero de la promesa: ¿Lot, Eliezer, Ismael o Isaac?
- La historia de Jacob define a Israel en sus relaciones con los edomitas y los arameos.
 - La historia permite fijar las fronteras de los territorios ocupados por cada uno (Gn 31,51-54; 36,6-8).
 - La historia de José permite responder a la pregunta de por qué son las 12 tribus: todos los hermanos reciben la bendición de Jacob.

2.2.2. Teología

El Dios del Gn aparece, en primer lugar, como el **Dios creador**. A diferencia de todos los demás personajes del libro, el Dios creador no tiene genealogía ni pasado; carece de historia. Esto lo convierte en un ser totalmente diferente. Dios no entra en escena como los otros personajes, sino que lo primero que hace es crear la escena. Así, se acredita no sólo como el Creador, sino también como el Director y Señor del mundo y de los seres que ha creado.

El Dios del Gn es, también **el Dios de la bendición y de la promesa**, dos temas teológicos claves en el libro. En la perspectiva genealógica del Gn, la bendición de la primera pareja (1,28) es fuente de bendición para todo el género humano. En la genealogía de Adán (Gn 5), se comienza evocando la creación del ser humano a imagen de Dios y la bendición divina, para añadir que Adán engendró a Set “a su imagen y semejanza” (5,1-3 // 1,26-28). La genealogía del cap. 5 alude a la transmisión de la imagen y bendición divinas a través de los hijos, desde Adán hasta Noé, subrayando de este modo la función teológica de la genealogía.

Dios bendice también a Noé y a sus hijos: Sem, Cam y Jafet (9,1). Sem conecta, por un lado, con Noé y, por otro, con Téraj, padre de Abraham. La historia de este último comienza bajo el signo de la bendición (beraká). Aunque Gn 12,1-3 denota un nuevo comienzo y las promesas-bendiciones patriarcales tienen sus propias características, la bendición de Abraham se puede poner en relación con la bendición de la humanidad.

Finalmente, el Dios del Gn es también **el Dios de la Alianza**. Primero será la Alianza de Dios con Noé (9,8-17), luego la de Dios con Abraham, de la que se conservan dos versiones diferentes (Gn 15 y 17). En los 3 casos, las promesas divinas juegan un papel relevante.

2.3. El libro del Éxodo

2.3.1. Estructura

El Ex se desenvuelve principalmente en 3 escenarios: Egipto, el desierto y el Sinaí; que dan pie para dividir el libro en 3 secciones:

- la salida de Egipto: 1,1 – 15,21;
- la marcha a través del desierto: 15,22 – 18,27;
- los acontecimientos del Sinaí: 19 – 40.

Las secciones primera y tercera son las más amplias y también las de mayor peso y trascendencia; la segunda es una especie de puente obligado entre ambas.

La primera sección es bastante coherente y culmina con el himno de 15,1-21.

La tercera, es más heterogénea y compleja, tanto en el plano formal (narraciones y leyes) como en el temático (teofanía, Alianza, decálogo, código legal, Santuario, becerro de oro). Lo único que no cambia es el escenario: la montaña del Sinaí.

Sin embargo, la marcha por el desierto está jalonada por una serie de “fórmulas itinerario” (Ex 15,22.27; 16,1; 17,1) como “partir”, “trasladarse”, “llegar”, “acampar”. Estas fórmulas unen pasajes originalmente independientes que desembocan en la instalación en Moab (Nm 22,1).

Junto con estas fórmulas, se puede advertir en Ex una dinámica que va de la esclavitud al servicio, en la que juegan un papel destacado el verbo “servir” y el sustantivo “esclavitud”. En la primera parte de Ex se habla de los trabajos forzados que los hebreos tienen que prestar a Egipto, de la esclavitud a la que los sometió el Faraón, mientras que en la última parte se exponen los trabajos del Santuario, destinado al culto, al servicio litúrgico en honor de Yahveh. Se parte, pues, de la esclavitud forzada y despiadada en favor del Faraón, y se culmina con el servicio libre y piadoso a Yahveh.

El libro termina con la construcción del Templo. En el Oriente Medio antiguo, la consagración del templo es el momento en que la divinidad afirma su soberanía. Los relatos de creaciones terminan normalmente con la construcción de un templo por el dios demiurgo. Del mismo modo, Yahveh, viniendo a habitar en medio de Israel, afirma su soberanía sobre su Pueblo, que le pertenece a Él y a ninguna otra divinidad. Ex 40 nos muestra que Dios habita en medio de su Pueblo y es necesario organizar al Pueblo en función de la presencia divina. Ese será el objetivo del Lev. Desde la Tienda, Yahveh guía a su Pueblo. El libro de los Nm describirá las andanzas de esta marcha de Israel bajo la guía de Yahveh, presente en la nube.

¿Como quedaría la estructura del Ex? Presento aquí una propuesta.

- Salida de Egipto: 1,1 – 15,21

- Planes del Faraón y de Yahveh ante la opresión de Israel: 1,1 – 7,7
 - La opresión de Israel: 1,1-22
 - Nacimiento y juventud de Moisés. Huida a Madián: 2,1-25
 - Plan divino de salvación: 3,1 – 4,31
 - Rechazo y confirmación del plan divino: 5,1 – 7,7
- Confrontación entre Yahveh y Faraón (las plagas): 7,8 – 11,10
- Liberación de Israel: 12,1 – 15,21
 - La Pascua: 12,1-14.21-28.43-50
 - Los ázimos: 12,15-20; 13,3-10
 - Los primogénitos: 13,1-2.11-16
 - El relato del Mar: 14,1-31
 - El cántico del Mar: 15,1-21

- Desde el Mar hasta el Sinaí: 15,22 – 18,27

- El agua, el maná y las codornices: 15,22 – 18,27
- Derrota de Amalec: 17,8-16
- Encuentro de Moisés e Israel con Jetró: 18,1-27

- En el Sinaí: 19 – 40

- La Alianza, la teofanía y la Ley: 19,1 – 24,11
 - La Alianza: 19,3-8; 24,1-11
 - La teofanía: 19,10-25; 20,18-21
 - La Ley: 20,1 – 23,19
 - El Decálogo: 20,1-17
 - El Código de la Alianza: 20,22 – 23,19
- El Santuario, el becerro de oro y la Alianza: 24,12 – 40,38
 - El becerro de oro y la Alianza: 32,1 – 34,35
 - El Santuario: 25,1 – 31,18; 35,1 – 40,38

2.3.2. Teología

Dios es el protagonista por excelencia del éxodo. Para cerciorarse de ello, basta comprobar los numerosos pasajes en que Dios lleva la voz cantante y dirige la acción.

a) El nombre divino

“Moisés dijo a Dios:

‘Si yo me presento ante los israelitas y les digo: el Dios de sus padres me envía a ustedes y me pregunta su nombre, ¿qué voy a responderles?’

Dios dijo a Moisés: ‘Esto dirás a los israelitas: Yahveh, el Dios de sus padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob me manda a ustedes. Este es mi nombre para siempre’ (Ex 3,13-15).

El nombre indica lo que la persona es o la misión que tiene. Se puede decir que todo el libro del Ex es un desarrollo de lo que significa el nombre divino.

Se discute cuál es el origen y el significado de Yahveh ¹⁵. Ex 3,14 pretenden hacerlo derivar de una forma antigua del verbo hebreo “hyh” o de su correspondiente arameo “hwh”, que significa “ser”, “llegar a ser”, “manifestarse”. Según eso, Yahveh significaría “Yo soy el existente”, entendido no tanto en un sentido pasivo o estático, como traducen los LXX (ὁ ὢν), sino en un sentido activo y dinámico, como pide el contexto. Debido a la peculiaridad del hebreo, la fórmula “ehyeh ‘aser ehyeh” puede traducirse por “Yo soy el que soy” o “yo soy el que seré” o de otros modos. En cualquier caso, el nombre Yahveh está relacionado con el verbo ser con un sentido existencial y dinámico. Mientras que la

¹⁵ En base a consideraciones filológicas, y en razón de la transcripción hecha por los Padres de la Iglesia, se ha concluido que la pronunciación original de la palabra era YaHWeH (en el hebreo antiguo se anotaban sólo las consonantes). El nombre YeHoWa o JeHoVa (de la Edad Media) se formó al unirse las consonantes YHWH con las vocales de la palabra Adonay (el Señor), empleado por el judaísmo en vez de YaHWeH debido a su pudor para nombrar a Dios. De modo que este último vocablo (JeHoWaH) es claramente errado. (Ver artículo de E. Jenni Ernest en Jenni, Ernest – Westermann, Claus (dirs), (1978) Diccionario Teológico del Antiguo Testamento I, Cristiandad, Madrid, col. 968. Se debe destacar que se trata de un diccionario especializado hecho por autores católicos y protestantes).

traducción (válida) “Yoy soy el que soy” encierra un sentido que da cuenta del misterio de Dios (no encasillable en categorías humanas), la traducción “Yo soy el que seré” da a entender que Dios irá mostrando progresivamente su identidad, en sus palabras y acciones.

En el contexto inmediato de la revelación del nombre divino, Yahveh se presenta a Moisés como quien está con el para **servicio del Pueblo, en beneficio de Israel**. Dada la situación de Israel, la acción divina es **liberadora**. El Ex muestra a Yahveh como un Dios comprometido en los acontecimientos que afectan a Israel. El origen de la religión yahvista se halla indisolublemente unido al proceso de liberación socio-política (y, por supuesto, religiosa) de un grupo de hebreos marginados y explotados por los egipcios.

El Dios del éxodo actúa unas veces de modo directo y otras de modo indirecto, **a través de Moisés. Moisés es el protagonista humano del éxodo**, llamado por Dios para llevar a cabo su acción liberadora.

El Faraón es el antagonista de Dios; enemigo humano pero poderoso. Se trata de una intervención divina del lado de los humildes, de los oprimidos, y el triunfo de éstos sobre la máxima potencia de la época y sobre su soberano, considerado un ser divino. El libro del Ex presenta a Yahveh y al Faraón enfrentados desde el principio al final del relato. Según Ex 4,22-23 Yahveh considera a Israel como su “hijo primogénito” y exige al Faraón que suelte las amarras con que esclaviza a Israel, amenazándole con matar a su “hijo primogénito” sin no lo hace así.

Esta confrontación de poderes, junto al comienzo de los acontecimientos del éxodo, apunta ya al momento definitivo de la última plaga, que consiste en la muerte de los primogénitos de Egipto, y a la liberación de Israel en el milagro del Mar; donde Yahveh despliega toda su fuerza, destruyendo al ejército del Faraón. Antes de llegar al desenlace final, Yahveh se irá dando a conocer poco a poco e irá mostrando su soberanía.

b) Conocimiento y soberanía de Yahveh

El verbo “**conocer**” es central en el libro del Ex. Su sentido aquí es de **reconocer al Dios como soberano absoluto**.

Una vez que los hebreos conocen el nombre de Dios (Ex 3,18), se dirigen al Faraón en nombre de Yahveh. Pero el Faraón pregunta “¿Quién es Yahveh?” y asegura que no lo conoce (5,2). En Ex 6,2-8, vemos que la verdadera respuesta que da Dios es su nombre, como Dios de salvación.

En Ex 7,5, el nombre Yahveh va ligado a su actuación liberadora: “Para que los egipcios sepan que yo soy Yahveh cuando extienda mi mano contra Egipto y saque a los israelitas.” El Faraón, en cambio, dice: “No conozco a Yahveh y no dejaré salir a los israelitas” (5,2).

El **conocimiento** (que se podría traducir como “reconocimiento”) de Yahveh está directamente relacionado con su **soberanía**. Uno de los temas centrales del libro del Ex es saber quién es el verdadero soberano de Israel y, en consecuencia, si Israel tiene que servir

al Faraón o a Yahveh. Puesto que el Faraón no “conoce” (o “reconoce”) a Yahveh y le ofrece resistencia, Yahveh tiene que obrar prodigios y luchar para vencerle. Esto convierte a Yahveh en guerrero y en rey soberano. Así aparece en el “milagro” del Mar (Ex 14) y así lo ensalza el “cántico de Moisés” (15,3.17). El corazón de la revelación del éxodo parece ser la destrucción de los perseguidores (14,27; 15,2.21). Este recuerdo de una acción militar de Yahveh forma el contenido específico y, en todo caso, el objeto más antiguo de la profesión de fe israelita.

¿Qué tipo de soberanía ejerce Yahveh? Los caminos de Yahveh contrastan con los del Faraón. En el libro del Ex, se advierte una dinámica que va de la esclavitud forzada del Faraón al servicio libre a Yahveh. Con la presencia de Yahveh en el Santuario como rey (15,17) y con la presencia de su gloria en el Tabernáculo (40,34-38), Yahveh afirma su soberanía en medio del Pueblo. Israel libremente reconoce a Yahveh como su Dios y le rinde culto como a su Rey soberano. En el Oriente Medio antiguo, como vimos, la divinidad afirma su soberanía en el momento de la consagración del Templo.

c) El Dios del éxodo y del Sinaí

Yahveh aparece en relación con los acontecimientos del éxodo y con los del Sinaí. El elemento constitutivo del relato del Sinaí es la **venida de Dios** y el efecto de esa venida es la **salvación del Pueblo**.

El **Monte de Dios** (Sinaí u Horeb) es el punto de partida para el Dios de la salvación y no un simple lugar de parada en la ruta del desierto. En Jc 5,4-5, el Sinaí se presenta como la Montaña de donde Dios viene para salvar. Allí se inicia el éxodo (Ex 3) y allí se realiza el encuentro de Dios con el Pueblo (19ss).

En el texto final del Ex, la **Montaña** santa es el escenario de **acontecimientos** tan significativos como la **teofanía**, la concertación de la **Alianza**, la instauración del **culto** y la donación de la **Ley**. En todos ellos, el protagonista principal es Yahveh.

2.4. El Levítico

2.4.1. Estructura

Se trata de una obra de la corriente sacerdotal (P), interesada en la construcción del Santuario (Ex 25 – 40), en la inauguración del culto y en la regulación del comportamiento de Israel como asamblea cultural, y en la organización de la Comunidad. Las leyes sobre los sacrificios, los sacerdotes, la pureza ritual, las fiestas, etc., están orientadas hacia el culto de la Comunidad Israelita en el Santuario.

En los estudios recientes ha cambiado considerablemente la valoración de los textos culturales bíblicos. A fines del siglo XIX y durante la primera parte del XX, la investigación histórico-crítica ensalzaba el “monoteísmo ético” de los profetas clásicos como lo mejor de la fe israelita, mostrando escaso aprecio por el culto. Este modo de pensar repercutió negativamente en el estudio del Lv.

Los trabajos antropológicos modernos han puesto de relieve el valor de los ritos y sacrificios para comprender el funcionamiento de las sociedades primitivas. Además, algunos estudios comparados han demostrado que las leyes relativas a los sacrificios no son una invención tardía de los judíos, sino que cuentan con numerosos antecedentes en las culturas del Antiguo Próximo Oriente. Ello explica el interés despertado en las últimas décadas no sólo por estas cuestiones sino también por el Lv en general.

Combinando elementos formales y temáticos se puede hacer la siguiente **división**:

- Ley de los sacrificios y ofrendas: 1 – 7
- Consagración sacerdotal y primeros sacrificios: 8 – 10
- Ley de pureza ritual: 11 – 15
- El día de la expiación (Yom Kippur): 16
- Ley de santidad: 17 – 26
- Ley sobre los votos: 27.

Hay fórmulas introductorias que aparecen en todas las secciones.

2.4.2. Teología

El concepto clave del Lv es el de “**santidad**”. Ella es una característica no sólo de Dios, sino de algunos espacios, tiempos, acciones, objetos y seres humanos.

La **santidad** guarda una relación muy estrecha con la **pureza**, pero **no se pueden identificar**. En los textos sacerdotales, el concepto de santidad **no es homogéneo**: se emplea principalmente en **sentido ritual** o cultual, pero puede tener también un **sentido moral**. Esta distinción es crucial para comprender en todo su alcance la teología del Lv. Se puede apreciar tanto en el “código de pureza ritual” (11 – 15) como en el de Santidad (17 – 26).

La santidad de Israel aparece asociada con la experiencia del éxodo, como lo muestra Lv 22,32-33:

“No profanen ustedes mi santo nombre, para que yo sea santificado en medio de los israelitas. Yo soy Yahveh que los santifica a ustedes, que los ha sacado de Egipto para ser su Dios”.

Puede verse aquí que “los santifica” es equivalente a “los he sacado de Egipto”.

Precisando el concepto de santidad, vemos que ella **tiene 2 aspectos**:

- **La separación**: A veces se ha identificado “santidad” con “separación”. No son sinónimos. La separación tiene un sentido derivado: para proteger lo santo, se separa de lo profano. Lo importante es la segunda característica, que después veremos. Detengámonos un poco en lo que implica la separación.

La santidad implica una separación respecto de las demás naciones, como lo afirma

Lv 11,44-45:

*“Yo soy Yahveh, su Dios;
santifíquense y sean santos, porque yo soy santo.
No se contaminen con esos animales que se arrastran por el suelo.
Yo soy Yahveh que los saqué de Egipto, para ser el Dios de ustedes;
sean santos, porque yo soy santo”.*

Este texto debe compararse con 20,24-26:

“Pero a ustedes les he dicho: ‘Poseerán su suelo, el que yo les daré en herencia, tierra que mana leche y miel.’ Yo soy Yahveh, su Dios, que los ha separado de estos pueblos.(25) Han de hacer separación entre animales puros e impuros, y entre aves impuras y puras; para que no se hagan abominables, ni con animales ni con aves, ni con lo que se arrastra por el suelo; porque les he separado todo eso como impuro.(26) Sean, pues, santos para mí, porque yo, Yahveh, soy santo, y los he separado de entre los pueblos, para que sean míos.”

En estos pasajes, se combinan la santidad de Israel y la salida de Egipto, por una lado, y la santidad de Israel y la separación de las naciones, por otro. La “ley de santidad” insiste en la idea de un “Pueblo santo” y “separado” de las demás naciones. Israel ha sido santificado por Dios y no puede comportarse como las naciones de las que ha sido “separado”:

Lv 18,3-4:

*“No hagan ustedes como los egipcios, donde han habitado,
ni como los cananeos, donde los llevo; no sigan sus normas.
Cumplan mis mandatos y guarden mis leyes,
procediendo conforme a ellas.
Yo soy Yahveh, su Dios”*

Los sacerdotes se esfuerzan por llevar a la práctica el principio central de la teología sacerdotal: Israel debe ser “puro” también en lo moral. Se trata de la “circuncisión del corazón”.

- **La perfección.** Pero la santidad no se restringe a la dimensión de separación, sino que denota “totalidad y perfección”. La santidad exige que los individuos se ajusten íntegramente a la clase que pertenecen, que no se mezclen con elementos de otra especie. Requiere mantener claras y distintas las categorías de la creación.

La idea de **orden** es central en los escritos sacerdotales (P). En la cosmovisión de Gn 1 resaltan, precisamente, las ideas de clasificación y orden. Cada creatura debe ser acorde con su especie (el repetido “según su especie”: Gn 1,12.21.24.25, etc.). Detrás de la concepción de santidad e impureza, propia de los escritos P, se esconde una filosofía del

universo presentada en forma arcaica: el orden cultural y el sistema social no son más que un reflejo del orden cósmico.

Los sacrificios y las ofrendas se enmarcan también en estas coordenadas. De entre los objetivos pretendidos con los diferentes ritos del Lv, destaca el deseo de controlar y detener los poderes que ponen en peligro el orden establecido. Los sacrificios y las ofrendas tienen por función frenar las fuerzas hostiles y canalizar las fuerzas benéficas en las que, de una u otra forma, se hallan implicados los individuos y las sociedades. Yahveh, el autor de las palabras y ritos del Lv, es el Dios santo y santificador. Las celebraciones culturales y festivas se realizan en su honor. De Él dependen, en definitiva, el orden y la salvación.

El culto y la santidad en el Lv son el resultado de la puesta en práctica de algunos textos programáticos situados en la tercera parte del libro del Ex:

- Ex 19,4-5: Israel será un reino de sacerdotes y una nación santa.
- Ex 28,41; 29; 40,12-15: encargo a Moisés de investir sacerdotes e instaurar un culto.

En esta perspectiva, Ex 19 – 40 prepara para al lector para el Lv.

2.5. El libro de los Números

2.5.1. Estructura

Siguiendo un criterio geográfico, la mayoría de los comentaristas coincide en distinguir 3 secciones, pero discrepa en su delimitación. Existe unanimidad en la primera sección (1,1 – 10,10), no así en las otras dos. Se discute, sobre todo, el final de la segunda ¹⁶ y, en consecuencia, el comienzo de la tercera.

Para solucionar este problema, además del criterio geográfico, conviene tener en cuenta las “fórmulas itinerario” que vimos que estructuraban el relato de la marcha por el desierto antes de la llegada de los israelitas al Sinaí ¹⁷, y que vuelven a estructurar la narración de lo sucedido después de la partida del Monte. En Nm 10,11-12 aparece la primera de esas fórmulas:

“El año segundo, el mes segundo, el día veinte del mes, se levantó la Nube de encima de la Tienda del Testimonio, y los israelitas partieron, en orden de marcha, al desierto del Sinaí. La Nube se detuvo en el desierto de Parán”.

En 22,1 aparece la última de estas fórmulas:

“Luego partieron los israelitas y acamparon en las estepas de Moab, al otro lado del Jordán, al frente de Jericó”.

¹⁶ ¿20,13; 21,9; 22,1 o 25,18?

¹⁷ Ver arriba en la estructura del Ex.

Esta última fórmula señala la llegada de los israelitas a Moab. Ahora bien, Moab no es una etapa más en el desierto ya que se sitúa al frente de la tierra que se va a conquistar.

Una división posible es la siguiente:

- **En el desierto del Sinaí. Preparativos para la marcha: 1,1 – 10,10**
 - Censo y organización de los israelitas: 1 – 4
 - Leyes diversas y bendición sacerdotal: 5 – 6
 - Ofrendas de los jefes y normas para los levitas: 7 – 8
 - Celebración de la Pascua y últimas medidas antes de la marcha: 9,1 – 10,10
- **Desde el desierto del Sinaí hasta la estepa de Moab: 10,11 – 21,35**
 - Desde el Sinaí hasta el desierto de Parán: 10,11 – 12,16
 - Desde Cadesh y su entorno: 13,1 – 20,13
- **Desde la estepa de Moab: 22 – 36**
 - Balaán y Baal Peor: 22 – 25
 - Disposiciones en orden a la posesión de la tierra: 26 – 31
 - Primeras ocupaciones y últimas disposiciones: 32 – 36

2.5.2. Teología

Las principales cuestiones teológicas giran en torno a **Yahveh** y a **Israel**, los dos grandes protagonistas del libro. Israel es, ante todo, **un Pueblo en marcha hacia la tierra prometida, bajo la guía de Yahveh y Moisés**.

En la **primera y última parte del libro** (1 – 10; 22 – 36), se enfatizan los **aspectos positivos** de la comunidad en sus relaciones con Yahveh. Se trata de una comunidad perfectamente organizada, en sintonía con la voluntad de Dios. Por el contrario, **la segunda parte** (10 – 21) presenta la imagen de una comunidad **desorientada y rebelde** a Yahveh y a sus representantes.

La serie de conflictos expuestos a partir del cap. 11 suscita la ira y castigo divinos, con consecuencias a menudo letales. La tergiversación que el Pueblo hace de la salida de Egipto (14,1-10) mueve a Yahveh a aniquilar a todo el Pueblo y a comenzar una nueva era con Moisés (14,11-12), como ya lo hiciera con Noé (Gn 6 – 9). Pero la intervención de Moisés aplaca la ira divina y atenúa el castigo: sólo la generación de los que salieron de Egipto (los que contemplaron la gloria y los signos de Dios en Egipto y en el desierto) morirá en el desierto, sin poder entrar en la tierra prometida (14,13-35).

La **enseñanza del libro** es que **cuando el Pueblo camina según la voluntad de Yahveh, consigue lo que se propone**; en cambio, cuando se aparta de la voluntad divina y peca, fracasa en su intento. Los relatos de la marcha por el desierto poseen un valor paradigmático o de modelo para las generaciones siguientes. Después de que Yahveh se revelara en el Sinaí y concertara una Alianza con su Pueblo, las faltas de Israel son inexcusables y merecen un castigo ejemplar. En este sentido, existe una diferencia

significativa entre las quejas del Pueblo antes de llegar al Sinaí (15 – 18) y después de partir de allí (11 – 21).

Por su carácter de modelo, estos relatos no sólo sirven para la generación del éxodo, sino también para las generaciones sucesivas. La lección que se debe extraer de ellos es clara: los creyentes tienen que conformar su conducta a la voluntad de Dios, a la Ley divina. En esta perspectiva, los relatos y las leyes se complementan mutuamente.

2.6. El Deuteronomio

2.6.1. Estructura

Se trata de un texto vinculado a la reforma de Josías, en el siglo VII, que, ante la caída de Samaria y de buena parte de las ciudades de Judá en manos de los asirios, busca preservar la identidad de Israel, mediante la centralización del culto, del gobierno y de la justicia en Jerusalén. Buena parte del Dt corresponde al “libro”, “descubierto” en el Templo (2 Re 22,1-10). Estas normas buscan adecuar la Ley a las nuevas circunstancias históricas.

Literariamente, el libro nos presenta el último día de Moisés en Moab con las “palabras” (o discursos) pronunciados por él en tan importante día. La voz de un narrador abre y cierra el libro. Por supuesto, la atribución del libro a Moisés es una ficción literaria para conferir autoridad al libro.

Se puede estructurar el libro en base a **4 fórmulas** que aparecen en él:

- **1,1**: “Estas son las palabras (que dirigió Moisés a ...)”.
- **4,44**: “Esta es la Torah (que expuso Moisés ...)”.
- **28,69**: “Yahveh mandó a Moisés ...
- **33,1**: “Esta es la bendición (con la que Moisés...)”.

La estructura sería la siguiente:

- **“Estas son las palabras”. Primer discurso de Moisés: 1,1 – 4,43**
 - Introducción: 1,1-5
 - Desde el Horeb hasta Moab. Mirada retrospectiva: 1,6 – 3,29
 - Mirada prospectiva hacia la tierra prometida: 4,1-40
- **“Esta es la Torah”. Segundo discurso de Moisés: 4,44 – 28,68**¹⁸
 - “Esta es la Torah. Estas son las normas, los mandatos y decretos: 4,44-48
 - “Escucha Israel, los mandatos y decretos”: 5,1 – 11,32
 - La Alianza del Horeb, el Decálogo y la mediación de Moisés: 5
 - Un Dios, un Pueblo y una tierra: 6,1 – 9,6
 - Ruptura y renovación de la Alianza: 9,7 – 10,11
 - Exigencias de la Alianza: 10,12 – 11,32
 - “Estos son los mandatos y decretos”: 12,1 – 26,16

¹⁸ Dt 4,41-43 es un “meteorito”, es decir, un texto que ha sido insertado ahí sin que tenga relación con lo precedente ni con lo que viene más adelante.

- Unidad y pureza del culto: 12,2 – 14,21
- Deberes religioso-sociales: 14,22 – 15,23
- Ordenamiento de las fiestas: 16,1-17
- Ley sobre las autoridades: 16,18 – 18,22
- Ordenamiento jurídico: 19 – 25
- Ofrenda de las primicias y de los diezmos: 26,1-16
- Conclusión del Segundo Discurso: 26,1 – 28,68
 - Ratificación de la Alianza: 26,17-19
 - Ceremonias en Garizim y Ebal: 27
 - Bendiciones y maldiciones: 28,1-68
- **“Estas son las palabras de la Alianza”. Tercer discurso de Moisés: 28,69 – 32,52**
 - La Alianza en Moab: 28,69 – 30,20
 - Últimas disposiciones y anuncio de la muerte de Moisés: 31,1 – 32,52
- **“Esta es la bendición”. Bendiciones y muerte de Moisés: 33 – 34**
 - Bendiciones de Moisés: 33
 - Muerte de Moisés: 34

2.6.2. Teología

Desde el punto de vista teológico, el Dt es uno de los libros más densos y ricos de todo el AT. En él se dan cita una serie de temas importantes, entre los que cabe destacar los referentes a la Alianza entre Dios y el Pueblo, la elección, la tierra y la Ley. Veamos cada uno de ellos.

a) La Alianza entre Dios y el Pueblo

La idea de Dios aparece estrechamente relacionada con la del Pueblo. Yahveh es el Dios de Israel y éste es el Pueblo de Dios, lo que constituye el motivo central de la Alianza (26,17-19). Dt 6,4 proclama solemnemente la unidad de Yahveh:

“Escucha Israel: Yahveh nuestro Dios es el único Yahveh”.

De esta unidad deriva la exigencia de amarlo con todo el corazón:

“Amarás a Yahveh tu Dios con todo el corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas” (6,5).

Este amor, el Dt lo presenta como una exigencia, como un mandato. A la pregunta:

“¿Qué te pide Yahveh, tu Dios?” (10,12).

Responde:

“Que temas a Yahveh, tu Dios, que sigas sus caminos y le ames, que sirvas a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma, que guardes los preceptos de Yahveh, tu Dios ...” (10,12-13).

Amor, temor, obediencia y reverencia se colocan en una misma línea, como actitudes básicas del israelita respecto de Dios. Amar a Dios significa serle fiel ¹⁹. Late aquí la misma concepción que en los tratados orientales de Alianza ²⁰. En éstos, la fidelidad del vasallo al soberano se expresa en términos de amor, obediencia y servicio. Esta concepción, no obstante, no agota el sentido y el alcance del mandamiento deuteronomico del amor. En Dt 8,5, Yahveh aparece como un padre y un maestro que corrige a su hijo Israel. Aquí pasa a primer plano el aspecto sapiencial del Dt, presente también en 6,4-9. El amor que Yahveh solicita a Israel implica también piedad filial y obediencia reverencial.

b) La elección

Yahveh eligió a Israel de entre todas las naciones como el Pueblo de su propiedad. La teología de la elección es uno de los rasgos distintivos del Dt:

“(6) Porque tú eres un Pueblo consagrado a Yahveh, tu Dios, y a ti te ha elegido Yahveh, tu Dios, para que seas el Pueblo de su propiedad entre todos los pueblos que hay sobre la superficie de la tierra. (7) Yahveh se fijó en ustedes y los eligió, no porque fueran más numerosos que los demás pueblos, pues son el más pequeño de todos, (8) sino por el amor que les tiene y para cumplir el juramento hecho a sus padres. Por eso los he sacado de Egipto con mano fuerte y los he librado de la esclavitud, del poder del Faraón, rey de Egipto” (Dt 7,6-8).

En esta perspectiva, la elección de Israel no se basa en su grandeza o poder, sino en el amor gratuito de Dios y en su fidelidad al juramento que hizo a sus padres. La elección no es fruto de la conquista humana, sino de pura gracia divina. Se puede perder, pero no merecer ni ganar. El “rescate” del poder del Faraón, gracias al cual Israel se convierte en “propiedad particular de Yahveh”, y la consiguiente salida de Egipto confirman la elección divina de Israel. La conciencia de Israel acerca de su elección se basa, en gran parte, en la experiencia histórica de su liberación de Egipto.

c) La tierra

El don de la tierra hunde sus raíces en la elección. De todos los dones de Dios, la tierra es el más valioso para Israel.

En **8,7-18** se juntan la descripción y la reflexión teológica más importante de la tierra:

“(7) Pues Yahveh tu Dios te conduce a una tierra buena, tierra de torrentes, de fuentes y hontanares que manan en los valles y en las montañas, (8) tierra de trigo y de cebada, de viñas, higueras y granados, tierra de olivares, de aceite y de miel, (9) tierra donde el pan

¹⁹ 7,9; 11,1; 30,20.

²⁰ Que veremos más adelante en el cap. 5.

que comas no te será racionado y donde no carecerás de nada; tierra donde las piedras tienen hierro y de cuyas montañas extraerás el bronce.(10) Comerás hasta hartarte, y bendecirás a Yahveh tu Dios en esa tierra buena que te ha dado.

(11) Guárdate de olvidar a Yahveh tu Dios descuidando los mandamientos, normas y preceptos que yo te prescribo hoy;(12) no sea que cuando comas y quedes harto, cuando construyas hermosas casas y vivas en ellas,(13) cuando se multipliquen tus vacadas y tus ovejas, cuando tengas plata y oro en abundancia y se acrecienten todos tus bienes,(14) tu corazón se engría y olvides a Yahveh tu Dios que te sacó del país de Egipto, de la casa de servidumbre; (15) que te ha conducido a través de ese desierto grande y terrible entre serpientes abrasadoras y escorpiones: que en un lugar de sed, sin agua, hizo brotar para ti agua de la roca más dura; (16) que te alimentó en el desierto con el maná, que no habían conocido tus padres, a fin de humillarte y ponerte a prueba para después hacerte feliz.

“(17) No digas en tu corazón: ‘Mi propia fuerza y el poder de mi mano me han creado esta prosperidad’, (18) sino acuérdate de Yahveh tu Dios, que es el que te da la fuerza para crear la prosperidad, cumpliendo así la alianza que bajo juramento prometió a tus padres, como lo hace hoy.”

La tierra de Canaán se contrapone a la de Egipto y al desierto. Desde la perspectiva histórico-geográfica, Egipto es el punto de partida; el desierto, el lugar de paso, y Canaán, el punto de llegada. Desde la perspectiva humano-social, Israel sale de la “servidumbre” (v.14) y pasa por un lugar “terrible” (v.15) para entrar en una “tierra buena” (vv. 7 y 10). La bondad de Canaán (ciertamente exagerada) se manifiesta en sus riquezas: trigo, cebada, viñas, higueras, granados, olivares y miel (vv. 7–10).

Con esta descripción, el Dt intenta llamar la atención sobre la bondad de Yahveh, Señor y dador de la tierra, intentando mover a Israel a la gratitud y a la alabanza a Dios por los dones recibidos.

d) La Ley

Cuando Israel entre en la tierra, tendrá una Ley que cumplir. El Dt presenta los mandatos o decretos como una **tarea en la tierra prometida** (6,1; 12,1). Observar los mandamientos significa ser fieles a Yahveh. Del cumplimiento de las leyes dependen la vida y la bendición de Israel en la tierra prometida (6,20-25; 8). De todas las leyes, la de la centralización del culto es la más característica de la legislación deuteronomica. Se prescribe a Israel no ofrecer sacrificios en cualquier santuario, sino en el lugar que Yahveh elija para poner allí su “nombre” (12,13.21). Análogamente a lo que ocurre con el “nombre”, que representa a la persona, el Santuario representa a la divinidad. La unidad de Santuario depende, en última instancia, de la unidad de Dios: un sólo Dios (6,4); por consiguiente, un sólo Santuario.

3. PROBLEMAS LITERARIOS DEL PENTATEUCO ²¹

3.1. Introducción

En el recorrido que hemos hecho, hemos visto la variedad de contenido de los 5 primeros libros de la Biblia. Ahora queremos mostrar que es imposible atribuir el Pt a un solo autor.

Muchos textos legislativos y narrativos, aparentemente se parecen, pero, realmente, contienen diferencias notables. Son los famosos “**duplicados**” del Pt.

Comenzaremos con los textos legislativos.

3.2. Duplicados en textos legislativos

Los textos legislativos tienen un valor particular, pues todos son presentados como “palabra” de Yahveh revelada a Moisés y transmitida por este último al Pueblo de Israel.

Aunque los textos legislativos gozan todos de esta misma autoridad, existen divergencias notables entre las distintas leyes; sobretodo entre los tres códigos mayores: el “Código de la Alianza” (Ex. 20,22 - 23,33), el “Código deuteronomico” (Dt 12,1 - 26,15) y la “Ley de Santidad” (Lv 17 - 26). Tomemos varios ejemplos.

3.2.1. Las leyes relativas a los esclavos.

CÓDIGO DE LA ALIANZA (CA) EX 21,2-11	COD. DEUTERONÓMICO (CD) DT 15,12-18	LEY DE SANTIDAD (LS) LV 25,39-55
2 Cuando compres un esclavo hebreo, servirá seis años, y el séptimo quedará libre sin pagar rescate.	12 Si tu hermano hebreo, hombre o mujer, se vende a ti, te servirá durante seis años y al séptimo le dejarás libre.	39 Si se empobrece tu hermano en asuntos contigo y tú lo compras, no le impondrás trabajos de esclavo;
3 Si entró solo, solo saldrá; si tenía mujer, su mujer saldrá con él.	13 Al dejarle libre, no le mandarás con las manos vacías;	40 estará contigo como jornalero o un criado, y trabajará junto a ti hasta el año del jubileo.
4 Si su amo le dio mujer, y ella le dio a luz hijos o hijas, la mujer y sus hijos serán del amo, y él saldrá solo.	14 le harás algún presente de tu ganado menor, de tu era y de tu lagar; le darás según como te haya bendecido Yahveh tu Dios.	41 Entonces saldrá de tu casa, él y sus hijos con él, volverá a su familia y a la propiedad de sus padres.
5 Si el esclavo declara: «Yo quiero a mi señor, a mi mujer y a mis hijos; renuncio a la libertad»	15 Recordarás que tu fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahveh tu Dios te rescató: por eso te mando esto hoy.	42 Porque ellos son siervos míos, a quienes yo saqué de la tierra de Egipto; no han de ser vendidos como se vende un esclavo.
6 su amo le llevará ante Dios y, arrimándolo a la puerta o a la jamba, su amo le horadará la oreja con una lezna; y quedará a su servicio para siempre.		43 No serás tirano con él, sino que temerás a tu Dios.
		44 Los siervos y las siervas que

²¹ Basado en Ska 2001, 65-134.

<p>7 Si un hombre vende a su hija por esclava, ésta no saldrá de la esclavitud como salen los esclavos.</p> <p>8 Si no agrada a su señor que la había destinado para sí, éste permitirá su rescate; y no podrá venderla a gente extraña, tratándola con engaño.</p> <p>9 Si la destina para su hijo, le dará el mismo trato que a sus hijas.</p> <p>10 Si toma para sí otra mujer, no le disminuirá a la primera la comida, ni el vestido ni los derechos conyugales.</p> <p>11 Y si no le da estas tres cosas, ella podrá salirse de balde sin pagar rescate.</p>	<p>16 Pero si él te dice: «No quiero marcharme de tu lado», porque te ama, a ti y a tu casa, porque le va bien contigo,</p> <p>17 tomarás un punzón, le horadarás la oreja contra la puerta, y será tu siervo para siempre. Lo mismo harás con tu sierva.</p> <p>18 No se te haga demasiado duro el dejarle en libertad, porque el haberte servido seis años vale por un doble salario de jornalero. Y Yahveh tu Dios te bendecirá en todo lo que hagas.</p>	<p>tengas, serán de las naciones que os rodean; de ellos podrán ustedes adquirir siervos y siervas.</p> <p>45 También podrán comprarlos entre los hijos de los extranjeros que residen en medio de ustedes, y de sus familias que viven entre ustedes, es decir, de los nacidos en su tierra. Esos pueden ser de su propiedad,</p> <p>46 y los dejarán en herencia a sus hijos después de ustedes como propiedad perpetua. A éstos los podrán tener como siervos; pero si se trata de vuestros hermanos, los israelitas, tú, como entre hermanos, no le mandarás con tiranía.</p> <p>47 Si el forastero o huésped que mora contigo adquiere bienes, y, en cambio, tu hermano se empobrece en asuntos con él y se vende al forastero, al que mora contigo, o a algún descendiente de familia de forastero,</p> <p>48 después de haberse vendido le quedará el derecho al rescate: uno de sus hermanos podrá rescatarlo.</p> <p>49 Lo rescatará su tío paterno, o el hijo de su tío, o algún otro pariente cercano suyo dentro de su familia, o, si alcanzan sus recursos, él mismo podrá rescatarse.</p> <p>50 Contará con su comprador los años desde el de la venta hasta el año jubilar; y el precio se calculará en proporción de los años, valorando sus días de trabajo como los de un jornalero.</p> <p>51 Si faltan todavía muchos años, en proporción a ellos devolverá, como precio de su rescate, una parte del precio de venta.</p> <p>52 Si faltan pocos años hasta el jubileo, se le calculará en proporción a ellos, y lo pagará como rescate,</p> <p>53 como quien trabaja a jornal año</p>
--	--	--

		<p>por año. No permitas que se le trate con tiranía ante tus ojos.</p> <p>54 Si no es rescatado por otros, quedará libre el año del jubileo, él y sus hijos con él.</p> <p>55 Porque a mí es a quien sirven los israelitas; siervos míos son, a quienes yo he sacado del país de Egipto. Yo, Yahveh, su Dios.</p>
--	--	---

a) El Código de la Alianza (Ex 21,2-11).

Se trata de personas que son entregadas o adquiridas para saldar deudas. Son judíos. El estatuto del esclavo extranjero es otro.

La norma distingue entre esclavos y esclavas. Su primera finalidad es proteger los derechos de las familias. Por eso, regula sobre todo los problemas del matrimonio.

b) EL Código Deuteronomico (Dt 15,12-18).

Respecto del CA se puede detectar tres puntos en común:

- Las dos leyes tratan de los esclavos hebreos.
- La duración de la esclavitud es de 6 años.
- Si el esclavo prefiere quedarse con su amo, se efectúa la misma operación: se le perfora la oreja al esclavo con un punzón contra la puerta.

Las diferencias son las siguientes:

- El modo de tratar a las esclavas. El CA trata de manera diferente a los esclavos y las esclavas, puesto que ellas no pueden ser liberadas después de 6 años (“no saldrá de la esclavitud como salen los esclavos”: Ex. 21,7). En cambio en el CD el estatuto es igual tanto para el esclavo como para la esclava (v.12).

- El esclavo y la esclava no son personas cualesquiera: son “hermanos” y “hermanas” (“tu hermano” del v.12). El CD insiste en la fraternidad y la solidaridad que debe unir a todos los miembros del Pueblo de Israel.

- Cuando el esclavo y la esclava finalicen el tiempo de servidumbre, la legislación deuteronomista introduce el derecho a una indemnización (vv.13-14). Ello permite que el esclavo y la esclava puedan disponer de algunos bienes para poder sobrevivir inmediatamente después de su servidumbre. Durante 6 años ha trabajado para su amo y por ello dispone de muy pocas cosas. Si no se les ayuda, casi ineludiblemente quedan conducidos a la miseria.

- El “ritual de la puerta” en el CD comporta una novedad: ya no se desarrolla “ante Dios” (Ex 21,6), muy probablemente en un santuario local, sino en la puerta de la casa del amo (Dt 15,16), porque en el Dt sólo puede haber un santuario central (Dt 12).

En general, la regulación deuteronomista es más sencilla que la del CA: sólo se trata de la duración de la servidumbre y las condiciones de liberación, dejando fuera todas las cláusulas concernientes al matrimonio del esclavo y de la esclava.

La reglamentación deuteronomista es más teológica que la del CA: menciona 3 veces a Yahveh, vincula la legislación sobre el esclavo a la experiencia del éxodo.

c) La Ley de Santidad (Lv 25,39-55)

Esta legislación habla de nuevo del “hermano”, como Dt; sin embargo, no menciona a la esclava. Se trata también de las personas que deben “venderse” para pagar deudas y de su liberación. Es importante la diferencia respecto al trato del esclavo: “será como un jornalero o un criado” según el v. 40.

Sin embargo la liberación sólo tiene lugar cada 50 años, durante el año jubilar (Lv 26,40b). En este momento, el “asalariado” vuelve a su clan y recupera su patrimonio.

Como en Dt 15, se invoca la experiencia del éxodo para justificar las normas (v.42). Ante Dios todos los hombres del Pueblo son iguales.

En los vv 44-46 se contempla el caso de un esclavo extranjero y del hebreo que se convierte en esclavo de un extranjero. El esclavo extranjero puede serlo “para siempre” (v.46). Otro tanto ocurre con los hijos de los extranjeros que residen en medio de Israel (v. 45)

Lv 25,47-55 prevé el caso de un israelita que se convierte en esclavo de un extranjero y la modalidad de su rescate.

Conclusión:

Las semejanzas y diferencias entre estas legislaciones son inconfundibles. Este hecho plantea un problema jurídico bastante serio: ¿Qué ley está en vigor en materia de esclavitud? Por ejemplo, ¿hay que liberar al esclavo después de 6 años (Ex, Dt) o cuando se celebra el año jubilar (Lv)? Transcurridos 6 años, ¿hay que liberar sólo al esclavo (Ex) o también a la esclava (Dt)?.

Estas distinciones contradictorias se encuentran en el mismísimo Pt y gozan de la misma autoridad mosaica, pues todas han sido transmitidas por Yahveh a Moisés en el Sinaí. En la práctica se aplica la legislación más reciente, pero no se pueden eliminar las más antiguas, ya que son palabras divinas.

3.2.2. Las leyes sobre el asno del enemigo

C. DE LA ALIANZA EX 23,4-5	C. DEUTERONÓMICO DT 22,1-4	LEY DE SANTIDAD LV 19,17-18
<p>4 Si encuentras el buey de tu enemigo o su asno extraviado, se lo llevarás.</p> <p>5 Si ves caído bajo la carga el asno del que te aborrece, no rehúses tu ayuda. Acude a ayudarlo.</p>	<p>1 Si ves extraviado el buey o la oveja de tu hermano, no te desentenderás de ellos, sino que se los llevarás a tu hermano.</p> <p>2 Y si tu hermano no es vecino tuyo, o no le conoces, lo encerrarás en tu casa y lo tendrás contigo hasta que tu hermano venga a buscarla; entonces se la devolverás.</p> <p>3 Lo mismo harás con su asno, con su manto, o con cualquier objeto perdido por tu hermano que tú encuentres; no puedes desentenderte.</p> <p>4 Si ves caído en el camino el asno o el buey de tu hermano, no te desentenderás de ellos, sino que le ayudarás a levantarlos.</p>	<p>17 No odies en tu corazón a tu hermano, pero corrige a tu prójimo, para que no te cargues con pecado por su causa.</p> <p>18 No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, soy Yahveh.</p>

a) El CA: Ex 23,4-5

En este texto, el “enemigo” es probablemente un vecino, tal vez un adversario en el tribunal o un miembro de una familia rival. La ley prescribe que la solidaridad debe ser más fuerte que la “venganza” en ciertas circunstancias. El asno y el buey son esenciales en la economía agrícola y ganadera de Israel.

b) EL CD: Dt 22,1-4

En el Dt, el “enemigo” o “aquel que te aborrece” del CA se ha convertido en “hermano”. La norma de Ex exhortaba a ayudar al enemigo; aquí se exhorta sobre todo al amor fraterno. El deber de solidaridad se extiende a todo el Pueblo.

El CD prevé el caso de un animal que no pertenece a ninguna persona conocida. El Dt legisla en una época en la que existen grandes movimientos de población, mientras que el CA se ocupa sobre todo de los problemas de la comunidad local.

Extiende la norma al manto y a cualquier otro objeto perdido (v.3).

c) La LS (Lv. 19,17-18)

La ley del Lv no menciona ni a los animales extraviados ni a los objetos perdidos. Trata de los deberes al interior del Pueblo. Entre hermanos y compatriotas no puede haber odio; al contrario, es importante corregir y reprender a quien no está en el camino justo. También la venganza y el rencor deben ser erradicados.

Conclusión:

Estas leyes no son contradictorias, pero difícilmente se pueden atribuir al mismo autor, puesto que las situaciones y las formulaciones son muy diferentes. ¿Por qué poner normas sobre lo mismo en tres lugares diferentes del Pt?

3.2.3. Conclusiones

- Estamos claramente ante distintos autores y épocas.

- La ley procede de Yahveh a través de Moisés; por eso no se puede derogar. Las modificaciones y actualizaciones se consideran “otra forma” de la ley antigua; al mismo tiempo idéntica y diferente. Para su aplicación sólo vale la formulación nueva, actualizada.

3.3. Duplicados en textos narrativos

3.3.1. Versiones paralelas de un mismo acontecimiento

3.3.1.1. El triple relato de la mujer hermana: Gn 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11

En Gn tenemos 3 textos que tienen un “argumento” común que involucra a un patriarca, a su mujer y a un soberano extranjero. Los 3 textos tienen un mismo esquema:

- El patriarca entra en una tierra extranjera;
- el patriarca teme por su vida y hace pasar a su mujer como hermana;
- el engaño es descubierto por el soberano del país;
- el soberano llama al patriarca y le reprende por el engaño;
- la mujer vuelve al patriarca.

El primer relato (Gn 12,10-20) se desarrolla en 3 etapas conectadas entre sí y cada una trata un problema:

- La emigración plantea una dificultad: Abraham teme por su vida porque Sara es hermosa (v.11). La solución es el engaño (v.13).

- El engaño funciona, ya que Abraham obtiene del Faraón un trato favorable, pero ello provoca un ulterior conflicto: Sara se encuentra en el harén del Faraón (vv. 14-16).

- Yahveh interviene, hiere al Faraón (v.17), que descubre la verdad (sin que se sepa exactamente cómo), llama a Abraham, le reprende, le entrega a su esposa y lo conduce hasta la frontera (v. 11-20).

La segunda versión (Gn 20,1-18) ya no se desarrolla en Egipto, sino en Guerar, el país de Abimélec, rey de los Filisteos. La primera parte del relato (vv.1-2) es muy breve y esta llena de lagunas. No se dice por qué Abraham se va a vivir a Guerar, en el Négueb. Ni siquiera se explica por qué Abraham dice que su esposa es su hermana, ni tampoco por qué Abimélec toma a Sara. El Dios que interviene, se llama Elohím, excepto en el v.18, en que interviene Yahveh. Esta intervención divina (muy lacónica en 12,10-20) está muy desarrollada en este texto. Dios se le aparece en sueños y discute ampliamente con Abimélec (vv.3-7). A continuación convoca a los sirvientes (v.8), y después llama a Abraham (vv. 9-13), con quien habla durante un largo tiempo.

En el epílogo (vv.14-18), todos los problemas encuentran solución: Abimélec le devuelve a Sara, colma a Abraham de regalos y le propone vivir en su país (vv.14-15); además, el rey le ofrece una compensación por la ofensa a Sara (v.16); finalmente, Abraham intercede por Abimélec y su familia, de modo que todos se curan (vv.17-18).

La tercera versión (Gn 26,1-11) es la más breve. En esta ocasión, los personajes principales son Isaac, Rebeca y de nuevo Abimélec. La razón de la estada de Isaac y de Rebeca en la región es el hambre (v.1). Igual que Abraham, Isaac dice que su mujer es su hermana (v.7). Pero no pasa nada. Por casualidad el rey, indiscreto, descubre la verdad: observa a través de la ventana que Isaac “juega” (o “acaricia”) con Rebeca (v.8). El rey reprocha a Isaac por no haber sido sincero y prohíbe bajo pena de muerte “tocar” a Rebeca (vv.10-11).

El acento del primer y tercer relato está en la necesidad de salvar el matrimonio de Abraham, del cual depende la “descendencia”. En el 2º relato la preocupación dominante es la justicia, por eso todos tratan de justificar su propia conducta. En todos los casos, los reyes extranjeros actúan conforme al “temor de Yahveh”, al contrario de lo que los patriarcas esperaban.

Desde el punto de vista literario resulta difícil atribuir estas tres historias a la pluma de un único autor. ¿Por qué repetirse de una manera tan notoria? ¿Por qué Abraham repite el mismo error dos veces?. La segunda vez ni Sara ni Dios se acuerdan del primer episodio.

3.3.1.2. El doble relato del episodio de Meribá: Ex 17,1-7, Nm 20,1-13

EX 17,1-7	NM 20,1-13
1 Toda la comunidad de los israelitas partió del desierto de Sin, a la orden de Yahveh, para continuar sus jornadas; y acamparon en Refidim, donde el pueblo no encontró agua para beber.	1 Los israelitas, toda la comunidad, llegaron al desierto de Sin el mes primero, y se quedó todo el pueblo en Cadés. Allí murió María y allí la enterraron.

<p>2 El pueblo entonces se querelló contra Moisés, diciendo: «Danos agua para beber.» Les respondió Moisés: «¿Por qué se querellan conmigo? ¿Por qué tientan a Yahveh?»</p> <p>3 Pero el pueblo, torturado por la sed, siguió murmurando contra Moisés: «¿Nos has hecho salir de Egipto para hacerme morir de sed, a mí, a mis hijos y a mis ganados?»</p> <p>4 Clamó Moisés a Yahveh y dijo: «¿ Qué puedo hacer con este pueblo? Poco falta para que me apedreen.»</p> <p>5 Respondió Yahveh a Moisés: «Pasa delante del pueblo, llevando contigo algunos de los ancianos de Israel; lleva también en tu mano el cayado con que golpeaste el Río y vete,</p> <p>6 que allí estaré yo ante ti, sobre la peña, en Horeb; golpearás la peña, y saldrá de ella agua para que beba el pueblo.» Moisés lo hizo así a la vista de los ancianos de Israel.</p> <p>7 Aquel lugar se llamó Massá y Meribá, a causa de la querella de los israelitas, y por haber tentado a Yahveh, diciendo: «¿Está Yahveh entre nosotros o no?»</p>	<p>2 No había agua para la comunidad, por lo que se amotinaron contra Moisés y contra Aarón.</p> <p>3 El pueblo protestó contra Moisés, diciéndole: «Ojalá hubiéramos perecido igual que perecieron nuestros hermanos delante de Yahveh.</p> <p>4 ¿Por qué han traído la asamblea de Yahveh a este desierto, para que muramos en él nosotros y nuestros ganados?</p> <p>5 ¿Por qué nos han subido de Egipto, para traernos a este lugar pésimo: un lugar donde no hay sembrado, ni higuera, ni viña, ni ganado, y donde no hay ni agua para beber?»</p> <p>6 Moisés y Aarón dejaron la asamblea, se fueron a la entrada de la Tienda del Encuentro, y cayeron rostro en tierra. Y se les apareció la gloria de Yahveh.</p> <p>7 Yahveh habló con Moisés y le dijo:</p> <p>8 «Toma la vara y reúne a la comunidad, tú con tu hermano Aarón. Hablad luego a la peña en presencia de ellos, y ella dará sus aguas. Harás brotar para ellos agua de la peña, y darás de beber a la comunidad y a sus ganados.»</p> <p>9 Tomó Moisés la vara de la presencia de Yahveh como se lo había mandado.</p> <p>10 Convocaron Moisés y Aarón la asamblea ante la peña y él les dijo: «Escúchenme, rebeldes. ¿Haremos brotar de esta peña agua para ustedes?»</p> <p>11 Y Moisés alzó la mano y golpeó la peña con su vara dos veces. El agua brotó en abundancia, y bebió la comunidad y su ganado.</p> <p>12 Dijo Yahveh a Moisés y Aarón: «Por no haber confiado en mí, honrándome ante los israelitas, les aseguro que no guiarán a esta asamblea hasta la tierra que les he dado.»</p> <p>13 Estas son las aguas de Meribá, donde protestaron los israelitas contra Yahveh, y con las que él manifestó su santidad.</p>
---	--

Los dos episodios de Meribá están contruidos con el mismo esquema y contienen muchos elementos comunes:

- Falta el agua;
- el Pueblo se queja a Moisés;
- Moisés se dirige a Yahveh;
- Yahveh señala la solución: hacer brotar el agua de la roca;
- la orden se ejecuta.

Diferencias:

- **La “murmuración”**. Está más desarrollada en Nm que en Ex.
- **La reacción de Moisés**. En Ex, Moisés responde que el Pueblo se ha vuelto en contra no sólo de él sino también de Yahveh. En Nm, a Moisés y Aarón sólo les basta con ir a postrarse delante de la Tienda del Encuentro.
- **La solución**. En Ex todo concluye muy rápido con una “formula de ejecución” (v.6b), mientras que Nm contiene un relato muy detallado: después de la “formula de ejecución” (v.9), sigue un discurso recriminatorio de Moisés al Pueblo (v.10) y luego el golpear dos veces la piedra de la que mana el agua (v.11).
- Los dos relatos terminan con una “etiología” (un relato que explica el nombre dado a un lugar) pero hay un cambio de nombre: en Nm es Meribá; en Ex, Mará y Meribá.
- **La diferencia más importante**: en Nm, Moisés y Aarón son castigados por no haber creído, ni santificado a Yahveh (aunque no se explica en qué han fallado); en Ex no hay nada de eso.

Conclusión El segundo episodio (Nm) se comprende mejor como una 2ª versión, reelaborada, del mismo acontecimiento, y no como otro hecho similar. Si fueran hechos diferentes no se entendería como ni Moisés ni el Pueblo se acuerden de cómo solucionaron el problema en el episodio anterior.

3.3.2. Versiones mezcladas de un mismo acontecimiento.

3.3.2.1. El comienzo de la historia de José: Gn 37

Se trata de un texto lleno de contradicciones. Lo más razonable es pensar que hay dos versiones paralelas que han sido mezcladas.

- Una Primera versión nos presenta a Rubén como actor principal, el que decide salvar a José (vv.21-22). Convince a los hermanos para que no maten al “soñador”, sino que lo arrojen a una cisterna (v.22), y así lo hacen (23-24). Mientras los hermanos están distantes, se aproxima un grupo de madianitas, que, disimuladamente, sacan a José de la cisterna y se lo llevan a Egipto (28a). Rubén vuelve a cisterna para recoger a José y llevarlo junto al padre (22b) y encuentra la cisterna vacía. Estupefacto, va a contar la noticia a los hermanos (vv.29-30)²².

- En la 2ª versión, solo interviene Judá. Mientras los hermanos están caminando, advierte que una caravana de ismaelitas se dirige a Egipto (v.25). Entonces Judá les

²² Esta versión se ratifica en Gn 40,15

propone vender a José (vv.26-27). Los hermanos están de acuerdo y lo venden a los ismaelitas (v.28) (comparar con Gn 45,4-5).

3.3.2.2. El paso del mar: Ex 14

Para la mayoría de los exégetas este texto combina dos versiones completas y paralelas del paso del mar.

- **La primera puede llamarse “la sacada de las aguas”**. Los Egipcios alcanzan a los Israelitas por la tarde en la orilla del mar. La nube interviene, se mueve e impide que los egipcios se aproximen más.

Esta situación de “estancamiento” dura toda la noche. Durante la misma noche, Yahveh hace soplar un fuerte viento del este que seca el mar (o por lo menos una parte considerable).

Al amanecer (la vigilia de la mañana transcurre desde las 2 a las 6 a.m.), Yahveh siembra el pánico entre los Egipcios. La causa de éste no viene descrita con muchos detalles. Quizás ha cesado el viento, y los egipcios, que todavía están delante de la nube (las densas nieblas), sienten que el mar vuelve a su lugar. Quieren escapar, pero, estancados, se fatigan empujando los carros.

También aquí hay que suponer algunas cosas; como que los egipcios se encuentran en un terreno muy empapado. Finalmente, huyen, muy probablemente en desbandada y sin rumbo, hacia el mar, que al rayar el alba esta regresando a su lugar habitual. Las aguas los arrollan, se ahogan y el mar expulsa sus cadáveres sobre la orilla donde están los israelitas.

- **La segunda versión se puede llamar “de la división de las aguas”**, y es la más conocida. El milagro transcurre de día, no hay anotaciones de tiempo. Después de que los egipcios hubieron alcanzado a los israelitas junto al mar (muy probablemente un terreno pantanoso, cerca de un gran lago), Yahveh le pide a Moisés que extienda la mano sobre el mar para dividir las aguas.

Y así lo hace Moisés. Los israelitas entran por ese paso entre las aguas, perseguidos por los egipcios.

Cuando los israelitas llegan a la otra parte del mar, o de la laguna, Yahveh le pide a Moisés por segunda vez que extienda su mano sobre las aguas para que se precipiten sobre el ejército egipcio.

El primer relato insiste en el **temor**. Cuando los israelitas ven a los egipcios “experimentan un gran temor” (14,10). Moisés los tranquiliza diciendo: “no teman” (v.13). Entonces, Yahveh infunde en el campamento egipcio el pánico y la confusión (v. 24), salva a los israelitas (vv.13 y 30) y el Pueblo “teme a Yahveh y cree en Yahveh y en Moisés, su siervo”.

El segundo relato describe sobre todo la manifestación de la “gloria” de Yahveh (vv.4 y 17-18) y el reconocimiento de la soberanía del mismo Yahveh por parte de los egipcios (vv.4y18). Yahveh manifiesta su gloria como señor de la creación y de la historia.

Como señor de la creación, porque ordena las aguas como en Gn 1; como señor de la historia, porque se revela como Juez de las naciones cuando hace perecer en las aguas a los egipcios, como lo hizo con las generaciones perversas del diluvio.

3.4. Algunos procedimientos redaccionales

3.4.1. La inserción

Se trata de unidades que el redactor final inserta en un texto determinado interrumpiendo la secuencia original.

Veamos dos ejemplos:

a) Ex 14,11-12:

En Ex 14,8-10 los egipcios alcanzan a los israelitas cerca del mar, mientras estos últimos montan el campamento para pasar la noche. El momento es dramático: después de 3 días de libertad, los israelitas advierten que los egipcios les han perseguido. No hay ninguna manera de escapar: los egipcios están detrás y el mar adelante. Inmediatamente, el miedo invade el ánimo de Israel: “temieron mucho los israelitas y clamaron a Yahveh” (14,10b).

En Ex 14,11-12 Israel le suelta una perorata a Moisés en la que no menciona ni al ejercito egipcio ni al Faraón; le habla sobre todo de los peligros del desierto y le manifiesta su voluntad de regresar a Egipto, pues prefiere vivir como esclavo en Egipto antes que morir en el desierto. El lenguaje usado tiene connotaciones jurídicas. La fórmula : “¿Qué has hecho con nosotros” (v.11b) es una fórmula de acusación. Israel le reprocha a Moisés que quiere causarle la muerte (v.11), de modo que uno esperaría un listado de acusaciones (una “requisitoria”).

En cambio, en 14,13-14 no hay ninguna respuesta de Moisés a esta grave acusación. Sus primeras palabras se conectan con el v.10b y no con los vv. 11 a 12. Exhorta a la calma y a la confianza. El “no teman”, retoma el “temieron mucho”.

Se trata, entonces, en el caso de los vv.11 a 12, de un añadido tardío.

b) Ex 20,1-17

La teofanía del Sinaí (19,16-25) es interrumpida por la inserción del Decálogo (20,1-17) y reanudada en 20,18-21.

3.4.2. La reanudación

Es una técnica literaria que consiste en repetir, después de un trozo insertado, una o más palabras del texto que precede inmediatamente al añadido, para permitir al lector continuar la lectura donde ésta había sido interrumpida. Procede de manos del redactor final

Dos ejemplos:

a) Gn 6,22

Una primera serie de mandatos divinos (6,13-21) concluye con la formula: "Así lo hizo Noé y ejecutó todo lo que le había mandado Elohim" (v.22).

Le sigue una segunda serie de mandatos (7,1-14), que introduce la distinción entre animales puros e impuros, que termina con la formula: "y Noé ejecutó todo lo que le había mandado Yahveh" (7,5).

Claramente la segunda serie de mandatos es un añadido. Gn 7,5 "reanuda" o retoma el hilo de 6,22.

b) Gn 21,27

Este texto de Gn 21,22-27 relata la celebración de una alianza entre Abraham y Abimélec. Al final del relato, Abraham ofrece a Abimélec unas ovejas y vacas. El narrador concluye la descripción con la formula: "e hicieron los dos un pacto" (v.27).

Un redactor o dos, quizás, han introducido en este punto dos etimologías de Bersheba: "el pozo de las 7 ovejas" (vv.28-31a) o "el pozo del juramento" (v.31b)²³.

Después de este agregado vemos la formula de reanudación: "hicieron, pues, el pacto en Bersheba"(v.32).

3.4.3. Algunos "signos lingüísticos"²⁴ de carácter redaccional

3.4.3.1. Signos que indican discursos divinos añadidos

a) En Gn 22,1-19 sacrificio de Abraham

Este texto tiene una primera conclusión en el v.14. Sin embargo, el ángel interviene de nuevo con un segundo discurso que está completamente "de más" (vv.15-18)

Es claro que el relato ha terminado en el v.14; el añadido de 15-18 busca complementar el relato y unirlo con Gn 12,1-3 (promesas de Abraham).

²³ La NBJ traduce 31b como "porque allí juraron ambos".

²⁴ En inglés "Linguistic markers"

El signo lingüístico es “llamó a Abraham **por segunda vez**”, del v.15; que permite relacionar el añadido con el texto anterior.

b) Ex 3,15

En el conjunto de Ex 3,1-22, el v.15 es un añadido, ya que vuelve a explicar lo que se ha explicado antes. El “signo” es aquí el “todavía” del v.15 (en la NBJ “siguió Dios diciendo”)

3.4.3.2. Glosas explicativas

- Gn 36 contiene una genealogía de Esaú. Al título del v.1 (“esta es la descendencia de Esaú”) un redactor añade la explicación: “o sea, Edom” o “este es Edom” (v.1b). La explicación vuelve a aparecer en los vv. 8 y 19.

- En Gn 13, el relato de la separación de Abraham y Lot, se dice que Lot se fue a plantar su tienda en los alrededores de Sodoma. Para complementar la información sobre la ciudad un redactor agrega “Los habitantes de Sodoma eran muy malos y pecadores contra Yahveh” (v.13). Esta explicación prepara al lector para lo que vendrá más adelante: la destrucción de la ciudad.

3.4.3.3. Discursos divinos programáticos

Existen algunos discursos divinos presentes en lugares estratégicos, sobre todo al principio de las grandes etapas de la historia de la salvación. A menudo contienen “programas narrativos” que ven en la historia de los orígenes de Israel los elementos claves de su futuro.

Son textos tardíos añadidos a un relato o a un ciclo de relatos preexistentes con el objetivo de actualizarlos, reinterpretarlos y dar un nuevo significado en función de épocas tardías.

Se trata de discursos divinos, porque sólo Yahveh es la máxima autoridad cuyas afirmaciones son indiscutibles.

Un ejemplo clásico es Gn 12,1-3:

“(1) Yahveh dijo a Abram: ‘Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré.(2) De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre; y sé tú una bendición.(3) Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra.’”

Este texto hace de hilo conductor de todos los textos que siguen proporcionando una visión global de la persona y misión de Abraham. Tradicionalmente se le atribuye a la tradición yahvista (J) y refleja su teología.

3.5 Características de la literatura antigua

Finalmente veamos ciertas características de la literatura antigua que pueden ser muy iluminadoras para comprender los textos. Conviene tenerlas en cuenta debido a que el modo de escribir antiguo es muy diferente al moderno.

3.5.1. La ley de la antigüedad o de la precedencia

En el mundo en el que fue escrita la Biblia, mientras más antigua era una cosa, más valiosa era. Unos ejemplos:

- En Rm 4,9 Pablo formula un razonamiento relacionado con la circuncisión. Él quiere mostrar que, por la fe, Abraham es padre de los circuncisos y de los incircuncisos. El argumento es el siguiente: cuando Abraham creyó en la promesa divina y su fe le fue acreditada como justicia (Gn 15,6), el patriarca todavía no estaba circuncidado (la circuncisión tiene lugar en Gn 17)²⁵.

- Para la epístola a los Hebreos, el sacerdocio de Cristo es superior al de Leví, porque es más antiguo, ya que se remonta a Melquisedec, que es anterior a Leví.

- El valor de los santuarios depende de su antigüedad. El templo y el culto de Betel se remontan a Jacob; el de Jerusalén a Abraham.

- En el Pt el culto se hace remontar a la época del desierto; en cambio el Templo es de la época de Salomón. El exilio ha destruido el Templo, pero no el culto, que es más importante.

- Otro tanto sucede con Moisés respecto de David. Las instituciones fundamentales se remontan a Moisés, que es más antiguo que David. Por eso, ellas pueden sobrevivir al término de la monarquía.

3.5.2. La ley de la conservación.

Esta segunda ley es una consecuencia de la primera: si aquello que es antiguo tiene tal valor, es imposible eliminarlo. Una ley no puede ser abolida aunque ya no se pueda aplicar. No se elimina, sino que se corrige y se interpreta.

Por eso la Biblia ha conservado 3 códigos legales (el CA, el CD y LS) a pesar de que en varios puntos se contradicen.

Otro tanto ha pasado con las narraciones. Es increíble que se haya conservado dos relatos de la creación tan diferentes como Gn 1 y Gn 2- 3.

Esta regla se vuelve más rígida en las últimas etapas del proceso de transmisión. En los primeros estadios, los redactores y editores se sienten más libres para reformular un texto antiguo según un estilo y unos criterios propios; en los últimos estadios no sucede así.

²⁵ Obviamente, nada sabe Pablo de fuentes yahvistas o sacerdotales.

3.5.3. La ley de la continuidad y de la actualidad.

Es verdad que el mundo antiguo es conservador, pero también es verdad que la tradición solo conserva aquello que tiene valor para el presente.

En el Pt (y en toda la Biblia) se entrecruzan dos deseos. Por una parte, se busca establecer una unión con un pasado remoto y, por otra, se quiere demostrar que las tradiciones conservan su validez en el presente.

El interés por el pasado siempre está ligado a preocupaciones por el presente. El libro del Pt que más insiste en este aspecto es el Dt. Por ejemplo: “No con los padres de ustedes Yahveh hizo esta Alianza, sino con nosotros, los mismos que todavía hoy estamos aquí vivos” (5,3). La predilección del Dt por la palabra “hoy” es una muestra, entre tantas, de esa voluntad de actualización.

A veces la actualización se ve en detalles mínimos. Por ejemplo la glosa que aparece en Os 1,7: “pero me compadeceré de la casa de Judá y la salvaré por Yahveh, su Dios. No los salvaré con arco ni espada ni guerra, ni con caballo ni con jinetes”. Oseas ha profetizado la ruina del Reino del Norte. Una vez que este reino ha caído ante Asiria, el oráculo se actualiza para dar esperanza a los israelitas del Reino del Sur.

Todo el Pt es un intento por legitimar y actualizar las dos grandes instituciones que fundaron el Israel post-exílico: el Templo y la Ley. Por eso ambas instituciones se remontan a Moisés.

3.5.4. La ley de la economía: sólo se escribe cuando es necesario

Es difícil imaginar la dificultad concreta que representaba la escritura en el mundo antiguo. Eran pocos los que podían escribir. El material era caro; todo el trabajo se hacía a mano. Un escriba que copiara hoy toda la Torah tardaría un año y necesitaría coser cerca de 62 pieles de animales. Costaría entre 16 y 32 millones de pesos.

Por eso la escritura del Pt debió partir de pequeñas unidades, que fueron agrupándose en conjuntos (ciclos) temáticos o en torno a un personaje, y sólo en una época tardía este material habría sido recopilado y unido para formar conjuntos extensos, como la obra del yahvista o del sacerdotal.

Dado que la escritura era apretada y con márgenes escasos, era difícil introducir agregados. Los rollos se usaban hasta que llegaban a ser inservibles. A ello se agregaba el hecho de que el Pt era un texto sagrado. Después del exilio, sólo las grandes comunidades judías podían permitirse tener los rollos de la Torah.

4. HISTORIA DE LA EXÉGESIS DEL PENTATEUCO

4.1. Introducción

¿Cómo han resuelto los exegetas los problemas vistos en el capítulo anterior? ¿Cuáles son las principales hipótesis?. De esto nos vamos a ocupar ahora.

El recorrido no podrá ser completo ²⁶ y privilegiará la exégesis moderna.

La tradición judía y cristiana atribuyeron desde muy pronto la Torah a Moisés. Esa atribución se apoya en algunos textos del Pentateuco sobre la autoridad del líder como escritor. Se dice, por ejemplo, que Yahveh encargó a Moisés escribir en el “libro de memorias” la victoria de Israel sobre los amalecitas (Ex 17,14) y que Moisés escribió el CA (Ex 24,4) y el “derecho de privilegio de Yahveh” (Ex 34,27). Asimismo, en Nm 33,2 se informa que Moisés fue registrando, en una especie de diario o libro de viajes, las diferentes etapas de la marcha por el desierto. Finalmente, Dt 31,9.24 alude a Moisés como escritor de la Torah.

El primer estudioso que afirma que Moisés no fue autor de todo el Pt es el rabino judío Yaibn Ezra (muerto en 1167). Él advirtió que Dt 31,9 se refiere a Moisés en tercera persona (“Moisés escribió”), cuando lo normal sería que lo hiciera en primera persona si fuera el autor del Dt.

La exégesis antigua y medieval es a-histórica; su base es la alegoría. Considera que la Biblia presenta una serie de “señales” (relatos, oraciones, oráculos) que apuntan a una realidad más profunda y oculta: La Trinidad o el amor de Dios (Agustín).

Esta forma de interpretación comienza a cambiar en el Renacimiento, dado su redescubrimiento de la antigüedad clásica. Esto acarrea que la Biblia vuelva a leerse en sus idiomas originales.

En el siglo XVII, Spinoza, Hobbes y Simon niegan la autoría de Moisés, pero no presentan una hipótesis coherente alternativa a la autoría de Moisés.

4.2. De Witter a Wellhausen

4.2.1. Tres Modelos

En 1711, el joven pastor protestante **H.B. Witter** (muerto en 1715) publica un estudio sobre Gn1 - 3 en el que advierte la diferencia entre los nombres divinos Elohím y Yahveh, y postula que Moisés habría usado varias fuentes para componer el Pt.

J. Astruc, protestante convertido al catolicismo y biblista aficionado (muerto en 1766), postula que Moisés habría utilizado 3 fuentes amplias que designa con las letras A, B y C. Moisés dispuso de ellas como en una sinopsis; pero, durante la transmisión, el orden

²⁶ Para un recorrido más completo: Ska 2001.

de las páginas se trastocó. Ello explicaría los problemas actuales en la lectura del Pt. Eichhorn recoge el trabajo de Astruc y lo perfecciona (1783).

En esta época, el siglo XVIII, los especialistas se dividen en 3 grupos y proponen 3 teorías o modelos sobre el origen del Pentateuco:

- **La hipótesis de los documentos.** Es la línea de Astruc e Eichhorn, postula que en el origen del Pt hay varios documentos paralelos, completos e independientes.

- **La hipótesis de los fragmentos.** Fue propuesta originalmente por Geddes (muerto en 1802). Originalmente existen pequeñas unidades narrativas y textos leves separados e incompletos, que fueron recopilados en un tiempo posterior a la muerte de Moisés y formaron el Pt actual.

- **La hipótesis de los complementos.** Es posterior y se debe a Ewald. Este autor postula la existencia de un documento fundamental (el “elohista”²⁷), que un redactor final habría completado con otros textos en épocas diferentes.

4.2.2. El “ambiente cultural” del siglo XIX

Antes de hablar de los avances de la lectura crítica del Pt, es necesario encuadrar la exégesis en los movimientos culturales del tiempo para captar mejor los nuevos problemas y las nuevas respuestas.

Los exégetas del siglo XIX viven en un mundo influido por la Ilustración, que reivindica la autonomía de la razón frente a cualquier forma de autoridad.

El mundo cristiano responde a este nuevo desafío procurando armonizar razón y fe, lectura crítica de la Biblia e interpretación religiosa de su mensaje. Esto vale tanto para el mundo protestante como para el mundo católico. Concretamente, aparece la necesidad de separar el contenido religioso de la Biblia de algunas hipótesis sobre sus orígenes.

Poco a poco se abre camino la idea según la cual la inspiración divina de los textos no excluye su origen humano e histórico.

Otro movimiento tendrá una influencia también notable entre los exégetas durante el siglo XIX: El Romanticismo. Su portavoz en el mundo de la exégesis es J.G. Herder, famoso por su libro “Sobre el espíritu de la poesía hebrea” (1783). Herder transmitirá a muchos exegetas un inmenso deleite por las manifestaciones originarias, espontáneas y naturales de la cultura bíblica.

Por esta razón, nace el deseo de reencontrar en el pasado los momentos donde el pensamiento todavía es “genuino”, y no se ha contaminado con ningún tipo de “perversión” posterior. Y simultáneamente, por la misma razón, se propaga una actitud negativa hacia los períodos más recientes de la historia bíblica, sobre todo hacia la época post-exílica,

²⁷ Que equivale a nuestro documento sacerdotal (P), en el Decálogo y el CA.

marcada por un legalismo y un fariseísmo exacerbados. Sólo se podía esperar una “nueva creación”, una nueva juventud, que aparece con el NT.

En el mundo universitario predominan las categorías relacionadas con la historia. Se piensa que la cultura conoce etapas de desarrollo parecidas a las del mundo biológico: después del nacimiento, viene la época creativa de la juventud; más tarde, la madurez, que coincide con un primer declive de las energías vitales; finalmente llega la decadencia de la vejez, que precede a la muerte.

El Romanticismo no ve la evolución como algo positivo: ella causa la esclerosis, el declive y el deterioro que cualquier forma de vida intelectual y religiosa.

4.2.3. Wette.

Para poder progresar en los estudios de Pentateuco hacía falta una “plataforma” histórica que permitiera datar las distintas fuentes, fragmentos o suplementos. Al menos, era necesario fechar algún texto significativo o relacionarlo con algún acontecimiento histórico. Este fue el mérito de Wilhelm Martín Lebenrecht De Wette (muerto en 1849).

De Wette compara los libros de las Crónicas con los libros de Samuel y Reyes, y se encuentra con dos cuadros muy diferentes de la religión de Israel. A partir de aquí, De Wette continuará con el Pentateuco.

Wette hace un descubrimiento trascendental: identifica el Dt con el “libro” descubierto en el Templo durante el reinado de Josías. Llega a esta conclusión después de haber observado que la reforma de Josías (2 Re 23) coincide con las leyes del Dt en materia cultural. Los principales puntos son la centralización y la purificación del culto.

A partir de aquí extrae un sólido criterio para la datación de los textos: las leyes o relatos que no suponen la centralización del culto en Jerusalén tienen que ser anteriores a la reforma de Josías (año 622) y los textos que la tienen en cuenta, son posteriores.

4.2.4. Wellhausen

A partir del 1800 comienzan a surgir diversas hipótesis documentarias. Julius Wellhausen conferirá a estos estudios una forma clásica y definitiva. El éxito de su teoría se debe en gran parte a la genialidad de su exposición y a la claridad de su estilo.

Dos obras son importantes: “La composición del Hexateuco y de los libros históricos del Antiguo Testamento” (1868) y “Prolegómenos a la historia de Israel” (1883).

Wellhausen es sobre todo un historiador que quiere reconstruir la “historia de Israel”, más concretamente la “historia de la religión de Israel”. Para eso concede escaso valor a los textos en sí mismos. Su concepción de la historia va en la línea del Romanticismo. La evolución de la religión es vista como un proceso de decadencia. Por eso tiene gran estima por los períodos antiguos y escaso aprecio por los recientes.

La oposición luterana entre “ley” y “evangelio” influye notablemente en su concepción. Siente predilección por los textos históricos y proféticos y rechazo por los legislativos.

Distingue tres periodos en la historia de Israel: los comienzos de la monarquía, la reforma deuteronomica y el período post-exílico. A estas tres etapas corresponden tres momentos de actividad literaria. En los comienzos de la Monarquía fueron escritos el documento yahvista (J) y el elohista (E). A menudo, Wellhausen no los distingue y habla del “Jehovista”. El Dt nace en la reforma de Josías del 622.

Los escritos sacerdotales (P) se remontan al periodo post-exílico. La Ley, por lo tanto, no está en los comienzos de Israel sino sólo en los comienzos de Judaísmo.

La religión del yahvista es natural, espontánea, libre y genuina. Con el Dt (documento D) comienza un proceso de degeneración, acompañado por una progresiva centralización y ritualización de la religión. Lo institucional ocupa el puesto de la espontaneidad. Este proceso de decadencia alcanza su cúspide en la religión instaurada por el sacerdocio post-exílico: el legalismo y el ritualismo obtienen la supremacía sobre la libertad. La religión ya no vuelve a crecer en el terreno de la vida concreta, sino que ahora hunde sus raíces en las abstracciones sacerdotales.

Puede objetarse a este esquema que la historia de Israel es mucho más compleja y que las culturas más antiguas dan a lo legal y ritual mucha más importancia que el mundo moderno. Sin embargo, las cuatro fuentes y sus finos análisis hacen del sistema de Wellhausen un hito fundamental para la comprensión del Pentateuco.

4.3. La Historia de las “formas”

4.3.1. El contexto cultural de la Formgeschichte

Después de Wellhausen, la hipótesis documentaria se impone durante un siglo, más o menos. Aunque las oposiciones son continuas, sobre todo en el mundo católico y judío, la mayoría de los exégetas suscribe los postulados de Wellhausen.

Identificadas las fuentes principales, los expertos introducen tal cantidad de subdivisiones que, en determinados casos, producen desaliento ante un método que no logra definir sus límites²⁸.

Además, la mentalidad cambia. Dos factores influyen en la segunda mitad del siglo XIX: los descubrimientos en el Medio Oriente antiguo y el gusto por la literatura popular.

Los primeros descubrimientos importantes en Mesopotamia tienen lugar en 1840. En Egipto, las excavaciones habían comenzado hace tiempo. Más importante es el desciframiento de la escritura cuneiforme de los sumerios y acadios.

²⁸ ¡Hay un autor que distingue siete fuentes sacerdotales!

El primer libro que tiene un impacto considerable en las investigaciones exegetas fue el publicado por George Smith: “Consideraciones caldeas del Génesis” (1876). Su obra se basa en la undécima tablilla de la epopeya de Gilgamesh que contiene el relato del diluvio. El suceso produjo alboroto, pues algunas ideas simples sobre el carácter único de la revelación bíblica se desvanecían.

Gunkel, que crece en este mundo, será un exponente entusiástico de la escuela de la “historia de las religiones” (Religionsgeschichte Schule), que presta mucha atención a la comparación de los fenómenos equiparables de las diferentes religiones y culturas de la antigüedad.

En cuanto a la cultura del tiempo de Gunkel, es más urbana, técnica e industrial. En las ciudades y en las universidades surge un interés nuevo por el folklore, la psicología popular y el mundo rural que estaba desapareciendo.

4.3.2. Gunkel

En este mundo nuevo se desarrolla otro método de lectura, que hasta el final de los años sesenta caminará a la par con la hipótesis documentaria: el método de “historia de las formas”(Formgeschichte). El autor que los descubre y pone en práctica es Hermann Gunkel (1862-1932), que escribe un comentario al Génesis, una introducción a los salmos y varios trabajos sobre los profetas.

Gunkel siempre consideró que su método complementaba al de Wellhausen. Si este último estudiaba los grandes documentos que dieron origen al Pt, Gunkel se interesó por la etapa oral previa a ellos.

Gunkel estudia las “formas”, que son pequeñas unidades literarias o pre-literarias, y las clasifica en “géneros”(literarios). Las formas son siempre las unidades concretas presentes en un texto (aunque pueden ser anteriores a él). El género, en cambio es abstracto. Cuando varias formas presentan una estructura y temática similar se puede hablar de un género.

A partir de aquí, Gunkel busca el *sitz im leben*, o sea, la situación y las circunstancias vitales recurrentes en que nacieron dichas formas. Una vez obtenido esto se trata de reconstruir la evolución de una “forma” determinada o de un “género literario”.

La literatura del antiguo Israel, en su opinión, forma parte de la vida del pueblo y así ha de entenderse; por eso busca los *sitz im leben* de las unidades pre-literarias que están en la base de algunos textos bíblicos.

En su comentario al Gn, se pregunta: ¿cuál es la unidad determinante por la que ha de comenzar la investigación? Para Gunkel esta unidad no está en las “fuentes” (los documentos de Wellhausen) sino en las “pequeñas unidades”. En el Gn, este tipo de unidades son las leyendas. El Gn es, para él, “una colección de leyendas” (o zagas). Define la “leyenda” como una narración poética, popular, transmitida desde antiguo, que versa sobre personas o acontecimientos del pasado.

Las leyendas del Gn, en su forma primitiva, eran piezas individuales e independientes, con un comienzo y un final bien definidos. En el transcurso de su transmisión oral, se fueron agrupando paulatinamente en ciclos, debido quizás a narradores profesionales. Más tarde, se recogieron y se pusieron por escrito en una obra mayor. En esta etapa, Gunkel entronca con la teoría documentaria. El yahvista y el elohista fueron los primeros recopiladores de leyendas del Gn. Las diferencias, las tensiones o las contradicciones en el texto actual no se deben necesariamente a la yuxtaposición de fuentes, pueden explicarse también por la heterogeneidad de las leyendas recopiladas.

Todavía, Gunkel sigue siendo un punto de referencia obligado para la exégesis del Pt.

4.3.3. Alt

Dos son las tesis de Albrecht Alt (1883-1956) que merecen ser mencionadas:

- La primera se refiere a la religión de los patriarcas. Según Alt, el “Dios de los padres” pertenece a la religión de los nómadas, porque la divinidad no está vinculada con ningún santuario sino con personas. No tiene nombre propio, sino el del antepasado al que se ha revelado, por ej., “el Dios de Abraham”.

Este elemento originario de la religión de Israel pertenece al período nómada pre-israelítico, y los patriarcas son, por lo tanto, “los fundadores del culto”. De esta manera, la religión patriarcal se distancia de la religión cananea, ligada a los santuarios.

- La segunda tesis toca el campo del derecho israelítico. De nuevo, Alt opone radicalmente el mundo bíblico al cananeo. En las leyes bíblicas, Alt resalta la presencia del “derecho apodíctico”, que correspondería al período nómada de Israel, frente al “casuístico” de los cananeos.

El derecho apodíctico es el que utiliza fórmulas concisas y sin excepciones. Por ej; el Decálogo. El derecho casuístico, en cambio, utiliza fórmulas con “si...” o “cuando...” en el comienzo de sus normas.

Según Alt el derecho apodíctico sería una característica del derecho bíblico sin analogía con las otras religiones y una prueba de la condición única de la revelación bíblica.

4.3.4. Von Rad

Las tesis más importantes de Gerhard von Rad (1901-1971) se refieren al origen del Hexateuco y a la figura del yahvista. Al igual que los otros exponentes de la “historia de las formas”, von Rad busca en los orígenes los momentos más auténticos de la tradición. Sus estudios están influidos, también, por la distinción entre “ley” y “evangelio”. Así, es muy evidente, por el modo que tiene von Rad de presentar al yahvista, la tendencia romántica de manifestar en las obras literarias la impronta de las “grandes personalidades”.

Respecto del **origen del Hexateuco**, von Rad constata que el estudio de las fuentes (o documentos) no conduce a nuevos resultados interesantes. Le parece mejor estudiar la “forma final” del Pt. En su investigación, von Rad adopta el método de Gunkel y analiza el “**genero literario**” del Hexateuco y su “**sitz im leben**”. Postula que el Pt actual es la ampliación de un núcleo primitivo: el “**breve credo histórico**” presente en textos antiguos como Dt 26,5b-9; 6,20-23; Jos 24,2b-13.

Veamos el primero:

“(5b) Mi padre era un arameo errante; y bajó a Egipto y residió allí siendo unos pocos hombres, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. (6) los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. (7) Nosotros clamamos a Yahveh, Dios de nuestros padres, (8) y Yahveh escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahveh nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido, con gran terror, con señales y con prodigios. (9) Y nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel” (Dt 26,5b-9)

En estas concisas confesiones de fe, bajo resúmenes de la historia de Israel, hay dos momentos muy trascendentales. El éxodo y el don de la tierra. La historia patriarcal sólo se menciona al principio, mientras que la “historia primordial” (Gn 1- 11) y el don de la Ley en el Sinaí están completamente ausentes. Von Red esboza una conclusión drástica: “ley” e “historia de Israel”, son dos “formas literarias” diferentes que tiene cada una un *sitz im leben* propio.

El “breve credo histórico” tiene como *sitz im leben* la fiesta de las Semanas o de la Siega (Pentecostés) y se celebraba en Guilgal, junto al Jordán. Pentecostés, porque el texto más antiguo (26, 5b-9) está vinculado a la ofrenda de las primicias (Dt 26,2-3). Guilgal, porque es el lugar donde se celebraba la entrada en la tierra prometida, la culminación del “breve credo histórico” (Jos 4,19-24).

El don de la Ley, en cambio, se festejaba en Siquem durante la fiesta de los Tabernáculos, en otoño, según consta en Dt 31,9-13. Siquem es el lugar en donde Josué concluye una Alianza entre Yahveh y su Pueblo y establece una normativa (Jos 24, sobre todo los vv.25 y 26). Por eso, Siquem era idónea para tal celebración. A partir de este “credo” cultural y de la tradición del don de la Ley en el Sinaí, el yahvista compuso la trama narrativa del Hexateuco en tiempos de Salomón. A esta “trama” fundamental, el yahvista iría agregando material sacado de fuentes diversas.

El **segundo aporte** fundamental de Von Rad es su **concepción del yahvista**. Para Gunkel, éste no era más que un “recopilador de sagas” que se encontraba al final de un largo proceso de redacción. En cambio, para von Rad, es un genio literario y teológico de la época de Salomón. Su contribución a la composición del Hexateuco es esencial. Sin él, no tendríamos la grandiosa arquitectura actual. En comparación con él, las otras fuentes son figuras mucho más pálidas.

¿Cuál habría sido el trabajo del yahvista? En primer lugar completar el “breve credo histórico” uniendo el éxodo con la entrega de la Ley en el Sinaí.

En segundo lugar, J unifica el pequeño credo con tradiciones ya existentes que estaban dispersas. Por ejemplo, al relato de José, J agrega el de Abraham e Isaac.

El objetivo teológico del yahvista sería mostrar que la monarquía es la cumbre de la historia de Israel. Su obra testimonia el espíritu de una época “ilustrada”. Incluso von Rad llega a hablar de una “ilustración salomónica”

Algunos textos programáticos expresan claramente el deseo del Yahvista, como, por ej., Gn12,1-3.

“Yahveh dijo a Abraham: Vete de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré, engrandeceré tu nombre y sé tu mi bendición. Bendeciré a quienes te bendigan, y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra”.

Este texto hace de vínculo entre la historia de los orígenes (Gn 1 - 11) y la historia de los patriarcas. Según von Rad, Gn 1-11 describe un mundo donde crece cada vez más el pecado y, consecuentemente, también la maldición divina. Gn 12,1-3 hace un giro en la historia del universo, porque, en este momento, la historia de maldición se transforma en una historia en la que Dios promete una “bendición para todas las naciones” por medio de Abraham. La promesa divina se cumple en tiempos de David y Salomón, cuando Israel se convierte en un “gran pueblo” (Gn 12,2). Las “familias de la tierra” de las que habla el Gn (ver arriba) son todos los pueblos conjugados en el reino de David (“la tierra”) que tienen la fortuna de recibir, gracias a la dinastía davídica, la bendición divina. Gn 12,1-3 contiene realmente el “kerigma del yahvista”.

4.3.5. Noth

El último teólogo de la línea de la “historia de las formas” es Martín Noth (1902-1968).

Cuatro son los aportes de este teólogo:

- **El Dt y la obra deuteronomista (D).** Según Noth, el Dt actual, excepto algunos textos tardíos, se convirtió en el 5º libro del Pt en un estadio reciente. En el período anterior, este libro era el prólogo de la gran obra que se extiende desde Jos hasta 2 Re. El D (que según Noth trabaja durante el exilio) interpreta toda la historia de Israel a la luz de la “Ley de Moisés” y mide cada acontecimiento o reinado según esta medida o parámetro ²⁹. Sólo con el añadido de Dt 34, el relato de la muerte de Moisés, el Dt pasa a ser el 5º libro del Pt.

Además, Noth determina que las fuentes del Pt (J,E y P), no están presentes en el libro de Josué. Este hecho es difícil de explicar, porque la historia del éxodo desemboca en

²⁹ Un buen ejemplo es 2 de Reyes 17,7-23

la de la conquista. Según von Rad, esto se explica porque, cuando se formó el Pt actual, el relato de la conquista, presente en las obras antiguas, ha sido suprimido para dejarle el lugar al actual libro de Jos. Por eso, Noth presupone en sus estudios un Tetrateuco en lugar de un Pt o un Hexateuco.

- **Los grandes temas del Tetrateuco y la historia de la transmisión.** Según Noth, los temas que componen el Tetrateuco actual han sido transmitidos separadamente antes de haber sido reunidos, después de un largo proceso redaccional, en una única obra. Los temas principales, en el estadio oral, son cinco:

- la salida de Egipto,
- la estadía en el desierto,
- la entrada en la tierra,
- las promesas patriarcales, y
- la revelación del Sinaí.

Estas tradiciones se han transmitido oralmente en los santuarios. Por lo mismo, su *sitz im leben* es cultural. Cuando han intervenido J,E y P han puesto por escrito estas tradiciones agregando bastante poco.

- **La anfictionía Israelita.** ¿Cuál es la base institucional de estas tradiciones orales? Así como todas las tradiciones reflejan la idea de que existe un único Israel, eso significa que en la fase oral existía ya un “único” Israel. Si J ha escrito durante la época de David, es necesario buscar a este Israel en la época precedente, en el período de los jueces.

Por lo tanto, hay que buscar cuál era la organización pre-monárquica de Israel que hizo posible la formación y transmisión de estas tradiciones comunes.

Tomando el modelo de las anfictionías (federaciones) griegas, Noth estima que las doce tribus en Israel constituían una confederación similar. Tenían un santuario común donde celebraban sus fiestas y recitaban sus “gestas” comunes. Tenían algún tipo de organización política.

- **La historia sacerdotal.** En el código sacerdotal, Noth distingue dos estratos: uno más antiguo, al que llama “relato sacerdotal”, y los “suplementos de tipo legislativo”, más recientes (como Lv 1 - 7; 11 - 15; 17 - 26)³⁰.

Finalmente, no se puede cerrar esta presentación de las concepciones de Noth sin tratar el asunto del rol de Moisés en el nacimiento de Israel y por lo tanto del Pt. Este autor excluye a Moisés de las tradiciones de éxodo, del desierto y del Sinaí. Lo único sólido de la tradición sobre Moisés es la mención de su tumba; esta tradición proviene, entonces, de Transjordania. Moisés debe haber sido una figura que fue importante para las tribus que entraron por esa zona y luego se establecieron en Palestina central; alguien que, como conocedor de Palestina, los guiaba en sus peregrinaciones en busca de pastos. El deuteronomista será el primero en darle a la figura de Moisés un puesto único en las

³⁰ Vemos aquí de nuevo la contraposición entre “historia” y “ley”.

tradiciones sobre el origen de Israel. Según Noth, la tradición más antigua del éxodo les atribuía la misión liberadora a los ancianos, no a Moisés ³¹

4.4. Las nuevas posturas

4.4.1. Estudios histórico-críticos recientes

4.4.1.1. El sustrato cultural de los años sesenta

En torno a los años sesenta el clima en que se desarrolla la exégesis del Pt cambia considerablemente. Varios factores contribuyen a esta mutación. La Segunda Guerra Mundial había dejado tras de sí a una Europa profundamente herida. En la demolición había desaparecido un mundo y de sus escombros renacía otros dividido por las ideologías. En 1968, en París, y por casi todo el mundo, el movimiento estudiantil expresa el sentir de la generación nacida después de la guerra.

En teología aparecen nuevos temas como la “teología de la muerte de Dios”, “la secularización”, la “teología de la esperanza” o la “teología de la liberación”. El influjo de la psicología y de la sociología se siente de manera especial en el mundo intelectual. La lingüística, una ciencia nueva, comienza a conseguir discípulos entre los exégetas.

En la exégesis del Pt se asiste a una especie de “rebelión contra el padre”. Todos los maestros del pasado son criticados. Se cuestiona de un modo global la hipótesis documentaria y otro tanto sucede con la exégesis histórico-crítica ³².

En el mundo anglosajón, existe una fuerte influencia de la “nueva crítica” literaria. Se insiste en la autonomía de la obra literaria y de la ciencia literaria que la estudia. Para comprender un texto no necesariamente se debe explicar su origen, como afirmaba Wellhausen, Gunkel y Noth. Se afirma que el estudio literario debe prescindir de la historia del texto y del autor, para explicarlo tal como está en su redacción final ³³.

Si durante todo el período dominado por las ideas del romanticismo alemán se buscaban los valores “auténticos” de la religión, y en la historia de Israel en los “orígenes”, en una especie de “edad de oro” del pasado, ahora los exégetas están más interesados por el “final” de la historia.

³¹ Ska observa acertadamente que esta concepción de Noth está influida fuertemente por su aversión al nacional-socialismo de su tiempo. Basta captar la palabra alemana que utiliza para hablar de Moisés para captar esta aversión. Según Noth, Israel no ha sido liberado y salvado por un “Fühler” (“guía”, “caudillo”). Lo esencial de su fe proviene de la federación de las doce tribus; nada importante ocurre después de ella.

³² Sin embargo, el influjo de las nuevas tendencias en el estudio del Pt se hizo sentir en la década de los ochenta.

³³ Además de ser esto una barbaridad en términos generales, lo es, sobre todo, tratándose de textos antiguos que tienen claramente una “pre-historia”. Sin embargo, es verdad que en la hipótesis documentaria y en la historia de las formas se descuidaba el texto en su estado final, lo que no está bien.

A partir de los setenta se estima que cualquier escrito de cierta importancia procede del exilio o del Judaísmo³⁴. Se tiende, entonces, a trasladar al yahvista y deuteronomista a la época del exilio y al sacerdotal al Judaísmo.

El interés creciente por el período del exilio y del post-exilio hunde sus raíces en la conciencia, más o menos clara, de que el mundo nord-occidental actual vive una crisis similar. De algún modo, hoy se acaba un mundo y se espera que otro pueda renacer. Se percibe con más fuerza que antes la complejidad de los procesos históricos.

A pesar de este cuestionamiento tan radical, no son pocos los exégetas que permanecen fieles a la hipótesis documentaria clásica y a la historia de las formas³⁵.

4.4.1.1. ¿Un nuevo modelo de hipótesis fragmentaria?: Rendtorff y Blum

Los estudios de Rendtorff y Blum evocan la hipótesis de los fragmentos. Estos autores abogan por un modelo explicativo en el que hay que contar con una larga historia de la tradición. Parten de textos independientes y fragmentarios que se van reuniendo progresivamente hasta formar una redacción o composición mayor.

a) Rendtorff

En 1977, Rendtorff rechaza en su conjunto a la teoría documentaria. Niega la existencia del yahvista. Critica a von Rad y Noth el haber pasado injustificadamente de la “historia de la tradición” (o, para estos efectos, la “historia de las formas”) a la hipótesis de los documentos.

Como alternativa, propone partir de las siguientes “grandes unidades”:

- la historia de los orígenes: Gn 1 – 11;
- las historias patriarcales: Gn 12 – 50;
- Moisés y el éxodo: Ex 1 – 15;
- el Sinaí: Ex 19 – 24;
- la marcha por el desierto: Ex 16 – 18 y Nm 11 – 20, y
- la conquista de la tierra: Nm 20 – 36.

A modo de ejemplo, y como demostración, toma las historias patriarcales (que divide y subdivide) y subraya la diferencia con las del éxodo. Ex 3,8-9 (vocación de Moisés) apunta a una tierra desconocida, no hacia la tierra prometida de los patriarcas. La unión entre ambas mediante la promesa de la tierra se debe a una labor redaccional posterior.

b) Blum

Blum, discípulo de Rendtorff, entiende la composición del Pt como una elaboración literaria, a partir de tradiciones más antiguas.

³⁴ Una reacción “pendular” a mi juicio muy discutible.

³⁵ Por ejemplo, W.H. Schmidt, F. Kohata, H. Seebass, L. R. Rupert, L. Schmidt, entre otros.

En una primera obra, publicada en 1984, analiza minuciosamente los caps. 12 al 50 del Gn. Llega a la conclusión de que estos capítulos constituyen una “gran unidad”, con un largo proceso de formación, que va desde los relatos independientes, pasando por la formación de ciclos y por sucesivas elaboraciones, hasta desembocar en 2 grandes composiciones tardías: una de tipo “deuteronomico” (KD), fechada en torno al 530, y otra de tipo sacerdotal (KP), post-exílica.

En una segunda obra, publicada en 1990, extiende su análisis a los textos narrativos de Ex-Nm. En éstos, según él, no existen fuentes paralelas e independientes, en el sentido de la hipótesis documentaria, ni “grandes unidades”, en el sentido de Rendtorff, sino dos “composiciones” tardías, que recogieron y elaboraron tradiciones más antiguas: una “composición deuteronomica” (KD), posterior al Dt, y una “composición sacerdotal” (KP). Confirma, así, a la vez que matiza, los resultados de su primera obra.

La KD comienza con la historia de Abraham (Gn 12 y ss.) y presupone la existencia de la “historia deuteronomista”. Ambas obras, la historia deut. y el Dt, se anudan en los últimos capítulos del Dt. Esta fuente DK corresponde a la época de la primera generación del retorno de Babilonia.

La composición KP, presupone también las composiciones antiguas y data de la época persa. El Pt sería el resultado de un “compromiso” entre las dos tendencias reflejadas en KD y KP.

4.4.1.2. ¿Un nuevo modelo de hipótesis complementaria?: Schmid, Rose y van Seters

A diferencia de los autores anteriores, que fragmentan demasiado los textos, estos estudiosos, en cambio, privilegian la trama narrativa continua del Pt.

a) Schmid

En el título de su obra “El así llamado yahvista” (1976), Schmid refleja tanto la continuidad como el distanciamiento respecto de la teoría documentaria. Admite la existencia de J, pero propone una datación muy tardía para ella: el exilio. Además, el documento yahvista no sería obra de un gran historiador y teólogo, sino la de una corriente de pensamiento similar a la deuteronomista. La fuente J sería posterior a la D e introduciría correcciones a ella.

b) Rose

Rose, seguidor de Schmid, se propone responder a la pregunta por la relación entre la obra de la corriente deuteronomista del Pt, muy vinculada a la yahvista, y la “historia deuteronomista”.

Tras comparar los textos del comienzo de la “historia deut.” (Dt 1 – 3 y Jos) con pasajes yahvistas del Tetrateuco, Rose llega a la conclusión de que éstos (los J) dependen de aquello (historia deuteronomista). Según él, al yahvista se debe la composición del

Tetrateuco, una obra que nunca existió autónomamente, sino que se escribió como “prólogo” a la “historia deuteronomista”.

c) Van Seters

Van Seters ha dedicado numerosas páginas al estudio del Pt, particularmente al yahvista, al que atribuye el papel más importante en la formación del Pt, una composición eminentemente literaria. Según él, la obra del yahvista no recoge tradiciones orales ni pretende ser fiel reflejo de los acontecimientos a los que hace referencia. El J sería un “gran historiador”, comparable en su trabajo a Herodoto y próximo a él en el tiempo (siglo V). P sería un “suplemento secundario” a J y no una composición independiente.

Influenciado por Rose, van Seters sostiene que el Pt no es el fundamento de la gran historia que va de la creación del mundo hasta la caída de Jerusalén, sino la ampliación de la “historia deuteronomista”. Es decir, primero se habría compuesto dicha historia y, para llenar el vacío previo (anterior a la conquista) se habría compuesto el Pt.

4.4.1.3. Combinación de la hipótesis documentaria con las de los fragmentos y complementos: Zenger

Según Zenger, a partir del 900 a.C. ya existían ciclos independientes; luego vinieron las 3 fuentes principales (J,D y P) en el sentido de la teoría documentaria; y, finalmente se llevó a cabo un proceso redaccional para cada una de las fuentes. En suma, una obra vasta y compleja, realizada durante varios siglos.

El Pt se compuso en torno al año 400 a.C., a partir de 3 conjuntos pre-existentes:

- la “historia jerosolimitana” (patriarcas y éxodo), una obra pre-sacerdotal del 690 a.C. coincidente en buena medida con el “jehovista” (J y E unidos) de Wellhausen;
- la obra sacerdotal;
- el Deuteronomio.

El Pt surgió del compromiso o pacto entre diversos grupos al regreso del exilio, sacerdotes y terratenientes laicos, probablemente. La obra se llevó a cabo con el permiso de las autoridades persas, bajo el impulso de Esdras, para que sirviera de documento oficial a la comunidad judía a su regreso de Babilonia.

4.4.1.4. Cuerpos legales y estratos narrativos: Otto

A diferencia de los autores anteriores, Otto consagra gran parte de sus esfuerzos a analizar los **códigos legales**. Piensa que, para lograr un avance duradero en el análisis del Pt, importa mucho aclarar la **relación existente** entre las **colecciones legales**, y entre éstas y las **secciones narrativas**.

- **El CA** (Ex 20,24 – 23,12) es el más antiguo de los 3 códigos legales del Pt.

- **El CD**, del siglo VII a.C. (Dt 12 –26) es el documento de una reforma cultural y jurídica relacionada con Josías. En él se reforma el Código de la Alianza desde la perspectiva de la centralización del culto. Se trata de una nueva compilación que interpreta y completa el Código de la Alianza, uniendo elementos contemporáneos de la tradición jurídica asiria.

- **La LS** (Lv 17 – 26) es obra del redactor del Pt, recurre a los dos códigos anteriores.

El hecho de que el redactor de la LS recurra tanto al CD como al CA se debe a una **historia continua de interpretación y reformulación**. En tiempos de Josías, el CD sustituye al de la Alianza. En el exilio el Dt sigue desarrollándose hasta convertirse en el documento inaugural de la historia deuteronomista y en el proyecto del nuevo Israel, después del destierro.

En la historia siguiente de la tradición, el CA se introduce, junto al decálogo, en la perícopa del Sinaí y, por ser revelación directa de Dios, se convierte en legislación primaria, mientras que el Dt, por haber sido entregado por Moisés en el país de Moab, pasa a ser legislación secundaria. El CA adquiere preeminencia después del exilio.

Finalmente, por medio de la LS, queda fijada la revelación dada en el Sinaí sólo a Moisés, y con ello el Dt en su conjunto queda reducido a una mera repetición de la revelación del Sinaí.

4.4.2. Estudios literarios sincrónicos

4.4.2.1. Introducción

Los estudios bíblicos realizados con los nuevos métodos de análisis literario se distinguen de los anteriores por su carácter ahistórico y sincrónico. A diferencia de la teoría de las fuentes o documentaria, que usa el texto bíblico como un “documento” para reconstruir el pasado, las nuevas teorías literarias perciben el texto como un “monumento” que se puede contemplar y admirar por su propio valor estético o artístico.

En la perspectiva general de los nuevos métodos de análisis literario, el texto aparece como un sistema cerrado que se debe interpretar por sí mismo, independientemente de su autor y de sus orígenes, de las circunstancias y del mundo que lo rodean. Coinciden también en atribuir toda la importancia al texto final. Del interés por el autor y la historia (métodos histórico-críticos) se pasa al interés por el texto y sus lectores.

De entre los factores que ha contribuido a la aceptación y desarrollo de estos métodos en el campo bíblico está en primer lugar el desencanto causado por los métodos histórico-críticos, preocupados por lo que está “detrás” del texto más que por el texto mismo.

Veremos algunas nociones básicas sobre 3 de los métodos literarios nuevos: el retórico, el narrativo y el semiótico.

4.4.2.2. Análisis retórico

La retórica es el arte de componer discursos persuasivos. La crítica retórica intenta descubrir cómo se construye un discurso de esa naturaleza y por qué se logra tales efectos.

Aristóteles (el primero en formular una teoría al respecto) distinguió 3 clases de discursos:

- el judicial, que acusa o defiende en los tribunales;
- el deliberativo, que asesora en cuestiones políticas; y
- el demostrativo, que alaba o reprende en las celebraciones.

Los discursos varían al cambiar la situación (auditorio y demás circunstancias) del discurso. Debido al interés por la situación de los discursos, la crítica retórica conecta fácilmente con los estudios de la “historia de las formas”, interesados en determinar el ambiente de origen de los textos.

De entre las características peculiares de la retórica bíblica hay que destacar el gusto por las composiciones simétricas. La poesía hebrea no sigue las reglas de la poesía griega o latina. El fundamento de la poesía hebrea está en el paralelismo (sinonímico, antonímico y sintético). También hay un interés por las estructuras concéntricas (como el quiasmo). Todo ello ha permitido conocer mejor los límites de las unidades y su coherencia interna, de donde deriva una mejor “comprensión” del conjunto del texto.

4.4.2.3. Análisis narrativo

El método narrativo se aplica exclusivamente a la narraciones. De ellas interesan especialmente la trama, los personajes y el punto de vista del narrador. El análisis narrativo estudia el modo de contar una historia para implicar al lector en el “mundo del relato” y en su sistema de valores.

Uno de los aspectos más significativos del método es el relacionado con el autor y el lector. Aparte del “autor real” (el que realmente escribió el relato) y del “lector real” (cada lector que lee de hecho el relato), el método narrativo distingue un autor y un lector implícitos. El primero es el que se refleja en el mismo relato: en las opciones por las que se decanta, en los juicios que emite, en el orden de sus preferencias, en la visión del mundo propia del relato. El lector implícito es el lector potencial o destinatario ideal del relato, capaz de penetrar en el mensaje del autor implícito y de comprenderlo.

Mientras que el autor y el lector real son externos al texto, el autor y lector implícito forman parte del mismo texto; son el autor y el lector que el texto presupone y produce. Aunque el autor real sea anónimo y no se pueda conocer, el autor implícito siempre se puede descubrir en el texto. Su conocimiento es, pues, más importante para comprender la narración que el conocimiento del autor real. Asimismo, el lector ideal de una narración no es cualquier lector real, sino el lector implícito.

4.4.2.4. Análisis semiótico o estructuralista

La semántica o semiótica ³⁶ es la ciencia que estudia el significado de los signos y secuencias de signos lingüísticos (palabras, frases, textos). Busca dar respuesta a la pregunta: ¿Qué es lo que quiere decir y qué es lo que quiere dar a entender el autor con determinadas frases o expresiones?

Más que de un método, se trata de un conjunto de métodos, algunos muy sofisticados. Las diferencias entre un estudioso y otro a veces son significativas.

El análisis semántico del texto suele utilizar tres pasos: En una primera etapa se reúnen en grupos los lexemas afines por su significado (“líneas de sentido”). En una segunda, se trata de averiguar cuáles son las oposiciones semánticas; es decir, las que hay entre los contenidos de significado del texto. En una tercera etapa, se realiza una ordenación de las líneas de sentido y las oposiciones para constituir grupos que las abarquen.

Cuando se trata de narraciones, el método semántico se convierte en el "**método narrativo**", que en realidad son varios métodos.

Lo complicado y esotérico del lenguaje empleado en este tipo de trabajos ha hecho que el método se haya encontrado con dificultades para su expansión en el campo bíblico.

4.5. Toma de posición del Magisterio eclesiástico

A fines del siglo XIX había entre los católicos un **rechazo generalizado a la hipótesis documentaria**. Los exégetas estudiaban cosas marginales o bien ya seguras, para no meterse en cuestiones conflictivas. No se interesaban en serio por la teoría documentaria. Había un rechazo generalizado y apriorístico del sistema, cualquier concesión parecía una claudicación inaceptable. No existía la capacidad de distinguir entre el método y los presupuestos filosóficos de Wellhausen al momento de hacer la investigación y sacar conclusiones.

En 1893 se publicó la **encíclica Providentissimus Deus (León XIII)**, que impulsó el estudio científico de la Biblia, de las lenguas orientales, del arte de la crítica, dando algunas reglas acerca de la correcta interpretación de la Sagrada Escritura ³⁷.

Una postura diferente a la conservadora ya descrita se encuentra con **Marie-Joseph Lagrange**, o.p. (1855-1938, fundador de la Escuela Bíblica de Jerusalén), quien trató de abrirse a los nuevos métodos, buscando relacionar la crítica con el dogma, la ciencia y la historia. Esto suponía, se daba cuenta, dejar de imponer las concepciones modernas acerca del autor y la historicidad de una obra, para sustituirlas por las ideas semitas al respecto.

³⁶No todos los autores usan estos dos términos como sinónimos. Hay quienes distinguen entre un estudio de los significados; esto es, los contenidos de un texto (semántica) del estudio de los significantes, o formas que permiten la significación (semiótica).

³⁷ Ver Denzinger, Heinrich – Hünermann, Peter (1999), *El Magisterio de la Iglesia* (en adelante DzH), Herder, Barcelona, nn. 3280-3294

En el **IV Congreso Católico de Friburgo (1897)** se encontraron representantes de las dos tendencias. Lagrange expuso claramente que “ni el testimonio de la Biblia ni la tradición, ni el valor histórico del Pentateuco dependen de la autenticidad mosaica”. Aceptaba la existencia de cuatro documentos y la datación tardía de P. Algunos rechazaron su postura como una ‘concesión peligrosa’.

En 1902, León XIII creó la Pontificia Comisión Bíblica (PCB), que promulgó algunos decretos y decisiones sobre puntos delicados referentes a la interpretación y la autenticidad de la Sagrada Escritura. La actitud general era bastante cautelosa, en tono fuertemente conservador. Había un marcado ambiente antimodernista (que culminó con la encíclica *Pascendi* y el decreto *Lamentabili*), Lagrange fue reducido al silencio en las cosas disputadas. En 1907 se creó el Pontificio Instituto Bíblico, entregado a los jesuitas, para contrarrestar el trabajo bíblico renovado de los Dominicos. Incluso se creó una red de espionaje para denunciar en Roma a todo exégeta sospechoso de modernismo (red que Benedicto XV censuró).

Los decretos de la PCB se refieren:

a) A la historicidad general de la Sagrada Escritura, contra los métodos demasiado simples para resolver las incongruencias históricas que aparecen en la Biblia:

- Contra el uso excesivamente libre de la teoría de la teoría de las ‘citas implícitas’ (el autor usa fuentes anteriores, no reveladas, sin hacer suyas las conclusiones de esa fuente) (DzH n° 3372).

- Contra el uso excesivo de la teoría de que un libro, considerado histórico, en realidad es sólo aparentemente histórico (DzH n° 3373).

b) Al Antiguo Testamento en general, y el Pentateuco en particular:

- **Moisés** es sustancialmente **autor del Pentateuco**, no hay pruebas suficientes de que haya trabajo posterior a él. Otra cosa es que Moisés haya usado fuentes anteriores o confiado la redacción definitiva a otras personas. Quizá hubo alguna adición menor posterior (DzH nn. 3394-3397).

- **Los caps. 1 – 3 del Gn** tienen carácter **histórico literal** (DzH n° 3512), especialmente lo que toca los hechos fundantes de la religión cristiana (1. Creación de todas las cosas por Dios al comienzo del tiempo; 2. Creación especial del hombre; 3. Formación de la primera mujer a partir del hombre; 4. Unidad de la raza humana; 5. La felicidad original de nuestros primeros padres, en estado de justicia, integridad e inmortalidad; 6. El mandato divino impuesto al hombre para poner a prueba su obediencia; 7. La transgresión de ese mandato por instigación del demonio bajo forma de serpiente; 8. La caída de los primeros padres, que perdieron así su estado de inocencia primitiva; 9. El protoevangelio, la promesa de un futuro redentor). (DzH nn. 3512-3519).

Además, se afirma, no se trata de un relato ficticio, no son fábulas ni depuración de mitologías paganas, ni alegorías sin relación con la realidad histórica objetiva, ni de leyendas edificantes en parte históricas y en parte ficticias (DzH n° 3513).

En 1955 el secretario de la PCB afirmó que, en adelante, los investigadores católicos tenían **plena libertad** con respecto a estos decretos (fuera de lo que tocara la fe y la moral, que era poquísimo).

La “**Biblia de Jerusalén**” en su primera edición de 1956, es la primera Biblia y la primera obra exegética que puede hablar abiertamente, y con el imprimatur, de la teoría documentaria en la Iglesia Católica.

En el año **1943**, la encíclica “**Divino afflante spiritu**” admite la investigación histórico crítica de la Escritura (DzH nn. 3825-3831). Pero sobre todo será el Concilio Vaticano II, con la constitución “**Dei Verbum**”, el año **1965**, quien dé un apoyo al uso de los métodos histórico-críticos. En **1993**, la **Pontificia Comisión Bíblica** publica “**La interpretación de la Biblia en la Iglesia**”, que pasa revista a prácticamente todos los métodos de exégesis bíblica que existen actualmente señalando en cada uno sus ventajas y peligros. Afirma que la aplicación los métodos histórico-críticos es imprescindible para la correcta comprensión de los textos sagrados.

5. TRES PROPUESTAS PARA COMPRENDER EL PENTATEUCO

En esta sección presento tres grandes propuestas para la comprensión del Pt que considero que aún están vigentes: la de las formas, el género literario y la hipótesis documentaria.

5.1. Las "formas" del Pentateuco

A continuación presento un listado y explicación de las principales "formas" del Pentateuco. Actualmente, se habla de "género literario" cuando se trata de tipos de libros o de grandes unidades (por ejemplo, el CA) y de "forma", cuando se trata de la clasificación de pequeñas unidades de tipo oral.

En el Pentateuco pueden detectarse las siguientes formas:

5.1.1. Formas narrativas

a) Mitos:

Por mito entendemos un relato que nos habla de los orígenes de las grandes realidades de nuestro mundo en un tiempo primordial (esto es, anterior o más allá del tiempo histórico) y de modo tal que lo narrado nos presenta un modelo que responde a las grandes interrogantes de la época en que se creó el mito.

Conviene distinguir entre **el mito** como **género literario** y como **cosmovisión religiosa**. En estos textos está lo primero, pero no lo segundo, como veremos en el comentario de Gn 1 - 3.

Casi todos los mitos bíblicos están en el libro del Gn, especialmente 1 - 11. Algunos son: Gn 2,4b - 3,24; 4,1 -16; 6,1-4; 6,5 - 9,17; 9,20-29; 11,1-9.

b) Sagas o leyendas

Las sagas o leyendas nos relatan la creación (mítica) de una realidad particular de nuestro mundo. Hay de varios tipos ³⁸

- **Etnológica:** nos relata el origen de un pueblo o clan. Por ejemplo, Gn 16 (nacimiento de Ismael).³⁹

- **Cultural:** nos narra el origen de un santuario. Por ejemplo, Gn 28,10-22 es la saga que nos relata el origen del santuario de Betel.

³⁸ Michaud 1991. No hay uniformidad en los autores sobre la definición de saga o leyenda.

³⁹ Una característica de estas sagas es que el recurso al fundador sirve para describir a ese grupo en particular. Así, lo que pasó al primero explica lo que le pasa a todos, según el concepto de 'personalidad corporativa'. De acuerdo a él, la personalidad del antepasado pervive en los descendientes.

En las listas de hijos, el orden de nacimiento y la madre de cada uno es importante y explica la relación posterior entre los descendientes de esos antepasados.

- **Etiológica:** nos relata el origen de una costumbre, lugar o particularidad cualquiera. Por ejemplo, Gn 19 (origen del Mar Muerto); Gn 22 (origen de la costumbre de rescatar al primogénito).

- **De héroes:** como en Gn 14 (Abraham, héroe de guerra).

c) Genealogías y listas

"La genealogía es una lista que indica quienes fueron los antepasados o la relación existente con ellos. Puede ser lineal, con una sola línea de ascendencia (10 generaciones de Adán hasta Noé, pasando por Set, Gn 5), o puede estar dispuesta en segmentos (ramas), como en la lista de los hijos de Jacob en Gn 46,8-27. Conviene señalar que las genealogías antiguas no pretendían ser documentos históricos. No se limitan a incluir la relación de consanguinidad, ya que indican los vínculos establecidos por el comercio, la geografía y otros factores."⁴⁰

Existen también otros tipos de **listas:**

- reyes o jeques (36,31-39; 36, 40-43);
- lugares (Nm 33);
- objetos: ofrendas a Yahveh (Ex 35), botín (Nm 31).

Se trata de un género conocido en la antigüedad, que tiene paralelos en textos de Ugarit. En ese entonces, dentro de los límites obvios de la ciencia, una manera de expresar el conocimiento de la realidad era la clasificación de los diversos elementos y la confección de listas.

d) Cuentos y novelas:

Como la historia de José: Gn 37,2 - 50,26.

e) Relatos épicos

En los relatos épicos se cuenta la historia de hechos ocurridos realmente pero intentando transmitir cómo Dios ha actuado en ellos. Al servicio de ese mensaje los autores a menudo exageran los hechos (los ejércitos son de enormes proporciones; las dificultades, casi insuperables; el botín conquistado, inmenso; etc.) o los deforman. Hay una clara afición a introducir milagros o intervenciones directas de Dios. Por ejemplo: Ex 1 - 11 y 13,17 - 18,27.

f) Relatos de sueños

Como los de José: Gn 37,7-11.

⁴⁰Murphy 2005, 6.

g) Discursos de despedida

Como Dt 28,69 – 32,52.

h) Relatos de vocación

Como Ex 3,1-6 (vocación de Moisés).

5.1.2. Legales ⁴¹:**a) Leyes casuísticas:**

Son las que presentan un caso y su solución. La formulación, por consiguiente, consta de dos partes bien definidas: la descripción del caso mediante una oración condicional y la solución que recibe. Por ejemplo: Ex 21,2-11.13.18-37; 22,1-6.

b) Leyes apodícticas:

Son las que presentan principios generales. A veces hay sanción, como en Ex 21,12, pero no se trata de sancionar un caso particular, sino de determinar el principio conforme al que se juzgará toda acción de esa naturaleza. Ejemplos: Ex 20,1-17 (decálogo); 22,17.20-21; 23,1-23.

c) Instrucción sacerdotal

En su forma más primitiva enseña cómo celebrar un determinado rito o fiesta: Ex 12,1-28.43-51; Ex 23,14-17; 34,18.22-23.

5.1.3. Dichos ⁴²:

Expresan pensamientos o sentimientos individuales o comunitarios en relación con ciertas situaciones vitales. Según todo esto, se pueden sub-clasificar en:

a) Refranes

Son una expresión sencilla, en una sentencia, de una experiencia de vida, en la que se manifiesta las leyes de la misma vida. Por ejemplo: Gn 35,17 ⁴³.

⁴¹ Loza 2007, 76-79

⁴² Tomado de García, Rodrigo (2001), *Pentateuco*, Apuntes para uso de los alumnos.

⁴³ Gn 35,17: “Sucedió que, en medio de los apuros del parto, le dijo la comadrona: «¡Animo, que también este es hijo!»”

b) Proverbios

Es más elaborado que un refrán, con estructura métrica más cuidada. Ver Gn 9,6⁴⁴.

c) Bendiciones y maldiciones

Algunas se refieren a tribus (Gn 48), a todo el pueblo (Dt 28 y 33).

d) Cantos

En Gn 31,27⁴⁵ se habla de los cantos para ciertas ocasiones especiales, con acompañamiento musical. Hay:

- Cantos de bodas Gn 2,23⁴⁶,
- Cantos de apertura de un pozo:

*“¡Arriba, pozo! Cántenle
Pozo que cavaron príncipes,
que excavaron jefes del pueblo,
con el cetra, con sus bastones”* (Nm 21,17b-18a).

Este breve canto está insertado en el relato del itinerario por Transjordania (21,10-13^a.16^a.18b y ss.) debido a la relación etimológica entre Beršeba⁴⁷ y ‘pozo’).

- Cantos de victoria (Ex 15,1-20; 15,21).
- Cantos satíricos, para desprestigiar pueblos o tribus, como en Nm 21,27-30

⁴⁸.

⁴⁴ **Gn 9,6:** “Quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida, porque a imagen de Dios hizo El al hombre.”

⁴⁵ **Gn 31,27:** “¿Por qué te has fugado con disimulo y a hurtadillas de mí, en vez de advertírmelo? Yo te habría despedido con alegría y con cantares, con adufes y arpas.”

⁴⁶ **Gn 2,23:** “Entonces éste exclamó: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada.»”

⁴⁷ “Beer”, según la NBJ.

⁴⁸ **Nm 21,27:** “Por eso dicen los trovadores: ¡Vengan a Jesbón, que sea construida, fortificada, la ciudad de Sijón! (28) Porque fuego ha salido de Jesbón, una llama de la ciudad de Sijón: ha devorado Ar Moab, ha tragado las alturas del Amón. (29) ¡Ay de ti, Moab!, perdido estás, pueblo de Kemós. Entrega sus hijos a la fuga y sus hijas al cautiverio, en manos de Sijón, el rey amorreo.(30) Su posteridad ha perecido, desde Jesbón hasta Dibón, y hemos dado fuego desde Nofaj hasta Mádaba.”

5.2. El origen del Pentateuco

5.2.1. El pequeño "credo histórico"

Si en el origen del Pentateuco hay relatos, leyes y dichos cortos, ¿de donde saca su unidad? Una primera respuesta podría ser que dicha unidad proviene de los redactores de las grandes tradiciones y fuentes: J, E, D y P.

Sin embargo, cada una de ellas contiene una síntesis muy amplia y coherente de los orígenes de Israel. ¿Cómo se pasa de la brevedad de las formas a la extensión de dichas síntesis? Hay una hipótesis que es interesante al respecto: el Pt provendría de la ampliación de un pequeño credo histórico (Von Rad) que sería parte del "discurso sagrado" que acompañaba al conjunto de ritos que componían la fiesta central de Israel: el "festival de Yahveh" (Mowinckel). Voy a exponer aquí el tema tal como lo presenta Beltrán Villegas en su libro sobre los salmos ⁴⁹.

Veamos el pequeño credo de Dt 26,3-10:

"Te presentarás al sacerdote que esté entonces allí y le dirás:

'Yo declaro hoy a Yahvé mi Dios que he entrado en la tierra que Yahvé juró a nuestros padres que nos daría.'

El sacerdote tomará de tu mano la cesta y la depositará ante el altar de Yahvé tu Dios. Tú tomarás la palabra y dirás ante Yahvé tu Dios:

'Mi padre era un arameo errante, y bajó a Egipto y residió allí siendo unos pocos hombres, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido, con gran terror, con señales y con prodigios. Y nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los frutos de la tierra que tú, Yahvé, me has dado.'"

Vemos aquí el siguiente esquema:

- Origen patriarcal del pueblo,
- sacada de Egipto,
- don de la tierra.

Un esquema semejante encontramos en Jos 24,1-28:

- Origen patriarcal, con mención expresa de Abraham, Isaac y Jacob (2-4),
- sacada de Egipto, 5-6a
- paso del Mar, 6b-7
- travesía por el desierto 7b
- don de la tierra, con mención detallada de varias victorias militares (8-13)
- alianza con las 12 tribus (14-28)

⁴⁹ Villegas, Belrán (1990). *El libro de los Salmos*, Eds. Universidad Católica de Chile, Santiago, pp. 64-74.

A esta estructura antigua se añadirá más tarde la revelación de Yahveh y de su voluntad en el Sinaí, como puede apreciarse en una serie de textos J y E que vinculan la salida de Egipto con la adoración de Yahveh en ese monte ⁵⁰.

Se puede apreciar en los textos citados la vinculación estrecha que se hace de unos hechos con otros, dando lugar a una verdadera "historia de la salvación", que constituye lo más central de la fe de Israel.

Este esquema es anterior a la monarquía. Los argumentos que sostienen esta afirmación son los siguientes:

- Los textos que contienen este esquema, si bien son monárquicos, dan gran importancia a las Doce tribus, a pesar de que en la monarquía las tribus habían perdido toda su importancia.

- La separación entre los reinos de Judá e Israel no logró eliminar esta conciencia de unidad nacional, conservando una misma "historia de la salvación".

- El Hexateuco no da un valor decisivo a la realeza, indicio de que su "historia de la salvación" estaba completa antes de ella.

- Hay una vinculación intrínseca de este credo al culto anual de renovación de la Alianza en un monte por parte de las Doce tribus, como se aprecia en Jos 24.

Ahora bien, esta "historia de la salvación" formaba parte de un esquema más amplio, que es el de los tratados de Alianza entre emperador y rey vasallo. Israel concibió su relación con Yahveh de un modo semejante a este tipo de alianzas. Para tener una visión más amplia del lugar de esta pequeña "historia de la salvación" en el conjunto del "discurso sagrado" de la Fiesta, debemos adentrarnos en el modo cómo se llevaban a cabo los tratados de alianza en el Oriente Medio Antiguo. Ello nos permitirá también reconstruir hasta cierto punto el Festival de Yahveh como fiesta central de Israel.

5.2.2. El formulario de alianza ⁵¹

Para expresar su relación con Dios, los hebreos utilizaron el lenguaje jurídico de los "tratados de soberanía" (tratados de Alianza entre un rey principal o emperador y un rey vasallo) propios de los soberanos del Oriente Antiguo (del segundo milenio, con prolongación en el primero) ⁵².

En ese mundo tan complejo e inquieto, y en un medio muy conectado cultural y comercialmente, el derecho ejercía un papel regulador necesario. En ciudades como Mari, Ebla o Ugarit fueron desenterrados auténticos archivos jurídicos, de interés internacional o local. Entre los textos que controlaban la relación entre los pueblos, tuvieron un relieve

⁵⁰ Ex 3,12; 4,23; 5,1.3; 7,16; 8,27ss; etc.

⁵¹ Sigo aquí a Croatto, José Severino (1995), *Historia de la Salvación*, Verbo Divino, Estella, pp. 64-75.

⁵² Ver tratados hititas en Briend – Lebrun – Puech 1994. Ver en particular el tratado de Mursili II con Tuppit-Teshub (rey de Amurru), pp. 17-25. Ver mapa en pag. 104.

particular los “tratados de soberanía”, impuestos por un rey vencedor o soberano a un rey vasallo.

Los hititas (imperio que toma el control de Mesopotamia hacia el 1.600 después de un período de caos posterior a la caída del Primer Imperio Babilónico) se caracterizaron por este modo de proceder con los reinos de la periferia o con el norte de Siria, donde tenían intereses políticos muy definidos. Los documentos han aparecido particularmente en la capital hitita (Jattushas) y en Ugarit. Está también el tratado del rey asirio Esarhadón con los príncipes medos de Irán (672 a.C.).

Son pactos que tienen una forma orgánica fija. Reflejan una ideología muy clara sobre el papel de **salvador** desempeñado por el rey soberano. La salvación era la función esencial del rey en el Oriente Antiguo.

La estructura de estos pactos es la siguiente (haremos de inmediato la comparación con los textos del Pt):

a) Preámbulo

Los pactos son introducidos por un preámbulo que **identifica al rey soberano (emperador)**, señalando sus **títulos y prerrogativas**. En la Alianza del Sinaí se reconoce en la fórmula: **“Yo soy Yahvéh, tu Dios”** (Ex 20,2). Se destaca aquí las relaciones personalísimas de Dios con su pueblo.

b) Prólogo histórico

Este prólogo relata las intervenciones amistosas y la ayuda benigna del rey mayor en beneficio del vasallo.

En los pactos hititas se pone en gran relieve la historia precedente, para conseguir el efecto psicológico de la gratitud y la obediencia del protegido. Son las “pruebas” de la bondad y de la capacidad del soberano. Su papel de salvador aparece evidenciado en la enumeración de los beneficios.

En el Pentateuco aparece claramente en **Ex 20,2: “Yo soy Yahveh, tu Dios, el que sacó de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre”**. Se puede ver también en Ex 19,3-4; Dt 26,5b-9; 6,20-24; Jos 24,2b-13.

c) Las cláusulas

El prólogo histórico sirve de fundamentación a las **“cláusulas”**; **esto es, a las normas a las que se obligaba el rey vasallo**.

Los reyes hititas imponían a sus vasallos la obligación de defender los intereses del imperio con ayuda militar; la información sobre rumores desfavorables o intentos de rebelión; el pago de tributo y la extradición de los refugiados. El vasallo debía tratar exclusivamente con el soberano y “ser amigo de sus amigos” o “enemigo de sus enemigos”,

según una fórmula que se encuentra frecuentemente en los textos cuneiformes. El llamado a la fidelidad, que manifiesta el carácter personal y humano de estos pactos, les da la tónica dominante. Es de notar, en fin, que las estipulaciones obligan sólo al vasallo. No hay cláusulas para el soberano. En este sentido son alianzas unilaterales.

Sin embargo, el emperador también se ata: el “prólogo” salvífico, que destaca la bondad y el poder del rey, asegura su protección futura y su fidelidad incommovible.

Hay, por lo tanto, una doble obligación de signo distinto. Por eso en la cultura académica se los llama “atadura” o “juramento”.

Cabe señalar que las cláusulas de estos pactos se llaman siempre “**palabras**”. Representan, en efecto, la voluntad del soberano. Ahora bien, en la Biblia las condiciones de la Alianza Sinaítica se llaman a veces igual: **Ex 20,3-17; 34, 10-28** (v. 28: “palabras de la Alianza”).

Tanto el “**prólogo histórico**” como las “**palabras**” se ponían por escrito en **tablillas** de escritura cuneiforme y eran guardadas en la capital de ambos reinos contratantes. Se hacía una doble copia. La tablita o estela en que figuraba el pacto era depositada en el templo o en la presencia de la divinidad.

Durante la peregrinación por el desierto la “Tienda de la Reunión” hacía las veces de Templo y dentro de ella el **Arca de la Alianza** era el lugar de la presencia de la divinidad. En ella se guardaban las tablillas.

Existen ceremonias en las que se **renovaba anualmente** la Alianza tanto en Israel como en los pueblos mesopotámicos. Se trataba de una **gran fiesta** en donde se celebraba el origen del pueblo y se renovaba tanto el orden cósmico y como vida social (como se verá más adelante).

d) Enumeración de los dioses testigos de la Alianza

Los pactos tenían un valor religioso y se hacían en presencia de la divinidad. Después de la enunciación de las cláusulas, se enumeraban los dioses testigos de la Alianza. Según el uso hitita, se incluían también los dioses del país vasallo (un gesto acogedor, sin duda). Y no entraban sólo los dioses personales sino también los elementos de la naturaleza divinizados. De ahí que en los tratados se registraran, entre los dioses testigos, a las montañas, los ríos, las fuentes, el gran mar, los cielos y la tierra, los vientos y las nubes. La imagen de estos dioses inmediatos (de los cuales dependía tanto la vida del hombre antiguo) debía afianzar la fidelidad del pacto.

Dado que la religión bíblica es monoteísta, los hebreos omiten esta referencia a los dioses testigos. Sin embargo, algo de esta institución queda: se invoca como testigos al **cielo y la tierra** (desdivinizados, por supuesto: Dt 4,26; 30,19) y al **mismo pueblo** (Ex 19,4; Dt 3,21; 4,3.34ss; Jos 23,3).

Un modo espontáneo de visualizar a la divinidad como testigo de la alianza consistía en erigir **estelas o montículos de piedras** (ver Gn 31,44-54; **Ex 24,4**; Jos 24,26-27; Is 19,19ss; Gn 28,10-22). Las piedras, en efecto, como las grutas o las fuentes, son lugares hierofánicos. En ellas se manifiesta la divinidad.

e) Maldiciones y bendiciones

El cumplimiento o incumplimiento de las cláusulas acarrea bendiciones y maldiciones, según sea el caso. Corresponde a los dioses testigos ejecutarlas. Representa a menudo la sección más extensa del tratado.

En la Alianza del Sinaí, obviamente, el que otorga las bendiciones y ejecuta las maldiciones es Yahveh. Un notable texto es **Dt 28**⁵³.

f) Ritos complementarios

Estos 5 elementos fundamentales de toda alianza de soberanía se complementan con el "**juramento del vasallo**" y con una "**ceremonia de conclusión**".

En la Alianza del Sinaí, el juramento del vasallo se expresa de modo solemne: Ex 19,8: "nosotros haremos todo cuanto ha dicho Yahveh", o bien, 24,3.7: "todas las palabras que ha dicho Yahveh, las haremos". Es la respuesta humana al mensaje salvífico de Dios.

Como "ceremonia de conclusión" se acostumbraba matar un animal y despedazarlo, para significar la suerte del transgresor (como en Gn 15,10-21).

La tradición hebrea más bien cerraba los pactos con un **banquete sagrado** que significaba una comunión con la divinidad y más especialmente con la aspersion de la sangre de las víctimas (Ex 24,1-8).

g) Efecto de la Alianza

Los reinos vasallos que aceptaban el ofrecimiento del rey soberano quedaban incorporados a su imperio, con los beneficios que son de suponer, como la protección y la amistad benefactora. Estos reinos pasaban a constituir una categoría superior. De la misma manera, las tribus salvadas por Yahveh, por la Alianza, entraban en su ámbito salvífico: **Ex 19,5-6**.

5.2.3. El "Festival de Yahveh"

Algunos textos del AT. nos hablan de una celebración llamada por antonomasia "**la Fiesta de Yahvéh**", de 7 días de duración y situada en otoño⁵⁴. Otros textos permiten **identificarla** con la fiesta de "Sukkot" (= "Tiendas" o "Tabernáculos") o de "Asif" ("Recolección")⁵⁵.

⁵³ Puede verse también Ex 23,20-33.

⁵⁴ Jueces 21,19; 1Re 8,2.65; etc.

⁵⁵ Lev. 23,39; Num 29,12; Dt. 16,15; etc.

En esta fiesta, Israel volvía a sus fuentes: es decir, celebraba lo más central de su fe: la salida de Egipto, travesía por el desierto, la teofanía del Sinaí y la instalación en Canaán. Es decir, la creación del pueblo por parte de Yahveh.

Este Festival era fundamentalmente un Festival de **“Renovación de la Alianza”**, cuyo tema básico era la **“Teofanía salvadora de Yahveh”**. Para Israel, lo decisivo en su historia había sido –y por consiguiente, lo central en su culto era- la automanifestación de Yahveh: esa era la fuente de salvación. Esto implicaba como condición indispensable la **“presencia”** de Yahveh con su pueblo, y muy particularmente durante el culto. Esa presencia aparece en los textos más antiguos vinculada con el Arca, **“trono de Yahveh”**. Pero ella no se manifestaba todo el tiempo, sino **sólo en el momento culminante del culto**.

Ahora bien la **“manifestación” misma contaba con los elementos del “formulario de Alianza”**:

- El Preámbulo ⁵⁶.
- El Prólogo histórico: La recapitulación de sus actos salvadores, es decir, de la “Historia de la Salvación” ⁵⁷.
- La proclamación de su **voluntad**, **“las cláusulas”** como don que le permitía a Israel mantenerse en la Alianza con Yahveh y por medio de su “justicia” encontrar la “vida” ⁵⁸
- Ligado a esa voluntad, las **“maldiciones”** y **“bendiciones”**, lo que constituía una exigencia de profesar lealtad a Yahveh y de renunciar a los dioses extraños ⁵⁹.

Dios aparece, entonces, como **“rey de Israel”**, incluso antes de la monarquía.

Hemos visto lo central del Festival. **En términos globales, ¿qué elementos tenía?** ¿cómo estaban entrelazados entre sí? Sólo es posible reconstruir las grandes líneas; no el detalle ni como se unían entre sí sus diferentes partes ⁶⁰:

- **Una introducción parenética** (exhortación, motivación), que incluía una incitación a la fidelidad a Yahveh y a sus preceptos, y a la celebración de su “fiesta” como un deber “tradicional”.

- **Una pregunta ritual** para pedir una explicación posterior sobre el significado y fundamentos de la celebración.

⁵⁶ Ex. 3,6.14; 6,2ss; 33,19-22; etc.

⁵⁷ Jos 24,1-28; 1 Sam 12,8ss.

⁵⁸ Ex. 20, 1-17; Dt. 5; Jos. 24; etc.

⁵⁹ Ex. 19,8; 24,3.7; Jos. 24,12-18.21-22 y por otra, Josué 24,14-15.23; Gn. 35,2-4; etc.

⁶⁰ Textos: **Dt. 31,10-13**; Dt. 27-29 (esp. 29,10-12); Jos. 8,30-34; **24,1-28**; 2 Re 23,1-3; 2Cron. 15,11-14; 23,16; 29,1-11; **Nel 8-10 (esp. 10,1)**.

- La **“teofanía” de Yahveh** con la **proclamación de su Nombre**, de sus **actos salvadores** y de su **voluntad; o sea, del “preámbulo”, “prólogo histórico” y “cláusulas” del tratado de Alianza**. La **“presencia” de Yahveh**, como se ha dicho, se daba mediante el **Arca de la Alianza** (Todo esto, en especial **la pronunciación del “Nombre” de Yahveh**, equivalía o reemplazaba a la ostentación de la imagen divina que tenía lugar en los cultos idolátricos; de aquí la exclusión de cualquier imagen de Yahveh en su culto).

- **Una exhortación a la conversión**, con reproches a la conducta del pueblo y con promesas de paz y prosperidad.

- **La confesión de los pecados** de la Comunidad, la renuncia a los dioses extranjeros y la resolución de guardar la ley.

- **Bendiciones y maldiciones.**

5.3. La hipótesis documentaria hoy

5.3.1. ¿Qué es una tradición?

Por tradición entendemos a una comunidad que reflexiona sobre el pasado de Israel a la luz de nuevos acontecimientos o desafíos. Se trataría de una "escuela" que se prolonga por un período extenso de tiempo.

Las tradiciones utilizan materiales anteriores tanto oral como escritos. En algún momento construyen una síntesis escrita más o menos extensa que constituye una "historia de Israel" con una dimensión "kerigmática", es decir, se da a conocer la acción divina que se expresa a través de hechos y palabras fundamentales.

Una vez dado a la luz el texto amplio, éste queda abierto a posteriores precisiones y actualizaciones por un período de tiempo que puede ser muy extenso. No se trata, entonces, de documentos definitivos e inamovibles.

5.3.2. La tradición yahvista (J) del Pentateuco

a) Tradición y documento yahvista

La primera obra de conjunto presente en el Pentateuco es atribuida por la ciencia bíblica de los últimos siglos al "yahvista"⁶¹. La tendencia actual es situar a esta primera tradición en un tiempo muy posterior a la época salomónica, como se hacía hace algunas décadas atrás.

Se trataría de una escuela (y no de un autor único) que gradualmente iría produciendo una obra escrita de conjunto, a partir de los recuerdos de las tribus del Sur (Judá y Benjamín), sobre los orígenes de Israel. Dichos recuerdos habrían sido conservados en los santuarios y en la corte real, y se deben haber volcado en algunos escritos bastante breves.

⁶¹ Se lo denomina así porque desde los comienzos de su obra Dios es llamado Yahveh.

El "documento yahvista" debe haber sido escrito a **comienzos del siglo VIII** en el **Reino del Sur**, en una fecha anterior a la caída de Samaría en manos de Asiria.

La obra del yahvista es una historia que va desde los orígenes (Gn 2 -3) hasta la travesía por el desierto (inclusive). Actualmente se encuentra en los libros del Gn, Ex y Nm, entrelazada con las otras fuentes.

b) Teología

- Un Dios cercano

Por lo general se puede reconocer fácilmente la tradición J porque tiene un estilo muy vivo, lleno de colorido. Cuando se refiere a Dios, con facilidad le atribuye acciones que lo hacen aparecer como humano ("antropomorfismos"). Por ejemplo, Yahveh "modela" al hombre con barro, le "sopla" en las narices su aliento divino, "planta un jardín" (Gn 2,7-8); "se oían los pasos de Yahveh que paseaba por el jardín (Gn 3,8); etc.

Estas descripciones no pretenden rebajar a Dios sino resaltar su carácter de ser personal que se relaciona con personas. Se trata de un ser trascendente, que no se identifica con elemento natural alguno y por eso tiene un poder total sobre el mundo y sobre la historia.

- El pecado humano

El yahvista comienza su relato con los orígenes de la humanidad. Se plantea los problemas más profundos de los seres humanos: ¿por qué el dolor?, ¿por qué el trabajo?, ¿por qué la muerte? Para dar una respuesta utiliza el lenguaje mítico, común a todas las religiones y literaturas de la época.

La historia será transformada por el pecado de los hombres. A pesar de la bondad de Dios el mal cunde a partir de la primera desobediencia y del homicidio de Caín (Gn 4), de la violencia de Lamec (Gn 4,23-24) y la corrupción general que precede al diluvio (Gn 6,5). Aún después del diluvio viene la ebriedad de Noé (Gn 9,21) y la soberbia de la construcción de la torre de Babel (Gn 11,4).

- La bendición divina

El tema más importante del yahvista es el de la bendición divina, que es la fuerza de Dios que comunica la "vida" (en sentido bíblico, es decir, vida plena, feliz, salvada). Se trata de un don que Dios comunica gratuitamente y que se traduce, ante todo, en la descendencia.

La bendición divina está presente desde los comienzos, pero aparece, sobre todo, en la bendición de Abraham. El patriarca será fuente de bendición para todas las naciones (Gn 12,2-3). Se trata de la respuesta divina a la situación de pecado generalizado en que se

encuentra la humanidad. Abraham dará lugar a un pueblo que será el gran mediador de la presencia divina para la humanidad.

El yahvista a menudo recalca la falta de méritos de aquellos que son los destinatarios de la bendición: Abraham miente (Gn 12,13), Jacob engaña (Gn 27,18ss); etc. Se pone especial énfasis en la elección de Abraham y las promesas de la tierra y la descendencia.

La bendición y las promesas van pasando de Abraham a Isaac, de este último a Jacob. Finalmente, a la muerte de Jacob, las bendiciones no serán dadas a los primogénitos. A Judá le da la supremacía sobre sus hermanos y los demás pueblos (Gn 49,8-12).

Dios se comporta como salvador con Israel al sacarlo de la esclavitud de Egipto mediante Moisés. El poder de Yahveh se muestra en las plagas que azotan a los egipcios. Los israelitas son salvados mediante el cordero sacrificado en la Pascua, y la salida se produce mediante la manifestación del poder de Dios en el cruce del Mar. En el desierto da a su pueblo el maná y, una vez llegados al Sinaí, establece una Alianza.

5.3.3. Tradición elohista (E) del Pentateuco

a) Tradición y documento elohista

La tradición elohista recibe este nombre porque en Gn utiliza el nombre Elohím para designar a Dios. Pertenece al **Reino del Norte** y está vinculada a los primeros profetas. No todos los estudiosos reconocen su existencia. Otros la aceptan pero objetan que haya producido una historia de conjunto, volcada en un gran documento. Más bien, en su opinión, deben atribuirse a esta tradición una serie de agregados al yahvista que complementan o corrigen aspectos puntuales del mismo. Mi posición personal es que E efectivamente produjo una historia amplia de Israel, pero que está mal conservada en el texto actual.

Esta tradición **habría producido** una historia de Israel que abarcaría desde el llamado de Abraham, en Gn 15, hasta la travesía por el desierto, inclusive. Habría sido terminada durante **el siglo VIII**, antes de la caída de Samaria. Se habría basado en las tradiciones orales de las tribus del Norte y de los escritos (breves) de los santuarios locales y de la corte real. Se encuentra actualmente entrelazada con las otras fuentes en Gn, Ex y Nm. Está en un estado mucho más fragmentario que J.

Recoge textos bastante antiguos, como el Decálogo (Ex 20) y el “Código de la Alianza” (Ex 20,22 – 23,19).

b) Teología

- Centralidad de la Alianza

Esta tradición da más importancia a la Alianza que a la bendición. Le preocupa la respuesta del interlocutor humano a la misma. Por eso busca poner de relieve las **exigencias morales** del Pacto de Dios con su pueblo.

En el caso de los patriarcas, por ejemplo, se destaca la fe de Abraham, y si aparece mintiendo en la tradición J, en ésta se da una explicación que lo libera de esta culpa (Gn 20,12). Jacob es disculpado por haber arrebatado la bendición que le correspondía a su hermano (Gn 25,29-34) y de haberse enriquecido gracias a su astucia (Gn 31,1-13). Es ilustrativo comparar Gn 12,10-20 (J) con 20,1-18 (E).

En el libro del Éxodo, se destaca el "**temor de Dios**", es decir, la obediencia a la voluntad de Dios, como actitud fundamental (Ex 21,18-21). En el Horeb Dios entrega las tablas con los 10 mandamientos (Ex 20,3-17). El pueblo rinde culto al becerro de oro, pero Dios lo perdona si hace penitencia (Ex 32,7-14.30-34).

- Importancia del profetismo

En esta tradición Abraham es llamado "profeta" (Gn 20,7). Moisés es presentado como el mayor de los profetas al serle revelado el nombre divino (Ex 3,9-15) que garantiza la salvación. También como profeta debe conducir al pueblo a la Alianza. Es el único que conversa con Dios "cara a cara" (Ex 24,12-18). Moisés y los setenta ancianos (que lo ayudan a gobernar al pueblo) reciben la infusión del espíritu.

- Carácter trascendente de Yahveh

El elohista destaca el **carácter trascendente de Yahveh**. Por ello excluye absolutamente cualquier representación del mismo ⁶². Los antropomorfismos tienden a desaparecer. Dios no se presenta al lado del hombre, al que se revela, sino que se comunica en sueños y desde el cielo ⁶³.

⁶² Es interesante la comparación de Ex 24,9-11 (J) con Ex 20,18-21 (E). Veamos el primero:

“Moisés subió (al Sinaí) con Aarón, Nadab y Abihú y setenta ancianos de Israel, **y vieron al Dios de Israel**. Bajo sus pies había como un pavimento de zafiro, transparente como el mismo cielo. Él no extendió su mano contra los notables de Israel, que vieron a Dios, y después comieron y bebieron”(Ex 24,9-11: J).

“Todo el pueblo percibía los truenos y relámpagos, el sonido de la trompeta y el monte humeante, y temblando de miedo se mantenía a distancia. Dijeron a Moisés: ‘Háblanos tú y entenderemos, pero que no nos hable Dios, no sea que muramos’. Moisés respondió al pueblo: ‘No teman ustedes, pues Dios ha venido para ponerlos a prueba, para que tengan presente su temor, y no pequen’. Y el pueblo se mantuvo a distancia, mientras Moisés se acercaba a la densa nube donde estaba Dios”(Ex 20,18-21: E).

⁶³ Por ejemplo, en Gn 28,12.17-18.20-21^a.22 (el sueño de Jacob).

5.3.4. El Deuteronomista (D)

a) Tradición y obra deuteronomista

En 2 Re 22,8-10 se dice que cuando el **rey Josías** ordenó que se purificara el Templo (en el año 622), los sacerdotes cumplieron su encargo y al hacer la limpieza hallaron un libro que permanecía olvidado. Después de la lectura solemne de este libro se puso en práctica todo lo que en él estaba ordenado (2 Re 23,1-15). Todos los especialistas reconocen que se trata del **libro del Deuteronomio**, aunque en una versión más breve que la actual (quizás los caps. 6 - 28).

El origen remoto de este libro y de esta corriente de pensamiento quizás fue el Reino del Norte antes de la caída de Samaria (el 721), en círculos proféticos o sacerdotales. La obra habría sido trasladada al Sur y depositada en el Templo en donde se habría perdido (quizás por la impiedad del rey Manasés). Otra posibilidad es que haya sido compuesta en tiempos de Josías, al servicio de su proyecto de reforma. Su "descubrimiento" en el Templo sería la manera de revestir a este texto de una autoridad de la que carecía una obra contemporánea. Un aspecto de la **reforma de Josías** es que centraliza todo el culto en el Templo de Jerusalén, suprimiendo los santuarios locales.

El libro del **Deuteronomio** (que en griego significa "segunda Ley") es un solemne discurso puesto en boca de Moisés en vísperas del ingreso del pueblo en la tierra de Canaán. El tema central es el de la fidelidad que se debe observar respecto de los mandamientos y preceptos divinos como condición para poder habitar la tierra que Yahveh les da.

A la tradición deuteronomista pertenece esa gran historia que hoy llamamos "**historia deuteronomista**". Relata los períodos que van desde la conquista al comienzo del exilio. Se trata de: Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes.

Para componerla se basó en tradiciones populares transmitidas quizás oralmente, anales reales, archivos de santuarios, documentos de cancillería, correspondencia diplomática, etc. Su valor histórico es muy desigual.

Toda la historia deuteronomista busca demostrar la tesis de que cada vez que el pueblo fue fiel a la Alianza obtuvo bendiciones y cada vez que fue infiel, maldiciones. La Alianza, para D, no es algo adquirido de una vez para siempre sino que está condicionada al cumplimiento de la Ley.

La obra original sufrió diversas añadiduras y adaptaciones. Las últimas fueron de comienzos del exilio babilónico.

b) Teología

La teología deuteronomista se puede sintetizar en los siguientes puntos:

- **La elección de Israel y el amor de Dios.** Dios ha elegido a Israel como Pueblo y lo ha llenado de favores. Ha manifestado su amor eficaz a través de numerosos hechos:

- ◆ **La elección.** Ella no tiene como motivo las cualidades y los méritos de Israel sino el amor gratuito de Dios que se ha fijado en una de las naciones más desposeídas e insignificantes de la tierra:

“ No porque sean ustedes el más numeroso de todos los pueblos se ha enamorado Yahvé de ustedes y los ha elegido, pues son el menos numeroso de todos los pueblos; sino por el amor que les tiene y por guardar el juramento hecho a sus padres, por eso los ha sacado Yahveh con mano fuerte y los ha liberado de la casa de servidumbre, del poder del faraón, rey de Egipto.” (Deut7,6-8)

Como consecuencia de la elección, Israel debe ser un Pueblo separado, especial, de hermanos y, por lo mismo, no puede contaminarse con los cultos cananeos (Dt 7,1-6).

- ◆ **El éxodo.** Además de la elección, Dios ha manifestado su amor con la “sacada” de Egipto, la conducción por el desierto y la tierra prometida ⁶⁴. Y todo esto a pesar de las numerosas protestas de Israel cuando han sobrevenido dificultades y de la infidelidad permanente del Pueblo.

- **La Alianza y el cumplimiento “de corazón” de la Ley.** Lo central consiste en amar a Yahveh con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas (Dt 6,4-9). Por lo mismo el cumplimiento de la Ley debe ser “de corazón”, debe estar inspirado en el amor a Dios y por el recuerdo de todo lo que Él ha hecho por su Pueblo (Dt 10,12-22).

- **Bendiciones y maldiciones.** Como ya se ha visto, del cumplimiento de la Alianza se derivan bendiciones y maldiciones. Ellas están muy presentes en el Dt, ya que este libro se sitúa literariamente en el momento inmediatamente anterior a la entrada de Canaán. El texto se refiere a “lo que sucederá en esa tierra” si es que hay cumplimiento o incumplimiento de las normas (el texto paradigmático es aquí Dt 28). D propugna una especie de “nuevo comienzo” de Israel como pueblo, sin los baales y en paz con Yahveh; de ese modo podrá gozar de la tierra como don.

5.3.5. La tradición sacerdotal (P)

a) Tradición y obra sacerdotal

Se trata de una corriente de pensamiento formada por sacerdotes y situada durante el exilio y a comienzos del Judaísmo. A falta de reyes, han asumido ellos la dirección del Pueblo.

Su obra es cuádruple:

⁶⁴ D siempre describe la tierra de Canaán como paradisiaca; por ejemplo, ver Dt 8,7-10.

- **Una historia** que va desde los orígenes del mundo (Gn 1) y de Israel (el llamado de Abraham se encuentra en Gn 17) hasta la travesía por el desierto, inclusive. Se encuentra, entrelazada con las otras fuentes, en Gn, Ex y Nm.

- **El libro del Levítico**, que contiene la mayor parte de las normas culturales de Israel.

- **La redacción final del Pentateuco** (situada al regreso del exilio).

- **La “historia sacerdotal”** (también compuesta durante la reconstrucción de Jerusalén), esto es, los libros de 1 y 2 Crónicas, Esdras y Nehemías. Los libros de las Crónicas abarcan la historia de Israel desde David a la deportación (pero contienen un breve resumen de la historia precedente, desde la creación, en los caps. 1 – 10 de 1 Cr). Los libros de Esd y Neh tratan de la reconstrucción de la Comunidad y del culto en los primeros tiempos del Judaísmo. Esta historia se presenta como una relectura de la historia de Israel desde la perspectiva “sacerdotal”.

b) Teología

Los aspectos centrales de la teología de P son los siguientes:

- **La santidad de Dios.** Ante todo Dios es “Santo”. La “santidad es esa cualidad de lo divino que lo hace distinto, separado, inaccesible a lo profano, y ello porque es de una plenitud y totalidad impensable en la creatura.

- **La santidad de Israel.** El Pueblo está llamado a presentarse ante el Dios Santo en el culto, y para eso debe ser él mismo “santo”, lo cual implica el aspecto de “pureza ritual”, pero, sobre todo, el religioso y moral. El móvil supremo de toda actividad humana debe ser, según P, la alabanza a Yahveh; toda la vida humana debe ser como una liturgia en honor de Dios. Gn 1 presenta al hombre como un sacerdote que da gloria a Dios a la cabeza de toda la creación.

- **La preparación de un pueblo santo.** P va realizando una gran recopilación de normas relacionadas con el culto en vistas a servir como norma de vida a los judíos de la diáspora y de ley ideal para la restauración del futuro. Es lo que se ha llamado el “código sacerdotal”. Contiene las normas que hay en Ex 25 –31; 35 – 40, todo el Lv y diversas leyes de Nm. Presenta las normas culturales en el marco de la historia de la salvación. P se basa en el escrito J, pero lo sistematiza en función de 3 Alianzas mediante las cuales Dios va preparándose un Pueblo llamado a ser su Pueblo Santo, en el que se le rinde culto perfecto mediante las instituciones que Dios mismo le ha dado para ello (el Templo, la organización cúltica y sacrificial, el sacerdocio). Estas 3 alianzas, que son etapas en la historia del Pueblo de Dios son:

- ♣ La Alianza con Noé y, por medio de él, con toda la humanidad (Gn 6 – 8)

- ♣ La Alianza con los patriarcas (Gn 17).

- ♣ La Alianza del Sinaí que constituye finalmente Israel, Pueblo de Dios con toda su organización sacerdotal y cultural, con el Santuario (modelo del Templo) como centro.

Algunos autores piensan que, en Gn 1, el autor ha querido expresar una primera Alianza con todo el universo, con lo que las Alianzas de P serían, entonces, cuatro.

6. EL PENTATEUCO Y LOS ORÍGENES DE ISRAEL ⁶⁵

6.1. ¿Cuándo comenzó Israel?

El Pt no es sólo la Ley de Israel, sino un conjunto de libros que narra los orígenes del Pueblo elegido.

Sin embargo, actualmente, la primera pregunta que se plantea al hablar de los orígenes de Israel es la de cuándo los israelitas comenzaron a serlo. **¿A partir de cuándo se puede hablar de los israelitas y del Yahvismo?**

El análisis de la historiografía bíblica y el estudio comparado de los datos aportados por la historia y la antropología intentan dar una respuesta a esta pregunta ⁶⁶.

Los orígenes de Israel son doblemente oscuros. En primer lugar, porque este Pueblo proviene de **poblaciones marginales** y marginadas (hecho reconocido en la Biblia, a diferencia de la literatura de otros pueblos que suele afirmar ser descendiente de dioses o de grandes reyes). **En segundo lugar**, porque **sólo la historia posterior al siglo X (Saúl, David) cuenta con fuentes extrabíblicas** que permitan controlar los datos suministrados por la Biblia.

La **arqueología** aporta restos del comienzo de la época monárquica, que es posible relacionar con datos transmitidos por la historiografía bíblica y contrastar también con informaciones de anales asirios. Por ejemplo: la puerta de triple tenaza y el muro de casamata descubiertos en Hazor forman parte de las construcciones del rey Salomón, a las que alude 1 Re 9,15.

Para la historia **anterior al siglo X** disponemos, sin embargo, de un único documento extrabíblico que hace referencia a Israel: **la estela del faraón Merneptah** (cerca del 1.220 o tal vez el 1.207), que se limita a constatar: “Israel será devastada, no queda ya simiente”. “Israel” parece designar aquí a un grupo social que habita en la zona de la montaña, probablemente en la región noreste de Siquem.

Para escribir la historia de los orígenes de Israel que discurre desde los patriarcas hasta Saúl y David, **la única información disponible es la contenida en los escritos bíblicos**. Sin embargo, estos textos han tenido una “prehistoria” oral, y su puesta por escrito es muy posterior a los hechos narrados y responde a necesidades y perspectivas teológicas.

Algunas de las posturas que se dan en los estudiosos son las siguientes:

- Situar el origen en la época de **David y Salomón** (S.A. Soggin, 1984), renunciando a escribir la historia anterior.

⁶⁵ Me baso en dos artículos de Treballe, Julio “Cuándo surgieron Israel y el yahvismo?” y “Procedencia de los primeros israelitas”, ambos en revista *Reseña Bíblica*, Número 15, 1997.

⁶⁶ Las dos grandes ciencias que se ocupan del pasado son la historia, que trabaja en base a textos antiguos (cuyos originales habitualmente se han perdido, pero existen copias posteriores), y la arqueología, que se ocupa de los objetos (edificios, herramientas, utensilios, etc). Por regla general, la primera es apta para reconstruir hechos puntuales y la segunda para reconstruir ambientes o procesos históricos.

- Situar el origen en la época de la **instalación de la tribus en Canaán** (M. Noth, 1950) a fines del siglo XIII a.C. Se reconoce la existencia de Moisés y de los patriarcas, pero sólo como “antepasados míticos” (epónimos) de las tribus israelitas.

- Bright se remonta a los **inicios del segundo milenio a.C.**, en el momento de la llegada a Canaán de los “patriarcas” amorreo-hebreos. Antes, Albright (1935) había propuesto su famosa “hipótesis amorrea”. Lo hace basándose en nombres, costumbres y circunstancias socio-políticas que aparecen reflejados en las narraciones patriarcales y que parecen corresponder al mundo cultural del Primer período del Bronce Medio; por los años 2.100 - 1.900 según la cronología del autor. Por esta época, los documentos de Mesopotamia comienzan a mencionar a seminómades amorreos y semitas. La entrada de los patriarcas en Canaán se inscribe, según Albright, en este gran movimiento de población seminómada amorrea. Los nombres de Gn 12 - 50 son amorritas, y los de Jacob y Abraham están atestiguados a comienzos del segundo milenio. Sin embargo, la onomástica amorrea se encuentra también en el primer milenio y las costumbres aludidas por este autor eran conocidas también en períodos posteriores.

R. de Vaux acoge la teoría (1971) con algunas modificaciones. La emigración de los patriarcas correspondería más bien a una segunda ola de migración amorrea, ocurrida en el siglo XIX en el período del Bronce Medio II (según la cronología del autor) ⁶⁷.

- Están los autores que sitúan la **época de los patriarcas** al finalizar el período de los jueces (B. Mazar, 1969).

- Otros autores (por ejemplo, Trebolle) sitúan a los patriarcas en la época del éxodo. Los llegados de Egipto se habrían unido a los grupos “patriarcales” formando Israel.

¿Qué decir de estos patriarcas diferentes? **Julio Trebolle** ⁶⁸ **piensa que los estudiosos podrían estar de acuerdo en cinco puntos básicos:**

- **Los orígenes más antiguos** de Israel han de ser enraizados en el marco de la situación de Palestina en el **siglo XIV**, tal como aparece relegada en las Cartas de Tell El Amarna, cuando, a finales de la época del Bronce Reciente, **grupos pertenecientes a las clases inferiores de Canaán (Hapirus) y grupos provenientes de fuera amenazaron el sistema de las ciudades-estado cananeas**. No se puede hablar tampoco de una “época patriarcal”, sino más bien de “tradiciones patriarcales”, sueltas, nacidas en épocas muy diferentes, las más antiguas posiblemente en los siglos XIV al XIII y las más recientes incluso en el siglo X.

- **La historiografía bíblica ofrece una visión “pan-israelita” de los orígenes;** esto es, el éxodo, la conquista y el período de los jueces son vividos por todo Israel (por las doce tribus). Esta perspectiva es, en gran medida, una retroproyección realizada desde una época posterior, en pleno período monárquico.

⁶⁷ Esta es, más o menos, la postura adoptada por la NBJ.

⁶⁸ En “¿Cuándo surgieron Israel y el Yahvismo?”, op. cit., pp. 12-13.

- **El grupo de hebreos que logró la liberación de la esclavitud bajo el liderazgo de Moisés constituye el elemento nuclear y más característico de la confederación israelita** que se formó más tarde. Tras su paso por el Sinaí, este grupo mosaico llevaba consigo la fe yahvista y el patriarcalismo que la caracteriza.

- Al contacto con este grupo mosaico, **los restantes grupos y tribus**, que remontaban sus orígenes a las figuras patriarcales de Abraham, Isaac, Israel, Jacob y otros, adoptaron también la religión Yahvista.

- **Las tribus de Judá y de Simeón**, situadas al Sur, en la montaña de Judá, no se incorporaron a la confederación israelita hasta una **época muy tardía**, próxima ya al momento de la instauración de la monarquía davídica, tal vez por los años en los que David era rey del territorio y de las tribus de Judá con capital en Hebrón, antes de convertirse en rey de Israel y, consecuentemente, de Israel y de Judá en la nueva capital, Jerusalén.

En las partes siguientes profundizaremos en estos puntos. Será necesario, en algunos de ellos, tomar partido en aspectos en que no están de acuerdo todos los especialistas, pero que son indispensables de abordar.

6.2. Nómades y Sedentarios

Israel es el producto de factores internos y externos. **Se formó a partir de dos componentes básicos de población: uno venido de fuera por inmigración y otro autóctono de la propia geografía palestina.**

El elemento nómada **inmigrado** era fundamentalmente **de origen arameo** y procedía de más allá del Jordán, en algunos casos de **Mesopotamia**. **Otro grupo** venido de fuera fue el que dirigió **Moisés y que venía de Egipto**.

El componente autóctono o establecido desde antiguo en la zona de Canaán era fundamentalmente **sedentario y agrícola**. Vivía en las aldeas diseminadas por las llanuras costeras y la montaña central, en relación de dependencia respecto de las ciudades-estado situadas predominantemente en la llanura.

La distinción entre nómades y sedentarios no debe ser exagerada. En los comienzos de Israel la sociedad estaba compuesta a la vez por pastores y agricultores. Una misma tribu podía contar con miembros dedicados al pastoreo en una zona más o menos amplia y otros plenamente sedentarizados en aldeas próximas. A partir de estudios sobre el nomadismo en Mari se suele hablar de un tipo de “sociedad dimórfica”, un régimen de vida a caballo entre el desierto y la vida cultivable, entre la vida nómada y la vida agrícola.

6.3. Las tradiciones patriarcales ⁶⁹

a) Los grupos

Las descripciones del modo de vida de los patriarcas corresponden a lo dicho sobre los **semitas seminómades de comienzos del Segundo Milenio o fines de él** (Mari, Ugarit, Egipto).

Estos **grupos “bimorfos”** viven en una lucha constante por sobrevivir. Viven en un ambiente en donde los medios son escasos. Tienen ganado menor (ovejas) y a veces mayor (vacas). El acceso a los pastos de verano depende de sus relaciones con los sedentarios, que se lo permitían o no, y en invierno estarán en conflicto con otros grupos de pastores que les disputarán los escasos pastizales.

No son belicosos, ya que llevan las de perder. Dependen de la negociación y los pactos, y cuando no hay otro medio, de la mentira y el engaño (ver Gn 49,27).

Al ritmo de las estaciones vuelven a su lugar de origen, donde los espera el resto de la tribu. Trasquilan las ovejas, venden la lana y el ganado. Durante estos meses vuelven a la vida familiar o tribal. En algunos casos, toda la tribu está obligada a desplazarse: cuando el ganado ha crecido y los pastos no son suficientes, los años muy secos, o cuando hay disensiones familiares.

La parte de la tribu que se mantiene en un lugar determinado a menudo tiene conflictos con los habitantes de las ciudades. Incluso en los casos en que viven en ciudades, se los trata como a ciudadanos de segunda clase (como Lot en Sodoma: Gn 19,9). A veces hacen alianzas con los sedentarios, como en el caso de la compra de tierra de Abraham (Gn 23) y Jacob (33,18-20). A veces ellos fundan poblados, pero de viviendas pobres, propias de la gente que está de paso.

Esta realidad dimórfica es lo que ha condicionado las características de estos grupos. Lo grupal prima por sobre lo individual. De ahí la importancia de tener un **“epónimo”** del que todas las familias del clan se consideran descendientes.

Los clanes patriarcales establecen alianzas. Estas alianzas llevan a relacionar a los respectivos epónimos. Cuando el clan de Abraham hace alianza con el de Isaac, entonces el primero pasa a ser “padre” del segundo. De este modo se va tejiendo una **compleja red de “parentescos”**. La existencia de los epónimos es probable que sea histórica (o sea, existiría Abraham, Isaac, etc.) pero no la de sus vínculos familiares.

b) Religión

Si entre los sedentarios predominan los dioses de la fecundidad (como, por ejemplo, Baal), en los nómades es **el dios protector del grupo** el que se impone.

⁶⁹ Basado en GUILLÉN, J., “Los Patriarcas, historia y leyenda”, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1987. Recomiendo leerlo. Además puede consultarse: MICHAUD, R., “Los Patriarcas”, Verbo Divino, Estella, 1991 (original de 1976).

Se trata de el “**Dios del padre**” (por ejemplo, “el Dios de Abraham”), un Dios que va **unido al epónimo del grupo en una relación personal**. Es un Dios caminante, que guía al clan, lo protege de los peligros del camino, lo ayuda a encontrar pastizales. Con el Dios protector se tiene una alianza. Es “Alguien” presente en el seno de la familia o del grupo, en quien se cree y espera, porque se lo considera poderoso. Ayuda y protege la cohesión familiar.

Con ese Dios hay que vincular **la promesa de tierra y descendencia** que recorre los relatos patriarcales (y toda la historia de la salvación). Veamos cada una de ellas:

- Es propio de los clanes nómades la esperanza de conseguir una **tierra** en donde vivir seguros y de forma permanente. La promesa original de la divinidad protectora era una que se pudiera contemplar a simple vista (desde un lugar alto) y recorrer a pie un día. Muy posteriormente, en la época monárquica, esa tierra se convierte en el amplio territorio de los reinados de David y Salomón.

- **La descendencia**. Los hijos son fundamentales a este mundo. Su ausencia, tardanza o esterilidad resulta dramática. Es la peor de las maldiciones. Además, es una vergonzosa humillación, pues pone en duda la virilidad del varón. Los hijos son esenciales en el trabajo y en la defensa. Pero, sobre todo, al no existir una esperanza de resurrección, significa la prolongación de la propia vida. Sin ellos, el hombre desaparece.

Se trata de la esperanza de llegar a ser lo suficientemente numerosos para subsistir económicamente y defenderse. Posteriormente se va a considerar cumplida esta promesa con la Federación de las Doce Tribus, bajo el reinado de David.

Esta religiosidad entra en contacto con los santuarios cananeos: Siquem, Betel, Mambré, Moria, Bersheba; allí hacen sacrificios y pagan sus votos. Es curioso que estos grupos nómades aceptaran al dios cananeo El y no a Baal. El nombre de El puede verse en algunos **nombres divinos:** El-Ohim, El-Elyon (Gn 14,18-20), El-Roi (16,13), El- Shaday (17,2). También está presente en nombres propios: Isra-El, o de lugares: Bet-El.

De los santuarios cananeos los nómades toman sus leyendas, aplicándolas a sus propios epónimos. De ellas está lleno el Génesis.

Así, después de haber acogido al Dios Yahveh, cuando el grupo de Moisés llegó a Canaán, siempre se conservó el carácter nómade de Dios. Yahveh es un Dios ligado a personas, que no se identifica con ningún lugar, que promete una tierra, descendencia, etc. El extracto primero de la religión yahvista es patriarcal.

6.4. Moisés y el Yahvismo

Una idea muy corriente hace del Yahvismo una religión nómade, basándose en lo visto sobre los patriarcas. Sin embargo, el nombre Yahveh era todavía desconocido en la época patriarcal. Es sólo con Moisés, el éxodo y el Sinaí que aparece el nombre Yahveh.

Así lo reconoce directamente Ex 6 al afirmar que antes se había revelado Yahveh con el nombre de Elohím (v. 3).

El Yahvismo tiene su origen en una experiencia histórica concreta: la liberación de Egipto bajo la dirección de Moisés. Se trata de un grupo de “hapirus” (hebreos), formado por prisioneros de guerra de origen étnico muy diverso, condenados a trabajo forzado en la región de Pi y Ramsés. La fe yahvista fue el elemento que integró y dio cohesión a este grupo de marginados, carente de cualquier otro vínculo de solidaridad. El Yahvismo fue el catalizador que precipitó el movimiento de liberación de este grupo de esclavos, que siguió a un líder carismático: Moisés, movido por la fe en el Dios Yahveh.

El extracto literario más antiguo de los relatos del éxodo contiene ya el dato básico de la tradición y de la fe Yahvista: **Yahveh tomó la iniciativa de liberación e intervino en el momento del “paso del mar”, en el que la revuelta estuvo a punto de fracasar** ⁷⁰. Sobre este dato fundamental, la tradición posterior acumuló motivos y desarrollos de todo tipo, como el relato de las plagas.

Esta experiencia original **dio al Yahvismo un carácter único** que todas las demás religiones no tenían: **la concepción de que Dios se revela en la historia**. La religión de Israel partió de una experiencia enraizada en la historia y no de unos mitos vinculados a los orígenes del cosmos y de la vida. Esta experiencia no legitimaba el poder y el orden establecidos, sino, muy al contrario, promovía la rebelión en contra del poder imperial egipcio. De aquí brotó una tendencia permanente en el Yahvismo de toma de distancia respecto el poder constituido, sea el de las grades potencias o el de los grandes monarcas que tuvo Israel.

La religión Yahvista se terminará integrando con la del “Dios del padre” patriarcal, pero dará un paso más respecto de éste. No se trata sólo de un Dios protector del grupo, personal y nómade, sino de un Dios que se revela liberando al Pueblo en el campo de la historia colectiva.

Pero, **¿de dónde brota, en último término la concepción de Dios como Yahveh?** Las primeras referencias a Él lo sitúan en la zona geográfica del sur de Palestina ⁷¹. No cabe pensar que fueron los israelitas de una época posterior los que localizaron al Dios Yahveh en un territorio extranjero y alejado de espacio geográfico de Israel, sin que ello respondiera a un recuerdo histórico.

Moisés mantuvo relaciones con la población madianita de la región situada al este del golfo de Aqaba (Ex 2,15 ss; 3,1; 18). Es muy improbable que los israelitas pudieran inventar el origen madianita del Dios Yahveh, dada la hostilidad que los israelitas mantuvieron permanentemente con los madianitas en épocas posteriores. **Los madianitas o los kenitas rendían culto al Dios Yahveh** mucho antes que los primeros israelitas comenzaran a hacerlo y antes también de que el grupo mosaico llegara a formarse. Moisés conoció al Dios Yahveh seguramente a través de su suegro madianita, Jetró. El hecho de

⁷⁰ Aunque Trebelle y otros biblistas son muy escépticos respecto de la reconstrucción histórica de este acontecimiento, me parece verosímil la primera versión del paso del mar, vista más arriba (capítulo 3).

⁷¹ Ex 3,1-6; Jue 5,4 ss; Sal 68, 8 ss; Dt 33,2; Hab 3,3; 1 Re 19.

que Yahveh fuera la divinidad de unas tribus nómades, madianitas y kenitas, ofrecía un punto de entronque entre la religión nómade de los patriarcas bíblicos y el Yahvismo mosaico.

El Dios Yahveh es, por lo tanto, más antiguo que la misma religión de Israel. **Era la divinidad de una montaña situada en el sur de Palestina.** Era, en definitiva, un Dios venido de afuera, un Dios extranjero. Como divinidad de una montaña situada al sur de una región apartada y desértica, cuya población nómade carecía de organización política, no era una figura adecuada para representar la legitimidad del poder monárquico. Era, por el contrario, un gran símbolo de liberación para el grupo de oprimidos como el que, bajo la guía de Moisés, emprendió la lucha por la liberación de la esclavitud egipcia y logró llegar a la montaña sagrada de Yahveh, un Dios de marginados y desheredados ⁷².

Yahveh era, al mismo tiempo, un **“Dios de la tormenta”**, con características similares a las del dios Baal conocido por los textos de Ugarit ⁷³. Estos rasgos de la figura de Yahveh pueden remontarse a la época pre-israelita, pero lo característico de la religión Yahvista es que hace intervenir desde el primer momento a este antiguo “Dios de la tormenta” en el marco de la historia política y social del grupo de sus seguidores.

La tradición del Sinaí ciertamente recoge experiencias históricas vividas por el grupo del éxodo, pero no es fácil saber cuáles son esas experiencias en los textos actuales. Las referencias al “Sinaí” apuntan seguramente a un santuario situado en una montaña en la región fronteriza entre Edom y Madián. Las tribus nómades de esa época, madianitas en su mayoría, acudirían con regularidad a este santuario. Moisés y el grupo que había conocido la experiencia del éxodo tuvieron allí conocimiento del culto al Dios Yahveh.

La teofanía de Yahveh en la montaña del Sinaí fundó el culto al Dios Yahveh practicado por el grupo mosaico y más tarde por los israelitas. La identificación de Dios Yahveh como el Dios liberador de la esclavitud egipcia sólo pudo producirse gracias al contacto con la montaña de Yahveh en el Sinaí de los madianitas. La importancia de los acontecimientos del Sinaí radica en que constituyen el punto de enlace necesario para la identificación de Yahveh como el Dios del éxodo.

El culto de Yahveh en el desierto carecía todavía de la complejidad que adquirió más tarde (y que es la que está presente en los textos). Contenía ya de alguna manera algunos de los elementos básicos del culto y de las instituciones religiosas que tuvieron más tarde amplio desarrollo.

El relato de la teofanía del Sinaí supone que el Dios Yahveh transmitió a Moisés diversos mandamientos y leyes, pero es difícil determinar el contenido ético y legal de la Alianza del Sinaí. El grupo del éxodo se dio, sin duda, unas normas éticas y jurídicas básicas, un derecho tribal o derecho de costumbres al menos. El decálogo (Ex 20,1-17), el “código de la Alianza” (Ex 20,22 – 23,19), el “decálogo cultural” (Ex 34,11-26) y el material legal de origen sacerdotal constituyen cuerpos legales que aparecen relacionados

⁷² Que aparece en los textos de Ex como “el Dios de los hebreos”: 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3.

⁷³ “Que cabalga sobre las nubes”: Sal 68,5; Is 19,1.

con los acontecimientos sucedidos en el Sinaí. Sin embargo, ninguno de ellos se remonta a una época tan antigua como la mosaica.

6.5. La federación de las Doce Tribus

Existe una tendencia cada vez mayor entre los historiadores a aproximar, en el tiempo y en las condiciones generales de la vida, la época de los patriarcas con la de la conquista. Sin embargo, aún es necesario mantener la distinción ⁷⁴. Eso justifica este nuevo apartado.

La federación de tribus israelitas (la “anficiónía”, en lenguaje de Noth) estuvo integrada por población agrícola y nómada de Palestina, que logró independizarse de los poderes de las ciudades cananeas. El grupo del éxodo llega a las tierras de Canaán en una época de cambios y movimientos de independencia social y política. Este grupo llevaba consigo las tradiciones relativas a la liberación de Egipto, que estimularon el proceso de liberación de las tribus asentadas en Canaán, haciendo posible la constitución de un orden social nuevo entre la población de la región montañosa y el mantenimiento de su libertad durante los dos siglos de la época de los Jueces de Israel.

Las tribus israelitas constituyeron una federación conforme a un modelo organizativo opuesto al del tipo de las ciudades cananeas. Hemos visto que las tribus estaban unidas en su interior por el parentesco con el epónimo y al exterior con otras tribus por vínculos de parentesco ficticio que brotaban de alianzas (Jacob que pasa a ser “hijo” de Isaac, etc). La tribu era un conjunto de clanes que habitaba una determinada región y se unían ocasionalmente para acciones políticas concertadas. La pertenencia a una tribu era algo flexible, pues los diferentes clanes podían adscribirse según las circunstancias a una tribu o a otra. Una tribu podía dividirse también en dos o más (por ejemplo: la tribu de Manasés, dividida al este y al oeste por el Jordán) o fusionarse con otra para formar una sola (la tribu de Simeón, absorbida por la de Judá) ⁷⁵.

Las instituciones de la sociedad tribal estaban integradas por “**ancianos**” y por “**los hombres de la ciudad**”, dos gremios independientes que actuaban sin coordinación alguna establecida. Se puede hablar de cierta **forma primitiva de democracia**, basada en el consenso entre los estamentos involucrados por cualquier acción colectiva concertada. El ámbito de actuación de estas instituciones políticas se limitaba al territorio de una o de pocas tribus. Hasta la instauración de la monarquía, no llegó a constituirse institución alguna de ámbito “nacional” que alcanzara a la totalidad de las tribus confederadas.

El tipo de sociedad tribal israelita respondía a una opción decididamente **contraria al modelo de relaciones basadas en el dominio político**. Se oponía resueltamente al modelo social de las monarquías establecidas en las ciudades-estado cananeas. Permitía la **institucionalización del poder político en la medida estrictamente necesaria** para garantizar la seguridad y la supervivencia de las familias y de los clanes, preservando al máximo su libertad e independencia. Es significativo el hecho de que, al parecer, los israelitas establecieron tratados de paz únicamente con las ciudades regidas por sistemas

⁷⁴ No se logra explicar por qué las Doce Tribus son “hijas” de Jacob (identificado con Israel).

⁷⁵ Esa es la razón por la que existen discrepancias en los listados de las Doce Tribus.

oligárquicos o “democráticos”, como era el caso de Gabaóm o Siquem. Por el contrario, las ciudades que fueron conquistadas por los israelitas, eran ciudades regidas por auténticas monarquías, como Heshbon, Taanach y Jerusalén. La unidad de la confederación de las tribus de Israel estaba basada en el ideal común de autonomía y de libertad, y no tanto en las instituciones a través de las que se pretendía hacer realidad este ideal.

El propio nombre de la confederación de las tribus de **Isra-El** (“El domina”, o “se muestra dominador”) constituye una confesión de fe religiosa y un programa social y político: ningún hombre ni autoridad ha de dominar a otro hombre. Sólo Dios es el “Señor”.

Este mismo nombre, “Israel”, corresponde a una época en que era El el Dios de las tribus y no Yahveh. En un momento posterior, el grupo venido de Egipto entró en Canaán y ocupó la montaña central. Este grupo produjo el cambio de identificación de aquellos que se sublevaban en contra de las monarquías cananeas de El a Yahveh. Las tribus de Manasés, Efraím y Benjamín, asignadas más tarde a las descendencia de Raquel, eran las que se consideraban descendientes del grupo del éxodo. Las tribus asignadas a Lea descendían, por el contrario, de los estratos más antiguos de la federación de tribus.

El ideal de igualdad propugnado por Yahveh se mantuvo incluso hasta bien entrada la monarquía. Es significativa la defensa que hace Elías de Nabot, asesinado por orden del rey (en una parodia de juicio) para apoderarse de su “heredad”.

7. COMENTARIO A GN 1,1 - 4,26: TOLEDOT DE LOS CIELOS Y DE LA TIERRA: 1,1 – 4,26

Como se ha visto más arriba, el Gn comienza con la Historia de los Orígenes (Gn 1 - 11), cuya primera unidad está constituida por los "Toledot de los cielos y de la tierra" (1,1 -4,26), que a su vez se divide en dos subunidades:

- La creación y el pecado de origen: 1,1 – 3,24
- Caín y Abel, cainitas y setitas: 4,1 – 4,26

7.1. CREACIÓN Y PECADO DE ORÍGEN: 1,1 – 3,24

7.1.1. Introducción

Normalmente se considera a Gn 1 - 3 como lo más característico de la Biblia. Nada hay más alejado de la realidad que esta idea. Los once primeros capítulos del Gn son textos muy especiales. Este carácter se podrá de manifiesto con los elementos que damos a continuación.

La reflexión sobre la creación aparece en la Biblia tardíamente. Es primero la fe en la liberación de Egipto y la Alianza, y después la meditación sobre la creación; y esta última es como una "proyección hacia los orígenes" de la experiencia del éxodo, la Alianza y el don de la tierra prometida. ¿De qué modo?:

- Así como de grupos dispersos Yahveh creó un pueblo, ahora del caos hace un cosmos;
- así como regaló a Israel una tierra, le dio a la primera pareja un mundo;
- así como realizó una alianza con su pueblo, hizo una alianza con toda la humanidad.

Conviene también tener presente que este texto y el siguiente (Gn 1 - 3) constituyen una **reflexión** sobre los orígenes. **No hay una especie de revelación especial en visiones** de cómo Dios creó el mundo y el hombre. Los autores nos presentan una respuesta reflexiva a las preguntas más acuciantes de su época: ¿cuál es el origen de la vida, del trabajo y del matrimonio? ¿Por qué en medio de una creación buena existe el mal?, etc.

Dicha reflexión utiliza el lenguaje del "**mito**". Por él entendemos un relato que nos presenta los orígenes de las grandes realidades de nuestro mundo en un tiempo primordial (esto es, anterior o más allá del tiempo histórico) y de modo tal que lo narrado constituye un modelo que responde a las grandes interrogantes de la época en que se creó el mito.

Conviene distinguir entre **el mito como género literario** y como **cosmovisión religiosa**. En estos textos está lo primero, pero no lo segundo. Como se ha visto, Israel concibe sus orígenes como pueblo no en realidades míticas sino históricas: la elección divina, el éxodo, la travesía por el desierto, la Alianza del Sinaí, el don de la tierra. Y, lo que es más importante, sitúa la plenitud en el futuro y no en un retorno al pasado (recordar

la historia de Abraham). El no distinguir estos dos aspectos (género literario y cosmovisión) ha provocado a menudo confusión y rechazo a la idea de que Gn 1 - 3 sean mito. Del carácter mítico de estos relatos se extrae la conclusión de que **no son relatos históricos**, como tantas veces han sido presentados en la historia de la Iglesia.

Gn 1 al 3 **forma parte de una unidad mayor**, que son los **caps. 1 al 11** del libro. Ellos forman una especie de "prehistoria de Israel" en la que las grandes realidades actuales aparecieron en plenitud, pero se "torcieron" hasta llegar a ser como son ahora. Los grandes autores de estos caps. son el "yahvista" y el "sacerdotal", que han compuesto un relato continuo con materiales muy diversos que originalmente eran independientes (genealogías, leyendas, mitos). Conviene ahora reconstruir en grandes líneas la obra de cada uno de ellos.

El sacerdotal lo polariza todo en un relato de creación (Gn 1,1 - 2,4a) y otro de destrucción (el diluvio: 6,9ss; entrelazado con el relato yahvista), unidos entre sí por genealogías (5 y 11,10-26). La última genealogía conecta con el relato de Abraham y así crea una esperanza de salvación para la humanidad.

Las genealogías tienen dos caras:

- Demuestran la eficacia de la bendición original (1,28) y aseguran la pervivencia de la humanidad en el tiempo de Adán a Abraham (5; 11,10-26) y en el espacio (10).
- Avisan del peligro que conlleva un progreso a espaldas de Dios: el uso de los metales acaba en el asesinato (4,22-24), el vino en la embriaguez y maldición (9,20-27), y la construcción lleva al enfrentamiento con Dios (11,1-9).

El autor yahvista nos presenta el "estado prehistórico" en base a contrastes o enfrentamientos con Dios a los que siguen unas desgracias, que justifican las situaciones reales del mundo en que vive el autor, apelando a un estado que se perdió justamente. El denominador común es la "hybris", el ansia insaciable del hombre por conseguir una independencia absoluta. Una y otra vez el hombre "rompe los límites" y acaba atrayendo sobre sí la calamidad. Dios lo hace volver a su espacio, pero ya se ha instaurado un nuevo desorden. Hay una alternancia entre gracia, desgracia y misericordia divina.

Finalmente, Gn 1 a. 3 nos presenta una "**cosmología**" (concepción de cómo es el mundo físicamente) que no es propia (es de todo el Oriente Medio) y que no la propone como objeto de fe: la tierra es plana, sobre ella Dios coloca el firmamento (una semi-esfera transparente); sobre la tierra y el firmamento hay agua y bajo la superficie terrestre también (las aguas inferiores y superiores), etc. Desde luego, los autores tienen una **visión "fixista" del mundo** (Dios hizo todo tal como existe hoy). No hay ni un asomo en ellos de la idea de "evolución" (del cosmos y de las especies vivas), la que sólo se descubre en la segunda mitad del siglo XIX. Por ello, **no debe pretenderse hacer coincidir el texto bíblico con la actual cosmovisión científica**. (afirmando, por ejemplo, que cada día de la creación corresponde una era geológica, etc.). Tampoco es necesario, ya que **la cosmología no pertenece a la revelación divina o a la "verdad para nuestra salvación"** que proclamaba el Concilio, sino que sólo la acompaña, haciéndola más accesible para el

hombre de esa época ⁷⁶. Lo dicho debe bastar **para no oponer creación y evolución**. Se trata de dos realidades que están en **planos distintos**: el de la observación y descripción científica (en el caso de la evolución), y el de la "lectura creyente" de la realidad, que presupone la fe.

Pero, incluso en lo que consideramos "**verdad para nuestra salvación**" existe **una revelación progresiva y una pedagogía divina**. La revelación se corrige a los largo del AT y del Nuevo. Por ejemplo, los textos que veremos en las próximas páginas, afirman categóricamente que el hombre es un ser mortal y en ellos no hay el menor asomo de una fe en la vida eterna. No sucede lo mismo en el libro de la Sab (siglo II a.C.) o el NT.

7.1.2. El relato sacerdotal: Gn 1,1 - 2,4a ⁷⁷

7.1.2.1. Introducción

La Biblia comienza con el relato de la creación "**sacerdotal**" (**P**). Es bastante tardío: los estudiosos lo sitúan en el **exilio de Babilonia**. La confrontación directa con las mitologías cosmogónicas sintetizadas más arriba, ponía en peligro la fe de Israel. Para inculcar la concepción hebrea sobre los orígenes el mejor procedimiento era utilizar el mismo género literario.

Hemos visto que Gn 1 (y el relato siguiente) es un texto mítico en su género literario, pero no en su cosmovisión religiosa. Por lo mismo, se hace necesario distinguir cuidadosamente, entonces, entre **la visión histórico-salvífica que P** nos quiere transmitir de los "**materiales míticos**" ⁷⁸ que usó como medios para ello. La Biblia **no** pretende ofrecer una explicación de "**cómo**" tuvo origen el mundo y el hombre (en ese punto simplemente asume las explicaciones "científicas" de la época), sino del **sentido** que éste tiene debido a la acción creadora y salvadora de Dios.

Una vez hecha esta distinción, conviene recoger la postura del exégeta alemán **Schmidt**, quien afirma que **los materiales míticos** de los que hemos hablado, P los encontró ya unificados en **un relato popular hebreo** (que él llama "relato mítico"). A favor de esta hipótesis está el hecho de que Gn 1 superpone una creación por la palabra y una por la acción, sin lograr armonizarlas totalmente.

El relato popular hebreo previo tendría los siguientes elementos:

⁷⁶Todo lo que aparece en la Biblia es "**inspirado**", es decir, tiene a Dios como autor, pero no todo es **revelación** (de Dios, de su voluntad para nosotros). La revelación corresponde a lo que el Concilio llamaba la "verdad para nuestra salvación" (Constitución sobre la divina revelación, Dei Verbum, n° 11,b). Muchos textos bíblicos reflejan simplemente la cultura de la época (por ejemplo, la "mujer ideal" de Prov 31,10-29). Sólo debemos adhesión de fe a lo que es divinamente revelado. La cosmología bíblica no es normativa para nosotros; si alguien sostiene lo contrario, tendría que admitir que la tierra es plana. Los grupos fundamentalistas que adhieren al fixismo nunca llegan a este punto, pero debieran hacerlo.

⁷⁷ Basado preferentemente en Ruiz de la Peña 1986, 31-49.

⁷⁸ Muy cercanos al poema babilónico "Enuma Elish". Ver Grelot 1993, 21-22. El texto completo se encuentra en Astey 1989.

- Lo que había antes del mundo era el caos acuático y tenebroso. Elohim, Dios de Israel, lucha contra ese caos, encarnado en una entidad mítica que se designa con diversos nombres (Tiamat, Leviatán, Tehom, Rajab) y lo vence, quedando así listo para comenzar a **“hacer”**⁷⁹.

- Y Elohim **separó** la luz de las tinieblas.
- Y Elohim **hizo** el firmamento, **separando** las aguas inferiores de las superiores.
- Las aguas inferiores se congregaron en un lugar y apareció la tierra.
- Y la tierra germinó hierba y árboles.
- Y Elohim **hizo** las dos grandes lumbreras para que reinen, una sobre el día y otra sobre la noche.
- Y Elohim **hizo** los peces del mar y los pájaros del cielo.
- Y Elohim **hizo** los animales y los ganados y todo lo que se mueve sobre el suelo.
- Y Elohim descansó de todo cuanto había hecho.

Se trata de una creación por la acción: del caos preexistente van surgiendo, por sucesivas divisiones o separaciones el día y la noche (el tiempo), el cielo y la tierra, y los mares y continentes. Ellos serán rellenados con sus respectivos habitantes. Las modificaciones que hace P a este relato son profundamente significativas, como veremos en el comentario que haremos a continuación.

7.1.2.2. Comentario

a) El primer día (1,1-5): creación de la luz

“1: En el principio creó Elohim los cielos y la tierra.

2: La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Elohim aleteaba por encima de las aguas.

3: Dijo Elohim: ‘Haya luz’, y hubo luz.

4: Vio Elohim que la luz estaba bien, y apartó Elohim la luz de la oscuridad;

5: y llamó Elohim a la luz ‘día’, y a la oscuridad la llamó ‘noche’. Y atardeció y amaneció: día primero”.

En el v.1 tenemos el verbo **“bará”** (crear) que en la Biblia indica una acción que sólo tiene como sujeto a Dios, que no se ejerce sobre una materia pre-existente y que da como resultado un efecto absolutamente inédito. Es un concepto muy cercano al de “creación de la nada”.

“Cielo y tierra”, es decir, todo. Es un modo de designar la totalidad por sus extremos⁸⁰. Dios crea **“en el principio”**. Se trata de una categoría de tiempo, coherente con su conexión con la historia de la salvación, que comenzará con Abraham. Podría objetarse que este v. presupone que antes de la creación existía ya el tiempo. Es una objeción válida, pero debe tenerse en cuenta que en la Biblia no tenemos aún un pensamiento filosófico abstracto, como el que se adquirirá posteriormente con el contacto con la cultura griega.

⁷⁹ “Asah” es un verbo que se refiere a una manufactura artesanal, a un confeccionar con las manos. Una huella de este combate mítico se ve todavía en lugares como Sal 74,12-15; 89,10-11; 104,5-9; Is 27,1; 51,9-10; Job 25,10-13; 38,8-9, etc.

⁸⁰ No existe en hebreo una palabra que equivalga al “cosmos” griego.

Después de la afirmación del v.1, llama la atención el carácter “mítico” del v.2. **“caos y confusión y oscuridad por encima del abismo”**, recuerdan a la divinidad mítica que encarnaba el caos, Tiamat ⁸¹, a la que Marduk vencía, descuartizaba y con sus partes construía el universo ⁸². Sin embargo, en este texto el caos primordial es algo inerme, estático, sin vida. Quedan suprimidas las descripciones del combate entre él y el dios demiurgo

¿Por qué ha mantenido P esta figura mitológica? Para una mentalidad semítica que funciona por imágenes y no por conceptos abstractos, resultaría irrepresentable un comienzo absoluto o el concepto de “nada”.

“Un viento de Elohim aleteaba por encima de las aguas”. El autor se refiere aquí probablemente al aliento de Dios acumulado en su garganta antes de crear el mundo por su palabra (ver versículo 3) ⁸³.

“Dijo Elohim”(v.3): Dios crea por la Palabra. Se quiere decir que Dios crea sin lucha, sin esfuerzo, con absoluta libertad e independencia de cualquier condicionamiento. Pero, sobre todo, se quiere comunicar que **Dios busca e inicia un diálogo con la creatura, que se concretará con la creación del hombre, su imagen. Yahvéh es “un ser personal que se dirige a sujetos”**; no es una causa o fuerza impersonal. La idea de “creación por la palabra” parece que P la toma de la experiencia de **la palabra profética**, tan importante en Israel.

“Elohim crea la luz”: la mentalidad hebrea ve la luz como algo independiente del sol y las estrellas, y esto porque en el amanecer la luz parece salir antes que el sol. Con ella, Yahveh crea el tiempo.

“Vio Elohim que la luz estaba bien”. Lo que Dios dice, se hace. El autor sabe que existe el mal, pero Dios es inocente; nada sale defectuoso de las manos divinas.

“Y apartó Elohim la luz de la oscuridad”. La acción creadora de Dios aparece aquí como una ordenación del caos. Hay una tensión entre el texto “mítico” previo, que hablaba de una creación por la acción y separación, y la redacción P en que la creación es por la Palabra.

“Y llamó Elohim a la luz ‘día’, y a la oscuridad la llamó ‘noche’”. En las culturas semíticas el acto de nombrar lleva consigo un ejercicio de dominio sobre lo nombrado. Lo que no tiene nombre no existe. Nombrar algo otorga una identidad, una capacidad funcional, el ser mismo de la cosa.

⁸¹ La palabra hebrea “Tehom” es filológicamente idéntica a la palabra babilónica Tiamat.

⁸² Enuma Elish, IV, líneas 128-146 (Astey 1989, 25-25). La victoria creadora y ordenadora de Yahveh aparece en otros textos bíblicos como victoria sobre monstruos primordiales, que son personificaciones del caos: Rahab, Leviatán, etc.: Sal 74,13-14; 89,11; Is 51,9; Job 7,12.

⁸³ La palabra hebrea "rúaj" se puede traducir tanto como "viento" o "aliento", como por "espíritu".

“Y atardeció y amaneció: día primero”. Los días se cuentan en Israel de tarde en tarde. Los días se numeran en el texto en vistas al “sábado”, día de descanso. No hay la menor preocupación “científica”. Así se explica que puedan sucederse las tardes y las mañanas antes de que haya sol y luna. Se malentiende al autor cuando se intenta hacer concordar los días con eras geológicas, milenios, etc.

En estos versículos ya ha aparecido lo que será la secuencia de los que siguen:

- creación por la palabra (“dijo Dios”),
- fórmula de constatación (“así fue”),
- creación por la acción (“hizo Dios”),
- imposición de nombres (los 3 primeros días),
- fórmula de aprobación (“vio Dios que estaba bien”),
- numeración del día.

b) El segundo día (1,6-8): creación del “firmamento”

6: *“Dijo Elohim: ‘Haya un firmamento por en medio de las aguas, que las aparte unas de otras.’*

7: *E hizo Elohim el firmamento; y apartó las aguas de por debajo del firmamento, de las aguas de por encima del firmamento. Y así fue.*

8: *Y llamó Elohim al firmamento ‘cielos’. Y atardeció y amaneció: día segundo.*

La cosmología o "visión del mundo" de la época era muy diferente a la nuestra. El cielo era como una claraboya (o semi-esfera) de cristal que se apoyaba en la tierra. Esta última era un disco plano que flotaba en el mar. Tanto arriba del cielo como abajo de la tierra había agua (las aguas superiores e inferiores). Del firmamento (o "cielo") colgaban el sol y las estrellas como lámparas. Vemos aquí que Dios "separa" las aguas superiores e inferiores mediante la creación del firmamento (y de la tierra). Se está diciendo plásticamente que Dios crea el espacio (el "arriba y abajo")

c) El tercer día (1,9-13): creación de los continentes y océanos, y de los vegetales

9: *“Dijo Elohim: ‘Acumúlense las aguas de por debajo del firmamento en un solo conjunto, y déjese ver lo seco’; y así fue.*

10: *Y llamó Elohim a lo seco ‘tierra’, y al conjunto de las aguas lo llamó ‘mares’; y vio Elohim que estaba bien.*

11: *Dijo Elohim: ‘Produzca la tierra vegetación: hierbas que den semillas y árboles frutales que den fruto, de su especie, con su semilla dentro, sobre la tierra.’ Y así fue.*

12: *La tierra produjo vegetación: hierbas que dan semilla, por sus especies, y árboles que dan fruto con la semilla dentro, por sus especies; y vio Elohim que estaban bien.*

13: *Y atardeció y amaneció: día tercero.”*

Dos obras realiza Yahveh este día: la separación entre tierra y mar al interior del mundo, y la creación de las plantas. La tierra produce vegetación. En la época se creía que

la acción de la tierra era la decisiva en la formación y crecimiento de las plantas. La semilla jugaba un papel muy secundario.

d) El cuarto día (1,14-19): creación de los astros

14 Dijo Elohim: 'Haya luceros en el firmamento celeste, para apartar el día de la noche, y valgan de señales para solemnidades, días y años;

15: y valgan de luceros en el firmamento celeste para alumbrar sobre la tierra.' Y así fue.

16: Hizo Elohim los dos luceros mayores; el lucero grande para el dominio del día, y el lucero pequeño para el dominio de la noche, y las estrellas;

17: y los puso Elohim en el firmamento celeste para alumbrar sobre la tierra,

18: y para dominar en el día y en la noche, y para apartar la luz de la oscuridad; y vio Elohim que estaba bien.

19: Y atardeció y amaneció: día cuarto."

Dios crea el sol, la luna y las estrellas. Su función es medir el tiempo. En el Oriente Medio eran divinidades que controlaban el tiempo, ahora sólo lo miden, y sirven de señales para el calendario litúrgico ("solemnidades, días y años"). Es significativo que P haya suprimido sus nombres propios y los trate de "lámpara mayor" y "lámpara menor".

e) El quinto día (1,20-23): creación de los monstruos marinos, peces y aves.

20: Dijo Elohim: 'Llénense las aguas de seres vivos, y que las aves vuelen sobre la tierra a lo ancho del firmamento.'

21: Y creó Elohim por especies los grandes monstruos marinos y todo animal viviente, los que se deslizan y llenan las aguas; y creó también las aves por especies; y vio Elohim que estaba bien;

22: y los bendijo Elohim diciendo: 'crezcan y multiplíquense, y llenen las aguas del mar, y también las aves se multipliquen en la tierra.'

23: Y atardeció y amaneció: día quinto."

Como hemos visto, en los mitos del Oriente Medio los monstruos marinos son divinidades que encarnan el caos primordial y son contrincantes del dios demiurgo. En el texto, en cambio están como simples creaturas de Dios.

Aparece la **bendición** de Dios: "crezcan y multiplíquense". La fecundidad como facultad de transmitir y multiplicar la vida, se obtiene sólo de la voluntad de Dios. Está presente aquí la descalificación de los dioses cananeos de la fertilidad (como, por ejemplo, Baal).

f) El sexto día (1,24-31): creación de los animales terrestres y del hombre

24: "Dijo Elohim: 'Produzca la tierra animales vivientes de cada especie: ganados, reptiles y bestias salvajes de cada especie.' Y así fue.

25: Hizo Elohim las bestias salvajes, los ganados y los reptiles del campo de cada especie. Y vio Elohim que estaba bien.

26: *Y dijo Elohim: 'Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en los ganados y bestias salvajes, y en todos los reptiles de la tierra.'*

27: *Creó, pues, Elohim al ser humano a imagen suya, a imagen de Elohim le creó, varón y mujer los creó.*

28: *Y los bendijo Elohim, y les dijo: 'Crecan y multiplíquense; llenen la tierra y sométanla; dominen sobre los peces del mar y las aves de los cielos y todos los animales que se mueven por la tierra.'*

29: *Dijo Elohim: 'Les entrego todas las plantas que existen sobre la tierra y tienen semilla para ser sembradas; y todos los árboles que producen frutos con su semilla les servirán de alimento; (30) y a todos los animales del campo, a las aves del cielo y a todos los seres vivos que se mueven por la tierra les doy como alimento toda clase de hierba verde.' Y así fue.*

31: *Vio Elohim cuanto había hecho, y todo era muy bueno. Y atardeció y amaneció: día sexto."*

Ganados (animales domésticos), reptiles y animales salvajes ⁸⁴, corresponden a la forma en como se clasificaba a los animales en la época. Se quiere decir que Dios creó a **"todos"** los animales.

La **creación del hombre** la realiza Dios en tres pasos: deliberación, ejecución y contemplación de su obra.

El plural **"hagamos"** indica una deliberación de Dios con su corte celestial; indica la importancia de lo que ahora va a ocurrir. Aquí el sustantivo **"Adam"**, que va con artículo, significa **"el ser humano"**, la humanidad en general, y no un personaje singular llamado Adán. Ello explica el plural de "dominen" que viene más abajo.

"Imagen y semejanza". El significado de estos términos ha sido objeto de discusión a lo largo de la historia. Hay que descartar las posturas que apuntan a características sólo espirituales ⁸⁵ o corporales ⁸⁶, ya que en la Biblia estas dimensiones van siempre unidas.

Más iluminadora es la consideración de que **en Egipto**, el faraón es considerado como el retrato viviente de Dios en la tierra, como su representante. Este sería el caso: como **representante de Dios** le compete al hombre **"dominar"** (veremos en qué sentido) la tierra. El sinónimo "semejanza" pretende atenuar el primer término, ello debido a que en el mundo semita existe la tendencia a identificar la representación con lo representado ⁸⁷.

Hay que notar aquí que tanto **el varón como la mujer** son considerados imagen de Dios ⁸⁸. Está presente aquí el **carácter social** del ser humano, vivido en el matrimonio,

⁸⁴ En la NBJ: bestias (=animales domésticos), sierpes (=reptiles) y alimañas (=animales salvajes).

⁸⁵ Por ejemplo, que el hombre es imagen de Dios porque es un ser racional

⁸⁶ Por ejemplo, que el hombre es imagen de Dios por su postura erguida.

⁸⁷ Por eso la prohibición de hacer imágenes de Dios.

⁸⁸ Cosa notable en una cultura tan machista como la hebrea

aunque no exclusivamente. Antes veíamos que Adán significaba “ser humano”, o sea, un ser colectivo.

Si todo ser humano es imagen de Dios, entonces, **todos tienen esa dignidad:** esclavos y libres, varones y mujeres, reyes y súbditos. El mandato de “**dominar**”, que explicaremos más adelante, se refiere a los animales y a la tierra, nunca a otros seres humanos.

Imagen de Dios significa también **capacidad de dialogar con Dios**, de hacer Alianza con Él. En el mandato de gobernar el mundo se pone de manifiesto la responsabilidad confiada al hombre.

El mandato de **dominar la tierra** se refiere al encargo de gobernarla en nombre de Dios, y por lo tanto, con sus criterios. El dueño del mundo sigue siendo Dios, el hombre debe perfeccionar el mundo y responder ante el Creador por esta misión. Por eso, la crítica post-moderna a la Biblia que pone como causas de la opresión y desastre ecológico a este mandato bíblico y a la desacralización que conlleva, es injusta ⁸⁹.

En la categoría “imagen de Dios” está implícita la **concepción del hombre como ser de relaciones**. En concreto, **éstas son 3:**

- de subordinación a Dios, ya que debe responder ante el que le otorgó la misión ⁹⁰,
- de igualdad entre los seres humanos: todos son imagen, y lo son colaborando entre sí,
- de supremacía sobre todo lo creado, que el hombre debe gobernar por encargo divino.

“Les entrego todas las plantas...”. La cultura bíblica no consideraba a las plantas como seres vivos. El texto tiene un significado simbólico: la voluntad original de Dios es que el hombre no tenga que luchar y matar para sobrevivir.

"Todo estaba muy bien". "Bien" aquí significa terminado y perfecto. Sin embargo, la historia humana apenas se inicia. Es misión del hombre gobernar la naturaleza y servirse de ella para orientarse a la plenitud que Dios le ofrece.

g) El séptimo día (2,1-3): el descanso de Dios

1: “Así quedaron concluidos los cielos y la tierra con todo lo que contienen.

2: Y dio por concluida Elohim en el séptimo día la labor que había hecho, y cesó en el día séptimo de toda la labor realizada.

3: Y bendijo Elohim el día séptimo y lo santificó; porque en él descansó de toda la obra creadora que había hecho.

4ª: Esos fueron los orígenes de los cielos y la tierra, cuando fueron creados.”

⁸⁹ ¿No será el olvido de Dios y el afán de lucro el problema?

⁹⁰ Dependencia y subordinación que liberan, ya que “responder ante Dios”, significa no responder ante nadie ni nada más. “Para la libertad nos ha liberado Dios”, dice San Pablo

Toda la presentación de los días de la semana desemboca en este día. Tanto es así que el autor ha debido romper el esquema de una obra por día y colocar en el 3° y el 6° dos obras. Este texto pretende justificar la institución del sábado como día de descanso, de fiesta y de reconocimiento del don creador de Dios en Israel.

7.1.2.3. Conclusiones

¿Cuáles son las **ideas centrales** de este texto? Me parece que cuatro:

- **Toda la realidad escreada por Dios.** Dios crea a la totalidad de lo real. P expresa esto enumerando las distintas creaturas del mundo: es su modo de hablar de la totalidad. Lo presenta al modo de una gran "procesión" litúrgica de todos los seres, al final de los cuales está el hombre.

- **Dios crea para entablar un diálogo.** Israel ha proyectado a los orígenes su experiencia de liberación y de Alianza. Esto quiere decir que hay una especie de "Alianza" de Dios con todas las creaturas, particularmente con todos los seres humanos, incluso con los que no pertenecen al pueblo elegido. Esto se quiere dar a entender con la "creación por la palabra". Creación por la Palabra significa también una actuación que no está limitada por nada: ni instrumentos, ni una materia previa.

- **Dios crea al hombre a imagen y semejanza.** Hemos visto que ello significa que el hombre es el gran representante de Dios en el mundo. Este concepto, como también vimos, comporta 3 relaciones: a) de subordinación a Dios, b) de igualdad entre los seres humanos, y c) de supremasía sobre todo lo creado.

- **El hombre está llamado colaborar con la creación de Dios** humanizando la tierra, haciendo de ella una morada para todos. Hemos visto que P aplica una implacable **desdivinización** de todas las creaturas (¡ninguna es divina!), lo que hace posible **el dominio técnico** sobre ellas. Sin embargo, el gobierno del hombre tiene un punto de referencia: debe dar cuenta al Creador por su gobierno, ya que lo que está administrando no es propio, es de Dios.

7.1.3. El relato Yahvista: Gn 2,4b – 3,24 ⁹¹

7.1.3.1. Introducción

El texto que comienza en 2,4b es claramente un nuevo comienzo. Gn 2 - 3 son atribuidos al "yahvista" y suele datarse en el reinado de Salomón o un poco más tarde.

No está demás recordar que, **literariamente**, estamos ante **un mito**, dada la lectura histórico-literal que se ha hecho de él durante casi toda la historia de la Iglesia. Se ha

⁹¹ La introducción y comentario de Gn 2 – 3 está basada en Croatto 1986. Valga como un modesto homenaje a este gran biblista argentino recientemente fallecido.

considerado al mito un lenguaje primitivo o infantil, por asimilarlo a la fábula. Se creyó que era un lenguaje indigno de Dios y por eso la lectura literalista ha primado durante tanto tiempo ⁹².

La pregunta que guía la reflexión del autor es: **¿Por qué existe el mal si Dios creó un mundo bueno?**

Finalmente, es necesario abordar el tema de **la estructura y división del texto**. Los motivos de este trozo están profundamente enlazados unos con otros, como se verá en el comentario. Puede dividirse el texto en las siguientes partes:

- Creación del hombre destinado a trabajar la tierra: 2,4-7.
- Instalación del hombre en un jardín (o huerto): 2,8-17.
- Creación de la mujer: 2,18-25.
- La transgresión del mandamiento divino: 3,1-7.
- El juicio o investigación sobre lo sucedido: 3,8-13.
- La sentencia divina sobre los culpables: 3,14-21.
- La expulsión del jardín; el hombre destinado a trabajar la tierra: 3,22-24.

7.1.3.2. Comentario

a) Creación del hombre: 2,4-7

(5) No había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahveh Elohim no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo. (6) Pero un manantial brotaba de la tierra, y regaba toda la superficie del suelo. (7) Entonces formó Yahveh Elohim al hombre de polvo (tomado) del suelo, y sopló en su nariz un aliento de vida. Y el hombre se convirtió en un ser viviente”.

El v.5 describe la situación de la tierra **antes del hombre**. Se trata de un **caos terrestre** (a diferencia del caos acuático de Gn 1,1) expresado mediante negaciones y que clama por la presencia de un hombre agricultor que labore el suelo.

El manantial del v.6 es el paso previo para que exista la vegetación.

En el v.7 se nos narra la creación del hombre. Llama la atención la expresión **"ha Adam"** que no es un nombre propio (va con artículo) y que se refiere al ser humano en general, varón y mujer. Lo que se va a narrar afecta al hombre en general, como **"modelo"** para las generaciones futuras.

El ser humano es formado (de modo artesanal) **del polvo del suelo**. ¿Qué significa esto? En primer lugar, su **vinculación a la tierra** como hombre agricultor ⁹³; y en segundo

⁹² No sólo en el protestantismo fundamentalista sino también en la Iglesia Católica, hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965).

⁹³ La tierra cultivable se llama en hebreo "adamah", muy similar a Adam.

lugar, **su carácter mortal**, ya que el cuerpo humano una vez descompuesto se transforma en polvo. El hombre creado no es inmortal, como tantas veces se ha afirmado ⁹⁴.

Pero el polvo del suelo y lo que se plasma a partir de él, no tiene vida. Por eso Yahveh le sopla **su aliento de vida**. Para el hombre antiguo el principal signo de vida es la respiración. Ella es común a todos los seres vivos (Sal 104,29-30); sin embargo, sólo el hombre tiene una respiración **puesta por Dios mismo**, lo que indica una **especial relación** con él.

Excursus: tres conceptos centrales de la antropología hebrea ⁹⁵

Antes de continuar con el análisis del relato yahvista, conviene detenerse en **3 conceptos que son centrales en la antropología hebrea:**

a) Basar (“carne”, en español; “σάρξ”, en griego)

Basar tiene en el AT **dos sentidos:**

- es todo el hombre en cuanto visible, ubicado en un lugar concreto, y en relación con los demás ⁹⁶ y el mundo;
- también es el hombre completo en cuanto débil, no sólo físicamente (limitado, mortal) sino moralmente (pecador, tendiente al egoísmo).

En algunos autores del NT, como Pablo, el primer sentido será designado con la palabra “cuerpo” ⁹⁷ (inexistente en hebreo), y el segundo con la palabra “carne”.

b) Nefesh (“alma”, en español; “ψυχή”, en griego)

Nefesh designa a toda la persona en cuanto animada vitalmente y en sus rasgos distintivos (lo que llamamos actualmente “personalidad”). Originalmente designa la respiración (ya que, como se ha dicho, en la antigüedad el gran signo de que un ser estaba vivo era que respiraba).

El carácter totalizante de los conceptos de basar y nefesh se pone de manifiesto en que a menudo el “alma” ⁹⁸ realiza funciones corporales y la “carne” funciones espirituales ⁹⁹.

⁹⁴La imagen es un anticipo de 3,19: “(...) hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás.”

⁹⁵ Tomados de Ruiz de la Peña 1988, 20-26.

⁹⁶ Por ejemplo, entre parientes se dice que son de “una sola carne” (Lev 18,6)

⁹⁷ “Soma”, en griego.

⁹⁸ Por ejemplo, cuando se tiene hambre, se está “con la nefesh vacía” (Is 29,8). En el NT el alma “come y bebe”: Lc 12,19

⁹⁹ Por ejemplo: las entrañas se conmueven (Gn 43,30), se conmueven con el amado (Cant 5,4), los riñones gritan de gozo (Prov 23,16) o esperan el don divino (Sal 145,15). El verbo que designa el acto sexual es “conocer” (Gn 4,1.17; 1 Re 1,4; etc.)

c) Rúaj (“espíritu”, en español; “πνεῦμα”, en griego)

Originalmente tiene el sentido de “brisa” o “viento”. En el AT tiene dos sentidos:

- es el “espíritu” de Yahveh, o
- la comunicación de ese “espíritu” al hombre.

Se expresa aquí la relación del hombre con Dios, la apertura a Él. En el NT, su equivalente griego “pnéuma” se usa para designar al Espíritu Santo, o (con minúscula) al ser humano en cuanto relacionado con Dios¹⁰⁰ o habitado por Él¹⁰¹.

b) El hombre en el Jardín: 2,8-17

“(8) Plantó Yahveh Elohim un jardín (gan) en Edén, hacia oriente; y puso allí al hombre que había modelado.

(9)E hizo brotar Yahveh Elohim del suelo toda clase de árboles hermosos de ver y buenos para comer; y el árbol de la vida en la mitad del jardín, y el árbol del conocimiento de lo bueno y lo malo.”

Después del relato anterior uno esperaría que el hombre cultivara el suelo, y sin embargo Yahveh lo hace todo: planta el jardín y coloca al hombre en él. La palabra hebrea que habitualmente se traduce por “**jardín**” es “**gan**”. Se trata más bien de **un huerto o quinta**. Es importante **no concebir el “gan” como un paraíso**, error que nos viene de la traducción de los LXX, que traduce “gan” por “parádeisos.” El gan **es un lugar de trabajo** que el hombre debe cultivar y del que debe alimentarse, aunque las condiciones de vida y de trabajo sean bastante gratas. No se trata tampoco de una morada divina. La ubicación en Edén alude a la “media luna fértil” de Mesopotamia, que para el israelita común constituye un lugar lejano, inaccesible.

Yahveh crea toda clase de árboles hermosos y con frutos buenos para comer. Aparecen **los dos árboles** cuyo fruto estará prohibido: el de la "vida" y el del "conocimiento de lo bueno y lo malo", que serán fundamentales para el relato y cuyo sentido se explicará más adelante.

El gan requiere de agua, lo que ha llevado al autor a insertar el siguiente paréntesis geográfico:

"10: De Edén sale un río que regaba el jardín, y desde allí se reparte en cuatro brazos.

11: El uno se llama Pisón: es el que rodea todo el país de Javilá, donde hay oro.

12: El oro de aquel país es fino. Allí se encuentra el bedelio y el ónice.

13: El segundo río se llama Guijón: es el que rodea el país de Kus.

¹⁰⁰ Es el sentido de la siempre malinterpretada frase “bienaventurados los pobres de espíritu” de Mt 5,3. Se trataría aquí de una pobreza que se situaría en la relación con Dios; es decir, de aquellos que se comportan como pobres en su relación con Él.

¹⁰¹ Es el sentido usado por Pablo.

14: El tercer río se llama Tigris: es el que corre al oriente de Asur. Y el cuarto río es el Eufrates."

Este fragmento sapiencial geográfico, probablemente perteneció a alguna tradición científica de entonces y el yahvista lo insertó aquí sin mucha fortuna. No se trata de ríos míticos, ya que los dos últimos son reales, lo que hace muy probable que los primeros lo sean también aunque actualmente no conozcamos su ubicación. En la redacción final de este texto lo importante es que el río pasa por el jardín para regarlo.

El v.15 repite lo dicho en 8b, cambiando el verbo:

"Yahveh Elohim tomó al hombre y lo instaló en al jardín de Edén, para cultivarlo y guardarlo".

El v.15 nos dice cual es la misión del hombre: labrar y cuidar la tierra. Puede verse aquí que **el trabajo no es un castigo para el hombre** (como tantas veces se ha dicho), sino algo constitutivo suyo y fuente de realización personal. Son las condiciones concretas del trabajo las que cambiarán cuando ocurra la expulsión del jardín.

Los vv.16 y 17 nos presentan la **prohibición de comer del fruto del árbol del conocimiento de lo bueno y lo malo:**

"(16) Mandó Yahveh Elohim al hombre: 'De todos los árboles del jardín podrás comer; (17) pero del árbol del conocimiento de lo bueno y lo malo, no comerás; ya que en el día en que comas de él, seguramente morirás".

Se trata de un mandato muy similar a los del Sinaí (verbo siwwá, formulación apodíctica negativa, y proposición condicional: Ex 20,3-17; 21,12.15-17), que establece una prohibición y la pena correspondiente si ella es transgredida. Es muy importante caer en la cuenta de que **la pena de muerte** que Elohim establece aquí **nada tiene que ver con la muerte como fin normal de la existencia**. La primera sólo puede ser ejecutada por Dios (el árbol del conocimiento no es un árbol venenoso), y de hecho, Él no la ejecuta; la segunda, es una simple consecuencia de ser de polvo (3,19). La confusión entre ambas ha llevado, en la tradición cristiana, a la creencia de que Adán y Eva fueron creados inmortales y que esa calidad la perdieron por el pecado original.

Llama la atención la ausencia del "árbol de la vida", que volverá a aparecer al final del cap. 3.

c) Hombre y mujer: el encuentro humano en la pareja: 2,18-25

"(18) Dijo luego Yahveh Elohim: 'No es bueno que el hombre esté solo. Le voy a hacer una ayuda que le corresponda.(19) Formó Yahveh Elohim del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y se los presentó al hombre para ver cómo los llamaría, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera.(20) Y el hombre puso nombre a todos los animales (domésticos), a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda que le correspondiera."

Gn 2,18-25 se abre con la siguiente frase programática: **‘No es bueno que el hombre esté solo.’** No se trata de una valoración negativa de la creación del hombre sino una indicación de que el proceso de creación no ha terminado aún. En efecto, no es suficiente para el hombre ese hermoso hábitat vegetal en que fue instalado y necesita de una compañía a su mismo nivel. El hombre es creado como un ser social.

Elohím "forma" (yasar) a los animales del polvo del suelo, pero no les infunde directamente la vida; de ese modo se marca una diferencia con el ser humano. El hombre los nombra. Nombrar es una actividad importante: es distinguir las cosas, otorgarles una función, establecer un orden; en definitiva es un acto de gobierno.

Sin embargo, no recibe de los animales una ayuda que le corresponda, que sea una auténtica complementación.

“(21) Entonces Yahveh Elohim hizo caer un letargo sobre el hombre, que se durmió; tomó luego una de sus costillas, y cerró con carne en su lugar. (22) Y edificó Yahveh Elohim la costilla que había tomado del hombre como mujer. Y la presentó al hombre”

El sueño profundo provocado en el hombre puede corresponder al hacer dormir al hombre en vistas a un acto de cirugía.

Sigue la creación de la mujer en los vv.21-25. Aunque puede dar la impresión de lo contrario, el texto pretende subrayar la igualdad y complementariedad entre el hombre y la mujer ("¡Esta por fin es hueso de mis huesos y carne de mi carne!"). ¿Por qué una costilla? Muy probablemente, porque es un componente del cuerpo que si se extrae no acarrea una deformación del hombre, ya que éste tiene muchas costillas.

En el v. 23a tenemos un **canto de júbilo**:

“(23) Y dijo el hombre:

‘Ésta por fin es hueso de mis huesos y carne de mi carne; a ésta se la llamará esposa (ishah), pues del esposo (ish) fue tomada’.

(24) Por eso el esposo deja a su padre y a su madre y se adhiere a su esposa, para ser una sola carne. (25) Estaban desnudos los dos, el hombre y su esposa, pero no sentían vergüenza”.

Este canto utiliza una conocida fórmula que **indica parentesco**¹⁰² y, en el contexto de una unión de pareja, la unión en todos los campos, incluyendo el sexual¹⁰³. Se quiere indicar la **identidad de naturaleza** de la esposa respecto del esposo. El hombre reconoce en la mujer **a un ser humano como él** y **a un complemento que abarca todas las dimensiones de la vida.**

¹⁰² Por ejemplo: 2 Samuel 5,1: “Vinieron todas las tribus de Israel donde David a Hebrón y le dijeron: ‘Mira: hueso tuyo y carne tuya somos nosotros (...)’

¹⁰³ De ahí que sea falsa la opinión tan difundida de que el pecado de los primeros padres fue tener relaciones sexuales. Toda su corporalidad indica que están hechos para eso.

El v.23 ya no es una exclamación jubilosa sino una reflexión sobre la relación de pareja, expresada en el título “**esposa**” (**ishah**) que recibe la mujer, por referencia al “**esposo**” (**ish y no adam**). No es sólo un juego de palabras sino también una definición.

El matrimonio es una **salida de la familia paterna** para formar una propia (v.24)¹⁰⁴. Hay una relación de pertenencia exclusiva e intimidad. Lo más importante en esta frase es la fórmula “por eso” propia de las etiologías. Hay aquí un suceso paradigmático que da origen a una situación actual.

El hombre no está completo hasta que se une a **la mujer** para formar “**una sola carne**”. El hombre es polvo y arcilla, tiene el aliento divino, es un ser viviente, pero también es un **ser social**. Por ahora el texto no hablará de la sociedad en general (lo hará a partir del cap. 4 del Gn) sino **de la conyugal**, entendida a partir de la diferencia y a la vez identidad entre el hombre y la mujer.

Nos queda por considerar el v. 25. El v. es una “bisagra” entre el cap. 2 y el 3. Se trata de una **desnudez** que contrasta con la de 3,10. Aquí simboliza **la relación limpia entre el esposo y la esposa**. Su intimidad es completa: hombre y mujer están expuestos el uno al otro sin ansiedad ni máscaras ni defensas.

d) La transgresión del mandamiento divino: 3,1-7

“(1) La serpiente era más astuta que todos los animales del campo que Yahveh Elohim había hecho. Dijo a la mujer: ‘de modo que dijo Elohim: -no comerán ustedes de ningún árbol del jardín’. (2) Dijo la mujer a la serpiente: ‘del fruto de los árboles del jardín podemos comer, (3) pero del fruto del árbol que está en el medio del jardín dijo Elohim: -no comerán ustedes de él, ni lo tocarán, no sea que mueran.(4) Dijo entonces la serpiente a la mujer: ‘¡No van a morir! (5) En verdad sabe Elohim que en el día en que coman de él se abrirán sus ojos y serán como Elohim, conocedores de lo bueno y lo malo.’ (6) Cuando la mujer vio que el árbol era apetitoso para comer, agradable a la vista y deseable para adquirir conocimiento, tomó de su fruto y comió; luego se lo dio a su marido, que estaba con ella, y él también comió. (7) Entonces se abrieron los ojos de los dos y descubrieron que estaban desnudos. Por eso se hicieron unos taparrabos, entretejiendo hojas de higuera.”

A partir del cap. 3 entra en escena un personaje que no había sido presentado antes: **la serpiente**. ¿Qué representa? El calificativo de “astuta” y las expresiones “abrir los ojos”, “conocer lo bueno y lo malo” nos remiten al campo de la sabiduría del Oriente Medio Antiguo.

- La sabiduría real¹⁰⁵

Por sabiduría se entiende en el Oriente Medio la capacidad del hombre, innata o adquirida, para guiar bien su vida y hacerla feliz. Se trata de un saber orientado al

¹⁰⁴Aunque en Israel el nuevo matrimonio pasaba a vivir en la casa paterna del marido.

¹⁰⁵ En este punto y en los dos siguientes sigo a Equipo "Cahiers Evangile" 1990.

comportamiento. Es el arte de conducir la vida. Esta asociada al buen juicio, criterio, tino, y discernimiento.

Se trata de un saber acumulado y una habilidad. De hecho se llama sabios a los que son hábiles en un oficio, y también a los astutos o “vivos”. En este último caso, tiende a desvincularse de lo moral, a pesar de que la mayoría de los textos identifican al sabio con el hombre justo y recto.

En el Oriente Medio la sabiduría se cultiva sobre todo en el ambiente de los **escribas de las cortes reales**. Si la sabiduría es necesaria para guiar la vida, con mayor razón lo es para dirigir un estado. El ejercicio del poder exige una sabiduría superior, un arte para conducir a un pueblo parecido al de los dioses.

La sabiduría se concentra, entonces, **en la corte real**. Tanto en Egipto como en Babilonia existe un verdadero ejército de sabios y escribas que están para aconsejar al rey. Ellos no sólo ejercen una sabiduría que busca orientar bien la vida y lograr sabias decisiones de gobierno, también hay magia y adivinación. Los sabios a menudo velan por sus intereses y no por los de los pobres o del estado en general.

La sabiduría se concentra aún más **en la persona del rey**. Se considera al **faraón** como hijo del dios creador (Re) y poseedor de la Maat, la sabiduría, para salvaguardar la obra de su padre. Tiene que rechazar la desgracia y el desorden, mantener el equilibrio social en la justicia. Debe defender sobre todo a los pobres. Este equilibrio del país influye en el orden cósmico. El faraón cuando vence a sus enemigos restablece el orden cósmico.

En Babilonia el rey se presenta como de familia divina. Los dioses lo han instruido en su vasta sabiduría; por eso puede afirmar que está hecho para ser rey. Tiene un amplio entendimiento: un espíritu reflexivo y atento, juicioso, educado en el consejo y en el discernimiento, puede aconsejarse a sí mismo. El rey tiene experiencia y competencia en todo; conoce todas las técnicas y las artes. Debe encargarse de formar una sociedad justa y segura, debe defender a los pobres y los débiles. De ello depende, al igual que en Egipto, el orden cósmico.

Cuando **David** toma la ciudad jebusea de Jerusalén, se encuentra con un gobierno monárquico que llevaba varios siglos de existencia. Inspirada en Egipto, la realeza jebusea deja a los hombres de David una forma de pensar forjada por los escribas imbuidos de la sabiduría egipcia y, en menor grado, por la mesopotámica. La corte de David y Salomón asumió varios rasgos de la ideología real de aquellos “sabios”. Se consideró que el rey participaba de la sabiduría divina.

Salomón fue un rey celebrado por su **sabiduría**¹⁰⁶, que le trajo **riqueza y poder**. Sin embargo, su megalomanía lo llevó a construir una corte fastuosa y a erigir enormes construcciones para las que utilizó elevados impuestos y un trabajo personal obligatorio de dos meses en el año a favor del rey (1 Re 5,27-32). También llevó a cabo alianzas con los países vecinos a través de matrimonios. Sus mujeres extranjeras acarrearon sus dioses y cultos al país y Salomón se sumó a ellos (1 Re 11).

¹⁰⁶ 1 Re 3,4-15.16-18; 5,9-14.21.26; 10,1-13.23; 11,41.

No es extraño, entonces, que existiera en Israel una corriente que tuvo **serias dudas sobre la sabiduría de los monarcas y de sus consejeros**. Se rechazaba una sabiduría política que se daba a sí misma sus propios criterios, utilizando cualquier medio para conseguir sus fines y declarando “buenos o malos” los acontecimientos según la oportunidad del momento. A esa corriente pertenecen varios profetas y redactores, como el deuteronomista. A ella pertenece sin duda el texto yahvista de Gn 2 – 3.

- La sabiduría y la muerte

El relato yahvista trata con gran penetración y agudeza el tema de las relaciones entre la sabiduría y la muerte. En Egipto, en medio de la crisis política y religiosa del “primer período intermedio” (2270 – 2050) surge la crítica a una sabiduría que promete la realización personal y social y que no es capaz de superar el problema de la muerte (por ejemplo, en el “Canto del arpista”). En Mesopotamia, la crítica es aún más dura, y se refleja con gran claridad en esa obra magistral que es la “Epopéya de Gilgamesh”¹⁰⁷. Presento aquí una síntesis.

Gilgamesh, rey legendario de Uruk, aparece como un protector prudente y poderoso de su pueblo, sabio y fuerte a la vez; es como el rey ideal, cuyo aspecto divino se subraya con la afirmación de que es “dos tercios de Dios y un tercio de hombre”. Pero no conoce sus límites (de ahí su tiranía) y para que los descubra los dioses empiezan creándole un rival, Enkidu. Gilgamesh, sin embargo, logrará convertirlo en amigo; los dos héroes, invencibles en su unión, se lanzan a empresas que tienen por objeto hacer gozar a los hombres de los bienes reservados a los dioses (acceso al bosque sagrado, resistencia al carácter incontrolable del fuego del amor, regulación de la lluvia y la sequía). Pero todo acaba con la muerte de Enkidu, que ya se vislumbraba más o menos en cada uno de los triunfos en común: es que no se puede escapar a los límites impuestos por los dioses a los humanos. Después de haber intentado hacerse con las riendas del destino y de los bienes de los hombres sin vacilar en provocar a los dioses, no le queda ya a Gilgamesh más que intentar modificar su propio destino librándose de la muerte. Esta búsqueda desesperada de inmortalidad ocupa toda la segunda parte del largo poema.

Gilgamesh va todo lo lejos que es posible: a través del desierto, de ríos, de montañas, de tinieblas, del paso subterráneo que sigue el sol durante la noche, más allá de los mares, y finalmente llega hasta el inaccesible Uta-Napishtim (el Noé babilonio), el único hombre que se ha librado de la muerte, y por su consejo no ha vacilado en hundirse en el fondo del océano para traer de allí la “planta de la vida (inmortal)”. Con mucha dificultad la saca del fondo marino; sin embargo, más tarde, mientras se está bañando una serpiente se la arrebató. La enseñanza de todo el poema está puesta en labios de la cabaretera divina Siduri: “Gilgamesh, ¿adónde vas corriendo? No encontrarás la vida que buscas. Cuando los dioses crearon la humanidad, le dieron la muerte y se quedaron ellos con la vida”.

¹⁰⁷ Cuyo texto completo se puede leer en Malbran-Labat 1983.

El relato yahvista de Gn 2 – 3 es muy probable que pretenda prolongar, precisar y en parte modificar la reflexión de la Epopeya de Gilgamesh a la luz de la fe yahvista ¹⁰⁸. En ambos casos (Gn y Gilgamesh) son los sabios los que hacen la crítica a la sabiduría.

- La serpiente

Dado que el autor recoge, sin duda, elementos míticos que eran comunes a todo el Oriente Medio, es indispensable recurrir a ellos para comprender la simbología de la serpiente en el relato de Gn 3.

Tres son los sentidos que tiene la serpiente en los mitos egipcios y mesopotámicos:

- **La serpiente es signo de la vida inmortal.** Esta afirmación parece completamente disparatada; sin embargo, la serpiente se renueva anualmente, cambiando su piel, y también vive en la tierra, sede de la vida. Lo que la serpiente tiene de mortal se une con lo que sugiere como símbolo de vida e inmortalidad para representar el tránsito a la vida a través de la muerte. En muchos mitos la serpiente se relaciona más con el agua que con la tierra.

No es casualidad el que en la Epopeya de Gilgamesh, sea la serpiente quien le arrebatara al protagonista la planta de la vida (inmortal):

“Una serpiente olfateó la fragancia de la planta,
silenciosamente subió (de la tierra) y arrebató la planta,
y de inmediato cambió su piel”.

- **La serpiente representa la sabiduría, sobre todo mágica.** La tierra, en donde se oculta la serpiente es también el gran depósito de la sabiduría, ya que se asocia con la oscuridad, la profundidad y el misterio. La falta de párpados de la serpiente, su vista penetrante y sus movimientos impredecibles y sinuosos, hacen de la serpiente un animal prototípico de la ciencia oculta y esotérica.

- **La serpiente puede simbolizar el caos, el mal o la destrucción.** La figura prototípica, en este sentido, es la de la serpiente Apofis egipcia, que representa la oscuridad y el mal que se tragan a Ra (el sol) en el ocaso. Apofis es llamada “la destructora”, “la enemiga de los dioses”. En los textos de Ugarit que relatan la lucha de Baal contra Mot y el Mar se representa a éste como una serpiente maligna, un eco de esta representación se puede ver en Is 27,1:

*“Aquel día castigará Yahveh con su espada dura, grande y fuerte,
a Leviatán, serpiente maligna,
a Leviatán, serpiente tortuosa,
y matará al dragón que hay en el mar”.*

En este caso se da una asociación de la serpiente con el mar caótico y destructor, de olas sinuosas y avasalladoras

¹⁰⁸ Se ha encontrado un fragmento de la epopeya en Palestina.

En este texto, sin duda, la serpiente aparece con los dos primeros sentidos: **ofrece la inmortalidad y actúa como "sabia"**. Ofrece una sabiduría de tipo divino (“se les abrirán los ojos y serán como dioses”). Logra convencer a la mujer de que el precepto divino pretende negar algo que Dios quiere guardar para sí. Dios estaría celoso de un privilegio que no quiere compartir; no querría que el hombre fuera como Él, que supiera lo que Él sabe, que viviera como Él vive (con una vida inmortal).

- El árbol del conocimiento de lo bueno y lo malo

El otro símbolo complejo de Gn 3 es el árbol del conocimiento de lo bueno y lo malo. Sobre él se dan muchas explicaciones dispares. Es conveniente ir desmenuzando su sentido:

- **Es un árbol.** El que se trate de un árbol debe corresponder con las cualidades iluminadoras y exitantes de plantas alucinógenas o narcóticas. Se trata de un tema privilegiado de muchos mitos religiosos.

- **Del conocimiento** (“yada”). No se trata de cualquier conocimiento, sino el de la sabiduría, y más precisamente, **la sabiduría divina de los reyes** como nos muestra la fórmula “conocedores de lo bueno y de lo malo” y la promesa de ser como dioses.

- **De lo bueno y de lo malo.** No es fácil explicar esta fórmula, pero la hemos encontrado en varios lugares aplicada a los reyes.

- Una mujer de Técoa dice a **David**: “Porque el rey es como un enviado de Dios, que conoce (shama’) lo bueno y lo malo” (2 Sam 14,17) y más adelante “Mi señor posee la sabiduría de un enviado de Dios y conoce todo lo que pasa en la tierra” (v.20b).

- En 1 Re 3 **Salomón** dice a Yahveh: “Concede, pues, a tu siervo, un corazón atento para juzgar a tu pueblo, para discernir (bin) lo bueno y lo malo” (v.9^a). En el juicio que viene a continuación (vv.16-28), Salomón demuestra una sabiduría divina capaz de escudriñar los corazones: “Todo Israel se enteró de la sentencia que había pronunciado el rey y respetaron al rey, viendo que poseía una sabiduría divina para administrar justicia” (v.28).

Ante todo, la fórmula equivale a **un conocimiento total**. La fórmula “lo bueno y lo malo” es una expresión de totalidad, expresada por sus extremos, como tantas otras fórmulas bíblicas ¹⁰⁹.

- Isaías afirma sobre el futuro rey, el Emmanuel: “Porque antes de que sepa (yada’) el niño rehusar lo malo y elegir lo bueno, será abandonado el territorio cuyos dos reyes te dan miedo”. Y más adelante el futuro mesías aparece con los rasgos propios de una sabiduría comunicada por Yahveh (11,2-4): “*Reposará sobre él el espíritu de Yahveh:*

¹⁰⁹ “De norte a sur”, “de Dan a Bersheba”, “a la derecha y a la izquierda”, etc.

espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh”.

Este conocimiento abarcador, total, es un conocimiento propiamente **divino**. **No se refiere** a la adquisición de **racionalidad**, como se ha sugerido, ya que tanto 2,15 como 2,20 suponen un hombre racional, capaz de trabajar y de nombrar. Tampoco se trata del **discernimiento entre el bien y el mal morales**. Sería absurdo que Yahveh hubiera prohibido este conocimiento al hombre, a quien le hace escuchar su voluntad, suponiéndolo capaz de discernir sus actos (2,16-17) ¹¹⁰.

Se trata de un conocimiento divino vinculado con **el gobierno, la aplicación de justicia y con la adivinación y la magia**. Se trata de una clarividencia total y de un control sobre el destino de otros, como se puede ver en algunos textos:

*“Yo soy Shulgi, el buen pastor de Sumer; como Guilgamesh conozco **lo bueno y lo malo**; el justo tiene acogida en mi presencia” (inscripción del tercer milenio).*

“Vasta inteligencia, unida a mi sabiduría, ha entregado el dios An en mis manos”. Dice Ur-nammu, un rey sumerio famoso por sus reformas sociales.

Como se ha dicho también hay un “conocimiento de lo bueno y de lo malo” que se refiere **al futuro** de uno, **conocimiento ligado a la adivinación**. Muy importante para la tradición mesopotámica es el **conocimiento de los destinos**, inscrito en la “tableta de los destinos”, cuya posesión es decisiva en la vida de los mismos dioses y que constituye un objeto de disputa específico en algunos mitos. **Conocer los destinos significa conocer la función que a cada uno le compete en el universo, y que está ligada al ejercicio del poder**. Es lo que sabe muy bien Marduc cuando, antes de aceptar la lucha con Tiamat que se le ofrece, exige con estas palabras:

*“Si yo habré de ser el salvador de ustedes, si yo debo encadenar a Tiamat, y salvarles la vida a ustedes, hagan una asamblea, y proclamen eminentemente **mi destino**; en consejo todos juntos, sesionen festivamente y que, por mi mandato, en lugar de ustedes, **yo fije el destino**, que nada de lo que yo cree pueda ser cambiado. Que no se revoque ni modifique ninguna orden de mis labios.”*

Proclamar los destinos es el equivalente a **asignar el papel a desempeñar**. Se trata de una función **no sólo de conocimiento o previsión** sino también **de poder**.

Hay que añadir a lo dicho que en hebreo **“tob”** y **“ra”** son **adjetivos y no sustantivos**. La práctica de la adivinación sirve para conocer lo bueno (la suerte) y lo malo (la desgracia) no sólo para uno sino también para los otros.

La crítica del autor apunta a la **desmesura** que va unida a una concepción de sabiduría divina propia de los reyes. No se trata de una tentación (o de un pecado) presente en todo hombre, **sino de aquellos que están en la cumbre de la sociedad y ejercen el**

¹¹⁰ A menos que sea un discernimiento del bien y mal morales **con una profundidad que sólo puede esperarse de Dios**. Algunos autores se inclinan por esta posible interpretación.

poder. En este caso, de reyes y consejeros reales. Salomón es un buen ejemplo, como se ha visto. La interpretación que se ha hecho de este texto tiende a universalizar demasiado y volverse extremadamente abstracta.

Una vez explicado en qué consiste la tentación de la serpiente **podemos continuar con el texto.** Éste, de un modo bastante lacónico nos describe **la transgresión** del mandato divino:

“(6) Cuando la mujer vio que el árbol era apetitoso para comer, agradable a la vista y deseable para adquirir conocimiento, tomó de su fruto y comió; luego se lo dio a su marido, que estaba con ella, y él también comió.”

El resultado de la acción del hombre y la mujer no es el llegar a ser como dioses sino **la desnudez:**

“(7) Entonces se abrieron los ojos de los dos y descubrieron que estaban desnudos. Por eso se hicieron unos taparrabos, entretejiendo hojas de higuera.”

No se trata aquí de un desprecio del cuerpo o de una alusión a la sexualidad, sino de una desnudez que es expresión de **pobreza** (como en Job 1,21) e **indefensión.** Se logra lo contrario de lo que se buscaba. La situación actual contrasta fuertemente con la anterior (2,25): allí no importaba estar desnudo porque se contaba con la confianza mutua y la protección de Yahveh y eso se ha perdido completamente, como lo expresan los versículos siguientes.

e) Interrogatorio de Dios: 3,8-13

“(8) Al oír la voz de Yahveh Elohim que se paseaba por el jardín, a la hora en que sopla la brisa, se ocultaron de él, entre los árboles del jardín. (9) Pero Yahveh Elohim llamó al hombre y le dijo:

- ‘¿Dónde estás?’.

- (10) Éste contestó: ‘Oí tus pasos por el jardín, respondió él, y tuve miedo porque estaba desnudo. Por eso me escondí’.

- (11) Él replicó: ‘¿Y quién te dijo que estabas desnudo? ¿Acaso has comido del árbol que yo te prohibí?’.

(12) El hombre respondió: ‘La mujer que pusiste a mi lado me dio el fruto y yo comí de él’.

(13) Yahveh Elohim dijo a la mujer: ‘¿Cómo hiciste semejante cosa?’.

- La mujer respondió: ‘La serpiente me sedujo y comí’.”

Dios se pasea en el jardín. Esto no significa que éste sea su morada, sino simplemente su relación cercana con la pareja. Es significativo el **ocultamiento del**

hombre y la mujer; la presencia de Dios es evitada y temida; se ha terminado la relación de confianza que tenían con Él. La pregunta es dirigida al varón, ya que él es el que ha recibido el mandato (2,16-17). Obviamente, la pregunta “¿dónde estás” no revela un desconocimiento de Dios de la ubicación del hombre y la mujer sino que apunta a que salgan de su escondite.

La respuesta del hombre **no responde a la pregunta** sobre su ubicación sino que expresa **el motivo de su ocultamiento**. Esto quiere decir, que Adán dialoga con Dios desde su escondite. No le será de gran ayuda, ya que la palabra de Yahveh llega de todos modos.

Dios está realizando con el varón **un proceso de tipo judicial**. Yahveh busca **establecer responsabilidades**, por eso, se dirige primero al hombre y después a la mujer; nunca a ambos de modo simultáneo.

El hombre culpa de la transgresión a su mujer y de modo indirecto al mismo Dios, ya que Él le ha dado como compañía a la mujer. ¡Qué lejos estamos de la intimidad expresada en 2,23-25! Han resultado **dañadas irreparablemente la relación con Dios y la del varón con su mujer**. Sin embargo, a pesar de todo, Adán reconoce que ha comido del árbol prohibido.

El interrogatorio se dirige, entonces, **a la mujer**. Ella **culpa de su acción a la serpiente**. Vinculado estrechamente con el pecado está la **negación del mismo** o de la propia responsabilidad en él.

Aquí termina el interrogatorio. La serpiente no es interrogada porque el mandato ha sido dirigido al hombre (y, a través de él, a la mujer); lo que no quiere decir que la serpiente no tenga responsabilidad en el asunto.

f) La sentencia divina: 3,14-21

Una vez hecho el interrogatorio y habiendo dado al hombre y la mujer la posibilidad de defenderse, **el Señor dicta sentencia**. Se dirige en primer lugar a la **serpiente**:

*“Dijo Yahveh Elohím a la serpiente:
‘Porque hiciste esto,
maldita tú entre todos los animales (domésticos) y entre todos los animales del campo:
sobre tu vientre caminarás, y polvo comerás todos los días de tu vida.
(15) Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y su descendencia:
ésta te aplastará la cabeza, y tú le acecharás el talón.’”*

Se trata de una **maldición que fija un destino** opuesto a la descripción que se hace de la serpiente a comienzos del capítulo. La que hablaba de un conocimiento que controlaba los destinos se ve obligada a aceptar sin decir palabra el destino que el mismo Yahveh le fija. Si ahí ella se distinguía por su astucia, ahora lo es por su humillación. Ella consiste en el “arrastrarse” y en el “comer polvo”, expresiones que aún hoy son signos de **abajamiento**¹¹¹.

¹¹¹ Usamos actualmente “morder el polvo” para indicar derrota y humillación.

A la humillación se le agrega el destino de una **permanente lucha con la mujer y su descendencia**; es decir, el ser humano. No se habla de la derrota de la serpiente por la mujer, ya que, si bien a las serpientes se las mata pisándoles la cabeza, a las venenosas le basta con morder el talón del ser humano para matarlo ¹¹².

A continuación **Yahveh se dirige a la mujer**:

*“(16) A la mujer dijo:
‘Multiplicaré sobremanera tu sufrimiento y tu embarazo;
con sufrimiento darás a luz hijos.
Hacia tu esposo (será) tu deseo,
y él te dominará.’”*

El castigo impuesto por Dios a la mujer es un reflejo de la observación de la vida cotidiana realizada por el yahvista. La mujer sufre en dos campos: el de la **sexualidad** y el de la **maternidad** ¹¹³. La relación de complementariedad con el varón vistas en 2,23-25 se ha transformado en una de **dominación y sometimiento**. Sin embargo, no se trata de una maldición total, ya que Eva puede dar a luz.

Finalmente viene **el último oráculo** de la sentencia divina:

*“(17) Y al hombre dijo:
‘Porque escuchaste la voz de tu esposa y comiste del árbol del cual te ordené así: “no podrás comer de él”,
maldito sea el suelo a causa de ti:
comerás de él con sufrimiento todos los días de tu vida;
(18) cardos y espinas hará brotar para ti:
y comerás la hierba del campo.
(19) Con el sudor de tu frente comerás pan
hasta que vuelvas al suelo,
porque de él te sacaron.
Pues polvo eres
y al polvo volverás’.”*

El mensaje de Dios **dirigido al varón** es el más extenso. En él se recapitula el mandamiento divino y la transgresión. La sentencia consiste en la **maldición del suelo, no del hombre** ¹¹⁴. Para alguien que es fundamentalmente un agricultor esta maldición se traduce en la **mala calidad del suelo y en la dificultad del trabajo agrícola** ¹¹⁵.

¹¹² Tradicionalmente, se ha considerado este trozo como un **“proto-evangelio”**, ya que la traducción de los LXX identificó la descendencia de la mujer con el mesías (“la descendencia”, en hebreo es masculino y singular, y así se lo tradujo al griego); posteriormente, se la identifica con María, a partir de la traducción de la Vulgata (“Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen et semen illius, **ipsa** contenet caput tuum, et tu insidiaberis calcáneo ejus”: 3,15). En esa línea va el texto de “la mujer vestida de sol” de Ap 12.

¹¹³ Sin embargo, no es una maldición plena, ya que la mujer puede tener hijos.

¹¹⁴ Por eso la “bendición” divina sigue presente en los siguientes capítulos del libro del Gn.

¹¹⁵ También es una maldición parcial, ya que el suelo sigue siendo capaz de producir frutos.

La segunda parte del v.19 habla del **carácter mortal del ser humano**. Como hemos visto, éste **no es el castigo divino** (Dios no ejecuta la pena de muerte prometida en el mandato), sino sólo su límite: la dificultad del trabajo agrícola dura hasta la muerte. Ella pone fin al sufrimiento.

Nos queda por analizar los vv. siguientes:

“(20) Y dio el hombre a su mujer el nombre de Eva, por ser la madre de todo viviente. (21) Yahveh Elohim hizo al hombre y a su mujer túnicas de piel, y los vistió”.

Da la impresión de que estos dos vers. fueran un agregado al relato. Sin embargo, tienen, en la redacción final, una función dentro del texto. Se recalca aquí que **la bendición divina sigue en pie**, ya que la mujer (=Eva) puede tener hijos, expresión máxima de dicha bendición. El gesto de Yahveh de fabricar túnicas de piel es bastante extraño; sin embargo, manifiesta una cierta reconciliación entre Dios y la pareja humana, o, al menos, una atenuación de la ruptura.

g) La expulsión del jardín: 3,22-24

“(22) Dijo Yahveh Elohim:

‘He aquí que el hombre ¹¹⁶ llegó a ser como uno de nosotros al conocer lo bueno y lo malo; no sea que ahora alargue su mano y tome también del árbol de la vida, lo coma y viva para siempre’.

(23) Entonces lo envió fuera del jardín del Edén, para cultivar el suelo del cual había sido tomado.

(24) Expulsó al hombre, y apostó al oriente del jardín del Edén a los querubines y la llama zigzagueante de la espada para guardar el camino al árbol de la vida”.

El v.22 nos dice que la **adquisición del conocimiento superior es un hecho irreversible**, y Yahveh lo admite. El hombre y la mujer se han hecho malignos clarividentes, malos imitadores de la sabiduría divina. Nada hay que hacer, por lo tanto, con el “árbol del conocimiento” que ya modificó al ser humano, asemejándolo (malamente) a Dios: “‘He aquí que el hombre llegó a ser **como** ¹¹⁷ uno de nosotros al conocer lo bueno y lo malo’.” De este árbol no habla más en el relato.

Por otro lado, lo sucedido despierta en Yahveh la sospecha de que **pueda pasar lo mismo con el árbol de la vida**. Éste no estaba prohibido, pero la “desmesura” del conocimiento bien podría llevar al hombre a un nuevo intento de asimilarse a Dios por el atributo de la **inmortalidad**.

Así como la sabiduría es **un atributo de la divinidad**, también lo es el de **la vida inmortal**. Los dioses no mueren. **Al hombre**, en cambio, lo que le toca es **la muerte**. El **yahvista** comparte este punto con toda la reflexión del **Oriente Medio** y en particular de la

¹¹⁶ El texto vuelve a utilizar la palabra “Adam”, que se refiere al hombre en general, varón y mujer. Si no se repara en esto, se podría comprender que la mujer se queda en el Jardín.

¹¹⁷ El “como” es restrictivo; es evidente que para el yahvista el hombre no es Dios.

Epopéya de Gilgamesh, como ya se vió. Esto también puede escandalizarnos; sin embargo, debe tenerse presente que la fe en la resurrección de los muertos es muy tardía en la Biblia (siglo II a.C., más o menos). No podemos pedirle al autor que piense igual que Jesucristo.

A continuación viene **la expulsión del jardín**:

“...lo envió fuera del jardín del Edén, para cultivar el suelo del que había sido tomado”.

No se trata de un castigo. Yahveh toma sus precauciones para que el hombre no cometa un segundo acto de desmesura. Nos dice el texto que el hombre no tiene opción frente al destino de morir.

Dios asegura la entrada al jardín mediante **“querubines”**. El nombre “querubines” proviene de la tradición acádica de Mesopotamia: el asirio “karibu” (que significa “orante”, “intercesor” o “protector”) es el genio de forma semihumana y semianimal que vigila la entrada de los templos y palacios. En una forma tardía tiene cabeza de hombre y cuerpo de cuadrúpedo alado, generalmente un toro o un león. Figuras análogas aparecen en el Templo de Salomón (1 Re 6,23-28), en el Arca de la Alianza (Ex 25,18ss), o tirando el carro de Dios en Ezequiel (1,10; 10,1ss) y en el Salmo 80,2.

La ubicación de los querubines “al oriente” no tiene explicación en el texto. Tal vez la entrada del jardín estaba en esa dirección porque así era en la mayoría de los templos.

7.1.3.3. Conclusiones

¿Cuáles son los grandes temas de Gn 2 - 3? Los veremos a continuación. Iremos viendo cómo los entiende al yahvista y daremos pistas de cómo estos temas pueden ser actualizados en una visión actual que integre los resultados de las ciencias.

- El trabajo humano

Es el tema más descuidado por la tradición eclesial. No se trata de un castigo. Puede verse que el destino original del hombre es el de cultivar la tierra. El jardín de Gn 2 no es un paraíso sino un lugar de trabajo. Al contrario de los mitos babilonios en que la creación del hombre tiene como objetivo cargar en sus hombros el trabajo de los dioses, el trabajo es visto por la Biblia como algo positivo, humanizador. Si se vuelve duro, alienante y opresivo es por el pecado, cuyo prototipo es el de Gn 3. La voluntad originaria de Dios fué que el hombre trabajara en paz, en armonía con la naturaleza y con sus semejantes.

- El amor

El texto es clarísimo en presentar como **voluntad de Dios**, y por tanto, como algo positivo, **la unión matrimonial**. No hay un asomo de espiritualismo o de considerarla una vocación de segundo orden. El amor que se traduce en ser "una sola carne", incluso en lo sexual, es algo para lo que el ser humano está hecho (la "ayuda adecuada" de la que habla el

texto) y que lo enriquece humanamente, y que se traduce en dejar la familia paterna para formar otra.

Dado que estamos ante un texto mítico, **no se puede afirmar a partir de aquí el origen del hombre a partir de una única pareja humana.** Sabemos hoy que el proceso de la aparición del ser humano ha sido muy gradual y en un tiempo de cientos de miles de años, de modo semejante a como ocurre en todas las especies. Es impensable la aparición brusca de una pareja humana a partir de los primates, en este caso, de los australopithecus. Es extremadamente difícil, dada la abundancia de especies de "homininos" establecer cuando estamos ante un ser humano. Ciertamente, los neardentales los son y los homo sapiens también, pero se trata de especies distintas, ambas humanas. Todo el tema es muy complejo y requeriría de mucho espacio para tratarlo aquí.

- El pecado

Es muy importante tener en cuenta que el **tema central** de este texto es **el del mal. Si Dios es todopoderoso y bueno, sólo puede haber creado un mundo perfecto.** Todo el texto apunta a **hacer comprensible las debilidades, penurias y conflictividades de todo tipo que vive el hombre de la época** (siglo VII a.C.). **Elas no pueden provenir de Dios; entonces, sólo pueden provenir del ser humano.** Dios creó un mundo y un hombre buenos, pero hubo una **"caída" (humana) que explica la situación actual.** Esta última sólo puede ser el justo castigo de Dios por este pecado de los orígenes.

Es importante notar que esta concepción presupone una **cosmología fixista. El mundo que Dios crea es el mismo que hoy existe, pero sin el mal.** ¿De donde viene el mal? Del pecado humano, que hace su aparición ya desde los orígenes.

En una visión evolutiva el problema del mal se plantea de otro modo. Si la visión anterior puede representarse como una recta descendente (que con la salvación vuelve a ascender, la nueva es la de una recta ascendente. Sucede que **hay que revisar tanto el concepto de la bondad del mundo como el del origen del mal.** Fue mérito del gran Theillard de Chardin haber reparado en esto. Su pensamiento es recogido con más claridad y actualización por su discípulo directo Karl Schmitz-Moormann¹¹⁸. Lo sigue se basa en su pensamiento.

Los descubrimientos impresionantes de la astronomía, física y biología actual apuntan a que **nuestro universo ha surgido de manera muy gradual.** Todo apunta a **descartar una era de plenitud, un paraíso, que después se perdió.** Si miramos el universo desde su punto más elevado, el hombre, es posible detectar una **evolución ascendente hacia una conciencia personal.** La evolución tiene una dirección que va **de lo más simple a lo más complejo.** Las unidades más complejas que van surgiendo constituyen un todo que es muy superior cualitativamente a cada una de sus partes: una célula es una unidad capaz de realizar procesos que superan a los de sus componentes básicos, que a la vez permanecen como tal, no se suprimen. Este modo de proceder de la evolución va dando lugar a seres cada vez más autónomos y con una capacidad de unión e

¹¹⁸ Schmitz-Moormann 2005.

integración crecientes. Los mamíferos, por ejemplo, no son para nada seres "mecánicos" como se creyó hasta hace muy poco. Pueden aprender muchísimas cosas, incluso son seres capaces de convivir en una "comunidad" con ciertas reglas y moralidad. **Con el hombre pasamos a otra etapa:** estamos ante un ser que tiene una aguda consciencia de sí, que es capaz de alterar sustancialmente su entorno y de forjarse posibilidades nuevas de vida de una manera inimaginable. El hombre es de una capacidad de autonomía y de unión en el amor, impensable en otras especies.

Desde un punto de vista teológico, es decir de una racionalidad que presupone la fe en Dios, podemos postular que el universo a través del hombre **está llamado al encuentro con Dios,** ser eminentemente personal. Dios es amor y comunión (Trinidad dice la teología). Y todos sabemos que el amor presupone la libertad. Esa libertad se da en Dios en una medida suprema; y el hombre la necesita para poder encontrarse con Dios de un modo "amoroso". Sin libertad no hay amor. El amor no se puede comprar ni imponer, como bien sabemos.

Si miramos desde este punto de vista a la creación, vemos que **Dios crea evolutivamente. Dios impulsa la evolución; pero lo hace de un modo en que no fuerza a las creaturas.** Dios "llama" a cada ser creado a su encuentro desde su interior, y para ir a dicho encuentro unos seres deben unirse con otros. Dado que Dios llama así a los entes, sin forzarlos, muchas cosas salen mal. Los seres vivos pluricelulares se mueren por el desgaste de sus células que se han especializado, si es que no los matan otros seres vivos. La muerte no es fruto del pecado original, tiene una explicación biológica que los teólogos debemos respetar. Otro tanto sucede con la enfermedad. Desde millones de años atrás los animales han conocido la enfermedad, la crueldad y la muerte (casi siempre muy dolorosa). Mucho antes de que existiera el ser humano. La evolución, decía Theilhard de Chardin, no es una marcha triunfal sino un verdadero viacrucis. Al dolor, a la crueldad y a la muerte se va a sumar el **pecado humano,** que es el daño a otros asumido con una consciencia y libertad impensables antes.

¿Por qué Dios no ha hecho que la evolución fuera una "marcha triunfal", "armónica" hacia la meta? ¿Por qué no ha tomado el camino más corto, ahorrándonos tantos problemas? Ciertamente, la evolución no ha elegido el mejor camino: ha habido muchísima pérdida, extinción de especies, dolor y muerte en ella. ¿Por qué Dios no eligió un camino sin dolor, sin muerte y sin la extinción de tantas especies vivas?

La respuesta es que ese camino **hubiera hecho imposible la libertad.** La dirección que lleva la evolución nos ha mostrado que en ella la libertad (con todas sus limitaciones) ha sido posible.

Esta última afirmación nos lleva a revisar el concepto de bondad de la creación. En palabras de Schmitz-Moormann: **"El mundo es bueno no porque fuera creado perfecto en el principio, sino porque fue creado con capacidad para dar lugar a la libertad, para dar lugar a personas libres capaces de amar a Dios y al prójimo.** El precio a pagar por la habilidad de amar a Dios desde la libertad (la única forma en que el amor es posible) es la enorme cantidad de sufrimiento que encontramos en la creación. Puede que siempre resulte difícil entender que un Dios que ama pueda permitir todo este sufrimiento, todo este

mal. Esta dificultad no es tanto un signo de la compasión humana como de que los seres humanos infravaloramos cuanto valora Dios a los seres humanos y a su libertad para amar. Sin ella, los seres humanos no serían capaces de encontrarse con Dios, de encontrar la verdadera felicidad en amar a Dios y ser amados por Él. Puede que siempre quede más allá de nuestra comprensión el hecho de que Dios aceptara un precio semejante por el intercambio de amor con los seres humanos. Pero para el cristiano este misterio (...) tiene su equivalente en el hecho de que **Dios no se eximió a sí mismo de este sufrimiento**, de esta imperfección de la creación. **Haciéndose hombre en la Encarnación**, y a través de la vida, **la pasión y la muerte en la cruz**, Dios pagó el más alto precio para que los seres humanos fueran libres para amar." ¹¹⁹

- El pecado original

A menudo se ha sostenido que el pensamiento evolutivo y la negación de la historicidad de Gn hacen inviable la doctrina del pecado original.

A mi juicio, la nueva cosmovisión aporta elementos que iluminan muchísimo esta doctrina. Aventuro una explicación que es mía:

Tradicionalmente se han distinguido 3 dimensiones del pecado original: a) el origen del pecado original (el "pecado original originante", b) su modo de transmisión y c) la situación actual ("pecado original originado").

Respecto del **origen (a)** la teología dio demasiada importancia a la pregunta de **en qué consistió el primer pecado**. Aunque el relato se leía como si fuera histórico, siempre hubo conciencia de que el fruto del "árbol del conocimiento de lo bueno y lo malo" era un símbolo. ¿Símbolo de qué? La respuesta mayoritaria fue en la línea de la "concupiscencia", es decir, del deseo egoísta (a veces malamente confundida con el deseo sexual). La tentación habría sido ceder a la tendencia egoísta que hay en todo ser humano. Ciertamente, con un planteamiento así se universaliza al extremo el modelo de pecado de Gn 3 ¹²⁰. Hemos visto que no se trata de cualquier pecado, sino del auto-endiosamiento y la extralimitación, propio de los que tienen poder en la sociedad.

¿Qué podemos decir sobre el pecado original originante con lo que sabemos por la paleontología y la biología? A mi juicio, la pregunta por el pecado original originante es hoy la pregunta más fácil de responder: nuestros primeros antepasados hicieron lo mismo que hacían sus parientes primates. Hoy sabemos que entre los chimpancés existe la marginación, la violencia y el asesinato, por nombrar algunas de las conductas negativas

¹¹⁹ Schmitz-Moormann 2005, 204.

¹²⁰ Una última observación: El texto de **Gn 2 – 3** nos da **un** arquetipo del pecado de Israel, y (hermenéuticamente hablando) de todo pecado de desmesura, con las implicaciones que tiene. En **Gn 1 – 11** aparecen también **otros modelos de pecado**: 4,1-16: fratricidio; 6,1-4: desmesura de una raza superior de cuerpo y celebridad; 6,5-12: corrupción y violencia; 9,22-23: irreverencia hacia los padres, o tal vez incesto; 11,1-9: desmesura de la técnica. Estos arquetipos **no deben alinearse**, haciendo depender uno del anterior, o deduciendo del primero todos los otros. Todas las figuras que hemos señalado son otros tantos arquetipos de situaciones que la tradición teológica de Israel conoce como hechos sociales **de su tiempo**. En vez de leer literalmente la serie, hay que mirarla sincrónicamente.

(las hay muy positivas también). **Nuestros antepasados hicieron lo mismo**, pero con una diferencia: gradualmente estas cosas se fueron haciendo con **una consciencia y libertad crecientes**, lo que da a las conductas un carácter bien distinto. **Surge el “pecado”**, que sólo puede ser cometido por **un ser libre**. Con el tiempo el pecado humano irá asumiendo formas originales. Un ejemplo: los animales pueden ser muy crueles, pero no torturan, eso es original del ser humano.

El **modo de transmisión (b)** se entendió tradicionalmente como el de una “herencia más o menos biológica” (“por propagación”, dice el concilio de Trento ¹²¹), a falta de categorías mejores, que no existían. Habrá que esperar hasta el siglo XX para tomar consciencia de que los seres humanos aprendemos todo por imitación. Las influencias propiamente sociales son mucho más decisivas que las de la genética. Nuestros modelos, nuestras visiones del mundo, nuestras formas de concebir y construir la sociedad, etc. se transmiten por la familia, la escuela y los medios de comunicación. Se trata de la transmisión “histórico-cultural”. El pecado se transmite también por esas vías, como lo experimentamos a diario

Finalmente, llegamos a la **situación presente (c)**. Las Iglesias usaron siempre la doctrina del pecado original como una categoría que permitía abarcar el **aspecto colectivo del pecado**. ¿Cómo hablar del “pecado del mundo”? ¿El pecado no es siempre individual? La doctrina del pecado original permitió explicar por qué hay un pecado que es una fuerza que antecede a toda decisión personal. Hoy tenemos otras categorías como la de **“pecado social” o “estructural”**, pero la de “pecado original” tiene la ventaja de insistir más en el **carácter hereditario del pecado** (entendiendo lo hereditario como herencia histórico-cultural, en la línea de lo dicho más arriba).

- Las consecuencias del pecado.

El texto deja en claro que **el mal existente en todas las dimensiones de la vida humana** (trabajo, sexualidad, conflictos de todo tipo, etc) **tiene como origen el castigo impuesto por Dios a la primera pareja por su pecado**.

Como explicación propia de la época del yahvista parece razonable, pero **desde un punto de vista cristiano debe revisarse el concepto de “castigo divino”** ¹²². Por otra parte, la **ciencia actual permite explicar de otro modo muchos de los males** que son mencionados en el texto: el dolor de la mujer se debe al crecimiento demasiado acelerado del cerebro humano, la muerte es una condición propia de las creaturas multicelulares, las enfermedades son causadas por virus, bacterias y hongos, etc.

Desde hace muchos millones de años antes de la aparición del hombre los animales se han enfermado, matado entre sí y afrontado una muerte casi siempre muy dolorosa. Mientras se tomaba como información histórica Gn 1 esto podía ser plausible: el hombre

¹²¹ DzH 1513. Puede leerse el planteamiento del Concilio de Trento (el “Decreto sobre el pecado original”, del año 1546) en DzH ns. 1510-1516.

¹²² Ningún milagro de Jesús implica castigo alguno para un ser humano. Por otra parte, Jesús habla de “castigo” y “recompensa” siempre en singular: el castigo es quedarse fuera del Reino de Dios (es un autocastigo) y la recompensa es entrar en él.

había sido creado junto con los animales y su pecado los afectó. Afirmar actualmente una consecuencia del pecado original retroactiva en millones de siglos, parece bastante disparatado. **No todos los males se deben al pecado humano**, las causas de los muchos males que existen en el mundo son múltiples, y muchas tienen poco que ver con la libertad humana.

El texto parece terminal mal y es así. Sin embargo, hay que mirarlo como parte de la obra del yahvista que desemboca en la **elección de Abraham** para bendición de todas las naciones (Gn 12). Se insinúa desde ya la salvación.

7.2. EL PRIMER FRATICIDIO Y LOS PRIMEROS INICIADORES DE LA CULTURA: 4,1-26 ¹²³

7.2.1. Introducción

Esta unidad forma parte de "los toledot de los cielos y de la tierra"; que significa "lo que ha sido generado a partir de los cielos y de la tierra". Se divide en dos subpartes:

- La creación y el pecado de origen: 1,1 - 3,24;
- El primer fratricidio y los primeros iniciadores de la cultura: 4,1 - 26.

7.2.2. El primer fratricidio: 4,1-16

a) Los primeros hijos de Adán y Eva: 4,1-2

(4) (1) *"Adán había conocido a Eva, su esposa, la que concibió y dio a luz a Caín; luego dijo: 'He creado un hombre con Yahveh.'*

(2) *Volvió a dar a luz, a su hermano, a Abel. Fue Abel pastor de ovejas, mientras que Caín fue labrador del suelo."*

Adán ahora es un nombre propio (va sin artículo). Eva ha sido nombrada así porque significa: "madre de los vivientes" (3,20). ¿Qué significa **"He engendrado (o creado) un hombre con Yahveh"**? Hay un juego de palabras entre el verbo "qaná" que significa "engendrar, crear, obtener" y el nombre Qain ¹²⁴. Se recalca el carácter central que tiene Caín en el relato. Se trata, sobre todo, de la **bendición** divina, que sigue en pie. La maldición de 3,17b afecta a la tierra cultivable, no a las personas.

El v.2 nos presenta al segundo protagonista de la historia, pero antes de llamarlo con su nombre propio nos dice que es "hermano" de Caín. Se trata de una categoría clave que aparece 7 veces (vv. 8a.8b.9a.9b.10a.11b). Todas las veces Abel es hermano de Caín, mientras que éste nunca es llamado "hermano" de Abel. El relato mismo lo negará.

El nombre mismo de Abel (hebel=soplo) indica lo precario de su existencia.

A continuación se presenta sus **profesiones**: Abel es "pastor de ovejas" o de ganado menor. El ganado mayor corresponde a la forma de vida de Caín, quien es "labrador del suelo". No se debe contraponer estas dos formas de vida, dado el carácter "biforme" de los clanes seminómades, y menos idealizar la vida pastoril en desmedro de la vida agrícola.

b) Caín mata a su hermano: 4,3-8

(3) *Sucedió al cabo de un tiempo, que llevó Caín del fruto del suelo una ofrenda a Yahveh,*

¹²³ Esta exposición sigue Croatto (1997, 21-75), a menos que se indique algo distinto.

¹²⁴ Más adelante se verá que significa "herrero" o "metalurgo".

(4) y Abel llevó, también él, de los primogénitos de su rebaño, y de su grasa, y miró Yahveh a Abel y a su ofrenda

(5) pero a Caín y a su ofrenda no miró, lo que irritó a Caín en gran manera, abatiéndose su rostro.

(6) Dijo entonces Yahveh a Caín: '¿Por qué estás irritado?, ¿por qué está abatido tu rostro?

(7) ¿Acaso, si obras bien, no levantarás (el rostro)? Y si no obras bien, a la puerta está el pecado, (como) un (animal) acechante, estando hacia ti su impulso, mientras tú deberías dominarlo.'

(8) Dijo luego Caín a Abel, su hermano: ...

Y sucedió que, estando ellos en el campo, se levantó Caín hacia Abel, su hermano, y lo asesinó."

Después de una frase que busca crear una sensación de tiempo ("sucedió que al cabo de un tiempo"), se nos relata la ofrenda cultural de ambos hermanos. Caín ofrece "del fruto del suelo" (normalmente el pan o las espigas) y Abel "de los primogénitos de su rebaño y su grasa". En ambos casos se consagra a Yahveh "lo que se usa". Es uno de los sentidos de todo sacrificio.

Sin embargo, en contra de lo que se podría prever, Yahveh mira a Abel y a su ofrenda, pero a Caín y a su ofrenda no miró. ¿Cuál es el motivo de esta aceptación y de este rechazo?

Es fácil interpretar el v.7 en el sentido de que hubo una mala conducta anterior y que a eso se debe la reacción de Yahveh (la tradición judía y eclesial así lo hizo ¹²⁵). Sin embargo, la construcción hebrea es muy especial, y lo más probable es que se refiera a una posible acción futura y no a un hecho pasado. Esta interpretación se refuerza con la pregunta de Yahveh ("¿Por qué estás irritado?") que presupone la ignorancia de Caín respecto de la razón por la cual su sacrificio ha sido rechazado.

¿Por qué Yahveh rechaza el sacrificio de Caín? Los biblistas no se ponen de acuerdo. Según Croatto ¹²⁶ la razón es la maldición del suelo, impuesta en 3,17b. Yahveh no puede aceptar una ofrenda que tenga ese origen. La explicación es coherente al nivel del texto final, pero ¿qué sentido tenía la leyenda original?

Según Guillén ¹²⁷, el texto señala la libertad de Dios al escoger, que aparece tantas veces en la Biblia.

¹²⁵ Como puede verse en 1 Jn 3,11-18; esp. 12 al 15. El v.7 es un infinitivo constructo sin complemento explícito (lit: 'Acaso si obras bien, levantar...'). "Levantar" está en imperfecto.

¹²⁶ Croatto 1997, 28-29.

¹²⁷ Guillén 1997, 59.

Según Loza ¹²⁸, el texto insinúa que hubo algo indebido en la ofrenda de Caín; algo que no se precisa.

Me convence más la explicación de Andinach ¹²⁹: la razón de que el texto no dé un motivo es justamente porque no lo hay. "El relato quiere mostrar la situación de la vida en la cual unos parecen recibir favores y otros desgracias." Andinach no explica, porque lo da por supuesto, que los buenos o malos resultados de lo que uno hace se atribuyen siempre a la divinidad, particularmente en Israel. ¿Por qué, a veces poniendo todo nuestro esfuerzo en algo, nos sale mal? ¿Por qué algunos tienen mejor suerte que otros? Y ello ocurre sin que haya una razón de tipo moral (al estilo del que le va bien es porque actúa rectamente, y mal al que actúa torcidamente).

A mi juicio, y a diferencia de Loza, me parece claro que Yahveh no tiene nada que reprocharle a Caín, y más bien lo anima a actuar bien (quizás ofrecer otro sacrificio que sí puede ser aceptado) para que su suerte cambie ("levantarás el rostro").

Sin embargo, Yahveh le advierte sobre la tentación de no aceptar su destino y de buscar la venganza contra su hermano ¹³⁰. La imagen del pecado como una fiera que acecha es sugerente porque permite imaginarlo como una fuerza que se apodera del hombre pero a la cual él puede resistirse.

Caín no responde a Yahveh. En cambio, habla a Abel, **su hermano** (v.8a). El discurso es introducido, pero no registrado. ¿Es un accidente de la transmisión textual? Se sabe que los LXX insertan aquí la frase: "¡vayamos al campo!" Lo banal de la frase revela su carácter artificial, su intención de cubrir una laguna en el texto hebreo. Se esperaría un mensaje más importante.

El episodio del fratricidio es introducido con una fórmula que supone cierto tiempo: "sucedió que, estando ellos en el campo..." Es normal que estén en el campo: Caín es campesino y Abel es pastor. Por eso es superficial la cobertura del discurso de Caín en la versión griega. En la redacción presente, con todo, se insiste en la acción de Caín, y no en sus palabras a Abel.

El uso de "sade" (campo), en lugar de "adamá" (suelo cultivable), daría a entender que el asesinato se da en el territorio de Abel, adonde Caín fue a buscarlo. Un sólo vocablo describe el crimen: "lo asesinó". En un texto tan conciso, cabe entonces destacar las 4 palabras (en hebreo) que describen el gesto de Caín: se-levantó Caín hacia-Abel, su-hermano".

A primera vista, no hay ninguna novedad. "Se levantó" nos recuerda la imagen del animal agazapado (león o serpiente) que espera lanzarse sobre su presa. La frase remarca el carácter feroz y asesino de Caín. Es él quien realiza lo que se espera del animal asechante.

¹²⁸ Loza 2005, 78.

¹²⁹ Andinach 2005, 375.

¹³⁰ Andinach 2005, 376.

Además, en vez de levantar los ojos hacia su hermano, levanta su cuerpo para abalanzarse sobre él con todo su peso.

c) Juicio y castigo de Caín: 4,9-12a

(9) *Dijo Yahveh a Caín: '¿Dónde está Abel, tu hermano?'*
Le dijo: 'No sé; ¿acaso guardián de mi hermano soy yo?'

(10) *Contestó (Yahveh): '¿Qué hiciste? La voz de la sangre de tu hermano clama hacia mí desde el suelo;*

(11) ahora, pues, maldito seas tú desde el suelo, que abrió su boca para recibir las sangres de tu hermano, de tu mano;

(12) cuando labres el suelo, éste no seguirá dándote su vigor;"

Ocurrido el fratricidio, aparece inmediatamente Yahveh en su calidad de interlocutor y juez, al igual que en 3,8-12.

Yahveh pregunta: "¿dónde está Abel, tu hermano?". Como se supone que Yahveh sabe lo sucedido, su pregunta tiene otra intención que la de informarse. Quiere que Caín diga la verdad por sí mismo.

Sin embargo, Caín responde en primer lugar con una mentira: "no sé". ¿Quién mejor que él podía saber dónde estaba su hermano?

En su respuesta, en forma de contra-pregunta, Caín rechaza la pregunta misma de Yahveh. Al decir: "¿acaso guardián de mi hermano soy yo?", se hace el distraído respecto de la dirección de la pregunta, como si Yahveh le pidiera cuentas del cuidado de Abel, encargo que el texto no menciona (a no ser que lo supusiera su condición de hermano mayor).

Podemos ver que, al igual que en 3,10ss, el pecado se encubre con una mentira.

Yahveh interpone una nueva pregunta; ahora referida directamente al supuesto de una acción: "¿qué hiciste?" (al igual que en 3,13a). La respuesta no necesita ser pronunciada por Caín; Yahveh mismo le muestra los signos del crimen: la sangre de Abel, el hermano, clama a él desde el suelo (10b). El texto hebreo tiene una densidad inaudita, casi intraducible al castellano; literalmente sería:

"las sangres de tu hermano claman hacia mí desde el suelo."

El plural "sangres" es intensivo. Indica la inmensidad del crimen, tal vez su sadismo. Por lo anormal de la expresión, está cargada de sobre-sentido. El final de la frase ("desde el suelo") alude sin duda a la misma tierra que trabaja Caín como agricultor. El juego de palabras es impresionante, y prepara la maldición, así expresada:

*"(11) Ahora, pues, maldito seas tú desde el suelo, que abrió su boca para recibir las sangres de tu hermano, de tu mano;
(12) cuando labres el suelo, éste no seguirá dándote su vigor."*

La sangre sirve de motivo intermediario entre el tema del fratricidio y la sentencia sobre Caín. Hay que leer este pasaje en paralelo con Gn 3; en este caso con el v.17b, cuya estructura es semejante a la de 4,11a:

*"Maldito el suelo por tu causa" (3,17b).
"Maldito tú desde el suelo" (4,11a).*

En Gn 3 se maldecía el suelo laborable, de donde venía la dificultad para conseguir alimento; en Gn 4 se maldice **al mismo Caín**, pero el efecto recae en su relación con el suelo laborable, que se negará totalmente a proporcionar su vigor (v.12a). Dado que Caín, en vez de sembrar semilla, sembró en el suelo la sangre de su hermano, ahora el suelo le devuelve el clamor de la sangre y no el fruto de lo sembrado.

El v.12a completa el discurso de Yahveh explicitando lo que ya estaba dicho en el motivo de la maldición de Caín en relación con el suelo. Lo mismo sucedía en 3,17-19, pero con un cambio: de la maldición del suelo (3,17) se derivaba la escasez de la producción para comer. Ahora, cuando la maldición recae **sobre Caín**, el suelo vuelve a ser improductivo porque ha recibido **sangre** en lugar de semilla y, además, porque Yahveh lo ha vuelto sin vigor.

d) La instauración de la venganza de sangre: 4,12b-16

(12) ...errante y vagabundo serás en la tierra.'

(13) Dijo entonces Caín a Yahveh: 'Demasiado grande es mi iniquidad como para levantar (el rostro);

(14) he aquí que me expulsaste hoy de sobre el suelo, y de tu presencia debo esconderme; andaré errante y vagabundo por la tierra, y pasará que todo el que me encuentre me asesinará.'

*(15) Le respondió Yahveh: 'He aquí que si cualquiera asesina a Caín, (éste) dos veces siete será vengado.'
Y le puso Yahveh a Caín una marca, para que nadie que lo encontrara lo golpeará.*

(16) Salió Caín de la presencia de Yahveh, y se asentó en el país de Nod, al este de Edén."

El castigo de Caín, con relación al suelo, es completado ahora con una referencia a su destino futuro: la errancia fuera de su hábitat originario:

"Errante y vagabundo serás en la tierra."

En Gn 3,22-24 la pareja era arrojada fuera del huerto, pero afuera seguía con su mismo oficio de agricultores. Aquí Caín se convierte de campesino en errante y vagabundo. Pierde así su identidad originaria.

Los vv.12b-16 parecen ser parte de un mito más extenso que versaba sobre el origen del derecho de venganza en un contexto de errancia (hay incoherencia entre 12 a y 12b: el v.12a supone un Caín que permanece en el lugar, en cambio 12b que lo abandona). La expresión "errante y vagabundo" no se refiere al nomadismo, sino que describe una condición de vida insegura e inestable.

En un principio parece ser que los vv.14-15 instituyen la prohibición de la venganza: no se puede matar a Caín aunque sea el asesino. Sin embargo, prohibir la venganza mediante la venganza es incoherente. En realidad, es al revés: los vv.12b-15 "ignorán" en su origen el episodio de la muerte de Abel y parten simplemente del supuesto de un Caín errante, sin protección, expuesto al homicidio (sin relación el caso "Abel").

Caben, entonces, dos niveles de lectura: el de la tradición originaria, independiente de la escena del fratricidio; y el de su incorporación redaccional en nuestro relato global.

En el **primer nivel**, el sentido del texto es que **se instituye** la ley de la venganza. La condición errante de Caín sirvió de "ocasión" al redactor para incorporar la instauración del derecho de la venganza por el homicidio cometido. Se trata de evitar el primer homicidio (lo que hace que la venganza no sea necesaria). Y ello en una situación en que aún no existían las instituciones estatales propias de la monarquía. No se trata de la venganza por el homicidio de Abel (¿quién quedaba para ejecutarla?), sino de la posibilidad normal del que asesina a un vagabundo o errante que carece de protección familiar.

La **segunda posibilidad de lectura** es la del texto en su estado actual. Aquí la declaración de Yahveh, confirmada con la marcación de Caín con un signo protector (15a.b), significa que, a pesar del pecado de Caín y de su maldición, **Yahveh le preserva la vida**. El castigo aparece así mitigado, como lo había sido el de la primera pareja, expulsada de la huerta, pero no destruida (a pesar de 2,17b).

El relato se cierra con la indicación de que Caín salió de la presencia de Yahveh hacia otro lugar (v.16). El país de Nod es desconocido. Dice relación con el verbo "nud" (errar).

Conexiones entre 4,1-16 y 3,1-24:

Gn 4,1-16	Gn 3
1. "Adán conoció a Eva, su esposa" (v.1)	" Conocieron que estaban desnudos" (v.7)
2. El pecado figurado como un animal (¿serpiente?) agazapado (v.7ab)	Motivo de la serpiente tentadora (vv.1.14ss)
3. " Hacia ti (será) su impulso " (v.7b)	" Hacia tu esposo (será) tu impulso (v.16b)
4. "Tú deberás dominarlo " (v.7b)	"Te dominará " (v.16b)
5. " Dónde está tu hermano" (v.9a)	" Dónde estás" (v.9b)
6. "¿Acaso el guardián ...soy yo? (v.9b)	"Para guardarlo " (2,15)
7. "¿Qué hiciste?" (v.10a)	"¿Que es esto (que) hiciste?" (3,13a); "porque hiciste esto" (v.14ab); "porque oíste" (v.17a)
8. " Maldito tú desde el suelo "	" Maldito el suelo " (v.17b)
9. Improductividad del suelo (v.12)	Improductividad... (v.18)
10. "Me expulsaste " (v.14a)	" Expulsó al ser humano" (v.24a)
11. Doble castigo: maldición y expulsión (vv.11a y 12b)	Doble castigo: maldición (vv.17-19) y expulsión (3,22-24)
12. Palabra performativa de Yahveh + su efecto + fijación del destino (vv.11b-12)	Palabra performativa + su efecto + fijación del destino (vv.14ab-19)
13. "De tu presencia debo esconderme " (v.14ab)	" Se ocultó el hombre, y su esposa, de la presencia de Yahveh" (v.8b)
14. " Al E de Edén " (v.16b)	" Al E de la huerta del Edén" (v.24b)

Conclusiones:

Se puede considerar globalmente a Gn 4,1-16 como un relato de estructura mítica, por cuanto narra un acontecimiento originario, en el que Dios castiga el (primer) fratricidio y niega la enemistad entre hermanos. Con el añadido de 12b-16 se incluye en el mito la inauguración de la venganza de sangre, como preventivo de homicidios futuros.

La preferencia divina por el más débil confirma al Yahveh de nuestro relato. El motivo se profundiza luego, tanto en la relativización del castigo a Caín, al que no se le aplica la ley del tali3n, cuanto a la protecci3n sobre 3l (marca + instituci3n de la venganza de sangre: vv.13-15).

7.2.3. Los primeros iniciadores de la cultura: 4,17-26

7.2.3.1. Introducción

Este texto retoma el género literario de las genealogías, pero también integra narraciones sobre diversos temas: personajes fundadores, venganza de sangre, etc.

Pueden distinguirse tres unidades:

- los primeros héroes culturales: 4,17-22;
- la práctica de la venganza de sangre: 4,23-24;
- mito sobre el origen del culto a Yahveh: 4,25-26.

7.2.3.2. Los primeros héroes culturales: 4,17-22

a) Introducción

"(17) Conoció luego Caín a su esposa, la que concibió y dio a luz a Enoc, estaba construyendo una ciudad y puso el nombre de la ciudad como el nombre de su hijo Enoc.

(18) Y le nació a Enoc Irad; Irad engendró a Mejuyael; Mejuyael engendró a Metusael; Metusael engendró a Lamec.

(19) Tomó para sí Lamec dos mujeres; el nombre de una era Adá, y el nombre de la segunda, Silá.

(20) Dio a luz Adá a Yabal; él fue el padre de quien reside en 'carpa-con-ganado';

(21) el nombre de su hermano era Yubal; él fue el padre de todo el que toca la cítara y la flauta.

(22) Y Silá, también ella, dio a luz a Tubal Caín, martillador (de todo herrero) del bronce y del hierro; la hermana de Tubal Caín era Naamá.

La genealogía que se inicia en el v.17 parece continuar la de los vv.1-2 (Adán, Caín, Abel). Si se mira la genealogía en línea recta, no son muchos los eslabones (Adán - Caín - Enoc - Irad - Mejuyael - Metusael - Lámecc - sus hijos). Por un lado, son 7 generaciones; y por otro, la suspensión de la serie en Lámecc indica un interés especial en sus hijos. Éstos no tienen sucesión en el relato, porque lo relevante es decir algo sobre ellos mismos. Resulta claro, por lo mismo, que la preocupación del redactor de todo el capítulo 4 nos es construir una cadena genealógica que conecte con los episodios posteriores. Esto queda corroborado por el v.25, que es un reinicio desde Adán para usar otra genealogía, y de ella sólo un fragmento.

Dicho de otra manera, la intención del redactor no es registrar una genealogía con un sentido de periodización de la historia, sino usar fragmentos de genealogías para narrar algo sobre determinadas figuras.

b) La primera ciudad: 4,17-18

El hijo que engendra Caín con su esposa (nunca presentada ni nombrada) se llama Enoc (en hebreo, Janok) ¿Por qué este nombre?

El v.17b presenta una dificultad especial. El texto tal como está presenta a Caín como el primer constructor, y además de ciudad. La arquitectura en la época estaba esencialmente ligada a la vida urbana. Casas había en las ciudades; en el campo se usaban carpas. El nombre de la primera ciudad es Enoc, igual a el del hijo de Caín.

Pero aquí está la dificultad, ya que el nombre deriva del hebreo "janak" (estrenar o dedicar [una casa]). El nombre de Enoc indica el oficio de constructor e inaugurador. Es probable que la tradición original presentada en el v.17b se haya referido a Enoc como el primer constructor. Incluso se puede entender así el texto:

"Conoció Caín a su esposa, la que concibió y dio a luz a Enoc, el cual fue constructor de ciudades."

El oficio, según el texto paralelo de 4,1-2, se refiere al personaje recién presentado, que es el hijo; señalar el nacimiento de un hijo para hablar de la profesión del padre no es lo esperado. Además, según 4,2b, Caín es un labrador del suelo, no un hombre de ciudad.

Parece ser que el texto relaciona el nombre Caín (Qayn-Qayim), que significa "herrero", "metalurgo", con la construcción de ciudades. Tal vez se pueda reconstruir el texto de la siguiente manera:

"Conoció Caín a su esposa, la que concibió y dio a luz a Enoc; estaba construyendo una ciudad, y (Caín) puso el nombre de la ciudad como el nombre de su hijo Enoc."

Si el Caín del v.17a es el mismo del relato anterior, el texto nos da a entender el tránsito de la vida campesina a una forma urbana, o el complemento de aquella por ésta. Las ciudades existen desde muy antiguo y siempre estuvieron ligadas al campo para poder subsistir.

No se observa, por otra parte, ninguna oposición entre el campo y la ciudad. Es lo contrario lo que aparece en una lectura espontánea. El urbanismo se desarrolló a partir de la producción agraria (el Caín del v.2) y no de la domesticación de animales.

Tres realidades significativas han sido "instauradas" hasta el momento: la vida pastoril, la agricultura (v.2b), y la arquitectura (v.17b).

El fragmento de cadena genealógica del v.18 (4 eslabones) sirve solamente para introducir a Lamec, del cual se va a interesar la narración siguiente (vv.19-24), sea para

hablar de sus hijos y sus profesiones (19-22) o de su grito de venganza (23-24). No es, entonces, la continuidad genealógica lo que interesa al redactor de este texto.

En cuanto a los nombres de los 4 personajes del v.18, cabe destacar su origen extraño. El primero se llama Irad y puede sonar al nombre de la primera ciudad antediluviana de la tradición sumeria antigua: Eridu. Los otros dos (Mejuyael y Metusael) tienen la partícula "el". El segundo puede traducirse del acádico por "hombre de Dios". Lamec, en fin, es inidentificable.

Las constataciones hechas hasta aquí permiten deducir una dependencia de este fragmento genealógico respecto de una tradición externa, seguramente mesopotámica.

Introduciendo la figura de Lamec (al final del v.18), el relato se extenderá sobre él.

c) La descendencia de Lamec: 4,19-22

Lamec interesa en primer lugar por su descendencia, nacida de dos mujeres, de las cuales se dan los nombres y su posición como "primera" (Adá) y "segunda" (Silá) (v.19); y se va directamente a describir los oficios de los hijos de las ambas esposas.

En el primer lugar está **Yabal**. Su nombre proviene de la raíz "ybl", que significa "traer", "producir", especialmente como ofrenda o regalo. No se hace ninguna asociación entre el nombre de Yabal y su profesión, indicio de que esta última importa por sí misma.

Este Yabal, por otra parte, no es presentado simplemente como **el primero** en hacer algo, sino como el inicio de una línea ("padre de ..."). Más que el primer hacedor de carpas, Yabal es el primero en inaugurar un **modo de vida**:

"Él fue el padre de quien reside en 'carpa-con-ganado.'"

Está implícito que es el primer realizador material, o fabricante, de carpas; pero el texto no llama la atención sobre ello sino sobre un fenómeno cultural más amplio: el pastor (ya presentado en el primer relato: 4,2a) no suele construir casas, porque emigra de un lugar a otro. Pero es, al mismo tiempo, poseedor de rebaños, en especial ganado menor (ovejas, cabras, tal vez ciervos).

Yabal no es sólo inventor de las carpas, sino también, y ante todo, el primer criador de rebaños.

El siguiente personaje es **Yubal**. Su nombre se asocia con "yobel", carnero, de cuyos cuernos se hacía un instrumento de viento (tipo trompeta). No sólo es un inventor sino también un "instructor". En efecto, Yubal es "el padre de todo el que toca la cítara y la flauta", lo que se entiende en primer lugar del arte musical, y sólo implícitamente de la invención de aquellos instrumentos.

Tanto Yubal como Yubal como Yabal, por lo tanto, son héroes culturales o "**tesmóforos**", designación usada en la ciencia de las religiones para estas figuras (muchas veces divinas) que instauran algún elemento de la civilización, un uso o una costumbre.

Que Yabal y Yubal sean hermanos en el relato, no es casual. Efectivamente, música y vida pastoril estuvieron siempre muy ligadas entre sí, como aparece en el folclore, en las tradiciones populares y en la literatura universal.

El hijo de Silá lleva un nombre doble, **Tubal Caín**, el primer metalurgo. El texto no menciona cualquier metal, sino en especial el bronce y el hierro. Ninguno de los dos es una materia prima (como podría ser el cobre o el plomo), sino que ambas suponen una técnica especial para su obtención. Tanto el bronce como el hierro son característicos de las épocas de mayor civilización en la Fértil Media Luna, que justamente lleva su nombre (era del "bronce": 3.000 a 1200; era del "hierro", desde el 1.200 a.C.). El hierro aparece por primera vez en Anatolia, ya antes del 1.200. No parece, en todo caso, ser invención de los hititas. Los filisteos, provenientes del Egeo a fines de la era del Bronce Reciente, así como otros "pueblos del mar" difundieron el uso del hierro en el Asia occidental (Siria, Canaán). Los filisteos habían sabido monopolizar el hierro como factor de poder económico y militar (ver 1 Sam 13,19-22).

Ahora bien, este panorama nos ayuda a entender el nombre de Tubal Caín. "Qayin" en hebreo significa "herrero". Por eso, "Caín" tiene más sentido en este relato que en el del personaje de los vv.1-16, donde era un labrador. "Tubal", por otra parte, corresponde muy bien a un iniciador de la siderurgia, por cuanto en la región de Taurus (Asia Menor) había un reino con esa denominación (Tabal/Tubal), que por lo demás encontraremos en el cap. 10 como uno de los hijos de Jafet (v.2), en el área del Asia Menor o Anatolia.

El texto de 4,22 nos dice que este personaje es el inventor de la metalurgia, pero no detiene en este rasgo, sino más bien en la producción **artesanal** a partir de aquellos dos metales importantes.

Un texto que nos da una imagen de la relevancia de este oficio, de su ascendencia familiar y de su asociación con lo sapiencial, es la descripción del artesano tirio Jirán, tomado por Salomón para las obras en Jerusalén, según 1 Re ,14a:

"Era hijo de una mujer viuda, de la tribu de Neftalí; su padre, tirio, era artesano del bronce (josh nejoshet) y estaba lleno de la sabiduría, de la inteligencia y del conocimiento para toda obra en bronce."

Tubal Caín es descrito como "martillador" (de metales). El texto hebreo de 4,22 está recargado ¹³¹, porque pretende expresar dos ideas complementarias. El herrero trabaja el metal martillándolo. La expresión "de todo herrero", permite sospechas que el texto originario la usaba para hablar del "padre de todo herrero", según el modelo de los vv.20 y 21.

Habría dos frases superpuestas:

¹³¹ Literalmente es "martillador de todo herrero de bronce y hierro."

- (padre de) todo artesano en bronce y hierro;
- martillador de bronce y hierro.

La primera destaca a Tubal Caín como el **primero** de una serie profesional, pero connota evidentemente, la invención de la metalurgia. La segunda, en cambio, remarca el oficio del herrero, refiriéndose a la técnica del martillado.

Si bien Silá tuvo dos hijos como Adá, nada se dice de la única mujer, fuera de registrar su nombre: Naamá ("graciosa"). Hay aquí la intención de dar una **continuidad patriarcal** de la familia y las profesiones ¹³².

7.2.3.3. La práctica de la venganza de sangre: 4,23-24

*"(23) Dijo Lamec a sus mujeres:
'Adá y Sil, oigan mi voz;
mujeres de Lamec, presten oído a mi dicho:
De verdad a un hombre asesiné por mi contusión
a un muchacho por mi herida.'*

*(24) En efecto, dos veces siete será vengado Caín,
pero Lamec setenta y siete."*

Lamec es el término de la genealogía de los vv.17ss porque ésta es usada solamente: a) para construir una serie de tismóforos (vv.19-22), y b) para recordar su "canto de venganza" (vv.23-24).

El segundo tema está relatado en 3 líneas o versos poéticos notablemente bien logrados en su estructura y ritmo. Puede verse la siguiente secuencia: interpelación (v.23a), homicidio (v.23b), venganza (v.24).

Puede apreciarse el paralelismo sinonímico tanto en la interpelación como en el homicidio. También es notable el juego numérico en base al número 7.

Se trata de una venganza desproporcionada, ya que las lastimaduras son respondidas con el asesinato. El v.24 aparece como la convalidación, mediante la cita de un refrán, de este acto originario de venganza, que **actualiza** como **un hecho** lo que en el v.15a (en el caso de Caín) era una afirmación en futuro.

La desproporción de la venganza se puede sobre todo ver en que, en el caso de Caín se trataba de una venganza por un asesinato, en cambio en Lamec hay sólo heridas y golpes.

Se trata, tal como en el v.15, de la instauración del derecho de la venganza de sangre como protección o freno de todo homicidio (v.15), o aún de todo tipo de ataque con consecuencias físicas traumáticas (vv.23-24). La diferencia entre ambos episodios consiste

¹³² Ciertamente, está presente aquí también la desvalorización de la mujer, propia de la época.

en que la promulgación de aquel derecho (v.15a) recibe ahora una concreción real. El caso de Lamec es el primero en que se cumple aquella norma establecida por Yahveh.

No hace falta interpretar el canto de Lamec como un gesto de jactancia por su propia violencia negativa. El texto más bien quiere subrayar que la violencia existe y es el principio de una espiral sin fin. La ley de la venganza de sangre que él aplicó (v.24) tiene un mensaje: **que no hay que comenzar con la violencia**. La venganza intensificada busca aumentar el efecto preventivo que busca imponer a quien quiere ejercer la violencia.

7.2.3.4. Breve "mito de origen" del culto a Yahveh: 4,25-26

(25) Conoció Adán otra vez a su esposa, la que dio a luz un hijo, al que puso el nombre de Set, pues 'me puso (shat) Dios otra descendencia en lugar de Abel, puesto que lo asesinó Caín'.

(26) También a Set le nació un hijo, al que puso por nombre Enós; en aquel entonces se comenzó a invocar el nombre de Yahveh."

La breve genealogía de esta unidad retrotrae al comienzo, a la figura de Adán y su esposa, la que concibe y da a luz "otra vez".

La explicación del nombre Set es popular. Representa una etiología. No es claro que aluda a un grupo humano concreto (como los suteos de los textos de Mari), aunque en Nm 24,17 aparece en paralelismo Moab y Set.

¿Por qué el autor retrotrae la genealogía a Adán y Eva y no a Tubal Caín u otro descendiente de Caín? La respuesta es que el autor yahvista quiere introducir el tema del culto a Yahveh y no quiere conectarlo con el grupo cainita, ligado con episodios de sangre (Caín y Tubal Caín).

Set, entonces, es el eslabón para llegar a Enós (v.26). Se echa de menos el "porque..." que explica el sentido del nombre. Probablemente estaba pero el redactor J lo suprimió para dar más importancia al culto a Yahveh.

El texto es el siguiente:

"En aquel entonces se comenzó a invocar el nombre de Yahveh." (v.26b).

El texto quiere indicar sólo la época en que se inició ese culto: la época de Enós; omite quien fue el fundador. No corresponde que un ser humano sea quien inicie el culto a Yahveh, sino que este último es quien debe manifestarse en primera instancia, como se dará con Abraham (12,7).

Los círculos yahvistas no podían omitir el origen de una institución religiosa tan fundamental. El nombre de Yahveh, en efecto, está ligado tanto a una cosmovisión cuanto a prácticas culturales bien definidas. Así como los ambientes sacerdotales remontarán al Sinaí

como acontecimiento arquetípico todo lo referente al culto, los yahvistas suponen que se origina ya en la segunda generación humana. ¿Por qué la segunda y no la primera? Tal vez para desconectar la invocación de Yahveh de la pareja transgresora (cap.3) y sobre todo de la línea genealógica de Caín (4,1-24).

7.2.4. Reflexiones finales

La construcción del cap. 4 del Gn revela una preocupación especial: crear 7 figuras de iniciadores de la cultura, cubriendo aspectos significativos de la realidad conocida por Israel. Lo relevante es, además del valor simbólico de aquella cifra, buscar un equivalente "ideológico" de la tradición mesopotámica de los 7 apkallu (sabios) prediluvianos ¹³³. Inspirada en ésta, la tradición bíblica tenía un sentido de resistencia en contra de la hegemonía babilónica, ya que la tradición de los apkallu magnificaba a los dominadores.

Este recurso defensivo, pero creador al mismo tiempo, es característico de las culturas invadidas pero conscientes de su identidad histórica ¹³⁴.

¹³³ Ver detalle en Croatto 1997, 70-73.

¹³⁴ A mi juicio, no es necesario situar la tradición J en la época del exilio, ya que los asirios y babilonios dominaban culturalmente a toda la zona de la media luna fértil.