

QUIEN ESCRIBIO LA BIBLIA

Richard Elliot Friedman



Edición preparada sin fines comerciales

INDICE

Introducción: ¿Quién escribió la Biblia?	3
1. El mundo que produjo la Biblia: 1200-722 a. de C.....	32
2. J y E	57
3. Dos reinos, dos escritores	92
4. El mundo que produjo la Biblia: 722-587 a. de C.....	121
5. En la corte del rey Josías	138
6. D.....	162
7. Un sacerdote en el exilio	189
8. El mundo que produjo la Biblia: 587-400 a. de C.....	209
9. Un error brillante	225
10. La Tienda del Encuentro	245
11. P	264
12. En la corte del rey Ezequías	295
13. Un sacerdote aarónida	310
14. El mundo que la Biblia produjo.....	335
Apéndice	350
<i>Identificación de los autores de los cinco libros de Moisés</i>	
<i>Notas sobre identificación de autores</i>	
Notas	367
Mapas	384

Introducción:

¿Quién escribió la Biblia?

Hace ya casi dos mil años que la gente lee la Biblia. Sus lectores la han aceptado literal, figurativa o simbólicamente. La han considerado como dictada, revelada o inspirada por Dios, o bien como una creación humana. Se han comprado más ejemplares de la Biblia que de cualquier otro libro. Se la ha citado (a veces erróneamente) con mucha mayor frecuencia que otros libros. Se la ha traducido (también, a veces, erróneamente) mucho más que otros libros. La Biblia se encuentra en el núcleo del judaísmo y del cristianismo. Se ha dicho de ella que es una gran obra de la literatura y la primera obra de historia. La predicán los ministros, sacerdotes y rabinos. Los eruditos se pasan la vida estudiándola y enseñándola en universidades y seminarios. La gente la lee, la estudia, la admira, la desdeña, escribe o polemiza sobre ella y la quiere. La gente ha vivido y muerto por ella. Y, sin embargo, no sabemos quién la escribió.

Resulta extraño que no sepamos con certidumbre quién produjo el libro que ha jugado un papel tan importante en nuestra civilización. Hay tradiciones relacionadas con quién

escribió cada uno de los libros bíblicos — los cinco libros de Moisés se supone que fueron escritos por Moisés, el libro de las Lamentaciones por el profeta Jeremías y la mitad de los Salmos por el rey David—, pero ¿cómo saber si tales adscripciones tradicionales son correctas?

Hace ya cerca de mil años que los investigadores se han ocupado de encontrar solución a este misterio, y gracias a ellos se han hecho descubrimientos extraordinarios, sobre todo durante los dos últimos siglos. Algunos de tales descubrimientos desafían las creencias tradicionales. Y, no obstante, esta investigación no se desarrolló como una controversia de la religión *versus* la ciencia, o de la religión *versus* lo secular. Al contrario, la mayor parte de los investigadores poseían una buena formación religiosa y conocían la Biblia tan bien como quienes sólo aceptaban las respuestas tradicionales. De hecho, y desde la perspectiva actual, podemos afirmar que una parte significativamente importante de los eruditos bíblicos críticos, quizá la mayoría, fueron al mismo tiempo miembros del estamento sacerdotal. El esfuerzo por descubrir quién escribió la Biblia se inició y continuó debido a que la respuesta a tal pregunta tenía implicaciones importantes para el estudio de la Biblia, tanto crítico como tradicional.

Después de todo, se trataba nada menos que de la Biblia. Su influencia sobre la civilización occidental —y subsiguientemente sobre la civilización oriental— ha sido tan penetrante que resulta difícil desconocer su impacto, y mucho menos aceptar su autoridad sin preocuparse por saber de dónde procedió. Si creemos que la Biblia es una gran obra de literatura, ¿quiénes fueron los artistas que la redactaron? Si creemos que es una fuente que debe examinarse en el estudio

de la historia, entonces ¿quiénes crearon los informes que estamos examinando? ¿Quiénes escribieron sus leyes? ¿Quiénes dieron forma al libro a partir de una colección diversa de historias, poesías y leyes, reunidas en una sola obra? Si cada vez que leemos una obra cualquiera nos encontramos casi siempre con un autor, ya se trate de ficción o de estudio, ¿a quién o quiénes nos encontramos cuando leemos la Biblia?

Para la mayor parte de los lectores representa una diferencia el que su interés por el libro sea religioso, moral, literario o histórico. Habitualmente, cuando se estudia un libro en una clase universitaria o de escuela superior, se aprende algo sobre la vida del autor, lo que, en general, contribuye a la comprensión del libro en cuestión. Dejando aparte consideraciones literarias teóricas de tipo avanzado, a la mayoría de los lectores les parece importante disponer de la posibilidad de establecer conexiones entre la vida del autor y el mundo que ese mismo autor describe en su obra. En el caso de la ficción, a muchos les parecerá significativo saber que Dostoievski fue un ruso del siglo XIX, un cristiano ortodoxo de opiniones originalmente revolucionarias, que fue epiléptico y que los personajes epilépticos aparecen en obras como *El idiota* y *Los hermanos Karamazov*; o saber que Dashiell Hammett fue un detective, o que George Eliot fue una mujer. De modo similar, en el campo de la erudición, no parece haber límite a la fascinación que experimenta la gente por Freud, el hombre, y por la forma en que su propia experiencia se ve reflejada en sus escritos; o por Nietzsche, donde todo lo importante que le concierne figura en sus libros, desde su locura hasta la relación que mantuvo con Lou Salomé, o los lazos a veces extraños que le unieron a Dostoievski.

Cuanto más evidente parece, más extraño resulta el hecho de que este tipo de información nos falte en buena medida en el caso de la Biblia. A menudo, el texto no se puede comprender sin dicha información. El autor de una determinada historia bíblica ¿vivió en el siglo VIII o en el V ADC? Cuando ese mismo autor utiliza una expresión en particular, ¿la entendemos de acuerdo con lo que significaba en el siglo VIII o en el V ADC? ¿Fue el autor testigo de los acontecimientos que narra en su historia? De no ser así, ¿cómo llegó a tener una idea de lo que sucedió realmente? ¿La obtuvo a partir de fuentes escritas, de antiguas historias familiares, de una revelación divina, de algún otro medio, o acaso fue una composición completamente ficticia? ¿Hasta qué punto afectaron los acontecimientos contemporáneos del autor a la forma en que contó su historia? ¿Escribió el autor con la intención de que su obra se convirtiera en un texto sagrado y autorizado?

Tales cuestiones son importantes para comprender el significado del texto dentro del propio mundo bíblico. Pero una vez que lleguemos a conocer las personas y fuerzas que produjeron el libro, se nos ofrece una oportunidad para alcanzar una comprensión mucho más rica y nueva sobre el propio libro, tanto para el lector religioso como para el que no lo es.

Los cinco libros de Moisés

Se trata de uno de los rompecabezas más antiguos del mundo. Los investigadores se han enfrentado con el tema prácticamente desde que la Biblia quedó completada. En realidad, el proceso no se inició como una verdadera investigación sobre la autoría de la Biblia. Todo se inició,

simplemente, con individuos aislados que se plantearon preguntas sobre problemas que observaron en el propio texto bíblico, y continuó como una historia de detectives a lo largo de los siglos, con los investigadores descubriendo una a una las claves sobre los orígenes de la Biblia.

Al principio surgieron preguntas relacionadas con los cinco primeros libros de la Biblia: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Estos libros son conocidos como el Pentateuco (del griego, que significa «cinco manuscritos») o la Torah (del hebreo, que significa «instrucción»). También son conocidos como los cinco libros de Moisés. Moisés es el personaje central a lo largo de la mayor parte de estos libros, y las primeras tradiciones judías y cristianas afirmaban que los escribió el propio Moisés, a pesar de que en ninguna parte de los cinco libros de Moisés se afirma textualmente que él fuera el autor.¹ Pero la tradición de que una sola persona, Moisés, escribió estos libros presentaba problemas. Hubo personas que observaron contradicciones en el texto. Se informaba de unos acontecimientos en un orden particular, y más tarde se decía que esos mismos acontecimientos ocurrieron en un orden diferente. Se decía que había una cantidad de dos de algo, y en otra parte se afirmaba que de esa misma cosa había una cantidad de catorce. Se decía que los moabitas habían hecho algo determinado, y más tarde se afirmaba que eso mismo lo habían hecho los medianitas. Se describía a Moisés dirigiéndose al tabernáculo en un capítulo anterior a aquel en el que Moisés construye el tabernáculo.

Hubo personas que también observaron el hecho de que en los cinco libros de Moisés se incluyeran cosas que el propio Moisés no pudo haber conocido, o que probablemente no dijo. Finalmente, el texto ofrecía una narración de la muerte del

propio Moisés. También se dice que Moisés fue el hombre más humilde del mundo, y normalmente no se es para que el hombre más humilde del mundo haga tal afirmación sobre sí mismo.

Al principio se rechazaron los argumentos que cuestionaban la autoría de Moisés. En el siglo m d. de C. el erudito cristiano Orígenes respondió a quienes plantearon objeciones sobre la unidad y la autoría de Moisés del Pentateuco. Del mismo modo, los rabinos de los siglos posteriores a la terminación de la Biblia hebrea (conocida también como Antiguo Testamento o Sagradas Escrituras), explicaron los problemas y contradicciones sin ir más allá de los límites marcados por la tradición; para ellos, las contradicciones sólo eran aparentes, y se las podía explicar mediante la interpretación —a menudo mediante interpretaciones muy elaboradas—, o bien con la introducción de detalles narrativos adicionales que no aparecían en el texto bíblico. En cuanto a las referencias que hace Moisés a cosas que él mismo no pudo conocer, se explicaron diciendo que se debían al hecho de que Moisés era un profeta. Estas respuestas, orientadas por la tradición, prevalecieron durante el período medieval. Los comentaristas bíblicos medievales, tales como Rashi en Francia, y Nachmánides en España, fueron especialmente hábiles en buscar explicaciones capaces de reconciliar cada una de las contradicciones. Pero, incluso en el período medieval, los investigadores empezaron a dar nuevas respuestas a las viejas preguntas planteadas.

Seiscientos años de investigación

En una primera fase, los investigadores siguieron aceptando la tradición según la cual fue Moisés quien escribió el Pentateuco, aunque sugirieron que en algunos casos se habían podido añadir unas líneas aquí y allá. En el siglo XI, Isaac ibn Yashush, un médico judío de la corte de un gobernante musulmán de España, señaló que en una lista de reyes edomitas que aparece en Génesis 36 se incluían los nombres de reyes que habían vivido mucho después de la muerte de Moisés. Ibn Yashush sugirió que la lista había sido escrita por alguien que vivió después de Moisés. La respuesta a esta conclusión fue que se le llamó «Isaac el Desatinado».

El hombre que lo llamó así fue Abraham ibn Ezra, un rabino español del siglo XII. Ibn Ezra añadió: «Su libro merece ser quemado». Pero, irónicamente, el propio Ibn Ezra incluyó en sus propios escritos algunos comentarios enigmáticos que mostraban sus propias dudas. Aludía a varios pasajes bíblicos que no parecían haber sido escritos por el propio Moisés: pasajes en los que se hablaba de Moisés en tercera persona, o que empleaban términos que Moisés no pudo haber conocido, o describían lugares donde Moisés no pudo haber estado, o utilizaban un lenguaje que reflejaba otro lenguaje y otros lugares distintos a los que pudo haber conocido Moisés. A pesar de todo, Ibn Ezra no pareció dispuesto a admitir francamente que Moisés pudiera no haber sido el autor del Pentateuco. Se limitó a escribir: «Y si comprendéis, reconocéis la verdad». Y en otra referencia a uno de estos pasajes contradictorios, escribió: «Y quien comprenda, que guarde silencio».

En el siglo XIV, en Damasco, el erudito Bonfils aceptó la evidencia de Ibn Ezra, pero no su consejo de guardar silencio. Al referirse a los pasajes difíciles, Bonfils escribió

explícitamente: «Y esto es una prueba de que este verso se incluyó en la Torah con posterioridad, y de que Moisés no lo escribió; más bien fue escrito por uno de los profetas posteriores». Con ello, Bonfils no negaba el carácter revelado del texto. Seguía pensando que los pasajes en cuestión los había escrito «uno de los profetas posteriores». Únicamente afirmaba que no los había escrito Moisés. A pesar de esto, cuando se hizo una reimpresión de su obra tres siglos y medio más tarde, se eliminaron las referencias a este tema.

En el siglo XV, Tostato, obispo de Ávila, también afirmó que ciertos pasajes no pudieron haber sido escritos por Moisés, especialmente aquellos referentes a su propia muerte. Existía una antigua tradición según la cual Josué, el sucesor de Moisés, escribió esta narración. Pero en el siglo XVI Carlstadt, un contemporáneo de Lutero, comentó que la narración de la muerte de Moisés está escrita en el mismo estilo que los textos precedentes. Eso dificulta admitir que fuera Josué o cualquier otro quien se limitó a añadir unas pocas líneas a un manuscrito que, por lo demás, era totalmente mosaico. Lo cual también planteó cuestiones sobre qué era exactamente mosaico, y qué fue añadido posteriormente por alguien.

En una segunda fase del proceso, los investigadores sugirieron que Moisés escribió el Pentateuco, pero que posteriormente los copistas añadieron alguna que otra palabra o frase. En el siglo XVI, Andreas van Maes, un católico flamenco, y dos eruditos jesuitas, Benedict Pereira y Jacques Bonfrere, presentaron así un texto original escrito por Moisés, en el que habían intervenido otros escritores posteriores, amentándolo. Van Maes sugirió que algún copista posterior insertó frases o cambió el nombre de algún lugar por el que era habitual en su propia época, para que los lectores pudieran

comprender mejor el texto. El libro de Van Maes fue incluido en el índice católico de libros prohibidos.

En la tercera fase de la investigación se llegó a la conclusión correcta de que Moisés no había escrito la mayor parte del Pentateuco. El primero en afirmarlo así fue el filósofo inglés Thomas Hobbes, en el siglo XVII. Hobbes recopiló numerosos casos de hechos y afirmaciones a lo largo del Pentateuco, inconsistentes con la autoría de Moisés. Por ejemplo, el texto afirma a veces que algo es de tal y tal manera «hasta el presente». No es ésa precisamente la frase que se utilizaría para describir una situación contemporánea, sino más bien la que emplearía un escritor posterior para describir algo que ha seguido siendo así durante el pasado.

Cuatro años más tarde, Isaac de la Peyrère, un calvinista francés, también afirmó explícitamente que Moisés no fue el autor de los primeros libros de la Biblia. Él también observó problemas a lo largo del texto, incluyendo, por ejemplo, la expresión «al otro lado del Jordán», en el primer verso del Deuteronomio. Ese verso dice: «Estas son las palabras que dijo Moisés a todo Israel al otro lado del Jordán...». El problema de esta frase es que se refiere a alguien que está situado en la otra orilla del río Jordán a aquélla en la que se encuentra el escritor. Así pues, el verso parece corresponder a las palabras dichas por alguien que estaba en Israel, al oeste del Jordán, para referirse a lo que hizo Moisés en la parte oriental del Jordán. Pero se supone que Moisés nunca estuvo en Israel en toda su vida. El libro de De la Peyrère fue prohibido y quemado. El autor fue detenido y se le dijo que para ser puesto en libertad tenía que convertirse al catolicismo y retractarse de sus puntos de vista ante el papa, cosa que hizo.

Aproximadamente en la misma época, aunque en Holanda, el filósofo Spinoza publicó un análisis crítico unificado, demostrando igualmente que los pasajes problemáticos no eran unos pocos casos aislados que pudieran ser explicados uno a uno. Más bien se trataba de cuestiones que aparecían permanentemente a lo largo de los cinco libros de Moisés. Estaban las narraciones de Moisés en tercera persona, las afirmaciones de Moisés que probablemente él no dijo (como, por ejemplo, ser «la persona más humilde del mundo»), el informe sobre la muerte de Moisés, la expresión «hasta el presente», las referencias a localidades geográficas utilizando nombres que adquirieron tras la muerte de Moisés, el tratamiento de cuestiones que fueron posteriores a Moisés (como, por ejemplo, la lista de los reyes edomitas), así como diversas contradicciones y problemas del texto, ya observadas por otros investigadores anteriores. También observó que en Deuteronomio 34, el texto dice: «No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés...». Spinoza observa que eso parece más bien la expresión de alguien que ha vivido mucho después de Moisés y ha tenido la oportunidad de conocer a otros profetas, pudiendo así establecer comparaciones. (Incidentalmente, tampoco parecen ser las palabras que pronunciaría el hombre más humilde de la Tierra.) Spinoza escribió: «Está más claro... que la luz del día que Moisés no escribió el Pentateuco, sino que lo escribió alguien que vivió mucho después de Moisés». Spinoza había sido excomulgado del judaísmo. Ahora, su obra también fue condenada tanto por católicos como por protestantes. Su libro fue incluido en el índice católico, y en el plazo de seis años se promulgaron treinta y siete edictos contra el mismo, mientras que el propio Spinoza sufría un atentado contra su vida.

Poco después, en Francia, Richard Simón, un converso del protestantismo que se había convertido en sacerdote católico, escribió una obra en la que intentaba mostrarse crítico con Spinoza. Dijo que el núcleo del Pentateuco (las leyes) era mosaico, pero que se le habían hecho añadidos por parte de copistas que reunieron, organizaron y elaboraron los textos antiguos. Según Simón, estos copistas fueron profetas guiados por el espíritu divino, de modo que él consideraba su obra como una defensa de la santidad del texto bíblico. Pero, al parecer, sus contemporáneos no parecieron dispuestos a aceptar una obra en la que se afirmaba que cualquier parte del Pentateuco no hubiera sido escrita por Moisés. Simón fue atacado por otros sacerdotes católicos y expulsado de su orden. Su libro fue incluido en el índice. Los protestantes escribieron un total de cuarenta obras destinadas a refutar sus afirmaciones. De los mil trescientos ejemplares de esta obra sólo se libraron de ser quemados seis. John Hampden hizo más tarde una versión inglesa de esta obra, aunque posteriormente se retractó. El erudito Edward Gray nos describe perfectamente la situación en su informe sobre el caso, al decirnos que Hampden «repudió las opiniones que había sostenido en común con Simón... en 1688. probablemente poco antes de abandonar la prisión a la que había sido sometido en la Torre».

Las fuentes

La idea de Simón, según la cual los escritores bíblicos habían reunido los elementos de su narrativa a partir de antiguas fuentes a su disposición, representó un paso importante en el largo camino hacia el descubrimiento de quién escribió la Biblia. Cualquier historiador competente sabe muy bien cuál es la importancia de las fuentes para escribir

una narración sucesiva de acontecimientos. La hipótesis de que los cinco libros de Moisés eran el resultado de una combinación de diversas fuentes antiguas, hecha por diversos autores, fue excepcionalmente importante ya que preparó el camino para enfrentarse a una nueva evidencia desarrollada por tres investigadores a lo largo del siglo siguiente: nos referimos al doblete.

Un doblete es una misma historia contada dos veces. Incluso en las traducciones es fácil observar que las historias bíblicas aparecen a menudo con variaciones de detalle en dos lugares diferentes de la Biblia. Hay dos historias diferentes sobre la creación del mundo. También hay dos historias sobre la alianza entre Dios y el patriarca Abraham, dos historias de la designación de Isaac, el hijo de Abraham, dos historias de Abraham asegurando ante un rey extranjero que su esposa Sara es su hermana, dos historias de Jacob, el hijo de Isaac, haciendo un viaje a Mesopotamia, dos historias de la revelación de Jacob en Betel, dos historias de Dios cambiando el nombre de Jacob al de Israel, dos historias de Moisés obteniendo agua de una roca en un lugar llamado Meribá, y muchas más.

Quienes defendían la creencia tradicional en la autoría de Moisés argumentaban que los dobletes siempre eran complementarios, no repetitivos, y que no se contradecían entre sí, sino que contribuían a enseñarnos una lección mediante su contradicción «aparente». Pero entonces se descubrió otra clave que quitó fuerza a esta respuesta tradicional. Los investigadores descubrieron que, en la mayor parte de los casos, una de las dos versiones de la historia doblada, se refería a la divinidad citándola por el nombre divino de Yahvé (antiguamente pronunciado Jehová

incorrectamente), mientras que la otra versión de la misma historia se refería a la divinidad denominándola simplemente «Dios». Es decir, los dobletes se alineaban perfectamente en dos grupos de versiones paralelas de las mismas historias. Cada grupo casi siempre se mostraba consistente con el nombre de la divinidad que utilizaba. Es más, los investigadores descubrieron que no sólo concordaban los nombres de la divinidad en cada grupo. Encontraron igualmente algunos otros términos y características que aparecían regularmente en uno u otro grupo. Ello favoreció la hipótesis de que alguien había utilizado dos fuentes documentales antiguas diferentes, las había deshecho y las había entrelazado juntas para formar así la historia continuada tal y como aparece en los cinco libros de Moisés.

La siguiente fase de la investigación consistió en separar los dos hilos de las dos antiguas fuentes documentales. En el siglo XVIII, tres investigadores independientes llegaron a conclusiones similares basadas en tales estudios: un ministro alemán (H. B. Witter), un médico francés (Jean Astruc) y un profesor alemán (J. G. Eichhorn). Al principio se pensó que una de las dos versiones de las historias del Génesis fue un texto antiguo que Moisés utilizó como fuente, mientras que la otra versión era la propia escritura de Moisés que describía las mismas cosas pero con sus propias palabras. Más tarde, se pensó que ambas versiones de las historias eran antiguas fuentes documentales que Moisés había utilizado en la redacción de su obra. Pero finalmente se llegó a la conclusión de que ambas fuentes tuvieron que haber procedido de escritores que vivieron después de Moisés. A medida que se avanzaba un poco más en este proceso se atribuía cada vez menos la autoría al propio Moisés.

La hipótesis de las dos fuentes se había extendido ya a principios del siglo XIX. Los eruditos encontraron pruebas de que, después de todo, en el Pentateuco no existían dos grandes fuentes documentales..., ¡sino cuatro! Dos eruditos descubrieron que en los cuatro primeros libros de la Biblia no sólo había dobles, sino incluso una serie de historias triples. Esto se relacionó con otra prueba sobre contradicciones y lenguaje característico, lo que les persuadió de haber descubierto otra fuente dentro del Pentateuco. Entonces, un joven erudito alemán, W. M. L. De Wette, observó en su disertación doctoral que el quinto libro del Pentateuco, el Deuteronomio, contenía un lenguaje extrañamente diferente al de los cuatro libros que le precedían. En este libro no parecían tener continuación ninguna de las tres fuentes documentales de los libros anteriores. De Wette expresó la hipótesis de que el Deuteronomio era, en realidad, una cuarta fuente aparte de las otras tres.

Así, y gracias al trabajo desarrollado por numerosas personas, algunas de las cuales tuvieron que pagar un alto coste personal por ello, se empezó a afrontar abiertamente el misterio de los orígenes de la Biblia, y se llegó incluso a formular una hipótesis de trabajo. Fue un paso muy notable en la historia del estudio de la Biblia. Ahora, los eruditos pudieron abrir el libro del Génesis e identificar la escritura de dos, e incluso de tres autores en la misma página. También había que tener en cuenta la propia obra del editor, es decir, de la persona que había deshecho y combinado de nuevo las fuentes documentales originales, para refundirlas en una única historia. De este modo, hasta cuatro personas diferentes pudieron haber intervenido en la producción de una sola página de la Biblia. Ahora, los investigadores pudieron comprender que se encon-

traban ante un rompecabezas, captando igualmente el carácter básico del mismo. Pero seguían sin saber quiénes fueron los autores de las cuatro antiguas fuentes documentales, cuándo vivieron o por qué escribieron. Tampoco tenían la menor idea sobre quién pudo haber sido el misterioso editor que las había combinado, ni por qué lo había hecho de un modo tan complejo.

La hipótesis

Presentándolo de la forma más sucinta posible, el rompecabezas era el siguiente:

Existían pruebas de que los cinco libros de Moisés habían sido compuestos combinando cuatro fuentes documentales diferentes hasta formar una historia continua. Debido a propósitos de organización del trabajo, las cuatro fuentes documentales en cuestión fueron identificadas con símbolos alfabéticos. Al documento asociado con el nombre divino de Yahvé/Jehová se le denominó documento J. Aquel que se refería a la divinidad como Dios (en hebreo Elohím), se le denominó documento E. El tercer documento, que resultó ser el más largo, incluía la mayor parte de las secciones legales, y se concentraba en buena medida en cuestiones relacionadas con sacerdotes (en inglés, *priests*), por lo que fue llamado documento P. En cuanto a la fuente que sólo se encontró en el Deuteronomio se llamó documento D. La cuestión consistía en hallar la forma de descubrir la historia de estos cuatro documentos, averiguando no sólo quiénes los escribieron, sino también por qué se redactaron cuatro versiones diferentes de la misma historia, cuál era la relación entre cada una de ellas, si alguno de los autores fue consciente de la existencia de los

otros textos, cuándo se produjeron éstos en el curso de la historia, cómo se preservaron y combinaron, y toda una serie de otras cuestiones.

Lo primero que se hizo fue intentar determinar el orden relativo en el que fueron escritos los documentos. La idea consistía en ver si cada versión reflejaba una fase particular del desarrollo de la religión en el Israel bíblico. Esta aproximación reflejaba la influencia de las ideas hegelianas en la Alemania del siglo XIX en cuanto al desarrollo histórico de la civilización. En este sentido, destacan dos figuras del siglo XIX. Ambas se aproximaron al problema siguiendo caminos diferentes, pero llegaron finalmente a descubrimientos complementarios entre sí. Una de tales figuras, Karl Heinrich Graf, trabajó intentando deducir cuál de los textos tendría que haber precedido o seguido lógicamente a los otros, a partir de las referencias halladas en los diversos textos bíblicos. El otro investigador, Wilhelm Vatke, intentó trazar la historia del desarrollo de la antigua religión israelita mediante el examen de los textos, en busca de claves que pudieran reflejar fases anteriores o posteriores de la religión.

Graf llegó a la conclusión de que los documentos J y E eran las versiones más antiguas de las historias bíblicas, ya que ellos (y otros antiguos escritos bíblicos) desconocían cuestiones tratadas en otros documentos. El documento D era posterior al J y al E, pues mostraba estar familiarizado con desarrollos ocurridos en un período posterior de la historia. En cuanto al documento P, la versión sacerdotal de la historia, era el último de todos, pues hacía referencia a toda una variedad de cuestiones desconocidas en todas las partes anteriores de la Biblia, tales como los libros proféticos. Por su parte, Vatke llegó a la conclusión de que los documentos J y E reflejaban una fase

muy antigua del proceso de desarrollo de la religión israelita, cuando ésta era esencialmente una religión de naturaleza/fertilidad. Determinó igualmente que el documento D reflejaba una fase intermedia del desarrollo religioso, cuando la fe de Israel se había convertido ya en una religión de carácter espiritual/ético; en resumen, debió de haber sido redactado en la época de los grandes profetas de Israel. En cuanto al documento P, lo consideró como una fuente que reflejaba la fase más moderna de la religión israelita, la fase de la religión sacerdotal, basada en los sacerdotes, los sacrificios, el ritual y la ley.

El intento de Vatke por reconstruir el desarrollo de la religión de Israel, y el de Graf por reconstruir el desarrollo de las fuentes del Pentateuco, señalaban hacia una misma dirección. La gran mayoría de las leyes y una buena parte de la narrativa del Pentateuco no formaban parte de la vida en tiempos de Moisés —y mucho menos podían haber sido escritas por el propio Moisés—, y ni siquiera de los tiempos de los reyes y profetas de Israel. Fueron escritas más bien por alguien que vivió hacia el final del período bíblico.

Ante esta idea surgieron una variedad de respuestas. Las de carácter negativo procedieron por igual de los eruditos críticos y de los tradicionales. Incluso De Wette, que había identificado el documento D, no estuvo dispuesto a aceptar la idea de que buena parte de la ley fuera tan moderna. Dijo que este punto de vista «hacía gravitar los principios de la historia hebrea no sobre las grandes creaciones de Moisés, sino sobre la nada etérea». Los eruditos tradicionales señalaron que estos puntos de vista representaban al Israel bíblico como una nación no gobernada por la ley durante sus seis primeros siglos de existencia. A pesar de todo, las ideas de Graf y de Vatke

terminaron por dominar el campo de los estudios bíblicos a lo largo de un siglo, gracias sobre todo al trabajo de un solo hombre: Wellhausen.

Julius Wellhausen (1844-1918) surge como una figura poderosa en el campo de la investigación sobre la autoría de la Biblia y en la historia de la erudición bíblica en general. En esta empresa, resulta difícil señalar a alguien en concreto como la persona que pueda ser considerada como «fundador», «padre» o «el primero en», debido al gran número de personas que contribuyeron a llevar la investigación hacia una nueva fase. De hecho, los libros y artículos escritos en el campo de la erudición bíblica atribuyen estos títulos a Hobbes, Spinoza, Simón, Astruc, Eichhorn, Graf o Wellhausen. Este último designa con dichos términos a De Wette. En cualquier caso, Wellhausen ocupa un lugar especial en la historia del desarrollo de esta empresa. Su contribución no consistió tanto en impulsar un principio como en alcanzar una culminación de esa historia. Muchas de las cosas que dijo Wellhausen fueron tomadas de quienes le habían precedido, pero la contribución de Wellhausen consistió en reunir todos estos componentes para, junto con una considerable investigación y argumentación propias, configurar una síntesis clara y organizada.

Wellhausen aceptó la imagen presentada por Vatke sobre la religión de Israel, según la cual ésta se había desarrollado en tres fases. También aceptó la imagen de Graf, según la cual los documentos se habían escrito en tres períodos diferentes. Lo que hizo fue simplemente relacionar ambas imágenes. Examinó las historias y las leyes bíblicas tal y como aparecen en los documentos J y E, y argumentó que reflejaban el estilo de vida de la religión en su fase de naturaleza/fertilidad.

Argumentó también que las historias y leyes del Deuteronomio (D), reflejaban el estilo de vida de la religión en su fase espiritual/ética. Y afirmó que la versión P se derivaba de la fase sacerdotal/legal. Trazó meticulosamente las características de cada fase y período a través del texto de cada documento, examinando la forma en que el documento reflejaba cada uno de los diversos aspectos fundamentales de la religión: el carácter del sacerdocio, los tipos de sacrificios, los lugares de culto y las fiestas religiosas. Investigó las secciones tanto legales como narrativas de los cinco libros del Pentateuco, así como de otros libros históricos y proféticos de la Biblia. Su presentación argumental fue sensible, bien articulada y extremadamente influyente. Produjo una construcción poderosa, debido, sobre todo, a que hizo algo más que limitarse a dividir las fuentes según los criterios usuales (dobletes, contradicciones, etc.). Relacionó las fuentes documentales con la historia. Y eso permitió crear una estructura digna de crédito en la que tales documentos se habrían podido desarrollar. De este modo el modelo de Wellhausen empezó a contestar la cuestión de por qué existieron fuentes diferentes. Pero la primera aceptación real de este campo de estudio se produjo cuando surgieron con éxito los primeros análisis históricos y literarios. A este modelo de combinación de las fuentes documentales se le conoció con el nombre de hipótesis documental. Y, desde entonces, esta hipótesis documental ha sido la que ha dominado este campo de estudios. Hasta el presente, cuando uno quiere mostrarse en desacuerdo con algo, debe hacerlo fundamentalmente con Wellhausen. Si lo que se pretende es exponer un nuevo modelo, debe comparar sus méritos ineludiblemente con el modelo de Wellhausen.

El estado actual de la cuestión

La oposición religiosa a la nueva investigación persistió a lo largo de todo el siglo XIX. La hipótesis documental se llegó a conocer en los países de habla inglesa gracias sobre todo a la obra de William Robertson Smith, un profesor del Antiguo Testamento en el colegio de la Iglesia Libre de Escocia, en Aberdeen, y editor de la *Encyclopaedia Britannica*. Publicó artículos en la enciclopedia, tanto suyos como del propio Wellhausen. Fue llevado ajuicio ante la Iglesia. Aunque se le declaró inocente de la acusación de herejía, fue destituido de su cargo. También en el siglo XIX, en Sudáfrica, John Colenso, un obispo anglicano, publicó conclusiones similares que provocaron trescientas respuestas escritas en el término de veinte años. Se le llamó «el obispo impío».

No obstante, las cosas empezaron a cambiar en el siglo XX. Durante muchos siglos, la Iglesia católica había mostrado una considerable oposición a esta investigación, pero la situación cambió radicalmente en 1943, a consecuencia de la encíclica *Divino Afflante Spiritu*, del papa Pío XII, de la que se llegó a decir que fue «una Carta Magna para el progreso bíblico». El papa estimulaba a los eruditos para que buscaran el conocimiento sobre los escritores bíblicos, pues ellos habían sido «el instrumento vivo y razonable del Espíritu Santo...». Y concluía:

Que los intérpretes, con todo cuidado y sin descuidar ninguna luz derivada de las recientes investigaciones, determinen el carácter y las circunstancias peculiares del escritor sagrado, la época en que vivió, las fuentes escritas u orales a las que recurrió, y las formas de expresión que empleó.

Como consecuencia del estímulo pontificio, los editores del católico *Comentario bíblico de Jerónimo*, aparecido en 1968, empezaban con esta afirmación:

No es ningún secreto que durante los últimos quince o veinte años se ha producido casi una revolución en los estudios bíblicos católicos, una revolución estimulada por la autoridad, ya que su Carta Magna fue la encíclica *Divino Afflante Spiritu* del papa Pío XII. Ahora, los exégetas católicos han aceptado y aplicado finalmente los principios de la crítica literaria e histórica, considerados como sospechosos durante tanto tiempo. Muchos han sido los resultados: en toda la Iglesia se ha despertado un interés nuevo y vital por la Biblia; los estudios bíblicos han aportado una gran contribución a la teología moderna; ha surgido igualmente una comunidad de esfuerzos y de comprensión entre eruditos católicos y no católicos.

También entre los protestantes ha disminuido la oposición al examen crítico de la Biblia, que es estudiada y enseñada por los eruditos críticos en importantes instituciones protestantes europeas. En los Estados Unidos, los eruditos críticos también enseñan en las grandes instituciones protestantes como la Divinity School de Harvard, la Divinity School de Yale, el Seminario Teológico de Princeton, el Seminario Teológico Union y muchos otros. El examen crítico del texto y de sus autores también ha sido aceptado en las principales instituciones judías, y particularmente en la universidad hebrea Union, que es la escuela rabínica reformada y el Seminario Teológico Judío, que es la escuela rabínica conservadora. También se enseña en las grandes universidades de todo el mundo.

Hasta la pasada generación hubo eruditos cristianos y judíos ortodoxos enfrentados a la hipótesis documental en los círculos académicos. Actualmente, sin embargo, apenas si existe en el mundo algún erudito bíblico que trabaje activamente en el problema capaz de afirmar que el Pentateuco fue escrito por Moisés, o por una sola persona.² Los eruditos discuten sobre el número de los diferentes autores que escribieron un determinado libro bíblico, sobre cuándo fueron escritos los diferentes documentos, y sobre si un verso en particular pertenece a este o aquel documento. Expresan diversos grados de satisfacción o insatisfacción con la utilidad de la hipótesis, ya sea para propósitos literarios o históricos. Pero la hipótesis en cuestión sigue siendo el punto de partida de la investigación, y ningún estudiante serio de la Biblia puede dejar de estudiarla, entre otras cosas porque ninguna otra explicación de la evidencia se ha atrevido a desafiarla.

El análisis crítico sobre la autoría también se ha extendido más allá de los cinco libros de Moisés, alcanzando a cada uno de los libros de la Biblia. El libro de Isaías, por ejemplo, fue adscrito tradicionalmente al profeta Isaías, que vivió en el siglo VIII a. de C. La mayor parte de la primera mitad del libro concuerda con esa tradición. Pero los capítulos 40 a 66 del libro de Isaías parecen haber sido escritos por alguien que vivió unos dos siglos después. Hasta el libro de Obadías, que sólo tiene una página, ha demostrado ser una combinación de piezas de dos autores.

En nuestros tiempos, nuevas herramientas y nuevos métodos han producido importantes contribuciones. Los nuevos métodos de análisis lingüístico, desarrollados ampliamente durante los últimos quince años, han permitido establecer una cronología relacionada de partes de la Biblia, midiendo y

describiendo las características del hebreo bíblico en los distintos períodos. Expresado en los términos más simples se puede afirmar que Moisés estaba más lejos del lenguaje empleado en la mayor parte del Pentateuco, de lo que Shakespeare lo estaría del inglés moderno. Desde los tiempos de Wellhausen también se ha producido una verdadera revolución arqueológica, gracias a la cual se han aportado importantes descubrimientos que deben figurar ahora en toda investigación sobre los autores bíblicos. A lo largo de este libro trataré sobre los hallazgos arqueológicos más relevantes.

Sin embargo, el hecho simple es que, en buena medida, el rompecabezas sigue sin estar solucionado del todo. La elusividad de la solución continúa frustrando nuestro trabajo en una gran variedad de cuestiones planteadas sobre la Biblia. Y, como ejemplo de ello, puedo citar mi propia experiencia. Cuando me introduje en este campo de los estudios bíblicos, en mis tiempos universitarios, dije que no me importaba demasiado saber quién escribió la Biblia, que lo único que me interesaba era lo que decía el texto y cuál podría ser su relevancia para el momento actual. A medida que fui trabajando más y más con el texto, a lo largo de los años de universidad, descubrí que siempre tenía que verme enfrentado a este problema, sin importarme! tema que abordara.

Si trabajaba sobre una cuestión literaria, quería saber por qué el texto contaba la historia de esa manera y no de otra. Consideremos, por ejemplo, la historia del becerro de oro. En el Éxodo, Dios pronuncia en voz alta los diez mandamientos a los israelitas, desde el cielo y sobre la montaña de Dios. Entonces, Moisés sube solo a la montaña para recibir los mandamientos grabados en tablas de piedra. Cuando tarda en regresar, el pueblo construye un becerro de oro y celebra sacrificios delante

de él. Su líder, el hombre que hace personalmente el becerro de oro, es el portavoz del propio Moisés, Aarón. Cuando Moisés regresa y ve el becerro, lleno de cólera arroja las tablas y las hace añicos al pie del monte, destruyendo a continuación el becerro. Después, le pregunta a Aarón: «¿Qué te hizo este pueblo para que hayas traído sobre él tan gran pecado?». Aarón le contesta que fue el pueblo el que le pidió que les hiciera un Dios, para lo que le entregaron su oro, que él echó al fuego «y salió este becerro».

La cuestión que se planteaba era: ¿qué induciría a alguien a escribir una historia como ésta? ¿Qué estaba ocurriendo en el mundo del escritor como para hacerle contar una historia³ en la que su propio pueblo comete herejía sólo cuarenta días después de haber escuchado a Dios habiéndole desde el cielo? ¿Por qué describió un becerro de oro y no una oveja de bronce, una serpiente de plata o cualquier otra cosa? ¿Por qué nos presenta a Aarón, quien tradicionalmente era el sumo sacerdote de Israel, como el líder de una herejía? ¿Fue simplemente que sucedió de ese modo y el autor se limitó a contarnos la historia tal y como la conocía? ¿O bien surgieron otros temas u ocurrieron otros acontecimientos en el mundo del escritor que le motivaron cuando estaba imaginando la historia?

Si trabajaba sobre una cuestión moral, quería saber por qué el texto decía: «Compórtate de este modo, y no de ese otro». Por ejemplo, en el Deuteronomio hay leyes referidas a la guerra que tienen importantes implicaciones morales. Una ley exime del reclutamiento militar a todo hombre que tenga miedo. Otra ley prohíbe la violación de una mujer capturada. A las mujeres del grupo que ha sido derrotado se les debe conceder el tiempo necesario para que lloren a los miembros muertos de sus

familias, y entonces pueden ser tomadas como esposas, o deben ser puestas en libertad. En este caso me parecía importante saber qué dio nacimiento a tales leyes. ¿Cómo es que el estándar bíblico de conducta llegó a incluir estas prácticas y prohibiciones en particular? ¿Qué estaba sucediendo en el mundo bíblico como para obligar a alguien a guardar tales leyes, y qué indujo a toda una comunidad a aceptarlas como tales? Si se trataba de una cuestión teológica, quería saber por qué el texto representaba a la divinidad tal y cómo lo hacía. Por ejemplo, la Biblia muestra a menudo a la divinidad desgarrada entre la justicia y la clemencia divinas. En toda la Biblia se aprecia una tensión recurrente entre las fuerzas que dicen «castiga» y las fuerzas que dicen «perdona». ¿Qué acontecimientos y qué distintas concepciones sobre el carácter de Dios existieron en diversas épocas y lugares del mundo bíblico como para forjar esta poderosa y extraña noción sobre las relaciones entre los humanos y Dios?

Las cuestiones históricas eran quizá las más serias. Si uno se interesa por la historicidad de las narraciones bíblicas, se debe investigar en la época misma en que vivió el escritor. ¿Fue el escritor testigo de los acontecimientos que describió? En caso contrario, ¿cuáles fueron sus fuentes? ¿Cuáles sus intereses? ¿Fue el escritor un sacerdote o un laico, un hombre o una mujer, alguien asociado al poder o una persona común? ¿A quién trataba de favorecer, contra quien se oponía, de dónde procedía? Etcétera.

Mi maestro fue el profesor Frank Moore Cross, de la Universidad de Harvard. Durante mi segundo año de estudios allí, un día en que el profesor Cross se refirió a otro seminario en el que había participado muchos años antes, se entabló una discusión en un seminario del departamento de Lenguas y

Civilizaciones del Próximo Oriente. En el que se había celebrado años antes, los participantes decidieron trabajar el texto del Pentateuco desde el principio, sin asumir la validez de la hipótesis documental ni cualquier otra hipótesis, con el propósito de comprobar mediante un estudio nuevo y cuidadoso de los propios textos hasta dónde les podrían llevar las evidencias. Aquel mismo día, algo más tarde, mantuve una entrevista con el profesor Cross en la que le solicité un curso de estudio supervisado bajo su dirección. Me propuso que hiciéramos lo que se había hecho años antes en el seminario en cuestión, y así me encontré embarcado en el omnipresente problema planteado por la formación del texto bíblico. Empezamos desde el principio, avanzando a lo largo del texto del Pentateuco, sin asumir la corrección de la hipótesis, sino sopesando las pruebas a medida que éstas se nos presentaban. Desde entonces me he sentido intrigado por este problema.

Confío en que las contribuciones que aporte aquí ayuden a hacer avanzar el proceso hacia la solución. En buena medida, definiendo el modelo que se ha ido desarrollando durante los últimos siglos en forma de consenso entre los investigadores. Presentaré nuevas pruebas que, en mi opinión, apoyan la validez de dicho modelo. Expresaré con toda claridad, aportando las pruebas en que me baso, aquellos aspectos en los que difiero de eruditos anteriores, incluyendo a mis propios profesores. Lo que aporte aquí como específicamente novedoso es:

- Tengo la intención de ser más específico en cuanto a quiénes fueron los autores de la Biblia: no sólo cuándo vivieron, sino dónde residieron, los grupos a los que pertenecieron, sus relaciones con personas y acontecimientos importantes de su momento histórico, con quiénes estaban de acuerdo y a

quiénes se oponían, y cuáles fueron sus propósitos políticos y religiosos al escribir sus obras.

- Tengo la intención de arrojar luz sobre la relación entre los distintos autores. ¿Conoció alguno de ellos las obras de los otros? Parece que así fue. Y esto tuvo que afectar a la forma definitiva que adquirió la Biblia en algunos sentidos inesperados.
- Tengo la intención de arrojar más luz sobre la cadena de acontecimientos que permitió la reunión de todos estos documentos en una sola obra. Esto también nos revelará algo sobre cómo esa obra llegó a ser aceptada como la Biblia.
- En al menos un caso, tengo la intención de desafiar el punto de vista mayoritario sobre quién fue uno de los autores concretos de la Biblia, cuándo vivió y por qué escribió.
- Al tratar de las historias bíblicas, tengo la intención de mostrar por qué razón surgió una historia particular de una forma determinada, y cuál fue su relación con la historia del período durante la que fue escrita.
- Naturalmente, es imposible cubrir en esta obra todos los libros que componen la Biblia. Me ocuparé fundamentalmente de aquellos libros que cuentan el núcleo de la historia a partir de los cuales se desarrolló el resto de la Biblia (once libros), refiriéndome a muchos de los otros libros, y trataré sobre las implicaciones que tienen estos descubrimientos para la Biblia como un todo.

Creo que la mejor forma de empezar consiste en reconstruir una imagen del mundo bíblico, con la mayor amplitud posible, basándome para ello en las pruebas arqueológicas y en la más cuidadosa lectura posible de los propios libros históricos de la Biblia, para tratar de identificar aquellas partes del informe

bíblico que sean históricamente dignas de confianza para cada período en cuestión. El siguiente paso será localizar a los autores bíblicos que escribieron en cada período respectivo, y ver hasta qué punto las personas y acontecimientos de ese momento histórico afectaron a la forma en que se redactó la Biblia. Al final, volveremos al punto inicial que tanto interés despertó en mí: las implicaciones de estos hallazgos para la forma en que la gente comprende, valora y utiliza actualmente la Biblia.

1

El mundo que produjo la Biblia: 1200-722 a. de C.

El escenario

El territorio en el que nació la Biblia tendría aproximadamente el tamaño de un gran condado de los Estados Unidos, y estuvo localizado a lo largo de la costa oriental del mar Mediterráneo, un punto natural de encuentro de África, Asia y Europa. En este territorio había una fabulosa variedad de clima, flora y fauna, así como importantes características topográficas. En la parte nororiental había un maravilloso lago de agua dulce, el mar de Galilea, que alimenta al río Jordán, que sigue un curso recto hacia el sur, hasta desembocar en el mar Muerto, tan diferente de Galilea como lo pueden ser dos acumulaciones de agua. El mar Muerto era espeso debido a la sal que contenía y estaba rodeado por un paisaje desértico. Según las tradiciones de la región la zona del mar Muerto había sido antiguamente un lugar agradable y fértil, pero las gentes que vivían allí estaban tan corrompidas que Dios hizo llover azufre y fuego sobre el lugar, hasta que apenas fue apto para el asentamiento humano.

La parte norte del país era fértil, con llanuras, pequeñas colinas y valles. El centro del país tenía playas y tierras bajas a lo largo de la costa mediterránea, hacia el oeste, y colinas y montañas hacia el este. La parte meridional del territorio estaba bastante desierta. Hacía calor y había bastante humedad a lo largo de la costa, especialmente en verano. Las colinas eran más secas, y mucho más lo era el desierto. Hacía el frío suficiente como para que ocasionalmente nevara en las colinas durante el invierno. Era un país hermoso. Las gentes podían contemplar la belleza del mar, la belleza del lago, de los campos y las flores, y la belleza del desierto, y todo ello a pocos kilómetros de distancia entre sí.

La variedad de los pueblos que ocupaban este territorio era tan asombrosa como la propia variedad de sus paisajes. La Biblia se refiere a pueblos de distintos orígenes que se mezclaron aquí: cananeos, hititas, amorritas, perizitas, hivitas, gircasitas, jebuseos. También estaban los filisteos, tan diferentes de los otros pueblos, que al parecer habían llegado cruzando el Mediterráneo, desde las islas griegas. Alrededor de las fronteras del territorio había igualmente un círculo de pueblos. Hacia el norte estaban los fenicios, que tradicionalmente fueron los introductores de la escritura en la región. A lo largo de las fronteras orientales estaban los sirios al norte, después Amón y Moab y por último Edom hacia el sur. Finalmente, claro está, estaban los israelitas, el pueblo más numeroso dentro de los límites del territorio desde el siglo XII a. de C, el pueblo del que nos hablan la mayoría de las historias bíblicas. El territorio estaba situado a lo largo de la ruta entre África y Asia, por lo que tanto Egipto como Mesopotamia tenían intereses e influencias en la región.

La población era tanto urbana como rural, aunque resulta difícil decir en qué proporción. No obstante, el porcentaje de población urbana debió de ser grande. Hubo épocas de considerable prosperidad económica, y otros tiempos de escasez. Del mismo modo, hubo épocas de gran fortaleza e influencia política, y otros períodos de dominación por parte de potencias extranjeras. Y, desde luego, hubo períodos de paz y períodos de guerra.

La religión dominante en todo el antiguo Próximo Oriente era la pagana. La religión pagana no era una simple adoración de ídolos, como se creyó en otros tiempos. La revolución arqueológica de los últimos cien años nos ha abierto ese mundo, permitiéndonos alcanzar, entre otras cosas, una nueva comprensión y apreciación de las ideas de la religión pagana. Sólo en Nínive —el mayor descubrimiento arqueológico de todos los tiempos— se descubrieron cincuenta mil tablillas de arcilla que formaban la biblioteca del emperador de Asiría. En la ciudad cana-nea de Ugarit se descubrieron otras tres mil tablillas. Gracias a tales descubrimientos podemos leer ahora los himnos, oraciones y mitos paganos; podemos contemplar los lugares en que se celebraron sus cultos, y las formas en que representaron a sus Dioses en el arte.

La religión pagana estaba muy cerca de la naturaleza. Las gentes rendían culto a las fuerzas más poderosas del universo: el cielo, el viento tempestuoso, el sol, el mar, la fertilidad, la muerte. Las estatuas que erigieron fueron como los iconos de una iglesia. En ellas se representaban a los Dioses y Diosas, recordando a los fieles la presencia de la divinidad, mostrando el respeto humano por sus Dioses, y logrando quizá que los sentimientos humanos estuvieran más cerca de los Dioses.

Pero, tal y como señala un texto babilónico, la estatua no era lo mismo que el Dios.

El principal Dios pagano de la región que se convertiría en Israel era El. El era de género masculino, patriarcal y gobernante. A diferencia de otro gran Dios de la región, Haddu (el del viento tormentoso),¹ El no se identificaba con ninguna fuerza particular de la naturaleza. Estaba sentado a la cabeza del consejo de los Dioses y pronunciaba las decisiones del consejo.

El Dios de Israel era Yahvé.² También era del género masculino, patriarcal y gobernante, y tampoco se identificaba con ninguna fuerza concreta de la naturaleza. En lugar de describirlo en términos de naturaleza o mitos, el pueblo de Israel hablaba de Yahvé en términos de sus actos en la historia, tal y como veremos posteriormente.

El pueblo de Israel hablaba hebreo. Otras lenguas habladas en la zona eran similares al hebreo: fenicio, cananeo (ugarítico), arameo y moabita, todas las cuales pertenecen a la familia de las lenguas semíticas. Tanto el hebreo como estas otras lenguas tenían un alfabeto cada una. La gente escribía documentos en papiro y los sellaba con sellos presionados sobre arcilla húmeda. También escribía textos en cuero y en tablillas de arcilla, y ocasionalmente los grababa sobre piedra o argamasa. Escribía notas cortas en trozos de alfarería rota.

Las gentes vivían en casas de uno o dos pisos, la mayoría de ellas hechas de piedra. En las ciudades, las casas se construían muy cerca unas de otras. Algunas de las ciudades poseían impresionantes sistemas de agua, incluyendo largos túneles subterráneos y enormes cisternas. Algunas de las casas

disponían de conducción interior de agua. Las ciudades estaban rodeadas de murallas. La gente se alimentaba de carne de vaca, cordero, aves de corral, pan, verduras, frutos y productos lácteos. Fabricaban vino y cerveza, y también recipientes de arcilla de todos los tamaños. Como metales, utilizaban el bronce, el hierro, la plata y el oro. Disponían de instrumentos musicales de viento, de cuerda y de percusión. Al contrario de lo que muestran todas las películas que se han hecho sobre la Biblia, no llevaban *kaffiyehs* (el turbante árabe).

Hay tradiciones sobre la prehistoria de los israelitas: sus patriarcas, sus experiencias como esclavos en Egipto, y su emigración a través del desierto del Sinaí. Desgraciadamente, disponemos de muy poca información histórica sobre ello a partir de la arqueología o de otras fuentes antiguas. El primer período del que disponemos de suficientes pruebas con las que iniciar una descripción del estilo de vida de la comunidad bíblica se sitúa en el siglo XII a. de C., es decir, del período en el que los israelitas se establecieron en esta región.

Durante estos primeros años, la vida política de los israelitas estaba organizada alrededor de las tribus. Según la tradición bíblica había trece tribus con considerables diferencias de tamaño y población desde la más pequeña a la mayor. Cada una de las doce tribus ocupaba un territorio geográfico determinado. La decimotercera, la tribu de Levi, estaba identificada como un grupo sacerdotal. Sus miembros vivían en las ciudades de los territorios de las otras tribus. Cada tribu elegía a sus propios líderes (véase el mapa de la página 11).

También había individuos que adquirirían autoridad en alguna de las tribus o bien sobre un grupo de tribus, en virtud de la posición que ocupaban en la sociedad o bien de sus cualidades

personales. Estas personas eran o bien jueces o bien sacerdotes. El cargo de juez no implicaba únicamente el atender los casos legales, sino que también incluía el liderazgo militar. En consecuencia, en momentos de amenaza militar contra una tribu o grupo de tribus, un juez podía adquirir un poder y una autoridad considerables. Los jueces podían ser masculinos o femeninos. Los sacerdotes, en cambio, tenían que ser masculinos. Habitualmente, los sacerdotes tenían que proceder de la tribu de Levi, y su cargo era hereditario. Actuaban en todos los lugares religiosos y presidían las ceremonias religiosas lo que significaba, sobre todo, la realización de sacrificios. A cambio de sus servicios recibían una parte del animal sacrificado o de la ofrenda.

En el liderazgo de la comunidad aparece, en un sentido especial, otro tipo de persona: la del profeta. Ser un profeta no era ni un cargo ni una profesión, como la del juez o la del sacerdote. Una persona de cualquier oficio podía convertirse en profeta. El profeta Ezequiel fue un sacerdote, mientras que el profeta Amos fue un vaquero. En hebreo, la palabra para designar al profeta es *nabi*, que significa «llamado». Los profetas israelitas eran hombres o mujeres que se creía habían sido llamados por la divinidad para llevar a cabo una tarea especial en relación con el pueblo. La tarea en cuestión podía consistir en estimular o criticar al pueblo, y podía penetrar en el terreno de la política, la ética o el ritual. Generalmente, el profeta podía emitir su mensaje poéticamente, o bien en forma de una combinación de poesía y prosa.

El surgimiento de la monarquía

La época del liderazgo de los jueces culminó en Samuel, un hombre que fue tres cosas al mismo tiempo: juez, sacerdote y profeta. Fue el último de los jueces, y ostentó una gran autoridad política y religiosa. Vivió en Silo, una ciudad situada en la parte norte del país, y que en aquella época fue un gran centro religioso. Según la narración bíblica allí había un tabernáculo que contenía el arca donde se guardaban las tablas de los diez mandamientos; funcionaba también allí una distinguida familia sacerdotal, que algunos eruditos identifican como descendientes de Moisés.

Cuando la dominación filisteas sobre la zona se hacía demasiado fuerte como para que una sola o dos tribus se opusieran a ella, el pueblo buscaba un líder capaz de unir y conducir a todas las tribus. En otras palabras, deseaban un rey. Fue Samuel quien, no muy convencido, nombró al primer rey de Israel, el rey Saúl. Eso marcó el final del período de los jueces y el principio del período de la monarquía. Aunque a partir de entonces ya no habría más jueces, siguió habiendo sacerdotes y profetas. Así pues, Israel desarrolló una estructura política en la que el rey no fue en modo alguno un dirigente absoluto. Al contrario, el poder del rey era controlado y equilibrado por los poderes de los líderes tribales, los sumos sacerdotes y, sobre todo, los profetas.

Esto tuvo un efecto profundo tanto sobre la vida política como sobre la vida religiosa de Israel. Para convertirse en rey y poder mantener un gobierno estable, un hombre tenía que conseguir la aceptación de los líderes tribales, y debía ser designado por un profeta. También necesitaba el apoyo de los sacerdotes. Ello se debió en parte a que tanto los sacerdotes, como los profetas y los líderes tribales mantenían posiciones muy bien establecidas en el momento en que se creó la monarquía, y por otro lado a

las realidades políticas del momento. El rey necesitaba a las tribus, porque era de éstas de donde surgía el ejército real, sin el cual el rey carecía prácticamente de poder. El rey necesitaba la designación de un profeta y el apoyo sacerdotal porque la religión no sólo no estaba separada del poder en esa sociedad, sino que apenas se hallaba separada de nada que afectara al pueblo. Tal y como señalan a menudo las introducciones a la Biblia, en el lenguaje hebreo de ese período no existía una palabra específica para designar la *religión*. La religión no era una categoría separada e identificable de creencias y actividades, sino una parte componente de la vida misma, que la impregnaba por completo y era inseparable de ella. Así pues, un rey no habría podido alcanzar legitimidad política sin conseguir previamente la legitimidad religiosa. Un rey que perdiera el apoyo de sus profetas y sacerdotes indudablemente se encontraría con muchos problemas. Y eso fue precisamente lo que le sucedió a Saúl.

Saúl tuvo una disputa con Samuel, el sacerdote-profeta que le había designado como rey. El primer libro de Samuel ofrece dos narraciones diferentes de los acontecimientos que precipitaron la ruptura (¿de dos autores diferentes?), pero el elemento común de ambas historias es que se representa a Saúl sobrepasando los límites de sus poderes para penetrar en las prerrogativas del sacerdocio. Al parecer, la respuesta de Samuel consistió en designar a otro rey: David.

El acceso de David al poder

David era un bien conocido héroe de la tribu de Judá. Durante un tiempo, fue miembro del séquito de Saúl y se casó con una de las hijas de éste. Saúl terminó por considerarle una amenaza para su trono —en lo que no dejaba de tener razón—, y ambos se convirtieron en rivales. Cuando David recibió el apoyo de los sacerdotes de Silo,³ Saúl los hizo masacrar a todos... excepto a uno, que escapó.

Hasta su muerte, Saúl estuvo guerreando constantemente contra los filisteos. Después de su muerte, el reino fue dividido entre su hijo Isbaal y David. Isbaal gobernó en la parte norte del país, mientras que David gobernó en su propia tribu, Judá, que era la mayor de las tribus, y cuyo tamaño casi era el mismo que el del resto de las tribus juntas, abarcando la parte sur del país. Isbaal fue asesinado y entonces David se convirtió en rey de todo el país, tanto del norte como del sur.

Así pues, ya en esta primera fase de la historia israelita podemos ver la existencia de conflictos entre el rey y los sacerdotes, así como entre un rey y otro. Llegaría el momento en que esta dinámica política jugaría un papel decisivo en la formación de la Biblia.

David surge como una gran figura en la Biblia hebrea y, de hecho, es el único cuya importancia se acerca a la alcanzada por Moisés. Hay varias razones que lo explican. En primer lugar, en la Biblia disponemos acerca de David de una mayor cantidad de información que sobre las demás figuras históricas. Disponemos del texto conocido como la historia de la corte de David (en el segundo libro de Samuel), una obra que no sólo está escrita bellamente sino que es también un notable ejemplo de escritura histórica, ya que critica abiertamente a sus héroes,

una práctica totalmente desconocida entre los antiguos reyes del Próximo Oriente.

En segundo lugar, David destaca porque aunque sólo fuera verdad la mitad de lo que dice la Biblia sobre él, habría vivido una vida extraordinaria, refiriéndome tanto a su vida personal como política. (En cualquier caso, resulta muy difícil separar ambas.)

La tercera razón que explica el lugar singular ocupado por David entre las figuras bíblicas es que David estableció un duradero linaje de reyes que descendieron de él, es decir, una dinastía. La dinastía davídica fue, de hecho, una de las familias gobernantes que más tiempo conservaron el poder en cualquier país de la historia del mundo. De ahí procede la poderosa durabilidad de la tradición mesiánica tanto en el judaísmo como en el cristianismo..., la confianza de que siempre se dispondría de un descendiente de David en los momentos de mayor dificultad.

El imperio de David

Una de las razones que pudieron haber hecho que Saúl fuera un candidato atractivo para convertirse en el primer rey de Israel es que procedía de la tribu de Benjamín, que era geográficamente una tribu pequeña. Por ello, apenas si existía el peligro de que él y su tribu fueran capaces de dominar al resto de las tribus aprovechándose de su posición. Por el contrario, al proceder de la tribu de Judá, la mayor de todas, David constituía un peligro. David fue un político sensible y capaz, lo que le permitió emprender una serie de acciones destinadas a elevar la unidad de su reino.

En primer lugar, trasladó su capital de Hebrón, que era la principal ciudad de Judá, a Jerusalén. Jerusalén había sido una ciudad jebusea, pero David la conquistó, quizá gracias a una estratagema en la que algunos de sus hombres escalaron un pozo casi vertical de un túnel de agua que había bajo la ciudad. El túnel, conocido actualmente como el Pozo de Warren, fue puesto al descubierto durante las excavaciones de la Jerusalén bíblica que se hicieron en la ciudad de David, y se abrió al público en 1985. Como quiera que, antes de que David la capturara, Jerusalén había estado ocupada por los jebuseos, esta ciudad no se hallaba afiliada a ninguna de las tribus de Israel. Por lo tanto, el hecho de que David la eligiera como capital no ofendió a ninguna de las tribus, y minimizó cualquier impresión de que con ello intentara favorecer a Judá, del mismo modo que Washington D. C. pareció atractiva como capital de los Estados Unidos, ya que fue conseguida con esfuerzo y nadie la consideraba como parte de ningún Estado concreto. Jerusalén, además, se hallaba en una situación geográfica equidistante, entre el norte y el sur del país.

La segunda acción de David que facilitó la inclusión del norte y del sur en su nuevo reino unido, fue la de nombrar a dos sumos sacerdotes en Jerusalén, uno del norte y otro del sur. De modo similar a como sucede en la actualidad en el Israel moderno, donde hay dos rabinos principales, uno de la comunidad sefardí y otro de la comunidad askenazí, los dos sumos sacerdotes de David fueron un medio de satisfacer a dos comunidades anteriormente separadas y a partir de ahora unidas. El sacerdote del norte fue Abiatar, aquel único sacerdote que escapara de la masacre de sacerdotes que ordenó Saúl en Silo. El sacerdote del sur fue Sadoc, procedente de Hebrón, la antigua capital de David en Judá. Al parecer, Sadoc

y los sacerdotes de Hebrón eran considerados como descendientes de Aarón, el primer sumo sacerdote de Israel. Por todo ello, el doble sumo sacerdocio instaurado por David pudo haber sido un compromiso con respecto a dos familias sacerdotales antiguas, distinguidas y políticamente importantes: la familia de Moisés y la de Aarón.

En el mantenimiento de la unidad del reino también jugó un papel importante la serie de matrimonios de David. Se casó con mujeres procedentes de diversas regiones de importancia política, que contribuyeron a fortalecer los lazos sociales entre cada una de esas regiones y la familia real.

Pero la más práctica de las políticas de David fue el establecimiento de un ejército profesional permanente. Esta fuerza militar incluía a extranjeros (queretitas, peletitas, hititas) y era directamente responsable ante David y ante su general, nombrado personalmente por el rey. En consecuencia, David ya no dependía de cada una de las tribus para llamar a sus hombres al servicio militar en tiempos de crisis. De este modo, David resolvió el aspecto principal de la dependencia de las tribus.

Gracias a un éxito militar tras otro, David incorporó a sus dominios Edom, Moab, Amón, Siria y quizá Fenicia. Construyó así un imperio que se extendió desde el río de Egipto (el uadi El Arish, no el Nilo), hasta el río Éufrates, en Mesopotamia. Convirtió a Jerusalén en el centro tanto religioso como político de su imperio, instalando allí el objeto más sagrado, el arca, y estableciendo en esta ciudad la sede de los dos sumos sacerdocios. Fue un imperio políticamente significativo en aquel mundo.

La familia real

Con objeto de ver cómo se produjo la Biblia a partir de la vida, los acontecimientos y las personas individuales de ese mundo, se tiene que explicar también la historia de la familia real. Sus relaciones, conflictos y alianzas políticas afectaron al curso de la historia y, con ello, al carácter de la Biblia.

El hecho de que David tuviera numerosas esposas también significó que tuvo muchos hijos, que fueron hermanastros y hermanastras entre sí. El primogénito de David y probable heredero fue Amnón. Según la historia de la corte de David, Amnón violó y después rechazó a su hermanastra Tamar, según una de las clásicas actitudes machistas de la época. Tamar era hija de David y de una princesa gesurita. Absalón, hermano de sangre de Tamar, se vengó matando a Amnón. No obstante, la eliminación de Amnón fue para Absalón mucho más beneficiosa que la simple venganza de su hermana ultrajada, ya que le situó en una posición favorable en la competencia por el trono. Así suele suceder en la política monárquica: las relaciones familiares y las políticas son inseparables. Más tarde, Absalón se rebeló contra su padre. Las tropas tribales apoyaron a Absalón, mientras que el ejército profesional se puso del lado de David. Y los profesionales ganaron. Absalón fue muerto.

Cuando ya David era viejo, otros dos hijos suyos se enfrentaron por la sucesión al trono: Adonías, uno de los hijos mayores, y Salomón, hijo de Betsabé, la esposa favorita de David. Cada uno de ellos contaba con un grupo de simpatizantes en el palacio. Al parecer, Adonías contaba con el apoyo de los demás príncipes. También contaba con el general que mandaba a las tropas tribales. Salomón, por su parte,

contaba con el apoyo del profeta Natán y de su madre, Betsabé, ambos muy influyentes sobre David. Salomón también contaba con el general del ejército profesional.

Otros dos hombres tomaron partido en las intrigas palaciegas y, en último término, su participación tuvo consecuencias cruciales para la historia de Israel y para la Biblia. Fueron los dos sumos sacerdotes. Abiatar, el sacerdote del norte, del antiguo sacerdocio de Silo, y posiblemente descendiente de Moisés, apoyó a Adonías. Sadoc, el sacerdote del sur, procedente de Hebrón y de la tribu de Judá, y posiblemente descendiente de Aarón, apoyó a Salomón.

David eligió a Salomón. Contando con el apoyo del ejército profesional, Salomón ganó sin necesidad de luchar.

Tras la muerte de David, Salomón ordenó la ejecución de su hermanastro Adonías y de Joab, el general que había apoyado a Adonías. Sin embargo, no le resultó tan fácil eliminar al sumo sacerdote Abiatar. El rey no podía ejecutar a un sumo sacerdote. Sin embargo, no podía tolerar que se mantuvieran en el poder aquellos que se habían opuesto a su sucesión al trono. En consecuencia, Salomón expulsó a Abiatar de Jerusalén y le privó de su cargo de sumo sacerdote. Lo desterró a Anatot, un pequeño pueblo situado a unos pocos kilómetros de la capital.

El imperio de Salomón

El rey Salomón es famoso por su sabiduría. La Biblia nos ofrece de él la imagen de un rey que mantuvo un reino fuerte y próspero, lo que consiguió gracias a sus habilidades diplomáticas y económicas, antes que luchando en el campo de

batalla, como había hecho su padre David. También superó a su padre en cuanto a la diplomacia matrimonial. La Biblia asegura que tuvo como esposas a setecientas hijas de reyes (y trescientas concubinas). Aun cuando podamos considerar estas cifras como una exageración, indican que los matrimonios de conveniencia formaron una parte importante de su política. Mantuvo lazos comerciales con África y Asia, aprovechándose de la situación geográfica de Israel. Amasó enormes cantidades de oro y plata. Construyó un Templo en Jerusalén en el que colocó el arca. Esta decisión fortaleció especialmente la imagen de Jerusalén como centro religioso y capital de la nación.

El Templo no era muy impresionante por su tamaño. Sólo tenía sesenta codos de longitud por veinte de anchura. Un codo es la longitud del brazo de un hombre, desde el codo hasta el segundo nudillo de la mano, es decir unos cuarenta y seis centímetros. Sin embargo, el tamaño no era lo verdaderamente importante, ya que a nadie se le iba a permitir penetrar en el interior del Templo israelita, excepto a los sacerdotes. Las ceremonias y sacrificios se celebraban en el patio situado ante la entrada del Templo. Las cualidades verdaderamente impresionantes del Templo las constituían sus características físicas y su contenido. Sus muros estaban revestidos de madera de cedro. Su interior estaba dividido en dos estancias, una exterior llamada el Sancta y otra interior denominada el Sanctasanctórum.

El Sanctasanctórum era un cubo perfecto, de veinte codos de lado por otros veinte de alto. En su interior había dos estatuas tremendas, los querubines. En aquel mundo, los querubines no eran el título angélico de los niños que lanzaban flechas y hacían que la gente se enamorara, como lo fueron posteriormente. Un querubín era una esfinge, habitualmente

con el cuerpo de un animal de cuatro patas, una cabeza humana y las alas de un ave. Los querubines del Templo fueron tallados en madera de olivo y recubiertos de oro. No eran ídolos, sino más bien la plataforma del trono de Yahvé, invisiblemente entronizado sobre ellos. Bajo sus alas, y en medio de la estancia, se encontraba el objeto más sagrado de Israel: el arca, la caja de oro donde se guardaban las tablas de los diez mandamientos.

Además del Templo, Salomón construyó otros numerosos edificios, entre ellos un gran palacio para él mismo, más grande que el propio Templo. También llevó a cabo fortificaciones militares por todo el país.

Así pues, la Biblia nos describe al rey Salomón como un gran monarca del antiguo Próximo Oriente. Pero para comprender cómo era ese mundo, y especialmente para percibir los aspectos políticos de la vida de entonces, debemos poseer previamente un buen conocimiento de la geografía del país. Porque debemos disponer de una verdadera sensibilidad para las fuerzas políticas y económicas que jugaron su papel. Para ello se deben leer cuidadosamente lo que la mayor parte de la gente considera como la tarea más aburrida que plantea la Biblia: listas de territorios, proyectos de construcción, observaciones sobre los acontecimientos políticos ocurridos en los países vecinos. Desde mi punto de vista, el mejor análisis de este tipo lo ha llevado a cabo un erudito bíblico norteamericano: Baruch Halpern. Al aplicar sus puntos de vista sobre la historia política de la Biblia, yo mismo he conseguido llegar a ciertas conclusiones relacionadas, en algunos puntos importantes, con el tema de quiénes escribieron la Biblia. Lo más impresionante acerca del análisis que hace Halpern sobre el mundo político de Salomón es que lo redactó cuando sólo tenía veinte años y

realizaba estudios de graduación en Harvard, en 1972. Demostró con ello que la política doméstica y extranjera de Salomón puso en peligro la unidad del país.

De un país a dos

Debemos recordar que anteriormente el país había estado dividido en dos reinos separados, uno en el norte y otro en el sur, y que el reino del norte había estado compuesto por cada una de las tribus. Las antiguas divisiones tribales no habían dejado de existir ni bajo David ni bajo Salomón, como tampoco se había perdido el recuerdo de la existencia de un norte independiente. A pesar de ello, la política de Salomón se enajenó el favor de los habitantes del norte, en lugar de estimular su apoyo.

En primer lugar, había destituido a Abiatar, el sumo sacerdote del norte. Tanto el norte como el sur debían pagar sus impuestos, pero, tal y como ha señalado Halpern, los registros de los proyectos de construcción de Salomón demuestran que se gastaba desproporcionadamente los ingresos por impuestos en defensas militares construidas sobre todo en el sur. Con ello, estaba proporcionando a su propia tribu, la de Judá, una protección contra la amenaza militar representada por Egipto. Pero, durante este período, Siria se había separado del imperio, a pesar de lo cual Salomón no proporcionó a los territorios del norte la misma protección defensiva contra Siria, que para esa zona constituía una verdadera amenaza. Así pues, las gentes del norte estaban pagando la seguridad de las gentes del sur.

Veamos otro ejemplo de la política de Salomón con respecto a la zona norte de Israel. Para la construcción del Templo y del

palacio, Salomón recibió ayuda de Hiram de Tiro, rey de los fenicios, que era su suegro. (En realidad, casi todos los reyes del antiguo Próximo Oriente debieron ser suegros de Salomón.) Hiram proporcionó los cedros del Líbano y 120 talentos de oro. A cambio de esta ayuda, Salomón cedió al rey fenicio una parte del territorio israelita del norte en el que había veinte ciudades. Con esta decisión, Salomón no hizo más que construir su propia capital a expensas del norte.

Una de las decisiones de Salomón en particular fue la causante de un corte en la propia estructura del sistema tribal. Salomón estableció doce distritos administrativos, cada uno de los cuales debía proporcionar alimentos a la corte de Jerusalén durante un mes al año. Los límites de estos doce distritos nuevos no se correspondían con los límites existentes previamente de las doce tribus. Fue el propio Salomón quien nombró personalmente a los jefes de cada distrito administrativo. Esto fue como una especie de fraude electoral. Sería como si el presidente de los Estados Unidos estableciera cincuenta nuevos distritos fiscales que no se correspondieran con los cincuenta Estados existentes, y en cada uno de ellos nombrara a un administrador político, en lugar de a los gobernadores y legisladores elegidos por el pueblo. Esta redistribución administrativa de Salomón no hizo más que empeorar la situación, ya que, lo peor de todo, fue que ninguno de esos doce distritos incluía el territorio de Judá.

Si todo esto no hubiera sido suficiente para convencer al pueblo de que su rey pretendía ejercer un control centralizado desde Jerusalén, Salomón estableció una política económica que no podía dejar la menor duda sobre sus verdaderas intenciones. Instituyó el *missím*. El término *missim* en hebreo se refiere a una especie de impuesto que se compone no sólo por

dinero, sino por trabajo físico. Cada año, los ciudadanos tenían que trabajar un mes para el gobierno. Teniendo en cuenta que estamos hablando de Israel, una nación cuya tradición decía que antiguamente había sido esclava de Egipto y que ahora era libre, esta ley de «trabajos forzados» tuvo que haber sido una píldora muy difícil de tragar.

Disponemos de dos pruebas que así nos lo demuestran. La primera de ellas es que uno de los autores del Éxodo, al describir a los supervisores egipcios de los esclavos israelitas en Egipto no los denominó con el término usual de «capataces», sino con el de «funcionarios de *missim*». En el siguiente capítulo identificaré a la persona que escribió estas palabras. Y no era amigo de la familia real.

La segunda prueba es un incidente que se produjo poco después de la muerte de Salomón. A pesar de la insatisfacción experimentada por las tribus del norte ante su política, Salomón fue lo bastante fuerte como para mantener la unidad de la nación, y las tribus septentrionales no se rebelaron durante su reinado. Sin embargo, a la muerte de Salomón, a su hijo Roboam le faltó lo que se necesitaba para conservar la unidad del reino. Roboam se dirigió a Siquem, una gran ciudad del norte, para celebrar allí la coronación. Allí, los líderes del norte le preguntaron si tenía la intención de continuar con la misma política de su padre. Roboam dijo que así lo haría. Entonces las tribus del norte se separaron. Una indicación de lo que les preocupaba nos la muestra el incidente al que me acabo de referir: su primer acto de rebelión consistió en la lapidación de uno de los altos funcionarios de Roboam. El hombre lapidado fue el jefe del *missim*.

Así pues, Roboam sólo gobernó sobre Judá (y sobre Benjamín, dominado por Judá). El resto de Israel eligió como rey a un hombre llamado Jeroboam. Ahora, el antiguo imperio de David se había dividido en dos países: Israel en el norte, y Judá en el sur. Tenemos que estudiar la vida de ambos reinos, especialmente la vida religiosa, y a partir de ese momento estaremos preparados para identificar a dos de los escritores de la Biblia.

Israel y Judá

La similitud de los nombres de los dos reyes, Roboam y Jeroboam, no es ninguna coincidencia. En hebreo, ambos significan que el pueblo será numeroso, que se extenderá. Al parecer, cada rey escogió un nombre real para sugerir su interés por la expansión de la parte de la nación antiguamente unida que le había tocado gobernar. Roboam gobernó desde Jerusalén, la ciudad de David. Jeroboam hizo de Siquem su capital del nuevo reino del norte.

La división política del país en dos naciones tuvo enormes implicaciones para la religión, puesto que ésta no estaba separada del Estado. Jerusalén había sido la capital política y el centro religioso del país. En consecuencia, Jeroboam, rey de Israel, se encontró en una posición extremadamente difícil. Israel y Judá podían ser dos Estados distintos, pero ambos compartían una misma religión, ambos adoraban al Dios Yahvé, ambos tenían creencias y tradiciones sobre los patriarcas, la esclavitud y el éxodo de Egipto, así como experiencias comunes en una montaña del desierto de Sinaí. Tanto el Templo como el arca y el sumo sacerdote de esa religión se encontraban en Jerusalén. Eso significaba que, al

menos durante las fiestas, así como en otras diversas ocasiones, las masas de la población del reino de Jeroboam cruzaban la frontera para entrar en Judá, llevando consigo una considerable proporción de su ganado destinado al sacrificio. Estas gentes se dirigían a la ciudad de David para orar y hacer sacrificios en el Templo de Salomón, teniendo al rey Roboam en el centro de sus actividades. Evidentemente, esta situación no proporcionaba a Jeroboam una sensación de estabilidad.

Jeroboam no podía crear simplemente una religión nueva para impedir que las gentes acudieran a Jerusalén. Sin embargo, lo que sí podía hacer era establecer para su nuevo reino su propia versión nacional de la religión común a ambos reinos.

Así pues, tanto el reino de Israel como el de Judá continuaron adorando a Yahvé, pero Jeroboam estableció nuevos centros religiosos, nuevas festividades, nuevos sacerdotes y nuevos símbolos de la religión. Los nuevos centros religiosos destinados a sustituir a Jerusalén fueron las ciudades de Dan y Betel. Dan era la ciudad situada más al

norte de Israel, mientras que Betel era una de las situadas más al sur. De hecho, esta última sólo se encontraba a corta distancia al norte de Jerusalén, junto a la frontera entre Israel y Judá, de modo que cualquier israelita que decidiera dirigirse a Jerusalén se sentiría inclinado a detenerse en Betel, en lugar de seguir el viaje colina arriba hacia Jerusalén.

La nueva fiesta religiosa nacional de Jeroboam se estableció en el otoño, un mes después de la gran fiesta otoñal de Judá. Los nuevos símbolos de su religión fueron dos terneros de oro,

en lugar de los querubines de oro de Jerusalén. Por cierto, la palabra «ternero» que aparece en numerosas traducciones es errónea. En el texto hebreo la palabra designa un toro joven, es decir, un becerro, que es un símbolo de fuerza, en lugar de la imagen mucho más débil que nos da la palabra «ternero». El becerro se asociaba a menudo al Dios El, el Dios principal de los cananeos, al que, de hecho, se referían las gentes llamándolo «Toro El». Por lo tanto, tenemos razones para creer que la versión de Jeroboam de la religión identificaba de algún modo a Yahvé con El. La idea de que Yahvé y El fueron un mismo Dios tendría el valor añadido de contribuir a unir a la población israelita con la población cananea, todavía importante, que vivía en el reino de Jeroboam.

Jeroboam ordenó instalar uno de los becerros de oro en Betel y el otro en Dan. Esto representaba algo impresionante porque los becerros, al igual que los querubines, no eran estatuas de Dioses, sino únicamente el pedestal del Dios invisible Yahvé. De este modo se podía imaginar que Dios había sido entronizado en Israel sobre todo el reino, desde la frontera norte hasta la sur, en lugar de hallarse entronizado sólo en el Templo, como sucedía en Judá.

Los sacerdotes del rey Jeroboam

La elección que hizo Jeroboam en cuanto a los nuevos sacerdotes del reino fue un aspecto crucial. Los levitas del norte habían sufrido mucho bajo Salomón. Muchos de ellos fueron residentes en alguna de las veinte ciudades que Salomón entregó a Hiram, el rey fenicio. Los oriundos de Silo fueron los que más sufrieron. En la época de los jueces, Silo había sido el lugar donde estuvieron el tabernáculo y el arca, el

santuario central del pueblo. Samuel, el sacerdote-profeta-juez de Silo fue el que designó y ungió a los dos primeros reyes, Saúl y David. Bajo el reinado de David, Abiatar, de los sacerdotes de Silo, había sido uno de los dos sumos sacerdotes. Después, Salomón expulsó a Abiatar por haber apoyado a su hermano durante la lucha por la sucesión, con lo que los sacerdotes de Silo perdieron el poder en Jerusalén. Estos miembros del antiguo cuerpo sacerdotal de Israel tenían tanto derecho como cualesquiera otros para sentirse traicionados y excluidos por la casa real de Jerusalén. En consecuencia, resulta interesante y apenas sorprendente observar que el profeta que instigó la secesión y el que designó a Jeroboam como rey fuera un hombre llamado Ajías de Silo.

Los sacerdotes de Silo no tardaron en volver a sentirse traicionados y excluidos. Jeroboam no nombró a ninguno de ellos ni en Dan ni en Betel. En Dan existía un sacerdocio antiguo y bien establecido, fundado por el nieto de Moisés, según dice el libro de los Jueces. Probablemente, siguió funcionando allí del mismo modo. En Betel, Jeroboam nombró a nuevos sacerdotes, incluyendo a algunos individuos que no eran levitas, para que actuaran en el altar del becerro de oro. Según uno de los textos bíblicos, el nuevo criterio por el que se guió Jeroboam para nombrar a los sacerdotes no fue el que un determinado individuo fuera levita, sino el que uno pudiera «llenar su mano» con un becerro y siete ramas.

Los sacerdotes de Silo no encontraron lugar alguno en la nueva estructura religiosa introducida por Jeroboam. Condenaron como herejía los becerros de oro, que eran los símbolos de la religión, Ajías de Silo, el mismo profeta que designó a Jeroboam como rey, parece que profetizó más tarde la caída de la familia de Jeroboam a causa de la herejía. Como quiera

que la tribu de Leví no tenía territorio propio, los levitas de Silo y de otras partes de Israel sólo tuvieron dos alternativas: podían marcharse a Judá para tratar de encontrar allí un puesto, entre la jerarquía sacerdotal, o podían permanecer en Israel ganándose la vida como pudieran, realizando quizá ciertos servicios religiosos fuera de los dos grandes centros religiosos, dependiendo quizá de la generosidad de los demás. Si los sacerdotes de Silo fueron realmente descendientes de Moisés, su estatus actual, o mejor dicho, su falta de estatus en ambos reinos tuvo que haber sido algo muy amargo para ellos. Se les había arrebatado el liderazgo de la nación para caer en la más pobre de las dependencias.

La caída de Israel

La nación original se había dividido en dos, relacionadas pero separadas. Tenían una lengua común, compartían todo un tesoro de tradiciones y formas de expresión religiosa similares, aunque no idénticas. El área total ocupada por los dos reinos seguía siendo bastante pequeña. Las otras áreas que habían controlado disminuyeron considerablemente. Siria y Fenicia ya se habían desprendido del imperio en tiempos de Salomón. Tras la división del reino, Judá controló Edom, en su frontera oriental, durante aproximadamente un siglo. Después, Edom se rebeló y se liberó. Por su parte, Israel controló Moab durante aproximadamente el mismo período de tiempo, hasta que Moab también se rebeló y se hizo independiente. Israel y Judá quedaron entonces como dos reinos pequeños, vulnerables ante naciones mucho más poderosas, como Egipto y Asiría (véase mapa últimas páginas).

La monarquía de Israel fue inestable. Ninguna familia de reyes permaneció en el trono más que unas pocas generaciones. El reino

duró doscientos años. Después, el imperio asirio lo conquistó en el 722 a. de C. y terminó su existencia como nación. La población fue dispersada. Los asirios deportaron a todos los israelitas que pudieron hacia diversas partes del imperio asirio. Los israelitas exiliados han llegado a ser conocidos como las diez tribus perdidas de Israel. Presumiblemente, hubo una gran cantidad de refugiados que huyeron desde Israel hacia el sur, a Judá, para escapar así de las fuerzas asirías que se aproximaban.

En Judá, por el contrario, la monarquía se mostró extraordinariamente estable, convirtiéndose en una de las dinastías reinantes durante más tiempo en toda la historia. Judá sobrevivió en más de cien años a la destrucción de Israel.

Durante los doscientos años que estos dos reinos existieron uno al lado del otro, vivieron dos de los escritores que andamos buscando. Cada uno de ellos compuso una versión de la historia del pueblo. Ambas versiones terminaron por convertirse en parte de la Biblia. Gracias a esta imagen de los primeros años del mundo bíblico, nos hallamos ahora en situación de identificar a estos dos escritores de la Biblia

2

J y E

Convergencia de dos claves

Más de dos mil quinientos años después de los acontecimientos que acabo de describir en el capítulo anterior, tres de los investigadores dedicados a descubrir quiénes escribieron la Biblia hicieron el mismo descubrimiento independientemente. Uno de ellos fue un ministro de la iglesia, otro un médico y el otro un profesor. El descubrimiento se debió a la combinación de dos pruebas: la existencia de dobletes y los nombres de Dios. Comprendieron que se encontraban ante dos versiones, cada una de ellas de un gran número de historias bíblicas: dos narraciones de la creación, dos narraciones de diversas historias sobre los patriarcas Abraham y Jacob, etcétera. Después, observaron que, con cierta frecuencia, una de las dos versiones de una historia se refería a Dios utilizando un nombre, mientras que la otra versión se refería a Dios empleando otro nombre distinto.

En el caso de la creación, por ejemplo, el primer capítulo de la Biblia narra una versión sobre cómo fue creado el mundo, mientras que el segundo capítulo de la Biblia se inicia con una versión diferente de lo que sucedió.¹ Ambas narraciones se duplican entre sí en muy diversas formas, mientras que se contradicen entre sí en varios puntos. Por ejemplo, ambas describen los mismos acontecimientos siguiendo un orden diferente. En la primera versión, Dios crea primero las plantas, después los animales, y finalmente al hombre y a la mujer. En la segunda versión, Dios crea *primero* al hombre. Sólo después crea las plantas. A continuación, y para que el hombre no se sienta solo, Dios crea a los animales. Finalmente, y como el hombre no encuentra un compañero satisfactorio entre los animales, Dios crea a la mujer. Así pues, tenemos:

Génesis 1

plantas

animales

hombre y mujer

Génesis 2

hombre

plantas

animales

mujer

Las dos historias muestran imágenes diferentes de lo que ocurrió. Ahora bien, los tres investigadores observaron que la primera versión de la historia de la creación siempre se refiere al creador llamándole *Dios* (*El* o *Elohim*), lo que se hace un total de treinta y cinco veces. La segunda versión siempre se refiere a él llamándole por su nombre, *Yahvé Dios*, lo que hace un total de once veces. La primera versión nunca le llama *Yahvé*; la segunda versión nunca le llama *Dios*.

Más tarde, viene la historia del gran diluvio y del arca de Noé, que también puede separarse en dos versiones completas que a veces se duplican, mientras que en otras se contradicen entre sí.² Una vez más, una de estas versiones siempre llama *Dios* a la divinidad, mientras que la otra siempre le llama *Yahvé*. También hay dos versiones sobre la alianza entre la divinidad y Abraham.³ Y, una vez más, en una de ellas se nos presenta la divinidad como *Yahvé*, mientras que en la otra se nos presenta como *Dios*. Etcétera. Los investigadores se dieron cuenta de que no se encontraban simplemente ante un libro que se repetía mucho a sí mismo, ni tampoco con una serie de historias más o menos similares. Habían descubierto dos libros

separados que *alguien* había partido y combinado después en uno solo.

El descubrimiento de las fuentes

La primera de las tres personas que hicieron este descubrimiento fue un ministro de la iglesia alemán, Henning Bernhard Witter, en 1711. El libro que escribió sobre el tema tuvo muy poco impacto y, de hecho, fue olvidado hasta que fue redescubierto dos siglos más tarde, en 1924.

La segunda persona en comprender esta cuestión fue Jean Astruc, un profesor francés de medicina y médico de la corte de Luis XV. Publicó anónimamente sus hallazgos, cuando ya tenía setenta años, en Bruselas, y secretamente en París en 1753. Su libro tampoco ejerció una gran impresión sobre nadie y pasó desapercibido. Algunos lo despreciaron, quizá porque había sido escrito por un doctor en medicina y no por un erudito bíblico.

Pero cuando la tercera persona en cuestión, que era un erudito, hizo el mismo descubrimiento y lo publicó en 1780, el mundo ya no pudo ignorar el hecho. Esta tercera persona fue Johann Gottfried Eichhorn, un conocido y respetado erudito alemán, hijo de un pastor. Al grupo de historias bíblicas que se referían a la divinidad llamándola como Dios, le puso el nombre de documento «E», por la inicial de la palabra hebrea con que se designa a Dios, que es El o Elohim. Al otro grupo de historias, al que se refiere a la divinidad llamándola Yahvé, le puso el nombre de documento «J» (por el nombre antiguo, y erróneo, de Jehová).

La idea de que la primera historia de la Biblia era una combinación de dos obras originalmente separadas, escritas por dos personas diferentes, sólo duró dieciocho años. Prácticamente antes de que nadie tuviera oportunidad de considerar las implicaciones de esta idea para la Biblia y para la religión, los investigadores descubrieron que, en realidad, los cinco primeros libros de la Biblia no eran obra de *dos* escritores..., sino *de cuatro*.

Descubrieron que el documento E no tenía una sino dos fuentes. Las dos habían parecido iguales únicamente porque ambas llamaban a la divinidad Elohim, y no Yahvé. Pero, ahora, los investigadores observaron que dentro del grupo de historias que llamaban a la divinidad Elohim, también había dobles. Y también había diferencias de estilo, de lenguaje y de intereses. En resumen, el mismo tipo de pruebas que condujeron al descubrimiento de los documentos J y E, condujeron ahora al descubrimiento de una tercera fuente, oculta hasta entonces en el documento E. Las diferencias de intereses resultaron ser intrigantes. Esta tercera serie de historias parecía interesarse particularmente por los *sacerdotes*. Contenía historias sobre sacerdotes, leyes sobre sacerdotes, cuestiones relacionadas con el ritual, el sacrificio, la quema de incienso y la pureza, y se preocupaba por otros temas como las fechas, los números y las medidas. En consecuencia, a esta fuente se la conoció como la sacerdotal, o documento P (*Priest*, sacerdote, en inglés).

Se descubrió igualmente que J, E y P se extendían a lo largo de los cuatro primeros libros del Pentateuco: Génesis, Éxodo, Levítico y Números. Sin embargo, no se observaba el menor rastro de ellas en el quinto libro, el Deuteronomio, a excepción de unas pocas líneas que aparecen en los últimos capítulos. El

Deuteronomio aparece escrito en un estilo completamente diferente al utilizado en los otros cuatro libros del Pentateuco. Las diferencias son evidentes, incluso en la traducción. El vocabulario es diferente. Hay expresiones diferentes y recurrentes, así como frases predilectas que se repiten. Hay dobles de secciones enteras de los cuatro primeros libros. Hay flagrantes contradicciones de detalle entre esta versión y las otras. Hasta es diferente una parte de las palabras de los diez mandamientos. Por todo ello, el Deuteronomio parecía ser una cuarta fuente independiente, a la que se denominó D.

El descubrimiento de que la Torah de Moisés era en realidad un conjunto de cuatro obras que habían estado previamente separadas, no creaba necesariamente una crisis. Después de todo, el Nuevo Testamento también empezaba con cuatro Evangelios —Mateo, Marcos, Lucas y Juan—, cada uno de los cuales contaba la historia a su manera. ¿Por qué entonces se produjo una reacción tan hostil, tanto entre los judíos como entre los cristianos, ante la idea de que el Antiguo Testamento (o Biblia hebrea) pudiera empezar igualmente con una especie de cuatro «evangelios»? La diferencia consistía en que las cuatro fuentes de la Biblia hebrea se habían combinado de un modo muy intrincado, y, sobre todo, en el hecho de que durante aproximadamente dos mil años se había aceptado que fueron escritas por Moisés; los nuevos descubrimientos representaban una bofetada para una tradición antigua, aceptada y sagrada. Los investigadores bíblicos estaban descubriendo una envoltura finamente entretejida, y nadie sabía a dónde podían conducir tales investigaciones.

La historia de Noé... dos veces

Estos primeros libros de la Biblia muestran una forma de composición tan extraordinaria como la de cualquier otro libro del mundo. Imaginemos que se asignara a cuatro personas diferentes la tarea de escribir un libro sobre el mismo tema, para después tomar cada una de las versiones, desmembrarla y combinarla en una sola narración, larga y continua, para afirmar finalmente que toda esa narración había sido escrita por una sola persona. Imaginemos que después se entrega el libro a los detectives y se les pide que averigüen: 1) que el libro no fue escrito por una sola persona; 2) que fue escrito por cuatro; 3) quiénes fueron esas cuatro personas, y 4) quién combinó las historias que habían escrito.

Para aquellos lectores que deseen obtener una mejor visión de la situación, he traducido una historia bíblica del arca de Noé, tal y como aparece en el Génesis, haciendo que cada una de las dos fuentes aparezcan en un tipo de letra distinto. La historia del diluvio es una combinación de la fuente J y la fuente P. Aquí, la fuente J aparece impresa en tipografía normal, mientras que la fuente P aparece impresa en versalitas. Si se leen ambas fuentes desde el principio hasta el final y después se retrocede y se lee la otra, se podrán distinguir dos narraciones completas y continuas, cada una de las cuales posee su propio vocabulario y preocupaciones:

GÉNESIS 6:

5 Viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía en la Tierra, y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo,

6 le pesó a Yahvé de haber hecho al hombre en la Tierra, y se indignó en su corazón.

7 Y dijo Yahvé: «Voy a exterminar de sobre la haz del suelo al hombre que he creado —desde el hombre hasta los ganados, las serpientes, y hasta las aves del cielo —, porque me pesa haberlos hecho».

8 Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahvé.

9 ÉSTA ES LA HISTORIA DE NOÉ: NOÉ FUE EL VARÓN MÁS JUSTO Y CABAL DE SU TIEMPO. NOÉ ANDABA CON DIOS.

10 NOÉ ENGENDRÓ TRES HIJOS: SEM, CAM Y JAFET.

11 LA TIERRA ESTABA CORROMPIDA EN LA PRESENCIA DE DIOS: LA TIERRA SE LLENÓ DE VIOLENCIAS.

12 DIOS MIRÓ A LA TIERRA, Y HE AQUÍ QUE ESTABA VICIADA, PORQUE TODA CARNE TENÍA UNA CONDUCTA VICIOSA SOBRE LA TIERRA.

13 DIJO, PUES, DIOS A NOÉ: «HE DECIDIDO ACABAR CON TODA CARNE, PORQUE LA TIERRA ESTÁ LLENA DE VIOLENCIAS POR CULPA DE ELLOS. POR ESO, HE AQUÍ QUE VOY A EXTERMINARLOS DE LA TIERRA.

14 HAZTE UN ARCA DE MADERAS RESINOSAS. HACES EL ARCA DE CAÑIZO Y LA CALAFATEAS POR DENTRO Y POR FUERA CON BETÚN.

15 ASÍ ES COMO LA HARÁS: LONGITUD DEL ARCA, TRESCIENTOS CODOS; SU ANCHURA, CINCUENTA CODOS; Y SU ALTURA, TREINTA CODOS.

16 HACES AL ARCA UNA CUBIERTA Y A UN CODO LA REMATARÁS POR ENCIMA, PONES LA PUERTA DEL ARCA EN SU COSTADO, Y HACES UN PRIMER PISO, UN SEGUNDO Y UN TERCERO.

17 «POR MI PARTE, VOY A TRAER EL DILUVIO, LAS AGUAS SOBRE LA TIERRA, PARA EXTERMINAR TODA CARNE QUE TIENE HÁLITO DE VIDA BAJO EL CIELO: TODO CUANTO EXISTE EN LA TIERRA PERECERÁ.

18 PERO CONTIGO ESTABLECERÉ MI ALIANZA: ENTRARÁS EN EL ARCA TÚ Y TUS HIJOS, TU MUJER Y LAS MUJERES DE TUS HIJOS CONTIGO.

19 Y DE TODO SER VIVIENTE, DE TODA CARNE, METERÁS EN EL ARCA UNA PAREJA PARA QUE SOBREVIVAN CONTIGO. SERÁN MACHO Y HEMBRA.

20 DE CADA ESPECIE DE AVES, DE CADA ESPECIE DE GANADOS, DE CADA ESPECIE DE SIERPES DEL SUELO ENTRARÁN CONTIGO SENDAS PAREJAS PARA SOBREVIVIR.

21 TÚ MISMO PROCÚRATE TODA SUERTE DE VÍVERES Y HAZTE ACOPIO PARA QUE OS SIRVAN DE COMIDA A TI Y A ELLOS.»

22 ASÍ LO HIZO NOÉ Y EJECUTÓ TODO LO QUE LE HABÍA MANDADO DIOS.

GÉNESIS 7:

1 Yahvé dijo a Noé: «Entra en el arca tú y toda tu casa, porque tú eres el único justo que he visto en esta generación.

2 De todos los animales puros tomarás para ti siete parejas, el macho con su hembra, y de todos los animales que no son puros, una pareja, el macho con su hembra.

3 (Asimismo de las aves del cielo, siete parejas, machos y

hembras) para que sobreviva la casta sobre la haz de toda la Tierra.

4 Porque dentro de siete días haré llover sobre la Tierra durante cuarenta días y cuarenta noches, y exterminaré de sobre la haz del suelo todos los seres que hice.»

5 Y Noé ejecutó todo lo que le había mandado Yahvé.

6 NOÉ CONTABA SEISCIENTOS AÑOS CUANDO ACAECIÓ EL DILUVIO, LAS AGUAS, SOBRE LA TIERRA.

7 Noé entró en el arca, y con él sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos, para salvarse de las aguas del diluvio.

8 (DE LOS ANIMALES PUROS, Y DE LOS ANIMALES QUE NO SON PUROS, Y DE LAS AVES, Y DE TODO LO QUE SERPEA POR EL SUELO,

9 SENDAS PAREJAS DE CADA ESPECIE ENTRARON CON NOÉ EN EL ARCA, MACHOS Y HEMBRAS, COMO HABÍA MANDADO DIOS A NOÉ.)

10 A la semana, las aguas del diluvio vinieron sobre la Tierra.

11 EL AÑO SEISCIENTOS DE LA VIDA DE NOÉ, EL MES SEGUNDO, EL DÍA DIECISIETE DEL MES, EN ESE DÍA SALTARON TODAS LAS FUENTES DEL GRAN ABISMO, Y LAS COMPUERTAS DEL CIELO SE ABRIERON,

12 y estuvo lloviendo sobre la Tierra cuarenta días y cuarenta noches.

13 EN AQUEL MISMO DÍA ENTRÓ NOÉ EN EL ARCA, COMO TAMBIÉN LOS HIJOS DE NOÉ, SEM, CAM Y JAFET, Y LA MUJER DE NOÉ, Y LAS TRES MUJERES DE SUS HIJOS;

14 Y CON ELLOS LOS ANIMALES DE CADA ESPECIE, LAS SIERPES DE CADA ESPECIE QUE REPTAN SOBRE LA TIERRA, Y LAS AVES DE CADA ESPECIE: TODA CLASE DE PÁJAROS Y SERES ALADOS;

15 ENTRARON CON NOÉ EN EL ARCA SENDAS

PAREJAS DE TODA CARNE EN QUE HAY ALIENTO DE VIDA,

16 Y LOS QUE IBAN ENTRANDO ERAN MACHO Y HEMBRA DE TODA CARNE, COMO DIOS SE LO HABÍA MANDADO. Y Yahvé cerró la puerta detrás de Noé.

17 El diluvio duró cuarenta días sobre la Tierra. Crecieron las aguas y levantaron el arca que se alzó de encima de la Tierra.

18 Subió el nivel de las aguas y crecieron mucho sobre la Tierra, mientras el arca flotaba sobre la superficie de las aguas.

19 Subió el nivel de las aguas mucho, muchísimo sobre la Tierra, y quedaron cubiertos los montes más altos que hay debajo del cielo.

20 Quince codos por encima subió el nivel de las aguas quedando cubiertos los montes.

21 PERECIÓ TODA CARNE: LO QUE REPTA POR LA TIERRA, JUNTO CON AVES, GANADOS, ANIMALES Y TODO LO QUE PULULA SOBRE LA TIERRA, Y TODA LA HUMANIDAD.

22 Todo cuanto respira hálito vital, todo cuanto existe en tierra firme, murió.

23 Yahvé exterminó todo ser que había sobre la haz del suelo, desde el hombre hasta los ganados, hasta las serpientes y hasta las aves del cielo: todos fueron exterminados de la Tierra, quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca.

24 LAS AGUAS INUNDARON LA TIERRA POR ESPACIO DE CIENTO CINCUENTA DÍAS.

GÉNESIS 8:

1 ACORDÓSE DIOS DE NOÉ Y DE TODOS LOS ANIMALES Y DE LOS GANADOS QUE CON ÉL ESTABAN EN EL ARCA. DIOS HIZO PASAR UN VIENTO SOBRE LA

TIERRA Y LAS AGUAS DECRECIERON.

2 SE CERRARON LAS FUENTES DEL ABISMO Y LAS COMPUERTAS DEL CIELO, y cesó la lluvia del cielo.

4 Poco a poco retrocedieron las aguas sobre la Tierra. AL CABO DE CIENTO CINCUENTA DÍAS, LAS AGUAS HABÍAN MENGUADO, Y EN EL MES SÉPTIMO, EL DÍA DIECISIETE DEL MES, VARÓ EL ARCA SOBRE LOS MONTES DE ARARAT.

5 LAS AGUAS SIGUIERON MENGUANDO PAULATINAMENTE HASTA EL MES DÉCIMO, Y EL DÍA PRIMERO DEL DÉCIMO MES ASOMARON LAS CUMBRES DE LOS MONTES.

6 Al cabo de cuarenta días, abrió Noé la ventana que había hecho en el arca,

7 Y SOLTÓ AL CUERVO, EL CUAL ESTUVO SALIENDO Y RETORNANDO HASTA QUE SE SECARON LAS AGUAS SOBRE LA TIERRA.

8 Después soltó a la paloma, para ver si habían menguado ya las aguas de la superficie terrestre.

9 La paloma, no hallando donde posar el pie, tornó donde él, al arca, porque aún había agua sobre la superficie de la Tierra; y alargando él su mano, la asió y metiéndola consigo en el arca. Aún esperó otros siete días y volvió a soltar la paloma del arca.

10 La paloma vino al atardecer, y he aquí que traía en el pico un ramo verde de olivo, por donde conoció Noé que habían disminuido las aguas de encima de la Tierra.

11 Aún esperó otros siete días y soltó la paloma, que ya no volvió donde él.

12 EL AÑO SEISCIENTOS UNO DE LA VIDA DE NOÉ, EL DÍA PRIMERO DEL PRIMER MES, SE SECARON LAS AGUAS DE ENCIMA DE LA TIERRA. Noé retiró la cubierta del arca, miró y he aquí que estaba seca la superficie del suelo.

13 EN EL SEGUNDO MES, EL DÍA VEINTISIETE DEL MES, QUEDÓ SECA LA TIERRA.

14 HABLÓ ENTONCES DIOS A NOÉ EN ESTOS TÉRMINOS:

15 «SAL DEL ARCA TÚ, Y CONTIGO TU MUJER, TUS HIJOS Y LAS MUJERES DE TUS HIJOS.

16 SACA CONTIGO TODOS LOS ANIMALES DE TODA ESPECIE QUE TE ACOMPAÑAN, AVES, GANADOS Y TODAS LAS SIERPES QUE REPTAN SOBRE LA TIERRA. QUE PULULEN SOBRE LA TIERRA Y SEAN FECUNDOS Y SE MULTIPLIQUEN SOBRE LA TIERRA.»

17 SALIÓ, PUES, NOÉ, Y CON ÉL SUS HIJOS, SU MUJER Y LAS MUJERES DE SUS HIJOS.

18 TODOS LOS ANIMALES, TODOS LOS GANADOS, TODAS LAS AVES Y TODAS LAS SIERPES QUE REPTAN SOBRE LA TIERRA SALIERON POR FAMILIAS DEL ARCA.

19 Noé construyó un altar a Yahvé, y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció holocaustos en el altar.

20 Al aspirar Yahvé el calmante aroma, dijo en su corazón: «Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre, porque las trazas del corazón humano son malas desde su niñez, ni volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho.

«Mientras dure la Tierra, sementera y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche, no cesarán.»

Anotamos ahora cada versión por separado para leerlas de corrido

Versión J

Viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía en la Tierra, y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro

mal de continuo, le pesó a Yahvé de haber hecho al hombre en la Tierra, y se indignó en su corazón.

Y dijo Yahvé: «Voy a exterminar de sobre la haz del suelo al hombre que he creado —desde el hombre hasta los ganados, las sierpes, y hasta las aves del cielo —, porque me pesa haberlos hecho».

Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahvé.

Yahvé dijo a Noé: «Entra en el arca tú y toda tu casa, porque tú eres el único justo que he visto en esta generación.

De todos los animales puros tomarás para ti siete parejas, el macho con su hembra, y de todos los animales que no son puros, una pareja, el macho con su hembra.

(Asimismo de las aves del cielo, siete parejas, machos y hembras) para que sobreviva la casta sobre la haz de toda la Tierra.

Porque dentro de siete días haré llover sobre la Tierra durante cuarenta días y cuarenta noches, y exterminaré de sobre la haz del suelo todos los seres que hice.»

Y Noé ejecutó todo lo que le había mandado Yahvé.

Noé entró en el arca, y con él sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos, para salvarse de las aguas del diluvio.

A la semana, las aguas del diluvio vinieron sobre la Tierra. y estuvo lloviendo sobre la Tierra cuarenta días y cuarenta noches.

Y Yahvé cerró la puerta detrás de Noé.

El diluvio duró cuarenta días sobre la Tierra. Crecieron las aguas y levantaron el arca que se alzó de encima de la Tierra.

Subió el nivel de las aguas y crecieron mucho sobre la Tierra, mientras el arca flotaba sobre la superficie de las aguas.

Subió el nivel de las aguas mucho, muchísimo sobre la Tierra, y quedaron cubiertos los montes más altos que hay debajo del cielo.

Quince codos por encima subió el nivel de las aguas quedando cubiertos los montes.

Todo cuanto respira hálito vital, todo cuanto existe en tierra firme, murió.

Yahvé exterminó todo ser que había sobre la haz del suelo, desde el hombre hasta los ganados, hasta las serpientes y hasta las aves del cielo: todos fueron exterminados de la Tierra, quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca. y cesó la lluvia del cielo.

Poco a poco retrocedieron las aguas sobre la Tierra.

Al cabo de cuarenta días, abrió Noé la ventana que había hecho en el arca,

Después soltó a la paloma, para ver si habían menguado ya las aguas de la superficie terrestre.

La paloma, no hallando donde posar el pie, tornó donde él, al arca, porque aún había agua sobre la superficie de la Tierra; y alargando él su mano, la asió y metiéndola consigo en el arca. Aún esperó otros siete días y volvió a soltar la paloma del arca.

La paloma vino al atardecer, y he aquí que traía en el pico un ramo verde de olivo, por donde conoció Noé que habían disminuido las aguas de encima de la Tierra.

Aún esperó otros siete días y soltó la paloma, que ya no volvió donde él.

Noé retiró la cubierta del arca, miró y he aquí que estaba seca la superficie del suelo.

Noé construyó un altar a Yahvé, y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció holocaustos en el altar.

Al aspirar Yahvé el calmante aroma, dijo en su corazón: «Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre, porque las trazas del corazón humano son malas desde su niñez, ni volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho.

«Mientras dure la Tierra, sementera y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche, no cesarán.»

Versión P

ésta es la historia de Noé: Noé fue el varón más justo y cabal de su tiempo. Noé andaba con Dios.

Noé engendró tres hijos: Sem, Cam y Jafet.

la tierra estaba corrompida en la presencia de Dios: la tierra se llenó de violencias.

Dios miró a la tierra, y he aquí que estaba viciada, porque toda carne tenía una conducta viciosa sobre la tierra.

dijo, pues, Dios a Noé: «he decidido acabar con toda carne, porque la tierra está llena de violencias por culpa de ellos. por eso, he aquí que voy a exterminarlos de la tierra.

hazte un arca de maderas resinosas. haces el arca de cañizo y la calafateas por dentro y por fuera con betún.

así es como la harás: longitud del arca, trescientos codos; su anchura, cincuenta codos; y su altura, treinta codos.

haces al arca una cubierta y a un codo la rematarás por encima, pones la puerta del arca en su costado, y haces un primer piso, un segundo y un tercero.

«por mi parte, voy a traer el diluvio, las aguas sobre la tierra, para exterminar toda carne que tiene hálito de vida bajo el cielo: todo cuanto existe en la tierra perecerá.

pero contigo estableceré mi alianza: entrarás en el arca tú y tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos contigo.

Y de todo ser viviente, de toda carne, meterás en el arca una pareja para que sobrevivan contigo. serán macho y hembra.

De cada especie de aves, de cada especie de ganados, de cada especie de sierpes del suelo entrarán contigo sendas parejas para sobrevivir.

Tú mismo procúrate toda suerte de víveres y hazte acopio para que os sirvan de comida a ti y a ellos.»

Así lo hizo Noé y ejecutó todo lo que le había mandado Dios.

Noé contaba seiscientos años cuando acaeció el diluvio, las aguas, sobre la tierra.

De los animales puros, y de los animales que no son puros, y de las aves, y de todo lo que serpea por el suelo, sendas parejas de cada especie entraron con Noé en el arca, machos y hembras, como había mandado Dios a Noé.

El año seiscientos de la vida de Noé, el mes segundo, el día diecisiete del mes, en ese día saltaron todas las fuentes del gran abismo, y las compuertas del cielo se abrieron,

En aquel mismo día entró Noé en el arca, como también los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet, y la mujer de Noé, y las tres mujeres de sus hijos; y con ellos los animales de cada especie,

las sierpes de cada especie que reptan sobre la tierra, y las aves de cada especie: toda clase de pájaros y seres alados;

entraron con Noé en el arca sendas parejas de toda carne en que hay aliento de vida y los que iban entrando eran macho y hembra de toda carne, como Dios se lo había mandado.

Pereció toda carne: lo que repta por la tierra, junto con aves, ganados, animales y todo lo que pulula sobre la tierra, y toda la humanidad.

Las aguas inundaron la tierra por espacio de ciento cincuenta días.

Acordóse Dios de Noé y de todos los animales y de los ganados que con él estaban en el arca. Dios hizo pasar un viento sobre la tierra y las aguas decrecieron.

Se cerraron las fuentes del abismo y las compuertas del cielo

Al cabo de ciento cincuenta días, las aguas habían menguado, y en el mes séptimo, el día diecisiete del mes, varó el arca sobre los montes de Ararat.

Las aguas siguieron menguando paulatinamente hasta el mes décimo, y el día primero del décimo mes asomaron las cumbres de los montes.

Y cerraron las fuentes del abismo y las compuertas del cielo

Y soltó al cuervo, el cual estuvo saliendo y retornando hasta que se secaron las aguas sobre la tierra.

El año seiscientos uno de la vida de Noé, el día primero del primer mes, se secaron las aguas de encima de la tierra en el segundo mes, el día veintisiete del mes, quedó seca la tierra.

Habló entonces Dios a Noé en estos términos:

«Sal del arca tú, y contigo tu mujer, tus hijos y las mujeres de tus hijos. Saca contigo todos los animales de toda especie que te acompañan, aves, ganados y todas las serpientes que reptan sobre la tierra. que pululen sobre la tierra y sean fecundos y se multipliquen sobre la tierra.»

Salió, pues, Noé, y con él sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos.

Todos los animales, todos los ganados, todas las aves y todas las serpientes que reptan sobre la tierra salieron por familias del arca.

Cada uno con sus propias palabras

El propio hecho de que sea posible separar dos historias continuas como éstas ya es algo notable, y aporta una poderosa prueba en favor de la hipótesis. Sólo se tiene que intentar hacer lo mismo con cualquier otro libro para comprender lo impresionante que resulta este fenómeno.

Pero no sólo se trata de la posibilidad de extraer dos historias. Lo más extraordinario es que cada historia emplea consistentemente su propio lenguaje. La historia **P** (la que aparece impresa en versalitas), siempre se refiere a la divinidad llamándola Elohím. La historia **J**, por el contrario, siempre le llama Yahvé. **P** se refiere al sexo de los animales llamándolos «macho y hembra» (Gn 6, 19; 7, 9; 7, 16). **J** emplea los términos

«hombre y su mujer» (7,2), así como macho y hembra. P dice que todo «perecerá» (6,17; 7, 21), mientras J dice que todo «murió» (7, 22).

Pero las dos versiones no sólo difieren en cuanto a terminología, sino también en detalles de la historia que se narra. En P se toma una pareja de cada clase de animal. En J se toman siete parejas de animales puros y una pareja de animales impuros. (Aquí, el término «puro» se refiere a que es adecuado para el sacrificio. Así, los corderos son puros, mientras que los leones son impuros.) P dice que el diluvio duró un año (370 días). J dice que fueron cuarenta días y cuarenta noches. P dice que Noé envió un cuervo. J dice que una paloma. Evidentemente, P muestra una preocupación por las edades, las fechas y las medidas en codos, mientras que J no.

Pero probablemente la diferencia más notable entre ambas versiones sea su forma distinta de representar a Dios. No se trata únicamente de que denominen a la divinidad con nombres distintos. J nos presenta una divinidad capaz de lamentar cosas que ha hecho (6, 6-7), lo que plantea interesantes cuestiones teológicas, como la de si un ser todopoderoso y sapientísimo lamentaría las acciones del pasado. Nos presenta una divinidad capaz de «indignarse en su corazón» (6,6), que cierra personalmente el arca (7, 16), y que aspira el aroma del sacrificio de Noé (8, 21). En P, en cambio, falta prácticamente la cualidad antropomórfica que vemos en J. En P Dios es considerado más bien como un controlador trascendente del universo.

Las dos historias del diluvio se pueden separar y son completas en sí mismas. Cada una de ellas tiene su propio lenguaje, sus propios detalles, e incluso su propio concepto de

Dios. Y ni siquiera todo esto nos da una imagen completa, porque el lenguaje, los detalles y el concepto de Dios de la historia del diluvio de J son consistentes con el lenguaje, los detalles y el concepto de Dios que aparece en otras historias de J. Los investigadores descubrieron que cada una de estas fuentes es una colección consistente de historias, poemas y leyes.

El umbral

El descubrimiento de la existencia de cuatro documentos separados, con una consistencia interna propia, llegó a ser conocido como la hipótesis documental. Al proceso también se le conoció como «alta crítica».⁴ Lo que había empezado por ser una simple idea de tres hombres durante el siglo XV ni, terminó por dominar las investigaciones bíblicas hacia finales del siglo XIX.

Se habían necesitado siglos de recopilación de claves para llegar a esta fase que podría considerarse como bastante avanzada, o bien como realmente mínima, según el punto de vista de cada cual. Por otra parte, nadie pudo desafiar fácilmente durante muchos siglos la aceptada tradición de que fue Moisés el autor del Pentateuco. Ahora, en cambio, personas de reconocida piedad podían decir y escribir abiertamente que no lo era. Se habían podido identificar por lo menos cuatro escrituras en los cinco primeros libros de la Biblia. También se percibió la mano de un recopilador extremadamente hábil, conocido como un redactor, alguien que fue capaz de combinar y organizar estos documentos separados en una sola obra con la suficiente unidad como para ser legible en un mismo discurso narrativo.

Por otra parte, estos detectives de los orígenes bíblicos no habían llegado más que al umbral. Fueron capaces de comprender que existía un rompecabezas, y empezaron a hacerse una idea de lo complejo que iba a ser éste. Porque, si bien pudieron identificar cuatro documentos y un redactor, ¿quiénes escribieron esos documentos? ¿En qué época vivieron? ¿Cuál era su propósito? ¿Conocía cada cual la obra de los otros? ¿Sabía alguno de ellos que estaba escribiendo una *Biblia*, una obra que sería considerada como sagrada y autorizada? En cuanto al misterioso redactor: ¿fue una sola persona o fueron varias? ¿Quiénes fueron? ¿Por qué razón combinaron los documentos de un modo tan complejo? Las respuestas se ocultaban en las páginas de la Biblia y en los suelos del Oriente Medio. Al profundizar en ambos, mis predecesores y yo mismo descubrimos hasta qué punto las historias que se narraban en esas páginas se hallaban relacionadas con ese mundo.

Dos países, dos escritores

Las dos primeras fuentes, la J y la E, fueron escritas por dos personas que vivieron durante el período que he descrito en el capítulo anterior. Estuvieron involucradas con la vida de ese período, con los grandes acontecimientos que ocurrieron en él, con su política, su religión y sus catástrofes. Así voy a intentar demostrarlo en este capítulo, al tiempo que trato de identificar a las personas que los escribieron.

En primer lugar, el autor de J procedía de Judá, mientras que el autor de E procedía de Israel. Así lo han sugerido una serie de eruditos bíblicos antes que yo. La novedad que apporto es la presentación de un grupo de pruebas que así lo corroboran

con mucha mayor fuerza de lo que se ha hecho hasta ahora. Tengo la intención de ser más específico de lo que se ha sido hasta hoy en cuanto a quiénes fueron estos dos escritores, así como en cuanto a cómo se relacionaron las historias bíblicas más específicamente con estos dos hombres y con los acontecimientos que ocurrieron en su mundo.

El simple hecho de que distintas historias de los primeros libros de la Biblia llamen a Dios con nombres diferentes no demuestra nada en sí mismo. Alguien puede hablar de la reina de Inglaterra, llamándola a veces la reina y otras veces Isabel II. Pero, como ya he señalado, había algo más sospechoso en la forma en que los distintos nombres de la divinidad se sucedían a lo largo de los cinco primeros libros de la Biblia. Los dos nombres, Yahvé y Elohim, aparecían consistentemente en cada una de las dos versiones de las mismas historias, en los dobles. Si separamos las historias de Elohim (E) de las historias de Yahvé (J), obtenemos una serie consistente de claves que nos muestran que las historias E fueron escritas por alguien relacionado con Israel, mientras que las historias I fueron escritas por alguien relacionado con Judá.⁵

J de Judá, E de Israel

En primer lugar, tenemos la cuestión del escenario donde ocurren las historias. En el Génesis, en aquellas historias donde a Dios se le llama *Yahvé*, el patriarca Abraham vive en Hebrón.⁶ Hebrón fue la ciudad principal de Judá, la capital de Judá bajo el rey David, la ciudad de donde procedía Sadoc, el sumo sacerdote judeo de David.

En la alianza que establece *Yahvé* con Abraham, le promete que sus descendientes poseerán el territorio «desde el río de

Egipto hasta el... río Eufrates».⁷ Éstas fueron, precisamente, las fronteras de la nación en tiempos del rey David, el fundador de la familia real de Judá.

Pero en una historia que llama a Dios *Elohim*, Jacob, el nieto de Abraham, tiene un enfrentamiento cara a cara con alguien que resulta ser Dios (o quizá un ángel), y al lugar en que ocurre esto Jacob lo llama Penuel (que significa «Rostro de Dios»). Penuel fue una ciudad que ordenó construir el rey Jeroboam en Israel.⁸

Ambas fuentes, la J y la E, narran historias de la ciudad de Betel y ambos reinos, el de Judá y el de Israel, plantearon derechos políticos sobre Betel, situada en la frontera entre ambos.⁹

Ambas fuentes, la J y la E, narran historias sobre la ciudad de Siquem, que hizo construir Jeroboam y convirtió en la capital de Israel. Pero las dos historias son muy diferentes. Según la historia de J, un hombre llamado Siquem, que es el príncipe original de esa ciudad, ama a Dina, la hija de Jacob, con la que se acuesta. Después, pide su mano en matrimonio. Pero los hijos de Jacob contestan que no pueden aprobar ni éste ni cualquier otro matrimonio con la gente de Siquem porque son incircuncisos, mientras que la gente de Jacob lo es. En consecuencia, el príncipe de Siquem y su padre Jamor persuaden a todos los hombres de Siquem para que se circunciden. Mientras los hombres se encuentran doloridos a causa de la intervención de la circuncisión, Simeón y Leví, dos de los hijos de Jacob, entran en la ciudad, matan a todos los hombres y recuperan a su hermana Dina. Su padre Jacob les critica por esta acción, pero ellos responden: «¿Es que iban a tratar a nuestra hermana como a una prostituta?». Y ése es el

final de la historia.¹⁰ Lo que se cuenta en J sobre cómo adquirió Israel su ciudad capital no es una historia muy agradable. La historia E, por su parte, lo narra de la forma siguiente:

Jacob llegó sin novedad a la ciudad de Siquem, que está en el territorio cananeo, viniendo de Paddán Aram, y acampó frente a la ciudad. Compró a los hijos de Jamor, padre de Siquem, por cien agnos la parcela de campo donde había desplegado su tienda, erigió allí un altar, y lo llamó de «Él», Dios de Israel.¹¹

¿Cómo adquirió Israel la ciudad de Siquem? El autor de E dice que la compraron. El autor de J dice que la masacraron.

Los orígenes de las tribus

En las historias sobre el nacimiento de los hijos y nietos de Jacob —cada uno de los cuales se convierte en el antepasado de una tribu— suele haber una referencia a la divinidad en el momento de citar al niño. El grupo de historias que invocan a *Elohim* corresponden a las historias de:

Dan

Neftalí

Gad

Aser

Isacar

Zabulón

Efraím

Manases

Benjamín¹²

En resumen, el grupo de *Elohim* incluye los nombres de todas las tribus de *Israel*.¹³ El grupo de historias que invocan el nombre de *Yahvé* corresponden a las historias de:

Rubén

Simeón

Leví Judá

Los primeros tres nombres de esta lista de cuatro son los nombres de las tribus que perdieron su territorio y se mezclaron con las otras tribus. El único nombre tribal que posee territorio en la narración que invoca a *Yahvé* es *Judá*.¹⁴

La versión J va más allá al justificar la ascendencia de Judá. Según la historia, Rubén fue el primogénito, Simeón el segundo, Leví el tercero y Judá el cuarto. El orden de nacimiento era extremadamente importante en el antiguo Próximo Oriente, ya que el primer hijo nacido tenía el derecho de primogenitura, lo que significaba recibir la parte más importante de la herencia del padre (generalmente doblaba la herencia de sus otros hermanos). Por lo tanto, deberíamos haber esperado que fuera Rubén, el primogénito, el que tuviera el derecho de primogenitura. Pero hay una historia según la cual Rubén se acuesta con una de las concubinas de su padre, y

éste lo descubre. Los dos hijos siguientes en la línea de sucesión al derecho de primogenitura son Simeón y Leví. Pero en la versión J son precisamente ellos los que masacran la ciudad de Siquem siendo criticados por su padre. Así pues, en J, el derecho de primogenitura recae en el cuarto hijo: Judá. En la poética bendición que hace Jacob a sus hijos en su lecho de muerte, he aquí lo que dice sobre Rubén:

*Rubén, mi primogénito eres tú,
mi vigor y las primicias de mi virilidad,
plétora de pasión y de ímpetu,
espumas como el agua: no serás preeminente
porque subiste al lecho de tu padre;¹⁵*

Y he aquí lo que dice sobre Simeón y Leví:

*Simeón y Leví, hermanos; llevaron al colmo
la violencia con sus intrigas. ¡En su
conciliábulo no entres, alma mía; a su
asamblea no te unas, corazón mío!, porque
estando de malas, mataron hombres, y
estando de buenas, desjarretaron toros.
¡Maldita su ira, por ser tan impetuosa, y su
cólera, por ser tan cruel! Los dividiré en
Jacob, y los dispersaré en Israel.¹⁶*

Pero dice sobre Judá:

*A ti, Judá, te alabarán tus hermanos...
inclínense a ti los hijos de tu padre.¹⁷*

Así pues, Judá recibe el derecho de primogenitura en la versión J.

¿Quién lo recibe en la versión E? En la escena del lecho de muerte de Jacob, tal y como aparece en la versión E, cada uno de los dos hijos de José, Efraím y Manases, recibirá una porción completa, equivalente a las porciones recibidas por Rubén, Simeón y los otros. ¿Por qué razón el autor de E favoreció a José y a sus hijos? La respuesta la hallamos en un detalle más de la versión É. Cuando Jacob bendice en su lecho de muerte a José y a sus hijos, José sitúa a sus hijos frente a Jacob de tal manera que Jacob coloque la mano derecha sobre la cabeza de Manases, el primogénito. La mano derecha es el signo de la preeminencia. Pero Jacob cruza los brazos, de tal modo que pone la mano derecha sobre la cabeza de Efraím. José protesta por ello, pero Jacob insiste en que Efraím será más grande que su hermano.¹⁸ ¿Qué sucede con Efraím? ¿Por qué el autor de la versión E intercambia la jerarquía no culminándola en ninguno de los hijos de Jacob, sino en uno de sus nietos que, además, ni siquiera es primogénito? ¿Sucedió algo históricamente significativo con respecto a la tribu de Efraím en tiempos del escritor de esta versión? La respuesta es que Efraím fue la tribu del rey Jeroboam. Siquem, la capital de Jeroboam, estaba situada en las colinas de Efraím.¹⁹ De hecho, Efraím se utilizó como otro nombre para designar al reino de Israel.²⁰

Evidencia de las versiones

La versión J cita las ciudades y el territorio de Judá. La versión E cita las ciudades y el territorio de Israel. He descubierto que otros detalles de las versiones también encajan con la imagen general:

Tanto J como E contienen versiones de la historia de José. En ambas, los hermanos de José se muestran celosos de él y planean matarle, pero uno de los hermanos le salva. En E es Rubén, el primogénito, quien lo salva.²¹ Pero en J es *Judá* quien lo salva.²²

La versión E sobre el testamento de Jacob en su lecho de muerte hace un juego de palabras en hebreo. Al hacer las particiones para Efraím y Manases, Jacob le dice a José: «Yo, por mi cuenta, te doy una porción más a ti, mejorándote sobre tus hermanos».²³ La palabra hebrea que se traduce aquí como «porción» es *sekem* o, tal y como la pronunciamos en castellano, Siquem. Decirle al padre de Efraím que le entrega un *Siquem* extra, es como decirle al gobernador de una región boscosa: «A los otros les he dado algunos árboles y a ti, bosques enteros».

Mientras tanto, la versión J parece hacer un juego de palabras con el nombre del primer rey de Judá después de la división: Roboam. La raíz hebrea del nombre Roboam (*r-h-b*) aparece seis veces en la versión J, sugiriendo habitualmente la expansión del país, como lo hace el propio nombre del rey.²⁴ Pero esta raíz no aparece nunca en la versión E.

Según la versión E, José, en su lecho de muerte en Egipto, pide que algún día se lleven sus huesos de allí para enterrarlos

en su patria.²⁵ Al final de la versión E del Éxodo de Egipto, los israelitas se llevan consigo los huesos de José.²⁶ Esta preocupación por el entierro de los huesos de José sólo la encontramos en la versión E. ¿Y dónde se localizaba tradicionalmente la tumba de José? En Siquem, la capital de Israel.²⁷

Tanto las versiones J como E contienen historias sobre la esclavitud del pueblo en Egipto. Habitualmente, la versión J se refiere a los egipcios que vigilan a los esclavos como «capataces», pero en un pasaje que parece corresponder a la versión E se les llama «funcionarios de *missim*».²⁸ Recordemos que *missim* era el término con el que se designaba la política de trabajos forzados introducida por el rey Salomón, y que fue una de las principales responsables de la secesión de las tribus del norte de Israel. La utilización de dicho término en la versión E parece ser un insulto a Judá y a su familia real.

El insulto puede ser doble porque la más importante de las esposas de Salomón fue la hija del faraón de aquel período. El libro primero de los Reyes la sitúa la primera entre sus esposas.²⁹ Un matrimonio de esta clase habría sido algo muy destacable porque los reyes de Egipto desdeñaban casar a sus hijas con extranjeros. En el antiguo Próximo Oriente no aparece ningún otro caso de matrimonio de una princesa egipcia con un gobernante extranjero.

En la versión E, el fiel ayudante de Moisés es Josué, que dirige al pueblo en combate contra los amalecitas; Josué sirve como vigilante en el interior de la Tienda del Encuentro cuando Moisés no está en ella para reunirse allí con la divinidad; es el único israelita que no aparece involucrado en el incidente del becerro de oro, y trata de evitar la mala

utilización del don de la profecía.³⁰ En la versión J, por el contrario, Josué no juega ningún papel. ¿Por qué se le da a Josué un tratamiento especial en la versión E y no en la J? Josué era un héroe del *norte*. Se le identifica como procedente de la tribu de Efraím, es decir, la tribu de *Jeroboam*; la tumba de Josué se encuentra en el territorio de Efraím y, según el último capítulo del libro de Josué, la obra de éste culmina en una ceremonia de alianza celebrada en *Siquem*?¹

Según la versión J, Moisés envía a un grupo de espías desde el desierto hasta la tierra prometida. Todos los espías, excepto uno, informan que el territorio es inexpugnable porque sus habitantes son enormes y feroces. El único espía que se opone a este informe y estimula al pueblo a tener fe es *Caleb*. En la historia, los espías viajan a través del Negev (el desierto meridional del país), y llegan hasta Hebrón y después hasta el wuadi de Eshkol. Todos estos lugares están en territorio de Judá. En la versión J, los espías *sólo ven Judá*?² En cuanto a Caleb, el héroe de la historia, es el antepasado epónimo de los calebitas, que poseyeron un territorio en la zona montañosa de Judá. De hecho, el territorio calebita incluía Hebrón, la capital de Judá.³³

A partir de todas estas pruebas acumuladas y consistentes, me parece posible llegar a las siguientes conclusiones:

1) los primeros investigadores tuvieron razón en cuanto a la existencia de dos fuentes, J y E;

2) la persona que escribió la *versión J se sentía particularmente preocupada por el reino de Judá*, mientras que la persona que escribió la *versión E se sentía particularmente preocupada por el reino de Israel*.

Sin embargo, tal y como he dicho en la introducción, estamos interesados por saber algo más que las verdaderas preferencias nacionales de los autores. La cuestión que nos planteamos ahora es: ¿por qué escribieron estas historias? ¿Qué estaba sucediendo en su mundo que les impulsaron a escribir estas cosas?

Los gemelos

Tomemos, por ejemplo, las historias bíblicas sobre los gemelos Jacob y Esaú. En estas historias, Isaac, hijo de Abraham, se casa con Rebeca y ella le da dos hijos gemelos. El primero en salir del vientre de su madre es Esaú. El segundo en nacer es Jacob. Mientras todavía están en el vientre de Rebeca, *Yahvé* le dice a ésta:

*Dos pueblos hay en tu vientre,
dos naciones que, al salir de tus entrañas, se dividirán.
La una oprimirá a la otra;
el mayor servirá al pequeño^{2*}*

Los chicos crecen. En cierta ocasión, Esaú regresa hambriento y agotado del campo. Su hermano Jacob estaba preparando un guiso de lentejas rojas. Jacob le dice que sólo le dará un plato del guiso si Esaú jura entregarle a cambio el derecho de primogenitura. Esaú acepta.³⁵

Pasa el tiempo. En su lecho de muerte, Isaac tiene la intención de bendecir a Esaú. Pero Rebeca anima a Jacob para que ocupe el lugar de su hermano mayor, engañando así al padre medio ciego para recibir la bendición en su lugar. Así lo hace Jacob. Se pone las ropas de su hermano y una piel de cabrito en los brazos porque Esaú es un «hombre velludo».

Isaac imparte la bendición a Jacob, *lo que incluye el dominio sobre su hermano*. Cuando regresa Esaú, Isaac le dice que ya le ha dado la bendición a Jacob. De todos modos, Esaú le pide la bendición. Y su padre le dice lo siguiente:

*De tu espada vivirás
y a tu hermano servirás.
Mas luego, cuando te hagas libre,
partirás su yugo de sobre tu cerviz.³⁶*

¿Por qué hubo alguien que escribió estas historias, con tales detalles? Las respuestas se hallan indisolublemente unidas a la vida del mundo del escritor.

¿Por qué un guiso de lentejas rojas? Porque, según dice la historia, Esaú llegó a ser conocido posteriormente como el «Rojo». En hebreo, la palabra para designar «rojo» es *Edom*. Y Esaú ha sido considerado tradicionalmente como el padre de los edomitas.

¿Por qué hermanos gemelos? Porque el pueblo de Israel-Judá consideraba a los edomitas como parientes, ya que estaban relacionados con ellos étnicamente y/o lingüísticamente (en oposición, por ejemplo, a los egipcios o los filisteos, considerados como «extranjeros»).

¿Por qué se le hace a Rebeca la revelación de que los descendientes de su hijo menor dominarán sobre los de su hijo mayor? Porque el joven reino de Israel-Judá, bajo el rey David, derrotó al reino más antiguo de Edom y lo dominó durante doscientos años.

¿Por qué Jacob obtiene el derecho de primogenitura (una doble porción) y la bendición (prosperidad y dominio)? Porque

Israel-Judá se hizo más grande y próspero que Edom y lo dominó.

¿Por qué Esaú/Edom obtiene una bendición en la que se le dice que «partirás su yugo de sobre tu cerviz»? Porque, finalmente, Edom se liberó y alcanzó su independencia durante el reinado del rey judeo Joram (848-842 a. de C.).³⁷

Todas estas historias se refieren a la divinidad denominándola Yahvé, o bien muestran otras características que nos las señalan como parte de la versión J. ¿Por qué en la versión J aparecen historias relacionadas con Esaú/Edom, y en la versión E no aparecen? Porque J es de Judá, y Judá tenía frontera con Edom, mientras que Israel no.

En cada uno de los puntos, los detalles de las historias corresponden con los registros históricos. El autor de J compuso las historias de los antepasados de su pueblo con la intención de explicar y justificar la situación mundial en la que vivió.

Las versiones de esta historia que se enseñan en las escuelas tratan de justificar a Jacob. Mediante ligeros cambios o reinterpretaciones, convierten a Jacob en el hijo bueno y a Esaú en el hijo malo. Pero el escritor de la versión J se mostró mucho más sofisticado que sus intérpretes posteriores. Contó una historia en la que Jacob aparece como una persona valiente e inteligente, aunque también poco honesta. No hizo que sus héroes aparecieran como seres perfectos (del mismo modo que la historia de la corte de David no nos presenta a un David perfecto). Su tarea consistió más bien en componer una historia que reflejara y explicara las realidades políticas y sociales del

mundo que conocía. Y cualquiera que lea la historia de Jacob y de Esaú comprobará el gran éxito que alcanzó en dicha tarea.

3

Dos reinos, dos escritores

Las historias de la Biblia han demostrado ser una cadena de claves sobre la identidad de sus autores, al mismo tiempo que ventanas desde las que se contempla el mundo antiguo. Las historias de la versión J reflejan las condiciones existentes en el tiempo y el espacio en que vivió su autor, mostrándonos igualmente cuáles fueron algunos de los intereses del escritor.

Las historias de E nos revelan sobre la identidad de su autor mucho más de lo que las historias de J nos revelan sobre el suyo.

El becerro de oro

La más reveladora de todas es la historia de E sobre el becerro de oro, que he sintetizado brevemente en la introducción. Mientras Moisés está recibiendo de Dios las Tablas de la Ley en la montaña, Aarón construye un becerro de oro para el pueblo. El pueblo dice: «Éstos son tus Dioses, Israel, los que te han sacado de la tierra de Egipto». Aarón anuncia: «Mañana habrá fiesta en honor de Yahvé».¹ El pueblo se entrega a la celebración y el sacrificio. Mientras tanto, Dios le dice

a Moisés lo que está sucediendo allá abajo, y le comunica que destruirá al pueblo e iniciará un nuevo pueblo descendiente de Moisés. Moisés trata de aplacar a Dios, consiguiéndolo. Después, desciende de la montaña acompañado por su ayudante Josué. Al ver el becerro y el estado en que se encuentra el pueblo, lleno de ira hace añicos las Tablas al pie del monte. La tribu de Leví se reúne a su alrededor y lleva a cabo una masacre entre el pueblo. Moisés ruega a Dios que perdone la ofensa que ha cometido su pueblo y que no lo destruya.²

Toda esta historia está llena de interrogantes. ¿Por qué la persona que escribió esta historia nos presenta a su pueblo como rebelde al mismo tiempo que se produce su liberación y la recepción de la alianza? ¿Por qué nos presenta a Aarón como el jefe de la herejía? ¿Por qué razón finalmente Aarón no sufre ningún castigo por ello? ¿Por qué el autor habla precisamente de un *becerro de oro*? ¿Por qué dice el pueblo: «Éstos son tus *Dioses*, Israel...», cuando allí sólo hay un becerro de oro? ¿Y por qué dicen: «*que te han sacado de la tierra de Egipto*», cuando, evidentemente, el becerro no fue construido hasta después de haber salido de Egipto? ¿Por qué dice Aarón: «Mañana habrá fiesta en honor de Yahvé», si está presentando el becerro como un rival de Yahvé? ¿Por qué en esta historia se trata el becerro como si fuera un Dios, cuando, en realidad, el becerro *no* era un Dios en el antiguo Próximo Oriente? ¿Por qué el escritor nos presenta a Moisés haciendo añicos las Tablas de la Ley? ¿Por qué nos presenta a los levitas actuando con un celo sangriento? ¿Por qué se incluye a Josué en la historia? ¿Por qué se nos presenta a Josué como disociado del asunto del becerro de oro?

Gracias a los conocimientos que poseemos sobre el mundo que produjo la Biblia, disponemos ahora de información suficiente para contestar todas estas preguntas. Ya hemos aportado pruebas abundantes de que el autor de J era de Judá, y el autor de E era de Israel. También hemos visto las pruebas que sugieren que el autor israelita de E sentía un interés particular por cuestiones relacionadas con el rey Jeroboam y su política. E trata de ciudades que Jeroboam ordenó reconstruir: Siquem, Penuel, Betel. E justifica la ascendencia de la tribu de la que procedía, la de Efraím. E desprecia la política judea del *missim*. E concede una atención especial al tema del enterramiento de José, cuya tumba tradicional se encontraba en Siquem, la capital de Jeroboam. Además, E es una fuente que enfatiza particularmente a Moisés como su héroe, mucho más de lo que se puede apreciar en J. En esta historia, es la intercesión de Moisés ante Dios la que salva al pueblo de la destrucción. E también desarrolla especialmente el papel jugado por Moisés en la liberación de la esclavitud, de una forma que no se observa en J. En E hay menos material sobre los patriarcas que sobre Moisés, mientras que en J hay más material sobre los patriarcas.

Consideremos la posibilidad de que la persona que escribió E fuera un sacerdote levítico, procedente probablemente de Silo y, en consecuencia, probable descendiente de Moisés. Una persona así sentiría un interés especial por desarrollar estos temas tal y como han llegado hasta nosotros: la opresiva política económica de Judá, el establecimiento de un reino independiente bajo el gobierno de Jeroboam, y el superior estatus de Moisés. De ser cierto todo esto, el autor de E sería un levita de Silo, posiblemente descendiente de Moisés, ya que,

en tal caso, se encuentra una respuesta a todas las preguntas planteadas sobre la historia del becerro de oro.

Recordemos que los sacerdotes de Silo sufrieron la pérdida del lugar que ocupaban en la jerarquía sacerdotal bajo el gobierno del rey Salomón. Su jefe, Abiatar, fue expulsado de Jerusalén. Sadoc, el otro sumo sacerdote, considerado como descendiente de Aarón, permaneció en el poder. Los territorios levitas del norte fueron entregados a los fenicios. El profeta Ajías de Silo instigó la secesión de las tribus del norte, y designó a Jeroboam como rey del norte. No obstante, las esperanzas puestas por los sacerdotes de Silo en un nuevo reino se vieron frustradas cuando Jeroboam estableció centros religiosos del *becerro de oro* en Dan y Betel, y no los nombró a ellos como sacerdotes en estos centros. Lo que para esta antigua familia de sacerdotes debería haber sido una época de liberación, había terminado por convertirse en una época de traición religiosa. Y el símbolo de su exclusión en Israel fueron los *becerros de oro*. El símbolo de su exclusión en Judá fue *Aarón*. Alguien procedente de esta familia sacerdotal, el autor de E, escribió una historia según la cual poco después de la liberación de los israelitas de la esclavitud, éstos cometieron herejía. ¿Cuál fue la herejía? ¡Adoraron a un *becerro de oro*! ¿Y quién construyó ese becerro de oro? ¡*Aarón*!

Ahora, los detalles de la historia encajan en el lugar que les corresponde. ¿Por qué Aarón no sufre ningún castigo por ello? Porque, al margen de la antipatía que pudiera sentir el autor contra los descendientes de Aarón, ese mismo autor no podía cambiar todo el recuerdo histórico de su pueblo. El pueblo poseía una tradición según la cual Aarón había sido un antiguo sumo sacerdote. A un sumo sacerdote no se le puede presentar como alguien que sufre daño alguno por parte de Dios, ya que,

en tal caso no habría continuado sirviendo como sumo sacerdote. Cualquier clase de mancha sobre el sumo sacerdote le habría descalificado para el servicio como tal. Así pues, el autor no podía urdir una historia en la que el sumo sacerdote quedara descalificado en una fase tan temprana.

¿Por qué dice Aarón: «Mañana habrá fiesta en honor de *Yahvé*», cuando está presentando el becerro como un rival del propio *Yahvé*? Porque, en realidad, el becerro no es un Dios rival. El becerro sólo es la plataforma entronizadora o símbolo de la divinidad, no la divinidad en sí misma. ¿Por qué en esta historia se trata al becerro como si fuera un Dios? Presumiblemente porque la historia en sí es polémica; el autor tiene la intención de arrojar la mayor cantidad posible de sombras sobre los becerros dorados del reino de Israel. De hecho, vemos otros casos de escritores bíblicos que utilizan la palabra «Dioses» para incluir a los becerros y los querubines de oro; y, en tales casos, el texto es polémico.

¿Por qué dice el pueblo: «*Estos* son tus Dioses, Israel...» cuando, en realidad, sólo hay un becerro? ¿Por qué dice: «que te han sacado de la tierra de Egipto», cuando el becerro no se construyó hasta después de la salida de Egipto? La respuesta parece encontrarse en la narración del rey Jeroboam, en el primer libro de los Reyes. Aquí se afirma que, cuando Jeroboam hizo construir sus dos becerros de oro, declaró a su pueblo: «Aquí están tus Dioses, Israel, que te hicieron subir de la tierra de Egipto».³ Las palabras empleadas por el pueblo en Éxodo son idénticas a las empleadas por Jeroboam en 1 Reyes. Resultaría extremadamente difícil para nosotros trazar ahora la historia textual de ambos pasajes, pero podemos decir, como mínimo, que el escritor de la historia del becerro de oro en Éxodo parece haber tomado las palabras adscritas

tradicionalmente a Jeroboam, colocándolas en boca del pueblo. Esto hacía que los lectores comprendieran con claridad la conexión entre la historia del becerro de oro y los becerros de oro del reino de Israel.

¿Por qué el escritor de E nos presenta a los levitas actuando con un celo sangriento? Porque era un levita. Escribió que Aarón había actuado con rebeldía, mientras que únicamente los levitas actuaron lealmente. Moisés les dice a los levitas que con sus acciones se han ganado la bendición. De este modo, la historia denigra a los antepasados de los sacerdotes de Jerusalén, al mismo tiempo que alaba al resto de los levitas.

¿Qué está haciendo Josué en esta historia, y por qué se le singulariza al disociarlo de la herejía? Porque, como ya sabemos, Josué fue un héroe del norte. Procedía de la misma tribu a la que perteneció el rey Jeroboam: la de Efraím. Su tumba, al igual que la de José, estaba en Efraím. Se dice que dirigió una ceremonia de alianza nacional en Siquem, el lugar que más tarde se convertiría en la capital de Jeroboam. En consecuencia, el escritor de E añadió a la historia del becerro de oro un elemento de alabanza de un héroe del norte, asociado en la tradición con la capital y con la tribu preeminente. La disociación de Josué de la herejía del becerro de oro también explica por qué Josué se convirtió posteriormente en el sucesor de Moisés.

¿Por qué el escritor nos presenta a Moisés haciendo añicos las Tablas de la Ley? Posiblemente porque esta acción hacía surgir dudas sobre el santuario religioso central de *Judá*. El Templo existente en Judá contenía el arca donde se suponía que se conservaban las dos Tablas de la Ley. Según la historia de É sobre el becerro de oro, Moisés *hace añicos las-Tablas*. Esto

significa que, de acuerdo con la fuente E, el arca existente en el Templo de Jerusalén o bien contiene unas tablas que no son auténticas, o bien no contiene ninguna tabla.⁴

Al imaginar la historia del becerro de oro, el autor de E atacaba a ambos grupos religiosos establecidos, tanto el de Israel como el de Judá. Ambos habían excluido al grupo al que pertenecía el autor. En tal caso, uno puede preguntarse por qué razón este mismo escritor se mostró tan favorable al reino de Jeroboam al narrar otras historias. ¿Por qué favoreció las ciudades de Siquem, Penuel y especialmente Betel? ¿Por qué favoreció a la tribu de Efraím? En primer lugar porque *Silo* estaba en Efraím, y su sumo sacerdote Samuel era de Efraím.⁵ En segundo término porque, presumiblemente, el reino de Israel seguía siendo, a pesar de todo, su única esperanza política. Podía confiar en que, algún día, se rechazara al grupo ilegítimo de sacerdotes no levitas de Betel, para substituirlo por el grupo de levitas legítimos al que pertenecía el autor. En esta época ni Judá ni Jerusalén ofrecían tal esperanza, ya que los sacerdotes de la familia de Aarón se habían establecido firmemente aquí durante el reinado de Salomón. Ellos eran levitas y, en consecuencia, no estaban menos legitimados que los sacerdotes de Silo. Estaban estrechamente unidos a la familia real por lazos políticos y matrimoniales.⁶ Por todo ello, la única esperanza realista que les quedaba a los sacerdotes de Silo se encontraba en el reino del norte. En consecuencia, la fuente E favorece la estructura *política* del reino del norte, al mismo tiempo que ataca al grupo que ostenta el poder *religioso*.

Símbolos de la fe

La historia del becerro de oro no es el único ejemplo en que el autor de la fuente E critica al grupo que ostenta el poder religioso, tanto en el norte como en el sur.

En la versión de J sobre los mandamientos que entrega Dios a Moisés en el monte Sinaí, aparece la prohibición de construir estatuas (ídolos). Las palabras empleadas por la fuente J son:

No te harás Dioses de fundición.⁷

Así pues, la fuente J sólo prohíbe hacer estatuas *de fundición*. Los becerros dorados de Jeroboam eran de fundición. Los querubines dorados de Salomón, en el sur, no eran de fundición, sino que estaban hechos de madera de olivo y recubiertos de oro. Así pues, el texto de J concuerda con la iconografía de Judá. Esta frase puede implicar que los becerros de oro de Israel, en el norte, eran inapropiados, aun cuando no fueran estatuas de un Dios, pero no implica que fueran igualmente inapropiados los querubines de oro de Judá.

La fuente E, por su parte, formula la prohibición como sigue:

No haréis junto a mí Dioses de
plata, ni os haréis Dioses de oro.⁸

Quizá este mandamiento sólo se refiere a verdaderas estatuas de oro, pero también arroja dudas sobre los iconos que servían como plataformas entronizadoras, ya que parece condenar igualmente tanto los becerros de oro de fundición como los querubines con revestimiento de oro.

En otras partes también se pone de manifiesto la relación entre las fuentes J y E y los símbolos religiosos de Judá y de Israel, respectivamente. En un texto de la fuente J que

encontramos al principio de Números, el pueblo se pone en marcha desde Sinaí/Horeb en su viaje hacia la tierra prometida. Según la descripción que se hace de esta partida, el arca es llevada delante del pueblo a medida que éste viaja. Otro texto de la fuente J también menciona el arca como un elemento importante para el éxito del pueblo en la travesía del desierto. De hecho, sugiere que sería imposible alcanzar el éxito militar sin ella.¹⁰ Según sabemos, el arca era considerada como el objeto central del Templo de Salomón en Jerusalén. En consecuencia, no debería sorprendernos que se le concediera un trato tan importante en la fuente J, pero *nunca fuera mencionada en la fuente E*.

La fuente E concede mucha más importancia a la Tienda del Encuentro, como símbolo de la presencia de Dios entre el pueblo.¹¹ La Tienda del Encuentro (o tabernáculo) era, según los libros de Samuel, Reyes y Crónicas, un lugar primario del culto de la nación hasta que Salomón la sustituyó por el Templo. Es más, el tabernáculo se hallaba asociado originalmente a la ciudad de *Silo*. Teniendo en cuenta las demás pruebas sobre la relación del autor de la fuente E con el sacerdocio de Silo, no debería sorprendernos que la Tienda del Encuentro adquiriera tanta importancia en esa misma fuente E, pero *nunca fuera mencionada en la fuente J*.

El arca no aparece en la fuente E. El tabernáculo no aparece en la fuente J. Y esto no es ninguna coincidencia. Las historias de cada una de las fuentes tratan de los símbolos religiosos de las respectivas comunidades de las que proceden.

Ahora podemos volver al principio del libro del Génesis y observar el hecho de que al final de la historia de Adán y Eva en el jardín del Edén, que es una narración de la fuente J, Yahvé

coloca querubines como guardianes en el camino del árbol de la vida.¹² Como quiera que en el Sanctasanctorum del Templo de Jerusalén había querubines, es natural que cualquier defensor de las tradiciones religiosas de Judá hablara de querubines como guardianes de algo considerado como valioso y sagrado.

La historia del becerro de oro revela muchas más cosas sobre su autor de lo que probablemente revela cualquier otra historia de las fuentes J o E. Aparte de todo lo que nos dice sobre el mundo del autor y sobre su habilidad al redactar la historia, también nos pone de manifiesto la profunda cólera que sentía contra quienes habían desplazado a su grupo, tanto en Judá como en Israel. Es capaz de presentarnos a Aarón, antecesor del sacerdocio de Jerusalén, como alguien que comete herejía y es deshonesto. También es capaz de presentarnos los símbolos nacionales de la religión israelita como objetos de idolatría. Y llega incluso a decir que la nación que aceptó estos símbolos se merece una purga sangrienta. Cuando nos presenta a Moisés reduciendo a polvo el becerro de oro, da la impresión de que eso es lo que le habría gustado hacer al autor con los becerros de Dan y Betel: quemarlos y reducirlos a polvo.

La María blanca como la nieve

En la fuente E hay otra historia que refleja la profundidad del antagonismo entre los sacerdotes que se identificaron con Moisés (ya fuera como su fundador o como su antepasado), y los que se identificaron con Aarón. En esta historia, Aarón y su hermana María hablan contra Moisés a propósito de la esposa de éste, y Dios les reconviene personalmente. Vale la pena leer

esta pequeña historia, bastante insólita, tal y como aparece en Números, y que no se suele enseñar en las clases de religión.

Números 12 (texto E en cursiva)

1 *María y Aarón murmuraron contra Moisés por causa de la mujer kusita que había tomado por esposa: por haberse casado con una kusita.*

2 *Decían: «¿Es que Yahvé no ha hablado más que con Moisés? ¿No ha hablado también con nosotros?». Y Yahvé lo oyó.*

3 *Moisés era un hombre muy humilde, más que hombre alguno sobre la haz de la tierra.*

4 *De improviso, Yahvé³ dijo a Moisés, a Aarón y a María: «Salid los tres a la Tienda del Encuentro». Y salieron los tres.*

5 *Bajó Yahvé en la columna de Nube y se quedó a la puerta de la Tienda. Llamó a Aarón y a María y se adelantaron los dos.*

6 *Dijo Yahvé: «Escuchad mis palabras: Si hay entre vosotros un profeta, en visión me revelo a él, y hablo con él en sueños.*

7 *No así con mi siervo Moisés; él es de toda confianza en mi casa;*

8 *boca a boca hablo con él, abiertamente y no en enigmas, y contempla la imagen de Yahvé. ¿Por qué, pues, habéis osado hablar contra mi siervo Moisés?».*

9 *Y se encendió la ira de Yahvé contra ellos. Cuando se marchó,*

10 *Y la Nube se retiró de encima de la Tienda, he aquí que María estaba leprosa, blanca como la nieve. Aarón se volvió hacia María y vio que estaba leprosa.*

11 *Y dijo Aarón a Moisés: «Perdón, Señor mío, no cargues sobre nosotros el pecado que neciamente hemos cometido.*

12 *Por favor, que no sea ella como quien nace muerto del seno de su madre, con la carne medio consumida».*

13 *Moisés clamó a Yahvé diciendo: «Oh, Dios, cúrala, por favor».*

14 *Yahvé respondió a Moisés: «Si su padre le hubiera escupido al rostro, ¿no tendría que pasar siete días de vergüenza? Que quede siete días fuera del campamento y luego sea admitida otra vez».*

15 *María quedó siete días excluida del campamento. Pero el pueblo no partió hasta que ella se reintegró.*

16 *Después el pueblo partió de Jaserot y acamparon en el desierto de Paran.*

Aarón y María murmuran a causa de la esposa de Moisés. ¿Qué le pasa a la esposa de Moisés que tanto les molesta? El texto no lo dice. Únicamente afirma que era kusita. Como quiera que, en la Biblia, Kus se refiere a Etiopía, cabe la posibilidad de que lo que tanto molesta a Aarón y María sea que la esposa de Moisés fuera de raza negra. La dificultad estriba en el hecho de que, en la Biblia, haya un lugar llamado Kushan, que es una región de Media; y la esposa de Moisés, Zébora, ha sido identificada como medianita. Así pues, no se sabe si este texto se refiere a Zébora o bien a una segunda esposa. En cualquier caso, la lectura más probable del texto es que la oposición de Aarón y María se basara en la diferencia de la esposa de Moisés, ya fuera porque dicha diferencia era racial o étnica. También resulta fisiológicamente interesante observar que su queja no se refiere a la esposa. Es decir, no se quejan en voz alta de lo que realmente les preocupa, sino que más bien dirigen su crítica contra Moisés. Cuestionan el que Moisés detenta un estatus por encima del suyo en cuanto a la revelación. («¿Es que Yahvé no ha hablado más que con Moisés? ¿No ha hablado también con nosotros?»)

Esto demuestra ser un error. Yahvé les informa que, de hecho, Moisés supera a todos los demás profetas en cuanto al grado de intimidad que mantiene con la divinidad. Todos los demás profetas sólo tienen visiones, mientras que Moisés ve

realmente a Dios. Se describe a la divinidad como encolerizada con Aarón y María, y esta última experimenta una especie de lepra en la que desaparece toda la pigmentación de la piel, dejándola «blanca como la nieve». Si de lo que se trataba aquí, en el fondo, era de la negritud de la esposa de Moisés, el castigo más adecuado para este pecado resulta singularmente pertinente.

Al igual que sucede con el episodio del becerro de oro, Aarón no sufre ningún castigo. A través de la tradición, Aarón es conocido como sacerdote, y una persona que padece la lepra queda posteriormente descalificada para la función sacerdotal. En consecuencia, el escritor no nos presenta a Aarón como compartiendo el castigo sufrido por su hermana. No obstante, la historia deja bien claro que Aarón ha pecado, que Dios siente ira contra Aarón (versículo 9), y que afirma explícitamente que la experiencia que tiene Moisés de Dios es superior a la que tiene el propio Aarón. Esto también encaja en el interés del autor de la fuente E por minimizar al sacerdocio aarónida de Judá. Igualmente, tanto en este episodio como en la historia del becerro de oro, Aarón se dirige a Moisés llamándolo «Señor mío», reconociendo así su superioridad.

La historia de una rebelión resulta particularmente útil para resaltar una cuestión determinada. El escritor presenta a una persona o a un grupo atacando a la autoridad justa, o mostrándose flagrantemente desobediente... para, a continuación, mostrar despreciativamente a esa misma persona o grupo. Eso es lo que consiguen las historias de la fuente E referidas al becerro de oro y a la María blanca como la nieve.

Reverencia para Moisés

Hemos recorrido un largo camino tratando de descubrir a los dos autores de la Biblia. En una historia tras otra, hemos podido descubrir claves que conectan la historia misma con el escritor y su mundo. He expuesto tantos episodios y señalado tantas claves simplemente para familiarizar al lector con la secuencia de historias que aparecen en las fuentes J y E. En segundo término, todo esto ha sido importante para demostrar la fuerza que posee el argumento acumulativo. Cualquiera de estos ejemplos habría sido interesante de por sí, y habría valido la pena discutirlos, pero no habría representado, por sí mismo, una prueba suficientemente válida. Pero a medida en que tantos aspectos de tantos episodios convergen en un mismo punto o señalan hacia una dirección común, nos proporciona un poderoso apoyo de la hipótesis de la existencia de varios autores, en general, y de la identificación de los autores de las fuentes J y E en particular. Cuanto más se leen estos episodios, tanto más se obtiene una sensación veraz sobre sus autores y sobre los mundos de cada uno de ellos, lo que, a su vez, parece mucho más significativo. Cuando identificamos al autor de la fuente E como un sacerdote de Silo, que posiblemente creía que Moisés era su antepasado, no nos limitamos a decir algo sobre su origen, sino que tratamos de obtener una comprensión de por qué razón escribió lo que escribió. Eso nos ayuda a entender por qué las historias de la fuente E nos ofrecen una mayor visión sobre la personalidad de Moisés que las de la fuente J. Y aquí no sólo se trata de *más*, sino, sobre todo, de *mayor simpatía* por su figura. En la fuente J no hay nada comparable a la conversación de Moisés con Dios que aparece en Números 11, perteneciente a la fuente E. Aquí, el pueblo se queja de que no hay suficiente comida en el desierto para alimentarse, y hablan nostálgicamente de la buena comida que tenían en Egipto, despreciando temporalmente el hecho de que

tuvieran que trabajar como esclavos para conseguir esa comida. En ese momento, parece que Moisés ya no puede soportar la carga que Dios ha arrojado sobre sus hombros para dirigir él solo a la comunidad. El ruego que dirige a Yahvé es extraordinario por la angustia y la intimidad con la divinidad que refleja. Moisés dice:

«¿Por qué tratas mal a tu siervo? ¿Por qué no he hallado gracia a tus ojos, para que hayas echado sobre mí la carga de todo este pueblo? ¿Acaso he sido yo el que ha concebido a todo este pueblo y lo ha dado a luz, para que me digas: "Llévalo en tu regazo, como lleva la nodriza al niño de pecho, hasta la tierra que prometí con juramento a sus padres?". ¿De dónde voy a sacar carne para dársela a todo este pueblo, que me llora diciendo: Danos carne para comer? No puedo cargar yo solo con todo este pueblo: es demasiado pesado para mí. Si vas a tratarme así, mátame, por favor, si he hallado gracia a tus ojos, para que no vea más mi desventura.»¹⁴

En este caso, E es algo más que una fuente. Se trata de una poderosa composición que refleja un interés, una simpatía y un afecto especiales por Moisés. El escritor de la fuente E enfatiza la alianza *mosaica* en Horeb, y no se refiere jamás a la alianza de Abraham. La historia del éxodo de Egipto que vemos en la fuente E pone más énfasis en la medida en que está actuando el propio Moisés para liberar a su pueblo, mientras que la versión J enfoca más a *Dios*, considerándolo como el que aporta la liberación. En J, Yahvé dice:

He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra...¹⁵

En la fuente E dice:

Ahora, pues, ve; yo *te* envíó a Faraón, para que *saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto*.¹⁶

Entre ambas versiones se observa una diferencia de énfasis. El escritor de la fuente E enfoca la atención sobre el crucial papel personal jugado por Moisés, lo cual es coherente con el tratamiento que da el escritor a la figura de Moisés a lo largo de su obra. Para él, la llegada de Moisés es el gran momento de la historia, el tiempo de la alianza, del nacimiento de la nación, aquél en el que se produce el primer acto de servicio leal de los levitas a Dios.

Y también es la primera vez en que el mundo conoce a Dios por su nombre.

El nombre de Dios

He señalado dos lugares en los que aparece el nombre de Yahvé en la versión E. Hasta ahora, he dicho que el nombre de Dios fue una clave fundamental para establecer la distinción entre las fuentes J y E. Ahora pretendo ser más específico. En J a la divinidad se la llama Yahvé desde el principio hasta el final. En su narración, el escritor de la fuente J nunca se refiere a él llamándole Elohim.¹⁷ En la fuente E a la divinidad se le llama Elohim *hasta la llegada de Moisés*. Pero esta situación cambia a partir del momento en que Moisés se encuentra con Dios. En la famosa historia de la fuente E sobre el día en que Moisés se encuentra con Dios —la historia de la zarza ardiente—, Moisés no conoce el nombre de Dios, de modo que pregunta.

*Contestó Moisés a Dios [Elohim]: «Si voy a los israelitas y les digo: "El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros"; cuando me pregunten: "¿Cuál es su nombre?", ¿qué les responderé?».*¹⁸

Al principio, la divinidad da su famosa respuesta: «Yo soy el que soy» (La raíz hebrea de estas palabras es la misma que la raíz del nombre Yahvé.) Después, contesta:

*Siguió Dios diciendo a Moisés: «Así dirás a los israelitas: Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre, por él será invocado de generación en generación».*¹⁹

En la fuente E, Yahvé revela su nombre a Moisés desde el principio. Antes de esta escena del Éxodo, se le llama El o Elohim.

¿Por qué razón hizo esto el escritor de la fuente E? La razón es controvertida. Algunos piensan que esta historia refleja el sistema religioso existente en el reino de Israel, en el norte. Al elegir los becerros de oro como plataforma entronizadora, el rey Jeroboam quizá estaba identificando a Yahvé con El, el principal Dios cananeo. De este modo, Jeroboam estaba diciendo que Yahvé y El eran nombres diferentes para designar al mismo Dios. Así pues, la historia de la fuente E serviría para combinar ambas divinidades. Ello explicaría por qué la divinidad tuvo dos nombres diferentes: se le llamó El al principio, y después reveló a Moisés su nombre personal como Yahvé. Esta explicación del cambio de nombre que aparece en E resulta atractiva en la medida en que muestra la existencia

de otro lazo lógico entre la fuente E y el reino de Israel. Esta explicación encaja con todos los demás argumentos que hemos expuesto en el sentido de que la fuente E era de Israel.

Sin embargo, ello nos plantea un problema. En Judá, el rey Salomón empleó querubines de oro como plataforma entronizadora. Y el Dios El no sólo estaba asociado con becerros, sino también con querubines. En consecuencia, las estatuas empleadas por cada reino no son una buena prueba para explicar por qué E contiene la revelación del nombre a Moisés. Además, todas las demás pruebas que hemos visto hasta ahora indican que el autor de E era *contrario* al sistema religioso iniciado por Jeroboam en Israel. El autor de E nos presenta a Moisés *destruyendo* al becerro de oro. Por ello, resulta difícil argumentar que ese autor seguía la teología de aquel sistema religioso sobre la identidad de Dios.

En el curso de las investigaciones sobre la antigua historia israelita, algunos investigadores han llegado a la conclusión de que, históricamente, sólo una pequeña parte del antiguo pueblo israelita se convirtió realmente en esclavo de Egipto. Quizá sólo fueron los levitas. Después de todo, es precisamente entre los levitas donde encontramos gentes con nombres egipcios. Los nombres levitas de Moisés, Hofni y Fineas son todos egipcios, no hebreos. Y los levitas no ocuparon ningún territorio en el país, como hicieron las otras tribus. Estos investigadores sugieren que el grupo que estuvo en Egipto y después en el Sinaí adoraban al Dios Yahvé. Después, llegaron a Israel, donde se encontraron con las tribus israelitas que adoraban al Dios El. En lugar de luchar por decidir qué Dios era el verdadero, los dos grupos aceptaron la creencia de que Yahvé y El eran un mismo Dios. Los levitas se convirtieron en los sacerdotes oficiales de la religión unificada,

quizá por la fuerza o bien por medio de la influencia. O quizá no fue más que una compensación por el hecho de no poseer ningún territorio. En lugar de territorio recibieron, como sacerdotes, el diez por ciento de los animales sacrificados y las ofrendas.

Esta hipótesis también concuerda con la idea de que el autor de la fuente E fue un levita israelita. Su versión sobre la revelación del nombre de Yahvé a Moisés no haría más que reflejar esta historia: el Dios al que las tribus adoraban en el país era El. Poseían tradiciones sobre el Dios El y sus antepasados Abraham, Isaac y Jacob. Entonces llegaron los levitas, con sus tradiciones sobre Moisés, el éxodo de Egipto y el Dios Yahvé. El tratamiento que se da en la fuente E a los nombres divinos explica por qué el nombre de Yahvé no formaba parte de las más antiguas tradiciones de la nación.

Todo esto entra en el reino de la hipótesis, y debemos ser muy precavidos al respecto. Lo importante para nuestros actuales propósitos es que, para la fuente E, Moisés tuvo una importancia mucho mayor que para la fuente J. En E, Moisés configura un momento clave en la historia. E contiene mucho menos material que J sobre el mundo anterior a Moisés. E no contiene ninguna historia de la creación, ni del diluvio y su historia de los patriarcas es relativamente corta. Pero E contiene mucha más información sobre Moisés que J.

Esto es perfectamente comprensible para un sacerdote levítico. También existe otra consistencia con el origen sacerdotal de E en el hecho de que esta fuente contiene tres capítulos de la Ley.²ⁱⁱ La fuente J, en cambio, no contiene ninguno. El material legal que aparece en la Biblia es sacerdotal, como veremos.

La imagen general que nos ofrece la fuente E es que se trata de un grupo consistente de historias, dotado de una perspectiva definida y con una serie de intereses profundamente comprometidas con el mundo de su autor.

Lo mismo sucede con el autor de la fuente J: cuanto más leemos sus historias, tanto más podemos observar su unidad y la relación que tienen con el mundo de su autor. Así, por ejemplo, podemos comprender por qué no desarrolló el tema de la distinción entre los nombres de Dios ni antes ni después de la llegada de Moisés. Para él, antes de Moisés había ocurrido algo extremadamente importante. Este escritor estaba preocupado por la familia gobernante de Judá, la familia de David. En consecuencia, enfatiza el significado de la alianza de Dios con los patriarcas. Estaba comprometido con Hebrón, la primera capital de David. Prometía la herencia del país de un río a otro. En otras palabras, prometía aquello que se realizó bajo el gobierno del rey David. Para este propósito la revelación de Abraham era, en sí misma, un punto clave de la historia. No debía ser considerada como inferior a la revelación hecha a Moisés o al pueblo en el Sinaí. Presentar la revelación del Sinaí como la primera alianza establecida con el nombre de Dios, sería disminuir la importancia de la alianza establecida entre Dios y los patriarcas. En consecuencia, J utiliza el nombre de Yahvé a lo largo de toda su obra.

La similitud de J y E

Sigue abierta la cuestión de por qué existen tantas similitudes entre J y E. A menudo cuentan historias similares. Tratan ampliamente de los mismos personajes. Comparten buena parte de la terminología que utilizan. Sus estilos son lo

bastante similares como para que no haya sido posible separar ambas fuentes sobre una base exclusivamente estilística.

Una explicación posible de esto es que una de las fuentes se basa en la otra. Quizá, por ejemplo, la fuente J fue la narración de la corte judea de las sagradas tradiciones nacionales, y los levitas del norte experimentaron la necesidad de producir su propia narración nacional, porque pensaron que a un reino legítimo no le debía faltar tal clase de documento. Alternativamente, el documento E podría haber existido primero, y la corte judea experimentó la necesidad de producir su propia versión porque, por ejemplo, creyó que el tratamiento que hacía aquélla de la figura de Aarón era insatisfactorio. La cuestión es que las historias de la fuente E difícilmente podrían haber sido aceptadas en Judá en relación con una serie de puntos; por su parte, las historias de la fuente J, al favorecer a Judá como lo hacían, difícilmente podrían haber sido aceptadas en Israel. La existencia de una versión en cualquiera de los dos reinos habría estimulado la producción de una versión alternativa en el otro reino.

A pesar de todo, las dos versiones no serían más que eso: versiones, es decir, obras relativamente relacionadas entre sí. Seguirían compartiendo un tesoro común de historia y tradición, ya que Israel y Judá habían sido en otros tiempos un pueblo unido, y aún lo eran en muchos sentidos. Compartían tradiciones de una promesa divina hecha a sus antepasados comunes Abraham, Isaac y Jacob. Compartían la tradición de haber sido esclavos en Egipto, de un éxodo de Egipto dirigidos por un hombre llamado Moisés, de una extraordinaria revelación que se le hizo en una montaña del desierto, y de largos años de emigración antes de establecerse en la tierra prometida. Ninguno de los autores tenía la libertad suficiente

—o estaba interesado en— crear una historia completamente nueva y ficticia.

En cuanto al estilo, una vez establecida una de las dos versiones como un documento que contenía sagradas tradiciones nacionales, el autor de la segunda versión alternativa pudo haber decidido imitar conscientemente ese mismo estilo (o quizá incluso inconscientemente). Si el estilo de la primera versión había llegado a ser aceptado en la mente del pueblo como el lenguaje adecuado, formal y familiar para narrar la tradición sagrada de ese período, el autor de la segunda versión habría tenido interés en conservar esa misma forma de expresión. Del mismo modo, el lenguaje y el estilo de la constitución de los Estados Unidos ha sido imitado a menudo en las constituciones de cada uno de los Estados, ya que se piensa que ese mismo lenguaje ha sido aceptado y es la forma adecuada para componer tal clase de documento.

Otra posible explicación en cuanto a la similitud de estilo de J y E, en lugar de suponer que la fuente E se basa en la fuente J, o al contrario, consiste en pensar que *ambas* fuentes se basaron en una fuente común anterior. Es decir, pudo haber existido un ciclo tradicional de historias más antiguo sobre los patriarcas, el éxodo, etc., utilizado por ambos autores de las versiones J y E como base de sus respectivas obras. Un ciclo original de esta clase habría sido una colección de historias transmitidas ya fuera por escrito o bien oralmente. En cualquier caso, una vez establecidos los reinos de Israel y de Judá, los dos autores de E y J adaptaron la colección previamente existente a sus respectivas preocupaciones y propósitos.

¿Cuántos autores?

Aún podemos ser más específicos sobre quiénes fueron estas dos personas y cuándo vivieron. En primer lugar, debemos plantearnos si se trataba realmente de dos personas. He hablado sólo de un autor de la fuente E y otro autor de la fuente J. Algunos eruditos creen que, tanto J como E fueron redactados por grupos, no por individuos. Así, hablan de J¹, J², J\ etc., o bien hablan de una escuela J y una escuela E. No acabo de comprender cómo es posible que las pruebas de que disponemos nos lleven a hacer este análisis. Al contrario, tanto J como E me parecen textos unificados y coherentes, tal y como acabamos de ver. Ciertamente que algún copista pudo haber añadido alguna palabra, frase o verso en algún que otro lugar, y que tanto el autor de J como el de E también pudieron haber insertado ocasionalmente algún que otro texto recibido. El autor de J, por ejemplo, pudo no haber escrito el poema de la bendición de Jacob en su lecho de muerte, tal y como aparece en Génesis 49. Es posible que este autor lo hubiera conocido y, juzgándolo adecuado para sus propósitos, lo hubiera insertado en la obra J. En cualquier caso, creo que la narrativa general, tanto de J como de E, no necesita de subdivisiones en unidades más pequeñas.

El sexo de los autores

El autor de E fue casi con toda seguridad un hombre. Ya hemos visto lo fuertes que son sus conexiones con los sacerdotes levitas de Silo. En el antiguo Israel el sacerdocio era estrictamente masculino. Quizá fue posible que la esposa o la hija de un levita compartiera estos mismos intereses y escribiera sobre ellos, pero la perspectiva masculina dominante, así como la concentración en personajes masculinos, sugieren la probabilidad de que el autor fuera un hombre.

Teniendo en cuenta que se trataba de una sociedad patriarcal y de un sacerdocio masculino, resulta dudoso imaginar que se hubiera encargado a una mujer, o que ésta hubiera aceptado, la tarea de redactar un documento que se pretendía fuera formal y sagrado.

Pero en relación con la fuente J este tema ya es algo más difícil de juzgar. Al originarse en la corte judea —o, al menos, al reflejar los intereses de ésta—, procedía de un círculo en el que tanto las mujeres como los hombres ostentaban una cierta posición. Incluso en una sociedad dirigida por hombres, las mujeres de la nobleza pueden ostentar mayor poder, privilegios y educación que los hombres de una clase social inferior.²¹ Así pues, la posibilidad de que la fuente J fuera redactada por una mujer es mucho más elevada que en el caso de E. Y, lo que es mucho más importante, las historias de J, en su conjunto, se ocupan mucho más de las mujeres y se muestran más sensibles a las mujeres que las historias de E. En la fuente E no existe nada comparable a la historia de Tamar, en Génesis 38, que aparece en la fuente J. No se trata simplemente de que el personaje femenino de Tamar aparezca en la historia adquiriendo un papel importante, sino más bien de que la historia muestra cierta simpatía para con esta mujer maltratada, enfoca la atención sobre su decisión de combatir la injusticia, y concluye con el hombre de la historia (Judá) reconociendo los derechos de ella y su propia falta.

Esto no implica forzosamente que el autor sea una mujer, pero significa que no podemos llegar tan rápidamente a la conclusión de que el autor fuera necesariamente un hombre. El peso de la evidencia sigue siendo que la profesión de escriba en el Israel antiguo era masculina, aunque eso, por sí solo, no excluye la posibilidad de que una mujer hubiera podido

componer una obra que llegó a ser querida y apreciada en ese país.

¿Cuándo vivieron?

¿Cuándo vivieron y escribieron estas dos personas? Puesto que la narración de J hace referencia a la dispersión de Simeón y Leví, pero no a la dispersión de las otras tribus, su autor tuvo que haberla escrito necesariamente antes de que los asirios destruyeran Israel y exiliaran a su pueblo en el año 722 a. de C. Es concebible que la fuente J fuera escrita durante los reinados de David o de Salomón, pero el énfasis que se pone sobre la importancia del arca y la orden contra los Dioses fundidos más bien parece una polémica contra el reino de Israel. Eso significa que la composición debió de producirse tras la división de los dos reinos. Las historias de J sobre Jacob y Esaú también reflejan la independencia de Edom con respecto a Judá («partirás su yugo de sobre tu cerviz»). Eso sucedió durante el reinado del rey de Judá, Joram (848-842 a. de C.).²² Esto significa que el autor de J tuvo que haber vivido entre el 848 y el 722 a. de C. Resulta difícil estrechar aún más ese período.²³

El punto más importante es que tanto la fuente J como la E fueron escritas antes de que los asirios destruyeran Israel. En ese momento, los asirios llevaron a cabo la deportación de la población israelita. Desde luego, también tuvo que haber muchos israelitas que huyeron como refugiados hacia el sur, a Judá. Las excavaciones arqueológicas efectuadas en la Ciudad de David, en Jerusalén, confirman que la población de Jerusalén aumentó de modo sustancial durante este período. El escenario histórico más probable es que el texto de la fuente E llegara a Judá durante este período de flujo de gentes y

acontecimientos. No es probable que los levitas, al huir de los asirios, dejaran tras ellos sus valiosos documentos.

La asimilación de los israelitas recién llegados en el seno de la población de Judá después del 722 a. de C. no debió de plantear dificultades insuperables. Al fin y al cabo, los israelitas y los habitantes de Judá estaban emparentados. Hablaban la misma lengua: el hebreo. Adoraban al mismo Dios: Yahvé. Compartían tradiciones ancestrales sobre los patriarcas, y tradiciones históricas del éxodo y del desierto. Pero ¿qué podían hacer con dos documentos, cada uno de los cuales narraba sagradas tradiciones nacionales, aunque enfatizaban a diferentes personajes y acontecimientos, contradiciéndose ocasionalmente entre sí? Al parecer, la solución consistió en combinar ambos documentos.

La combinación de J y E

Uno se pregunta por qué la persona o personas encargadas de llevar a cabo dicha combinación no se limitó a excluir una u otra versión. ¿Por qué no convertir la versión E, o más probablemente la J, en el texto aceptado y rechazar o ignorar la otra versión? La respuesta más habitual a esta pregunta es que la comunidad bíblica sentía demasiado respeto por la palabra escrita como para ignorar un documento recibido que llevaba la impronta de la antigüedad. El problema que suscita este punto de vista es que ni el texto de J ni el de E son completos, tal y como han llegado hasta nosotros. El editor (o los editores) parece que no se mostró renuente a aplicar las tijeras al recombinar los textos recibidos. Por lo tanto, resulta difícil argumentar que conservaron textos porque no deseaban

eliminar documentos recibidos debido a la reverencia que sentían por ellos.

Una razón más probable para explicar el hecho de que se conservaran ambas versiones es que cada una de ellas pudo haber sido lo suficientemente conocida como para no poder prescindir totalmente de la otra. Por ejemplo: no se puede narrar la historia de los acontecimientos ocurridos en el Sinaí sin referirse al incidente del becerro de oro, ya que alguien del pueblo (especialmente si procedía del norte) recordaría la historia y protestaría. Tampoco se podía narrar la historia de Abraham sin hablar de los acontecimientos ocurridos en Hebrón, ya que alguien del pueblo (especialmente alguien procedente de Hebrón) se opondría a ello. En la medida en que ambas narraciones, la J y la E, llegaron a ser conocidas en esta época, en esa misma medida fue necesario conservar ambas versiones.

Entonces, uno puede preguntarse: ¿por qué combinarlas? ¿Por qué no limitarse a conservar ambas versiones, la J y la E? ¿Por qué fueron recortadas y combinadas de la manera en que las vemos en la actualidad, en relación, por ejemplo, con la historia del diluvio? Presumiblemente porque si se hubieran conservado por separado se habría cuestionado la autenticidad de ambas. Si una se conservaba junto a la otra en la misma obra, todos recordarían la historia dual que había producido dos versiones alternativas. Y ello disminuiría la cualidad autorizada de cada una de ellas.

En resumen, la edición de las dos obras en una sola se encontró tan comprometida con las realidades políticas y sociales de su tiempo, como lo había estado la redacción de cada una de ellas por separado en su propio tiempo. La

unificación de ambas obras reflejaba la unión (o, mejor dicho, la reunificación) de dos comunidades después de doscientos años de división.

Aún quedan muchas cosas por descubrir sobre quiénes escribieron J y E. No sabemos las fechas exactas en que vivieron, ni conocemos sus nombres. Pero creo que lo que sabemos es mucho más importante. Sabemos algo sobre su mundo y sobre cómo ese mismo mundo produjo estas historias que todavía nos encantan y nos enseñan. No obstante, nos sentiremos insatisfechos hasta que seamos capaces de decir algo más preciso sobre los escritores. Y ahora, permítanme volver a la fuente D. Podemos saber mucho más sobre la persona que la redactó que sobre quiénes escribieron J y E..., e incluso es posible que conozcamos su nombre.

4

El mundo que produjo la Biblia: 722-587 a. de C.

722: cae el Reino de Israel

587: cae el Reino de Judá

Cambio

Cuando el imperio asirio destruyó el reino de Israel en el 722 a. de C, el mundo que había producido J y E terminó para siempre. Judá, al quedarse sin su nación hermana-compañera-*rival*, también cambió. El cambio político significó igualmente un cambio económico y social y, como siempre sucedía, un cambio religioso. Lo cual, a su vez, significaba cambios en la forma adquirida por la Biblia.

El territorio y el pueblo fueron diferentes después del 722. El territorio se hizo más pequeño. Los reyes de Judá gobernaban sobre un territorio aproximadamente la mitad de pequeño de lo que había sido el reino unido israelita gobernado por David y Salomón. También había una clase diferente de política internacional. Ahora, Judá se encontraba en una posición de debilidad. Y era una época de grandes imperios en Mesopotamia: primero Asiría, y después Babilonia. Y estos imperios eran capaces y estaban interesados en efectuar conquistas hacia el oeste. Subyugar a Judá significaba para ellos mayores ingresos (primeramente a base de expoliaciones y después a base de tributos), el control de una ruta comercial

entre África y Asia, y un posicionamiento estratégico a las puertas de Egipto (véase el mapa de la pág. 13).

La nueva política internacional también ejerció su impacto sobre la religión. Cuando un pequeño reino se convertía en vasallo de un gran imperio, el Estado vasallo colocaba estatuas de los Dioses del imperio en su templo. Eso era un símbolo de que el vasallo aceptaba la hegemonía del imperio. En los tiempos modernos sería como si en una pequeña nación sometida tuviera que ondear la bandera de la nación que la había subyugado. Pero un ídolo no es lo mismo que una bandera. Los períodos en los que Asiría dominó a Judá significaron a menudo la aparición de conflictos religiosos en Jerusalén. El rey de Judá se veía obligado a honrar a un Dios pagano en el Templo, con lo que los profetas de Judá le atacaban por estimular la idolatría. Un historiador moderno diría que, con ello, el rey de Judá estaba aceptando implícitamente la soberanía asiría. Pero el historiador bíblico, que contaba la historia desde un punto de vista religioso, diría que el rey hizo «lo que estaba mal visto a los ojos de Yahvé».

Otra de las diferencias existentes en la vida de Judá fue la necesidad de reconocer la caída de Israel como un hecho consumado. Distintos judíos (y refugiados israelitas) pudieron haberla interpretado de un modo distinto, pero nadie podía ignorar sus implicaciones, ni política ni religiosamente. Para algunos, el hecho de que Israel hubiera caído y Judá se hubiera mantenido significaba que Judá era mejor, ya fuera' éticamente o en términos de su fidelidad a Yahvé. Para otros, eso sólo demostraba que *era posible* caer a su vez, lo cual representaba una advertencia para Judá. Presumiblemente, sería mucho más difícil reírse de un profeta que profetizara la caída de Judá después de la catástrofe del año 722.

También quedaron disminuidos el poder y la importancia del rey de Judá. Durante la mayor parte del tiempo, los descendientes de David en el trono de Jerusalén fueron vasallos de los emperadores de Asiría o de Babilonia. En cualquier caso, siempre dependían del flujo de los acontecimientos entre los grandes poderes —Asiría, Babilonia y Egipto—, en lugar de ser grandes fuerzas políticas en su propia región, y mucho menos en el Próximo Oriente como un todo. Incluso en los tiempos en que ambos reinos estuvieron divididos, tanto Judá como Israel conocieron períodos de fortaleza en la región, pero de todo eso quedaba muy poco ahora que los asirios habían extendido su sombra hacia el mar Mediterráneo.

También cambiaron otras cosas. Después del 722 los líderes tribales ya no tuvieron ningún papel que jugar. Las tribus habían dejado de existir en la práctica. En cuanto a los sacerdotes, resulta difícil saber si hubo rivalidad entre grupos sacerdotales en Judá (como la rivalidad que existió en Israel) antes del 722. Después de esa fecha, sin embargo, el flujo de levitas procedentes del norte tuvo que haber producido nuevos equilibrios y actitudes competitivas entre las casas sacerdotales. Después del 722 también hubo otro factor nuevo: la presencia de JE, es decir, la narración combinada de los recuerdos sagrados de la nación. Esta obra jugaría un papel importante en la creación de otras obras. Ahora, apareció en Judá otro libro que también jugaría un papel en esta historia.

Los acontecimientos políticos y religiosos siguieron ejerciendo un impacto mutuo. El rey Ezequías gobernó Judá entre el 715 y el 687 aproximadamente. Según los libros bíblicos de Isaías, 2 Reyes y 2 Crónicas, este rey llevó a cabo una reforma religiosa y política. Disponemos de pruebas arqueológicas que no sólo confirman esta imagen, sino que la amplían. Al parecer, la reforma religiosa de Ezequías incluyó la eliminación de varias formas de práctica religiosa distintas al culto sancionado en el Templo de Jerusalén. La reforma política incluyó la rebelión contra Asiría y un intento de extender el control de Judá sobre territorios que habían formado parte del ahora extinto reino de Israel, así como sobre las ciudades filisteas. Tanto las acciones religiosas como las políticas tuvieron enormes consecuencias para el destino histórico del país y para la Biblia misma.

La reforma religiosa significó algo más que destruir los ídolos y limpiar el Templo. También significó destruir los lugares de culto a *Yahvé* fuera del Templo de Jerusalén. Además del Templo, habían existido diversos centros locales donde el pueblo podía hacer sus sacrificios a Dios. A estos lugares de culto de las comunidades locales se les denominaba «altos lugares». Ezequías los eliminó y promovió la centralización de la religión en el Templo de Jerusalén.

Para comprender por qué esto representó una diferencia tan grande, debemos conocer algo sobre el rito del sacrificio en el mundo bíblico. La función del sacrificio es una de las cuestiones peor interpretadas de la Biblia. A menudo, los lectores modernos lo entienden como la matanza innecesaria de un animal, o bien creen que la persona que hacía el sacrificio se estaba desprendiendo de algo propio con objeto de compensar algún pecado, o quizá para ganarse el favor de Dios. En el mundo bíblico, sin embargo, el tipo más común de sacrificio estaba destinado a las *comidas*. El razonamiento aparente era

que si los humanos deseaban comer carne debían reconocer que estaban quitando una vida. Eso no podía considerarse como un acto ordinario de la vida diaria secular. Se trataba más bien de un acto sagrado que debía realizarse de acuerdo con una forma prescrita, por parte de una persona nombrada para tal menester (el sacerdote) y sobre un altar. Una parte del sacrificio (el diezmo) se entregaba al sacerdote. Esto se llevaba a cabo con toda clase de carnes (pero no al pescado ni a las aves de corral).

Así pues, la centralización de la religión significaba que si uno deseaba comer cordero no se podía sacrificar uno del propio rebaño en casa o en un santuario local. Se debía llevar el cordero al sacerdote del Templo, en Jerusalén. Esto también significaba una considerable acumulación de sacerdotes levitas en Jerusalén, convertida ahora en el único lugar donde se podían llevar a cabo sacrificios y recibir diezmos. Todo ello representaba una considerable distinción y poder para el sumo sacerdote de Jerusalén, así como para la familia sacerdotal de la que procedía. La idea de centralizar la religión alrededor de un solo templo y un solo altar fue un paso importante en el desarrollo de la religión de Judá, y más de dos mil años después se convirtió en una clave importante para determinar quién escribió la Biblia.

En la reforma religiosa de Ezequías también hubo otro aspecto que merece una mención especial. Según el libro 2 Reyes había en Judá una serpiente de bronce hecha por el propio Moisés. Esto se corresponde con una historia que aparece en la fuente E.¹ En ella, el pueblo habla contra Dios y Moisés en el desierto. Dios envía serpientes venenosas que muerden y matan a muchos. El pueblo se arrepiente. Dios le dice a Moisés que construya una serpiente de bronce y la coloque sobre una vara. Entonces, cuando un israelita sea mordido por una serpiente, sólo tiene que mirar hacia la serpiente de bronce y quedará

curado. La asociación de la serpiente con Moisés en la versión E resulta dudosamente interesante, ya que recientemente se ha descubierto una pequeña serpiente de bronce en Midia. Midia es el hogar de la esposa de Moisés, y éste se halla asociado al sacerdocio madianita a través de su suegro Jetro, el sacerdote medianita. Ahora bien, según 2 Reyes, el rey Ezequías rompió la serpiente de bronce que había hecho Moisés, porque los israelitas le habían quemado incienso hasta aquellos días;² ¿Cómo pudo atreverse Ezequías a destruir una reliquia de quinientos años de antigüedad, de la que se creía que había sido hecha por el propio Moisés? Si el pueblo hubiera actuado impropriamente quemándole incienso, ¿por qué no les prohibió hacerlo así, o por qué no la guardó en el Templo o en el palacio? La contestación a esta pregunta se halla estrechamente unida a la búsqueda de dos de los autores de la Biblia.

La acción política de Ezequías, al rechazar la soberanía asiría, trajo consigo una respuesta militar masiva. Senaquerib, el emperador asido reunió un ejército enorme para hacer hincar la rodilla a Judá. Tuvo éxito en su empeño, pero no del todo. Los asirios capturaron la fortaleza judea de Lakis en un poderoso asalto militar no muy distinto a la famosa captura de Masada, realizada por los romanos ochocientos años más tarde. Lakis" estaba situada sobre un alto terraplén desde el que se dominaba la zona (véase el mapa de la página 12). Los asirios construyeron una rampa a base de piedras enormes a un lado del terraplén, hasta llegar a las mismas puertas de Lakis. Las excavaciones de Lakis que se llevan a cabo actualmente nos narran una parte de esta historia.

La otra parte la conocemos a partir de las excavaciones efectuadas en Nínive, la capital del imperio asirio. El emperador asirio decoró las paredes del palacio con representaciones de la batalla de Lakis. Las imágenes, impresionantes en cuanto a

tamaño y habilidad artística, se encuentran entre las pocas representaciones de que disponemos sobre el aspecto que tenían los judíos en la época bíblica. Actualmente se encuentran en el Museo Británico, aunque existen copias en el Museo de Israel. Estas dos fuentes arqueológicas, Nínive y Lakis, ponen de manifiesto el extraordinario poder y determinación de los asirios.

A pesar de todo, los asirios fracasaron en su intento de dominar el reino de Judá como habían dominado el de Israel. La confrontación entre asirios y judeos (o judíos) en Jerusalén tiene un interés especial, ya que se trata de uno de los pocos casos en los que disponemos de testimonios tanto bíblicos como arqueológicos de los acontecimientos.

La narración bíblica de lo que sucedió aparece en tres lugares de la Biblia.³ La narración asiria aparece en un documento descubierto en las excavaciones de Nínive, la Inscripción Prisma de Senaquerib. Se la denomina Inscripción Prisma porque se trata de una estela de arcilla de ocho lados. Senaquerib inscribe en ellos la narración de sus campañas militares. La inscripción está en acadio, la lengua dominante en la Mesopotamia de la época. La escritura utilizada es la cuneiforme. Actualmente, dicha estela se encuentra en el Museo Británico. Así pues, nos hallamos en la rara situación de disponer de la versión de cada bando sobre lo sucedido: el punto de vista judeo desde el interior de las murallas asediadas de Jerusalén, y el punto de vista asirio desde el otro lado de las murallas. El informe bíblico concluye diciendo:

Aquella misma noche salió el Ángel de Yahvé e hirió en el campamento asirio a ciento ochenta y cinco mil hombres; a la hora de despertarse, por la mañana, no había más que cadáveres. Senaquerib, rey de Asiria. partió y, volviéndose, se quedó en Nínive.⁴

De este modo, la Biblia informa que Jerusalén, bajo el rey Ezequías, se salvó de ser capturada por los asirios y de una posible destrucción. Ahora, he aquí una traducción de la parte más importante de la Inscripción Prisma de Senaquerib:⁵

Y Ezequías, el judeo, que no se sometió a mi yugo: sitié y capturé cuarenta y seis de sus más fuertes ciudades amuralladas, y un sinnúmero de pequeñas ciudades de los alrededores, mediante la construcción de una rampa, la aproximación de máquinas de asedio, el combate de la infantería, brechas, roturas y escalas de asalto. Obtuve de ellas 200.150 personas mayores y menores, mujeres y hombres, y un sinnúmero de caballos, asnos, muías, camellos, bueyes, ovejas y cabras, todo lo cual conté como botín.

En cuanto a él, lo encerré como un pájaro enjaulado en medio de Jerusalén, su ciudad real. Conecté las obras de asedio contra él, de modo que ya no pudo salir por las puertas de la ciudad. Le arranqué las ciudades que le había arrebatado de su país, y se las entregué a Mitinti, rey de Ashdod, a Padi, rey de Ekron, y a Silli-Bel, rey de Gaza, de modo que disminuí su territorio. Al antiguo tributo añadí y fijé contra él la entrega de su tributo anual, como regalos de saludo de mi señoría.

El temor ante el esplendor de mi majestuosidad se apoderó de Ezequías, y los árabes y tropas mercenarias que había traído para fortalecer su ciudad real de Jerusalén dejaron de trabajar. Envío un gran tributo y a sus hijas, y su harén y sus cantantes, junto con treinta talentos de oro, ochocientos talentos de plata, antimonio, bloques de piedra, asientos de marfil, cueros de elefante, marfil, ébano, boj y toda clase de cosas para Nínive, mi ciudad señorial, y envió a sus embajadores para la entrega del tributo y la realización del servicio de vasallo.

A la vista de esto, los dos informes suenan tan contradictorios como lo parecen a veces los modernos informes sobre el

Próximo Oriente. La Biblia dice que los asirios regresaron a casa después de que un ángel matara a buena parte de su ejército. La Inscripción Prisma asegura que los asirios alcanzaron la victoria y obtuvieron un cuantioso tributo.

¿Qué podemos hacer para saber la verdad oculta tras estas dos versiones? No estamos en situación de determinar la historicidad de un informe sobre la actividad de un ángel. Tampoco podemos contar el botín obtenido por los asirios. Sin embargo, podemos examinar aquello que comparten ambos informes. En las dos primeras frases, Senaquerib afirma haber capturado muchas de las ciudades fortificadas del territorio de Judá. Así lo reconoce la narración bíblica en 2 Reyes 18, 13, que dice:

En el año catorce del rey Ezequías subió Senaquerib, rey de Asiría, contra todas las ciudades fortificadas de Judá y se apoderó de ellas.

Así pues, en lo que se refiere al éxito militar inicial, no hay contradicción alguna entre ambas fuentes. La cuestión consiste en dilucidar qué ocurrió durante el asedio de Jerusalén. La frase clave en la inscripción de Senaquerib es aquella en la que dice que mantuvo al rey Ezequías «encerrado como un pájaro enjaulado en medio de Jerusalén, su ciudad real». El empleo de estas palabras resulta sospechoso. La función de un asedio (como en el caso de Lakis), no consiste en mantener al enemigo «encerrado». La idea de todo asedio consiste más bien en penetrar en el lugar asediado. El hecho es que Senaquerib no afirma haber capturado Jerusalén. Más bien parece estar salvando la cara al emplear la imagen del «pájaro enjaulado», y al concentrarse en la cantidad del tributo pagado.

Quizá el asedio fue un enfrentamiento en el que los asirios no fueron capaces de apoderarse de la ciudad y los judeos tampoco fueron capaces de abandonarla. Los judeos

terminaron por pagar una suma que los asirios aceptaron como el precio por su retirada. De hecho, el libro de 2 Reyes afirma que Senaquerib había exigido inicialmente una suma de treinta talentos de oro y trescientos talentos de plata, y en el texto bíblico no queda completamente claro si Ezequías fue capaz de reunir esta suma considerable.*' Todo esto se aproxima bastante a la afirmación de Senaquerib de haber recibido treinta talentos de oro y ochocientos de plata, por lo que podemos creer que dicha transacción se produjo en la realidad.

La habilidad de Jerusalén para resistir el asedio se debió en parte a su excelente posición estratégica sobre una colina desde la que se dominaba el valle desde el que tendrían que atacar los asirios, colina arriba. Otro factor crucial en la guerra de asedio era el suministro de agua. Ezequías hizo construir un túnel bajo la ciudad con objeto de obtener agua de la fuente que había debajo.⁷ El túnel de Ezequías, un importante logro arquitectónico en su época, se halla actualmente abierto al público como parte de las excavaciones de la Ciudad de David efectuadas en Jerusalén.

Todo esto viene a cuento por el hecho de que el reinado de Ezequías marcó un punto crucial en la historia de Judá. Lo cierto es que Israel había caído y Judá se había mantenido, aun cuando fuera como tributaria de Asiría. A pesar de que el territorio de Judá había sufrido, Jerusalén había resistido el asedio asirio. Durante este período aumentó considerablemente la población de Jerusalén, que llegó a convertirse en el único centro religioso sancionado del país. El pueblo tenía que acudir a Jerusalén desde toda Judá para realizar allí sus sacrificios, de modo que en la ciudad tuvo que haber un gran flujo de rebaños y productos.

El fin de la reforma

El hijo y el nieto de Ezequías, que gobernaron en Jerusalén después de él, no siguieron sus pasos. Quizá no pudieron hacerlo. Las fuerzas asirías regresaron a Judá durante el reinado del hijo de Ezequías, Manases. Según los informes bíblicos, los asirios llegaron incluso a llevarse prisionero al rey Manases, encerrándolo durante algún tiempo en Babilonia. (En esa época, Babilonia estaba gobernada por el hermano del emperador asirio.) Ya fuera debido a la insistencia asiría, a las presiones domésticas o a la convicción religiosa, lo cierto es que Manases y su hijo Amón reintrodujeron el culto pagano en Judá, incluyendo la existencia de estatuas paganas en el Templo. También reconstruyeron los «altos lugares», es decir, los lugares locales de sacrificio fuera de Jerusalén, poniendo fin así a la descentralización religiosa emprendida por Ezequías.

El reinado del rey Amón terminó pronto debido a su asesinato. Se convirtió en rey a la edad de veintidós años y fue asesinado cuando tenía veinticuatro. Su hijo Josías se convirtió entonces en rey de Judá, cuando sólo contaba con ocho años de edad.

El rey Josías

No sabemos quién gobernó el país o quién influyó sobre el rey hasta su mayoría de edad. Quizá actuara como regente un miembro de la familia real o un sacerdote. Según los informes de Reyes y Crónicas, en el caso de un rey anterior menor de edad (el rey Joás, que se convirtió en rey a la edad de tres años) fue el sumo sacerdote el que actuó como regente. En el caso de Josías bien pudieron haber existido influencias sacerdotales, ya que cuando tuvo edad suficiente para gobernar volvió a dar un

giro a la política religiosa de su padre y de su abuelo, regresando más bien a la de su bisabuelo Ezequías.

Al igual que Ezequías, introdujo una reforma religiosa. Destrozó los ídolos, limpió el Templo y extendió su esfera de influencia hacia el territorio que había sido el reino de Israel antes del 722. También, al igual que Ezequías, centralizó la religión en Jerusalén. Los «altos lugares» del culto local fueron destruidos una vez más. El pueblo tuvo que llevar sus sacrificios al altar central del Templo. Los sacerdotes de todos los «altos lugares» fueron trasladados a Jerusalén para trabajar allí en puestos de segundo nivel, junto a los sacerdotes del Templo.

Además de las influencias humanas sobre Josías —incluyendo el círculo cortesano y sacerdotal y las fuerzas políticas que le rodearon, tanto domésticas como internacionales— hubo otra cosa que influyó en su reforma: un libro. Según cuentan los historiadores bíblicos, en el año dieciocho de su reinado, es decir, en el 622 a. de C, su secretario Safan le comunicó que el sacerdote Jilquías había descubierto «el libro de la Ley» en el Templo de Yahvé.⁸ Cuando Safan le leyó al rey Josías el texto de este libro encontrado por Jilquías, el rey se desgarró las vestiduras, una muestra de extremada angustia en el antiguo Próximo Oriente. Consultó con una profetisa sobre su significado y a continuación convocó una gigantesca ceremonia nacional de renovación de la alianza entre Dios y el pueblo. Según relata una de las fuentes bíblicas, la lectura de este libro se hizo después de la destrucción de los «altos lugares» ordenada por Josías, que también destruyó el altar de Betel, donde antiguamente había estado uno de los becerros de oro del rey Jeroboam. Este acto religioso también fue un acto político, ya que expresaba claramente el interés del monarca de Judá por el territorio que antiguamente había pertenecido al reino de Israel.

¿Qué era ese libro? ¿Por qué inspiró actos de reforma religiosa? ¿Quién era el sacerdote Jilquías? ¿Dónde estuvo el libro antes de que él lo descubriera? En el próximo capítulo trataremos sobre la identidad de ese libro y de su autor. Pero antes es necesario saber algo más sobre el mundo del rey Josías y sus sucesores en el trono de David.

En la política internacional se estaba produciendo un cambio importante. El imperio asirio era cada vez más débil, y Babilonia amenazaba con sustituirlo como la mayor potencia del Próximo Oriente. Quizá fue la debilidad de Asiría lo que le permitió a Josías actuar de un modo tan independiente.

Egipto, por su parte, se convirtió en aliado de su antigua rival, Asiría, en contra del creciente poderío de Babilonia y otras naciones. Cuando el ejército egipcio atravesó Judá para acudir en ayuda de los asidos, Josías salió para enfrentarse con los egipcios en Megiddo. Una flecha egipcia le mató cuando sólo tenía cuarenta años.

Los últimos años de Judá

La temprana muerte de Josías significó el final prematuro de su política de independencia y de su reforma religiosa. Los «altos lugares» fueron reconstruidos. Durante los veintidós años siguientes gobernaron tres de sus hijos y uno de sus nietos. Todos empezaron jóvenes y no reinaron mucho tiempo.

El primero de ellos, Joacaz, sólo reinó tres meses. El rey egipcio le venció, le destronó y se lo llevó a Egipto, poniendo en su lugar a su hermano Yoyaquim.

Yoyaquim, que fue un vasallo de Egipto, reinó durante once años. Después fue vencido por los babilonios, que mientras

tanto habían terminado con el imperio asirio. Yoyaquim murió durante la campaña babilónica contra Judá.

Le sucedió su hijo Joaquín, que también reinó únicamente durante tres meses, el tiempo necesario para ser capturado y destronado por los babilonios. Nabucodonosor, el emperador babilonio, deportó a Joaquín a Babilonia, junto con otros miles de judíos: los pertenecientes a las clases altas, los líderes militares, los artistas, es decir, todos aquellos que podían ser amenazadores en Judá y útiles en Babilonia. Nabucodonosor colocó en el trono de Judá a otro de los hijos de Josías, Sedecías. Sedecías, que fue un vasallo de Babilonia, gobernó durante once años. Cuando llevaba nueve años en el poder se rebeló contra Nabucodonosor. El ejército babilónico regresó y destruyó Jerusalén. Miles de personas más fueron deportadas a Babilonia. Lo último que vio Sedecías fue la muerte de sus hijos. Nabucodonosor ordenó ejecutar a los hijos de Sedecías delante de él, y después mandó dejarle ciego.

De esta manera tan horrible terminó el gobierno de la familia de David en Jerusalén. Nabucodonosor ya no situó en el trono a ningún otro miembro de esta familia. En lugar de ello nombró un gobernador judío, Godolías, hijo de Ajicam, hijo de Safan, el hombre que había informado al rey Josías del descubrimiento del «libro de la Ley» varios años antes. Josías fue un rey que se opuso a los asirios y a los egipcios, lo que significa que pudo haber sido percibido como pro babilónico. La familia Safan también había formado parte de un partido pro babilónico en Judá durante por lo menos tres generaciones. En este partido también se incluía el famoso profeta Jeremías. El libro bíblico de Jeremías habla bien del rey Josías, pero no de sus sucesores en el trono. Safan, Jeremías o Godolías se podrían haber descrito a sí mismos como pro judíos, pero lo cierto es que favorecieron a un rey anti asirio y hablaron en contra de oponerse a los

babilonios. Así pues, Nabucodonosor pudo haber pensado de ellos que eran pro babilónicos. En consecuencia nombró a Godolías, un miembro de este partido, como su gobernador local.

Esto representó una afrenta insuperable para la casa de David. Dos meses más tarde Godolías fue asesinado por un pariente de esta familia.

Eso colocó a la población que quedaba en Judá en una situación imposible. Nabucodonosor, el gran emperador, había puesto al frente del gobierno a este gobernador elegido por él mismo. Su gobernador había sido asesinado. El pueblo de Judá no pudo por menos que sentirse aterrorizado ante la posible respuesta del emperador. Sólo parecía existir un lugar al que dirigirse para alejarse de sus garras: Egipto. Los libros de 2 Reyes y Jeremías dicen que prácticamente toda la población que quedaba en Judá huyó refugiándose en Egipto. Fue un destino extraordinario e irónico para un pueblo que, según sus propias tradiciones, había empezado siendo esclavo en Egipto.

Nabucodonosor capturó e incendió Jerusalén en el año 587 a. de C. En consecuencia, ese año representa otro hito importante en el destino del pueblo de Israel-Judá. La ciudad quedó destruida, la población se encontraba deportada en Babilonia como cautiva, o bien como refugiada en Egipto. Su Templo también había sido destruido, el arca se había perdido, lo que representa un misterio hasta nuestros días. La familia real, que había gobernado durante cuatrocientos años, había sido destronada, y su religión se veía abocada a enfrentarse quizá al mayor desafío conocido hasta entonces.

Los hitos del mundo bíblico parecen hallarse en sus desastres. Las coyunturas históricas con las que se ha empezado y terminado este capítulo son la caída de Israel en el 722 y la

caída de Judá en el 587 a. de C. Quizá eso nos diga más sobre las percepciones de los historiadores modernos que sobre el mundo bíblico. O quizá nos da a entender que las grandes crisis históricas jugaron papeles decisivos en la formación de la Biblia. En cualquier caso, debemos observar que los años situados entre el 722 y el 587 a. de C. no fueron tan permanentemente crudos. Fueron momentos en que surgieron personajes poderosos y se produjeron acontecimientos importantes, en los que surgieron y se desmoronaron grandes imperios. Este período incluye tiempos de esperanza y visión, especialmente, según parece, durante los reinados de Ezequías y de Josías. Fue en este período cuando aparecieron personajes como Isaías, Jeremías y Ezequiel. Fue precisamente en esta época de imperios en conflicto, de rebeliones, violencia y crueldad cuando un hombre concibió una era en la que [los hombres] *forjarán de sus espadas azadones, y de sus lanzas podaderas. No levantará espada nación contra nación, ni se ejercitarán más en la guerra.*⁹

En esta época, entre estas personas y acontecimientos, se esperaría que un escritor bíblico hablara de sus reyes, de su pueblo y de su Dios de un modo diferente a como lo hicieron los escritores en tiempos de David, Salomón y Jeroboam. Un escritor que vivió en esta época recopiló una historia de su pueblo desde Moisés hasta los tiempos presentes de ese mismo escritor. Al igual que sucedió con los autores de J y E, el mundo en que vivió ese escritor ejerció un fuerte impacto sobre la historia que contó, así como en la forma en que la contó.

5

En la corte del rey Josías

El libro del Templo

El libro que se dice encontró el sacerdote Jilquías en el Templo en el año 622 a. de C. fue el Deuteronomio.

No se trata de un descubrimiento nuevo. Los primeros Padres de la Iglesia, incluyendo a Jerónimo, ya dijeron que el libro que le fue leído al rey Josías era el Deuteronomio. Thomas Hobbes fue el primer historiador moderno en argumentar que la mayor parte del Pentateuco no había sido escrito por Moisés, y también dijo que lo que escuchó el rey Josías fue el código legal contenido en el Deuteronomio. Hobbes seguía afirmando que el Deuteronomio había sido escrito por Moisés, que se había perdido después y que Jilquías lo redescubrió. Pero las investigaciones posteriores han negado tal versión de los hechos.

En 1805, W. M. L. De Wette investigó en Alemania el origen del Deuteronomio. Argumentó que el Deuteronomio fue el libro que Jilquías entregó al rey Josías. Pero De Wette negó que este libro hubiera sido escrito por Moisés. Afirmó que el Deuteronomio no había sido un antiguo libro mosaico perdido durante largo tiempo y encontrado después por el sacerdote

Jilquías. Por el contrario, De Wette afirmó que el Deuteronomio había sido escrito poco antes de ser «descubierto» en el Templo, y que el pretendido «descubrimiento» no fue más que una farsa. El libro se había escrito con la intención de proporcionar al rey Josías una base sobre la que asentar su reforma religiosa.

Por ejemplo, el primer mandamiento del código legal del Deuteronomio es el de realizar sacrificios a Dios únicamente en un solo lugar. Josías hizo precisamente eso. Destruyó todos los lugares de culto, a excepción del Templo. Pero eso hizo que toda la influencia y los ingresos producidos por la religión fueran a parar a manos del sacerdocio del Templo de Jerusalén, y fue precisamente *un sacerdote del Templo de Jerusalén quien descubrió el libro*.

¿Acaso la centralización del culto había sido una práctica antigua, perdida algunas generaciones antes del gobierno de Josías? ¿O se trataba de algo nuevo, concebido por los líderes sacerdotales de la propia época de Josías con el propósito de justificar una reforma religiosa que favorecía sus propios intereses?

De Wette señaló que, en los libros de Samuel y los Reyes, las antiguas figuras de la historia de Israel no sabían nada sobre una ley centralizadora. Samuel, el profeta-sacerdote-juez que unge a Saúl y a David, hace sacrificios en más de un lugar. Los tres primeros reyes, Saúl, David y Salomón, también ofrecen sacrificios en altares situados en lugares diversos. A pesar de todo ello, el texto de la historia en los libros de Samuel y los Reyes no critica a Samuel, Saúl, David o Salomón. De Wette llegó así a la conclusión de que, al considerar el más antiguo período histórico del pueblo en la tierra prometida, no aparecía

ninguna prueba sobre la existencia de una ley que exigiera que el culto sólo se celebrara en un lugar central.

A partir de la ley de centralización y de otras cuestiones, De Wette llegó también a la conclusión de que el Deuteronomio no había sido un documento perdido desde mucho tiempo atrás, sino más bien una obra escrita poco antes de su «descubrimiento» por Jilquías. Aun cuando hubiera sido escrita por motivos legítimos, fue falsamente atribuida a Moisés. De Wette se refirió a ello denominándolo un «fraude piadoso».

«Fraude piadoso» es una expresión algo fuerte para referirse a una parte de la Biblia. El término «piadoso» suaviza el impacto del término «fraude», pero sólo ligeramente. ¿Acaso Jilquías o alguien de su círculo más cercano compuso un libro, pretendiendo «descubrirlo» después para conseguir así fraudulentamente el apoyo del rey? ¿O fueron el rey y Jilquías quienes planearon la composición y el descubrimiento del libro por motivos mutuamente ventajosos? ¿O acaso se compuso el libro realmente antes de la época de Josías y de Jilquías, y sólo ellos lo dieron a conocer y lo impusieron?

Para lograr respuestas e identificar a los autores debemos saber más sobre lo que se hallaba escrito en el rollo leído ante el rey Josías. Necesitamos disponer de más pruebas de que, en efecto, se trataba del Deuteronomio, y debemos saber igualmente qué contenía el Deuteronomio.

Y no sólo el Deuteronomio

El libro del Deuteronomio es presentado como el discurso de despedida de Moisés antes de su muerte. La acción se produce en las llanuras de Moab, al otro lado del Jordán y de la tierra prometida. Moisés y el pueblo habían llegado allí después de cuarenta años de haber viajado por el desierto. Moisés revisa los acontecimientos ocurridos durante esos cuarenta años en los que él y su pueblo han estado juntos. Les entrega un código de leyes con el que vivir en la nueva tierra. Nombra a Josué como su sucesor. Después, sube a una montaña desde la que puede contemplar el territorio y muere allí.

La primera clave en el proceso de descubrimiento de la identidad de la persona que compuso esta narración fue el reconocimiento de la existencia de una relación especial entre el Deuteronomio y los seis libros siguientes de la Biblia: Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, y 1 y 2 Reyes. Estos seis libros son conocidos como los «Profetas anteriores».

En 1943, Martin Noth, un erudito bíblico alemán, demostró la existencia de una fuerte unidad entre el Deuteronomio y estos seis libros de los Profetas anteriores. El lenguaje empleado en el Deuteronomio y en partes de esos otros seis libros era demasiado similar como para tratarse de una simple coincidencia. Noth mostró que no se trataba de una colección suelta de escritos, sino más bien de una obra dispuesta de un modo perfectamente reflexivo. Contenía un texto en el que se observa una narración continuada y fluida de la historia del pueblo de Israel en su tierra. No había sido escrito por un solo autor. Contenía diversas secciones, escritas por diversas personas (tales como la historia de la corte de David y las historias de Samuel). A pesar de todo, el producto final era la obra de una sola persona.

Esa persona había sido al mismo tiempo escritor y editor de la obra. La persona en cuestión (que era un hombre, como veremos más adelante) seleccionó las historias y otros textos que deseaba emplear, a partir de fuentes que se hallaban a su disposición. Ocasionalmente, insertó comentarios propios. Y escribió secciones introductorias que situó hacia el principio de la obra. En resumen, construyó una historia que se extendía desde Moisés hasta la destrucción del reino de Judá por los babilonios.

Para este hombre, el Deuteronomio fue *el* libro. Configuró su libro de modo que las leyes del Deuteronomio aparecieran como la fase fundamental de la historia. Cuando calificó a los reyes de Israel y Judá como «buenos a los ojos de Yahvé», o «malos a los ojos de Yahvé», lo hizo según la obediencia que mostraron a las leyes contenidas en el propio Deuteronomio. Caracterizó todo el destino de la nación como algo que dependía de lo bien o mal que se cumplieran los mandamientos contenidos en el Deuteronomio. El compromiso entre el Deuteronomio y los seis libros que le siguen pareció tan crucialmente integral, que Noth llegó a referirse a la obra de los siete libros juntos denominándola *historia deuteronomística*.

El análisis de Noth y el término de «historia deuteronomística» fueron ampliamente aceptados por los investigadores. Las pruebas eran fuertes. El primer libro de los Profetas anteriores, el libro de Josué, empieza allí donde termina el Deuteronomio. Desarrolló temas que fueron iniciados en el Deuteronomio, y se refiere a cuestiones mencionadas en primer lugar en el Deuteronomio. Los pasajes clave que aparecen en Josué, Jueces, Samuel y Reyes utilizan

una terminología que procede del Deuteronomio y se refieren a pasajes específicos que aparecen en el mismo.

Así pues, *la respuesta a la pregunta «¿quién escribió el Deuteronomio?» nos dirá igualmente quién escribió otros seis libros de la Biblia.*

Alianza

La historia deuteronomística abarca un período que se extiende desde Moisés hasta el final del reino. Describe los últimos días de Moisés, contiene historias sobre la conquista de la tierra, así como historias sobre los jueces, los reyes, la división del país en dos reinos, el de Israel y el de Judá, la caída de Israel, y finalmente la caída de Judá. Se trata de una fabulosa colección de historias: batallas, romances, milagros, política. Es historia, aunque contada desde una perspectiva religiosa. ¿Cuál es, específicamente, esa perspectiva religiosa? El autor deuteronomístico presenta consistentemente su historia en términos de *alianza*. Describe el destino de los reyes y del pueblo como dependiente de su fidelidad a sus alianzas con Dios.

Resulta difícil sobrestimar la importancia que adquiere la alianza en la Biblia. En la tradición cristiana, dicha importancia se ve reflejada en los nombres de *Antiguo Testamento* y *Nuevo Testamento*, ya que la palabra latina *Testamentum* significa precisamente «alianza». Además del significado teológico, literario e histórico de las alianzas bíblicas, nos proporciona pruebas que nos ayudan en nuestra búsqueda de quién escribió la Biblia.

En la Biblia, las alianzas son contratos escritos entre Dios y los seres humanos, de acuerdo con la forma y la terminología

estándar de los documentos legales en el antiguo Próximo Oriente. La fuente J contiene una alianza entre Dios y Abraham. Tanto la fuente J como la E nos presentan una alianza entre Dios y el pueblo de Israel, establecida en el monte Sinaí (o Horeb) en tiempos de Moisés. En el Deuteronomio, la alianza mosaica no se refiere únicamente a las leyes entregadas en el Sinaí/Horeb. También incluye leyes que Yahvé entrega a Moisés en las llanuras de Moab, al final del periodo de viaje de cuarenta años por el desierto. En otras palabras, incluye las leyes propias del Deuteronomio. Más adelante, dentro de la propia historia deuteronomística, aparece otra alianza: la establecida entre Dios y el rey David. Esta alianza nos proporciona una clave relacionada con la identidad del historiador que redactó el Deuteronomio.

Según 2 Samuel 7, Dios promete a David que, en recompensa por su lealtad, él y sus descendientes gobernarán el reino para siempre. El predecesor de David, el rey Saúl, muere y el hijo de Saúl es asesinado, no siendo sustituido por ningún otro miembro de la familia de Saúl. Pero David recibe la promesa divina de que su hijo, su nieto, su bisnieto, etc., ocuparán permanentemente el trono. La promesa en cuestión afirma inequívocamente:

Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí; tu trono estará firme eternamente.¹

El mensaje no admite la menor duda: la dinastía de David gobernará el reino para siempre. Siempre habrá un descendiente de David (un «davídico») sobre el trono. Aun cuando un rey davídico se comporte impropriamente, cabe la posibilidad de que sufra por ello, pero ni él ni su familia

perderán el trono. Se trata de una promesa incondicional hecha por Dios.

El historiador deuteronomístico explica la división del reino de David en la época de Roboam y Jeroboam a la luz de esta promesa. Debido a las ofensas de Salomón, su familia experimenta la pérdida de las tribus del norte, a pesar de que la familia real no puede perder el trono. Debe conservar, al menos, la tribu de Judá. ¿Por qué? Porque Dios estableció una alianza con David. Según el historiador deuteronomístico, cuando el profeta Ajías de Silo le dice a Jeroboam que Yahvé tiene la intención de quitarle a Roboam el reino de Israel, entregándoselo a Jeroboam, Ajías dice:

Pero tomaré el reino de mano de su hijo y te daré de él diez tribus; daré a su hijo una tribu para que quede siempre a David mi siervo una lámpara en mi presencia, delante de mí en Jerusalén, la ciudad que elegí para poner allí mi Nombre.²

Así, y de acuerdo con la tradición de la alianza expresada en el Deuteronomio, aun cuando un rey de la casa de David actúe mal, permanecerán seguros, para siempre, el trono, el reino y su capital, Jerusalén.

El historiador deuteronomístico nos recuerda este hecho varias veces a lo largo de su historia. En su informe sobre el nieto y el bisnieto de David, Roboam y Abiyyam, el historiador critica a ambos reyes. Dice que les faltó la fe que tenía David. A pesar de todo, explica que fueron capaces de conservar su reino gracias a los términos en que se estableció la alianza davídica:

*Abiyyam... siguió en todo los pecados que su padre había hecho antes que él, y su corazón no fue por entero de Yahvé su Dios, como el corazón de David su padre. Pero en atención a David, le dio Yahvé su Dios una lámpara en Jerusalén, suscitando a su hijo después de él y manteniendo en pie a Jerusalén.*³

En su informe sobre Joram, el tataranieta de David, el historiador dice:

*... hizo mal a los ojos de Yahvé. Pero Yahvé no quiso destruir a Judá a causa de David su siervo según lo que le había dicho, que le daría una lámpara en su presencia para siempre.*⁴

Esta cuestión de la alianza eterna con David es interesante por sí misma, pero para nuestros propósitos actuales el interés estriba en el hecho de que había surgido un misterio en la historia deuteronomística. Según Martin Noth, el historiador deuteronomístico había construido una historia del pueblo que iba desde los tiempos de Moisés hasta la conquista babilónica de Judá. Como colofón de dicha conquista, el emperador babilónico mató a los hijos del rey davídico Sedecías, cegando al rey y haciéndolo conducir a Babilonia cargado de cadenas. El reino de David había caído. La cuestión que se plantea entonces es: ¿por qué el historiador deuteronomístico, una persona que había asistido a la caída del rey, escribió una obra afirmando que Yahvé no permitiría *nunca* la ausencia del rey de Judá, aun cuando el rey «cometiera crímenes», «hiciera mal a los ojos de Yahvé» o su corazón no estuviera «totalmente entregado a Yahvé»? ¿Por qué una persona que había sido testigo de la caída del reino iba a escribir una obra en la que se afirmaba que el reino era *eterno*! No se trataba de las afirmaciones figurativas o apocalípticas de tipo distante y

mesiánico, como las que surgieron más tarde durante el judaísmo y el cristianismo. En estos pasajes sobre la alianza daídica se habla de la seguridad de reyes específicos sobre el trono de un reino existente. ¿Por qué hubo alguien que escribió algo así después del año 587 a. de C?

La primera edición

Estas cuestiones ya las planteó Frank Moore Cross, un erudito bíblico norteamericano de la Universidad de Harvard, en 1973.⁵ Cross razonaba que era difícilmente probable que un individuo testigo de la destrucción del país se pusiera de pronto a desarrollar el tema de la seguridad eterna de la nación. También señalaba otras pruebas que demostraban que el escritor deuteronomístico no debía buscarse en los años posteriores a la destrucción.

Se refirió igualmente a un problema reconocido como punto clave por otros investigadores anteriores. Ocasionalmente, el escritor deuteronomístico habla de cosas que existieron «hasta nuestros tiempos», mientras que las cosas en cuestión sólo existieron mientras duró el reino. ¿Por qué alguien que hubiera escrito una historia digamos que en el año 560 a. de C. se habría referido a algo existente «hasta nuestros tiempos», cuando ese mismo algo había dejado de existir ya en el 587 a. de C? Por ejemplo, en 1 Reyes 8, 8 se refiere a las varas utilizadas para acoger y transportar el arca. Afirma que las tablas de piedra estaban situadas en el interior del Templo de Salomón el día en que éste fue consagrado y que «están allí hasta el día de hoy». ¿Por qué iba alguien a escribir estas palabras después de que el Templo hubiera sido incendiado? Aun cuando las palabras no fueran suyas y hubiesen aparecido

ya en alguna de sus fuentes, ¿por qué razón iba a dejarlas? ¿Por qué no eliminarlas?⁶

Cross sugirió que la razón de estas contradicciones aparentes bien pudo ser que hubieran existido dos ediciones de la historia deuteronomística. La edición original fue hecha por alguien que vivió durante el reinado del rey Josías. Se trataba de una narración positiva y optimista sobre la historia del pueblo, en la que se enfatizaba la seguridad de la alianza davídica y se creía que el reino estaría gobernado por Josías y sobreviviría al futuro. Pero tras la muerte de Josías, los desastrosos reinados de sus hijos y la caída del reino, esta versión original había quedado desfasada. Los trágicos acontecimientos habían hecho que este optimismo pareciera irónico, e incluso tonto. Así pues, alguien escribió una nueva edición de la historia después de la destrucción del año 587 a. de C.

La segunda edición era aproximadamente igual a la primera en un 95 por ciento. La diferencia principal consistió en que el nuevo editor añadió los dos últimos capítulos de la historia —correspondientes a los dos últimos capítulos del libro de 2 Reyes—, donde se incluye una breve narración de los reinados de los cuatro últimos reyes de Judá. Ahora, la nueva historia puesta al día concluía con la caída de Judá. La persona que produjo la segunda edición de la historia deuteronomística también añadió unos pocos y cortos pasajes en puntos anteriores del texto, logrando que el texto en sí cobrara mayor relevancia a la luz de la nueva situación histórica.

La primera edición se refería a cosas como existentes «hasta el día de hoy» porque, en tiempos de Josías, seguían existiendo

realmente. El editor de la segunda edición no se molestó en eliminarlas porque no era ésa su principal preocupación. No se dedicó a reescribir toda la historia, ni a comprobar las contradicciones existentes para eliminarlas, sino que se limitó a añadir el final de la historia, así como unas pocas líneas al principio.

Si Cross tenía razón, ello quería decir que los investigadores habían estado buscando al escritor deuteronomístico en una época y en un lugar erróneos.

En la corte del rey Josías

¿Cuáles son las pruebas que nos inducen a buscar al autor-editor de la versión original de la historia en tiempos de Josías? ¿Por qué no buscarlo en el reinado de Ezequías o en el de cualquier otro rey?

En primer lugar, existían ya pruebas suficientes como para relacionar el propio libro del Deuteronomio con Josías, tal y como habían mostrado Hobbes y De Wette mucho tiempo antes. El «libro de la Ley» descubierto por el sacerdote Jilquías en el Templo ya había sido identificado como el Deuteronomio, o al menos como el código legal del Deuteronomio (capítulos 12-26).

Cross también señaló como factor que apoyaba su tesis la longitud del texto dedicado a Josías. En la historia deuteronomística hay dos capítulos enteros que tratan de este rey, a pesar de que hubo otros reyes que vivieron más tiempo e hicieron más cosas que él. La reforma que emprendió duró poco tiempo. Muchas de las innovaciones que introdujo fueron desechadas después de su muerte, según indican los libros de

Jeremías, Ezequiel, 2 Reyes y 2 Crónicas. Por ejemplo, los «altos lugares» fueron reconstruidos. ¿Por qué entonces ese énfasis sobre este rey en particular y su intento de reforma? Según Cross ello se debió a que él era el rey gobernante cuando se escribió la historia. Una historia escrita para que culminara en su reinado.

Existe otra prueba que demuestra el gran interés del escritor deuteronomístico por el rey Josías. El propio texto ya le cita por su nombre al principio. En 1 Reyes 13 hay una historia sobre el rey Jeroboam. Acaba de hacer instalar los becerros de oro en Dan y en Betel para celebrar una fiesta, y sube al altar para quemar incienso. Entonces, sucede algo extraño:

*Por orden de Yahvé, un hombre de Dios llegó de Judá a Betel cuando Jeroboam estaba en pie sobre el altar para quemar incienso, y por orden de Yahvé apostrofó al altar diciendo: «Altar, altar, así dice Yahvé: **Ha nacido a la casa de David un hijo llamado Josías** que sacrificará sobre ti a los sacerdotes de los altos, a los que queman incienso sobre ti, y quemará huesos humanos sobre ti.»⁷*

Esta referencia «a un hijo llamado Josías», en una historia que tiene lugar trescientos años antes de su nacimiento, es bastante notable aun cuando el libro esté lleno de profecías y milagros. En la narrativa bíblica no se produce ningún otro caso de predicción explícita de una persona, llamándola por su nombre, a tanta distancia del hecho cierto de la existencia de dicha persona. El escritor deuteronomístico también hizo una mención especial de esta referencia algo más tarde. Al describir los acontecimientos ocurridos durante la reforma religiosa emprendida por Josías, el autor informa que Josías acude a

Betel y destruye el «alto lugar» y el altar que estuvieron allí desde los tiempos de Jeroboam. Escribió:

También el altar que había en Betel y el alto que hizo Jeroboam, hijo de Nebat, el que hizo pecar a Israel, derribó este altar y este alto, rompió las piedras, las redujo a polvo, y quemó el cipo.

Volvió la cabeza Josías y vio los sepulcros que habían allí en la montaña; mandó tomar los huesos de las tumbas y los quemó sobre el altar, profanándolo, y cumpliéndose así la palabra de Yahvé que había dicho al hombre de Dios cuando Jeroboam estaba en pie junto al altar durante la fiesta. Josías se volvió y vio la tumba del hombre de Dios que había dicho estas cosas, y dijo: «¿Qué monumento es éste que veo?». Los hombres de la ciudad le respondieron: «Es la tumba del hombre de Dios que vino de Judá y anunció estas cosas que has hecho contra el altar de Betel». Dijo él: «Dejadle en paz. Que nadie toque sus huesos». Y salvaron sus huesos, junto con los huesos del profeta que vino de Samaría.⁸

No se trata únicamente de que el historiador deuteronomístico haya hecho una predicción sobre Josías casi al principio de la historia, narrando su realización casi al final de la misma. Este escritor valora a casi todos los reyes intermedios, tanto de Israel como de Judá, a lo largo de su texto, considerándolos inferiores a Josías. Valora a cada rey como bueno o malo. La mayor parte de ellos son considerados como malos. Los buenos siguen siendo imperfectos. Hasta se critica al propio David por adulterio con Betsabé, provocando la muerte de su esposo para poder tenerla a ella para sí mismo. Hasta Ezequías resulta criticado por el profeta Isaías.⁹ Sin embargo, el único que se libra es el rey Josías, a quien el historiador califica de bueno, diciendo explícitamente:

No hubo antes de él ningún rey que se volviera como él a Yahvé, con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza, según toda la ley de Moisés, ni después de él se ha levantado nadie como él.

Así pues, Cross argumentó que la edición original de la historia deuteronomística fue la obra de alguien que vivió en tiempos de Josías, mientras que la segunda edición fue obra de alguien que vivió después de la caída del reino. A la primera edición la denominó Dtr¹ y a la segunda edición Dtr².

Moisés y Josías

El análisis de Cross no fue ampliamente aceptado al principio. Entre los que se mostraron en desacuerdo se encontraba G. Ernest Wright, colega de Cross en Harvard. Wright cuestionó la existencia de Dtr¹ y Dtr². No aceptó el argumento clave de Cross: que la idea deuteronomística de una alianza davídica *eterna e incondicional* tuvo que haber sido escrita antes de la caída del reino. Wright dudaba de que cualquier tipo de alianza tuviera que ser completamente incondicional. Por ejemplo, si un rey llegaba hasta el punto de adorar a otros Dioses, renegando de Yahvé, ¿iba Dios a prometer apoyo a ese mismo rey?

Wright le pidió a uno de sus estudiantes que trabajara en el tema. El estudiante en cuestión redactó un artículo argumentando que, de hecho, ninguna alianza podía ser completamente incondicional. Entonces, Wright hizo que el estudiante presentara el artículo en el seminario del departamento. El seminario es un curso al que asisten todos los estudiantes de la facultad bíblica, así como los del departamento de Lenguas y Civilizaciones del Próximo

Oriente. Cada semana, un estudiante presenta un tema, sometido después a la crítica de sus compañeros de estudio y de facultad. Ese joven estudiante se encontró, pues, en medio de la batalla de dos gigantes. Yo fui ese estudiante.

El final fue irónico. Aquel día defendí la posición del profesor Wright, pero en las investigaciones llevadas a cabo durante los años posteriores encontré pruebas que me convencieron de que la razón estaba de parte de Cross. La persona responsable de haber escrito siete de los libros de la Biblia era alguien que vivió durante el reinado de Josías. Descubrí que dicha persona diseñó deliberadamente su historia del pueblo para que culminara con el reinado de Josías. El rey Josías no fue alguien especialmente bueno ni especialmente importante. Sin embargo, según la imagen dada por el escritor, Josías fue, en buena medida, alguien comparable al propio Moisés. Específicamente:

1. Las palabras «nadie se ha levantado como él» sólo se aplican a dos personas en toda la Biblia: Moisés y Josías. La conclusión del Deuteronomio es: «No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés...».¹¹ El comentario sobre Josías dice: «ni después de él se ha levantado nadie como él».¹² Es decir, no hubo ningún profeta como Moisés; no hubo ningún rey como Josías.
2. En el Deuteronomio, Moisés le dice al pueblo: «Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza».¹³ En toda la Biblia hebrea sólo aparece una persona que lo cumple así: Josías. El deuteronomista dice que Josías fue un rey que se volvió «a Yahvé, con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza».¹⁴ Esta expresión triple no aparece en ninguna otra parte del Antiguo Testamento, excepto en estos dos casos.

3. En el Deuteronomio, Moisés dice que, en aquellas cuestiones difíciles de la ley, cuando no se sabe con seguridad qué curso seguir, uno debe «consultar» a los sacerdotes o al juez en funciones, en el lugar elegido por Yahvé, para después ajustarse al fallo que ellos hayan indicado.¹⁵ El Deuteronomio sólo describe a un rey que lo cumple así en una situación similar: Josías. Cuando se le lee el libro de la *torah* que acababa de ser descubierto, acude a la profetisa, a través del sacerdote Jilquías, en el lugar que Yahvé ha elegido, para preguntarle qué debe hacer. Y le dice a Jilquías: «Id a *consultar* a Yahvé por mí. ...».¹⁶
4. En el Deuteronomio, Moisés dice, que una vez consultados los sacerdotes, uno debe hacer exactamente lo que ellos digan: «Te ajustarás a las instrucciones que te hayan dado y a la sentencia que te dicten, sin desviarte a derecha ni a izquierda del fallo que te señalen».¹⁷ También dice que el rey tiene que leer una copia de la ley todos los días de su vida, «así su corazón no se engreirá sobre sus hermanos, y no se apartará de estos mandamientos ni a derecha ni a izquierda».¹⁸ La advertencia de no desviarse ni a derecha ni a izquierda aparece en otros dos lugares del Deuteronomio, y otras dos veces en el libro de Josué. Después, ya no aparece más en ningún otro sitio de las Sagradas Escrituras, excepto en el caso de una persona: Josías. Lo primero que dice el historiador sobre Josías es: «Hizo lo recto a los ojos de Yahvé y anduvo enteramente por el camino de David su padre, sin apartarse ni a la derecha ni a la izquierda».¹⁹
5. El libro de la *torah* sólo es mencionado en el Deuteronomio, en Josué, y después ya no vuelve a ser mencionado en la Biblia hebrea, excepto en una historia: la de Josías. Moisés la escribe, se la entrega a los sacerdotes y dice: «*Tomad el libro de esta Ley. Ponedlo al lado del arca de la alianza de Yahvé vuestro*

Dios...». ²⁰ Entonces, el libro queda junto al arca y deja de aparecer en la historia hasta que, seiscientos años más tarde el sacerdote Jilquías dice: «He hallado en la Casa de Yahvé el libro de la Ley».

6. En el Deuteronomio, cuando Moisés entrega el libro de la *torah* a los sacerdotes, les instruye para que lo lean públicamente cada siete años, diciéndoles, literalmente: «Cuando todo Israel acuda, para ver el rostro de Yahvé tu Dios, al lugar elegido por él, leerás esta Ley a oídos de todo Israel». ²¹ Esta expresión, referida a la lectura pública no vuelve a aparecer en la historia deuteronomística hasta el reinado de Josías. El historiador dice que el rey Josías reunió a todo el pueblo en Jerusalén «y leyó a sus oídos todas las palabras del libro de la alianza hallado en la Casa de Yahvé». ²²
7. En el Deuteronomio, Moisés describe lo que hizo con el becerro de oro construido por Aarón. Lo quemó, lo hizo pedazos y lo «redujo a polvo», y tiró el polvo al torrente que bajaba de la montaña. ²³ En 2 Reyes, Josías se dirige al altar y al «alto lugar» de Betel, el lugar donde Jeroboam hizo instalar uno de sus becerros de oro. Josías quema el «alto lugar» y lo «reduce a polvo». De este modo, el becerro de oro de Aarón y el becerro de oro de Jeroboam (o su «alto lugar») sufren destinos similares. El escritor utiliza el lenguaje con que se describen las acciones de Moisés para describir las acciones de Josías en 2 Reyes. Manases, el abuelo de Josías, había hecho instalar en el Templo una estatua de la Diosa Asera. Josías quema la estatua en un torrente y la «reduce a cenizas». ²⁴ Manases y otros reyes de Judá habían construido altares. Josías los hace pedazos y tira el polvo a los torrentes. ²⁵ La expresión «reducir a polvo» no aparece en ninguna otra parte de la Biblia, excepto en los pasajes citados

aquí. El historiador está describiendo específicamente la acción de Josías utilizando las mismas palabras de Moisés, tal y como aparecen en el Deuteronomio. Moisés dice: «demoleréis sus altares..., quemaréis sus cipsos...».²⁶ Josías hace pedazos los altares y quema la estatua de Asera.

8. Finalmente, en el Deuteronomio Moisés se refiere repetidamente a la ley que prohíbe hacer estatuas. Es uno de los diez mandamientos que él mismo cita.²⁷ En otras partes del libro lo vuelve a afirmar así en varias ocasiones.²⁸ La estatua de una divinidad pagana debe ser quemada.²⁹ Después de eso, el término «estatua» sólo aparece unas pocas veces más. Sólo la encontramos una vez en los cuatro libros de Samuel y Reyes, hasta que el rey Manases coloca la estatua de Asera en el Templo.³⁰ Josías hace pedazos la estatua y la quema.

Consideré la posibilidad de que las palabras empleadas en el Deuteronomio y en 2 Reyes pudieran ser tan similares en todos estos casos simplemente porque éstas fueran las palabras naturales a utilizar para describir tales actos. Pero no me pareció una explicación lo bastante convincente. Unos pocos capítulos antes de la descripción del reinado de Josías en 2 Reyes, se describe la reforma del rey Ezequías.³¹ Ezequías lleva a cabo muchos de los mismos actos que Josías, o bien bastante similares. Y, sin embargo, Ezequías y sus actividades son descritos con un lenguaje distinto, en el que no se repiten ni las palabras ni las acciones de Moisés. Por el contrario, el historiador representa a Josías con colores especiales..., colores mosaicos. Él es como una culminación de todo aquello que se inició con Moisés. Las acciones que emprende en sus tiempos emulan las que llevó a cabo el propio Moisés en los suyos. Él es

la esperanza de que la alianza que se inició con Moisés quedara cumplida como no lo fue jamás.

Un alto a Josías

Para algunos, todo esto puede ser simplemente una demostración de que Josías fue un rey *importante* para el escritor deuteronomístico, y no de que la obra terminara originalmente con Josías. En mi opinión, el peso de todas las pruebas aportadas hasta el momento sugiere que el rey Josías fue algo más que un simple personaje importante en la historia. El énfasis puesto en la alianza eterna, los casos en los que se dice «hasta este día», la extensión misma del texto dedicado a Josías, la predicción del nombre de Josías hecha tres siglos antes de su nacimiento, la valoración totalmente positiva que se hace exclusivamente de él entre todos los demás reyes, los paralelismos entre Moisés y Josías..., todos estos factores apoyan la tesis de que, originalmente, el escritor tuvo la intención de culminar su obra con Josías.

Por otro lado, también he encontrado en el texto pruebas de que en algún momento se le dio el alto a Josías, reanudándose la historia después de su muerte desde un punto de vista totalmente diferente.

La primera clave se encuentra en la valoración crítica que hace el escritor sobre los reyes. Desde su punto de vista, el factor más importante parece ser el de la centralización de la religión. La primera ley del código legal del Deuteronomio es que sólo debe haber un lugar para el sacrificio, un lugar «elegido por Yahvé vuestro Dios, de entre todas las tribus, para poner en él la morada de su nombre».³² En consecuencia, el escritor considera como un tremendo pecado el hecho de que Jeroboam

estableciera los becerros de oro en Betel y Dan. Valora a *todos* los reyes de Israel como personas que «han hecho mal a los ojos de Yahvé», ya que ninguno de ellos eliminó los becerros. En cuanto a los reyes de Judá, valora a algunos de ellos como personas que «han hecho mal a los ojos de Yahvé», debido a diversas ofensas cometidas..., entre las que siempre se encuentra el hecho de haber construido o mantenido «altos lugares» de culto fuera de Jerusalén. Incluso cuando valora a un rey de Judá como una persona que hizo «lo recto a los ojos de Yahvé», sigue afirmando: «Pero no desaparecieron los altos». ³³ De todos los reyes de Israel y Judá sólo hay dos que se libran de la crítica: Ezequías y Josías, precisamente los dos reyes que destruyeron los «altos lugares».

El único criterio consistente que se aplica a todo rey es la centralización de la religión. Pero dicho criterio desaparece después *de Josías*.

Los dos últimos capítulos de 2 Reyes ni siquiera mencionan los «altos lugares». Según los libros de los profetas Jeremías y Ezequiel, los «altos lugares» fueron restablecidos durante este período. ³⁴ El escritor deuteronomístico, sin embargo, ni siquiera lo menciona, ni para alabar a ninguno de los cuatro últimos reyes por haber rechazado los «altos lugares», ni para atacarlos por haberlos reconstruido.

Si toda la historia deuteronomística fuera la obra de una sola persona, ¿por qué iba a emplear este criterio, aplicándolo a cada uno de los reyes, excepto a los cuatro últimos..., los mismos bajo cuyo reinado se desmoronó finalmente el reino?

Pero no es ésta la única cosa que cambia después de la historia de Josías. El rey David figura de un modo fundamenta]

en la historia deuteronomística. La mitad del libro 1 Samuel, así como todo el libro de 2 Samuel y los primeros capítulos de 1 Reyes se ocupan de su vida. La mayoría de los reyes que le sigue es comparada con él. El historiador afirma explícitamente varias veces que, gracias a los méritos de David, ningún mal rey de Judá perdería su trono para la familia. El historiador nos recuerda constantemente a David, especialmente durante los últimos reyes que precedieron a la época de Josías. Compara al propio Josías con David, diciendo: «Anduvo enteramente por el camino de David su padre».³⁵ Compara a Ajaz, el tatarabuelo de Josías, y a Ezequías, su bisabuelo, y a su abuelo Manases con David.³⁶ No se refiere a la alianza davídica, y no explica por qué dicha alianza no salva el trono ahora como hizo durante los reinados de Salomón, Roboam, Abiyyam y Jeroboam. Simplemente, no menciona para nada a David.

Así pues, tras el corte que se produce después de la muerte de Josías desaparecen por completo dos cuestiones cruciales mencionadas con anterioridad: la descentralización y David.

Ahora bien, debemos ser muy cuidadosos en la forma de interpretar esto. El «argumento del silencio» debe utilizarse con cautela. Es decir, resulta mucho más convincente deducir pruebas a partir de lo que dice un texto, que a partir de lo que *no* dice. No obstante, en el caso que comentamos el argumento del silencio resulta bastante estridente. Cuando todos los reyes son valorados en referencia a la centralización de la religión hasta Josías, pero no después; cuando David aparece regular y esencialmente hasta los tiempos de Josías, pero no después, nos encontramos ante pruebas convincentes de que se produjo una verdadera ruptura y un cambio de perspectiva relacionados con dicho rey. Y esto concuerda con todas las demás pruebas que hemos aportado en el sentido de que, en Josías, se produce

una culminación y una ruptura. Todas estas pruebas indican que el autor-editor de la edición original de esta obra fue una persona que vivió durante el reinado de Josías. Y se trató de *alguien favorable* al propio Josías.

Éste fue el hilo de claves que mis predecesores y yo mismo seguimos a lo largo de la Biblia, con el propósito de saber cuándo y hacia dónde mirar en busca de la persona que nos entregó el Deuteronomio y los seis libros siguientes de la Biblia. Ahora sabemos cuándo ocurrió: alrededor del año 622 a. de C. Y también sabemos dónde se produjo: en Judá, y casi con toda seguridad en la ciudad de Jerusalén. Únicamente nos queda por contestar una pregunta: ¿quién fue el escritor?

6

D

Hemos llegado a la conclusión de que alguien redactó el Deuteronomio y los seis libros siguientes de la Biblia como una obra continua. Y sabemos ahora que la persona que hizo esta obra fue alguien que vivió durante el reinado del rey Josías. La edición original de la obra narraba la historia desde Moisés hasta Josías.

Con objeto de investigar quién fue el autor-editor del Deuteronomio y de los seis libros siguientes de la Biblia, debemos estudiar el contenido de la obra de esta persona.

La obra contiene, en primer lugar, el código de leyes, que forma el núcleo mismo del libro del Deuteronomio.

El contenido del código de leyes

El código de leyes ocupa aproximadamente la mitad del libro, desde el capítulo 12 al 26.

Su primera ley se refiere a la centralización del culto. Dice a los fieles que si quieren comer carne no tienen libertad para sacrificar ellos mismos su oveja o su vaca, sino que tienen que llevar el animal al lugar de culto aprobado, el lugar elegido por

«Yahvé para poner en él la morada de su nombre», donde un sacerdote consagrado llevará a cabo el sacrificio en el altar. Según el Deuteronomio, la única excepción a esta regla se produce cuando alguien viva demasiado lejos del lugar oficial como para llevar al animal hasta allí. En tal caso, puede sacrificar al animal en su casa, siempre y cuando derrame la sangre en el suelo.¹

El código de leyes del Deuteronomio también contiene la «ley del rey». Exige que el rey haya sido elegido por Yahvé (lo que presumiblemente significa que haya sido designado por un profeta), que el rey no sea un extranjero, que no adquiera un gran número de caballos, que no tenga muchas mujeres (esposas y concubinas), ni grandes cantidades de plata y oro, y que escriba una copia de esta misma ley y la lea regularmente ante los levitas.²

Las leyes del Deuteronomio también contienen prohibiciones contra la práctica de la religión pagana. Contiene instrucciones concernientes a los profetas, especialmente a los falsos profetas. Trata sobre cuestiones de caridad, justicia, leyes que afectan a la familia y a la comunidad, las fiestas, las dietas, la guerra y toda una variedad de leyes sobre una gran amplitud de cuestiones que van desde el tratamiento que se debe dar a los esclavos, pasando por temas agrícolas hasta la práctica de la magia. También se refiere regularmente al bienestar de los *levitas*, e instruye al pueblo para que haga ofrendas destinadas a los levitas.

¿Quién escribió el código de leyes?

Cuando a Baruch Halpern le llegó el turno de presentar un artículo en el seminario del departamento del Próximo Oriente de la Universidad de Harvard, en 1974, presentó una investigación en la que intentaba descubrir de dónde procedía este código de leyes.

En primer lugar, se planteó la siguiente pregunta: ¿procedió de alguien perteneciente a la corte real? ¿Lo hizo redactar Josías o cualquier otro rey para que sirviera a sus propios propósitos políticos? Esto parecía poco verosímil. Después de todo, también contiene la ley del rey, donde se dice que el rey «no debe multiplicar mucho la plata y el oro para sí mismo». ¿Por qué razón iba a establecer un rey una ley en la que se dijera que no debía acumular demasiado dinero en un código legal, un «fraude piadoso» destinado a reafirmar su poder político? La ley también le prohíbe tener muchas mujeres o comprar muchos caballos, y le exige que escriba una copia de la ley y la lea ante los sacerdotes levitas. ¿Por qué razón iba a imponerse un rey tales restricciones?

El código de leyes del Deuteronomio no parece ser un libro producido en la corte real. De hecho, contiene material relacionado con condiciones existentes anteriores a los reyes de Israel o Judá.

Un ejemplo de ello lo encontramos en el grupo de leyes que aparece en Deuteronomio 20 y 21. Dichas leyes se refieren a la llamada del pueblo a las armas para la guerra. Los jueces tienen que hacer un anuncio al pueblo antes de entrar en combate: todo hombre que haya edificado una casa nueva y no la haya habitado todavía, que haya plantado una viña y no la haya disfrutado, que se haya desposado con una mujer, pero aún no se haya casado con ella, deberá regresar a su casa, a su

viña y a su esposa para no correr el riesgo de morir en la guerra, permitiendo así que su casa, su viña o su esposa sean disfrutadas por otro hombre. También se exime de la leva a todo hombre que sienta miedo, a quien se le pide que regrese a casa en lugar de debilitar el espíritu de combate de los demás. Las leyes sobre la guerra también afirman que, tras una victoria militar, a los israelitas se les prohíbe violar o capturar a una mujer. Las mujeres del bando derrotado deben disponer de tiempo para llorar a los miembros perdidos de su familia, y sólo entonces pueden ser tomadas como esposas o, en caso contrario, deben ser puestas en libertad.

Ahora bien, este grupo de leyes de guerra asume el servicio militar universal y obligatorio, refiriéndose a ciudadanos ordinarios que son reunidos para formar un ejército. Este sistema de reunir a las fuerzas de las tribus israelitas existió realmente durante los primeros tiempos de la nación. Los israelitas eran obligados a cumplir el servicio militar en tiempos de emergencia. No obstante, con la llegada de la monarquía, este tipo de obtención de fuerzas militares fue sustituido por ejércitos profesionales. Los reyes deseaban contar con fuerzas profesionales permanentes que fueran responsables ante el propio rey, en lugar de verse obligados a apelar a las tribus, en busca de apoyo. En consecuencia, las leyes de la guerra existentes en el Deuteronomio no reflejan los intereses del rey, sino que representan más bien un punto de vista anterior a la instauración de la monarquía. Del mismo modo, en este código de leyes existen instrucciones sobre juicios que parecen proceder de algún otro lugar muy distinto al palacio real, ya que otorgan jurisdicción en cuestiones legales a los levitas y no al rey o a personas nombradas por el rey.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, parece más adecuado buscar al autor del Deuteronomio entre los levitas, la tribu sacerdotal de Israel, antes que entre los miembros de la corte real. El libro parece haber sido escrito para defender los intereses de este grupo en numerosas cuestiones. Se inicia con las leyes sobre la centralización religiosa, que prohíbe a los laicos efectuar sus propios sacrificios. Exige al pueblo en repetidas ocasiones que se ocupe de los levitas. Incluye leyes sobre diezmos y ofrendas religiosas. Exige que el rey escriba su copia de la ley delante de los levitas. Declara que los levitas forman la recta tribu sacerdotal. Trata regularmente sobre temas que preocupaban a este grupo. Por lo tanto, de una forma u otra, la mayor parte de los investigadores han relacionado el código de leyes del Deuteronomio con los levitas.

¿Qué sacerdotes?

Pero ¿qué levitas? Tanto en Israel como en Judá hubo distintos círculos sacerdotales. En Jerusalén había un sacerdocio que era identificado como descendiente de Aarón. En Betel había sacerdotes que habían sido nombrados por el rey Jeroboam. Estaban también los levitas del reino del norte, que habían actuado en Silo. Estaban los levitas rurales, sacerdotes locales que actuaron en los distintos «altos lugares» a lo largo de toda la historia de Israel y de Judá. Halpern se preguntó a qué casa sacerdotal y a qué período se podía reducir la búsqueda del autor del código de leyes del Deuteronomio.

No parecía probable que el autor se encontrara entre los sacerdotes del Templo de Jerusalén. Ciertamente que a este grupo

podría haberle gustado la idea de centralizar la religión en su Templo, pero sabemos que este grupo era aarónida. Su linaje se remontaba hasta Aarón, y destacaba entre los aarónidas y entre todos los demás levitas. El código de leyes del Deuteronomio, sin embargo, no establece tal distinción entre las familias levíticas, y ni siquiera menciona una sola vez a Aarón. Tampoco se refiere nunca al arca, a los querubines o a ningún otro instrumento religioso que estuviera guardado en el Templo de Jerusalén. Tampoco cita el puesto de sumo sacerdote, que había sido de extracción aarónida desde que el rey Salomón expulsó al sacerdote Abiatar y convirtió al sacerdote aarónida Sadoc en el único sumo sacerdote. Así pues, el código de leyes del Deuteronomio no representa el punto de vista de los sacerdotes aarónidas en ningún período de la historia.

Las leyes tampoco reflejan los puntos de vista de los sacerdotes que actuaron en Betel durante los dos años que median entre el reinado de Jeroboam y la caída de Israel en el año 722 a. de C. Esos sacerdotes no eran levitas. Las leyes del Deuteronomio favorecen claramente a los levitas, a quienes considera como *únicos* sacerdotes legítimos.

El autor de las leyes del Deuteronomio tampoco podía proceder de los levitas rurales. La primera ley, y quizá la principal del código es la centralización de la religión, la exigencia de que todos los sacrificios se realizaran en un solo y único altar central. Fue, pues, una ley que dejó sin trabajo a los levitas rurales. Significó la destrucción de los «altos lugares» en los que aquéllos funcionaban. Las leyes deuteronomías muestran *preocupación* por tales levitas; instruye al pueblo para que se ocupe de ellos, pero en ningún momento les hace concesiones. Es decir, no les permite convertirse en sacerdotes

oficiales capaces de presidir la realización de sacrificios en el lugar central de culto. Sin duda alguna, la persona que escribió las leyes del Deuteronomio no representaba los intereses de este grupo.

Los sacerdotes de Silo

Así pues, para buscar al autor del Deuteronomio había que hacerlo en un grupo 1) que quisiera la centralización de la religión, pero que no estuviera comprometido con el arca o con el sacerdocio de Jerusalén; 2) que se preocupara por el mantenimiento de todos los levitas, pero que sólo estuviera dispuesto a favorecer claramente a un grupo de levitas *centrales*; 3) que aceptara tener un rey, pero que pretendiera imponerle limitaciones; y 4) que mantuviera una aproximación pre monárquica a las cuestiones relacionadas con la guerra.

Todas estas condiciones nos hacen pensar en los sacerdotes de Silo, el mismo grupo que produjo la fuente E.

Los sacerdotes de Silo creían en la centralización del culto, ya que, en tiempos de Samuel, Silo había sido el centro religioso nacional.

No relacionaban la centralización ni con el arca ni con el sacerdocio de Jerusalén porque su líder, Abiatar, había sido expulsado de Jerusalén por Salomón, y el sacerdocio de Jerusalén había sido aarónida desde entonces.

Insistían en que únicamente los levitas eran los sacerdotes legítimos, pues ellos mismos eran levitas, y en Betel se había dado preferencia a sacerdotes no levitas.

Tenían buenas razones para pedir al pueblo que se preocupara por los levitas necesitados, pues ellos mismos lo eran, ya que no poseían ni tierras ni empleo. Aceptaban tener un rey, puesto que su líder, Samuel, había designado y ungido a los dos primeros reyes de Israel.

Pero deseaban imponer limitaciones al gobierno real, ya que Samuel sólo había aceptado la monarquía de mala gana, y tanto Salomón como Jeroboam los habían tratado muy mal.

Su actitud pre monárquica a las cuestiones relacionadas con la guerra, prefiriendo la leva tribal antes que el ejército profesional se debía a que, precisamente con la creación de estas fuerzas militares, los reyes se habían hecho cada vez más independientes y ya no dependían del pueblo para encontrar apoyo.

Probablemente, el código legal del Deuteronomio fue, al menos, escrito por alguien relacionado con los sacerdotes de Silo, y no necesariamente como un «fraude piadoso» antes de su descubrimiento por Jilquías. Reflejaba los intereses de los sacerdotes de Silo en cualquier momento después de la división de Israel y Judá.

Antes que Halpern, también hubo otros investigadores que dijeron que el Deuteronomio pudo haber sido escrito en Israel antes de la destrucción asiria del reino, siendo llevado después hacia el sur, a Judá, en el año 722. No obstante, Halpern se preguntó: ¿qué significaba «llevarlo al sur, a Judá»? Si el código de leyes del Deuteronomio fue escrito realmente por un grupo de sacerdotes que había perdido el poder, en un reino que entonces fue destruido, ¿cómo es posible que dicho documento

encontrara una forma de llegar hasta el Templo, en Judá?
¿Cómo es que llegó a convertirse en la ley del país?

Era imprescindible seguirle la pista al destino de este documento, y ver qué se había hecho con él. Resultó que la conexión con Silo se vio fortalecida gracias a una investigación sobre cómo estaba el código de leyes en medio del Deuteronomio. Esto, a su vez, condujo a la identificación del propio autor del Deuteronomio.

La conexión de Silo

El historiador deuteronomístico tomó el código de leyes y le añadió una introducción. Dicha introducción (Deuteronomio 1-11), afirma que éste es el último discurso de Moisés. A continuación, describe a Moisés revisando los principales acontecimientos ocurridos durante los cuarenta años que dirigió a su pueblo.

Después, describió a Moisés entregándoles el código de leyes (Deuteronomio 12-26), y añadió una lista de bendiciones y maldiciones por la fidelidad o infidelidad al propio código (Deuteronomio 27-28).

Finalmente, añadió una conclusión, representando las últimas palabras y actos de Moisés. Moisés estimula al pueblo. Escribe «esta *torah*» en un manuscrito. Se lo entrega a los *levitas* y les dice que lo coloquen *cerca del arca*. Y después muere.

A continuación, el historiador deuteronomístico sitúa el Deuteronomio al principio de la historia que se desarrolla a lo largo de los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes. Y

finalmente escribe el final: el sacerdote Jilquías encuentra el manuscrito, y el rey Josías lo cumple.

¿En qué medida fortaleció esto la conexión de Silo? Porque resultó que el propio historiador deuteronomístico estaba relacionado con los sacerdotes de Silo.

En primer lugar, el Deuteronomio parece mostrar la misma actitud poco admirativa hacia el sacerdocio aarónida que abrigan los sacerdotes de Silo. Tanto en la introducción como en la conclusión del Deuteronomio, sólo se menciona a Aarón dos veces: una para decir que murió,³ y otra para decir que Dios se sintió lo suficientemente enojado con él como para destruirle por la cuestión del becerro de oro.⁴ El deuteronomista también añadió una alusión gratuita al caso de María, blanca como la nieve, otra historia en la que Aarón actuó mal, provocando la cólera de Dios.⁵

En segundo lugar, el deuteronomista —y su héroe el rey Josías— compartía la antipatía que sentían los sacerdotes de Silo contra Salomón y Jeroboam, los dos reyes que habían arrebatado la autoridad de manos de los sacerdotes silonitas. En el caso de Salomón, el historiador dice que este rey se portó mal en su ancianidad, que se convirtió a la religión pagana, que siguió a la Diosa Astarté, de Sidón, y al Dios moabita Kemos, y al Dios amonita Milkom, y que construyó «altos lugares» para estas divinidades en una colina situada frente a Jerusalén.⁶ Después, al final de la historia, el escritor informa que una parte de la reforma del rey Josías consistía precisamente en la eliminación de estos mismos «altos lugares». El lenguaje que emplea nos permite ver con claridad su intención de representar los actos de Salomón del peor modo posible. Escribió que Josías

*profanó los altos que estaban frente a Jerusalén, al sur del monte de los Olivos, que Salomón, rey de Israel, había construido a Astarté, monstruo abominable de los sidonios, a Kemos, monstruo abominable de Moab, y a Milkom, abominación de los amonitas.*⁷

Ésa es la referencia que hace a Salomón. Pero el deuteronomista también escribió críticamente sobre las actividades de construcciones religiosas de Jeroboam, refiriéndose a los «altos lugares» de Dan y Betel, con sus becerros de oro, e informa que el rey Josías destruyó, por lo menos, el «alto lugar» de Betel.⁸

Los sacerdotes de Silo no habrían podido esperar más de Josías. Estaba enderezando los errores que se habían cometido con ellos tres siglos antes. Y el historiador deuteronomístico presentaba a este rey como la culminación de tres siglos de historia.

Jeremías

Hubo otra persona relacionada con el rey Josías y con la historia deuteronomística. La asociación de esta persona con ellos volvía a confirmar la conexión de Silo, y nos acercaba un paso más a la posibilidad de conocer la identidad del deuteronomista. Esta persona fue el profeta Jeremías.

Según el libro de Jeremías, este profeta admiró al rey Josías, e inició su ministerio como profeta durante el reinado de Josías.⁹ Según el libro de las Crónicas, Jeremías compuso una lamentación por Josías cuando éste murió.¹⁰

Jeremías estaba relacionado con los consejeros de Josías implicados a su vez en el «libro de la *torah*». Recordemos que

el sacerdote Jilquías había descubierto el libro, y que el secretario Safan se lo llevó a Josías y lo leyó ante él. Cuando Jeremías envió una carta a los deportados en Babilonia, lo hizo por mediación de Guemarías, hijo de *Jilquías*, y de Elasá, hijo de *Safan*.¹¹ Cuando Jeremías escribió un rollo de profecías contra Yoyaquim, el hijo de Josías, dicho texto fue leído en la cámara de Guemarías, hijo de *Safan*.¹² Guemarías, hijo de Safan, estuvo junto a Jeremías en momentos críticos de su vida, lo mismo que Ajicam, hijo de Safan, quien impidió que Jeremías fuera lapidado.¹³ Y Godolías, hijo de Ajicam, hijo de Safan, tomó a Jeremías bajo su protección cuando fue nombrado gobernador de Judá por Nabucodonosor.¹⁴

De algún modo, Jeremías estuvo relacionado con Josías y con el libro de la *torah*. ¿Qué tiene esto que ver con la conexión de Silo?

En primer lugar, Jeremías es el único profeta de la Biblia que se refiere a Silo (cuatro veces).¹⁵

En segundo término, dice que Silo es «el lugar que Yo [Dios] elegí como morada de mi nombre», que es el término deuteronomico para referirse al lugar central de culto.¹⁶

En tercer lugar, lo último que sabemos sobre el sacerdocio de Silo es que su líder, Abiatar, que había sido uno de los dos sumos sacerdotes de David, fue expulsado de Jerusalén por Salomón, quien lo desterró al pueblo, Anatot, de donde era oriunda su familia, que en la actualidad es un pequeño pueblo situado en las afueras de Jerusalén. Presumiblemente, Abiatar podía ser vigilado allí para impedir que causara problemas, ya que era un pueblo dominado por los sacerdotes aarónidas.¹⁷ ¿Cuál es la conexión entre el último líder de Silo que terminó

en Anatot, por un lado, y Jeremías y el libro descubierto por Jilquías, por el otro lado? El primer versículo del libro de Jeremías dice:

Palabras de Jeremías, hijo de Jilquías, de los sacerdotes de Anatot.

Jeremías, el profeta que favoreció a Josías, que estuvo cerca de las personas que descubrieron la *torah*, y que se refirió a Silo como el gran lugar central de la antigüedad, fue un sacerdote de Anatot. Y su padre fue un sacerdote llamado Jilquías. (No hay que exagerar el caso, puesto que no sabemos si el padre de Jeremías fue el mismo sacerdote Jilquías que descubrió el libro.) Y los residentes de Anatot, un pueblo de predominio aarónida, se mostraron hostiles a Jeremías.¹⁸

Jeremías es un sacerdote, pero nunca hace sacrificios, lo que también resulta coherente con la posición de los sacerdotes de Silo. También es el único profeta que alude a la historia de la serpiente de bronce de Moisés.¹⁹ La historia de esa serpiente procede de la fuente E, que es la fuente de Silo. El rey Ezequías destruyó esa serpiente. El hecho de haber destruido una antigua reliquia, asociada con el propio Moisés, representó probablemente un duro golpe para los sacerdotes de Silo. Ellos fueron los únicos que contaron esa historia, estimaban particularmente a Moisés, y bien pudieron haber sido descendientes del propio Moisés. Por otra parte, el rey Josías, el más querido por los sacerdotes de Silo, mantuvo una relación diferente con la serpiente de bronce. En hebreo, el término con que se designa a la serpiente de bronce es «Nejustán». Josías casó a su hijo con una mujer que pudo haber estado relacionada con el círculo de Silo, porque su nombre era Nejustá.²⁰

Sólo añadiría a las observaciones de Halpern que Jeremías no es sólo el único profeta que se refiere a Silo y alude a la serpiente de bronce de Moisés, sino que también es el único profeta que se refiere a Samuel, el sacerdote-profeta-juez que fue la figura más grande de la historia de Silo. Jeremías habla de Samuel, junto con Moisés, como de los dos hombres más grandes de la historia del pueblo.²¹

Hay algo más que relaciona al profeta Jeremías con el Deuteronomio y con los acontecimientos que lo rodearon, y quizá sea ésta la prueba más evidente de todas. Tal y como han podido observar numerosos lectores, tanto tradicionales como críticos, el libro de Jeremías parece haber sido escrito en algunas de sus partes utilizando el mismo lenguaje y la misma perspectiva que el Deuteronomio. Hay algunas partes de Jeremías tan similares al Deuteronomio, que resulta incluso difícil creer que no han sido escritas por la misma persona. Veamos unos pocos ejemplos:

Deuteronomio

Y si tú escuchas de verdad la
voz de Yahvé tu Dios... (Dt28,1).

Jeremías

Que si me hacéis caso —
oráculo de Yahvé-... (Jr 17,
24)

Circuncidad el prepucio de vuestro corazón	Circuncidaos para Yahvé y extirpad los prepucios de vuestros corazones... (Jr 4, 4).
... y todo el ejército de los ciegos... (Dt 4, 19; 17, 3).	... y todo el ejército de los ciegos... (Jr 8, 2; 19, 13).
... y os sacó del horno de hierro, de Egipto... (Dt 4, 20).	. que mandé a vuestros padres el día que los saqué de Egipto, del crisol de hierro... (Jr 11, 4).
con todo tu corazón y con toda tu alma... (Dt 4, 29; 10, 12; 11, 13; 13, 4).	... con todo mi corazón y con toda mi alma (Jr 32, 41).

Sobre la base de este cúmulo de pruebas, Halpern llegó a la conclusión de que el código de leyes del Deuteronomio procedía del círculo de sacerdotes levíticos de Silo. Las pruebas también indicaban que este grupo estaba relacionado con toda la historia deuteronomística, que comprendía siete

libros de la Biblia, así como el libro de Jeremías..., o al menos una parte del mismo.

E y D

Las investigaciones llevadas a cabo por Halpern sobre la fuente D y las que hice yo mismo sobre la fuente E se complementaron entre sí. Cada uno de nosotros había identificado una fuente bíblica con el mismo grupo: los sacerdotes de Silo. Y lo cierto es que ambas fuentes, la E y la D, tienen muchas cosas en común.

Ambas se refieren a la montaña a la que acudieron Moisés y el pueblo en el desierto, llamándola Horeb²² (en oposición a las fuentes J y P, que la llaman Sinaí).

Ambas se refieren a la expresión crucial «el lugar elegido por Yahvé para poner en él la morada de su nombre», con distintas variantes.²³ (Dicha expresión no aparece nunca ni en J ni en P.)

Ambas consideran a Moisés como bueno, e incluso como algo más que eso. Moisés representa un giro en la historia, singularmente crucial para ésta. Se nos describe su personalidad de un modo cuidadoso y extenso. (No hay nada comparable ni en J ni en P.)

Ambas conceden un gran énfasis al papel jugado por los profetas, lo que tiene sentido teniendo en cuenta que entre sus héroes se encontraban figuras como Moisés, Samuel, Aías y, más tarde, el propio Jeremías. (La palabra «profeta» sólo aparece una vez en P y nunca en J.)

Ambas favorecen y apoyan a los levitas. (En J los levitas son dispersados como castigo por el hecho de que Leví hubiera masacrado al pueblo de Siquem; en P, los levitas son separados de la familia de sacerdotes aarónidas, y considerados como inferiores a éstos.)

Ambas consideran a Aarón como malo, refiriéndose al papel que jugó en el episodio del becerro de oro, y al episodio de María, la que era tan blanca como la nieve. (Nada de esto se menciona ni en J ni en P.)

Los sacerdotes de Silo

Por todo lo dicho hasta ahora se comprende que las leyes e historias de D se hallaban tan comprometidas con la vida del mundo bíblico como lo estaban las fuentes J y E. Expresan las convicciones y esperanzas de una antigua y distinguida familia sacerdotal a lo largo de varias generaciones llenas de frustración. En las últimas partes (Dtr¹) reflejan el día feliz en el que, gracias al rey Josías, algunos miembros de esa familia recuperaron finalmente posiciones de autoridad y respeto.

Uno se podría preguntar: ¿es posible que los sacerdotes silonitas hubieran podido mantener su identidad durante trescientos años, sin tener acceso al poder y sin disponer de un gran centro religioso? La respuesta es sí. Eso ha ocurrido con otras familias, especialmente las que se han mostrado políticamente activas, en muchos países y en distintas épocas históricas. De hecho, hay familias capaces de seguir su linaje desde los sacerdotes bíblicos o levitas hasta nuestros días, a pesar de que estos grupos han estado alejados del poder durante mil novecientos años. En todo caso, las familias sacerdotales del Israel bíblico habrían sido aún más conscientes

de su linaje, ya que el papel sacerdotal era, en sí mismo, hereditario. Es más, los sacerdotes de Silo fueron posiblemente musitas —es decir, descendientes de Moisés—, y no es probable que una familia que cuente con un antepasado tan famoso y noble pierda la consciencia de su herencia.

El destino particular de los sacerdotes silonitas a lo largo de todos aquellos siglos permite explicar ciertas peculiaridades de las fuentes. Por ejemplo: el arca no se menciona ni en E ni en el código de leyes del Deuteronomio, y sabemos que ambos documentos fueron escritos por sacerdotes silonitas en momentos en que éstos no tenían acceso al arca. Sin embargo, el arca se menciona en ciertas partes del Deuteronomio que fueron escritas durante el reinado de Josías (Dtr¹), cuando los sacerdotes silonitas sí tuvieron acceso al arca.

Al parecer, los sacerdotes de Silo fueron un grupo que poseyó una continuada tradición literaria. Escribieron y conservaron textos durante siglos. Se trataba de textos que contenían leyes, historias, informes históricos y poesía. Estuvieron asociados con los escribas. Al parecer, tenían acceso a archivos de textos conservados. Quizá mantuvieron ellos mismos tales archivos, del mismo modo que hizo otro grupo de sacerdotes alejados del poder varios siglos más tarde, en Qumrán. Los archivos de Qumrán, conocidos como los manuscritos del mar Muerto, representaban la colección de leyes, historias y poesía del grupo de Qumrán, y entre dichos textos también se incluía un código de leyes que se aplicaría en el momento en que el grupo de Qumrán adquiriera una posición de autoridad en Jerusalén; se trataba, en este caso, del rollo del Templo, que el arqueólogo Yigael Yadin recuperó y publicó en 1977.

La creación de la historia deuteronomística

En los tiempos del rey Josías el historiador deuteronomístico recopiló su historia a partir de los textos de que disponía. El principio de su historia fue el libro del Deuteronomio, y su conclusión fue la historia de Josías.²⁴ La forma en que manejó los textos intermedios también demuestra el impacto que tuvieron los acontecimientos del mundo antiguo sobre la forma en que se escribió la Biblia.

Tomó textos en los que se narraba la historia de la llegada de su pueblo al país —las historias de Josué, Jericó y la conquista — , y añadió unas pocas líneas al principio y al final, para arrojar así una determinada luz sobre lo que contaba. Esto se convirtió en el libro de Josué.

Hizo lo mismo con la siguiente serie de textos, en los que se narraba la historia del pueblo durante los primeros años pasados en el país: son las historias de Débora, Gideón y Sansón, que se convirtieron en el libro de los Jueces.

A continuación, situó las historias de Samuel en Silo: las historias de Saúl y de David, los primeros reyes. Esto se convirtió en el libro de 1 Samuel.

Después de eso situó la historia de la corte de David, que se convirtió así en el libro de 2 Samuel.

Finalmente, tomó varios textos en los que se narraban las historias de los reyes que gobernaron después de David, las juntó y formó una historia continua a partir de ellas, hasta llegar así al período de su propio rey: Josías. Y eso se convirtió en los libros de 1 y 2 Reyes.

Yo mismo pude establecer esta imagen de su obra después de haber identificado y aislado las líneas que él añadió a estos textos de archivo. Sólo se las puede descubrir dentro del rompecabezas mediante un cuidadoso examen de las palabras, la gramática, la sintaxis, la temática y la estructura literaria. Aquí sólo me refiero a aquellas líneas sobre las que existe un grado de certidumbre razonablemente alto. Como regla general, no solemos apresurarnos a considerar que una línea determinada es una inserción, a menos que hayamos podido descubrir dos o más de estas claves que acabo de citar. Resulta impresionante leer estas líneas y ver cómo el autor logró dar con ellas configuración y dirección a seiscientos años de historia, gracias únicamente a unas pocas y cortas inserciones, aunque la inserción se introdujo con gran habilidad y las palabras fueron elegidas con gran cuidado.

Las inserciones descubiertas en el libro de Josué se encuentran en las primeras palabras que dirige Dios a Josué cuando éste sustituye a Moisés, en un pasaje relacionado con una ceremonia nacional de alianza que Josué dirige en el monte Ebal, así como en los discursos que Josué dirige al pueblo en Silo, antes de morir.²⁵ Todas estas líneas insertadas se refieren a la *torah* de Moisés. Señalan que Josué leyó cada una de estas palabras al pueblo y las hizo grabar en piedra. Advierten de que el destino del pueblo en la nueva tierra prometida depende de lo cuidadosamente que se observen.

La inserción descubierta al principio del libro de los Jueces dice que el pueblo falló a menudo en seguir a Yahvé, que siguieron a otros Dioses, irritando así a Yahvé, quien permitió que otros pueblos les vencieran. Al ver esto, el pueblo se arrepintió por su infidelidad, por lo que Yahvé lo perdonó y le proporcionó jueces que lo salvaran. Este modelo de

infidelidad-derrota-arrepentimiento-perdón se convierte en una especie de *leitmotiv* en el que encajan todas las historias del libro de los Jueces. Después, el historiador deuteronomístico añadió otras breves reseñas en lugares posteriores del libro de los Jueces que demostraban que este modelo fue operativo en la historia. Es decir, observó que las desgracias sufridas por el pueblo no eran más que el resultado de su infidelidad.²⁶

Así, por medio de una pequeña cantidad de líneas añadidas en el Deuteronomio, Josué y Jueces, el historiador deuteronomístico dejó claro que: 1) Dios había dado instrucciones al pueblo; 2) se le había advertido que su destino dependía de la fidelidad a tales instrucciones; y 3) su historia subsiguiente no era más que el registro del cumplimiento o incumplimiento de tales advertencias.

Las inserciones que hizo el deuteronomista en el libro de 1 Samuel fueron pocas, pero importantes. Al igual que hizo en el libro de Josué, las situó en comunicaciones realizadas en momentos importantes de la historia: en el discurso de Samuel al pueblo después del establecimiento del arca, en las instrucciones de Yahvé a Samuel en el sentido de que dé un rey al pueblo, y en el discurso de Samuel al pueblo el día de la inauguración de la monarquía. Cada una de estas inserciones se hallaba relacionada con el tema de la fidelidad del pueblo únicamente a Yahvé.²⁷

En 2 Samuel sólo introdujo una inserción, la promesa de la alianza davídica en el sentido de que David y sus descendientes conservarían el trono *eterna e incondicionalmente*

En los dos libros de los Reyes la tarea del deuteronomista fue algo más complicada. No se limitó a insertar algunas líneas

ocasionales en un texto que, por lo demás, mostraba continuidad, sino que más bien tuvo que configurar esta sección de su historia a partir de varios textos diferentes extraídos de su archivo. Al parecer, no existía una sola historia de los dos reinos de Israel y de Judá. Sólo había historias o bien de un reino o del otro. El deuteronomista tomó una historia de los reyes de Israel y una historia de los reyes de Judá, las entrelazó y las insertó una en la otra.

Por ejemplo, cuenta la historia de Asá, rey de Judá. Al final de la misma, vuelve a Israel y dice: «Ajab, hijo de Omrí, comenzó a reinar en Israel el año treinta y ocho de Asá, rey de Judá».²⁹ A continuación, cuenta la historia de Ájab, rey de Israel, y al final de la misma regresa a Judá y dice: «Josafat, hijo de Asá, comenzó a reinar en Judá el año cuarto de Ajab, rey de Israel».³⁰ Y así sucesivamente.

Unifica las historias empezándolas con la fórmula «Hizo el mal a los ojos de Yahvé». Sólo daba información que él mismo consideraba relevante para su historia de cada rey. Para aquellos lectores que desearan conocer más hechos, los remitía a sus fuentes, diciendo, por ejemplo: «El resto de los hechos de Ajab, todo cuanto hizo..., ¿no está escrito en el libro de los Anales de los reyes de Israel?».³¹

En consecuencia no estaba haciendo un simple registro de los anales, sino configurando una historia de su pueblo, persiguiendo con ello un propósito concreto y tratando de comunicar un mensaje. Gracias a unas pocas inserciones más incluidas en estos libros logró que dicho mensaje quedara suficientemente claro. Insertó varias referencias más a la alianza davídica, algunas de las cuales han sido citadas al principio de este mismo capítulo. En ellas se vuelve a enfatizar

la promesa eterna e incondicional de esta alianza, en el sentido de que la familia de David siempre conservaría el gobierno, aun cuando se portara mal. El deuteronomista se preocupó mucho por resaltar este punto, ya que ello le permitía criticar a los reyes de Judá por sus errores, justificando además el hecho histórico de que su familia hubiera conservado el control del trono durante cientos de años.

La alianza

Los investigadores modernos se sintieron confundidos por estas inserciones relativas a la alianza davídica. En ocasiones, tales inserciones reiteraban la promesa de que los reyes davídicos gobernarían siempre, aun cuando pecaran; pero en otras ocasiones parecían estar diciendo lo contrario: que los reyes sólo podrían gobernar si *no* pecaban.

Por ejemplo, la promesa de la alianza existente en 2 Samuel 7 dice explícitamente que el rey conservará el trono aun cuando haga el mal:

Si hace mal, le castigaré con vara de hombres y con golpes de hombres, pero no apartaré de él mi amor... Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí; tu trono estará firme eternamente.

Pero la promesa que se hace en 1 Reyes 8, 25 dice que la conservación del trono depende del comportamiento del rey:

Nunca será quitado de mi presencia uno de los tuyos que se sienta en el trono de Israel, con tal que tus hijos guarden su camino andando en mi presencia como has andado tú delante de mí.

¿Cómo pudo el deuteronomista insertar líneas que se contradecían tan flagrantemente entre sí? ¿Era la alianza un pacto condicional o incondicional?

Si examinamos todos los pasajes en los que se menciona la alianza davídica, descubriremos que todos aquellos pasajes *condicionales* hablan de que los reyes conservarán el trono de *Israel*, mientras que todos los pasajes *incondicionales* hablan de que los reyes conservarán *el trono*. Esta pequeña diferencia en el empleo de las palabras no fue tan pequeña para el escritor. El tuvo que enfrentarse al hecho histórico de que la familia de David había empezado por gobernar en un reino unido de Israel, pero lo había perdido todo, a excepción de su propia tribu de Judá. En consecuencia, presentó la promesa hecha en la alianza a David como parcialmente condicional y parcialmente incondicional. El trono de Judá en Jerusalén era incondicional. Pertenecería a los descendientes de David para siempre. Pero el trono de la totalidad de Israel sólo les pertenecería mientras fueran dignos de ello. Y como no lo fueron, lo acabaron perdiendo.

En este punto, el escritor deuteronomístico añadió un ligero pero enigmático giro. Al describir al profeta Ajías de Silo quitando el trono de Israel a los davídicos para entregárselo a Jeroboam, escribió que Ajías le dijo a Jeroboam:

Te entregaré Israel y humillaré el linaje de David por esta causa. Pero *no para siempre?*²

Ajías parece estar diciendo que la pérdida de Israel por parte de los reyes davídicos no durará siempre. Y, de hecho, el rey Josías intentó recuperar el territorio del norte de Israel. Una vez más, vemos aquí que los acontecimientos del mundo

bíblico ejercieron su impacto sobre la forma en que el autor bíblico contó su historia. En este caso se ve con claridad que el destino político del país afectó la formulación hecha por el escritor sobre la alianza establecida entre Dios y su rey ungido, su mesías..., algo que terminó por convertirse en uno de los elementos centrales tanto del judaísmo como del cristianismo. El hombre que recopiló la historia deuteronomística, al igual que quienes escribieron las fuentes J y E, y el código de leyes del Deuteronomio se hallaba inextricablemente comprometido con los temas del mundo que le rodeaba, sus momentos de alegría y sus catástrofes. Y esos temas y acontecimientos ejercieron un impacto considerable sobre la forma en que ese mismo escritor describió tanto a Dios como la historia misma.

Algunos dirán que ello convierte a este escritor en culpable de un «fraude piadoso», al establecer una alianza entre Dios y el rey David para después adaptar sus términos a los acontecimientos posteriores ocurridos en la historia. A mí no me parece que sea así. El escritor deuteronomístico no se inventó él mismo la tradición de la alianza davídica. Simplemente, escribió sobre ella. Pero la *tradición* era mucho más antigua que él. Las tradiciones sobre la alianza davídica aparecen en algunos salmos bíblicos compuestos mucho antes de que el deuteronomista emprendiera su tarea.³³ Por otro lado, resulta difícil imaginar que el deuteronomista pudiera haberse salido con la suya inventándose una alianza davídica en el año 622 a. de C, afirmando que se había establecido casi cuatrocientos años antes, sin que nadie hubiera oído jamás hablar del tema. ¿Quién le habría creído? Más bien sucedió que el proceso de escribir la historia fue mucho más complejo que eso. El escritor deuteronomista estaba condicionado, tanto por los acontecimientos como por la tradición. Su tarea consistió

no sólo en registrar la historia, sino también en interpretarla a la luz de la tradición.

Configurando la historia

El historiador deuteronomista desarrolló también otras cuestiones en los libros de los Reyes, además de la alianza de David. En varios lugares, identifica Jerusalén y su Templo como «el lugar donde Yahvé hizo una morada para su nombre», lo que significa que empleó el lenguaje del código de leyes del Deuteronomio, donde esa misma expresión se refiere al único lugar central donde se supone que deben realizarse todos los sacrificios. El deuteronomista se limita a dejar bien claro que el Templo de Jerusalén se había convertido en ese lugar. También añadió más referencias a la *torah*.

De este modo, configuró la historia de su pueblo alrededor de los siguientes temas: 1) la fidelidad a Yahvé; 2) la alianza davídica; 3) la centralización de la religión en el Templo de Jerusalén; y 4) la *torah*. Después, interpretó los grandes acontecimientos de la historia a la luz de estos factores. ¿Por qué se dividió el reino? Porque Salomón había renegado de Yahvé y de su *torah*. ¿Por qué los descendientes de David conservaron Jerusalén y Judá? Porque Dios había establecido una alianza incondicional con David. ¿Por qué cayó el reino norte de Israel? Porque el pueblo y sus reyes no siguieron la *torah*. ¿Por qué aún quedaba esperanza para el futuro? Porque la *torah* había sido redescubierta bajo el reinado de Josías, y ahora podía ser cumplida como jamás lo había sido antes. En Josías culminan todos los grandes temas del deuteronomista:

fidelidad, *torah*, centralización y alianza davídica. Y entonces Josías murió a causa de una flecha egipcia.

7

Un sacerdote en el exilio

Josías, el héroe que culmina la historia deuteronomística, había muerto.

Veintidós años más tarde la propia historia deuteronomística parecía irónica, e incluso ridícula. Los babilonios habían destruido Judá y deportado a su pueblo. El reino «eterno» había dejado de existir. La familia que «nunca se separaría del trono» había sido separada del trono. El lugar elegido por Yahvé como morada de su nombre había sido incendiado y destruido. Y las cosas de las que se dijo que habían existido «hasta este día», ya no existían más. ¿Qué se podía hacer con el libro de historia de carácter positivo y esperanzado que culminaba con Josías? *Alguien* decidió hacer una segunda edición del mismo.

Una analogía moderna podría ser la siguiente: que alguien que sintiera admiración por el presidente norteamericano John Kennedy escribiera una historia de los Estados Unidos desde George Washington hasta Kennedy, construyéndola de modo que se alcanzara el clímax de la misma durante la presidencia de Kennedy, como punto culminante del pasado y el principio de algo nuevo y esperanzador. Entonces, la temprana muerte del presidente hizo que la historia pareciera irónica y obsoleta,

e incluso dolorosa de leer. No sería suficiente que alguien añadiera un capítulo o dos al final, describiendo brevemente las siguientes y escasas presidencias. En lugar de eso, alguien tendría que revisar toda la obra, introduciendo cambios en lugares concretos de tal modo que la obra no señalara tan específicamente a Kennedy. Tales cambios tendrían que preparar a los lectores para el nuevo final, proporcionando un contexto en el que poder comprender los nuevos acontecimientos.

Ésa fue la tarea de esta persona que elaboró la segunda edición de la historia bíblica. No pudo limitarse a añadir un resumen del reinado de los cuatro últimos reyes, sino que tuvo que explicar por qué había fallado el sueño. i

Reconfigurar la historia

En el texto hay claves que revelan cómo hizo dicha tarea. Se trataba de la misma clase de claves gracias a las cuales otros investigadores y yo mismo pudimos descubrir la mano del creador de la primera edición de la historia (Dtr¹): rupturas gramaticales (por ejemplo, cuando un texto ha estado empleando el singular y, de pronto, pasa a emplear el plural), terminología especial (términos y frases que sólo aparecen en pasajes sospechosos, por otros motivos, de tratarse de añadidos), tema (destrucción y exilio), sintaxis y estructura literaria.

En el caso del escritor posterior a la destrucción fue más difícil seguir el hilo de las nuevas claves que en el caso del escritor que trabajó durante el reinado de Josías, ya que el primero imitó perfectamente el lenguaje y el estilo de la edición anterior. (Más tarde hablaré sobre cómo fue capaz de

hacerlo así.) Por otro lado, se limitó a añadir ocasionalmente algún que otro párrafo a la edición de Josías. No estaba escribiendo una versión completamente nueva. En consecuencia, no aparecen dobles o contradicciones tan evidentes como las que se dan en J y E.

Con objeto de identificar una línea como una inserción correspondiente al Dtr² era necesario descubrir líneas convergentes de pruebas, tales como gramática, tema y terminología, que señalaran en una misma dirección. Sólo por el hecho de que un pasaje predijera un exilio, no significaba que de ello se pudiera extraer la conclusión de que había sido insertado por el escritor exiliado para explicar su situación en el momento de escribir. Por el contrario, el exilio fue una realidad conocida y temida en el antiguo Próximo Oriente, y pudo haber sido percibido como una amenaza casi en cualquier época. Pero si un pasaje en el que se profetizaba el exilio rompía además con el contexto en el que aparecía, y si se observaba un cambio en la gramática, y utilizaba frases que sólo aparecían en otros pasajes sospechosos, entonces convergían un conjunto de pruebas lo bastante fuertes.

En el proceso de identificación de las inserciones de Dtr², y gracias al empleo de una gran precaución, pude poner al descubierto la siguiente imagen de cómo reconfiguró la historia el escritor exiliado.

En primer lugar, el escritor desarrolló su propia idea del exilio. No estaba preparado para limitarse a añadir una afirmación al final diciendo que los babilonios conquistaron Judá y enviaron el pueblo al exilio..., lo que habría significado un final inesperado y no relacionado con todo lo afirmado hasta entonces. En lugar de ello, insertó referencias a la posibilidad del exilio, situándolas en diversos lugares de la historia, de tal modo que la conquista y el exilio se convirtieron en una parte fundamental de la propia historia, en una especie de amenaza que se cernió sobre las cabezas de Israel y de Judá durante siglos...

«... desapareceréis rápidamente de esa tierra...» (Dt 4, 26; Jos 23, 16).

«Yahvé os dispersará entre los pueblos...» (Dt 4, 27).

«Yahvé te llevará a ti y al rey... a una nación que ni tú ni tus padres conocíais...» (Dt 28, 36).

«Seréis arrancados del suelo...» (Dt 28, 63).

«Yahveh te dispersará entre todos los pueblos, de un extremo a otro de la tierra...» (Dt 28, 64).

«... no viviréis muchos días en el suelo...» (Dt 30, 18).

«Yo arrancaré a Israel de la superficie de la tierra que les he dado...» (1 Reyes 9, 7).

Este escritor no se limitaba a citar hechos históricos. Estaba produciendo una historia *interpretativa* en la que el exilio no era un acontecimiento ocurrido una sola vez, sino un tema recurrente.

Otros Dioses

A continuación, el escritor desarrolló la razón que justificaba el exilio. ¿Por qué se había producido aquella calamidad? Respuesta: porque el pueblo había adorado a otros Dioses. Sobre esta fase, lo único que tenía que hacer era enfatizar lo que ya se hallaba escrito en el Dtr¹. El culto a Yahvé como Dios único era el primero de los diez mandamientos en Dtr¹ (como lo era en los diez mandamientos de E y también de J),² y así se decía en todos los libros, desde el Deuteronomio hasta 2 Reyes. El escritor exiliado añadió diez referencias más al mandamiento contra la apostasía, y relacionó cada una de ellas con una referencia al exilio.³

Colocó estos añadidos en lugares significativos de la historia: en los últimos discursos de Dios a Moisés, en las últimas palabras de Josué dirigidas al pueblo después de haberse instalado en la tierra prometida, en las palabras que dirige Dios a Salomón después de la construcción del Templo, y en el capítulo en el que se describe la caída del reino del norte.

Pero la inserción más evidente de todas fue la que introdujo en las últimas palabras que Dios dirige a Moisés antes de llamarlo a la muerte. Esta es la última profecía que escucha Moisés:

Yahvé dijo a Moisés: «He aquí que vas a acostarte con tus padres, y este pueblo se levantará para prostituirse yendo en pos de Dioses extraños, los de la tierra en la que va a entrar. Me abandonará y romperá mi alianza, que yo he concluido con él. Aquel día montaré en cólera contra él, lo abandonaré y le ocultaré mi rostro. Será pasto y presa de un sinfín de males y

*adversidades, de suerte que dirá aquel día: "¿No me habrán llegado estos males porque Dios no está en medio de mí?". Pero yo ocultaré mi rostro aquel día, a causa de todo el mal que habrá hecho, yéndose en pos de otros Dioses».*⁴

Con ello ya se había dispuesto el escenario. Dios había ordenado al pueblo que no adorara a otros Dioses, y el castigo por transgredir esta orden era la destrucción, el exilio y el abandono («ocultaré mi rostro»).

Manases

A continuación, el escritor exiliado revisó la historia en busca de alguna explicación posible, ya existente en la propia historia, sobre la caída del reino..., algo que hubiera ocurrido antes del reinado de Josías, algo tan terrible que el intento de reforma de Josías no fue suficiente para restablecer el equilibrio.

Lo halló en la historia del rey Manases, el abuelo de Josías. Según la versión del Dtr¹, Manases rehízo todo lo que había destruido correctamente su padre, el rey Ezequías. Manases reconstruyó los «altos lugares», instaló una estatua de la Diosa Aserá, y construyó altares a los Dioses paganos dentro de los recintos del Templo. En Dtr¹ esto le había venido de perlas a la historia de Josías? ya que en los dos capítulos siguientes Josías vuelve a poner las cosas en su sitio, dejándolas como estaban antes: destruye los «altos lugares», quema la estatua de Aserá y destroza los altares paganos. Pero la persona que redactó la nueva edición, es decir el Dtr², la elaboró ahora basándose en los crímenes de Manases, y haciendo hincapié en sus consecuencias. Así, añadió las siguientes palabras:

*Pero no han escuchado, y Manases los ha extraviado para que obren el mal más quejas naciones que había aniquilado Yahvé delante de los israelitas. Entonces habló Yahvé por boca de sus siervos, los profetas, diciendo: «Porque Manases, rey de Judá, ha hecho estas abominaciones, haciendo el mal más que cuanto hicieron los amorreos antes de él, haciendo que también Judá pecase con sus ídolos, por eso, así habla Yahvé, Dios de Israel: Voy a hacer venir sobre Jerusalén y Judá un mal tan grande que a quienes lo oyeren les zumbarán los oídos. Extenderé sobre Jerusalén la cuerda de Samaría y el nivel de la casa de Ajab, y fregaré a Jerusalén como se friega un plato, que se le vuelve del revés después de fregado. Arrojaré el resto de mi heredad y los entregaré en manos de sus enemigos; serán presa y botín de todos sus enemigos, porque hicieron lo que es malo a mis ojos y me han irritado desde el día en que sus padres salieron de Egipto hasta este día».*⁵

Manases había sido tan malo y había hecho que el pueblo fuera tan malo, que él mismo había provocado una profecía según la cual el reino caería.

La persona que insertó estas observaciones sobre los crímenes de Manases se volvió entonces hacia el final del rollo, que terminaba diciendo: «ni después de él [Josías] se ha levantado nadie como él», y añadió las siguientes palabras:

*Sin embargo, Yahvé no se volvió del ardor de su gran cólera que se había encendido contra Judá por todas las irritaciones con que le había irritado Manases.*⁶

De este modo, sin necesidad de intervenir para nada en la historia de Josías, el historiador de Dtr² explicó por qué Judá estaba destinada a caer: los crímenes del pasado superaban el

bien producido por una reforma que había durado tan poco tiempo. A continuación, añadió dos cortos capítulos describiendo los reinados de los cuatro últimos reyes de Judá, observando, a la manera como lo hacía Dtr¹ que cada uno de ellos «hizo el mal a los ojos de Yahvé». La reforma había sido superada, y el país había regresado así al camino que conducía al desastre.

Las dos alianzas

Pero aún quedaba pendiente la cuestión de la alianza de David. Según la historia de Dtr¹, era una alianza eterna e incondicional. No importaba lo que hubiera hecho Manases o cualquier otro rey davídico, se suponía que el trono y la ciudad real estaban seguros para siempre. Al parecer, la persona que estaba rehaciendo la historia no estaba dispuesta a eliminar esa promesa, como si nunca hubiera existido..., lo que es una indicación más de que no estaba cometiendo simplemente lo que podríamos considerar como un «fraude piadoso». Pero, en tal caso, ¿cómo explicar la caída de los reyes, del Templo y de Jerusalén?

Lo hizo llamando la atención de sus lectores hacia otra alianza: la establecida con Moisés. Esta alianza, hecha por Yahvé con el pueblo en el desierto, según atestigua la tradición, era definitivamente condicional. Su cumplimiento exigía que el pueblo obedeciera los mandamientos de Dios, o, en caso contrario, que sufriera graves consecuencias. El escritor de Dtr² añadió algunas líneas al Deuteronomio, enfatizando que, entre tales consecuencias, se encontraban la destrucción y el exilio.

Eso segó la hierba bajo los pies de la alianza davídica. En último término, el destino de la nación dependía del pueblo, no

del rey. El gobierno de la familia davídica estaba asegurado, cierto, pero si las propias acciones del pueblo provocaban la destrucción del país, ¿sobre quién iba a reinar entonces la familia davídica?

De este modo, la alianza davídica se situaba lógicamente por detrás de la alianza mosaica. La primera cuestión que se planteaba era si la nación iba a sobrevivir como un todo. Sólo una vez contestada esa pregunta podía plantearse la de quién gobernaría la nación.

Al historiador exiliado le esperaba un problema similar en la historia del rey Salomón. Según la narración del Dtr¹, Dios se le aparece a Salomón después de que éste ha terminado la construcción del Templo, y entonces le repite las promesas contenidas en la alianza davídica, añadiendo que el Templo durará siempre. Concretamente, dice:

*He santificado esta Casa que me has construido para poner en ella mi Nombre para siempre; mis ojos y mi corazón estarán en ella siempre.*⁷

Una vez más, el historiador exiliado no estaba dispuesto a eliminar esta promesa eterna, a pesar de que, evidentemente, no se había cumplido, ya que el Templo ya había quedado reducido a ruinas. En lugar de ello se enfrascó en los entresijos de la alianza mosaica condicional. Añadió entonces cuatro frases en las que describe a Dios hablando no sólo a Salomón, sino a todo el pueblo. Dios advierte al pueblo que si no cumple los mandamientos que le ha entregado, los enviará al exilio y rechazará el Templo. Concretamente, dice:

Pero si vosotros... no guardáis los mandamientos... yo arrancaré a Israel de la tierra que les he dado; arrojaré de mi presencia esta Casa que yo he consagrado a mi Nombre...⁸.

Obsérvese la diferencia que existe entre las dos frases que acabamos de citar. Ambas se refieren al Templo como el lugar santificado al nombre de Yahvé. Pero la segunda, la introducida por el escritor en el exilio, no cita la expresión «para siempre».

Una vez más, los acontecimientos del mundo bíblico ejercieron un impacto enorme sobre la forma en que se fue desarrollando la escritura de la Biblia, del mismo modo que la forma que adquirió en último término la Biblia ejercería un impacto enorme sobre el carácter del judaísmo y del cristianismo. En este caso, la caída de la familia de David, después de varios siglos de haber reinado ininterrumpidamente, tuvo como resultado un creciente énfasis en la Biblia sobre la alianza en la que Moisés medió entre Dios y el pueblo. La realidad histórica —reflejada ahora en las palabras empleadas en la historia deuteronomística— demostraba que fueran cuales fuesen las esperanzas que aún pudiera abrigar el pueblo en cuanto a su seguridad, éstas ya no podían basarse en la alianza davídica. Su supervivencia y su bienestar no dependían de la promesa hecha a un rey sobre el mantenimiento eterno de la monarquía y del Templo de Jerusalén, sino de la fidelidad del propio pueblo a la alianza que había establecido con Dios. En consecuencia, la alianza davídica se convertía únicamente en la promesa de que el trono estaría eternamente *disponible* para la familia de David. Aun cuando no estuviera ocupado en el presente, siempre cabía la posibilidad de que un descendiente de David, es decir, un mesías, pudiera acceder alguna vez al otro y gobernar con justicia. Evidentemente, las implicaciones

de esta idea para el judaísmo y para el cristianismo fueron tremendas.

De Egipto a Egipto

Al deuteronomista exiliado sólo le quedaba escribir el final: el destino del pueblo. Informaba de que los babilonios habían deportado a los últimos reyes y a varios miles de personas a Babilonia. Finalmente, decía que el emperador babilónico había nombrado gobernador a Godolías, que éste fue asesinado y que, a continuación, todo el pueblo huyó a Egipto.

No añadió ninguna interpretación de estos últimos acontecimientos, ni introdujo ningún resumen, corto o largo, en el que dijera algo así como: «Y así, Judá marchó al exilio de su país porque había adorado a otros Dioses». Este final sin elaborar fue posible precisamente porque el deuteronomista exiliado ya se había preparado el camino. A lo largo de las inserciones cuidadosamente planificadas ya les había dicho a sus lectores que la adoración de otros Dioses fue la peor ofensa posible, lo que no tuvo más remedio que conducir a la derrota y al exilio, y que los reyes, y particularmente Manases, habían hecho que el pueblo hiciera el mal. El último informe, breve y conciso, sobre la calamidad sufrida por el reino, resultaba así algo realmente poderoso a la luz de toda esta preparación previa. El fin del reino había sido algo predecible y, de hecho, se había profetizado así.

Una de las inserciones del escritor exiliado, en particular, preparó el camino para la inevitable conclusión. Añadió una maldición al texto del Deuteronomio. El Deuteronomio ya contenía una horripilante lista de maldiciones en la versión del Dtr¹. Esta lista de las consecuencias que conllevaría el no

cumplir con la alianza ya era de por sí terrible: enfermedades, locura, ceguera, derrotas militares, destrucción de las cosechas y el ganado, hambrunas tan fuertes que la gente llegaría incluso a devorar a sus propios hijos, etc. El deuteronomista exiliado añadió referencias al exilio, en general, pero introdujo una maldición más específica al final de la lista. ¿Qué es lo peor con que se puede amenazar a un israelita? La última maldición del Deuteronomio dice:

Yahvé volverá a llevarte a Egipto en barcos, por ese camino del que yo te había dicho: «No volverás a verlo más». Y allí os ofreceréis en venta a vuestros enemigos como esclavos y esclavas, pero no habrá ni comprador.⁹

¡De regreso a Egipto! La maldición definitiva para un pueblo que empezó allí como esclavo. Después, el escritor exiliado simplemente informa del destino sufrido por el pueblo al final de 2 Reyes. El emperador de Babilonia nombró a Godalías como gobernador de Judá. Godalías fue asesinado. El pueblo huyó, aterrorizado ante las represalias de los babilonios. La última frase de la historia es:

Entonces todo el pueblo, desde el más pequeño al más grande, y los jefes de tropas se levantaron y se fueron a Egipto, porque tuvieron miedo de los caldeos.¹⁰

El historiador exiliado había introducido la nueva edición de la historia en la historia del pueblo de Israel, que fue de Egipto a Egipto. Había dado toda una nueva configuración y dirección a la historia, sin, al parecer, eliminar una sola palabra de la edición original.

La gracia de Yahvé

¿Quiere eso decir que éste fue el final de la historia? ¿Acaso esta persona sin nombre veía el exilio del pueblo a Babilonia y a Egipto como el fin de la alianza y la extinción del pueblo? Definitivamente no. Dejó abierto un canal para la esperanza. Las inserciones que introdujo en el texto incluían un recordatorio de que Yahvé es un Dios misericordioso, compasivo y dispuesto al perdón. Esto no era, en modo alguno, una idea nueva en el mundo bíblico. Tanto J como E habían presentado al Dios de Israel como misericordioso y capaz de soportar largos sufrimientos. También lo representaba así el Dtr¹ de los tiempos de Josías. Ahora, la persona que produjo el Dtr² enfatizó ante sus lectores que si se volvían de nuevo hacia Yahvé, si se arrepentían y abandonaban a los demás Dioses, su Dios les perdonaría." Así pues, diseñó su historia no sólo con la intención de contar el pasado, sino, sobre todo, con la intención de proporcionar esperanza para el futuro.

El mismo hombre

¿Quién fue este escritor? ¿Cómo pudo llegar a tener una copia de la versión original de la historia? ¿Cómo fue capaz de imitar el lenguaje y el estilo de la edición anterior, haciéndolo, además, de un modo tan perfecto? ¿Por qué prefirió producir una nueva versión de una vieja historia, en lugar de escribir una obra completamente nueva?

La respuesta más probable a todas estas cuestiones es que ambas ediciones de la historia deuteronomística fueron hechas por la misma persona.

Disponía de una copia del Dtr¹ porque él mismo la había escrito.

Prefirió basarse en la primera edición, en lugar de escribir una historia completamente nueva, porque él mismo había creado la edición anterior y aún se sentía satisfecho con ella, a excepción de unas pocas frases de la obra original. (Y, además, ¿qué escritor renuncia a una obra compuesta de siete libros que él mismo ha producido para escribir una nueva obra desde el principio?) En cuanto al lenguaje y al estilo, son similares porque procedían de la misma persona.

En general, los eruditos bíblicos argumentan que, en lugar de un solo hombre, fue más bien «una escuela» la que creó el material deuteronomístico. Sugieren que pudo haber existido un círculo de personas que compartieron un punto de vista particular y una conjunción de intereses, y que diversas secciones deuteronomísticas fueron producidas por distintos miembros de este grupo. Sugieren que los diversos miembros de la «escuela deuteronomística» escribieron utilizando un estilo y un lenguaje similares, gracias a que pertenecían a un mismo grupo.

Cierto que miembros distintos de una misma escuela de pensamiento pueden escribir en un estilo bastante similar. (Como ejemplo de ello se cita a los pitagóricos griegos.) No obstante, en el caso de la historia deuteronomística, el grado de similitud entre Dtr¹ y Dtr² es fenomenal. Por otra parte, ninguna razón nos obliga a imaginar la hipótesis de la existencia de una «escuela», por lo demás desconocida, cuando fue perfectamente posible y lógico que lo hubiera hecho una sola persona. La primera edición de la historia, el Dtr¹, tuvo que haber sido escrita antes de la muerte de Josías en el año 609 a. de C. La segunda edición, el Dtr², tuvo que haber sido escrita después de la destrucción provocada por los babilonios, y el exilio, en el año 587 a. de C. Eso sólo

representa una diferencia de veintidós años. Una persona podría haber conservado la vida y haber escrito en ese período de tiempo, desde Josías hasta el exilio.

La identidad del deuteronomista

Ha llegado el momento de conocer el nombre de esa persona. Sabemos que hubo un hombre que estaba vivo y que escribió durante ese período de tiempo: el profeta Jeremías.

Jeremías poseía la habilidad literaria necesaria para ello. Estuvo en los lugares adecuados en los momentos oportunos. Era sacerdote, del grupo de sacerdotes de Silo-Anatot. Estuvo en Jerusalén durante el reinado de Josías, cuando se escribió el Dtr¹. Estuvo después en Egipto y en el exilio, cuando se escribió el Dtr². En su libro abunda el lenguaje empleado en la historia deuteronomística, utiliza los mismos términos y frases favoritas, las mismas metáforas, el mismo punto de vista en prácticamente todos los temas importantes. Posiblemente, se trata del hijo del hombre que desveló el código de leyes del Deuteronomio. Favoreció a Josías, pero no a sus sucesores en el trono. Es conocido como un profeta escritor que compuso documentos que fueron registrados en rollos. Disponemos de una descripción de él mismo dictando profecías a su escriba Baruc, hijo de Neriías, que las escribió en un rollo.¹²

Además, el libro de Jeremías está lleno del lenguaje utilizado tanto en Dtr¹ como en Dtr². ¿Cómo es posible que frases típicas de Dtr¹ aparezcan en el libro de Jeremías, entrelazadas regularmente con frases que, por lo demás, son típicas de Dtr², a no ser que las tres obras procedan de la misma fuente? Decir que esto fue el resultado de una «escuela deuteronomística», de personas que compartían una

terminología común, significa ignorar todas las pruebas que asocian a Jeremías con esta historia. Y, una vez más, podemos preguntarnos: ¿dónde está la prueba que demuestre la existencia de una escuela literaria de esa clase?

Las antiguas tradiciones religiosas referentes a quién escribió la Biblia fueron recogidas en un volumen del Talmud.¹³ Según esta obra, registrada hace unos mil quinientos años, el autor del Pentateuco fue Moisés, y el autor del libro de Josué fue el propio Josué. Este punto de vista no puede sorprendernos en un libro piadoso de aquella época. Lo intrigante, sin embargo, es que en esa discusión se identifica a Jeremías como el autor de los libros de los Reyes. O bien los rabinos que escribieron el Talmud conocían una tradición que asociaba a Jeremías con la historia, o bien supusieron la existencia de tal asociación debido a la evidente similitud de lenguaje y punto de vista de ambas obras. En cualquier caso, lo cierto es que la asociación de Jeremías con por lo menos una gran parte de la historia deuteronomística es una idea que proviene de antiguo.

Naturalmente, se puede plantear la cuestión de si Jeremías fue verdaderamente el autor del libro de Jeremías. Existen numerosas hipótesis eruditas sobre la autoría del libro de Jeremías. Desde mi punto de vista, el libro parece estar bastante bien unificado, y hay muy pocos indicios que indiquen la posibilidad de que no fuera escrito por el profeta mismo. Algunos sugieren que el escritor de una buena parte de ese libro fue el escriba del profeta, Baruc, hijo de Neriyás.¹⁴ Baruc es mencionado numerosas veces en el libro de Jeremías. Se le describe explícitamente como alguien que escribe documentos para Jeremías. Y se dice que se exilió a Egipto con Jeremías.¹⁵ Si es cierto que Baruc escribió buena parte del libro de Jeremías

(especialmente las partes en prosa del libro), entonces se le podría considerar presumiblemente como el autor-editor de la historia deuteronomística. En cierto sentido, eso no representaría una gran diferencia. La cuestión principal seguiría siendo que la persona que produjo el libro de Jeremías fue la misma persona que produjo la historia, independientemente de que Jeremías fuera su nombre o su seudónimo. Y, sobre todo, seguiría siendo cierto todo lo que hemos dicho sobre el impacto que tuvieron los acontecimientos de aquel mundo sobre la formación de estos libros.

De hecho, sería mejor pensar que los escritos deuteronomísticos fueron el resultado de una colaboración, con Jeremías, el poeta y el profeta, como inspirador, y Baruc, el escriba, como el escritor que interpretó la historia a través de los conceptos transmitidos por Jeremías.

Al margen de que Baruc, hijo de Neriyás, fuera registrador, autor o colaborador, es importante tomar nota de un fabuloso descubrimiento arqueológico relacionado con él que se ha hecho recientemente. En 1980, el arqueólogo Nachman Avigad publicó la impresión de un sello de arcilla que había comprado (véase la fotografía). En los tiempos bíblicos, los documentos eran escritos a veces en rollos de papiro, que eran después enrollados y atados con una cinta. A continuación, la cinta era introducida en una bola de arcilla húmeda sobre la que alguien presionaba su sello, existente en un anillo o cilindro. Podemos fechar los sellos y las impresiones de arcilla a partir de la escritura. La impresión que publicó Avigad contiene una escritura hebrea de finales del siglo VII y principios del siglo VI AC, y dice:

Ibrkyhw bn nryhw hspr

Su traducción significa: «Perteneiente a Baruc, hijo de Neriýas el escriba». Se trataba del primer descubrimiento arqueológico de un objeto identificado como perteneciente a alguien mencionado en la Biblia. Se trata, en efecto, de su firma. Actualmente se encuentra en el Museo de Israel. Eso significa que disponemos de la firma del registrador -y posible autor/editor— de ocho de los libros de la Biblia.



Conservado actualmente en el Museo de Israel, este sello de arcilla dice: «Perteneiente a Baruc, hijo de Neriýas, el escriba», que fue posiblemente el autor I editor de ocho libros de la Biblia

Si tenemos razón al identificar a Jeremías como la figura principal en la producción de estos libros, no sólo habremos encontrado la conexión entre el mundo bíblico y la formación de estos libros, como hemos hecho con J y E, sino que también podemos hacernos una idea del hombre que los creó, su personalidad y la historia de su vida. Dicha impresión sobre Jeremías la obtenemos a partir del libro que lleva su nombre,

tanto por lo que se dice en el texto como por lo que se lee entre líneas. Se trata, a menudo, de la impresión de un hombre torturado, espiritual, comprometido con su misión, rechazado por los humanos, perseguido. Da la impresión de que preferiría estar haciendo cualquier otra cosa distinta a la tarea con la que se ha comprometido, que desearía no ser capaz de ver el futuro, de poder escapar de su presente, incluso por medio de la muerte. Tiene que contar la verdad, al margen de las consecuencias. La gente le teme. Y es un hombre profundamente solitario.

Pero, en cualquier caso, hay una cosa que *no* parece ser: un farsante. Y, en efecto, no lo fue, ni piadoso ni de ningún otro estilo. Construyó su historia alrededor del código de leyes deuteronomico, que era un auténtico documento antiguo, y que él pudo haber creído perfectamente que fue escrito por el propio Moisés. Utilizó igualmente otros documentos antiguos y, a partir de ellos, elaboró una historia continuada. Lo que él mismo añadió a esa historia contribuyó a darle estructura, continuidad y significado. Sus últimos capítulos narraban acontecimientos de los que él mismo había sido testigo personal. No tiene por qué haber nada de fraudulento en todo esto. Antes al contrario. Más bien parece ser un intento sincero, hecho por un hombre hábil y sensible, de contar la historia de su pueblo... y de comprenderla. Como historiador, reflejó la herencia de su pueblo. Como profeta, concibió el destino que le esperaba.

8

El mundo que produjo la Biblia: 587-400 a. de C.

El período menos conocido

El período que siguió a los desastres del año 587 a. de C. es aquel cuyo conocimiento nos plantea mayores dificultades. A pesar de ser más reciente que otros períodos que he descrito, resulta mucho más difícil escribir sobre él. Ello se explica por dos razones. En primer lugar, la dificultad se debe simplemente a la falta de fuentes. Ni la Biblia ni la arqueología nos han aportado gran cosa.

En los libros narrativos de la Biblia hay bien poca cosa que nos informe sobre lo que le sucedió a la generación de exiliados y refugiados de Judá. La historia termina en los libros de los Reyes y Crónicas con la caída del reino, y los siguientes libros de la narrativa histórica de la Biblia (Esdras y Nehemías) retoman el hilo de la historia cincuenta años después. Una pequeña parte del libro de Daniel trata sobre esos años, pero sólo se refiere a unos pocos acontecimientos ocurridos en las vidas de Daniel y de sus amigos. No se ocupa para nada del destino de la nación. Probablemente, los mejores medios de que disponemos consisten en deducir la información de partes de los libros de los profetas Jeremías y Ezequiel.

La arqueología tampoco nos ha revelado gran cosa sobre el destino de la comunidad exiliada en Babilonia, o sobre los que marcharon a Egipto. Ni siquiera estamos seguros de lo que sucedió en la propia Judá. Disponemos de algunas pruebas que indican que Edom, el antiguo vecino de Judá, no se mostró como un buen vecino, sino que participó en la conquista babilónica de Judá y se anexionó su territorio. Y sabemos que los samaritanos siguieron ocupando el territorio del norte que en otros tiempos había sido el reino de Israel. Pero apenas sabemos nada sobre cuántos judíos pudieron permanecer en Judá, ni sobre cómo fueron sus vidas.

La segunda razón por la que resulta difícil hablar de este período es que, para la mayoría de nosotros apenas si es posible *sentirlo*. Dejando aparte aquellos de nosotros que hemos pasado por la experiencia de ser exiliados o refugiados, se necesitaría una gran corriente de simpatía (en el verdadero sentido griego de la palabra *sym-pathos*, «sentir con») para saber lo que sintieron los exiliados. Deberíamos imaginarnos totalmente destruidas las defensas de la ciudad en la que hemos vivido toda nuestra vida, incendiados todos los edificios públicos y las casas más hermosas, ejecutados los líderes religiosos de nuestra comunidad, a los hijos del líder nacional masacrados ante su padre, y a él mismo cegado, encadenado y deportado. Y, sobre todo, deberíamos imaginarnos a nosotros mismos obligados a formar en un grupo de miles de conciudadanos para ser deportados, destinados probablemente a no volver a ver jamás nuestro país. Y finalmente, vernos como extranjeros tratando de sobrevivir en el país de nuestros conquistadores. Un verdadero horror.

¿Qué iba a hacer el pueblo exiliado de Judá? ¿Cómo iban a poder mantener su identidad como grupo nacional, tratando

de impedir la asimilación en la masa del imperio babilónico? O, para expresarlo en términos más prácticos, ¿a qué se podían agarrar?

Religión

Probablemente lo más importante fue la religión. Otros países conquistados por los babilonios también tenían sus propias religiones nacionales, pero una de las más notables características de las religiones paganas del mundo antiguo era su extremada compatibilidad. El Dios identificado con el viento, por ejemplo, podía llamarse Marduk en Babilonia, Baal-Haddad en Canaán y Zeus en Grecia, pero esencialmente seguía siendo el mismo Dios. Era el viento. La Diosa mesopotámica Istar era esencialmente la misma que la Diosa Astarté en Canaán y que Afrodita en Grecia. Representaba la fertilidad. Y así sucesivamente. La capacidad de las divinidades paganas para intercambiarse entre sí hizo posible que un pueblo conquistado fuera asimilado por la religión del pueblo conquistador.

Pero la religión del pueblo de Judá era diferente. En el panteón pagano no existía ninguna divinidad que se correspondiera con Yahvé. Los eruditos todavía debaten el carácter específico de la religión de Judá durante este período. ¿Era completamente monoteísta, en el sentido moderno del término? ¿Se creía que Yahvé era todopoderoso? ¿Se toleraba a otras divinidades menos importantes? Fuera cual fuese la religión de Judá, lo cierto es que no era compatible con la religión pagana. Yahvé no era ninguna fuerza existente en la naturaleza. Se encontraba fuera del ámbito natural, y controlaba sus fuerzas. Así pues, al mantenerse fieles a su

religión nacional en el exilio, el pueblo de Judá reforzó, intencionadamente o no, su propia identidad étnica.

La vida en el exilio

¿Se sintió el pueblo contento en el exilio? Fuera cual fuese la tranquilidad o la aceptación que encontraron en Babilonia, la comunidad siguió expresando el anhelo del regreso al hogar. Instituyeron cinco fiestas anuales para conmemorar su desgracia.¹ Y expresaron sus sentimientos en la literatura, que se ha conservado en distintos lugares de la Biblia. La literatura del exilio incluye el salmo 137 y el libro de las Lamentaciones, así como varias secciones de los profetas: la última parte del libro de Jeremías, donde se refleja la vida de los refugiados en Egipto; todo el libro de Ezequiel, y la última parte del libro de Isaías, que reflejan la vida de los exiliados en Babilonia. No es una literatura que transmite un estado de felicidad. Una buena parte de la misma expresa amargura. La mayor parte expresa un sentimiento de culpabilidad. (¿Por qué nos ha ocurrido esto a nosotros? Tiene que haber sido porque hemos hecho algo mal.) Casi toda esta literatura expresa igualmente un sentimiento de tristeza.

El salmo 137, escrito por un poeta judío y conservado por la comunidad entre sus salmos, es un indicativo de la experiencia del exilio:

*A orillas de los ríos de Babilonia
estábamos sentados y
llorábamos, acordándonos de*

*Sión; en los álamos de la orilla
teníamos colgadas nuestras
cítaras.*

*Allí nos pidieron
nuestros deportadores cánticos,
nuestros raptos alegría:
«¡Cantad para nosotros
un cantar de Sión!».*

*¿Cómo podríamos cantar un
canto de Yahvé en una tierra
extraña? ¡Jerusalén, si yo de ti
me olvido, que se seque mi
diestra!*

*¡Mi lengua se me pegue al
paladar si de ti no me acuerdo,
si no alzo a Jerusalén al colmo
de mi gozo!*

*Acuérdate, Yahvé, contra los
hijos de Edom, del día de
Jerusalén, cuando ellos decían:
¡Arrasad, arrasadla hasta sus
cimientos!*

*¡Hija de Babel, devastadora, feliz
quien te devuelva el mal que nos
hiciste, feliz quien agarre y
estrelle contra la roca a tus
pequeños!*

El poema no refleja precisamente afecto por los babilonios. Y cita amargamente a los edomitas, emparentados con el pueblo de Judá y vecinos que ayudaron al enemigo conquistador.

En cuanto a aquellos que huyeron a Egipto, las cosas tampoco pudieron ir bien para ellos, ya que los babilonios invadieron Egipto diecinueve años más tarde. Sólo sabemos de la existencia de una colonia de mercenarios judíos en Elefantina, situada en la primera catarata del Nilo. Esto concuerda con el informe existente en Reyes y Jeremías en el sentido de que fue el ejército judío el que condujo a la comunidad a Egipto.

Dios, Templo, rey y sacerdote

¿Cómo iban los exiliados y refugiados a relacionar su destino con Dios? Las cuestiones teológicas no fueron en este momento una pura especulación teórica. Ahora, la teología y la historia se hallaban en un curso de colisión. La forma en que se percibiera a Dios representaría una gran diferencia para la forma en que se comprendiera la situación en que se encontraban los propios exiliados. ¿Es Yahvé un Dios *nacional*? En tal caso, ha sido dejado atrás, en Judá, y el pueblo se halla separado de él, al estar en el exilio. En cierto modo, esta misma pregunta se la plantea el autor del salmo 137, citado anteriormente: «¿Cómo podríamos cantar un canto de Yahvé en tierra extraña?».

¿O acaso Yahvé es un Dios *universal*? En tal caso, ¿por qué permitió que se produjera tal desastre? Es decir, si Yahvé es el único y verdadero Dios de todo el mundo, ¿por qué permitió que los babilonios destruyeran su Templo, y se llevaran al exilio a sus reyes ungidos, a sus sacerdotes y al pueblo? Comoquiera que la comunidad exiliada no podía creer que los babilonios

fueran más fuertes que Yahvé, la respuesta que se les sugería con regularidad era que todo había ocurrido debido a sus propios errores. *Ellos* no habían cumplido su alianza con Yahvé. *Ellos* habían adorado a otros Dioses. Los babilonios no eran más que un instrumento de Yahvé, que él utilizaba para cumplimentar las amenazas contenidas en la alianza, porque Judá había incumplido el trato. Una de las consecuencias lógicas del monoteísmo es la aparición del sentimiento de culpabilidad.

También había problemas prácticos. Ahora que el Templo había quedado destruido, ¿cómo iba el pueblo a adorar a Dios? De hecho, el grupo de refugiados de Elefantina construyó un templo allí, lo que se oponía claramente a la ley centralizadora del Deuteronomio. Pero lo más extraordinario del templo de Elefantina fue que en él se adoró a Yahvé y a otros dos Dioses, uno masculino y otro femenino. Al parecer, los judíos de otras partes del mundo no se mostraron contentos con esta fórmula, ya que, cuando el templo de Elefantina resultó destruido en el siglo v a. de C. no aportaron ninguna ayuda para su reconstrucción. En cuanto a la comunidad de Babilonia, el profeta Ezequiel, que fue uno de los exiliados allí, imaginó un plan destinado a la reconstrucción del Templo de Jerusalén. Describió el nuevo Templo con todo detalle, incluyendo sus medidas en codos, pero el Templo que él imaginó no se llegó a construir jamás.²

Otro problema práctico y acuciante era el siguiente: ahora que había desaparecido la monarquía, ¿quién iba a gobernar al pueblo? El rey Joacaz se hallaba prisionero en Egipto y murió allí. Los reyes Joaquín y Sedecías se hallaban prisioneros en Babilonia. No sabemos lo que le sucedió a Sedecías, pero, según dicen las últimas frases del libro 2 Reyes, Joaquín fue liberado de

su prisión treinta y siete años después de haber sido capturado. Sin embargo, eso no significó que fuera reinstaurado como rey.

Los sacerdotes también habían perdido su centro, el Templo, lo cual significaba que ya no había ningún sacrificio que realizar. Es decir, esta situación ponía en peligro su autoridad, sus ingresos y la mayor parte de sus funciones. También significaba que a los sacerdotes rivales, los musitas (aquellos que se decían descendientes de Moisés) y los aarónidas, no les quedaba gran cosa por lo que luchar.

En resumen, la destrucción babilónica de Judá hizo caer sobre esta nación grandes horrores y tremendos desafíos y crisis. Se vieron obligados a reformular la imagen que tenían de sí mismos, y la de la relación con su Dios. Tuvieron que encontrar una forma de adorar a Yahvé sin contar para ello con el Templo. Tuvieron que encontrar un liderazgo sin un rey. Tuvieron que aprender a vivir como un grupo étnico minoritario en medio de grandes imperios. Tuvieron que determinar cuál sería la relación con su patria. Y tuvieron que aprender a vivir con su derrota.

Y entonces, al cabo de apenas cincuenta años, sucedió lo que había parecido imposible. El exilio terminó, y se les permitió regresar a su patria.

El imperio persa: la época de los misterios

Los persas conquistaron a los babilonios en el año 538 a. de C. Babilonia, Egipto y todo lo que quedaba en medio, incluyendo a

Judá, pasaron a formar parte del tremendo y poderoso imperio persa. El gobernante de este enorme imperio fue Ciro el Grande. El mismo año que se apoderó de Babilonia, Ciro dejó que los judíos regresaran a Judá. Por medio de un decreto real, Ciro permitió que los exiliados reconstruyeran sus hogares y su Templo. Se les devolvieron los preciosos instrumentos del Templo, que los babilonios se habían llevado, con una única excepción: el arca.

Por alguna razón, las fuentes bíblicas no dicen lo que sucedió con el arca que contenía las tablas de los diez mandamientos. La arqueología tampoco ha aportado ninguna luz sobre esta cuestión. La desaparición del arca es el primer gran misterio de todo-este período, y sigue siendo uno de los grandes misterios de la Biblia. No existe ningún informe donde se diga que el arca fuera transportada, destruida u ocultada. Ni siquiera se hace ningún comentario del estilo de: «Y entonces el arca desapareció, y no sabemos lo que sucedió con ella», o, por ejemplo: «Y nadie sabe dónde está hasta este día». El objeto más importante del mundo, desde el punto de vista bíblico, simplemente deja de aparecer en la historia.

¿Existió realmente alguna vez? Para los propósitos de nuestra investigación es necesario reconocer al menos que los primeros libros históricos la describen como algo existente, guardado en el Templo. Los libros de los Reyes y de Crónicas dicen explícitamente que el arca estaba situada en la estancia interior (el Sanctasanctórum) del Templo en los tiempos en que el rey Salomón consagró el Templo. A partir de entonces, deja de aparecer de una forma directa en la historia, y no existe ningún informe sobre lo que le sucedió cuando el Templo fue destruido. Ahora, en el informe del regreso de los exiliados a Judá, no se menciona el arca para nada, aunque sí otros

utensilios menos importantes del Templo. La comunidad que regresó a Jerusalén reconstruyó el Templo, pero este segundo Templo no contenía el arca. Tampoco tenía querubines, ni gigantescas estatuas de oro, ni esfinges aladas cuyo propósito, después de todo, consistía, en parte, en extender sus alas sobre el arca. Al parecer, el Sanctasanctórum del segundo Templo fue una estancia vacía. Todos estos detalles tendrán su importancia en la investigación sobre quién escribió la Biblia.

El segundo gran misterio de este período es la desaparición de la familia davídica. Según los libros bíblicos de Esdras y Nehemías, los que regresaron de Babilonia fueron dirigidos por dos hombres llamados Sesbassar y Zorobabel.³ Estos dos hombres procedían de la casa real de David. Eran descendientes del rey Joaquín. A Zorobabel también se le menciona en los libros bíblicos de los profetas Ageo y Zacarías, que profetizaron en este período.⁴ Pero Sesbassar y Zorobabel dejan de ser mencionados después del quinto capítulo de Esdras. No hay informe alguno sobre la desaparición de estos hombres, ninguna explicación sobre lo que le ocurrió a la familia real. Tal y como sucedió con el arca, la monarquía deja de aparecer mencionada. Ni las fuentes bíblicas ni las arqueológicas indican lo que le sucedió a la familia del mesías, los descendientes de David

La profecía disminuye e incluso desaparece en este período. La era de los grandes profetas ya es cosa del pasado. Los profetas Ageo y Zacarías actuaron en tiempos de Zorobabel, pero cuando los reyes desaparecieron, también les pasó lo mismo a los profetas.

No se describen los cincuenta años de exilio en Babilonia y en Egipto. Desaparecen tanto el objeto más sagrado de la

nación como la familia real. La profecía disminuye. Y también hay otras cuestiones misteriosas y desconocidas. Todo este período parece ser una era de misterios. ¿Cuántas de las personas que se encontraban exiliadas en Babilonia aprovecharon la oportunidad de regresar a Judá? ¿Permaneció o se marchó una mayoría? Las cifras de la Biblia inducen a confusión. Según el libro de Jeremías, 4.600 personas fueron deportadas de Judá a Babilonia en el año 587; según el libro 2 Reyes fueron 11.600.⁵ Pero según el libro de Esdras, cincuenta años después regresaron 42.360 personas.⁶ Eso habría significado la existencia de una comunidad muy prolífica. Es posible que esta cifra de los que regresaron incluyera a algunos que procedieron de Egipto. O también pudo incluir a personas de las tribus del norte de Israel que habían sido deportadas a Mesopotamia por los asirios en el año 722 AC, y que ahora se habían reunido con los exiliados de Judá. Simplemente, no lo sabemos. Tampoco sabemos quiénes había en Judá en el momento en que llegaron los exiliados. ¿Se habían marchado todos del país hacia Babilonia o Egipto? Probablemente no. Pero ¿quiénes, y cuántos se quedaron?

De regreso en la tierra prometida

Sabemos algo sobre cómo se desarrolló la vida en el país cuando regresaron los exiliados y comenzaron la reconstrucción. Completaron la reconstrucción del segundo Templo, que quedó terminado en la Pascua del año 516 a. de C. Algunos vieron en ello el cumplimiento de la profecía hecha por Jeremías.⁷ No conocemos las dimensiones del segundo Templo, no sabemos si fueron las mismas que las del primer Templo o no. Sabemos que no contenía el arca, ni los querubines, ni el Urim y el Thummim. (Se trataba de objetos

sagrados utilizados por el sumo sacerdote, al parecer para la obtención de oráculos.) Sabemos que hubo un sumo sacerdote. Y sabemos también que éste fue un aarónida, no un musita.

Lo más importante de todo es que nuestras fuentes indican que en esta época todo el sacerdocio del Templo era aarónida. Todos los demás levitas no fueron reconocidos como sacerdotes legítimos. Los levitas fueron considerados como clérigos de segunda, asistentes de los aarónidas, que eran los únicos en ejercer las prerrogativas sacerdotales. Así pues, había terminado el enfrentamiento entre los sacerdotes musitas y aarónidas. De algún modo, los aarónidas se las habían arreglado para ganar completamente. Ahora se aceptaba su antigua reclamación de ser los únicos sacerdotes legítimos. El triunfo del sacerdocio aarónida durante-este período tendría implicaciones tremendas para la formación de la Biblia.

¿Cómo consiguieron los sacerdotes aarónidas apoderarse del control de un modo tan completo? Quizá fue porque eran los que ostentaban el poder en el momento de la caída del reino. Comoquiera que los babilonios se habían llevado al exilio a todos los miembros de las clases altas, debieron de haber sido los aarónidas los que marcharon al exilio de Babilonia. El profeta Ezequiel, por ejemplo, era un sacerdote aarónida y se encontraba entre los exiliados a Babilonia. Los sacerdotes musitas, por su parte, es mucho más probable que se encontraran entre los refugiados que se dirigieron a Egipto. El profeta Jeremías, por ejemplo, que fue al parecer un sacerdote musita, se encontraba entre los refugiados que se dirigieron a Egipto. Comoquiera que ahora era el grupo de Babilonia el que dirigía el regreso y el que gobernaba a la nueva comunidad (mandada inicialmente por Sesbassar y Zorobabel), los sacerdotes aarónidas se encontraron, por lo

menos, en una excelente posición para dominar, y quizá incluso para definir quién podía ser considerado como sacerdote y quién no.

Otra de las razones por las que los sacerdotes musitas pudieron haber perdido la partida frente a los aarónidas, fue que los musitas, y sobre todo Jeremías, habían sido percibidos como pro babilónicos. Ahora que los persas habían conquistado a los babilonios, las autoridades persas pudieron haber preferido favorecer el encumbramiento de los sacerdotes aarónidas, ya que éstos habían sido anti babilónicos, como muy bien lo indica el hecho de que los babilonios ejecutaran a los principales sacerdotes en el año 587 AC

Debemos tener en cuenta una razón más para explicar el hecho de que los sacerdotes aarónidas alcanzaran el éxito en la reconstrucción de Judá. Nos referimos a la influencia y al poder alcanzados por un hombre: Esdras.

Esdras

En toda la Biblia hay dos hombres conocidos como legisladores: Moisés y Esdras. Este último llegó a Judá, procedente de Babilonia, ochenta años después del regreso del primer grupo de exiliados, en el año 458 a. de C. Era sacerdote y escriba. El registro bíblico afirma explícitamente que era un sacerdote aarónida. También indica que no se trataba de un escriba ordinario. Sus habilidades en la escritura estuvieron asociadas sobre todo con un documento: «la *torah* de Moisés».

Esdras llegó a Jerusalén trayendo consigo dos documentos importantes. Uno fue esta «*torah* de Moisés», y el otro una carta del emperador persa Artajerjes, en la que se le concedía

autoridad sobre Judá. La autorización del emperador facultaba a Esdras para enseñar y hacer cumplir «la ley de tu Dios, que está en tus manos». Los poderes de que disponía para hacerla cumplir incluían muerte, destierro, multa en dinero o cárcel.

¿Cuál era esta «*torah* de Moisés, esta «ley de tu Dios, que está en tus manos»? Las referencias que se hacen a ella en los libros de Esdras y Nehemías incluían material de J, E, D y P.⁸ En consecuencia, es probable que el libro que Esdras se llevó desde Babilonia a Judá fuera toda la Torah —los cinco libros de Moisés—, tal y como la conocemos.

La autoridad política de Esdras fue compartida de algún modo con un gobernador, Nehemías, que también había sido nombrado por el emperador. Contando con el apoyo del emperador, que en aquellos tiempos quizá fuera el hombre más poderoso de la Tierra, Esdras y Nehemías obtuvieron una autoridad considerable. Reconstruyeron las murallas de Jerusalén que los babilonios habían derribado. Hicieron cumplir la observancia del Sábbat. Obligaron a disolver los matrimonios entre judíos y los extranjeros. En ausencia de un rey judío, estos dos hombres se convirtieron en los líderes del pueblo. Judá no era un país totalmente independiente, sino que ahora se había convertido en una provincia del imperio persa. Y Esdras y Nehemías fueron las autoridades nombradas por el emperador.

El Templo y la Torah

Durante el período del segundo Templo se logró la centralización. Al parecer, no hubo la menor competencia por

parte de ningún otro centro religioso de Judá. Por fin se había logrado lo que Ezequías y Josías intentaron hacer inútilmente: un solo Dios, un solo Templo. El templo de Elefantina estaba muy lejos y, en cualquier caso, quedó destruido aproximadamente por la misma época en que Esdras estuvo en Jerusalén.

Esdras convocó una asamblea pública en la puerta del Agua de Jerusalén. La convocó para la fiesta del otoño, cuando el pueblo acudía a Jerusalén desde toda Judá. En esta ocasión, sacó el rollo de la Torah y lo leyó a la multitud reunida. A ello le siguió una ceremonia de alianza en la que el pueblo renovó su compromiso con Dios y su pacto con él, tal y como estaba escrito en la Torah.

Según se desprende de las fuentes bíblicas y posbíblicas, el período de la restauración, la época del segundo Templo, fue un período de dedicación al libro como nunca lo había sido con anterioridad. ¿Por qué? Presumiblemente porque ahora la autoridad política se hallaba en manos de los sacerdotes, que tenían un mayor interés que los reyes en que las cosas fueran así. Quizá se debió también a que el pueblo consideró en esta época el libro de la Ley como un tesoro especial, ya que representaba un eslabón de unión con el pasado. Esta conexión les permitía a los antiguos exiliados creer que se trataba, en efecto, de una reconstrucción y no de un simple empezar de nuevo. Como obra histórica, el libro daba al pueblo una fuerte sensación de herencia de un pasado extraordinario. Como obra legal le mostraba una fórmula para participar en la alianza — que es como decir en la herencia — en el presente.

¿Cómo es que Esdras tenía una copia de este libro? ¿Cómo logró combinar todas las fuentes? ¿Cómo logró promulgarlo

con éxito como «la *torah* de Moisés», aceptada después durante dos milenios y medio" Cuando sepamos quién produjo la fuente P y quién combinó todas las demás fuentes en una sola obra, sabremos también las respuestas a todas estas preguntas, e incluso mucho más.

9

Un error brillante

Hasta ahora, he hablado casi exclusivamente en términos de hechos — refiriéndome a las evidencias que se desprenden del texto y de la arqueología—, y no en términos de historia sobre cómo logramos descubrir lo que sabemos. He preferido esta clase de aproximación porque quería que fuera una presentación de pruebas y conclusiones, antes que una historia del proceso de erudición. Pero ahora debo hablar de un giro erróneo que se emprendió durante la investigación sobre quiénes fueron los autores de la Biblia, ya que dicho error dominó la investigación durante un período de cien años, y fue aceptado por la gran mayoría de los eruditos bíblicos, entre los que me encuentro yo mismo. La mayoría de ellos sigue aceptándolo, al menos parcialmente.

Entramos así en la parte más controvertida de la historia porque, a partir de ahora, la controversia ya no se entabla únicamente con los fundamentalistas religiosos, sino también con otros investigadores críticos. Por otro lado, creo que es necesario narrar la historia de este giro erróneo porque jugó un papel en el descubrimiento de lo que, en mi opinión, es la solución. Por muy extraño que parezca, a veces resulta necesario haber pasado por un error para hacer un descubrimiento. O, expresándolo en términos del respeto que siento por los grandes eruditos bíblicos del pasado: aun cuando

creamos que vemos más allá de lo que han visto nuestros predecesores, debemos recordar que eso sólo es así debido a que nos sentamos sobre sus hombros.

La cuestión central y más controvertida de esta investigación surge sobre el tema de cuándo se escribió la fuente P o sacerdotal. En general, se ha aceptado que J y E proceden del período antiguo, los tiempos de los dos reinos: Israel y Judá. Y también se ha aceptado, incluso de un modo más universal, que D procedía fundamentalmente del período intermedio, es decir, de los tiempos de Josías. Pero el descubrimiento del escritor (¿o escritores?) de las leyes e historias contenidas en la fuente P ha demostrado ser la tarea más difícil de todas.

P es la fuente mayor, ya que tiene aproximadamente el mismo tamaño que las otras tres juntas. Incluye la historia de la creación en el primer capítulo de la Biblia; una versión cósmica de la historia del diluvio, aquella en la que las ventanas del cielo y las fuentes de las profundidades se abren para inundar el mundo. Contiene historias de Abraham, Jacob, el éxodo y el viaje a través del desierto, la mayor parte de las cuales son dobles de historias contenidas en J y E. (Las diferencias son extraordinarias, pero de eso hablaremos más adelante.) Y contiene igualmente un tremendo cuerpo legislativo que cubre unos treinta capítulos de Éxodo y Números, así como todo el Levítico. Y esto no es una cuestión menor, ya que, por expresarlo con sencillez, la búsqueda del escritor de la mayor parte de los cinco libros de Moisés se inicia con un error.

El error

Todo comenzó con una clase en Estrasburgo, en 1833. El profesor Eduard Reuss dijo a sus alumnos que los profetas bíblicos no se refieren a la ley sacerdotal (P). Los profetas no citan a P, y ni siquiera dan la impresión de estar familiarizados con esta fuente. En consecuencia, llegó a la conclusión de que *la ley era posterior a los profetas*. P fue escrita cuando los profetas ya no profetizaban; es decir, en tiempos del segundo Templo.

La ley era posterior a los profetas. Ése fue el primer paso que se dio hacia el error.

En su época, Reuss tuvo miedo de ver impresos sus puntos de vista críticos. Por lo tanto, esperó cuarenta y seis años antes de publicar una larga obra sobre el tema, aparecida en 1879, aunque para entonces, uno de sus estudiantes ya había desarrollado la idea, publicando una obra independiente.

El estudiante en cuestión, Karl Graf, quedó convencido de los argumentos de su maestro, que él mismo siguió desarrollando en su propia investigación. En esta época, los eruditos ya habían llegado a la conclusión de que la fuente D era de los tiempos de Josías, y Graf lo aceptó así como punto de partida. A continuación revisó secciones enteras de J, E y P, con objeto de determinar cuáles fueron escritas antes que D y cuáles después. Llegó a la conclusión de que J y E habían sido escritas antes que D, algo que, como ya sabemos, se convirtió en el punto de vista generalmente aceptado. Pero, al seguir a su maestro Reuss, Graf afirmó que la mayor parte del cuerpo de leyes de P fue escrito después que D, a finales del mundo bíblico, en los tiempos del segundo Templo. Graf sugirió con

ello una imagen completamente nueva sobre la historia del Israel bíblico, en el que el elaborado sistema legal y ritual y el centralismo de los sacerdotes y del Templo para la vida del pueblo se consideraban como desarrollos producidos al final del período bíblico, y no al principio.

En esta idea existía un problema particularmente serio, en el sentido de que la persona (o personas) que escribió P procedía de la comunidad que se creó con posterioridad al exilio. Ciertamente, se trató de una época en la que los sacerdotes estaban a cargo de los asuntos públicos, caracterizada igualmente por la centralización de la religión alrededor del Templo. Pero la cuestión que se planteaba era: si P fue escrito por alguien de la época en que hubo centralismo en el Templo, ¿por qué el Templo mismo no se menciona una sola vez en P? Yahvé nunca ordena a Moisés que diga al pueblo que construya un Templo cuando llegue a la tierra prometida. No hay una sola ley cuyo cumplimiento exija la existencia de un Templo. Se necesitaba la presencia de sacerdotes, así como de un arca, un altar, querubines, Urim y Thummim, y otros instrumentos sagrados. Pero no aparece ni una sola referencia al Templo. La solución que encontró Graf ante la falta de mención al Templo resultó decisiva para su propio análisis. Argumentó que el Templo era mencionado muchas veces en P, aunque de una forma velada. No se le llamaba Templo, sino *tabernáculo*.

El tabernáculo es la tienda que construye Moisés en el desierto para albergar el arca. En la fuente É sólo se le menciona tres veces. En J y en D no se le menciona para nada. P, por su parte, lo menciona más de doscientas veces, ofreciendo una elaborada información sobre sus materiales y construcción, así como sobre las leyes relacionadas con él. Aparece regularmente en las historias de P. En la fuente P, todas las

reuniones del pueblo se llevan a cabo en el tabernáculo. De todo ello se desprende que el tabernáculo es algo esencial para P.

Según Graf (y más tarde también otros) el tabernáculo no existió nunca. Graf llegó a la conclusión de que el tabernáculo era una ficción creada por alguien que vivió en los tiempos del segundo Templo. Este escritor del segundo Templo quiso establecer un código de leyes que favoreciera los intereses de los sacerdotes del Templo de su propia época. Para dar a tales leyes una pátina de antigüedad, proporcionándole así la autoridad que necesitaba, este escritor quiso afirmar que ésta era la *torah* que Dios entregó a Moisés en el monte Sinaí. En resumen, se trataba de otro caso de «fraude piadoso».

Pero esto planteaba un problema. ¿Cómo pudo este escritor componer una historia en la que Dios entrega a Moisés leyes sobre un Templo, cuando, en realidad, el Templo verdadero no se construyó hasta más de doscientos años después de la muerte de Moisés? Con objeto de hacer creer que las leyes sacerdotales procedían de la pluma de Moisés, el escritor del segundo Templo tenía que inventarse algo capaz de conectar la era de Moisés con la era de los Templos. El invento en cuestión fue el tabernáculo.

Y así, según el concepto de este escritor, Moisés construyó el tabernáculo y entregó las leyes relacionadas con él. Después, tras la época de Moisés, el tabernáculo siguió sirviendo como principal santuario del pueblo, hasta que se construyó el Templo para *sustituirlo*. Entonces, el arca fue transferida desde el tabernáculo al Templo, y las leyes que requerían la existencia del tabernáculo, requirieron ahora la existencia del Templo. Así pues, el tabernáculo sacerdotal fue una ficción literaria y legal

creada por el autor (o autores) de la fuente P, posteriores al exilio, para apoyar al Templo reconstruido y al sacerdocio que fue restablecido en Jerusalén durante esta época.

Uno de los argumentos esgrimidos en favor de esta idea fue que el tabernáculo, tal y como se le describe en el libro del Éxodo (capítulo 26), era demasiado grande como para que los israelitas lo transportaran a través del desierto durante sus cuarenta años de emigración dirigidos por Moisés. Otro argumento surgió al comparar las medidas del tabernáculo con las del Templo. Los eruditos determinaron que, según el Éxodo 26, el tabernáculo tenía treinta codos de longitud por diez codos de anchura. Según se dice en 1 Reyes 6, el Templo tenía sesenta codos de longitud y veinte de anchura. Así pues, las dos estructuras tienen las mismas proporciones, siendo el tabernáculo exactamente la mitad de largo y la mitad de ancho que el Templo. En consecuencia, los investigadores imaginaron el tabernáculo como una miniatura ficticia del Templo.

El tabernáculo fue una ficción, un símbolo del segundo Templo. Éste fue el segundo paso dado en dirección al error.

Y entonces apareció Wellhausen. Este erudito adquiere para la moderna investigación bíblica una importancia tan grande como la adquirió Freud para la psicología, o Weber para la sociología. Una buena parte de lo que dijo Wellhausen procedió de quienes le precedieron. Tomó y utilizó conclusiones de Graf, De Wette y otros. Su propia contribución no constituye tanto un principio como una culminación. Él juntó todas las piezas, aportando sus propias investigaciones y argumentos para lograr una síntesis clara y organizada. Sus libros ejercieron una gran influencia. Gentes que no habían aceptado hasta entonces la investigación crítica sobre quién

escribió la Biblia, empezaron a quedar convencidas. La reputación alcanzada por Wellhausen fue tremenda. Finalmente, renunció a su puesto académico en Greifswald debido precisamente al impacto que estaba teniendo sobre los estudiantes. En su carta de dimisión, dijo:

Me convertí en teólogo porque estaba interesado en el tratamiento científico de la Biblia; poco a poco, me he ido dando cuenta de que un profesor de teología también tiene que cumplir con la tarea práctica de preparar a los estudiantes para el servicio en la Iglesia Evangélica. Yo no estaba cumpliendo con esta tarea práctica, sino que, a pesar de todas las reservas por mi parte, estaba incapacitando a mis oyentes para el ejercicio de su ministerio.¹

¿Qué estaba diciendo que fuera tan poderoso como para inducirle a pensar así? Identificó las fuentes J, E, D y P, y trazó un claro esquema del mundo bíblico en el que cada fuente encontró su lugar. Y ese esquema culminaba con las leyes y las historias contenidas en P.

Una vez que Wellhausen hubo aceptado la afirmación de Reuss, en el sentido de que la ley fue posterior a los profetas, así como la afirmación de Graf de que el tabernáculo no era más que un símbolo del Templo, el escenario ya había quedado fijado. Wellhausen hizo que la cuestión avanzara un paso más allá. Para él, el tabernáculo era la clave de todo el rompecabezas. La historia de la centralización de la religión alrededor del tabernáculo (refiriéndose con ello al Templo) era la clave que daba acceso a la historia de los escritores:

En las historias y leyes de J y E no aparecía la idea de la centralización. ¿Por qué? Porque fueron escritas en los

primeros tiempos de la existencia de Israel, cuando todos podían realizar sacrificios en cualquier parte.

En D se exigió estrictamente la centralización: «sólo debéis sacrificar en el lugar elegido por Yahvé para la morada de su Nombre». ¿Por qué? Porque esa fuente procedía de la época del rey Josías, un período en el que se introdujo por primera vez la idea de la centralización, sobre la que se necesitaba insistir con firmeza.

Según Wellhausen, en P no se exigía la centralización. Era algo *asumido*. A lo largo de las leyes e historias de P se sobreentendía que sólo había un lugar en la Tierra donde se pudieran llevar a cabo sacrificios, y ese lugar era el tabernáculo (refiriéndose al Templo). ¿Por qué? Porque procedía de la época del segundo Templo, una época en la que se tomaba como un hecho aceptado que el pueblo sólo podía llevar a cabo sacrificios en el Templo.

Las leyes e historias de P consideraban la centralización como algo garantizado. Éste fue el tercer paso dado en dirección hacia el error.

Hay otros argumentos que apoyan todo lo anterior, desde luego. En la lista de P sobre las diferentes clases de sacrificios hay uno denominado «ofrecimiento de pecados» y otro llamado «ofrecimiento de culpabilidad». Tales sacrificios no se mencionan jamás en J, E, o D. Wellhausen argumentó que era perfectamente lógico que, tras la experiencia del exilio, se instituyeran sacrificios por el pecado y la culpabilidad. Fue entonces cuando el pueblo empezó a sentirse culpable, creyendo que la destrucción y el exilio no habían sido más que los castigos por sus propios pecados. Esto se aceptó como una

prueba más de que la fuente P fue escrita por alguien durante los tiempos del segundo Templo.

En la lista de P sobre las fiestas también aparece una fiesta que ha llegado a ser conocida como Año Nuevo de la Caída, seguida por un Día de la Expiación, celebrado diez días después. Ninguna de estas fiestas es mencionada en J, E o D; y estas dos fiestas extra también implican expiación por los pecados. Wellhausen argumentó que esto también era un reflejo de los tiempos en que Judá se sintió culpable por la oleada de destrucción y el exilio.

Hubo otra prueba que apoyaba la idea de buscar al escritor de la fuente P en los tiempos del segundo Templo. Esa prueba fue el libro del profeta Ezequiel. Al igual que Jeremías, Ezequiel fue un sacerdote. Pero, a diferencia de Jeremías, Ezequiel fue un sacerdote aarónida. Al igual que Jeremías, Ezequiel también marchó al exilio. Pero, a diferencia de Jeremías, Ezequiel estuvo exiliado en Babilonia. Allí fue donde escribió su libro. Ese libro, el libro de Ezequiel, está escrito en un estilo y emplea un lenguaje notablemente similar al de la fuente P. Se parece tanto a P como el libro de Jeremías se parece a D; en Ezequiel hay pasajes enteros que son casi exactos a pasajes que hallamos en P.

Uno de los pasajes existentes en Ezequiel fue especialmente importante para Wellhausen. Ezequiel declara que, en el futuro, sólo ciertos levitas podrán ser sacerdotes. Todos los demás quedan descalificados para el sacerdocio, debido a las transgresiones cometidas en el pasado. Los únicos levitas que pueden actuar como sacerdotes son precisamente los descendientes de Sadoc.² Y sabemos que Sadoc fue el sacerdote aarónida de David. Así pues, según

Ezequiel, únicamente los sacerdotes aarónidas son legítimos. Todos los demás quedan excluidos.

Y éste, dice Wellhausen, es precisamente el punto de vista de P, donde queda bastante claro que sólo los aarónidas son sacerdotes. Este punto queda nítidamente aclarado en varias historias de P (de las que hablaré más adelante) y también en muchas leyes de P. La fuente P simplemente no reconoce a los descendientes de Moisés ni a nadie más como sacerdotes legítimos. Wellhausen llegó a la conclusión de que P fue escrito durante la época del segundo Templo, cuando los sacerdotes aarónidas accedieron al poder. Aceptaron la profecía de Ezequiel como su inspiración, y la competencia entre las familias sacerdotales quedó superada de una vez para siempre. Los aarónidas habían ganado, y uno de ellos escribió una «*torah* de Moisés» en la que se reflejaba su victoria. La imagen presentada por Wellhausen resultaba muy atractiva. Situaba una fuente sacerdotal en un periodo sacerdotal, identificaba los sacrificios de culpabilidad y las fiestas de expiación en un período de culpabilidad y expiación, situaba las ideas de Ezequiel en el período inmediatamente posterior al propio Ezequiel, explicaba la concentración de la fuente P en el tema del tabernáculo en términos del período de concentración en el Templo. Todo era lógico, coherente y persuasivo..., y, sin embargo, era erróneo.

¿Cuál es el error de esta imagen?

Reuss, simplemente, estaba equivocado. Los profetas citan la fuente P, sobre todo Jeremías que alude a ella con claridad. El famoso inicio de la historia de la fuente P en el primer capítulo de la Biblia, dice:

*En el principio creó Dios los cielos y la Tierra.
La Tierra era caos y confusión...
Y Dios dijo: «Haya luz».³*

En una de sus profecías, Jeremías se refiere a un futuro tiempo de destrucción. Habla poéticamente de un tiempo en el que la naturaleza se volverá del revés. Y empieza con las palabras:

*Miré a la Tierra,
y he aquí que era un caos;
a los cielos,
y faltaba su luz.⁴*

Los dos textos son demasiado similares como para que sea una simple coincidencia. Y no parece probable que la historia de la fuente P sobre la creación del universo se basara en una línea de una profecía de Jeremías que hablaba de destrucción. Se trata más bien de Jeremías, que dismantela dramáticamente la imagen encontrada en la fuente P.

De hecho, Jeremías parece disfrutar haciendo tales inversiones del lenguaje de P. En varias ocasiones, la fuente P utiliza la expresión «sed fecundos y multiplicaos»⁵. P también enfatiza el arca contenida en el tabernáculo.⁶ Pero Jeremías profetiza:

Y luego, cuando seáis muchos y fructifiquéis en la Tierra, en aquellos días —oráculo de Yahvé— no se hablará más del arca de la alianza de Yahvé, no vendrá en mientes, no se acordarán ni se ocuparán de ella, ni será reconstruida jamás.⁷

Recordemos que Jeremías pertenece al grupo de sacerdotes de Silo, que nos ha dejado las fuentes E y D, aquéllas en las que

nunca se menciona el arca. En consecuencia, no es nada sorprendente que Jeremías evite el arca en un giro del propio lenguaje de P.

En el Levítico, P empieza con siete capítulos completos sobre reglas de sacrificios. Trata de listas de sacrificios, dice qué animales se deben sacrificar, cuándo y dónde. Y concluye:

*Ésta es la ley del holocausto, de la oblación, del sacrificio por el pecado, del sacrificio de reparación, del sacrificio de investidura y del sacrificio de comunión, que Yahvé prescribió a Moisés en el monte Sinaí, el día en que mandó a los israelitas que presentaran sus ofrendas a Yahvé en el desierto del Sinaí.*⁸

Pero Jeremías dice:

*Que cuando yo saqué a vuestros padres del país de Egipto, no les hablé ni les mandé nada tocante a holocausto y sacrificio.*⁹

¿Por qué se muestra Jeremías tan hostil a la fuente P? Dejemos eso para más adelante. Por el momento, lo más importante es darnos cuenta de que Jeremías *conoce* la fuente P.

Pero Jeremías no es el único profeta que la conoce. Ezequiel también la conoce, e incluso la cita y hasta basa ciertas profecías en ella. Obsérvese, por ejemplo, Ezequiel 5 y 6. En estos capítulos, Ezequiel acusa a su pueblo por no mantener su alianza con Dios. Los eruditos bíblicos conocen esta clase de profecía como «litigio de alianza». El profeta actúa como un fiscal ante un tribunal divino, acusando al pueblo de haber incumplido su contrato con Dios. En el caso de Ezequiel 5 y 6 el contrato en cuestión es un capítulo de la fuente P (Levítico 26). Allí, la fuente P registra la alianza establecida entre Dios e

Israel y da una lista de bendiciones y maldiciones. Dice que las bendiciones se recibirán:

*Si camináis según mis preceptos y guardáis mis mandamientos, poniéndolos en práctica.*¹⁰

Y las maldiciones se recibirán:

Si despreciáis mis preceptos y rechazáis mis normas, no haciendo caso de todos mis mandamientos.”

Éstas son las palabras de la alianza. Las palabras de la acusación del «litigio de alianza» de Ezequiel dicen:

*Porque no os habéis conducido según mis preceptos ni habéis observado mis normas.*¹²

La maldición de la alianza en P dice:

*Comeréis la carne de vuestros hijos.*¹³

El litigio de alianza de Ezequiel incluye el siguiente juicio:

*Los padres devorarán a sus hijos, en medio de ti.*¹⁴

La maldición de la alianza en P dice:

*Soltaré contra vosotros las fieras salvajes, que os privarán de vuestros hijos... Traeré sobre vosotros la espada vengadora de la alianza..., enviaré la peste en medio de vosotros...*¹⁵

El litigio de alianza de Ezequiel incluye el siguiente juicio:

*Enviaré contra vosotros el hambre y las bestias feroces, que te dejarán sin hijos; la peste y la sangre pasarán por ti, y haré venir contra ti la espada.*¹⁶

Y así sucesivamente. Las acusaciones y juicios que hace Ezequiel sobre el pueblo parecen basarse casi verbalmente en las mismas palabras que el texto de la fuente P, que es exactamente lo que se podría esperar en un litigio de alianza. Pero los investigadores que siguieron a Reuss, Graf y Wellhausen llegaron a la conclusión de que la fuente P fue escrita *después* de Ezequiel. ¿Cómo pueden explicar entonces el hecho de que eso significa que un *contrato* debe basarse en el *litigio* de ese mismo contrato? La mayoría dijo que esta parte particular de la fuente P (Levítico 26) tuvo que haber sido escrita en algún momento anterior al resto de la fuente P.

Pero Ezequiel también cita otras partes de la fuente P, sobre todo la versión de P acerca del éxodo de Egipto. En la historia de P, Dios le dice a Moisés:

*Yo os introduciré en la tierra que he jurado dar a Abraham, a Isaac y a Jacob, y os la daré en herencia.*¹⁷

En Ezequiel, Dios le dice a Ezequiel:

Yo les conduje a la tierra que, mano en alto, había jurado darles ¹⁸

Existen otros numerosos paralelismos de palabras entre la historia del éxodo, tal y como aparece en la fuente P, y la revisión que hace Ezequiel de esa misma historia.¹⁹ Parece

incluso que Ezequiel toma P como fuente para describir el acontecimiento del éxodo. A pesar de todo ello, los investigadores posteriores a Reuss, Graf y Wellhausen llegaron a la conclusión de que la fuente P fue escrita *después* de Ezequiel. ¿Cómo pueden explicar el hecho de que eso significa que la narración de la historia en P tiene que basarse entonces en la nueva narración de la historia en Ezequiel? Creo que no pueden explicarlo. Me parece que lo que podríamos esperar es que un profeta cite la *torah*, y no al contrario. (Y Ezequiel cita la *torah* explícitamente.)²⁰ Esperaríamos que la nueva narración de una historia estuviera basada en la narración original, y no al contrario. Esperaríamos que el litigio acerca de un contrato se basara en ese mismo contrato, y no al contrario. Los investigadores bíblicos del siglo XIX atribuyeron una enorme influencia al profeta Ezequiel. Y, sin embargo, la fuente P ignora e incluso contradice toda clase de cuestiones cruciales que aparecen en Ezequiel. Ezequiel ofrece un plan para la reconstrucción del Templo, expresándolo con elaborados detalles, pero el tabernáculo-Templo de P no se corresponde en absoluto con el modelo de Ezequiel.²¹

Creo que los nuevos métodos de análisis lingüístico terminan por invalidar cualquier última argumentación que aún quede sobre esta cuestión. En 1982, el profesor Avi Hurvitz, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, demostró que la fuente P fue escrita en una fase del hebreo bíblico anterior a Ezequiel.²²

Claro que se puede argumentar que quizá Jeremías no escribió Jeremías y que Ezequiel no escribió Ezequiel. Pero no es ésa la defensa que han propuesto los que apoyan la tesis de Wellhausen. Más bien se está llevando a cabo una tremenda investigación sobre los libros de los profetas, para determinar exactamente qué *partes* fueron escritas en qué momento de la

historia. Los textos que acabo de citar de Jeremías y Ezequiel creo que resisten la disección y la reasignación; y, en cualquier caso, la evidencia lingüística no sólo sitúa a P antes que los profetas en la cronología relativa, sino incluso *antes* de la época en que Wellhausen creyó que se produjo. Además del libro de Hurvitz, otros cinco eruditos, dos de ellos en Canadá y tres en los Estados Unidos, han descubierto en los últimos años pruebas lingüísticas de que la mayor parte de la fuente P fue escrita en el hebreo bíblico empleado en los tiempos anteriores al exilio de Babilonia.²³ La afirmación de Reuss de que la ley de la fuente P llegó después de los profetas es sencillamente errónea. La evidencia extraída de los profetas más bien indica que el autor de las leyes y las historias de la fuente P debe buscarse en un tiempo anterior a Jeremías y Ezequiel..., es decir, antes del exilio de Babilonia.

También fue erróneo la afirmación de Wellhausen según la cual la fuente P asume la religión centralizada. P exige constantemente que los sacrificios y otras ceremonias religiosas se lleven a cabo en el tabernáculo, o la Tienda del Encuentro, como también es conocido. Del mismo modo que la fuente D exige regularmente que el pueblo acuda al lugar elegido por Yahvé «como morada de mi nombre», la fuente P exige regularmente que el pueblo acuda al tabernáculo. El tema es el mismo. Sólo están utilizando eufemismos distintos para referirse a la misma idea: sólo puede haber un centro religioso autorizado.

Esto es algo que la fuente P exige repetidamente en los primeros capítulos de Levítico y Números. En Levítico 17, la fuente P lo dice con especial claridad:

Cualquier hombre de la casa de Israel que inmole buey, oveja o cabra dentro del campamento, o fuera del mismo, sin llevarlos a la entrada de la Tienda del Encuentro, para presentarlos como ofrenda a Yahvé ante la Morada de Yahvé, será considerado reo de sangre. Tal hombre ha derramado sangre y será exterminado de en medio de su pueblo.²⁴

Es decir, si no acudes al lugar central, serás exterminado. Sería como si hubieras cometido un asesinato (reo de sangre). Estas palabras no se limitan a pedir la centralización, sino que la exigen.

¿Cómo explica esto Wellhausen? Dice que, en realidad, esta sección del Levítico no forma parte de la fuente P. Aun admitiendo que tiene en común con P el estilo y el lenguaje, dice que se trataba de una obra más antigua, originalmente separada, llamada el Código Santo, editado posteriormente dentro del código de leyes de la fuente P. Pero esta respuesta no ayuda a solucionar el problema que aquí se plantea. Wellhausen sigue afirmando que este «Código Santo» fue escrito por alguien después de Ezequiel, de modo que formó parte del mundo del exilio y del período del segundo Templo.

Y, en cualquier caso, siguen existiendo todas las demás órdenes sobre el Tabernáculo, repartidas a lo largo de la fuente P, que en modo alguno considera como algo garantizado la existencia de la religión centralizada. Lo cual significa que la fuente P no encaja cómodamente en los tiempos del segundo Templo —los tiempos en que se impuso con éxito la centralización de la religión—, según afirma Wellhausen.

Tampoco son convincentes otras interpretaciones de las pruebas según nos las presenta el propio Wellhausen.

Relaciona los sacrificios de pecado y de culpabilidad con los tiempos posteriores al exilio, cuando el pueblo de Judá se sintió culpable debido a su destino. Se trata de un razonamiento peligroso. Resulta extremadamente precario fechar un fragmento literario sobre la base de una suposición acerca de cómo se sentía la comunidad a la que perteneció su autor.

La gente, ya se trate de individuos o de comunidades enteras, puede sentirse culpable en casi cualquier momento de su historia. Resulta fácil imaginarse a los sacerdotes judíos incorporando sacrificios de culpabilidad a las ceremonias celebradas en Jerusalén en el año 722 a. de C., después de que el reino norte de Israel fuera destruido por los asidos. En esa época debieron de haber refugiados israelitas en Jerusalén que pudieron haberse sentido tan culpables por lo sucedido como se sintieron los judíos después del 587 a. de C.

Lo mismo se puede decir de la incorporación de fiestas de expiación en la fuente P. De hecho, el período inmediatamente posterior a la caída de Jerusalén es el más difícil para imaginar la introducción de tal tipo de fiesta, ya que se debe tener en cuenta una cuestión de *promulgación*. Si el Día de Expiación se introdujo como consecuencia del sentido de culpabilidad del pueblo, después de la caída del reino, ¿cómo pudo haber confiado el escritor de las leyes de la fuente P de convencer a nadie de que se trataba realmente de una ley antigua? ¿Quién pudo haber creído entonces que dicha ley fue escrita por Moisés, aunque permaneció desconocida por todos hasta después del año 587 a. de C, apareciendo justo cuando el pueblo se sentía culpable? Es fácil imaginarse la promulgación de nuevas leyes en los tiempos del *primer* Templo, cuando las reformas religiosas como las emprendidas por los reyes

Ezequías y Josías presentaron nuevas leyes y documentos recién descubiertos.

Los profetas *citan* la fuente P, y las leyes e historias sacerdotales *no* tienen garantizada la existencia de una religión centralizada. Esto debilita seriamente el escenario presentado por Reuss, Graf y Wellhausen. No podemos buscar confiadamente al escritor de la fuente P -o la mayoría de los cinco libros de Moisés- en los tiempos del segundo Templo.

Todo lo cual, naturalmente, no nos dice nada sobre dónde *deberíamos* buscar a dicha persona. No obstante, la tercera parte de la estructura de este brillante error sobre el que estamos tratando contiene la clave que nos indica dónde buscar a este escritor. Wellhausen tenía razón en una cosa: la clave de todo el rompecabezas se hallaba en el Tabernáculo

10

La Tienda del Encuentro

Graf y Wellhausen creyeron que la obra conocida como P, la mayor de las fuentes del Pentateuco, fue también la última en ser escrita. Argumentaron que el autor de P tuvo que haber vivido en los tiempos del segundo Templo. Durante ese período, el Templo fue el centro de la vida de la comunidad. Y, sin embargo, ni las leyes ni la narrativa de la fuente P mencionan jamás el Templo. Así pues, la clave de la hipótesis de Graf/Wellhausen, se centró en la idea de que cada vez que la fuente P mencionaba el Tabernáculo, se refería, en realidad, al Templo. Según ellos, lo cierto es que el Tabernáculo no había existido jamás. Se trataba de una ficción inventada por el escritor sacerdotal para evitar el anacronismo de emplear la palabra «Templo» en un texto supuestamente mosaico.

Tenían razón al preocuparse tanto por el tema del Tabernáculo. En los cinco libros de Moisés se habla del Tabernáculo más que de cualquier otro tema. Existen, por ejemplo, todos los mandamientos sobre sacrificios y otras ceremonias que deben realizarse obligatoriamente allí. Hay capítulos enteros dedicados a describir los materiales de los que está hecho. Hay historias que suceden en él o frente a él. Después del monte Sinaí, es el lugar donde Dios se comunica con Moisés. Es un lugar sagrado, el santuario que contiene el arca, las tablas de los diez mandamientos y los querubines. Está construido con madera noble, oro, latón y lino tejido con oro, escarlata y

púrpura, con un recubrimiento de cuero rojo. En él sólo pueden entrar los sacerdotes; cualquier otra persona no autorizada que entre debe ser ejecutada.

¿Fue todo esto una ficción, imaginada por un escritor sacerdotal posterior, como un símbolo del segundo Templo?

Pero la fuente sacerdotal enfatiza el arca, las tablas, los querubines, y el Urim y el Thummim en conexión con el Tabernáculo; y ninguno de estos objetos se encontraba en el segundo Templo. ¿Por qué razón un sacerdote del segundo Templo, con la idea de redactar un documento típico de «fraude piadoso», enfatizaría precisamente aquellos componentes del Tabernáculo que luego no aparecen en el segundo Templo?

Contando codos

Hay ciertas peculiaridades en la descripción del Tabernáculo que aparece en la fuente P (Éxodo 26). Quienes siguieron las ideas de Graf y Wellhausen dijeron que sus proporciones se correspondían con las del segundo Templo, pero eso no es realmente cierto. Las medidas que dieron fueron:

Templo:	anchura 20 codos	longitud 60 codos
---------	------------------	-------------------

Tabernáculo:	anchura 10 codos	longitud 30 codos
--------------	------------------	-------------------

Así pues, dijeron que el Tabernáculo fue evidentemente un modelo del Templo a escala uno a dos. En esta idea hay tres elementos erróneos. La primera es que los edificios tienen tres dimensiones, y no dos, y la tercera dimensión es:

Templo:	altura 30 codos
---------	-----------------

Tabernáculo: altura 10 codos

La escala aquí es de uno a tres. Si el Tabernáculo fue una copia típica de un «fraude piadoso» del segundo Templo, ¿por qué copiar únicamente dos de las tres dimensiones?

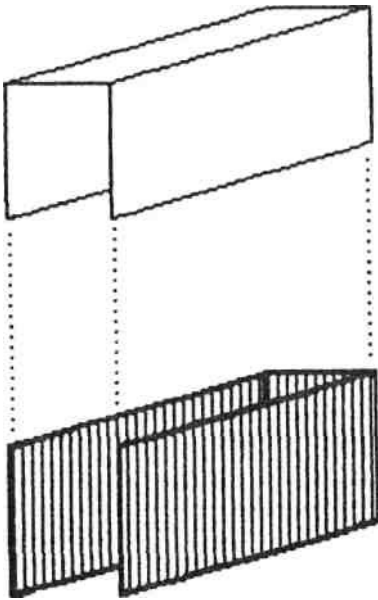
Éste es el problema más sencillo de la ecuación Tabernáculo-Templo. El segundo problema es que las dimensiones que utilizaron para describir las dimensiones del Templo (veinte por sesenta), no se corresponden con las dimensiones del segundo Templo, que no se dan en ninguna parte de la Biblia. ¿Qué significan entonces estas dimensiones de veinte por sesenta? Se trata, en realidad, de las medidas del *primer* Templo, dadas en 1 Reyes 6.¹ Es decir, la prueba de que el Tabernáculo era un modelo a escala del segundo Templo se basaba, en realidad, en las dimensiones del primer Templo.

El tercer problema consiste en que las dimensiones que utilizaron para describir el Tabernáculo (diez por treinta) no son las dimensiones del Tabernáculo, que no se dan en ninguna parte de la Biblia. De hecho, el Tabernáculo bíblico es uno de los grandes enigmas de todos los tiempos. El libro del Éxodo (capítulo 26) incluye una lista de los materiales de los que está hecho —marcos de madera, anillos de metal, columnas de madera, piezas de tela — , pero no dice nada sobre cómo conjuntar todo esto. Nos ofrece información sobre el equipo, pero no sobre el anteproyecto. Y ése es el enigma. Los estudiantes universitarios, los aficionados y los que se han dedicado a contar en codos han intervenido a lo largo de los siglos, tratando de solucionarlo. En mis tiempos de estudiante, se me ocurrió pensar que si alguna vez era capaz de leer esa lista de materiales y codos, *y preocuparme* por ello, entonces me habría convertido en un erudito. Años más tarde resultó que

esos codos contenían la clave de la investigación sobre los autores de la Biblia.

El Tabernáculo es una tienda compuesta por el montaje de una serie de marcos de madera en un rectángulo, para extender después sobre él un tejido que lo recubre (véase la figura en la siguiente pg.).

Según se dice en Éxodo 26, los tableros que configuran el marco tienen cada uno un codo y medio de ancho. Se emplean veinte tableros para construir cada uno de los dos lados del Tabernáculo. La parte posterior se dice que está compuesta de seis tableros, más otros dos tableros para las esquinas. (Presumiblemente, estos dos tableros extra de las esquinas son para proporcionar estabilidad.) Ahora resulta fácil comprender por qué los investigadores pensaron que el Tabernáculo tenía treinta codos de longitud: veinte tableros por un codo y medio de anchura de cada uno de ellos. Pero ¿cómo se imaginaron que tenía diez codos de anchura? Si se imaginan que sólo tenía seis tableros en el fondo, eso sólo da una anchura de nueve codos. Si se imaginan que tenía ocho tableros, eso da una anchura de doce codos. ¿Cómo es posible que obtuvieran la cifra de diez? Presumiblemente, sólo fue una suposición... que ellos formularon con una idea preconcebida de cuáles deberían ser las proporciones.



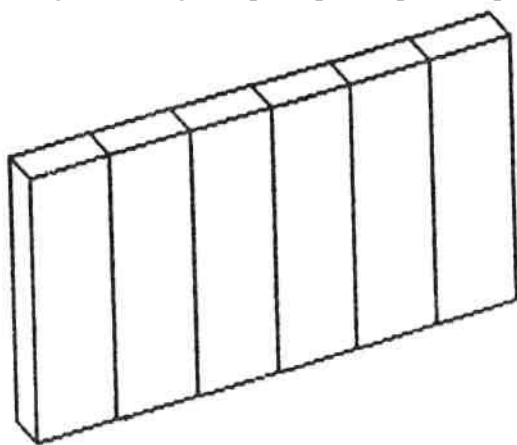
Las dimensiones no concordaban. Las dimensiones que emplearon para el Templo no fueron las dimensiones del segundo Templo, y las dimensiones que emplearon para el Tabernáculo no fueron las dimensiones del Tabernáculo. Es errónea la prueba arquitectónica de que el Tabernáculo es un símbolo del segundo Templo.

Por otro lado, ¿por qué razón iba a dar el escritor bíblico todas estas medidas, con tanto detalle, si se trataba de algo que nunca existió?

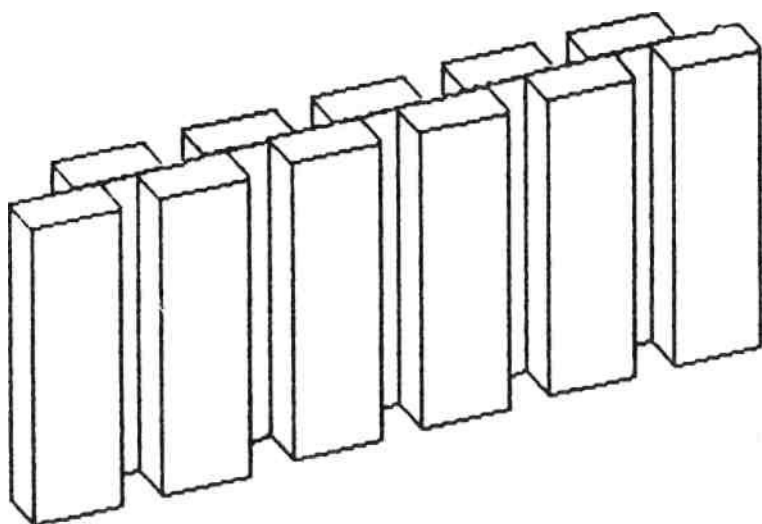
Reconstrucción del Tabernáculo

Pero no es suficiente rechazar el componente del Tabernáculo tal y como aparece en el esquema Graf-Wellhausen. Sigue siendo necesario encontrarle una explicación al hecho de que el Tabernáculo sea tan importante en la Biblia. Si no se trataba de un símbolo del segundo Templo, entonces ¿qué era?

Dediquémonos un momento más a contar codos. En primer lugar, la anchura de codo y medio de los tableros del Tabernáculo es extraña. Presumiblemente, los antiguos israelitas llevaban consigo una cuerda con la longitud de un codo. En tal caso, ¿por qué diseñar una estructura cuyos componentes tienen un codo y medio en lugar de uno o dos codos? En segundo lugar, ¿por qué suponer que los tableros



estaban uno al lado del otro, al mismo nivel, de este modo:

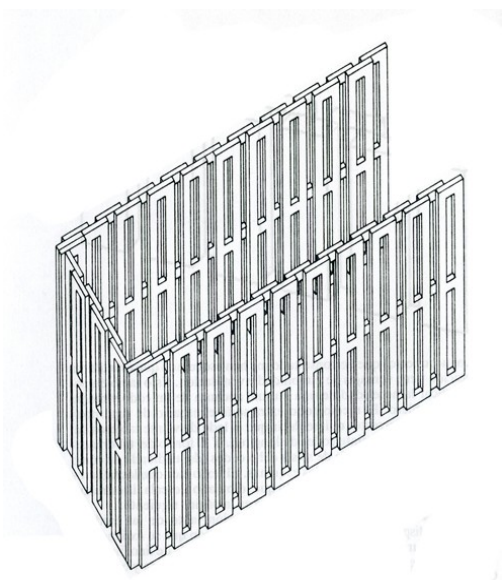


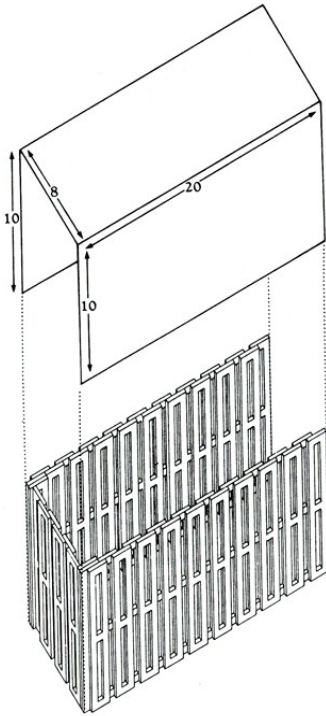
Los arquitectos que he consultado me han asegurado que esta última disposición tiene ventajas de estabilidad y ventilación. Esto también podría explicar la necesidad de una inusual anchura de un codo y medio para cada tablero. El medio codo extra sería el espacio de superposición. Si esto es correcto, quiere decir que el lado de veinte tableros del Tabernáculo tendría veinte codos de longitud. Y el fondo del Tabernáculo, de seis más dos, tendría de seis a ocho codos, dependiendo de cómo se organizaran los tableros de las esquinas. El texto dice que los tableros tienen diez codos de altura, de modo que, dibujado a escala, la estructura del Tabernáculo sería la que se muestra en la página siguiente.

Hay una forma de confirmar la corrección tanto de las medidas como de la disposición. Consiste en medir el tejido que se extiende sobre la estructura. Se trata de una gigantesca

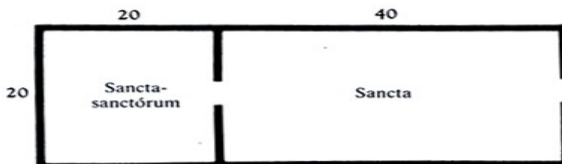
capa doble de lino fino, bordado con imágenes de querubines en colores azul, púrpura y escarlata. Cada una de estas dos capas tiene el mismo tamaño. Las dos capas se unen mediante cincuenta anillas de oro que enlazan los lazos hechos en los bordes. Una vez extendido el tejido sobre la estructura, las anillas de oro rodean la entrada. El tamaño de este tejido es de veinte por veintiocho codos, lo que se corresponde con la disposición superpuesta de los tableros. El tejido de veinte codos de anchura cae a lo largo de los veinte codos de longitud de los tableros del Tabernáculo. La longitud de veintiocho codos cubre cada una de las paredes de diez codos de altura, más un techo de ocho codos.

Todo esto tiene un interés que va más allá de la simple arquitectura de la tienda. Cuando estudié por primera vez las medidas del tabernáculo, hace ya algunos años, me encontré ante obstáculos infranqueables. El Tabernáculo tenía veinte por ocho por diez codos, pero ¿qué demostraba eso? No eran medidas proporcionales a ningún Templo ni a ninguna otra cosa que apareciera en la Biblia. Sin embargo, pocos días después, me di cuenta de que, en realidad, existe aquí un espacio descrito en la Biblia que tiene exactamente estas dimensiones: me refiero al espacio situado bajo las alas de los querubines, dentro del Sanctasanctórum del Templo.





El primer Templo estaba dividido en dos espacios. La sala exterior era llamada el Sancta, mientras que la estancia interior fue denominada el Sanctasanctórum. Este último espacio era un cuadrado de veinte codos de lado:



Dentro del Sanctasanctórum se encontraban los dos querubines de oro. Cada uno de ellos tenía diez codos de

altura. En general, los querubines tenían la cabeza de un ser humano, el cuerpo de un animal de cuatro patas y las alas de un ave. Generalmente, las alas estaban plegadas sobre el cuerpo del querubín. En el Templo, sin embargo, el querubín mantiene las alas extendidas. La extensión de las alas es de diez codos cada una, de tal modo que tocan las paredes de la estancia a cada uno de los lados y se tocan entre sí en el centro, como se ilustra en la página siguiente.

El espacio situado bajo las alas de los querubines tendría así veinte codos de longitud (la longitud del Sanctasanctórum), diez codos de altura y *menos* de diez codos de ancho, ya que el cuerpo de los querubines ocuparía algún espacio en el centro. Las medidas del Tabernáculo se corresponden con las del lugar más sagrado, el espacio situado bajo las alas de los querubines, en el interior del Sanctasanctórum del Templo. Esta fue la primera clave que me hizo pensar que, en efecto, *el Tabernáculo estuvo en el primer Templo*.

Publiqué por primera vez estos hallazgos sobre las medidas del Tabernáculo en un artículo en *Biblical Archeologist*, en 1980. Muchos eruditos se mostraron receptivos a tales hallazgos, pero hubo al menos uno de ellos que sugirió que tales dimensiones eran «arbitrarias». Algún tiempo más tarde, Baruch Halpern, que estaba familiarizado con mis hallazgos, se dedicó a estudiar los informes del arqueólogo israelí Yohanan Aharoni, de la Universidad de Tel Aviv. Aharoni había excavado la ciudad de Arad, situada en el desierto judío. Allí descubrió un templo que había funcionado durante el período bíblico. Halpern me llamó para comunicarme que las medidas del templo de Arad eran de seis codos de ancho por veinte codos de largo..., lo que concordaba con las medidas del Tabernáculo. También hubo otras similitudes que relacionaban

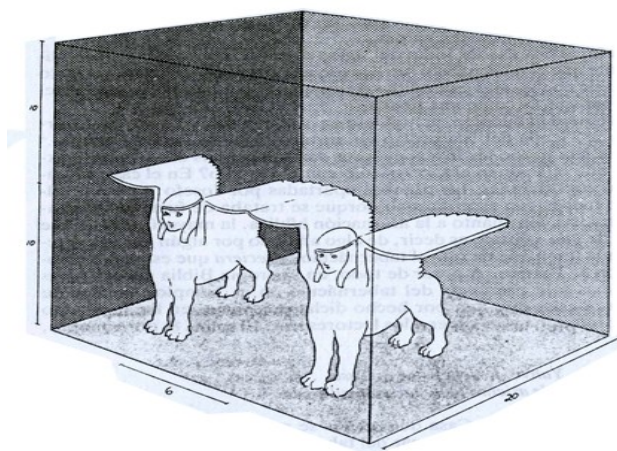
el templo recién descubierto con el Tabernáculo, y el propio Aharoni había comentado que «la similitud entre el Tabernáculo y el santuario de Arad es de lo más sorprendente». Por muy sorprendente que pudiera parecer, esto representaba una nueva confirmación de que no se podían considerar como arbitrarias las medidas del Tabernáculo que yo mismo había calculado. El templo de Arad, el Tabernáculo y el Sanctasanctórum del primer Templo fueron construidos de acuerdo con especificaciones concordantes.

La propia Biblia me proporcionó una prueba más de que el Tabernáculo estuvo realmente en el primer Templo. Si leemos el informe sobre los acontecimientos del día en que el rey Salomón consagró el Templo, que aparece tanto en 1 Reyes como en 2 Crónicas, allí se dice:

Y los sacerdotes llevaron el arca, y la Tienda del Encuentro, con todos los objetos sagrados que había en la Tienda.²

Aquí se dice explícitamente que el Tabernáculo fue llevado al Templo, junto con el arca y los objetos sagrados. El Tabernáculo pudo haber sido colocado entonces bajo las alas de los querubines, o pudo haber sido dejado en el recinto del Templo, mientras se preparaba el correspondiente espacio medido bajo las alas. En cualquier caso, el Tabernáculo estaba asociado al primer Templo.

Josefo, el historiador judío del siglo i d. de C, también afirma explícitamente que el Tabernáculo fue llevado al Templo. Y dice que el efecto perseguido con las alas extendidas de los querubines era precisamente el de que parecieran como una tienda.³



El Talmud babilónico, compilado en el siglo V d. de C. también afirma que la Tienda del Encuentro fue instalada aparte bajo el Templo.⁴

¿Qué han hecho los investigadores con todas estas afirmaciones explícitas que relacionan el Tabernáculo con el Templo? En el caso de haber sido consideradas, las pruebas aportadas por Josefo y por el Talmud, lo fueron con escepticismo porque se trataba de fuentes relativamente tardías. En cuanto a la afirmación bíblica, la mayoría dijo que se trataba de una «glosa», es decir, de algo añadido por algún editor posterior con la intención de que el Tabernáculo *pareciera* que estaba relacionado con el Templo. A pesar de todo, en la propia Biblia existen otras referencias a la presencia del Tabernáculo en el Templo, algunas de ellas en poesías que dan por hecho dicha presencia, en lugar de algo que se pretende hacer creer a los lectores. El salmo 26, 8, por ejemplo, dice:

*Amo, Yahvé, la belleza de tu Casa,
el lugar de asiento de tu
Tabernáculo.*

Generalmente, la «Casa de Yahvé» se refiere al Templo. Aquí, la Casa es identificada con el lugar del Tabernáculo. La mayor parte de las traducciones, al no saber qué hacer con esto, traducen la segunda línea como «el lugar de asiento de tu gloria». Pero la referencia al Tabernáculo tiene perfecto sentido si se refiere al Tabernáculo en el Templo.

En el salmo 27, 4-5 también se relaciona el Tabernáculo y la Tienda sagrada:

*Una cosa he pedido a Yahvé,
una cosa estoy buscando:
morar en la Casa de Yahvé,
todos los días de mi vida,
para gustar la dulzura de Yahvé
y cuidar de su Templo.
Que. él me dará cobijo en su cabaña
en día de desdicha;
me esconderá en lo oculto de su tienda,
sobre una roca me levantará.*

Se podría decir que, después de todo, esto no es más que poesía y que, en estos salmos, se puede hacer una referencia meramente figurativa al Tabernáculo, como un paralelo simbólico del Templo. Pero consideremos otro paralelo, el que se encuentra en el salmo 61,5:

*¡Que sea yo siempre huésped de tu
tienda, y me acoja al amparo de tus
alas!*

En este caso, la tienda de Dios no es un paralelismo con el Templo, sino con lo que está oculto por sus alas..., lo que concuerda con la disposición del Tabernáculo bajo las alas de los querubines.

Incluso el salmo en el que se lamenta la destrucción del Templo, el salmo 74, 7, se refiere al Tabernáculo:

*Prendieron fuego a tu santuario,
por tierra profanaron el Tabernáculo de tu nombre.*

Una vez más, en este caso, la traducción dice: «por tierra profanaron la mansión de tu nombre», sin saber qué hacer con la referencia que se hace al Tabernáculo en el momento de la destrucción. Pero el libro de las Lamentaciones también se refiere a la destrucción del Tabernáculo en ese momento:

*Ha forzado, como a un huerto, su pabellón,
ha derruido su [Tienda de] Reunión.
Ha hecho olvidar Yahvé en Sión
solemnidades y sábados;
ha desechado en el ardor de su cólera
a rey y sacerdote.
El Señor ha rechazado su altar,
su santuario ha desdeñado;
ha dejado a merced del enemigo
los muros de sus palacios;
¡gritos se dieron en la Casa de Yahvé,
como en día solemne!*

Resultaría difícil afirmar que la referencia que se hace aquí al pabellón es meramente figurativa. Todos los demás temas del pasaje son literales y reales: la solemnidad, el Sábbat, el rey, el sacerdote, el altar, el Templo, los muros.

La presencia del Tabernáculo en el Templo también se menciona en partes de la Biblia cuyo texto es de prosa no figurativa. El libro de las Crónicas se refiere al Templo como

*la Casa de Yahvé, la casa de la Tienda.*⁵

En otro pasaje se refiere a los levitas que sirven ante

El Tabernáculo de la Casa de Dios. °

En otro pasaje se cita un discurso del rey Ezequías en el que, en un contexto de observaciones sobre el Templo, el rey dice que las pasadas generaciones

*apartando sus ojos del Tabernáculo de Yahvé, le han vuelto la espalda.*¹

Y, finalmente, en la propia fuente sacerdotal, en la lista de bendiciones hechas sobre el país, una de ellas afirma:

*Estableceré mi Tabernáculo en medio de vosotros.**

El Levítico, Crónicas, Lamentaciones, Salmos, Reyes, el Talmud y Josefo proporcionan evidencias de que por Tabernáculo se entendía el Templo. Y la arquitectura del Tabernáculo y del Templo indican lo mismo. El Tabernáculo no fue un símbolo del segundo Templo. En realidad, no fue en absoluto un símbolo de nada. Fue algo real. Y se encontraba situado en el primer Templo.

Colocar una tienda en el interior de un edificio no es algo tan extraño como pueda parecer. Si el antiguo Israel tuvo un Tabernáculo considerado durante largos años como su santuario sagrado, y asociado tradicionalmente con Moisés, difícilmente pudieron haberlo descartado una vez construido el Templo. ¿Qué puede hacerse con una estructura valorada por la propia tradición y considerada como el lugar adecuado para las ceremonias religiosas? Una analogía bastante cercana podría ser el dosel nupcial empleado en los matrimonios judíos. Presumiblemente, esta costumbre se inició cuando las bodas se celebraban en el exterior, como lo es todavía en el Israel actual. En los Estados Unidos, sin embargo, las bodas se celebran en las sinagogas; a pesar de ello, en el interior de la sinagoga se sigue extendiendo un dosel, de acuerdo con la tradición y la ley. Si se tratara de celebrar una boda en el interior de un edificio sin la presencia del dosel, probablemente se escucharía la voz airada de una abuela, insistiendo en que ella se casó bajo un dosel, lo mismo que su madre, y que su nieta no se va a casar sin dosel. Para acercar un poco más la analogía, supongamos que en la familia en cuestión se ha estado utilizando el mismo dosel durante doscientos años. Lo mismo sucedió con el Tabernáculo. Y en el caso del Tabernáculo con mucha mayor razón puesto que era considerado como el único en su género y relacionado con el propio Moisés.

Ésta es quizá la razón por la que en la Biblia se denomina indistintamente Templo y Tabernáculo al lugar donde se conservaba el arca en Silo, en los tiempos de Samuel.⁹ Probablemente, el Tabernáculo se encontraba alojado en la estructura de Silo. Y después fue situado en el primer Templo, hasta que éste fue incendiado y destruido.

Y todo esto, ¿qué tiene que ver con el descubrimiento del autor de la fuente P? Creo que todo lo anterior demuestra que la fuente P tuvo que haber sido escrita antes de la destrucción del primer Templo. A lo largo del texto de la fuente P, las leyes dicen que los sacrificios y otras ceremonias deben llevarse a cabo en la entrada del Tabernáculo y en ningún otro lugar..., y que ésta será la ley *para siempre*. ¿Cómo pudo alguien haber escrito eso después de la destrucción del Tabernáculo? ¿Por qué razón pudo haber escrito un sacerdote un código de leyes en el que se afirmaba que los sacrificios sólo se podían ofrecer en un lugar que ya no existía? No nos encontramos aquí ante un «fraude piadoso». Eso sería como destruir su propio sustento. Si el Capitolio de los Estados Unidos fuera incendiado y destruido, el Congreso no aprobaría al año siguiente una ley diciendo que los ciudadanos sólo podrían pagar sus impuestos en el edificio del Capitolio. Y esto no es como si se hubiera construido otro Tabernáculo. El Tabernáculo fue una creación única y sagrada debido a su historia y las tradiciones que lo rodeaban.

Las pruebas sobre la existencia del Tabernáculo señalaban hacia las mismas conclusiones que las pruebas lingüísticas, es decir, que los investigadores, desde la época de Reuss, habían estado buscando al autor de la fuente P en el lugar adecuado, pero en la época errónea. El lugar era Judá, y probablemente Jerusalén, pero la época en la que buscaban estaba retrasada en *por lo menos* un siglo y medio. La persona que escribió la fuente P situó el Tabernáculo en el centro de la vida religiosa de Israel, haciendo retroceder su existencia hasta los tiempos de Moisés, y considerando que duraría para siempre en el futuro. Esta persona tuvo que haber vivido y escrito antes de que

Prendieron fuego a tu santuario,

por tierra profanaron el Tabernáculo de tu nombre.

11

P

¿Quién escribió P?

¿Qué podemos decir hasta el momento sobre el autor de la mayor fuente de los cinco libros de Moisés? La persona en cuestión fue un sacerdote aarónida, o por lo menos alguien que representaba los intereses de los sacerdotes aarónidas. En consecuencia, la persona fue probablemente un hombre. Era de Judá y casi con toda seguridad de Jerusalén. Era alguien bastante familiarizado con las prácticas sacerdotales de Jerusalén y que probablemente tuvo acceso a los documentos, puesto que ofrece una descripción detallada de la práctica sacrificial, la quema de incienso, las vestiduras sacerdotales y el Tabernáculo y su equipamiento. Era alguien que vivió y escribió antes de la caída de Jerusalén a manos de los babilonios, en el año 587 a. de C.

Una cosa más: era alguien que conoció íntimamente el texto de JE, en su forma combinada. En 1964, un investigador noruego demostró que la fuente P no era simplemente similar a la JE, y que no contenía un número excesivamente elevado de dobles de historias en JE, sino que más bien *seguía* a JE. Estaba contando las mismas o similares historias y casi en el mismo orden.

La fuente P no sólo empezaba con una historia de la creación y otra del diluvio, como JE, para pasar a continuación a los grandes temas de la alianza de Abraham, el éxodo de Egipto y la alianza en el Sinaí. Se refería también a toda clase de cuestiones específicas, tanto grandes como pequeñas, que aparecían en el texto de JE. La fuente JE habla de Lot, el sobrino de Abraham; la fuente P también habla de Lot. JE narra una historia en la que Moisés golpea una roca en el desierto, de la que mana agua; la fuente P también habla de Moisés golpeando una roca en el desierto de la que mana agua. JE habla de una apostasía en Peor; la fuente P hace lo mismo. JE habla de una rebelión después de que un grupo de espías informaran a Moisés; lo mismo hace la fuente P. Existen más de veinticinco casos de narraciones paralelas. Son demasiadas para explicarlas simplemente como el resultado de un interés general de la fuente P por los mismos temas que JE. Las similitudes son evidentes. Las diferencias son fascinantes.

El investigador noruego, Sigmund Mowinckel, tenía razón al afirmar que la fuente P poseía alguna clase de conexión con JE —y más adelante aportaré las pruebas—, pero con ello únicamente había descubierto la punta del iceberg.

Mowinckel se mostró muy cauto en sus conclusiones. Sólo se atrevió a decir que la fuente P dependió de JE «directa o indirectamente». Se trata de una conclusión responsable, pero algo frustrante. Lo que nos indica es que el autor de P escribió después de la caída del reino norte de Israel en el año 722 a. de C, cuando la fuente E ya había llegado al sur para ser combinada con la fuente J. Pero no nos dice lo que estaba sucediendo allí. ¿Por qué razón iba el autor de P a coger una copia del texto de JE, para seguirlo en algunos puntos e introducir

cambios en otros? Si estaba satisfecho con lo que se decía en JE, ¿por qué molestarse en escribir otra versión de las mismas historias? Y si no estaba satisfecho, ¿por qué no redactar una narración histórica completamente nueva? Este era el misterio que había que resolver: ¿cuál era la conexión entre JE y P?

Una torah propia

Imaginemos ser un sacerdote en Jerusalén durante los años que siguieron a la caída del reino del norte. Uno ha disfrutado de una posición de autoridad y distinción. Se es un líder religioso con privilegios especiales de acceso al Templo. Los antepasados propios se remontan a los tiempos de Aarón, el primer sumo sacerdote de Israel.

Con la llegada de los refugiados procedentes del destruido reino del norte, el grupo al que se pertenece aumenta dramáticamente. La religión de los recién llegados es compatible con la propia en la mayor parte de los aspectos. Ellos creen en el mismo Dios. Conservan tradiciones de los patriarcas, el éxodo, la revelación en el Sinaí. Por otro lado, entre ellos hay miembros de grupos sacerdotales rivales, y notablemente de aquellos que hacen retroceder a sus antepasados hasta el propio Moisés. Y llegan trayendo consigo documentos, incluyendo el texto de la fuente E, la historia sagrada del origen del propio pueblo, la cual entra en conflicto con la fuente J, que es la versión de Judá sobre la historia sagrada. Pero, de algún modo, ambas versiones se combinan. Quizá su combinación no sea más que un compromiso literario. Quizá se trate de una reconciliación política. Pero, sea cual sea la razón de su unión, lo cierto es que ahora forman un texto conocido.

¿Y qué dice este texto conocido? Dice que Aarón, el propio antepasado, construyó el becerro de oro.

¿Qué más? Dice que Aarón y su hermana María criticaron a Moisés a causa de la esposa de éste. Dice que Dios les reprendió personalmente por ello. Muestra a Aarón dirigiéndose humildemente a Moisés y llamándolo «mi señor» en estas dos ocasiones. En general, el papel que juega Aarón en este texto se ve minimizado, al tiempo que se exalta el papel jugado por Moisés, el gran antepasado del grupo sacerdotal rival. No enfatiza suficientemente el sacrificio —que es uno de los puntos básicos propios—, y no sugiere que el sacrificio deba ser realizado únicamente por los sacerdotes. La persona clave de la *torah* de la fuente JE es el profeta, no el sacerdote.

Evidentemente, la mayor parte de estos aspectos no serían bien recibidos. La parte en la que se habla del becerro de oro sería intolerable. ¿Qué harían en tal caso los sacerdotes aarónidas?

Escribieron una *torah* propia.

Una versión alternativa

La fuente P fue escrita como una alternativa a JE. Las historias de JE decían regularmente: «Y Yahvé le dijo a Moisés...».¹ Pero el autor de P lo convierte en: «Y Yahvé le dijo a Moisés>> a Aarón...».² En JE los milagros que se realizan en Egipto los lleva a cabo el equipo de Moisés.³ Pero el autor de P hace aparecer el equipo de *Aarón*. En JE Aarón es presentado como «el hermano levita» de Moisés.⁵ Esto sólo significaría que ambos son miembros de pleno derecho de la tribu de Leví, no que son literalmente hermanos. Pero el autor de P afirma

categoricamente que Aarón y Moisés fueron hermanos, hijos de la misma madre y del mismo padre, y que *Aarón fue el primogénito** En una genealogía de los levitas que aparece en la fuente P aparece la familia de Aarón, pero no la de Moisés.⁷

En la fuente P no hay sacrificios en ninguna de las historias hasta el último capítulo del Éxodo. Aquí, el primer sacrificio que aparece en P es la historia del que se lleva a cabo el día en que Aarón es consagrado como sumo sacerdote.⁸ Al fin y al cabo, todos los sacrificios que aparecen en la fuente P son realizados por Aarón o por sus hijos. Al parecer, el autor de P no quería promocionar la idea de que hubo un precedente de ofrenda de sacrificios, realizados por alguien que no era sacerdote aarónida. En JE aparecen historias de sacrificios hechos por Caín, Abel, Noé, Abraham, Isaac y Jacob, entre otros. Pero el autor de P o bien elimina el sacrificio de la narración de la historia o, en algunos casos, elimina la historia por completo.

Recordemos que en las historias gemelas del diluvio que separé en el capítulo 2, la versión J decía que Noé se llevó al arca siete parejas de todos los animales puros (es decir, aptos para el sacrificio), y una pareja de animales impuros. Pero P se limita a decir que se llevó dos de cada clase de animal. ¿Por qué? Porque en J, al final de la historia, Noé ofrece un sacrificio. En consecuencia, necesita tener a más de dos animales de una misma especie pura, puesto que, en caso contrario, dicha especie se extinguiría. Según la perspectiva de P, sin embargo, dos ovejas o dos vacas son suficientes, ya que no se efectuará ningún sacrificio hasta la consagración de Aarón.

El tema que tratamos aquí no es simplemente el del sacrificio. Uno de los grandes principios para el autor de P es que los sacerdotes consagrados son los únicos intermediarios entre los seres humanos y Dios. En las versiones de P no aparecen ángeles. No hay animales que hablan. No hay sueños. Incluso la palabra «profeta» no aparece en P más que una sola vez, y en ese caso se refiere a Aarón.⁹ En P no aparecen antropomorfismos descarados. En JE, en cambio, Dios camina por el jardín del Edén, el propio Dios crea las ropas de Adán y Eva, el mismo Dios cierra el arca de Noé, y percibe el olor del sacrificio de éste, lucha con Jacob y habla con Moisés desde la zarza ardiente. Ninguna de estas cosas aparece en la fuente P. En JE, Dios comunica personalmente los diez mandamientos en el Sinaí, con una voz que llega de los cielos. En la fuente P no lo hace así. P representa a Yahvé como un ser más cósmico, menos personal que en JE. Quizá sólo sea una coincidencia, pero resulta interesante observar que la historia de la creación en JE empieza diciendo:

*El día en que hizo Yahvé Dios la Tierra y los cielos.*¹⁰

Mientras que la historia de la creación en la fuente P empieza diciendo:

*En el principio creó Dios los cielos y la Tierra.*¹¹

La historia de JE empieza con la Tierra, mientras que la fuente P empieza con los cielos. Independientemente de que esta variación fuera intencionada o no, lo cierto es que refleja correctamente las diferentes perspectivas de ambas fuentes.

Al igual que las historias sobre el diluvio, tal y como han sido separadas en el capítulo 2, la historia de P habla de una crisis cósmica. Las compuertas del cielo y las fuentes del

abismo saltan, descargando las aguas sobre la tierra habitable. En JE, simplemente llueve.

Y así, a lo largo de toda la fuente P, leemos sobre el Dios cósmico de un universo grande y ordenado. La forma de comunicarse con este Dios es a través de las estructuras formales y ordenadas que él ha proporcionado como los únicos canales para comunicarse con él. No lo hace a través de serpientes o asnos que hablan; tampoco por medio de reuniones con ángeles, ni de sueños o por medio de profetas. La comunicación se establece por medio de sacrificios prescritos, realizados por un sacerdocio igualmente prescrito de una manera prescrita.

La fuente P contiene una historia en la que dos hijos de Aarón, Nadab y Abihú, hacen una ofrenda que Dios no ha prescrito. El resultado de ello es «un fuego que los devoró, y murieron delante de Yahvé...».¹²

Rebelión en el desierto

Aún más reveladora es la forma en que el autor de la fuente P transformó una historia de JE sobre una rebelión ocurrida en el desierto. Ambas historias se hallan entrelazadas en la Biblia, al igual que las historias del diluvio. Serán presentadas aquí de la misma forma, empleando para ello distintos tipos de letra. La historia de JE se presenta en un tipo de letra normal, mientras que la historia de la fuente P se presenta en versalitas. Lea primero la historia de JE, retroceda después y vea cómo se describe la historia de una rebelión cuando lo hace el autor de la fuente P.

La rebelión, Números 16

(Texto sacerdotal en versalitas; texto de J en tipografía normal.)

1 CORÉ, HIJO DE YISHAR, HIJO DE QUEHAT. HIJO DE LEVÍ, Datan y Abitón, hijos de Eliab, y On, hijo de Pélet, hijos de Rubén, se enorgullecieron

2 y se alzaron contra Moisés JUNTO CON DOSCIENTOS CINCUENTA ISRAELITAS, PRINCIPALES DE LA COMUNIDAD, DISTINGUIDOS EN LA ASAMBLEA, PERSONAJES FAMOSOS.

3 SE AMOTINARON CONTRA MOISÉS Y AARÓN Y LES DIJERON: «ESTO YA PASA DE LA RAYA. TODA LA COMUNIDAD ENTERA, TODOS ELLOS ESTÁN CONSAGRADOS Y YAHVÉ ESTÁ EN MEDIO DE ELLOS. ¿POR QUÉ, PUES, OS ENCUMBRÁIS POR ENCIMA DE LA ASAMBLEA DE YAHVÉ?».

4 LO OYÓ MOISÉS Y CAYÓ ROSTRO EN TIERRA.

5 DIJO LUEGO A CORÉ Y A TODA SU CUADRILLA: «MAÑANA POR LA MAÑANA HARÁ SABER YAHVÉ QUIÉN ES EL SUYO, QUIÉN ES EL CONSAGRADO Y LE DEJARÁ ACERCARSE. AL QUE YAHVÉ HAYA ELEGIDO LE DEJARÁ ACERCARSE.

6 MIRAD, PUES, LO QUE HABÉIS DE HACER: TOMAD LOS INCENSARIOS DE CORÉ Y DE TODA SU CUADRILLA,

7 PONEDLES FUEGO Y MAÑANA LES ECHARÉIS INCIENSO ANTE YAHVÉ. AQUEL A QUIEN ELIJA YAHVÉ, SERÁ EL CONSAGRADO; ¡ESTO YA PASA DE LA RAYA, HIJOS DE LEVÍ!».

8 DIJO MOISÉS A CORÉ: «OÍDME, HIJOS DE LEVÍ.

9 ¿OS PARECE POCO QUE EL DIOS DE ISRAEL OS HAYA APARTADO DE LA COMUNIDAD DE ISRAEL PARA PONEROS JUNTO A SÍ, PRESTAR EL SERVICIO A LA

MORADA DE YAHVÉ Y ESTAR AL FRENTE DE LA COMUNIDAD ATENDIENDO AL CULTO EN LUGAR DE ELLA?

10 TE HA PUESTO JUNTO A SÍ, A TI Y A TODOS TUS HERMANOS, LOS HIJOS DE LEVÍ, Y ¡TODAVÍA SE OS HA ANTOJADO EL SACERDOCIO!

11 POR ESO, CONTRA YAHVÉ OS HABÉIS AMOTINADO, TÚ Y TODA TU CUADRILLA; PORQUE ¿QUIÉN ES AARÓN, PARA QUE MURMURÉIS CONTRA ÉL?».

12 Mandó Moisés llamar a Datan y Abirón, hijos de Eliab. Pero ellos respondieron: «No queremos ir.

13 ¿Te parece poco habernos sacado de una tierra que mana leche y miel para hacernos morir en el desierto, que todavía te eriges como príncipe sobre nosotros?

14 No nos has traído a ningún país que mana leche y miel, ni nos has dado una herencia de campos y vergeles. ¿Pretendes cegar los ojos de estos hombres? ¡No iremos!»

15 Moisés se enojó mucho y dijo a Yahvé: «No mires a su oblación. Yo no les he quitado ni un solo asno, ni le he hecho mal a ninguno de ellos».

16 DIJO MOISÉS A CORÉ: «TÚ Y TODA TU CUADRILLA PRESENTAOS MAÑANA DELANTE DE YAHVÉ: TÚ. ELLOS Y AARÓN.

17 QUE TOME CADA UNO SU INCENSARIO: DOSCIENTOS CINCUENTA INCENSARIOS EN TOTAL. TÚ TAMBIÉN, Y AARÓN, PRESENTAD CADA UNO VUESTRO INCENSARIO».

18 TOMARON CADA UNO SU INCENSARIO, LE PUSIERON FUEGO, LE ECHARON INCIENSO Y SE PRESENTARON A LA ENTRADA DE LA TIENDA DEL ENCUENTRO, LO MISMO QUE MOISÉS Y AARÓN.

19 CORÉ CONVOCÓ ANTE ÉSTOS A TODA LA COMUNIDAD A LA PUERTA DE LA TIENDA DEL ENCUENTRO Y SE APARECIÓ LA GLORIA DE YAHVÉ ATODA LA COMUNIDAD.

20 HABLÓ YAHVÉ A MOISÉS Y AARÓN Y LES DIJO:

21 «APARTAOS DE ESA COMUNIDAD. QUE LOS VOY A DEVORAR EN UN INSTANTE».

22 ELLOS CAYERON ROSTRO EN TIERRA Y CLAMARON: «OH, DIOS, DIOS DE LOS ESPÍRITUS DE TODA CARNE: UN SOLO HOMBRE HA PECADO, ¿Y TE ENOJAS CON TODA LA COMUNIDAD?».

23 RESPONDIÓ YAHVÉ A MOISÉS:

24 «HABLA A ESA COMUNIDAD Y DILES: ALEJAOS DE LOS ALREDEDORES DEL TABERNÁCULO DE CORÉ [Datan y Abirón]». °

25 Se levantó Moisés y fue donde Datan y Abirón; los ancianos de Israel le siguieron.

26 Y HABLÓ A LA COMUNIDAD DICIENDO: «APARTAOS, POR FAVOR, DE LAS TIENDAS DE ESTOS HOMBRES MALVADOS, Y NO TOQUÉIS NADA DE CUANTO LES PERTENECE, NO SEA QUE PEREZCÁIS POR TODOS SUS PECADOS».

27 ELLOS SE APARTARON DE LOS ALREDEDORES DEL TABERNÁCULO DE CORÉ [DATAN Y ABIRÓN]. Datan y Abirón habían salido y estaban a la puerta de sus tiendas, con sus mujeres, hijos y pequeños.

28 Moisés dijo: «En esto conoceréis que Yahvé me ha enviado para hacer todas estas obras, y que no es ocurrencia mía:

29 si mueren estos hombres como muere cualquier mortal, alcanzados por la sentencia común a todo hombre, es que Yahvé no me ha enviado.

30 Pero si Yahvé obra algo portentoso, si la tierra abre su boca

y los traga con todo lo que les pertenece, y bajan vivos al seol,¹⁴ sabréis que esos hombres han rechazado a Yahvé.

31 Y sucedió que, nada más terminar de decir estas palabras, se abrió el suelo debajo de ellos;

32 la tierra abrió su boca y se los tragó, con todas sus familias, ASÍ COMO A TODOS LOS HOMBRES DE CORÉ, CON TODOS SUS BIENES.

33 Bajaron vivos al seol con todo lo que tenían. Los cubrió la tierra y desaparecieron de la asamblea.

34 A sus gritos huyeron todos los israelitas que estaban a su alrededor, pues se decían: «No vaya a tragarnos la tierra».

35 BROTO FUEGO DE YAHVÉ, QUE DEVORÓ A LOS DOSCIENTOS CINCUENTA HOMBRES QUE HABÍAN OFRECIDO EL INCENSO.

La rebelión, Números 16 version de J

Datan y Abitón, hijos de Eliab, y On, hijo de Pélet, hijos de Rubén, se enorgullecieron y se alzaron contra Moisés

Mandó Moisés llamar a Datan y Abirón, hijos de Eliab. Pero ellos respondieron:

«No queremos ir. ¿Te parece poco habernos sacado de una tierra que mana leche y miel para hacernos morir en el

desierto, que todavía te eriges como príncipe sobre nosotros? No nos has traído a ningún país que mana leche y miel, ni nos has dado una herencia de campos y vergeles. ¿Pretendes cegar los ojos de estos hombres? ¡No iremos!»

Moisés se enojó mucho y dijo a Yahvé: «No mires a su oblación. Yo no les he quitado ni un solo asno, ni le he hecho mal a ninguno de ellos». L6 Se levantó Moisés y fue donde Datan y Abirón; los ancianos de Israel le siguieron.

Datan y Abirón habían salido y estaban a la puerta de sus tiendas, con sus mujeres, hijos y pequeños.

Moisés dijo: «En esto conoceréis que Yahvé me ha enviado para hacer todas estas obras, y que no es ocurrencia mía: si mueren estos hombres como muere cualquier mortal, alcanzados por la sentencia común a todo hombre, es que Yahvé no me ha enviado.

Pero si Yahvé obra algo portentoso, si la tierra abre su boca y los traga con todo lo que les pertenece, y bajan vivos al seol,¹⁴ sabréis que esos hombres han rechazado a Yahvé.

Y sucedió que, nada más terminar de decir estas palabras, se abrió el suelo debajo de ellos;

la tierra abrió su boca y se los tragó, con todas sus familias, Bajaron vivos al seol con todo lo que tenían. Los cubrió la tierra y desaparecieron de la asamblea.

A sus gritos huyeron todos los israelitas que estaban a su alrededor, pues se decían: «No vaya a tragarnos la tierra».

La rebelión, Números 16 versión P

Coré, hijo de Yishar, hijo de Quehat. hijo de Leví, junto con doscientos cincuenta israelitas, principales de la comunidad, distinguidos en la asamblea, personajes famosos se amotinaron

contra Moisés y Aarón y les dijeron:

«esto ya pasa de la raya. Toda la comunidad entera, todos ellos están consagrados y Yahvé está en medio de ellos. ¿por qué, pues, os encumbráis por encima de la asamblea de Yahvé?».

Lo oyó Moisés y cayó rostro en tierra.

Dijo luego a Coré y a toda su cuadrilla: «mañana por la mañana hará saber Yahvé quién es el suyo, quién es el consagrado y le dejará acercarse. al que Yahvé haya elegido le dejará acercarse. mirad, pues, lo que habéis de hacer: tomad los incensarios de Coré y de toda su cuadrilla, ponedles fuego y mañana les echaréis incienso ante Yahvé. Aquel a quien elija Yahvé, será el consagrado; ¡esto ya pasa de la raya, hijos de Leví!».

Dijo Moisés a Coré: «oídmeme, hijos de Leví.

¿os parece poco que el Dios de Israel os haya apartado de la comunidad de Israel para ponerlos junto a sí, prestar el servicio a la morada de Yahvé y estar al frente de la comunidad atendiendo al culto en lugar de ella?

Te ha puesto junto a sí, a ti y a todos tus hermanos, los hijos de Leví, y ¡todavía se os ha antojado el sacerdocio!

por eso, contra Yahvé os habéis amotinado, tú y toda tu cuadrilla; porque ¿quién es Aarón, para que murmuréis contra él?».

Dijo Moisés a Coré: «tú y toda tu cuadrilla presentaos mañana delante de Yahvé: tú ellos y Aarón que tome cada uno su incensario: doscientos cincuenta incensarios en total. tú también, y Aarón, presentad cada uno vuestro incensario».

Tomaron cada uno su incensario, le pusieron fuego, le echaron incienso y se presentaron a la entrada de la tienda del encuentro, lo mismo que Moisés y Aarón.

Coré convocó ante éstos a toda la comunidad a la puerta de la tienda del encuentro y se apareció la gloria de a toda la comunidad.

Habló Yahvé a Moisés y Aarón y les dijo:

«apartaos de esa comunidad. que los voy a devorar en un instante».

Ellos cayeron rostro en tierra y clamaron: «oh, Dios, Dios de los espíritus de toda carne: un solo hombre ha pecado, ¿y te enojas con toda la comunidad?».

Respondió Yahvé a Moisés:

«habla a esa comunidad y diles: alejaos de los alrededores del Tabernáculo de Coré [Datan y Abirón]». °

Y habló a la comunidad diciendo: «apartaos, por favor, de las tiendas de estos hombres malvados, y no toqueís nada de cuanto les pertenece, no sea que perezcáis por todos sus pecados».

Ellos se apartaron de los alrededores del Tabernáculo de Coré [Datan y Abirón]. así como a todos los hombres de Coré, con todos sus bienes.

Brotó fuego de Yahvé, que devoró a los doscientos cincuenta hombres que habían ofrecido el incienso.

Durante dos mil años, la gente leyó estas dos historias como una sola, lo cual resultaba confuso. Parecía como si los acontecimientos estuvieran teniendo lugar en dos lugares diferentes al mismo tiempo. En algunos puntos la acción se desarrolla en las tiendas de los rebeldes. En otros momentos se está en la Tienda del Encuentro. En unos puntos los rebeldes sólo fueron Datan y Abirón. En otros puntos fueron Coré y su cuadrilla. El hecho de separar ambas historias nos ayuda a solucionar estos problemas y nos pone de manifiesto muchas cosas.

La primera historia, de JE, trata sobre la rebelión de Datan y Abirón (y On), de la tribu de Rubén, que desafían el liderazgo de Moisés. En uno de los mayores actos de ingratitud de todos los tiempos, se quejan de que los ha sacado del país donde mana la leche y la miel..., ¡refiriéndose a Egipto! Moisés argumenta que no ha hecho daño a nadie y que sólo se ha limitado a hacer lo que Dios le ha dicho que haga, y no lo que él mismo habría planeado. Su postura queda justificada cuando un terremoto se traga a los que le desafían.

En la segunda historia, la de la fuente P, las personas que le desafían son un grupo de *levitas*, apoyados por personajes distinguidos de la comunidad. Su líder es Coré. Pero ¿quién es Coré? Según una genealogía de la fuente P, es el primo de Moisés y de Aarón.¹⁵ Su desafío no va dirigido contra el liderazgo de Moisés, sino que va contra la exclusividad del sacerdocio de Aarón: ¿por qué no pueden los demás practicar las funciones sacerdotales, puesto que todos son tan santos? Moisés defiende a Aarón. Impone una prueba tendente a demostrar quién es santo. La prueba consiste en el ofrecimiento de incienso. A lo largo de la fuente P, todos tienen prohibido

ofrecer incienso, excepto un sacerdote. En consecuencia, cuando los rebeldes tratan de hacerlo, están yendo más allá de los límites prescritos. Su destino es el mismo que el de los hijos de Aarón, que cruzaron dichos límites en otra historia y «salió de la presencia de Yahvé un fuego que los devoró, y murieron delante de Yahvé».

La historia de JE sobre esta rebelión era una justificación de Moisés. Pero la versión sacerdotal es una justificación de Aarón. Nos transmite el mensaje de que son falsas las pretensiones de otros levitas de tener el derecho a ser sacerdotes, aun cuando se trate de personas distinguidas. El sacerdocio de la nación es el sacerdocio de Aarón.

Conceptos de Dios

Una y otra vez, la fuente P desarrolla este punto según el cual el sacerdote aarónida que se encuentra en el altar del sacrificio es el canal adecuado del pueblo para comunicarse con la divinidad. Si uno ha pecado y quiere ser perdonado, lo que debe hacer es llevar un sacrificio al sacerdote en el Tabernáculo. En el texto de la fuente P no se hace una sola referencia a la *misericordia* de Dios. De hecho, nunca aparecen palabras como «misericordia», «gracia», «fidelidad» y «arrepentimiento». Al parecer, se trata de desarrollar la idea de que no se puede obtener el perdón mediante el simple arrepentimiento. Uno puede arrepentirse sin necesidad de dirigirse a un sacerdote... y sin hacer una ofrenda al sacerdote en cuestión. Pero, en la fuente P, Dios es más bien *justo*. Ha establecido una serie de reglas mediante las cuales se puede obtener el perdón, y esas reglas tienen que seguirse, lo cual

contrasta fuertemente con la imagen de Dios que ofrece JE como un ser

misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por millares, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado..."

La persona que escribió la fuente P no se limitó a cambiar los detalles de las historias que narró. Se dedicó más bien a desarrollar un concepto de Dios. Su obra fue literaria, pero su motivación no sólo fue artística, sino también teológica, política y económica. Tenía que enfrentarse a los desafíos planteados por otros sacerdotes y otros centros religiosos. Tenía que defender la legitimidad de su grupo y proteger su autoridad. Debía asegurar su supervivencia.

También tenía que enfrentarse con el insulto a su antepasado Aarón. No sorprende observar que la fuente P no incluye ni la historia del becerro de oro, ni la de María, tan blanca como la nieve. Pero, al parecer, este escritor también percibió que la mejor defensa es un buen ataque. Ellos habían desafiado a su antepasado Aarón. El desafío a Moisés, el antepasado de ellos.

Minimizando a Moisés

El aspecto más extraordinario de la fuente P quizá sea la forma en que su autor se enfrenta a Moisés. Este autor se hallaba en una posición extremadamente sensible. El sacerdocio rival, que era posiblemente descendiente de Moisés, había traído consigo una *torah* en la que Aarón aparecía como una mala figura. Este autor no podía contestar fácilmente escribiendo una obra en la que Moisés apareciera como un hereje o un

acusador injusto. Después de todo, se trataba de Moisés, el héroe y fundador nacional que había dirigido al pueblo hacia su liberación, sacándolo de la esclavitud y que había participado como mediador en la alianza del Sinaí. Una cosa era decir que Aarón era el hermano mayor de Moisés. Eso no era nada ofensivo en sí mismo. Después de todo, ni Jacob ni José fueron primogénitos. Pero otra cosa muy distinta era tratar de configurar una historia en la que se denigrara la figura de Moisés.

Por otro lado, este autor no se dedicaba a configurar historias completamente nuevas, como ya hemos visto. Se dedicó más bien a redactar su propia versión de una secuencia de historias ya conocidas. Estaba comprometido con algo que era arte, pero no exactamente una ficción. También era historia. Debía preocuparse por el éxito de su promulgación, es decir, por la predisposición de su audiencia a aceptar su obra como una narración digna de crédito sobre hechos sucedidos en el pasado. Su arte implicaba mantener un equilibrio constante entre la tradición y la creatividad. En consecuencia, respetó en la mayor parte de su obra el lugar ocupado por Moisés en la tradición. Moisés sigue siendo importante en la fuente P. Pero desarrolló la personalidad de Moisés en mucha menor medida de lo que se hace en JE, y en un par de ocasiones se atrevió a remodelar historias para desacreditar a Moisés.¹⁷

El ejemplo más impresionante es la historia del agua que mana de una roca. La historia de Moisés golpeando una roca con su cayado y obteniendo agua de ella aparece en dos lugares diferentes. Una en Éxodo, y otra en Números. Teniendo en cuenta la continuidad de la historia de la Biblia, tal y como la conocemos en la actualidad, estos dos aconteci-

mientos similares ocurren a años y kilómetros de distancia. Pero ambos se producen en un lugar que ostenta el mismo nombre: Meribá. Cada historia sólo tiene unos pocos versos de extensión, de modo que vale la pena reproducirlas. En primer lugar, ofrecemos la historia tal y como aparece en el texto de JE.

Agua de la roca, Éxodo 17,2-7

(Texto E en cursiva.)

2 El pueblo entonces se querelló contra Moisés, diciendo: «Danos agua para beber». Respondióles Moisés: «¿Por qué os querelláis conmigo? ¿Porqué tentáis a Yahvé?».

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?».

4 Clamó Moisés a Yahvé y dijo: «¿Qué puedo hacer con este pueblo? Poco falta para que me apedreen».

5 Respondió Yahvé 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,

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 la vista de los ancianos de Israel.

7 Aquel lugar se llamó Massá y Meribá, a causa de la querella de los israelitas, y por haber tentado a Yahvé, diciendo: «¿Está Yahvé entre nosotros o no?».

El pueblo no tiene agua para beber en el desierto. Se queja. Yahvé está situado sobre una roca (refiriéndose a un peñasco de una montaña, no a una piedra). Moisés golpea la roca con su cayado y surge el agua. Ésa fue la historia que leyó el autor de la fuente P. Ahora, veamos cuál fue su versión de la misma.

Agua de la roca, Números 20, 2-13

(El texto sacerdotal está en versalitas.)

2 NO HABÍA AGUA PARA LA COMUNIDAD. POR LO QUE SE AMOTINARON CONTRA MOISÉS Y CONTRA AARÓN.

3 EL PUEBLO PROTESTÓ CONTRA MOISÉS. DICIÉNDOLE: «OJALÁ HUBIÉRAMOS PERECIDO IGUAL QUE PERECIERON NUESTROS HERMANOS DELANTE DE YAHVÉ.

4 ¿POR QUÉ HABÉIS TRAÍDO LA ASAMBLEA DE YAHVÉ A ESTE DESIERTO, PARA QUE MURAMOS EN ÉL NOSOTROS Y NUESTROS GANADOS?

5 ¿POR QUÉ NOS HABÉIS 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?».

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 YAHVÉ.

7 YAHVÉ HABLÓ CON MOISÉS Y LE DIJO:

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 BROSTAR PARA ELLOS AGUA DE LA

PEÑA, Y DARÁS DE BEBER A LA COMUNIDAD Y A SUS GANADOS».

9 TOMÓ MOISÉS LA VARA DE LA PRESENCIA DE YAHVÉ COMO SE LO HABÍA MANDADO.

10 CONVOCARON MOISÉS Y AARÓN LA ASAMBLEA ANTE LA PEÑA Y ÉL LES DIJO: «ESCUCHADME, REBELDES. ¿HAREMOS BROTA DE ESTA PEÑA AGUA PARA VOSOTROS?».

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.

12 DIJO YAHVÉ A MOISÉS Y AARÓN: «POR NO HABER CONFIADO EN MÍ, HONRÁNDOME ANTE LOS ISRAELITAS, OS ASEGURO QUE NO GUIARÉIS A ESTA ASAMBLEA HASTA LA TIERRA QUE LES HE DADO».

13 ÉSTAS SON LAS AGUAS DE MERIBÁ, DONDE PROTESTARON LOS ISRAELITAS CONTRA YAHVÉ, Y CON LAS QUE ÉL MANIFESTÓ SU SANTIDAD.

El lenguaje utilizado aquí tiene tanto en común con el lenguaje de la fuente P empleado en la historia de Coré, que la similitud debería ser aparente, incluso en la traducción y hasta para quienes no sabían hasta ahora nada sobre las fuentes bíblicas. Se refiere a la *congregación* y a la *comunidad*. Representa a Yahvé hablando a Moisés y a Aarón. Dice que la *gloria de Yahvé apareció*. Como signo de angustia, dice que ambos *cayeron sobre sus rostros*. La acción tiene lugar frente a la *Tienda del Encuentro*. Se ocupa de señales de *santidad*. También emplea la palabra «expirar» para referirse a la muerte, lo que ya observé en la versión de la fuente P sobre la historia del diluvio, en el capítulo 2. De hecho, el lenguaje de la fuente P es tan característico que hasta los estudiantes

universitarios suelen identificar el pasaje de P en la Biblia pocas semanas después de haberse introducido en este estudio. La cuestión es que aquí podemos contemplar el trabajo desarrollado por el sacerdote que escribió la fuente P. Vemos aquello que conservó de la historia, cómo lo expresó con su propio lenguaje, y vemos también aquello que cambió.

Lo principal es que golpear la roca es bueno en Éxodo, mientras que es malo en Números. En Éxodo se trata de un acto de obediencia, mientras que en Números aparece como un acto de desobediencia. Es la peor ofensa de Moisés. Y, presumiblemente, su castigo es el peor que se le puede aplicar: no vivirá lo suficiente para dirigir a su pueblo a la tierra prometida. Y Aarón, que no parece haber hecho nada erróneo por sí mismo, sufre el mismo castigo a consecuencia de algo que ha hecho Moisés. Los castigos son aplicados más adelante, a lo largo del cuerpo narrativo de la fuente P: tanto Aarón como Moisés mueren poco antes de que el pueblo entre en la tierra prometida.

Los intérpretes teológicos han valorado este pasaje durante siglos, intentando comprender cuál pudo haber sido la naturaleza de la ofensa de Moisés. ¿Fue porque golpeó la roca en lugar de hablarle? ¿Fue porque llamó al pueblo «rebeldes»? ¿Fue porque dijo: «Haremos brotar de esta peña agua», en lugar de «*Dios* hará...»? Fuera cual fuese la ofensa, lo importante para nuestros propósitos es que no se encontraba en la versión más antigua de la historia. El autor de la fuente P se > había salido de su camino al introducirla en la historia. (Y vuelve a referirse a ella más tarde, en otra parte de su narración.)¹⁸ Y ha presentado a Aarón como un inocente que sufre a causa del pecado cometido por Moisés.

El velo de Moisés

El autor de P también cuenta una historia de la revelación en el monte Sinaí, similar, en muchos sentidos, a la versión de JE. La montaña es feroz. Moisés sube a ella solo. Pero, al final de la historia, el escritor sacerdotal añadió un detalle concerniente a Moisés. Escribió que en el rostro de Moisés había algo insólito cuando descendió de la montaña. Cuando la gente le ve, siente miedo de acercársele. En consecuencia, Moisés se pone un velo sobre el rostro cada vez que habla con el pueblo.¹⁹ Es decir, según la fuente P, cada vez que pensemos en Moisés durante los últimos cuarenta años de su vida, se supone que debemos imaginárnoslo con un velo sobre el rostro.

¿Qué se dice sobre el rostro de Moisés en la fuente sacerdotal? El significado del término hebreo existente en el texto es incierto. Durante mucho tiempo, la gente creyó que significaba que Moisés llevaba cuernos. Ello dio pie a cientos de descripciones de un Moisés cornudo en el arte, la más famosa de las cuales es el Moisés de Miguel Ángel. Después, el término fue comprendido en el sentido de que la piel de Moisés despedía de algún modo una radiación. Recientemente, el erudito bíblico norteamericano William Propp ha recopilado pruebas en el sentido de que, probablemente, el término significa que el rostro de Moisés estaba desfigurado. Esto tiene sentido en el contexto de la fuente P porque Moisés acaba de salir de la nube que rodea «la gloria de Yahvé». La última narración antes de esto nos informa que la aparición de esta «gloria de Yahvé» es «como un fuego devorador».²⁰ Moisés había estado en una zona ardiente normalmente prohibida a los seres humanos. El resultado de ello es la aparición de algún efecto terrorífico sobre su piel, que la gente no puede soportar.

En la fuente P, Moisés es quizá demasiado feo como para que lo vean los demás. Como mínimo, no se le puede representar. Esto no es exactamente una denigración de Moisés, pero tampoco resulta nada atractivo.

Seducción y culto

Permítanme dar un ejemplo más para mostrar cómo este escritor se movió desde las historias narradas en JE hasta las suyas propias. Vamos a tratar aquí de una historia que implica sexo y violencia en ambas fuentes, la P y la JE. Mujeres de otras naciones atraen a los hombres israelitas, primero sexualmente y después a su culto pagano. En ambas fuentes se describe las fuertes medidas que se tomaron para enfrentarse a la herejía. La historia combinada, tal y como aparece en la Biblia ahora, se divide justo en la mitad en JE y P, tal y como se muestra a continuación.

La herejía de Peor, Números 25

Texto de la versión J en tipografía normal.

El texto sacerdotal está en versalitas.

1 Israel se estableció en Sittim. Y el pueblo se puso a fornicar con las hijas de Moab.

2 Éstas invitaron al pueblo a los sacrificios de sus Dioses, y el

pueblo comió y se postró ante sus Dioses.

3 Israel se adhirió así al Baal de Peor, y se encendió la ira de Yahvé contra Israel.

4 Dijo Yahvé a Moisés: «Toma a todos los jefes del pueblo y empálos en honor de Yahvé, cara al sol; así cederá el furor de la cólera de Yahvé contra Israel».

5 Dijo Moisés a los jueces de Israel: «Matad cada uno a los vuestros que se hayan adherido a Baal de Peor».

6 SUCEDIÓ QUE UN HOMBRE. UN ISRAELITA. VINO Y PRESENTÓ ANTE SUS HERMANOS A LA MADIANITA, A LOS MISMOS OJOS DE MOISÉS Y DE TODA LA COMUNIDAD DE LOS ISRAELITAS. QUE ESTABAN LLORANDO A LA ENTRADA DE LA TIENDA DEL ENCUENTRO.

7 AL VERLOS PINJAS, HIJO DE ELEAZAR. HIJO DEL SACERDOTE AARÓN. SE LEVANTÓ DE ENTRE LA COMUNIDAD, LANZA EN MANO.

8 ENTRÓ TRAS EL HOMBRE A LA ALCOBA Y LOS ATRAVESÓ A LOS DOS. AL ISRAELITA Y A LA MUJER. POR EL BAJO VIENTRE. Y SE DETUVO LA PLAGA QUE AZOTABA A LOS ISRAELITAS.

LOS MUERTOS POR LA PLAGA FUERON 24.000.

10 YAHVÉ HABLÓ A MOISÉS Y LE DIJO: «PINJAS, HIJO DE ELEAZAR, HIJO DEL SACERDOTE AARÓN. HA APLACADO MI FUROR CONTRA LOS ISRAELITAS, PORQUE ÉL HA SIDO, DE ENTRE VOSOTROS, EL QUE HA SENTIDO CELO POR MÍ; POR ESO NO HE ACABADO CON LOS ISRAELITAS A IMPULSO DE MIS CELOS.

POR ESO DIGO: LE CONCEDO A ÉL MI ALIANZA DE PAZ.

12 HABRÁ PARA ÉL Y PARA SU DESCENDENCIA DESPUÉS DE ÉL UNA ALIANZA DE SACERDOCIO PERPETUO. EN RECOMPENSA DE HABER SENTIDO CELO

POR SU DIOS, CELEBRARÁ EL RITO DE EXPIACIÓN SOBRE LOS ISRAELITAS.

13 EL ISRAELITA HERIDO. EL QUE FUE HERIDO CON LA MADIANITA. SE LLAMABA ZIMRÍ. HIJO DE SALÚ, PRINCIPAL DE UNA CASA PATERNA DE SIMEÓN.

14 Y LA MUJER HERIDA. LA MADIANITA. SE LLAMABA KOZBÍ, HIJA DE SUR. ÉSTE ERA JEFE DE SU CLAN, DE UNA CASA PATERNA DE MADIÁN.

15 HABLÓ YAHVÉ A MOISÉS Y LE DIJO:

16 «ATACAD A LOS MADIANITAS Y BATIDLOS,

17 PORQUE ELLOS OS HAN ATACADO A VOSOTROS ENGAÑÁNDOOS CON SUS MALAS ARTES. CON LO DE PEOR, Y CON LO DE SU HERMANA KOZBÍ, HIJA DE UN PRÍNCIPE DE MADIÁN, LA QUE FUE HERIDA EL DÍA DE LA PLAGA QUE HUBO POR LO DE PEOR».

Este texto es particularmente extraño porque ambas mitades son incompletas. La primera mitad, que pertenece a la fuente JE, implica la atracción de los hombres israelitas por las mujeres moabitas..., y después por el Dios de estas mujeres. Moisés ordena matar a cada uno de los que se hayan adherido a Baal de Peor. Entonces, la historia se interrumpe y no volvemos a saber nada sobre la ejecución de esta orden. En lugar de eso aparece el lenguaje familiar de la fuente P: «congregación». «Tienda del Encuentro», «Aarón». Y las mujeres que en la primera parte eran moabitas se han convertido ahora en madianitas. La segunda parte de la historia concluye con la terminación de una plaga..., pero hasta ese momento no se había mencionado la existencia de una plaga.

El propio Aarón ha muerto en la historia precedente de P (que es la razón por la que la gente está llorando en la Tienda del Encuentro),²¹ pero ahora el héroe es su nieto Pinjas. Un hombre israelita y una mujer madianita han entrado en la Tienda del Encuentro, ante «los mismos ojos de Moisés», pero no es Moisés quien actúa, sino Pinjas. Sigue al hombre y a la mujer al interior de la tienda. Ambos están involucrados en una actividad cuya disposición permite atravesar a ambos por el bajo vientre. La ejecución sin juicio es posible porque la muerte es el destino incuestionable de todo aquel que, sin ser sacerdote, entre en el Tabernáculo. La recompensa que recibe por ello Pinjas es una alianza *eterna de sacerdocio*. Así pues, esta historia sacerdotal nos dice que el sacerdocio "pertenece para siempre a los aarónidas.

Resulta difícil decir hasta qué punto esta historia minimiza la figura de Moisés por no haber actuado. Todo lo que podemos decir es que el escritor sacerdotal observó especialmente que la blasfemia se produjo «ante los propios ojos de Moisés, y que fue Pinjas quien actuó. Y es interesante observar que este escritor se metió en el problema de cambiar ^ las mujeres moabitas por las madianitas. No olvidemos que la *esposa de Moisés es madianita*.

Adiciones y sustracciones

Aprendemos algo sobre el escritor de la fuente P, no sólo por la forma en que vuelve a contar viejas historias, sino también por la forma *de* contemplar lo que minimiza o elimina. Notablemente, recorta las historias del Génesis a un mínimo. Historias que en JE ocupan páginas e incluso capítulos enteros, en la versión P sólo ocupan algunos versos. L& historia de José,

por ejemplo, ocupa diez capítulos en JE, pero sólo unas pocas frases en P.²²

Podemos explicar esto en parte si reconocemos que la persona que escribió la fuente P rechazaba los ángeles, sueños, animales parlantes y antropomorfismos de JE. Así pues, eliminó la mayor parte de la historia de José, en cuya versión JE aparecen seis sueños. No incluyó la historia de Adán y Eva y la serpiente parlante en el Edén. Tampoco incluyó la historia de los ángeles que visitan las ciudades de Sodoma y Gomorra antes de que las destruyera Dios. Y, desde luego, no cuenta la historia de Jacob luchando con Dios cara a cara en Penuel..., del mismo modo que no representa a Dios sobre la roca que Moisés golpea en Meribá. Como tampoco parece dispuesto a contar historias de sacrificios antes de la consagración de Aarón, no incluye la famosa historia en la que Abraham casi sacrifica a su hijo Isaac, que tiene lugar unos cuatrocientos años antes de Aarón.

Pero en las reducciones y silencios de la fuente P hay algo más. Este escritor no se limitaba a eliminar temas que él mismo rechazaba específicamente sobre bases teológicas o políticas. También estaba eliminando las narraciones más largas y anecdóticas del texto antiguo. Al extraer las historias de P del Génesis y leerlas, se tiene la impresión de hallarnos ante un escritor a quien lo que más le importa es ir directamente al tema que más le interesa. Y eso significa referirse a los tiempos de Aarón. Este escritor no muestra interés alguno por los personajes menos importantes del Génesis, ni por las construcciones literarias basadas en inteligentes juegos de palabras e intrincadas ironías. En la fuente P sólo hay cuatro historias de cierta longitud en todo el Génesis: la creación, el diluvio que culmina con la alianza establecida

por Noé, la alianza con Abraham, y otra historia (véase más adelante). Aparentemente, tiene prisa por llegar al Sinaí.

Además de los cambios y silencios de este escritor, hay otro elemento más de su obra que nos proporciona cierto conocimiento sobre él: nos referimos a sus adiciones. Lo más evidente es el enorme énfasis que pone en la ley. Supera a todo lo demás en cuanto a cantidad: ocupa la mitad del Éxodo, la mitad de Números y casi todo el Levítico. Pero también fue capaz de añadir un personaje a una historia y, por muy raro que parezca, incluso de introducir una historia completamente nueva que no tiene paralelo alguno en JE.

Nos referimos a la historia sobre la muerte de Nadab y Abijú, los hijos de Aarón. Es, en su quintaesencia, una historia sacerdotal. Su mensaje es que las ofrendas sólo deben ser realizadas tal y como las ordena Dios. Nadie es libre para instituir ningún servicio que no haya sido ordenado en la ley sacerdotal.

Un ejemplo de la adición de un personaje completamente nuevo, es la historia de espías que introduce este autor. Ya he mencionado en el capítulo 2 la versión de esta historia, tal y como aparece en JE. En esta primera versión, Moisés envía a un grupo de espías desde el desierto para que informe sobre la tierra prometida. Todos ellos, excepto uno, aseguran que el territorio es inexpugnable. La única excepción es la de Caleb, que urge al pueblo a continuar.²³ Pero el pueblo escucha a los otros espías, y se rebela. Yahvé responde condenando a todo el pueblo a emigrar por el desierto hasta que todos mueren y una nueva generación surge para heredar la tierra prometida... cuarenta años después. La única excepción a la condena es la

de Caleb. el espía fiel.²⁴ El vivirá hasta llegar a la tierra prometida.

En la versión P, la historia es básicamente la misma, sólo que en este caso aparecen dos espías fieles que urgen al pueblo a continuar: Caleb y *Josué*.¹ ¿Por qué Josué? Esta fue la solución que encontró el escritor de la fuente P ante un delicado problema. Sabía que Josué fue el sucesor de Moisés en el liderazgo del pueblo. Eso era algo establecido por la tradición, y él no estaba en situación de poder cambiarla. Pero ¿cuál fue el mérito especial de Josué? ¿Qué le permitió convertirse en el único israelita adulto, junto con Caleb, que, habiendo nacido en Egipto, vivió lo suficiente para llegar a la tierra prometida? Según JE, Josué fue el único israelita que no participó en la herejía del becerro de oro. Estaba en ese momento en la montaña, esperando a Moisés. ¡Pero el escritor de P no podía contar la historia del becerro de oro, porque el villano de ella fue Aarón! En JE, Josué fue el fiel ayudante de Moisés, que solía hacer la guardia ante el Tabernáculo.²⁶ Pero el escritor de P tampoco podía decir eso. porque, según él mismo, únicamente un sacerdote podía entrar en el Tabernáculo. Según las reglas de P, Josué habría tenido que ser ejecutado por haber entrado allí. En consecuencia, este escritor tenía que encontrar una forma de explicar el mérito de Josué. Al añadir la figura de Josué a la historia del espía solucionó el dilema.

Antes he aludido a otra historia completa de P existente en el Génesis. Se trata de otro ejemplo de historia completamente nueva que no encuentra equivalente en JE. Nos estamos refiriendo a la historia de la cueva de Makpelá.²⁷ En ella se ofrece una larga descripción de las negociaciones entre Abraham y un hitita sobre un terreno en el que hay una cueva, que Abraham compra para destinarlo a tumba familiar.

¿Por qué razón la fuente P, que deja de lado tantas otras historias interesantes de JE en el Génesis, se molesta en narrar una historia tan larga y mundana sobre la adquisición de esta cueva? Porque el terreno y la cueva que compra Abraham se encuentran en Hebrón. La historia establece así una aspiración a la posesión legal de ese territorio. Y no olvidemos que Hebrón fue una ciudad sacerdotal aarón-ida.²⁸

Lo que nos importa aquí es que podemos ver en P —al igual que en J, E, y D— la relación existente entre el texto bíblico y los acontecimientos ocurridos en el mundo del autor. Toda historia bíblica refleja algo que *preocupaba* a su autor. Al conocer de qué se trataba y por qué importaba al autor en cuestión, nos acercamos un paso más a nuestro verdadero propósito: saber quién escribió una parte de la Biblia. Y cuando podamos conjuntar las piezas y comprender cómo se relacionan unas con otras, nos habremos acercado un poco más a nuestro objetivo.

Ahora disponemos de suficientes pruebas sobre P como para localizar a su autor en el mundo bíblico.

12

En la corte del rey Ezequías

Citando a JE

Ahora sabemos que la colección de leyes e historias sacerdotales fue concebida y escrita como una alternativa a JE. Las historias de JE ofendían a Aarón, el antepasado del escritor sacerdotal. Contenían elementos rechazados por éste: ángeles y antropomorfismos, sueños y animales parlantes. El escritor sacerdotal no se sentía feliz con JE... por decirlo de un modo suave.

¿Es eso lo que podríamos esperar que sintiera un sacerdote ante tales historias? El escritor deuteronomístico también fue un sacerdote, y a él le gustaban las viejas historias contenidas en JE... por decirlo con cierta suavidad. Citó el contenido de JE a diestro y siniestro. Los primeros capítulos del Deuteronomio están llenos de alusiones a las historias de JE. El Deuteronomio es el discurso de despedida de Moisés, y se refiere a muchos de los acontecimientos ocurridos durante los cuarenta años que pasó con su pueblo. Todas sus reminiscencias —excepto una— se refieren a sucesos extraídos de JE, no a historias contenidas en P. Cuando se refiere a la gran rebelión menciona a Datan y Abirón, los villanos de la versión JE, pero no menciona a Coré, el villano de la versión P.¹ Cuando se refiere a la historia de los espías, menciona a Caleb como el espía excepcionalmente fiel, no a Josué, el héroe extra que aparece en P.² Se refiere igualmente al becerro de oro y a María,³ la que era tan blanca como la nieve.

De hecho, el autor del Deuteronomio se refiere a estas cosas como si fueran historias muy bien conocidas. Por ejemplo, cuando está dando instrucciones sobre qué hacer en caso de lepra, se detiene y dice:

Recuerda lo que Yahvé tu Dios hizo con María cuando estabais de camino a la salida de Egipto.⁴

Este escritor asume que el lector está familiarizado con la historia de María..., que fue afectada por la lepra. Si fue posible incluir en el Deuteronomio esta clase de alusión, ello quiere decir que las historias de JE ya eran bien conocidas en esta época. O bien significa que las historias de JE estaban allí mismo, en el manuscrito. Es decir, el escritor del Deuteronomio bien pudo haber hecho una copia de las historias de JE al principio de la redacción de su propia historia.

Se puede aprender mucho de una persona a partir de observar a quién cita. El escritor del Deuteronomio, a quien he identificado como Jeremías, aceptó la fuente JE e incluso se sintió orgulloso de citarla. Pero no sintió la menor inclinación a citar la fuente P. ¿Por qué no?

¿Acaso no conocía la fuente P? ¿Es que no estaban escritas todavía las historias de la fuente P? ¿O bien estaban escritas y él no había tenido la oportunidad de leerlas?

No. Jeremías conocía perfectamente bien los textos sacerdotales.

Citando a P

La fuente P tuvo que haber sido escrita en la misma época en que se escribió el Deuteronomio. Y el autor del Deuteronomio tuvo que haber estado familiarizado con esta fuente.

He dicho antes que todas las referencias que se hacen a Moisés en el Deuteronomio, excepto una, son historias que están en la fuente JE. La única excepción es una historia

procedente de P: la de los espías. El autor de esta parte del Deuteronomio (Dtr¹) tuvo que haber conocido la fuente P, porque cita la anécdota de los espías palabra por palabra.

En la versión P los espías regresan con un informe descorazonador sobre la tierra prometida. La gente se queja y dice que preferirían regresar a Egipto. Entre las quejas que expresan sobre la tierra prometida, dicen: «que nuestras mujeres y niños caigan en cautiverio». ⁵ La respuesta de Yahvé ante esta queja es el castigo habitual adaptado a la ofensa: toda la generación antigua morirá en el desierto, «y a vuestros pequeñuelos, de los que dijisteis que caerían en cautiverio, los introduciré, y conocerán la tierra que vosotros habéis despreciado». ⁶

Pues bien, en los recuerdos de Moisés sobre la historia de espías del Deuteronomio, Moisés cita exactamente esas mismas palabras. Dice que la generación más vieja no verá la tierra prometida, pero «vuestros pequeños, de los que dijisteis que iban a servir de botín... sí entrarán en ella». ⁷ Demasiado similar para que sea una simple coincidencia. El deuteronomista conocía la fuente P.

Pero esto no nos debería sorprender si, en efecto, el deuteronomista fue Jeremías (o su escriba Baruc). Ya hemos visto citas de P en el propio libro de Jeremías. ⁸ Jeremías juega con expresiones de P, invierte el lenguaje de la historia de la creación de P, niega que Dios enfatizara cuestiones de sacrificio el día en que Israel abandonó Egipto. Jeremías conocía las leyes y las historias contenidas en la fuente P. No le gustaban, pero las conocía.

Hasta qué punto se mostró hostil a ellas podemos comprobarlo en un extraordinario pasaje existente en el libro de Jeremías, en el que éste le dice al pueblo:

¿Cómo decís: «Somos sabios, y poseemos la Ley de Yahvé?». Cuando es bien cierto que en mentira la ha cambiado el cálamo mentiroso de los escribas.⁹

¡*El cálamo mentiroso de los escribas!* Jeremías emplea un lenguaje incluso más rudo que los modernos críticos de la Biblia (que se refieren a un «fraude piadoso»). Jeremías viene a decir que el pueblo ha recibido una *torah* de una pluma mentirosa. ¿A qué *torah* se refiere? La mayor parte de los investigadores han afirmado que se refiere al Deuteronomio. Lo han supuesto así porque aceptaron la hipótesis de Wellhausen según la cual la fuente P aún no había sido escrita en los tiempos de Jeremías. Pero eso significa imaginar a Jeremías atacando un libro escrito con el mismo estilo que su propio libro. Significa imaginarlo atacando un libro con el que estaba virtualmente de acuerdo en todas las cuestiones importantes. Y, en mi opinión, significa imaginar a Jeremías atacando un libro que escribió él mismo (o su escriba). Y todo porque tales investigadores creyeron que la fuente P no había sido escrita aún. Sin embargo, lo había sido.

No es nada sorprendente darnos cuenta de que Jeremías se mostró tan hostil a la *torah* sacerdotal. Al fin y al cabo, las historias sacerdotales atacaban a su héroe Moisés. Las leyes sacerdotales lo excluían, a él y a su familia, del sacerdocio. Lo que encontramos en el Deuteronomio no es ni más ni menos que lo que cabía esperar: un indicio de que su autor estaba familiarizado con la fuente P, pero ni el menor signo de aceptación de P como fuente de la ley o de la historia.

En conclusión: las historias y leyes de la fuente P ya eran conocidas en Judá en tiempos de Jeremías y de Dtr¹, es decir, antes de la muerte del rey Josías, en el año 609 AC.

En la corte del rey Ezequías

P fue una obra producida después del año 722 y antes del 609 AC. ¿Podemos ser más concretos? ¿Podemos saber bajo qué reinado se redactó la obra? Sí, creo que podemos. Todas las pruebas señalan hacia el reinado del bisabuelo de Josías, el rey Ezequías.

La fuente P enfatiza la centralización de la religión: un solo centro, un solo altar, un Tabernáculo, un lugar de sacrificio. ¿Quién fue el rey que inició la centralización? Ezequías. Tanto Reyes como Crónicas atestiguan que no hubo una centralización efectiva antes de este rey.

P es una obra del sacerdocio aarónida. Se trata de los sacerdotes que ostentan la autoridad en el altar central..., no Moisés, ni Cores, ni ningún otro levita. Únicamente pueden ser sacerdotes los descendientes de Aarón. Todos los demás levitas son clérigos de segunda fila. Entre las fuentes bíblicas, P es la única que ve a los «sacerdotes» como personas que ejercen funciones distintas a los «levitas». En general, la fuente D habla de los sacerdotes llamándolos «los sacerdotes levitas».¹⁰ Pero la fuente P siempre habla de dos grupos distintos, los sacerdotes y los levitas. ¿Quien fue el rey que formalizó las divisiones de sacerdotes y levitas? El rey Ezequías. Así lo dice explícitamente el libro de Crónicas:

Ezequías restableció las clases de los sacerdotes y de los levitas, cada uno en su sección, según su servicio, ya fuera sacerdote, ya levita."

El sacerdocio aarónida que produjo la fuente P tenía oponentes: levitas que veían como su modelo a Moisés, y no a Aarón. ¿Cuál era el recordatorio más evidente del poder de Moisés visible en Judá? La serpiente de bronce, «Nejustán». Según asegura la tradición, afirmado explícitamente en E, fue el propio Moisés quien la hizo.¹² Había tenido el poder de salvar a la gente de la muerte producida por mordedura de serpiente. ¿Quién fue el rey que destruyó la serpiente? El rey Ezequías.¹³

El reinado del rey Ezequías fue lo mejor que les pudo haber sucedido jamás a los sacerdotes aarónidas. Hasta ese momento el rey que más les había apoyado había sido el rey Salomón, que había expulsado de Jerusalén a Abiatar, el sacerdote de Silo, entregando toda la autoridad en el Templo a Sadoc, el sacerdote aarónida. Ezequías siguió las preferencias sacerdotales de Salomón.

De hecho, resulta extremadamente interesante recordar que Salomón había construido varios altares, además del altar del Templo en Jerusalén. Pero, a pesar del interés de Ezequías por la centralización, dejó los altares contruidos por Salomón. ¿Qué sucedió con esos altares? Josías los profanó.

Josías, el más querido por los sacerdotes de Silo, destruyó los altares de Salomón. Ezequías, el más querido por los sacerdotes aarónidas, destruyó la serpiente de bronce.

Son fascinantes los lazos existentes entre estos dos reyes y los dos grandes documentos sacerdotales, D y P. Hubo dos reyes que establecieron la centralización religiosa, y hubo también dos obras que articularon dicha centralización. Las leyes e historias de P reflejan los intereses, acciones, política y espíritu de la época de Ezequías, del mismo modo que la fuente D refleja la época de Josías.

La conexión con Crónicas

La Biblia contiene dos obras que narran la historia del pueblo en su tierra prometida. La primera de ellas es la historia deuteronomística, y la segunda se encuentra en los libros 1 y 2 Crónicas. La historia deuteronomística, como ya hemos visto, procedió del círculo de sacerdotes de Silo. La historia de Crónicas también procedió de un círculo sacerdotal: los sacerdotes aarónidas. Al igual que P, distingue entre sacerdotes y levitas.¹⁵ Lo mismo que P, únicamente reconoce como sacerdotes legítimos a los descendientes de Aarón. Como P, se ocupa fundamentalmente de los deberes sacerdotales, de los lugares y objetos sagrados, de los sacrificios, el culto, etc. No sabemos con exactitud cuál fue la relación entre los libros de Crónicas y la fuente P, pero podemos estar seguro de que ambas obras se hallan inextricablemente unidas al sacerdocio aarónida.

Y la historia de Crónicas nos presenta a Ezequías como un héroe.

Crónicas describe la reforma religiosa del rey Ezequías, tal y como lo hace la historia deuteronomística. Pero el libro 2 Crónicas añade unos ochenta versículos de descripción de sus

grandes logros que no aparecen en la versión del libro de Reyes."¹ La adición de Crónicas concluye con una alabanza injustificada:

Esto hizo Ezequías en todo Judá haciendo lo bueno y recto y verdadero ante Yahvé su Dios. Todas las obras que emprendió en servicio de la Casa de Dios, la Ley y los mandamientos, las hizo buscando a su Dios con todo su corazón y tuvo éxito.¹⁷

La historia de Crónicas no está de acuerdo con la deuteronomística sobre quién fue el rey más grande. Josías sigue apareciendo favorablemente, pero aquí destacan más otros dos reyes: Salomón y Ezequías, aquellos que más favorecieron a los sacerdotes aarónidas.

La historia deuteronomística dedica todo un capítulo entero a los pecados de Salomón, y le achaca a él la división que se produjo en el reino.¹⁸ Crónicas elimina todo esto.

En la historia deuteronomística el gran profeta Isaías reprende al rey Ezequías. Isaías dice que, como consecuencia de algo que ha hecho el rey Ezequías, los hijos de éste se convertirán en eunucos en Babilonia.¹⁹ Crónicas elimina esta historia. Hace una simple alusión a ella, en un solo versículo, sin aportar ningún comentario crítico, diciendo únicamente que Dios estaba poniendo a prueba a Ezequías.²⁰

En resumen, Crónicas omite las partes negativas en el tratamiento de las figuras de Salomón y Ezequías.²¹

Baruch Halpern también ha recopilado pruebas en el sentido de que hubo una obra antigua en la que se narraba la historia de los reyes de Judá, desde Salomón hasta Ezequías.²² El

deuteronomista la utilizó hasta cierto punto. Crónicas la usó con mucha mayor amplitud. Lo más importante de todo lo anterior para lo que nos ocupa a nosotros es que la historia de Salomón a Ezequías fue una unidad histórica sensible y atractiva para los sacerdotes aarónidas y quienes les apoyaban. De hecho, Crónicas describe de la siguiente manera la respuesta del pueblo al liderazgo religioso de Ezequías:

Hubo gran gozo en Jerusalén; porque desde los días de Salomón, hijo de David, rey de Israel, no se había hecho cosa semejante en Jerusalén.²³

Los libros de Crónicas reflejan el lenguaje y los intereses del mismo círculo que P, y ensalzan a Ezequías. En esta obra del círculo aarónida, Ezequías es valorado como el mayor rey de los tiempos en que se produjo P. Los sacerdotes aarónidas tuvieron una conexión especial con Ezequías. Y Crónicas, una obra aarónida, lo tiene en una estima especial.

Así pues, la idea de que la fuente P fue escrita en una época en que los sacerdotes aarónidas se hallaban en relaciones particularmente buenas con la casa real, también encaja en la imagen del texto sacerdotal. El texto de P menciona que la esposa de Aarón es la hermana de Najsón ben Amminadab.²⁴ Najsón es el príncipe de la tribu de Judá y también antepasado de David.²⁵ Es decir, el texto de P informa a los lectores de que hay lazos matrimoniales entre la familia real y la familia sacerdotal.

La época de Ezequías

Cierto que las evidencias mencionadas hasta ahora no significan una prueba absoluta de que la fuente P tuviera que

haber sido escrita durante el reinado de Ezequías. Son más bien un indicador de que dicha época encaja y que es el período más probable en el que buscar. El reinado de Ezequías comenzó aproximadamente en el momento de la caída del reino norte de Israel. Fue la época en que se produjo un importante aflujo de nuevas gentes hacia Jerusalén, cuando los levitas del norte aparecieron en el escenario, cuando surgió la fuente E y, probablemente, cuando se combinaron las fuentes J y E. Y fue precisamente entonces cuando el sacerdocio aarónida de Jerusalén tuvo que enfrentarse al mayor desafío experimentado desde los tiempos de Salomón.

El rey Ezequías proporcionó a los aarónidas su victoria. Estableció las divisiones sacerdotales de tal modo que ellos fueron los más favorecidos, destruyó el emblema de bronce de sus rivales, así como todos los lugares de culto, a excepción del Templo en el que ellos mismos oficiaban.

El reinado de Ezequías también encaja con la evidencia lingüística y las pruebas históricas. P tuvo que haber sido escrito después de la caída de Israel, pero antes de Jeremías, Ezequiel y la caída de Judá.

Por otro lado, el reinado de Ezequías también es conocido por haber sido una época de alta producción literaria en Judá. Durante ese período se produjeron buena parte de los libros de Isaías, Miqueas, Oseas y Proverbios, así como la obra histórica que abarca el período de Salomón a Ezequías, y más tarde pasó a formar parte de Reyes y Crónicas.

Pero quizá lo más importante de todo sea el hecho de que fue la época de la centralización de la religión. Puede que los libros de Reyes y Crónicas difieran en sus perspectivas, en la

evaluación que hacen de los reyes y ocasionalmente en los hechos que presentan, pero están de acuerdo en que fue Ezequías el que introdujo la centralización. Este rey eliminó todos los lugares de culto fuera de Jerusalén. ¿Sobre qué bases pudo haber justificado la destrucción de lugares de culto de Yahvé? El Deuteronomio no pudo haberle proporcionado los motivos, ya que no fue promulgado hasta Josías. JE tampoco pudo haber servido para ese propósito, ya que esta fuente no aboga claramente por la centralización. La fuente P, sin embargo, era perfecta. Decía una y otra vez que el Tabernáculo era el único lugar en el que se podían hacer sacrificios. Sería difícil hallar un argumento y una justificación mejor que éste para la reforma de Ezequías.

Sobre el autor

La identificación del autor de P, al igual que sucedió con los autores de J y E no puede hacerse dando un nombre concreto. Pero, al igual que sucede con las fuentes J y E, disponemos de información que es probablemente más importante. Gracias a pistas obtenidas a partir del lenguaje, la arquitectura, la arqueología, la literatura y, como viene siendo habitual, la propia Biblia, hemos seguido el rastro de la persona que produjo la fuente P hasta un grupo particular, en un lugar y en una época concretos. Las historias que narra el autor y buena parte de las leyes reflejan las preocupaciones de ese mismo grupo por las cuestiones políticas, religiosas y sociales de su época.

La persona en cuestión fue un miembro del sacerdocio aarónida o su portavoz. Defendió su teología y su estatus por medio de historias y de las leyes que las acompañaban.

¿Se trató de una sola persona o de muchas? Ciertamente, la fuente P parece haber sido escrita por una sola persona. Las historias que narra aparecen unidas alrededor de un cuerpo de ideas e intereses homogéneos, el lenguaje que emplea también es coherente a lo largo de toda la obra, y mantienen una relación específica con las historias contenidas en JE. Cuando se separan de J y de E forman una narración continua y fluida, con muy pocas interrupciones.

Por otro lado, las historias de la fuente P bien pudieron haber procedido de una variedad de colecciones de leyes. El Código Santo mencionado anteriormente, por ejemplo, pudo haber sido originalmente un documento aarónida aparte. Este escritor añadió leyes propias y reunió todo el material legal para formar un código legislativo definitivo, que luego introdujo en la narración misma. Eso le proporcionó un contexto histórico y, con ello, una autoridad histórica. Nadie tenía que preguntar de dónde procedían tales leyes. El texto era bien explícito: procedían de Dios, que las comunicó a través de Moisés... y de Aarón.

A nosotros puede parecernos extraño mezclar en un mismo texto historias narrativas y código legislativo, pero creo que eso sólo se debe a nuestra propia idea sobre la categorización de las cosas. Debemos recordar que nuestra inclinación por las categorías es algo que heredamos de los griegos, pero P (así como J, E, y D) fue escrito varios siglos antes de que nacieran los grandes filósofos griegos. En la Biblia cabían perfectamente la poesía, la prosa, la ley, la profecía, la filosofía y listas genea-

lógicas; al parecer, eso no molestó a nadie. Actualmente está de moda debatir si la Biblia es una obra literaria o una obra de historia. Creo que ésta habría sido una cuestión sin sentido para los antiguos israelitas, incluyendo al escritor de P. En el hebreo bíblico no hay palabras para designar «historia» o «literatura». Para ellos se trataba de un libro.

¿Fue la fuente P una recopilación de viejas historias, transmitidas oralmente durante mucho tiempo, hasta que el autor de P las recopiló y las escribió? Lo cierto es que algunos eruditos bíblicos creen que buena parte de la Biblia fue originalmente de composición oral. No obstante, en el caso de P, no hay ninguna prueba de que ello sea así. De hecho, y teniendo en cuenta la forma en que está estructurada la fuente P, como una alternativa a JE, me parece imposible que sea el resultado de una transmisión oral. P apareció no mucho después de JE. Entre ambas obras no vivieron generaciones que permitieran la transmisión oral. Por el contrario, la fuente P está formulada cuidadosamente, siguiendo una construcción que avanza paso a paso. El escritor tuvo que haberla redactado teniendo encima de la mesa la fuente JE, o bien conociendo íntimamente el contenido de JE. Las similitudes son demasiadas, y las diferencias muestran un propósito demasiado explícito.

Es habitual decir que P es inferior a J y a E desde el punto de vista literario. Cierto que el escritor de P emplea menos juegos de palabras e ironías literarias. También es cierto que buena parte de los detalles que ofrece sobre períodos, fechas y codos resultan tediosos para muchos de los lectores modernos. Quizá también lo fueron para los lectores antiguos. A pesar de todo, no deberíamos precipitarnos al valorar la capacidad artística de este autor. Precisamente porque presentó una figura más imperfecta de Moisés que J o

E, produjo un retrato más rico desde el punto de vista psicológico. No pudo negar el lugar singular ocupado por Moisés como uno de los grandes líderes y profetas de Israel, a pesar de lo cual siguió intentando disminuir de algún modo la imagen de Moisés. El efecto que ello produjo fue el ofrecernos a un Moisés más complejo, más interesante y, de hecho, más *humano*. Cuando nos presenta a Moisés golpeando la roca y diciendo: «Haremos brotar agua de esta peña», hace que el héroe parezca más falible. Cuando lo presenta llevando siempre un velo ante el rostro, hace que nos parezca más misterioso.

Además, ¿quién puede afirmar que la historia de la creación existente en P, en el primer capítulo de la Biblia, no es artísticamente tan buena como cualquier otra en J o E?

La historia tiene un final irónico. Este escritor había producido su obra deliberadamente como una alternativa a la obra JE. Y entonces llegó alguien, *¡y las combinó!*

13

Un sacerdote aarónida

La gran ironía

La combinación de P con J, E y D fue algo mucho más extraordinario de lo que había sido la combinación de J y E varios siglos antes. El texto de P era polémico. Se trataba de una /ora/i-respuesta a J y a E. En JE se denigra a Aarón. En P se denigra a Moisés. JE asume que cualquier levita puede ser sacerdote. P, dice que únicamente pueden ser sacerdotes los descendientes de Aarón. JE dice que hubo ángeles, que ocasionalmente los animales podían hablar, y que en cierta ocasión Dios se mostró sobre una roca, o caminando por el jardín del Edén. En P no aparece nada de eso.

Por su lado, la fuente D procedía de un círculo de personas tan hostiles a P, como el círculo de P lo era con respecto a JE. Estos dos grupos sacerdotales se habían esforzado a lo largo de los siglos por obtener prerrogativas, autoridad, ingresos y legitimidad.

Y ahora resultaba que alguien juntaba todas estas obras.

Alguien combinó JE con la obra escrita como una alternativa a la propia JE. Y dicha persona no se limitó a combinarlas, situándolas una al lado de la otra, como historias paralelas. El autor de la combinación se dedicó a cortar e interseccionarlas de un modo muy intrincado. Y al final de esta colección combinada y entretejida de las leyes e historias de J, E y P, esta persona colocó como conclusión el Deuteronomio, el discurso de despedida de Moisés. Alguien se dedicó a mezclar las cuatro fuentes diferentes, y a veces opuestas, haciéndolo de un modo tan hábil que se tardó milenios en descubrirlo.

Ésta fue la persona que creó la Torah, los cinco libros de Moisés tal y como los hemos estado leyendo desde hace más de dos mil años. ¿Quién fue esta persona? ¿Y por qué lo hizo?

Ésa fue la primera pregunta que se planteó este libro: si Moisés no escribió estos libros, ¿quién lo hizo?

Creo que lo hizo Esdras.

Un sacerdote aarónida

La persona que mezcló las cuatro fuentes para formar los cinco libros de Moisés es conocida como «el redactor». Resulta mucho más difícil seguir la pista hasta el redactor que descubrir a cualquiera de los autores de las fuentes. A lo largo de la mayor parte de su trabajo, el redactor dispuso textos que ya existían, sin dedicarse a añadir gran cosa propia, de modo que hay muy poca evidencia capaz de arrojar luz sobre quién fue esta persona. En este caso no disponemos de historias completas o largos grupos de leyes que podamos examinar para deducir de dónde procedieron, qué intereses representaban o a quién se opusieron.

No obstante, conocemos unas pocas cosas sobre esta persona. Para empezar, sabemos que el redactor procedía del círculo de sacerdotes aarónidas. O bien se trataba de un sacerdote, o bien estaba alineado con ellos y comprometido con sus intereses. Hay varias razones que apoyan esta conclusión.

En primer lugar, inició las secciones principales de su obra con historias o leyes extraídas de P, nunca de J o de E. Lo que ahora son los libros del Génesis, Éxodo, Levítico y Números empiezan siempre con textos sacerdotales.¹

En segundo término, utilizó documentos sacerdotales como marco para su obra. El primer documento que utilizó fue el libro de las Generaciones, mejor conocido como la lista de las genealogías por los lectores de la Biblia, a la mayor parte de los cuales les parece lo más tedioso de la Biblia. Empieza diciendo:

Éste es el libro de las Generaciones de los humanos.²

A continuación incluye una lista de las generaciones de los seres humanos desde Adán a Jacob, diciendo quién engendró a quién y dando en la lista la edad de las personas.

Frank Moore Cross demostró que, originalmente, el libro de las Generaciones fue un documento separado. La persona que compiló la Torah lo recortó en varias partes que luego intercaló en distintas partes del Génesis.³ Esta disposición permitió dar organización y continuidad a las historias de los diferentes escritores. El redactor tomó la parte del documento que abarcaba las diez generaciones transcurridas desde Adán a Noé, y la situó entre la historia de Adán y la de Noé; a continuación tomó la parte que abarcaba las diez generaciones transcurridas entre Noé y Abraham, y la situó entre la historia de Noé y la de Abraham, y así sucesivamente. Esto

proporcionó a las historias del Génesis un marco sensible, al situarlas en un mismo flujo de la historia.⁴

El libro de las Generaciones fue un documento sacerdotal. Al igual que las historias de P en el Génesis, el libro de las Generaciones se refiere a Dios llamándole Elohim, no Yahvé. Al igual que la historia de la creación de P, el libro de las Generaciones dice que los seres humanos fueron creados a imagen de Dios.⁵ Al igual que muchas historias y leyes de P, el libro de las Generaciones se preocupa por detalles repetitivos de nombres y fechas.

Ello demuestra que el redactor utilizó un documento sacerdotal como texto estructurador del libro del Génesis.

El redactor también empleó un texto sacerdotal para configurar la estructura de los quince capítulos siguientes de la Biblia, las historias de la esclavitud de los israelitas y el éxodo de Egipto. El texto que empleó fue la versión de P sobre las plagas que Yahvé infligió a los egipcios. Dicho de un modo sencillo: empleó el lenguaje de la versión P para dar unidad a las diferentes fuentes. En la versión P, cada una de las plagas que afectan a los egipcios era seguida por las palabras:

Sin embargo, el corazón de Faraón se endureció, y no les escuchó, conforme había predicho Yahvé.⁶

El redactor también insertó palabras similares a éstas a continuación de las plagas de las historias JE.⁷ Después, al combinar las historias de las plagas de P con las de JE, los finales comunes dieron a toda la historia conjunta una impresión de unidad. La cuestión clave aquí es que el redactor

utilizó documentos *sacerdotales* como estructura dominante de toda la obra.

En tercer lugar, añadió textos propios, los cuales reflejaban el lenguaje y los intereses típicos de la fuente P. Más adelante me referiré a algunos de estos textos, aunque los cito todos en el Apéndice. Por el momento, es suficiente con decir que su lenguaje se parece tanto a los textos de P que, durante largo tiempo, los investigadores creyeron que formaban parte de la propia fuente P.

El profesor Cross aún fue más lejos. Llegó a la conclusión de que P y R (redactor) eran virtualmente la misma cosa. Argumentó que había grandes huecos en la fluidez de la historia de P. Puesto que la historia de P era incompleta, y la estructura de la obra procedía de documentos sacerdotales, Cross llegó a la conclusión de que jamás hubo una fuente P separada, sino que más bien hubo una sola persona (o círculo) que escribió partes del Pentateuco de P, alrededor de partes de JE. Esta misma persona introdujo la estructura que mantuvo unidas todas las historias. El trabajo de redacción y la escritura sacerdotal fueron un mismo y único proceso.

En este punto me he mostrado en desacuerdo con mi maestro. Tal y como he indicado en los capítulos precedentes, la narrativa de P me parece una historia continuada y consistente. Si de ella se separan las fuentes J y E, podemos leer esta historia sin hallar apenas hueco alguno. Allí donde aparecen los huecos se los puede explicar en términos de intereses del autor sacerdotal, tal y como he descrito en el capítulo anterior. Si observamos la historia bíblica del diluvio, separándola en sus dos fuentes, veremos que cada una de ellas es completa en sí misma. Lo mismo sucede con la historia de la

rebelión (Coré, Datan y Abirón). Igual se puede decir de las dos historias de la separación de las aguas en el mar Rojo, y de las dos historias sobre lo sucedido en el monte Sinaí. En cada uno de estos casos, la historia sacerdotal no está escrita alrededor de la historia de J o E, sino que más bien aparece como una historia separada, continua y consistente, que alguien combinó después con la versión más antigua. También debemos considerar la cuestión de las historias de P que aparecen como *alternativas* de las historias de J y E. Si el autor de P no hizo más que combinarlas con los mismos textos a los que debía servir de alternativa, ¿de qué le servía tal proceder si es que pretendía que fueran realmente alternativas?

No obstante, aun cuando estaba convencido por la evidencia de que el escritor sacerdotal y el redactor eran dos personas diferentes, el profesor Cross también me convenció de que el redactor procedía de una familia sacerdotal aarónida que utilizó documentos y terminología sacerdotales.

Hay una forma de distinguir los textos originales de P de las inserciones del redactor sacerdotal que trataré más adelante. Pero, una vez más, la cuestión que nos importa aquí por el momento es que el redactor procedía del mismo grupo al que perteneció el escritor de P. Su obra expresaba explícitamente las preocupaciones e intereses de un sacerdote, utilizó el lenguaje de P, empezó cada parte importante de su obra con un texto de P, y enmarcó su obra con documentos sacerdotales.

En realidad, no es nada sorprendente descubrir que el redactor fue un sacerdote. La mayor parte de las historias y todas las leyes que hemos considerado hasta el momento fueron escritas por sacerdotes (E, P y D). Los sacerdotes tenían

acceso a los documentos, así como la autoridad religiosa necesaria para promulgarlos. Una parte de las funciones oficiales del sacerdote consistía precisamente en enseñar la ley y la tradición.⁸ Así pues, es muy natural que los sacerdotes que produjeron P y la historia deuteronomística (que probablemente incluía a JE) pasaran sus obras a otros sacerdotes, y que tales documentos fueran conservados en círculos sacerdotales. Y entonces llegó un momento en la historia en que un sacerdote comprendió lo valioso que sería combinar todos estos textos.

En tiempos del segundo Templo

Ese momento tuvo que haberse producido en los tiempos del segundo Templo. Las fuentes — J, E, P y D (Dtr¹ y Dtr²)— no estuvieron completas hasta poco antes de ese momento. Si además vemos lo que este sacerdote añadió a esas fuentes, veremos claves que señalan más específicamente el momento en que se produjo la creación de la obra final.

Por ejemplo, el redactor añadió el capítulo 15 del libro de Números. Se trata de un capítulo de leyes que se halla separado de todas las demás leyes sacerdotales. Por alguna razón, fue insertado entre capítulos que contenían historias, en lugar de introducirlo entre otras leyes. La inserción se produce concretamente entre la historia de los espías y la de la rebelión. Está escrito en un lenguaje típicamente sacerdotal y se ocupa de un tema que preocupaba mucho a los sacerdotes: los sacrificios.

Demasiado típico. Trata sobre el sacrificio regular, el sacrificio de la fiesta, los sacrificios de votos y los sacrificios individuales por pecados cometidos a causa de un error. Todas

éstas son cosas que ya han sido tratadas en P.⁹ Este capítulo es en buena medida un doblote, ya que repite cosas que se han dicho con anterioridad, limitándose a añadir algunas ofrendas a la lista.

Pero hay una diferencia sorprendente: en Números 15 nunca se menciona el Tabernáculo.

La ausencia de toda mención al Tabernáculo en un texto que duplica leyes sacerdotales referentes al sacrificio no es ninguna coincidencia. En otras partes de P se enfatiza una y otra vez que el Tabernáculo es crucial para el sacrificio. No puede haber ningún sacrificio más que en la entrada del Tabernáculo. Este otro texto, Números 15, parece proceder de una época en la que los sacerdotes ya no podían insistir en la presencia del Tabernáculo para efectuar el sacrificio. Lo cual concuerda con los tiempos del segundo Templo, cuando ya no existía el Tabernáculo.

El segundo Templo no tenía Tabernáculo, ni querubines, ni arca. Y, sin embargo, allí se hacían los sacrificios. Números 15 parece ser el texto destinado a crear una ligazón entre los viejos y los nuevos tiempos, entre el primer Templo y el segundo. Así pues, tuvo que haber sido escrito o bien en Jerusalén, como una ley del segundo Templo, o bien durante el exilio en Babilonia, como una especie de programa para el futuro.

Pero hay otra inserción que aún resulta más reveladora. La fuente P da leyes sobre las fiestas en Levítico 23. Este texto cita una lista de tres fiestas principales —la fiesta de la Pascua, la de las Semanas y la de las Tiendas—, así como las fiestas de Año Nuevo y de la Expiación. Esta lista de fiestas está marcada

con claridad. Empieza (en el versículo 4) y termina (en el versículo 37) con las palabras: «Éstas son las solemnidades de Yahvé». Pero entonces, dos versículos después del final de la lista (en el versículo 39), aparece de pronto otra ley sobre una de las fiestas anteriores: la de las Tiendas. Esta ley complementaria, desconectada de todas las anteriores, dice que en esta fiesta llamada «de las Tiendas» (en hebreo: Sukkot) se supone que la gente debe construir tiendas (es decir, cabañas) para vivir en ellas durante una semana. El texto dice que esta práctica es para recordar al pueblo que sus antepasados vivieron en estructuras temporales en el desierto, después de la salida de Egipto. El texto cita las especies de árboles que deben emplearse en esta fiesta.¹⁰

¿A qué viene todo esto? ¿Por qué esta ley sobre una práctica en particular relacionada con una fiesta aparece aparte, después del final de la sección dedicada a las fiestas? La respuesta se encuentra en los tiempos del segundo Templo. Según el libro de Nehemías, cuando Esdras reunió al pueblo en la puerta del Agua para leerle la Torah, las gentes encontraron en esa Torah algo que les sonó completamente nuevo: una ley en la que se prescribía vivir en tiendas durante la fiesta de las Tiendas. El texto es explícito al afirmar que esta ley no había sido observada jamás en toda la historia del país. Concretamente, dice:

*cosa que los israelitas no habían hecho desde los días de Josué, hijo de Nun, hasta aquel día.*¹¹

Ahora bien, este suceso ocurrido en tiempos de Esdras se refiere al pasaje existente en Levítico sobre las tiendas o cabañas. Incluso menciona las mismas especies de árboles que se citan en Levítico. Y así, encontramos una ley extrañamente

situada en Levítico, mientras que por otro lado se nos informa que esa misma ley nunca formó parte de la tradición del pueblo, hasta los tiempos del segundo Templo. Lo cual encaja con otras pruebas en el sentido de que la fase final de la formación de los cinco libros de Moisés se produjo durante los tiempos del segundo Templo.

Todo esto tiene sentido. Los tiempos del segundo Templo fueron aquellos en los que los sacerdotes aarónidas tuvieron autoridad. Ya no había reyes. Los grupos de sacerdotes rivales se habían visto suplantados. No es, pues, nada sorprendente que un sacerdote aarónida de los tiempos del segundo Templo fuera el redactor de la obra final. Ésta, más que ninguna otra, fue la época en que los sacerdotes dispusieron de mayor autoridad para promulgar la obra... y para obligar a cumplirla.

Esdras

Pero hubo un sacerdote aarónida en particular que tuvo ese poder: Esdras. Para ello, contaba con el respaldo del emperador. Disponía de poderes para imponer la ley. Aun cuando no fuera el sumo sacerdote, tenía una autoridad enorme. Y dicha autoridad se hallaba estrechamente unida a un rollo que se había traído a Judá, un rollo identificado como «la Torah de Moisés que había dado Yahvé, Dios de Israel».¹²

Tal y como he afirmado en el capítulo 8, en toda la Biblia únicamente aparecen dos hombres como legisladores: Moisés y Esdras. Este último fue sacerdote, legislador y *escriba*. Tenía acceso a los documentos. Y la biografía bíblica de Esdras se muestra explícita en cuanto a qué documentos le interesaban, puesto que dice:

*Esdras había aplicado su corazón a escrutar la Torah de Yahvé.*¹³

Y también dice:

*Era un escriba versado en la Torah de Moisés.*¹⁴

Igualmente informa que el emperador le autorizó a enseñar e imponer

*la ley de tu Dios que está en tus manos.*¹⁵

La primera vez que encontramos la Torah de Moisés completa en Judá, la hallamos en posesión de Esdras, un escriba versado en ella, que la llevó personalmente a Jerusalén y a la que, también personalmente, dio lectura por primera vez en público. Y cuando lo hizo, el pueblo escuchó cosas que no había escuchado hasta entonces.

Esto no demuestra de modo absoluto que fuera Esdras quien configuró los cinco libros de Moisés. Pero él era miembro del grupo sacerdotal mejor situado, ejercía la profesión más adecuada para hacerlo, y se hallaba en el lugar adecuado y en el momento justo, disponiendo de la autoridad necesaria y en posesión de la primera copia conocida del libro. Si no fue Esdras quien compuso el libro, entonces fue alguien muy próximo a él —un pariente, un colega en el sacerdocio, un compañero escriba—, ya que no pudo haber sido producido mucho tiempo antes de que él llegara a Judá. El nuevo Templo se levantaba en Jerusalén desde hacía tan sólo una generación.

A la luz de todo lo anterior, resulta fascinante comprobar que ya existía una antigua tradición sobre Esdras en la Torah de Moisés. La tradición dice que el rollo original de la Torah (y otros libros de la Biblia) fue quemado en el incendio que

destruyó el Templo en el año 587 a. de C, pero que Esdras fue capaz de restaurarlo gracias a la revelación. Esta tradición se ha conservado en una obra llamada el Cuarto Libro de Esdras, que no forma parte de la Biblia. Se trata más bien de parte de una colección conocida como Pseudo epigrapha, que contiene obras escritas por cristianos y judíos entre el 200 a. de C. y el 200 d. de C. El Cuarto Libro de Esdras procede aproximadamente del año 100 d. de C. En él, Dios habla a Esdras desde una zarza. Esdras dice:

*El mundo yace en la oscuridad y sus habitantes están sin luz. Porque tu ley ha sido quemada, y así nadie sabe las cosas que han sido hechas o que serán hechas por ti. Si entonces yo he encontrado favor ante ti, envíame el Espíritu Santo, y escribiré todo lo que ha ocurrido en el mundo desde el principio, y las cosas que fueron escritas en tu Ley.*¹⁶

A continuación, Esdras recita los textos perdidos durante cuarenta días.

No debemos exagerar la importancia de este texto relativamente tardío. La cuestión que tratamos de exponer aquí es que ya en tiempos antiguos se asoció a Esdras con la producción del texto sagrado. Incluso Jerónimo llega a decir en el siglo IV:

... que prefiráis llamar a Moisés el autor del Pentateuco, o a Esdras el renovador de la misma obra, no opongo ninguna objeción.¹⁷

Los investigadores modernos también han expresado ocasionalmente la sospecha de que Esdras fue el hombre que configuró los cinco libros de Moisés. Según el estado actual de

nuestros conocimientos, creo que todas las evidencias señalan con gran probabilidad a Esdras, el sacerdote, escriba y legislador, que llegó a la tierra prometida con la Torah de Moisés en la mano.

La combinación

Así pues, los investigadores del siglo XIX tenían parcialmente razón al afirmar que el escritor sacerdotal procedía de los tiempos del segundo Templo. La mano sacerdotal *final* que intervino en esos textos procedía efectivamente de aquellos tiempos. Pero *su fuente* sacerdotal (P) procedía de tiempos más antiguos (los de Ezequías).

¿Por qué lo hizo? ¿Por qué llevar a cabo esta extraordinaria ironía, combinando textos que eran diametralmente opuestos entre sí?

Presumiblemente, lo hizo por la misma razón por la que J y E se habían combinado unos 250 años antes. En esta época todos los textos de sus fuentes eran ya famosos. J y E existían desde hacía siglos y habían sido citados en D. La fuente P existía desde la época de Ezequías, había estado asociada a una reforma nacional, y contaba con el apoyo del sacerdocio que estaba en el poder. D había sido leído públicamente en tiempos de Josías, y contenía una ley en la que se exigía que fuera leído públicamente cada siete años.¹⁸ ¿Cómo podía eliminar todo esto el redactor? La cuestión vuelve a ser la misma: gracias a una promulgación realizada con éxito. ¿Quién hubiera podido creer que se trataba de la Torah de Moisés de no haber incluido las famosas historias de Adán y Eva (J), del becerro de oro (E), de Fineas (P) y del discurso de despedida de Moisés (D)?

Además, había grupos que apoyaban estos diversos textos. Los sacerdotes levitas de Silo que habían producido E y D es posible que no tuvieran el poder sacerdotal en los tiempos del segundo Templo, pero eso no significaba que no existieran. Aún podían elevar sus voces y protestar por la autenticidad de una Torah en la que no estuvieran incluidos sus textos. De hecho, la combinación de todos los textos durante este período bien pudo haber sido un compromiso alcanzado entre las diversas facciones de la sociedad judeo-israelita.

A pesar de todo, permanece abierta la cuestión de por qué el redactor tuvo que mezclarlos. ¿Por qué no conservarlos simplemente uno junto al otro, como los cuatro evangelios del Nuevo Testamento? La diferencia fundamental es que, al parecer, en tiempos de Esdras, todas las fuentes se le atribuían a Moisés. ¿Qué podía hacer el redactor? No podía tener dos o tres textos diferentes, todos ellos escritos por Moisés, especialmente porque a veces se contradecían entre sí. Por lo que emprendió la enorme, intrincada e irónica tarea de combinar estas versiones alternativas de las mismas historias para configurar así una sola obra.

Método

¿Cómo se puede llevar a cabo una tarea de este tipo? No se puede hacer de acuerdo con ninguna guía previamente existente, porque se trataba de un esfuerzo que había que hacer una sola vez, algo único, una respuesta a una necesidad muy específica aparecida en un momento particular de la historia. Tampoco se podía hacer de un modo sistemático debido a que los textos de las fuentes eran muy diversos. Estaban escritos en prosa y en poesía. Incluían historias, leyes,

listas e instrucciones arquitectónicas. La persona que se dedicara a ensamblarlos debería poseer una sensibilidad literaria excepcional, y habilidades igualmente extraordinarias. Debía poseer un cierto sentido para determinar hasta qué punto serían tolerables las contradicciones para los lectores.

Parece ser que la única guía que siguió fue la de conservar los textos originales todo lo que pudo, sin caer por ello en contradicciones intolerables. La evidencia de lo que acabamos de decir es que, cuando separamos JE de P en el Génesis, Éxodo, Levítico y Números, cada fuente fluye sensiblemente siguiendo su propio camino, dejando muy pocos huecos. Se pueden observar muy pocos signos de que el redactor tuviera que eliminar algo.

En cada nuevo episodio tuvo que solucionar problemas relacionados con diversas clases de contradicciones y repeticiones. No pudo iniciar su trabajo tomando sobre el método a seguir una decisión amplia que lo abarcara todo. No tenía que tomar ninguna decisión crítica. Tuvo que tomar, en cambio, cientos de decisiones correctas para convertir sus diversas fuentes en una narración fluida y sensible.

Su primera decisión fue determinar qué hacer con dos historias sobre la creación. Decidió conservar las dos, una junto a la otra. La primera, Génesis 1 (P) mostraba una perspectiva más amplia y cósmica, mientras que la segunda (J) tenía una perspectiva más terrenal, más centrada en el ser humano. Colocadas una junto a la otra, aparecen simplemente como una presentación más amplia de los grandes hechos de la creación, seguidas por un enfoque más específico sobre ciertos aspectos particulares del tema. No pareció preocuparle demasiado el hecho de que cambiara el orden de los

acontecimientos y el nombre de la divinidad. Eso no es una acusación ni contra su lógica ni contra su habilidad. Simplemente, fue capaz de vivir con esta clase de cosas, al igual que lo fueron sus lectores durante los dos milenios siguientes.

A continuación llegaron las historias de J sobre Adán y Eva, Caín y Abel. Estas historias implicaban estrechos contactos personales con la divinidad, más los querubines (los reales, no las estatuas),¹⁹ la existencia de plantas poderosas (el árbol de la vida, el árbol del conocimiento del bien y del mal), y la existencia de una serpiente parlante. En P no aparecían equivalentes de tales historias, de modo que el redactor se sintió con la libertad suficiente como para colocar los textos de J a continuación de las dos historias sobre la creación.

Después insertó las diez primeras generaciones del libro de las Generaciones, que terminaron con Noé.

En ese momento, el redactor tuvo que enfrentarse con el primer gran desafío de su tarea única. Se encontró con dos historias sobre el diluvio. Ambas estaban completas. Mostraban similitudes definidas y chocantes diferencias. El diluvio de J fueron cuarenta días de lluvia. El de P fue más bien una crisis cósmica de un año de duración. En J hubo catorce animales puros y dos impuros. En P había una pareja de cada especie. La historia de J muestra a Noé enviando al final tres palomas (o una paloma tres veces). En la historia de P se habla de un cuervo.

No había forma de que el redactor pudiera colocar ambas historias una junto a la otra, tal y como había hecho con las dos versiones de la creación. Pero, al parecer, no estaba dispuesto a

descartar ni la una ni la otra. De modo que intentó combinarlas para formar una sola historia que aún tuviera sentido... y que siguiera siendo una buena historia. Su producto final fue el primer texto que utilicé en este libro (capítulo 2, págs. 53-56).

Recortó las dos historias y entrelazó las piezas, encajándolas perfectamente. Así, la lluvia de J no parecía ser más que una referencia más hecha a las aguas que se derramaron por el firmamento cósmico de P. Ahora el «dos de cada uno» de los animales en P se comprendía como una referencia a que los catorce de cada uno de los animales puros de J entraron en el arca «de dos en dos». Se consideró que el cuervo de P se había alejado volando del arca y no había regresado, de modo que Noé tuvo que enviar palomas para comprobar si la inundación disminuía. Fue una síntesis brillante de dos historias, lograda, al parecer, sin necesidad de eliminar una sola palabra de ninguno de los textos originales. Y funcionó bien durante dos milenios y medio.

Este método de segmentación de las historias para volver a entrelazar las partes correspondientes funcionó tan bien que el redactor lo utilizó para conjuntar la historia de P sobre Coré, y la historia de JE sobre Datan y Abirón. También lo empleó para configurar la historia de los espías, la de las plagas de Egipto, y la de la separación de las aguas en el mar Rojo.

Pero no se limitó a emplear este método. En algunos casos, prefirió cortar la historia de P en varios fragmentos pequeños y distribuir las piezas a lo largo de varias historias de JE. De este modo distribuyó los componentes de P sobre la historia de Jacob y Esaú a lo largo de la narración de JE sobre los hermanos gemelos, que es mucho más larga. Hizo lo mismo con la narración más corta de P sobre la emigración a Egipto,

distribuyéndola en fragmentos por entre los catorce capítulos que ocupa la historia de José en JE.

En el caso de la rebelión en Peor, como ya hemos visto, cortó el principio de la historia de P y el final de la historia de JE para crear así la continuidad que buscaba conseguir. ¿Le molestó que las mujeres seductoras fueran moabititas en la primera parte y madianitas en la segunda? Aparentemente no.

En otros casos prefirió separar las dos versiones de historias que se doblaban, ofreciéndolas así como acontecimientos separados. Por ejemplo, situó la historia de JE sobre la alianza con Abraham en Génesis 15, y la versión de P en Génesis 17, situando otra historia en medio de ambas. De ese modo, las dos versiones de la alianza de Abraham parecen estar reflejando dos encuentros distintos entre Dios y Abraham. Pero aún más dramática fue la separación que hizo el redactor de las dos historias sobre Moisés obteniendo agua de la roca. La versión de JE está situada ahora en Éxodo 17. La versión de P aparece dos libros más adelante, en Números 20. Al estar tan separadas, parecen tratar de dos incidentes distintos, entre los que han transcurrido años y distancia, aun cuando ambos suceden en lugares que ostentan el mismo nombre.

Así pues, algunas repeticiones y contradicciones le parecieron tolerables, y otras no. No estaba preparado para aceptar dos diluvios cada uno de los cuales destruyera el mundo, a excepción de un hombre llamado Noé. Pero estuvo dispuesto a dejar que Moisés golpeará dos rocas en dos lugares llamados Meribá. Se mostró igualmente dispuesto a permitir que Moisés repitiera los diez mandamientos en su discurso de despedida, en Deuteronomio 5, aun cuando el

texto fuera diferente a como aparece en Éxodo 20. El cuarto mandamiento de Éxodo 20 dice:

*Recuerda el día del Sábado para santificarlo... pues en seis días hizo Yahvé el cielo y la Tierra, el mar y todo cuanto contienen, y el séptimo descansó; por eso bendijo Yahvé el día del sábado y lo hizo sagrado.*²⁰

Pero en el Deuteronomio, cuando Moisés repite el mandamiento, dice:

*Guardarás el día del sábado para santificarlo... Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahvé tu Dios te sacó de allí con mano fuerte y tenso brazo; por eso Yahvé tu Dios te ha mandado guardar el día del sábado .*²¹

La primera versión procede de P y cita la historia de la creación de P como razón para guardar el Sábbat: porque Dios descansó el séptimo día. La segunda versión procede de D y ofrece una razón común a esta fuente para cumplir el mandamiento: porque Dios te libró de la esclavitud. Para el redactor, o para sus lectores, eran compatibles estas dos formas diferentes de expresar un mismo mandamiento. (Es interesante observar que uno de los manuscritos del mar Muerto reúne estos dos textos y se limita a citar ambas razones para guardar el Sábbat, colocando una junto a la otra.)²²

En todo esto no se puede observar ningún método gobernando el proceso. Los textos del redactor eran diversos y complicados, y él fue lo bastante inteligente y hábil como para manejar cada uno de ellos de acuerdo con su buen juicio sobre lo que se necesitaba.

Continuidad

Pero el redactor aún tenía que dar una organización significativa a toda la colección de fragmentos. Tenía que haber continuidad. Hasta cierto punto, la continuidad venía dada por la misma naturaleza de los textos. Lo que permitía que todas las historias encajaran juntas es que todas ellas se referían a la historia. Todos los textos describían acontecimientos en el orden en que se comprendió que sucedieron en la secuencia histórica.

Esto puede parecer demasiado evidente, pero sólo porque nosotros vivimos en un mundo post bíblico (y post griego). *La Biblia fue el primer intento de escribir historia*. Podemos discutir sobre si fue una buena o una mala escritura de la historia —y yo diría que la mayor parte fue buena—, pero sigue existiendo el hecho de que fue la *primera* historia escrita. Lo único que se le aproxima algo en el antiguo Próximo Oriente son los anales reales como la Inscripción Prisma de Senaquerib, que registra las campañas militares del rey, nombrando los lugares conquistados y los botines obtenidos. Pero éstos son más bien informes o listas, antes que verdadera historia. Las primeras obras de historia nacional ampliamente conocidas fueron precisamente las fuentes que este redactor se ocupó de conjuntar.

El redactor organizó estas fuentes en el fluir de la historia mediante la utilización de tres documentos. El primero de ellos fue el libro de las Generaciones. Recortó las largas listas sobre quién engendró a quién, y distribuyó las piezas en los lugares apropiados de las demás historias, desde Adán hasta Jacob. Al hacerlo así, proporcionó continuidad histórica a todo el libro del Génesis.

El segundo documento que empleó fue la narración de P sobre las plagas. Utilizó su lenguaje de «el corazón de Faraón se endureció» como marco adecuado para unir las diversas historias de JE y P sobre el éxodo de Egipto. La estructura comprende los doce primeros capítulos del libro del Éxodo, hasta el momento de la partida del pueblo de Egipto.²³

Su tercer documento fue una lista de altos en el camino que hicieron los israelitas durante su emigración de cuarenta años por el desierto. Esta lista de itinerarios se localiza ahora en el capítulo 33 de Números. Empieza con la siguiente afirmación explícita:

Estas son las etapas de los israelitas, que salieron de Egipto...

A continuación pasa a citar cada uno de los lugares a los que fueron, empezando por la ciudad de Ramsés, continuando con todas las acampadas que hicieron en el desierto y terminando con su llegada al río Jordán, la puerta de acceso a la tierra prometida. La mayoría de los eruditos bíblicos pensaron que esta lista sólo era un sumario de todos los lugares mencionados en las historias narradas hasta ese momento, pero Frank Cross demostró que la lista fue originalmente un documento independiente, al igual que el libro de las Generaciones. El redactor utilizó esta lista como marco en el que situar los acontecimientos ocurridos en el desierto, del mismo modo que había utilizado el libro de las Generaciones para las historias del Génesis, y la narración de las plagas en P para las historias de Egipto. Distribuyó los fragmentos de la lista de los viajes del pueblo a través del texto, colocando cada una de sus historias en el lugar apropiado. Esto proporcionaba a los libros del Éxodo (empezando en el capítulo 12), Levítico y Números la misma clase de continuidad que había logrado en Génesis.²⁴

El Deuteronomio ya era una unidad continua donde se hablaba de las últimas palabras y acciones de Moisés. Todo lo que tuvo que hacer el redactor para encajarlo fue trasladar las historias de JE y P sobre la muerte de Moisés al final del Deuteronomio. El último capítulo del Deuteronomio (el capítulo 34) es ahora una combinación de las tres versiones de la muerte de Moisés (JE, P y D).²⁵

La contribución del redactor también incluyó añadir ocasionalmente algunos versos para resaltar las transiciones y combinaciones de sus fuentes, y para clarificar o enfatizar determinados puntos que eran importantes para él. También añadió unos pocos pasajes importantes en su propio tiempo, incluyendo las leyes sobre el sacrificio en Números 15, la ley sobre la fiesta de las Tiendas, un pasaje en el que se enfatiza el Sábbat,²⁶ y otro en el que se habla sobre el regreso del exilio.²⁷

Este redactor fue un sacerdote aarónida, igual que la persona que produjo P. Pero, irónicamente, su tarea fue justo la opuesta a la realizada por esa otra persona anterior a él. La persona que produjo P estaba configurando una obra con la intención de que fuera una alternativa a fuentes anteriores (JE). El redactor, en cambio, configuró una obra en la que se *reconciliaban* las fuentes opuestas. Ésta fue la clave que encontré y que, en mi opinión, y junto a otras evidencias que así lo apoyan, permite separar la fuente P de la obra del redactor. Los textos de P se enfrentan con las otras fuentes. El texto del redactor, en cambio, las abarca a todas

La primera Biblia

Cuando el redactor incluyó el Deuteronomio entre sus fuentes, logró un efecto adicional que quizá no tuviera

intención de alcanzar. El Deuteronomio se convertía así en el último libro de la Torah y en el primer libro de la historia deuteronomística. Así pues, había ahora una continuidad natural desde el Génesis hasta el final de 2 Reyes. El erudito bíblico norteamericano David Noel Freedman ha llamado Historia Primaria a esta historia continua compuesta de once libros (Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes). También se ha referido a ella llamándola «la primera Biblia».

Se trata, realmente, de una forma muy útil de considerarlo. La Historia Primaria formó el núcleo alrededor del cual se construyó el resto de la Biblia. Contaba la historia de los acontecimientos que constituyeron el escenario de todo lo que ocurriría más tarde: la creación, el nacimiento del pueblo, el asentamiento en la tierra prometida, el establecimiento de la línea mesiánica. Contenía las cuatro grandes alianzas (Noé, Abraham, Sinaí, David). Los distintos profetas podían ser comprendidos sobre el fondo de la historia que contaban. Se puede comprender a Isaías mucho mejor cuando se lo considera sobre el fondo del reinado de Ezequías, período en el que vivió. Se puede comprender a Jeremías mucho mejor cuando se lo considera sobre el fondo de Josías. El resto de los libros de la Biblia hebrea (Antiguo Testamento), al igual que los del Nuevo Testamento, fueron comprendidos por comunidades que los conservaron en el contexto de los acontecimientos centrales de la Historia Primaria. Ésa es la razón por la que he preferido concentrarme en estos libros, y ésa fue también la razón por la que el trabajo del redactor resultó ser tan importante para la formación de la Biblia.

El redactor, a quien identifico como Esdras, ha sido el último de los que han contribuido a la formación final de los cinco libros de Moisés. Habitualmente, se concede más crédito a los autores de las historias y de las leyes. Eso puede ser un error. El redactor fue tan artista, a su manera, como los autores de J, E, P y D lo fueron a la suya. Su contribución fue, sin lugar a dudas, tan significativa como la de ellos. Su tarea no fue simplemente difícil, sino, sobre todo, creativa. Para realizarla necesitó en cada momento una gran inteligencia y sensibilidad literaria, así como una habilidad tan artística como la propia narración de una historia. En último término, él fue quien creó la obra que hemos estado leyendo durante tantos años. Él configuró la forma final de las historias y leyes que han influido sobre tantos millones de personas de formas tan diversas.

¿Es ésta *su* influencia? ¿O se debe esta influencia a los autores de las fuentes? ¿O sería mejor hablar de una paternidad literaria de todos estos colaboradores, una paternidad que la mayoría de ellos ni siquiera imaginaron que pudiera producirse? ¿Cuántas ironías quedan contenidas en esta paternidad que se extendió a lo largo de los siglos? ¿Cuántos nuevos desarrollos e ideas resultaron de la combinación de todas sus contribuciones?

En resumen, la cuestión que se nos plantea en el último capítulo de este libro es la siguiente: ¿es la Biblia algo más que la suma de sus partes?

14

El mundo que la Biblia produjo

El producto final

¿Es la Biblia algo más que la suma de sus partes?

Desde luego.

La mezcla de las diferentes historias, leyes, poemas y puntos de vista produjo cosas con las que ninguno de los autores pudo haber soñado.

El autor de E compuso la historia del casi sacrificio de Isaac por parte de su padre Abraham, una de las historias más famosas, intrigantes y problemáticas de la Biblia. En ella, Abraham se halla tan sometido a la voluntad de Dios que incluso está preparado para sacrificar a su hijo. La intervención divina le detiene y salva la vida de Isaac en el último instante.

El autor de P, quizá unos cien años más tarde, compuso la historia en la que Abraham compra la cueva de Makpelá como lugar de enterramiento familiar, debido a la muerte de su esposa Sara.

El redactor, unos doscientos años más tarde, situó la historia de la muerte de Sara y la adquisición de la cueva justo después de

la historia sobre el sacrificio de Isaac, que aparece en Génesis 22, mientras que la muerte de Sara está en Génesis 23.

Desde entonces, los intérpretes han sugerido que la muerte de Sara se debió quizá a haber visto que su hijo iba a ser sacrificado, por lo que murió de dolor. Esta interpretación no fue planeada ni por la persona que escribió E, ni por la que escribió P. Es muy posible que ni siquiera el redactor tuviera tal intención.¹ Pero funciona. La simple yuxtaposición de dos textos añadió otro elemento humano a la historia. Desde el punto de vista psicológico, añadió un nuevo nivel. Abrió nuevas posibilidades de interpretación, planteó nuevas cuestiones e invitó a descubrir nuevas respuestas.

Hay cientos, quizá miles de ejemplos de este tipo en el que surgen nuevos elementos e ideas a partir de la mezcla de las fuentes..., nuevos giros en las historias, nuevos niveles psicológicos y nuevas posibilidades de interpretación. Apenas si hemos empezado a apreciar el impacto de la extraordinaria historia de la Biblia sobre la forma final que adquirió el libro.

Pero lo más notable de todo es que esa historia afectó a la imagen que da la Biblia sobre la relación entre Dios y la humanidad.

A imagen y semejanza de Dios

En la historia de la creación, en Génesis 1, Dios crea a los seres humanos, hombre y mujer, a su imagen y semejanza. El significado de la expresión «a imagen y semejanza» de Dios, es incierto. ¿Se está refiriendo a una imagen física... queriendo significar con ello que Dios tiene un rostro y un cuerpo como el nuestro? ¿O se refiere a una imagen espiritual? ¿Ó acaso

intelectual? Sea cual sea el significado, podemos decir, como mínimo, que la Biblia representa a los humanos como seres que participan de lo divino, en una forma que no hacen los animales. Hay algo de Dios en los humanos, y ese algo es crucial para los acontecimientos que se producen en el Edén, a continuación de la creación.

A los humanos se les prohíbe comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. La serpiente les induce a ello. ¿Qué dice la serpiente como para inducir a los humanos a hacerlo? Le dice a la mujer que si comen del árbol «seréis como dioses».² Ahora bien, en los términos de la Biblia, este argumento no habría actuado en una bestia, un ave o un pez, porque los animales no participan de lo divino. Únicamente los humanos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, de modo que sólo ellos pueden aspirar a alcanzar lo divino. Así pues, la creación a imagen de Dios, tal como se refleja en Génesis 1, es crucial para comprender lo que hacen los humanos en el Edén, en Génesis 3.

Lo que sucede es que Génesis 1 y 3 fueron creados por dos personas diferentes. La historia del Edén es de la fuente J, donde no se sugiere jamás que los seres humanos fueran creados a imagen y semejanza de Dios. La narración sobre la creación procede de la fuente P, donde jamás se incluye la existencia de plantas poderosas o serpientes parlantes. Y el redactor mezcló ambas historias, de modo que no podemos saber si fue consciente o no de esta exquisita fusión.

En este caso, la combinación de J y P produjo algo que fue más que la simple suma de las piezas. Ahora, la historia era mucho más rica y ofrecía nuevas posibilidades de interpretación. Situaba los actos humanos en el Edén bajo una luz

completamente nueva. Dios los crea a su imagen y semejanza y a continuación les prohíbe comer del fruto cuya atracción consiste precisamente en proporcionar el poder divino. Comparte cierta cualidad divina sólo con los humanos, y a continuación les amenaza como si fueran subordinados. Les dice que gobiernen a las otras criaturas, y a continuación se comunica con ellos casi exclusivamente por medio de órdenes. El escenario se halla tan firmemente delimitado para que los humanos desobedezcan, que probablemente nadie se extraña cuando son persuadidos por la noticia de que «el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses».

Tal y como ha señalado Mark Twain, «si Dios no hubiera deseado que fuesen rebeldes, ¿por qué los creó a su imagen y semejanza?».

Esto sólo representa una forma de considerar el texto. Hay cientos de otras interpretaciones posibles, unas más reverentes y otras más cínicas. Y de eso se trata precisamente. La mezcla de las fuentes para formar un solo texto enriqueció para siempre las posibilidades interpretativas de la Biblia.

Cósmico y personal

La combinación de las fuentes hizo algo más que simplemente afectar a las historias individuales de la Biblia. También ejerció un impacto sobre la concepción bíblica de Dios.

J, E y D representan a Dios de formas muy personales: moviéndose sobre la tierra, adoptando formas visibles, interviniendo en la discusión, e incluso en el debate con los

humanos. La concepción de P, en cambio, fue la de una divinidad más cósmica y trascendente.

La historia de la creación en P empieza con la creación de una estructura cósmica: luz y oscuridad, día y noche, mares y tierra firme, el «firmamento» y los cuerpos celestes. La historia de la creación en J es literalmente más concreta, más real. Empieza por hacer posible la aparición de la vegetación, seguida por la creación de los seres humanos, las plantas y los animales... sin hacer una sola referencia a la luz y la oscuridad, a los cuerpos celestes o incluso a los mares.

En sus propios términos, P es la historia del «cielo y la Tierra», mientras que J es la historia de «la Tierra y el cielo».

La historia del diluvio en P aparece como una crisis cósmica: saltan las fuentes del gran abismo y se abren las compuertas del cielo. El agua que está sobre el firmamento se derrama. El agua que está por debajo de la tierra surge con violencia. La parte habitable del universo es como una burbuja de aire rodeada de agua, y las aguas amenazantes se precipitan desde arriba y desde abajo. La historia del diluvio en J, por su parte, se resume simplemente en cuarenta días y cuarenta noches de lluvia.

En las historias de la creación y del diluvio en P, Dios permanece por encima y más allá de lo que sucede, ordenando y controlando a los humanos y a la propia naturaleza. En la historia de J, el propio Yahvé camina por el jardín del Edén, él mismo hace las primeras ropas de los seres humanos, cierra el arca y percibe el olor del sacrificio de Noé.

En la historia de E sobre Moisés golpeando la roca de Meribá, Dios se encuentra sobre la roca. En la versión de P no aparece.

En la historia de J sobre lo sucedido en el monte Sinaí, el propio Yahvé desciende sobre la montaña rodeado por el fuego.³ En la versión de P no sucede nada de esto.⁴ En J y en E, Moisés ve realmente a Dios.⁵ En P no.

En J, Abraham habla con Dios sobre el destino de las ciudades de Sodoma y Gomorra,⁶ y Moisés habla con Dios sobre el destino del pueblo en la historia de los espías.⁷ En la fuente E, Moisés habla igualmente con Dios sobre el destino del pueblo en la historia del becerro de oro, y más tarde habla apasionada y elocuentemente con un Dios al que ha venido a conocer «como habla un hombre con su amigo».⁸ Incluso llega a decirle a Dios: «¿Por qué tratas mal a tu siervo?», y «si vas a tratarme así, mátame».⁹ En la fuente D, Moisés habla con Dios para que le permita vivir lo suficiente para entrar en la tierra prometida, pero Dios se niega a ello.¹⁰ En la fuente P los seres humanos nunca hablan con Dios de un modo tan íntimo.

En P, Dios es más trascendente, más distante. Da órdenes y se cumple su voluntad.¹¹

En la fuente D, en cambio, Moisés le dice al pueblo:

*Porque estos mandamientos que yo te prescribo hoy no son superiores a tus fuerzas, ni están fuera de tu alcance. No están en el cielo, para que hayas de decir: «¿Quién subirá por nosotros al cielo a buscarlos para que los oigamos y los pongamos en práctica?». Ni están al otro lado del mar, para que hayas de decir: «¿Quién irá por nosotros al otro lado del mar a buscarlos para que los oigamos y los pongamos en práctica?». Sino que la palabra está bien cerca de ti, está en tu boca y en tu corazón para que la pongas en práctica».*¹²

Tampoco se trata de sobrevalorar la cuestión: a veces la fuente P representa a Dios de un modo más personal, mientras que a veces las fuentes J, E y D lo representan como un ser trascendente. Pero, en su conjunto, la diferencia es evidente y profunda. Cuando el redactor combinó todas las fuentes, también mezcló dos imágenes diferentes de Dios.

Al hacerlo así configuró un nuevo equilibrio entre las cualidades personales y trascendentales de la divinidad. Surgió así una imagen de Dios que era tanto universal como intensamente personal. Yahvé fue el creador del cosmos, pero también «el Dios de tu padre». La fusión fue artísticamente dramática y teológicamente profunda, pero también estaba llena de una nueva tensión. Representaba a los seres humanos entablando un diálogo personal con el creador todopoderoso del universo.

Se trataba de un equilibrio al que no tenía intención de llegar ninguno de los autores individuales. Pero dicho equilibrio, intencionado o no, se encontró en el mismo núcleo del judaísmo y del cristianismo. Al igual que Jacob en Peniel, ambas religiones han existido y se han esforzado desde siempre con una divinidad cósmica y, sin embargo, personal. Y esto se puede aplicar tanto al teólogo más sofisticado como al más sencillo de los creyentes. En último término, las cosas están en juego, pero a todo ser humano se le dice: «El creador del universo se preocupa por ti». Una idea extraordinaria. Pero, una vez más, tal idea no fue planeada por ninguno de los autores. Probablemente, ni siquiera fue ése el propósito del redactor. La idea se hallaba tan inextricablemente inmersa en los propios textos, que el redactor no pudo hacer más que ayudar a producir la nueva mezcla en la medida en que se mantuvo fiel a sus fuentes.

Justicia y misericordia

La unión de las fuentes produjo otro resultado aún más paradójico. Creó una nueva dinámica entre la justicia y la misericordia de Yahvé.

Recordemos que la fuente *P* jamás utiliza la palabra «misericordia». Tampoco emplea las palabras «gracia» o «arrepentimiento». Nunca se refiere a la fidelidad de Yahvé- El sacerdote que redactó esta fuente enfatiza más bien el aspecto de la justicia divina. Es decir, cada cual obtiene lo que se merece. La obediencia es recompensada. La transgresión es castigada. No sirve arrojarse en brazos de la misericordia del juez divino.

J y E son virtualmente lo opuesto. Ambas fuentes enfatizan el aspecto de la misericordia divina. La transgresión se puede perdonar por medio del arrepentimiento. Dios se muestra graciosa y generosamente fiel a su alianza. En la escena de la última experiencia humana de lo divino que aparece en J, cuando Moisés ve a Dios en el Sinaí, Yahvé declara que él es

Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad...¹³

Las palabras que jamás se mencionan en *P* aparecen aproximadamente setenta veces en J, E y D.

No se trata aquí de una simple cuestión de vocabulario. J, E y D también desarrollan la idea de la divinidad como un ser misericordioso a través de las historias que cuentan, en mucha mayor medida que la fuente *P*. En la historia del becerro de oro en la fuente E, Yahvé declara al principio que destruirá a todo el pueblo e iniciará un nuevo pueblo que descenderá de

Moisés. Pero éste apela a la misericordia de Yahvé, y la divinidad se apiada.¹⁴ En la historia de los espías en J sucede lo mismo. Yahvé dice que destruirá a la nación y empezará de nuevo con Moisés. Éste apela una vez más a su compasión y Yahvé se apiada de nuevo.¹⁵

El autor de P rechaza esta representación de Dios. En su versión de la historia de los espías, Yahvé decide el destino del pueblo y no hay ningún otro ruego por parte de Moisés.

Una vez más, sería un error leer demasiado entre las líneas de las fuentes. Ocasionalmente, J, E y D representan a Dios actuando estrictamente en justicia, mientras que la fuente P representa eventualmente vida de la comunidad de la que procedía: una de Israel, elaborada por un defensor de la familia sacerdotal de Silo, y posiblemente un descendiente de Moisés, y otra de Judá, elaborada por un defensor de la casa real davídica. Es en el contexto de la caída del reino de Israel y la reunión de los pueblos divididos donde encontramos a alguien que une ambas versiones, configurando así una sola historia capaz de servir a la comunidad ahora reunificada.

Del mismo modo, creo que encontramos el contexto histórico del trabajo sacerdotal en la época del rey Ezequías. Fue una época en la que se establecieron las divisiones de estatus sacerdotal, con los sacerdotes aarónidas de Jerusalén disfrutando de una posición privilegiada. La obra sacerdotal (la fuente P) fue la alternativa de ese sacerdocio privilegiado a la obra de la fuente JE, que reflejaba un punto de vista diferente, a menudo hostil, de Dios, de la historia y, particularmente, de su antepasado Aarón.

Por su parte, los oponentes sacerdotales que trataban de mejorar su estatus, los sacerdotes sionitas (posiblemente musitas), encontraron su momento en la época del rey Josías. Fue una época en que el código de leyes que ellos habían preservado fue apoyado por el rey como el libro de la Torah (D). Jeremías, un defensor de ese sacerdocio, o posiblemente su escriba Baruc, elaboraron una historia que fluía de modo continuo desde Moisés y que contenía el código de leyes propio del momento histórico del escritor (Dtr¹). La muerte de Josías y la caída del reino indujeron al autor a producir una nueva edición de la historia en la que tuvo en cuenta las nuevas y catastróficas circunstancias históricas (Dtr²).

La unión de estas partes en una historia continua, «la primera Biblia», la encontramos, pues, en un contexto histórico, reflejando la vida de una comunidad que acaba de regresar del exilio, y que mira hacia el futuro, con la intención de reconstruir su país, así como su lugar y su forma de culto. Fue una época en la que todas las partes anteriores de la Biblia eran ya demasiado bien conocidas como para ser ignoradas. El escriba responsable de esta redacción (R) —a quien he identificado como Esdras— fue un defensor de los sacerdotes aarónidas que alcanzaron el liderazgo en esta época. Se mostró sensible a sus preocupaciones y, en general, a la situación de su pueblo en ese momento. Así pues, preservó sus valiosas obras de un modo tal que pudieron ser aceptadas durante milenios, y ése pudo ser el contexto en el que se comprendieron otros textos sagrados.

Así pues, la Biblia es una síntesis de historia y literatura, a veces en armonía y otras veces en tensión, pero totalmente inseparables. Y creo que ahora, después de tantos siglos,

encontramos finalmente ante nosotros la recuperación de esta historia y la apreciación por esta síntesis.

De dónde y hacia dónde

¿Qué vamos a hacer con este conocimiento?

Hasta el momento, la investigación sobre quién escribió la Biblia se ha mantenido fundamentalmente en el campo del estudio de la historia. La mayor parte de los investigadores se han mostrado interesados por la historia de la religión, la historia de Israel o la historia de la propia formación de la Biblia.

Raras veces han empleado este conocimiento quienes han escrito sobre la Biblia como literatura, y aquellos cuyo interés ha sido el estudio religioso de la Biblia, es decir, la Biblia como literatura *sagrada*. Ello se ha debido en parte a la percepción de que tal tipo de análisis sería amenazador para la religión. También se ha debido al hecho de que el análisis era incompleto. En nuestro conocimiento sobre los autores todavía había grandes vacíos: cuándo vivieron, por qué escribieron, qué relación existió entre lo que escribieron y los acontecimientos del mundo en que vivieron.

Pero ahora esa situación ha cambiado. La amenaza contra la religión no se ha materializado nunca. Wellhausen dijo que dejaba de enseñar este tema a los estudiantes de teología porque «los estaba incapacitando para ejercer sus funciones». Pero la experiencia de las generaciones posteriores ha demostrado, al parecer, que estaba equivocado. Ahora, muchos, probablemente la mayoría, de los clérigos protestantes, católicos y judíos han aprendido y enseñado este tema durante

más de un siglo, y se las han arreglado para reconciliarlo con sus creencias y tradiciones.

Las semillas de tal reconciliación ya se hallaban presentes en los tiempos de los primeros investigadores. Dicho de un modo sencillo, la cuestión planteada no fue: «¿quién *inspiró* la Biblia?», o «¿quién *reveló* la Biblia?». Únicamente se planteó la cuestión de qué seres humanos la compusieron. Que lo hicieran bajo dirección divina, por dictado o por inspiración de Dios, siempre fue una cuestión de fe. Joseph ben Eliezer Bonfils, que quizá fue el primer erudito judío en decir directamente sobre un verso de la Torah: «Moisés no escribió esto», dejó bien clara esta cuestión hace seiscientos años, cuando dijo:

... en la medida en que creemos en las palabras recibidas y en las palabras proféticas, no me importa que las escribiera Moisés o que las escribiera otro profeta, puesto que todas las palabras son verdad y proféticas.¹⁷

El escritor cristiano Andreas von Maes sugirió hace más de cuatrocientos años que un editor, quizá Esdras, insertó por lo menos palabras y frases explicativas. Pero también Von Maes dijo que, para la fe, no hay ninguna necesidad de discutir sobre qué manos humanas registraron el texto

Pero, en verdad, no hay gran necesidad de discutir sobre el escritor, siempre y cuando creamos que Dios es el autor, tanto de los propios acontecimientos como de las palabras mediante las que nos han sido comunicados...¹⁸

El desafío que nos plantea esta investigación no se refiere a la creencia en el carácter revelado o inspirado de la Biblia, sino a las tradiciones sobre las que escribieron los humanos.

El estado incompleto del análisis tampoco representa ahora el problema que representó en otros tiempos. Ciertamente que sigue habiendo huecos, como por ejemplo los nombres de los autores de J y E. Pero, después de todo, se necesitaron casi mil años para escribir la Biblia hebrea, y cientos para que los cristianos le añadieran el Nuevo Testamento. Si se tardó tanto en construir el misterio, no resulta nada chocante que se haya tardado unos mil años en desvelarlo (desde los investigadores medievales). Lo significativo es que los descubrimientos realizados en los pocos últimos años —de tipo literario, lingüístico y arqueológico— nos han permitido alcanzar una fase en la que nuestro conocimiento puede ser útil.

Ahora podemos estudiar y apreciar el sentido artístico utilizado para formar cada parte del libro. Podemos apreciar la variedad de experiencia humana, a lo largo de los siglos, que ha hecho de este libro una obra tan compleja y tan rica. Podemos saber hasta qué punto las partes del libro fueron sensibles a las verdaderas necesidades y situaciones reales de la vida. Si decimos que este libro es grande, ahora podemos comprender mejor por qué lo es.

Leer la Biblia ya no será lo mismo. Conscientes de la extraordinaria historia de la Biblia y de su complejidad resultante, podemos —y probablemente debemos— leer el libro con una nueva perspectiva. Podemos leer una página de la Biblia y saber que tres, e incluso cuatro personas, todas ellas artistas, escribiendo todas ellas desde su propia experiencia, en su propio momento histórico y separadas por siglos de distancia, contribuyeron con su trabajo a componer esa misma página que leemos. Y, *al mismo tiempo*, podemos leer la página tal cual, disfrutar de la historia, aprender de ella, descubrir cómo la interpretaron otras personas a lo largo de los milenios.

Para aquellos de nosotros que leemos la Biblia como literatura, este nuevo conocimiento debería aportarnos una nueva familiaridad con los individuos que la escribieron, una nueva forma de evaluar su capacidad artística, una nueva admiración por la belleza y la complejidad final del libro.

Para aquellos de nosotros que la leemos en busca de la historia, esta empresa nos abre continuamente nuevos caminos para descifrar lo que estaba sucediendo en diversos momentos históricos, permitiéndonos alcanzar una nueva sensibilidad sobre cómo respondieron a esos mismos momentos los individuos que formaron parte de la sociedad bíblica.

Para aquellos que consideran la Biblia como sagrada, puede significar nuevas posibilidades de interpretación, y también una nueva toma de consciencia ante la gran cadena de acontecimientos, personas y siglos que se conjuntaron de un modo tan intrincado para producir un incomparable libro de enseñanzas.

Y para todos aquellos de nosotros que vivimos en esta civilización, en cuya configuración ha jugado un papel tan importante la Biblia, puede ser un camino para ponernos más en contacto con las gentes y los acontecimientos que afectaron a nuestro mundo.

Después de todo, la cuestión no sólo es quién escribió la Biblia, sino quién la lee.

Apéndice

Identificación de los autores de los cinco libros de Moisés

GÉNESIS

	J	E	P	R
Creación	2, 4b-25		1, 1-2, 3	
Generación del cielo y de la Tierra				2, 4a
Jardín del Edén	3, 1-24			
Caín y Abel	4, 1-16			
Genealogía de Caín	4, 17-26			
Descendencia del hombre	5, 29			*5, 1-28, 30-32
Hijos de Dios y mujeres humanas	6, 1-4			
El diluvio	6, 5-8; 7, 1-5, 7, 10, 12, 16b-20, 22-23; 8, 2b-3a, 6, 8-12, 13b, 20-22		7, 8-9, 11, 13-16a, 21, 24; 8, 1-2a, 3b-5, 7, 13a, 14-19; 9, 1-17	

*En las entradas marcadas con un asterisco, véase notas de identificación de los autores.

	J	E	P	R
Borrachera de Noé	9, 18-27			
Edad de Noé				*7, 6; 9, 28-29
Descendencia de los hijos de Noé	10, 8-19, 21 24-30		10, 1b-7 20, 22-23, 31, 32	10, 1a
La torre de Babel	11, 1-9			
Descendencia de Sem				11, 10a, *10b-26
Descendencia de Téráj				11, 27a *32
Emigración de Abraham	12, 1-4a		11, 27b-31; 12, 4b-5	
Promesa a Abraham	12, 6-9			
Esposa/hermana	12, 10-20			
Abraham y Lot	13, 1-5 7-11a, 12b-18 [*14, 1-24]		13, 6, 11b-12a	
Alianza de Abraham	*15, 1-21		17, 1-27	
Hagar e Ismael	16, 1-2, 4-14		16, 3, 15-16	
Los tres visitantes	18, 1-33			
Sodoma y Gomorra	19, 1-28, 30-38		19, 29	
Esposa/hermana		20, 1-18		
Nacimiento de Isaac	21, 1a, 2a, 7	21, 6	21, 1b, 2b-5	
Hagar e Ismael		21, 8-21		
Abraham y Abimelec		21, 22-34		
Sacrificio de Isaac		22, 1-10, 16b-19		*22, 11-16a

	J	E	P	R
Pariente de Abraham	22, 20-24			
La cueva de Makpelá			23, 1-20	
Rebeca	24, 1-67		25, 20	
Los hijos de Queturá	25, 5-6	25, 1-4		
La muerte de Abraham			25, 7-11a	
Descendencia de Ismael			25, 13-18	25, 12
Descendencia de Isaac				25, 19
Jacob y Esaú	25, 11b, 21-34; 27, 1-45		26, 34-35; 27, 46; 28, 1-9	
Esposa/hermana	26, 1-11			
Isaac y Abimelec	26, 12-33			
Jacob en Betel	28, 10-11a, 13-16, 19	28, 11b-12, 17-18, 20-22		
Jacob, Lía y Raquel	29, 1-30			
Hijos de Jacob	29, 31-35; 30, 24b	30, 1-24a	35, 23-26	
Jacob y Labán	30, 25-43	31, 1-2, 4-16, 19-54; 32, 1-3		
Regreso de Jacob	31, 3, 17, 18a; *32, 4-13;	32, 14-24 33, 1-17	31, 18b; 35, 27	
Jacob se convierte en Israel		32, 25-33	35, 9-15	
Siquem	34, 1-31	33, 18-20		*33, 18
Regreso a Betel		35, 1-8		

	J	E	P	R
Raquel muere en el parto		35, 16-20		
Rubén toma a la concubina de Jacob	35, 21-22			
La muerte de Isaac			35, 28-29	
Descendencia de de Esaú	36, 31-43		*36, 2-30	36, 1
José y sus hermanos	37, 2b, 3b 5-11, 19-20, 23, 25b-27, 28b, 31-35	37, 3a, 4, 12-18, 21-22, 24, 25a, 28a, 29, 36	37, 1	37, 2a
Judá y Tamar	38, 1-30			
José y la esposa de Putifar	39, 1-23			
El escanciador y el panadero		40, 1-23		
José y el Faraón		41, 2-45a, 46b-57	41, 45b-46a	
Los hijos de Jacob en Egipto	42, 1-4, 8-20, 26-34, 38; 43, 1-13, 15-34; 44, 1-34; 45, 1-2, 4-28;	42, 5-7, 21-25, 35-37; 43, 14; 45, 3		
Jacob en Egipto	46, 5b, 28-34; 47, 1-27a, 29-31; *49, 1-27; 50, 1-11, 14-23	46, 1-5a; 48, 1-2, 8-22; 50, 23-26	46, 6-27; 47, 27b, 28; 48, 3-6; 49, 29-33; 50, 12-13	*48, 7; 49, 28

ÉXODO

	J	E	P	R
Los que llegaron de Egipto				1, 1-5
La nueva generación			1, 6-7	
La esclavitud		1, 8-12	1, 13-14	
Matanza de los niños varones	1, 22	1, 15-21		
Nacimiento y juventud de Moisés	2, 1-23a			
Dios escucha el grito de Israel			2, 23b-25	
Yahvé llama a Moisés	3, 2-4a, 5, 7-8; *16-22; 4, 1-17, 19-20a, 21a, 22-31	3, 1, 4b, 6, 9-15; 4, 18, 20b	6, 2-12, 14-25; 7, 1-9	4, 2b; 6, 13, 26-30
Moisés y Faraón	5, 1-6, 1; 7, 14-18, 20b-21a, 23-29; 8, 3b-11a, 16-28; 9, 1-7, 13-34; 10, 1-19, 21-26, 28-29; 11, 1-9		7, 10-13, 19-20a, 22b; 8, 1-3a, 12-15; 9, 8-12	8, 11b; 9, 35; 10, 20, 27; 11, 9-10
El éxodo	12, 21-23	12, *24-27, 29-36, 37b-39; *13, 1-16	12, 1-20, 28, 40-49	12, 37a, 50-51

	J	E	P	R
Los diez mandamientos	34, 14-28			
El velo del rostro de Moisés			34, 29-35	
Ejecución de la instrucción del tabernáculo			35-40	

LEVÍTICO

Todo el libro		1-27		
Excepto: Tiendas de Sukot				23, 39-43
Renovación del exilio				26, 39-45

NÚMEROS

Los últimos días en el monte Sináí		1, 1-2, 34; 3, 2-9, 14; 10, 1-10	3, 1; 9, 15-23	
Partida del monte Sináí	10, 29-36	10, 11-12, 14-27	10, 13, 28	
Taberá		11, 1-3		
Alimentos en el desierto		11, 4-35		
La esposa kusita de Moisés		12, 1-16		

	J	E	P	R
Los espías	13, 17-20, 22-24, 27-31, 33; 14, 1b, 4, 11-25, 39-45		13, 1-16, 21, 25-26, 32; 14, 1a, 2-3, 5-10, 26-39	
Ley sacrificial adicional				15, 1-31
Una violación del Sábbat			15, 32-36	
Bordes del vestido			15, 37-41	
Coré, Datán y Abirón	16, 1b-2a, 12-14, 25-26, 27b-32a, 33-34		16, 1a, 2b-11, 15-24, 27a, 32b, 35	[*16, 24, 27]
Aarónidas y levitas			17, 1-18, 32	
La ternera joven			19, 1-22	
Agua en el desierto			20, 1b-13	20, 1a
Israel y Edom	20, 14-21			*21, 4a?
La muerte de Aarón			20, 23-29	20, 22
Israel y Arad	21, 1-3			
La serpiente de bronce		21, 4b-9		
Viajes				21, 10-11, [*12-20]
Sijón y Og	21, 21-35			
Balaam		22, 2-24, 25		22, 1

	J	E	P	R
La herejía de Peor	25, 1-5		25, 6-19	
Censo			26, 1-8, 12-65	26, 9-11
Las hijas de Selofjad			27, 1-11	
El nombramiento de Josué			27, 12-23	
Ley sacrificial adicional				28, 1-31; 29, 1-39
Leyes sobre la anulación de los votos de las mujeres			30, 1-17	
La derrota de los madianitas			31, 1-54	
Partes tribales			*32, 1-42; 33, 50-56; 34, 1-29; 35, 1-34; 36, 1-13	
La lista de las acampadas				*33, 1-49

DEUTERONOMIO

	DTR ¹	DTR ²	OTROS	E	P
Introducción de Moisés	1, 1-4, 24, 32-49; 5, 1-8, 18; 9, 1-11, 32	4, 25-31; 8, 19-20			

	DTR ¹	DTR ²	OTROS	E	P
Código de leyes	26, 16-19; 27, 1-10		12, 1-26, 15		
Ceremonia de la alianza	27, 11-26				
Bendiciones y maldiciones	28, 1-35, 38-62	28, 36-37, 63-68			
Conclusión de Moisés	28, 69; 29, 1-20, 28; 30, 11-13; 31, 1-8	29, 21-27; 30, 1-10, 14-20			
El nombramiento de Josué				31, 14-15, 23	
La <i>torah</i>	31, 9-12, 24-27				
El Cántico de Moisés		31, 16-22, 28-30; 32, 44	*32, 1-43		
Últimas palabras de Moisés	32, 45-47				
La bendición de Moisés			*33, 2-27	33, 1	
La muerte de Moisés	34, 10-12		*32, 48- 52 (R)	34, 1-6	34, 7-9

NOTA SOBRE IDENTIFICACION DE AUTORES

Gn 5,1-28, 30-32; 7, 6; 9, 28-29; 11,10b-26, 32

Estos pasajes están extraídos del «libro de las Generaciones» que, al parecer, fue originalmente un documento aparte que contenía una terminología similar a la de P. El redactor lo cortó en segmentos que luego distribuyó a lo largo del Génesis. Eso unificó las historias al dotarlas de una continuidad cronológica de generaciones.

Gn 15,1-21

Debido a diversas dificultades que surgen en el texto, muchos eruditos consideran que este capítulo es un compuesto de dos fuentes. (Por ejemplo, a Abraham se le muestran las estrellas en 5, pero, según el versículo 12, el sol está «para ponerse».) Aquí está marcado como fuente J, pero se debe tomar buena nota de su complejidad. Notablemente, resulta curiosa la predicción de la esclavitud egipcia en los versículos 13-16. Combina elementos de fechas y terminología que sólo son característicos de J, de E o de P. Y está incrustado en una epanalepsis (la repetición continuada del tema de la puesta de sol, versículos 12 y 17). El pasaje pudo haber sido escrito por el propio redactor. Así, habría servido para dos propósitos: 1) resaltar la conexión entre las historias patriarcales del Génesis y la historia de la esclavitud y el éxodo en Éxodo; y 2) resaltar la unión de las mismas fuentes en Génesis.

Gn 22, 11-16a

La historia del casi sacrificio de Isaac se traza hasta E. Se refiere a la divinidad llamándola Elohim en los versículos 1, 3, 8 y 9. Pero, justo en el momento en que Abraham levanta la mano con el cuchillo para sacrificar a Isaac, el texto dice que el ángel de Yahvé lo detuvo (versículo 11).

Los versículos en los que Isaac salva la vida se refieren a la divinidad llamándola Yahvé (versículos 11-14). A estos versículos les sigue un informe en el que el ángel habla de nuevo y dice: «... por no haberme negado tu hijo...». Así pues, los cuatro versículos que informan de que Isaac no fue sacrificado implican no sólo una contradicción, sino también un cambio en el nombre de la divinidad. Por muy extraño que pueda parecer, se ha sugerido que, en la versión original de esta historia, Isaac fue realmente sacrificado, y que los cuatro versículos en que se dice lo contrario fueron añadidos posteriormente, cuando se rechazaba la noción del sacrificio humano (quizá por parte de la persona que combinó J y E). Evidentemente, la frase «... por no haberme negado tu hijo», puede significar sólo que Abraham estuvo *dispuesto* a sacrificar a su hijo. A pesar de ello, debe observarse que el texto concluye (versículo 19), diciendo: «Volvió Abraham al lado de sus sirvientes». Así pues, aquí ya no se menciona a Isaac. Es más, Isaac ya no vuelve a aparecer en la fuente E como personaje. Es interesante hacer notar que una tradición midrásica posterior desarrolló esta idea de que Isaac había sido realmente sacrificado. Esta tradición se discute en la obra de S. Spiegel, *The Last Trial* (Nueva York, Schocken, 1969; edición hebrea de 1950).

Gn 32, 4-13

Resulta difícil identificar al autor de este pasaje. Muestra afinidades, tanto con el material J como E que lo rodea. Aquí sería preferible la identificación con J, aunque a modo de prueba.

Gn 33,18

Son curiosas las palabras « viniendo de Paddán Aram », situadas en medio del versículo. El contexto pertenece a la fuente E, pero el nombre de Paddán Aram sólo se utiliza en otra parte en la fuente P. Estas palabras parecen ser un añadido hecho por el redactor, quizá con la intención de compensar el hecho de que la combinación de las fuentes pudieran dar la impresión de que Jacob se estaba tomando una cantidad excesiva de tiempo para regresar con su padre Isaac (en Gn 35, 27).

Gn 36, 2-30

Esta lista de la familia de Esaú contiene varias contradicciones con otros textos de P (Gn 26, 34-35; 28, 9). Pudo haberse tratado de documentos originalmente independientes que el redactor incluyó aquí

Gn 48, 7

Este versículo no conecta fácilmente con el texto que le precede (P), ni con el que le sigue (E), y combina alusiones a

textos anteriores de P (Gn 35, 9) y de E (Gn 35,15-19). En consecuencia, parece tratarse de una adición hecha por el redactor, quien quizá lo hizo con el propósito de suavizar la redundancia de los textos combinados de P y E en Génesis 48. En el versículo 5 (P), Jacob otorga a Efraím y Manases, los hijos de José, el mismo estatus que a sus propios hijos; sin embargo, en el versículo 8 (E), Jacob ve a Efraím y Manases, y pregunta: «¿Quiénes son éstos?».

Gn 49, 1-27

Esta canción, conocida como las Bendiciones de Jacob, probablemente no fue compuesta por el autor de J, sino que más bien fue una fuente utilizada por este autor, que la incluyó en la narración.

Ex 3, 16 (y referencias siguientes en J)

Empezando en este versículo, resulta una tarea muy delicada identificar la parte no sacerdotal de la historia de Moisés en Egipto con J o E. A modo de prueba, he incluido esta narración con la fuente J, pero es necesario estudiarla más cuidadosamente para estar más seguros.

Ex 12, 24-27; 13, 1-16

Estos textos muestran algunas pequeñas similitudes con textos deuteronomísticos, de modo que algunos eruditos han sugerido que un editor deuteronomístico añadió estas líneas al texto de Éxodo. Esto es perfectamente posible; pero 1) las similitudes son ligeras; 2) no está claro por qué razón tuvieron que añadirse estas cosas particulares de entre todas las

posibilidades que se le ofrecían al editor; y 3) D y E contienen muchas similitudes y, en cualquier caso, proceden de la misma comunidad. En consecuencia, creo que es igualmente probable que estos pasajes se encontraran primero en el texto de la fuente E.

Ex 15,1-18

Esta canción, conocida como el Canto Triunfal, al igual que las Bendiciones de Jacob, probablemente no fue compuesta por el autor de J, sino que fue más bien una fuente que este autor utilizó y que después incluyó en la narración.

Ex 20,1-17

Las diferencias existentes entre los diez mandamientos, tal y como aparecen aquí y en Deuteronomio 5, indican que hubo un texto original de los diez mandamientos —que, al parecer, formó parte originalmente de la fuente E—, que fue elaborado por la persona que produjo P, siguiendo una terminología típica de la fuente P, así como por la persona que produjo Dtr¹, siguiendo una terminología típica de la fuente D. Compárese especialmente el mandamiento sobre el Sábbat en Éxodo 20, 11 y Deuteronomio 5, 15. Por su parte, el texto de la fuente J sobre los diez mandamientos aparece en Éxodo 34, 14-28.

Ex 21,1-27; 22,1-30; 23,1-33

El código de la alianza es un texto legal que pudo no haber sido compuesto por el autor de E, sino que más bien fue una fuente que el autor incluyó en la narración.

Nm 16, 24, 27

Los nombres de Datan y Abirón no encajan aquí. En estos versículos sólo se menciona el Tabernáculo de Coré. Datan y Abirón (y sus propias tiendas) son mencionados por separado en el versículo 27b. Los nombres de Datan y Abirón parecen haber sido añadidos por el redactor como parte del proceso de combinación de las dos historias, originalmente separadas.

Nm 21, 4a

Ésta puede ser una de las observaciones que hace el redactor sobre las etapas del viaje por el desierto para que sirvieran como conexiones literarias de los diversos textos que se ocupan de los años pasados en el desierto.

Nm 21,12-20

Estos versículos, situados al lado de textos más antiguos, incluyendo «el libro de las batallas de Yahvé», son difíciles de identificar.

Nm 32,1-42

Este capítulo parece contener elementos de J y P. La identificación exacta por versículos resulta difícil.

Nm 33, 1-49

La lista de las etapas se encuentra en Números 33 y, al igual que el libro de las Generaciones en el Génesis, parece haber sido originalmente un documento separado, que el redactor utilizó como medio para unificar varios textos y darles continuidad cronológica.

Dt 32, 1-43

Esta canción, conocida con el nombre de Cántico de Moisés, fue introducida en el texto por la persona que produjo Dtr², como viene indicado por el hecho de que algunos temas y términos desarrollados en Dtr² parecen derivarse de este cántico (como por ejemplo «esconder mi rostro», en el versículo 20).

Dt 33, 2-27

Esta canción, conocida como las Bendiciones de Moisés, probablemente también fue un documento originalmente separado incluido después en el texto.

Dt 32, 48-52

Estos versículos repiten el texto de la fuente P de Números 27,12-14. Son una epanalepsis del redactor, y resumen el tema de la muerte de Moisés, removido debido a la adición del texto del Deuteronomio a la obra.

Últimos Reyes de Juda

AJAZ
EZEQUIAS
MANASES
AMON
JOSIAS

JOACAZ(1) YOYAQUIM(2) SEDECIAS(4)

JOAQUIN(3)

NOTAS

Introducción: Quien escribió la Biblia?

1. En el Deuteronomio hay una narración en la que se presenta a Moisés escribiendo un «rollo de la torah» antes de su muerte, que se conserva en la caja dorada (el «arca») que contiene las dos tablas de los diez mandamientos, pero la narración del Deuteronomio no afirma que ese rollo contuviera todo el texto de los cinco libros (Dt 31,9,24-26). Aquí, en Deuteronomio 31, la palabra «torah» no se refiere necesariamente a la Torah, el nombre que más tarde se empleó para referirse a todo el Pentateuco. La palabra en cuestión también puede significar, en general, «instrucción».

2. Hay muchas personas que afirman ser eruditos bíblicos. Cuando hablo de eruditos me estoy refiriendo únicamente a aquellas personas que poseen la formación necesaria y conocimientos de lenguas, arqueología bíblica y habilidades literarias e históricas suficientes para trabajar en este problema, y que se reúnen, discuten y debaten sus ideas y los resultados de sus investigaciones por medio de publicaciones universitarias, conferencias, etcétera.

3. El autor fue un hombre, como veremos.

Capítulo 1. El mundo que produjo la Biblia: 1200-722 a. de C.

1. La Biblia se refiere a menudo a Haddu y a otras divinidades masculinas llamándolas Ba'al (plural B'alim), que significa «señor».

2. Nota sobre la traducción del nombre de Dios: el nombre de Dios en la Biblia es Yahvé. Una vez terminada la Biblia, se

desarrolló la costumbre de no pronunciar jamás este nombre en voz alta. Por ello, la mayoría de las traducciones escribían «el SEÑOR» (en letras mayúsculas) cada vez que aparecía el nombre de Yahvé en hebreo. Para los propósitos de este libro, será mejor seguir el original.

3. Para aquellos lectores que estén interesados en detalles más precisos, Samuel ya había muerto en esta época, y Silo había caído en manos de los filisteos. En consecuencia, los sacerdotes de Silo se asentaron en esta época en la ciudad de Nob.

Capítulo 2. J y E

1. La primera versión de la historia de la creación es Gn 1,1-2,3; la segunda versión es Gn 2,4-24.
2. La historia del diluvio aparece aquí en las páginas 53-56 con las dos versiones debidamente separadas.
3. Génesis 15 y Génesis 17.
4. El término «alta crítica» fue empleado para distinguir esta clase de obra del estudio textual, al que se denominaba «baja crítica». En el estudio textual, el erudito bíblico compara los diversos manuscritos antiguos de la Biblia que han sobrevivido, como el texto hebreo masorético, las versiones griegas, la Vulgata (latín), el arameo y ahora los textos de Qumrán (manuscritos del mar Muerto), entre otros. Cuando las versiones difieren, el erudito trata de determinar cuál es el original y cuál es el resultado de un error de copista o de enmienda. Esta clase de estudios de las palabras del

propio texto, a menudo fascinantes e importantes para la interpretación bíblica, fueron considerados, a pesar de todo, como «inferiores» (aunque no necesariamente en un sentido negativo) en relación con el estudio del contenido y la historia implicado en el estudio de las fuentes.

5. Los nombres de Dios fueron la primera clave, aunque no la única. Por ejemplo, la fuente E habla de la montaña de Dios en Horeb; la fuente J la llama monte Sinaí. La fuente E llama Jetro al suegro de Moisés, mientras que la fuente J lo llama Reuel.
6. Gn 13,18; 18,1.
7. Gn 15,18.
8. Gn 32, 25-31; IR 12,25.
9. J = Gn 28, 11a, 13-16, 19. E = Gn 28, 11b, 12, 17-18, 20-23; 35, 1-7.
10. Gn34.
11. Gn 33,19.
12. El nacimiento de Benjamín se describe en Gn 35, 16-20, considerado habitualmente como fuente E. Para la discusión técnica de este tema, véase mi artículo «The Recession of Biblical Source Criticism», en R. E. Friedman y H. G. M. Williamson (eds.), *The Future of Biblical Studies*.
13. Gn30, 1-24a.
14. Gn 29,32-35.
15. Gn 49, 3-4.
16. Gn 49,5-7.
17. Gn 49,8.
18. Gn 48,8-20.

19. IR 12,25.
20. Is7,17; Jr7, 15.
21. Gn 37, 21-22.
22. Gn 37,26-27.
23. Gn 48,22.
24. Gn 13,17; 19, 2; 26, 22; 34,21; Ex 3,8; 34,24.
25. Gn 50,24-26.
26. Ex 13,19.
27. Jos 24, 32.
28. Ex 1.11.
29. IR 11,1.
30. Ex 17.8-13; 24,13; 32,15-17; 33,11; Nm 11. 24-29.
31. Nm 13,8; Jos 24,1,30.
32. Nm 13.17-20,22-24,27-31.
33. Jos 14,13.
34. Gn 25,23.
35. Gn 25,29-34.
36. Gn 27,1-40.
37. 2R 8,16, 20-23.

Capítulo 3. Dos reinos, dos escritores

1. Obsérvese que, aquí, el nombre de Yahvé aparece en una historia de la fuente E. Más adelante explicaré esta cuestión.
2. Ex 32.
3. 1 R12.28.
4. Según una narración de J: «Dijo Yahvé a Moisés: "Labra dos tablas de piedra [como las primeras]... y yo escribiré en las tablas [las palabras que había en las primeras tablas que rompiste]"». Comoquiera que la fuente J no contiene ninguna referencia a la historia del becerro de

oro, las referencias que se hacen en este versículo al primer juego de tablas —es decir, las palabras entre corchetes— fueron presumiblemente añadidas por el redactor que combinó J y E.

5. 1S1.1.
6. La conexión matrimonial parece quedar reflejada en la tradición sacerdotal según la cual Aarón se casó con la hermana de Najson ben Amminadab, el príncipe de la tribu de Judá; Ex 6. 23; Nm 2. 3.
7. Ex 34,17.
8. Ex 20,23.
9. La descripción de su partida se puede identificar como perteneciente a la fuente J porque se refiere al suegro de Moisés llamándolo Reuel. y no por el nombre de la fuente E, que le llama Jetro.
10. Nm 14, 44.
11. Ex 33. 7-11.
12. Gn3,24.
13. Obsérvese que el nombre de Yahvé aparece aquí en una historia de la fuente E. Más adelante explicaré esta cuestión.
14. Nm 11, 11-15.
15. Ex 3, 8.
16. Ex 3,10.
17. En las historias de la fuente J las personas individuales emplean la palabra Elohím, pero el *narrador* no lo hace.
18. Ex 3,13.
19. Ex 3,15.
20. Éxodo 21-23. A este *corpus* legal se le denomina código de la alianza.

21. 21.Jo Ann Hackett discute éste fenómeno en «Women's Studies and the Hebrew Bible», en R. E. Friedman y H. G. M. Williamson (eds.), *The Future of Biblical Studies*.
22. R 8,16,20-22.
23. Las investigaciones que estoy llevando a cabo en la actualidad indican que la fuente E fue escrita durante los últimos veinticinco años anteriores a la caída del reino de Israel en el año 722 a. de C.

Capítulo 4. El mundo que produjo la Biblia: 722-587 a. de C.

1. Nm21,5-9.
2. R 18,4.
3. 2 R 18,13-19, 37; Is 36-37; 2 Cro 32,1-23.
4. 2 R 19, 35.
5. He traducido aquí la parte más importante. El texto de toda la Inscripción Prisma se puede encontrar en *Ancient Near Eastern Texts*, de James Pritchard (ed.).
6. 2 R 18,14-15.
7. 2 Cro 32,3-4.
8. 2 R 22,8; 2 Cro 34,14-15.
9. Is 2, 4; Mi 4, 3.

Capítulo 5. En la corte del rey Josías

1. 2S7,16.
2. I R 11,35-36.
3. IR 15,3-4.
4. R 8,18-19.

5. El libro de Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, así como las obras de otros investigadores a los que nos referimos en este capítulo, se encuentran en la Bibliografía.
6. Otros ejemplos de pasajes que contienen las palabras «hasta este día» son: 1 R 9,21; 10,12; 12,19; 2 R 8, 22; 10,27; 14,7; 16,6; 17,23.
7. 1 R 13,1-2.
8. 2 R23,15-18.
9. 2 R 20,12-19.
10. 2 R 23,25.
11. Dt 34,10.
12. 2 R23, 25.
13. Dt6,5.
14. 2 R 23, 25.
15. Dt 17, 8-13.
16. 2 R 22,13.
17. Dt 17,11.
18. Dt 17,20.
19. 2 R 22,2.
20. Dt 31,26; Jos 1,8; 8,31, 34; 23, 6; 2 R 22, 8.
21. Dt 31,11.
22. 2 R 23,2.
23. Dt9,21.
24. R23,6.
25. 2 R 23,12.
26. Dt 12,3.
27. Dt5,8.
28. Dt 4,16,23,25; 27,15.
29. Dt 7,25.
30. 2 R 21,17.
31. 2 R 18.

32. Dt 12.
33. Ejemplos: rey Asá, 1 R15, 11-14; rey Josafat, 1 R 22, 43-44.
34. Jr17,3; Ez6,3,6.
35. 2 R 22,2.
36. 2 R 16,2; 18, 3; 21,7.

Capítulo 6. D

1. Dt12.20.
2. Dt 17, 14-20.
3. Dt10,6.
4. Dt9,20.
5. Dt24,9.
6. R 11,5-7.
7. 2 R 23,13.
8. IR 12,13; 2 R23,15.
9. Jr 1,2.
10. 2 Cro 35,25.
11. Jr29,1-3.
12. Jr 36,10.
13. Jr 26, 24.
14. Jr 39,14; 40,6.
15. Jr 7,12,14; 26, 6,9; véase 41,5.
16. Jr7,12.
17. Jos21,18-19.
18. Jr 11.21-23.
19. Jr 8,17-22.
20. R 24, 8.
21. Jr 15.1.
22. E = Ex 3, 1; 17, 6; 33, 6. D = Dt 1, 6, 19; 4, 10, 15; 5, 2; 9, 8; 18, 16; 28, 69.

23. E = Ex 20,24. D = Dt 12, 5,11,21; 14,23,24; 16,2,6,11; 26,2.
24. Dt 1, 3; 4, 1-24, 32-49; 5-7; 8, 1-18; 9-11; 26, 16-19; 27; 28, 1-35, 38-62, 69; 29, 1-20, 28; 30, 11-14; 31, 1-13, 24-27; 32, 45-47; 34, 10-12; 2 R 22, 1-23,25.
25. Jos 1,7-9; 8,30-35; 21,41-43; 22,5; 23,1-16.
26. Je2,11-23; 3.1-11; 10, 6-7,10-16.
27. 1 S 7,3-4; 8, 8; 12, 20-21. 24-25.
28. 2 S 7, Ib. 13-16.
29. 1 R 16,29.
30. IR22,41.
31. 1 R 22, 39. El «Libro de las crónicas de los reyes de Israel» no es lo mismo que el libro bíblico de las Crónicas.
32. IR 11, 38-39.
33. Sal 89, 21-38; 132, 11-18. Las palabras de la alianza en 2 Samuel 7 parecen estar basadas en las palabras del salmo 89.

Capítulo 7. Un sacerdote en el exilio

1. Las inserciones del escritor exiliado se citan en las fuentes mencionadas en las págs. 231-232. Para quienes estén interesados en descripciones específicas de la gramática, la sintaxis, la estructura y otras evidencias, véase mi artículo «From Egypt to Egypt: Dtr' and Dtr²», en J. Levenson y B. Halpern (eds.), *Traditions in Transformation: Turning-Points in Biblical Faith*.
2. E = Ex 20, 3; J = Ex 34, 14.
3. Dt 4,25;8, 19-20; 29, 25; 30, 17; 31, 16. 18: Jos 23. 16; 1 R9. 6. 9; 2 R 17.35-39.
4. Dt31, 16-18
5. 2R21.8-15.
6. R 23, 26.

7. IR 9, 3.
8. IR 9, 7.
9. Dt 28,68.
10. 2R 25, 26.
11. Dt 4, 25-31.
12. Jr36.
13. Talmud de Babilonia, Baba Batra 15a.
14. Entre los eruditos bíblicos es habitual considerar la poesía del libro como escrita por el propio Jeremías, y la prosa como escrita por Baruc y/u otros.
15. Jr 32, 12, 13, 16; 36. 4. 5. 8, 10, 13, 14, 15. 16. 17. 18. 19, 26, 27, 32; 43,3, 6; 45, 1,2.

Capítulo 8. El mundo que produjo la Biblia: 587-400 a. de C.

1. Za7-8.
2. Ez 40-42.
3. Esd 1, 8,11; 2, 2; 3, 8; 4,2, 3; 5, 2,14,16; Ne 7, 7; 12,1,47.
4. Ag 1,1,12,14; 2, 2, 4, 21, 23; Za 4, 6, 7, 9,10.
5. Jr52,28 y ss.; 2R24,14.
6. Esd 2, 64.
7. Jr 52,11; 2 Cro36, 21, 22; Esd 1,1.
8. Véase especialmente Nehemías 9, donde la lectura de la Torah es seguida por un recital que mezcla todas las fuentes. Por ejemplo, los versículos 7 y 8 recuerdan Génesis 15 (J) y 17 (P); el versículo 13 recuerda Éxodo 19, 20 (J) y Éxodo 20, 22 (E); el versículo 25 recuerda Dt 6,11 (D).

Capítulo 9. Un error brillante

1. Véase R. J. Thompson, *Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf*, pp. 42 y siguiente.
2. Ez 44. 15-16.
3. Gn 1.1-3.
4. Jr 4,23.
5. Gn 1,22,28; 17, 20; 28. 3; 35.11; 47, 27; 48, 4; véase Éxodo 1, 7; Lv 26, 9.
6. Por ejemplo Éxodo, 25.
7. Jr3,16.
8. Lv 7, 37 y siguiente.
9. Jr7,22.
10. Lv26,3.
11. Lv 26.15.
12. Ez5,7.
13. Lv 26, 29.
14. Ez5, 10.
15. Lv 26, 22, 25.
16. Ez5, 17.
17. Éxodo 6, 8.
18. Ez 20, 28.
19. Citado en Fridman. *El exilio y la narrativa bíblica*, p 63.
20. Ez 7, 26; 22, 26; véase también 43. 11; 44, 5.23.
21. Ez 40-42; Éxodo 26.
22. Véase la Bibliografía.
23. Jacob Milgrom, Robert Polzin, Gary Rendsburg. *Ziony Zevit* y A. R. Guenther; véase la Bibliografía.
24. Lv 17,3-4.

Capítulo 10. La Tienda del Encuentro

1. 1.1R6.2. 2.
2. 1R8,4;2Cro5.5.

3. *Antigüedades judías*, **VIII**, 101, 103.
4. Talmud de Babilonia, Sotah 9a.
5. 1Cro9,23.
6. 1 Cro, 33.
7. 2Cro29,6.
8. Lv 26, 11. Para más detalles sobre la arquitectura y las medidas del Tabernáculo, así como para citas y discusión de referencias bíblicas adicionales acerca del Tabernáculo en el Templo, véase mi artículo «The Tabernacle in the Temple».
9. 1 S 1, 9,24; 3, 3; Je 18, 31; Sal 78, 60.

Capítulo 11. P

1. Ex 6, 1; 7,14; 8, 16; 10,1; Nm 11, 16, 23; 14,**11**.
2. Ex 6,13; 7,8; 9,8; 12,1; Lv **11,1**; 13,**1**; 14,33; 15, 1.
3. Ex 7,15,17; 9,23; 10,13.
4. Ex 6,10-12; 7,19; 8,1,12-13.
5. Ex 4,14.
6. Ex 7,7.
7. Ex 6,20-25.
8. Ex 49,13, 29-32.
9. Ex7,1.
10. Gn2,4b.
11. Gn 1,1.
12. Lv 10,1-2.
13. Los nombres de Datan y Abirón tuvieron que ser añadidos aquí por el editor dedicado a reconciliar las dos historias. El versículo sólo se refiere a *un*

- Tabernáculo, no a tres; y Datan y Abirón vuelven a ser mencionados sin Coré a mitad del versículo 27.
14. El significado de *seol* en la Biblia es incierto. Algunos creen que se refiere a alguna especie de reino de los muertos. Otros piensan que simplemente significa la tumba.
 15. Ex 6,18-21.
 16. Ex 34, 6-7.
 17. Frank Moore Cross analizó estos casos en conexión con la rivalidad entre las familias sacerdotales en «The Priestly Houses of Early Israel», en *Canaanite Myth and Hebrew Epic*.
 18. Nm 20,23-24.
 19. Ex 34,29-35.
 20. Ex 24,16-18a.
 21. Nm 20,29.
 22. Para la identificación de pasajes bíblicos por autores véase el Apéndice.
 23. Nm 13, 30.
 24. Nm 14,24.
 25. Nm 14,6-9.
 26. Ex 33,11.
 27. Gn23.
 28. Jos 21,13.

Capítulo 12. En la corte del rey Ezequías

- 1.Dt 11,6.
- 2.Dt 1, 36. Obsérvese que dos versículos más adelante se refiere a Josué; sobre este punto véase a continuación.
- 3.Dt 9,16; 24,9.

4.Dt 24,9.

5.Nm 14,3.

6.Nm 14,31.

7. Dt 1, 39. Los primeros investigadores (Driver, Carpenter y Harford-Battersby) pensaron que los versículos de Números que contenían la expresión «los niños se convertirán en presa» pertenecían a JE. Pero asignar estos versículos a JE significa romper el contexto y el sentido, tanto de JE como de P en Números.

Eruditos posteriores (Martin Noth, Y. Kaufmann y yo mismo) los reconocimos como pertenecientes a la fuente P. Para quienes estén interesados en mayores detalles sobre esta cuestión, véase mi obra *The Exile and Biblical Narrative*, pp. 68-69.

Obsérvese que Dt 1, 36 dice explícitamente que sólo Caleb queda excluido de la condena, a pesar de lo cual dos versículos más adelante (1, 38) se dice que Josué se convertirá en el sucesor de Moisés. Este versículo se halla junto a la referencia a «los niños presa» de P (1, 39), de modo que parece como si se hubiera tratado de un esfuerzo del deuteronomista por resolver el conflicto entre sus fuentes. En cualquier caso, ello es una prueba más de su familiaridad con la versión de la fuente P.

8.Véase capítulo 9, pp. 150-153.

9.Jr8,8.

10. Dt 17,9,18; 18,1; 24,8; 27, 9.

11. 2 Cro 31,2.

12. Nm21,4b-9.

13. 2 R 18,4.

14. 2 R 23,13.

15. 1 Cro 13,2; 15,14; 23,2; 28,13; 2 Cro 8,15; 11,13; 13,9,10.

16. 2 Cro 29,3-36; 30,1-27; 31,1-21.

17. 2 Cro 31,20-21.

18. IR 11.

19. 2R 20, 12-19.
20. 2 Cro 32,31.
21. Crónicas critica una vez a Ezequías por su arrogancia, pero añade inmediatamente que se volvió humilde y evitó la cólera divina (2 Cro 32, 25-26).
22. B. Halpern, «Sacred History and Ideology: Chronicles' Thematic Structure. Indications of an Earlie Source», en Richard Elliott Friedman (ed.), *The Creation of Sacred Literature*.
23. 2 Cro 30,26.
24. Ex 6, 23.
25. Nm 2, 3; Ruth 4,20-22.

Capítulo 13. La gran ironía

1. Gn 1, 1-2, 4a; Ex 1,1-7; Lv (todo); Nm 1,1-10, 29.
2. Gn 5,1.
3. Gn 5,1-28, 30-32; 7,6; 9,28-29; 11,10-26,32.
4. Cross, «The Priestly Work», en *Canaanite Myth and Hebrew Epic*.
5. Gn 5,1.
6. Ex 7,13,22; 8,15; 9,12.
7. Ex 8,12b; 9,35; 10,20,27.
8. Lv 10, 11.
9. Lv 1-7.
10. Lv 23,40
- [11. Ne 8.17.](#)
12. Esd 7,6.
13. Esd 7,10.
14. Esd 7,6. t
15. Esd 7,14.

16. Esta traducción al inglés es de B. M. Metzger, en J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, 554.
17. Citado en E. M. Gray, *Old Testament Criticism*.
18. Dt 31,10-11.
19. Gn3,24.
20. Ex 20,8,11.
21. Dt 5,12,15.
22. El rollo deuteronomico de Todas las Almas.
23. Para quienes estén interesados en los detalles de esta estructura, véase mi «Sacred Literature and Theology: The Redaction of Torah», en R. E. Friedman (ed.), *The Creation of Sacred Literature*.
24. Cross, «The Priestly Work», en *Canaanite Myth and Hebrew Epic*.
25. Dt 34,1-6 es E; 7-9 es P; y 10-12 es Dtr'.
26. Ex 31,12-17.
27. Lv 26, 39-45.

Capítulo 14. El mundo que la Biblia produjo

1. He intentado desvelar los motivos del redactor para tomar esta decisión en mi artículo «Sacred Literature and Theology: the Redaction of Torah», en R. E. Friedman (ed.), *The Creation of Sacred Literature*.
2. Gn 3,5.
3. Ex 19,18.
4. Ex 24,16-17.
5. Ex 33-34.

6. Gn 18,23-33.
7. Nm 14,13-20.
8. Ex 32,7-14; 33,11.
9. Nm 11,11,15.
10. Dt 3,23-26.
11. Gn 1,3,9; 6,22; Ex 7, 6; 39,32.
12. Dt 30, 11-14.
13. Ex 34,6-7.
14. Ex 32, 7-14.
15. Nm 14,13-20.
16. Ex 21,24; Lv 24,20; Dt 19,21.
17. Del comentario de Bonfils sobre Gn 12,6.
18. De la obra de Masio, *Commentariorum in Josuam Praefato* (1574), citada en E. M. Gray, *Old Testament Criticism*, p 5

