TRADUCCIÓN EXCLUSIVA

LOS ORÍGENES DEL PENTATEUCO

UNA NUEVA VISIÓN ARQUEOLÓGICA Y CRÍTICA DE LOS PRIMEROS TEXTOS BÍBLICOS

ISRAEL FINKELSTEIN | NEIL ASHER ROMER

Cómo y cuándo se formaron los textos del Pentateuco a la luz de la arqueología, la historia y la crítica literaria moderna.

ARQUEOLOGÍA

CRÍTICA TEXTUAL

HISTORIA ANTIGUA

BEIT EIN SOF ACADEMY

ISRAEL FINKELSTEIN · THOMAS RÖMER

LOS ORÍGENES DEL PENTATEUCO

Arqueología y crítica bíblica sobre los orígenes de Israel

EDICIÓN ACADÉMICA ILUSTRADA

Traducción española · aparato visual y editorial de estudio

Nota sobre esta edición

Esta edición conserva íntegramente el texto de la traducción española de esta obra: no se ha resumido, eliminado ni reformulado ningún argumento, cita, referencia o nota de los autores.

El trabajo editorial se limitó a reorganizar visualmente el material — jerarquía de títulos, resaltados tipográficos, cuadros y diagramas — con el fin de facilitar su estudio.

Todo recurso visual añadido (líneas de tiempo, mapas esquemáticos, diagramas de estratigrafía literaria, cuadros comparativos) es una elaboración editorial basada estrictamente en lo expuesto por los autores en el pasaje correspondiente, y se identifica siempre como tal en su leyenda ("Fig." o "Cuadro", con nota de fuente). Estos recursos no añaden datos, fechas ni afirmaciones que los autores no sostengan.

Dos recursos de estudio ya presentes en la traducción original — un cuadro-síntesis sobre los métodos de datación del Pentateuco y una breve nota de conclusión sobre la tradición del Éxodo — se conservan y se destacan aquí con un tratamiento visual propio (fondo de color y una etiqueta expresa), precisamente para distinguirlos con claridad de la exposición original de Finkelstein y Römer.

En síntesis: el cuerpo del texto es siempre de los autores; los recuadros sombreados, las cifras de figuras y cuadros, y sus leyendas, son de esta edición.

Índice

Capítulo 0 · Introducción 4

Capítulo 1 · La historia del Israel antiguo entre arqueología y texto bíblico. Estado de la cuestión 8

Breve historia de la investigación 8

¿Cómo «ver desde el centro»? 11

Todo es cuestión de datación 13

La dicotomía Israel – Judá 15

La ausencia de pruebas de una compilación de textos complejos antes del inicio del siglo VIII 16

Las tradiciones antiguas en la Biblia: ¿antiguas hasta qué punto? 17

Memorias acumuladas 20

¿Cómo fueron preservadas y transferidas a Judá las antiguas tradiciones del reino del Norte? 22

Teología versus Historia 23

Resumen: Puntos de referencia en los desarrollos de la historia bíblica 25

Capítulo 2 · ¿Cómo fechar los textos del Pentateuco? Algunos casos de estudio 28

¿De qué hechos disponemos? 28

Breve recapitulación de la historia de la investigación 29

¿Por qué necesitamos fechar el Pentateuco? 31

Conclusión 38

Capítulo 3 · Observaciones sobre los contextos históricos de la historia de Abraham — entre arqueología y exégesis 41

El ancestro en el libro del Génesis 43

El conjunto primitivo sobre Abraham en el Sur 45

La fusión de las tradiciones norteñas y sureñas 47

Abraham en los períodos del exilio y posexílico 49

¿Adiciones y revisiones de época helenística? 51

Resumen 51

Capítulo 4 · Observaciones sobre los contextos históricos de la historia de Jacob en el Génesis 53

Norte y Sur 54

Las capas antiguas del relato de Jacob 55

La unión de los relatos de Jacob y Abraham 60

Síntesis 64

Capítulo 5 · El relato de la errancia en el desierto, sus itinerarios y la evolución de la tradición del éxodo 67

Los itinerarios 68

Los sitios 68

¿El desierto del sur? 76

Las raíces de la tradición del Éxodo y de la Errancia 79

Síntesis 81

Capítulo 6 · La revelación del nombre divino a Moisés y la construcción de una memoria sobre los orígenes del encuentro entre Yawéh e Israel 84

El Éxodo, Yawéh y Moisés 84

Éxodo 3–4 y 6 y sus funciones en los relatos sacerdotales y no-sacerdotales del Éxodo: divergencias y convergencias 87

Algunas especulaciones históricas sobre los orígenes de Yawéh y sobre su adopción por "Israel" 94

Breve síntesis 96

Introducción

La Biblia y la Arqueología no siempre han hecho buenas migas. La llamada *arqueología bíblica*, cuyo auge mayor puede situarse en la primera mitad del siglo XX, tuvo sobre todo como objetivo probar la historicidad de los relatos bíblicos, identificando los lugares mencionados en la Biblia y enraizando los acontecimientos narrados en ella en la materialidad de los hallazgos arqueológicos.

Para los biblistas —europeos en particular—, la arqueología era una "ciencia auxiliar", ajena a la complejidad de la exégesis bíblica. Sin embargo, la mayoría de los primeros arqueólogos en Palestina eran biblistas cristianos, a menudo procedentes de ámbitos evangélicos, que trabajaban sobre el terreno con una pala en una mano y la Biblia en la otra.

Así, la famosa **estela de Mesha**, descubierta hace 150 años por un misionero anglicano alsaciano, Frederick A. Klein, ofrece un buen ejemplo de la tensión que existía entre las dos disciplinas. Este hallazgo —la primera inscripción monumental del Levante— causó gran revuelo. En efecto, el texto de la estela confirmaba la Biblia, pues en ella se encontraban los nombres de los reyes de Israel y de Moab, Omrí y Mesha, así como las cuatro consonantes del nombre del dios de Israel, Yawéh, y el nombre del dios de Moab, Kemosh, todos elementos que figuran también en el libro bíblico de los Reyes.

Pero, al mismo tiempo, se advierten diferencias entre 2 Reyes 3 y la inscripción moabita, sobre todo en cuanto a cómo se relata el desenlace de la guerra entre Israel y Moab. Además, la estela de Mesha atestigua la existencia de un santuario yahvista en Nebo, que no se menciona en absoluto en la Biblia hebrea. Conviene señalar que, en esa época, la arqueología bíblica no estaba interesada en la estratigrafía ni en la cronología, sino que se centraba en monumentos, "tesoros" o grandes edificaciones.

Durante mucho tiempo, por lo tanto, la arqueología de Tierra Santa quedó desgarrada entre, por un lado, la voluntad de probar la historicidad de los relatos bíblicos y, por otro, descubrimientos que contradecían ese empeño. Así, en los años 1950, cuando la arqueóloga

británica **Kathleen Kenyon** excavó el sitio de Jericó, se reveló que no existían trazas de destrucción de una gran muralla hacia finales del segundo milenio, la época en la que tradicionalmente se situaba "la conquista" del país. El relato bíblico de la destrucción de Jericó (Jos 6) no era, por tanto, histórico, sino legendario. A partir de ahí, la mayoría de los biblistas y arqueólogos iniciaron una especie de divorcio.

De un lado, había arqueólogos judíos y cristianos, en general con una lectura bastante ingenua de la Biblia, que trataban, con mayor o menor fortuna, de usar los textos bíblicos de manera inmediata para explicar los hallazgos. Así, en Megiddo, el complejo de edificios con pilares se interpretó como las caballerizas del rey Salomón, porque la Biblia lo describe como un monarca extremadamente poderoso que habría reinado sobre un imperio desde Egipto hasta el Éufrates, mencionando para su reinado "ciudades de carros y caballos" (1 Re 9,19). Sin embargo, el texto bíblico no establece ningún vínculo entre esas "ciudades de carros y caballos" y Megiddo. Además, siempre queda la cuestión de si el único versículo que menciona a Megiddo se refiere realmente a la época de Salomón o más bien a una realidad posterior "proyectada" hacia un pasado idealizado.

Del mismo modo, el hallazgo de dos estelas tumbadas en el santuario de Arad fue interpretado como prueba de la historicidad de la reforma del rey Josías —quien habría ordenado destruir aquel santuario—, cuando en realidad un análisis detallado de la estratigrafía del sitio no sostiene tal interpretación.

Del otro lado, los biblistas —sobre todo europeos— se fueron desconectando cada vez más de la arqueología. A menudo llegaban a dataciones muy recientes de los textos bíblicos, situándolos en época persa, sin tomar en cuenta los datos arqueológicos. Pero ¿puede imaginarse realmente una intensa actividad escrituraria en Jerusalén en tiempos persas, cuando la ciudad y la provincia de Yehud (Judá) estaban muy poco pobladas? ¿Y puede imaginarse, en la misma época, la creación —o incluso la invención— de relatos que ponen en escena santuarios como Silo o Betel, destruidos o abandonados mucho antes?

Por ello, es tiempo de que la arqueología moderna y las ciencias bíblicas críticas vuelvan a dialogar: que las ciencias bíblicas dejen de considerar a la arqueología como mera "ciencia auxiliar" y que los arqueólogos renuncien a imaginar la arqueología como una "corte suprema" capaz de zanjar definitivamente las cuestiones y dataciones debatidas por los exégetas.

La crítica histórica y los hallazgos arqueológicos coinciden en que Jerusalén no se convirtió en una ciudad importante hasta el siglo VIII o VII a. e. c., y que por consiguiente se puede situar en esa época la primera redacción de ciertas tradiciones fundacionales. La arqueología realiza también descubrimientos que obligan a cuestionar la reconstrucción de la historia de los reinos de Israel y de Judá basada únicamente en la documentación bíblica, incluso hacia el final de la época monárquica.

Esto se debe a que la arqueología trata de economía, sociedad y vida cotidiana, mientras que el texto transmite la teología de sus autores y la ideología regia de su tiempo. La descripción del

rey **Manasés** es un buen ejemplo: mientras que él devolvió la prosperidad a Judá tras la catástrofe de la campaña del rey asirio Senaquerib, el Segundo Libro de los Reyes lo presenta como el peor apóstata y un villano absoluto.

Los dos autores de este volumen llevan ya varios años entablando un diálogo entre arqueología y ciencias bíblicas, y este libro presenta algunos resultados de esa colaboración. Se trata de una colección de seis artículos traducidos del inglés, dos de ellos coescritos, que tratan principalmente sobre el Pentateuco.

El volumen se abre con dos artículos metodológicos. **Israel Finkelstein** retoma y expone la cuestión de la arqueología "bíblica", sus potencialidades, pero también los malos usos que algunos hacen de ella. **Thomas Römer** plantea la cuestión de los criterios con los que contamos para fechar textos del Pentateuco. Siguen dos artículos sobre los patriarcas Abraham y Jacob. Los autores muestran cómo es posible llegar a hipótesis más sólidas sobre la formación de estas tradiciones, reuniendo observaciones arqueológicas y exegéticas. Otros dos artículos, sobre las tradiciones del éxodo y de Moisés, ofrecen también una mirada cruzada sobre este mito fundacional, que se enraíza tanto en contextos históricos como "huellas de memoria", como en contextos históricos de los círculos redactores.

Esperamos que este volumen contribuya a alentar el diálogo entre las disciplinas bíblica y arqueológica, e interese a los biblistas en el trabajo arqueológico tanto como a los arqueólogos en la exégesis histórico-crítica. Recordemos que tanto biblistas como arqueólogos se interesan por la diacronía, por las estratificaciones (de un *tell* o de un texto) y por una mejor comprensión de un pasado sin el cual resulta imposible comprender el presente.

Agradecemos a **Joëlle Cohen-Finkelstein, Hervé Gonzalez y Colette Briffard** por la traducción, preparación y relectura de los textos reunidos en este volumen. Los nombres propios bíblicos están escritos según la ortografía de la TOB, salvo en algunos casos en los que seguimos la Biblia de Jerusalén (en particular: Megiddo, Jezreel, Guézer).

París/Tel Aviv, junio de 2018 *Israel Finkelstein Thomas Römer*

CAPÍTULO 1

La historia del Israel antiguo entre arqueología y texto bíblico. Estado de la cuestión

Israel Finkelstein

En un artículo publicado hace casi quince años, presenté mi visión de la interacción entre arqueología y texto bíblico, con la perspectiva de intentar una reconstrucción de la historia del Israel antiguo. Por diversas razones —una de orden general y las otras dos más personales—, los años que siguieron a esa publicación exigieron una actualización de mi punto de vista sobre la materia.

La primera razón es el ritmo increíble que ha alcanzado la arqueología en Israel: se han recolectado nuevos datos y se utilizan nuevos métodos. Especialmente importante es la revolución que se ha producido en el terreno de la **datación de los hallazgos**. La datación por radiocarbono de los estratos de la Edad del Hierro, que apenas estaba esbozada en la última parte de la década de 1990, se intensificó durante la década siguiente, haciendo posible establecer ahora una cronología de los vestigios de la Edad del Hierro sobre bases sólidas e imparciales, liberando así al investigador de las teorías tradicionales altamente conjeturales, con demasiada frecuencia fundadas en una comprensión personal del texto bíblico.

La segunda razón es mi **interés siempre creciente por la exégesis bíblica** y mi interacción con especialistas en este campo —en su mayoría europeos—, que han influido en mi trabajo.

La tercera razón, natural supongo, es que con el paso del tiempo mi fervor rebelde se ha atenuado, permitiéndome con mayor facilidad buscar la "**vía del medio**" cuando es necesario.

En el presente artículo, deseo entonces describir mi enfoque actual —lo que de ninguna manera implica un compromiso de no volver a hacerlo dentro de quince años.

Breve historia de la investigación

En el campo de la reconstrucción de la historia del Israel antiguo, el péndulo no ha dejado de oscilar durante los últimos doscientos años entre el polo de la interpretación tradicional y el de la interpretación crítica. Una vigorosa controversia existía incluso antes del inicio de la investigación arqueológica. Comenzó con la exégesis bíblica de **Spinoza**, hace casi cuatro siglos, y culminó con **Wellhausen** y otros investigadores en el siglo XIX.

En lo que respecta a la arqueología, gran parte de los primeros trabajos efectuados en Palestina —por ejemplo, los de **Sellin** y **Petrie**— fue profesional, es decir, sin relación con una lectura no crítica del texto bíblico. Sin embargo, esto cambió con el desarrollo de la **arqueología bíblica tradicional**, llevada adelante por la escuela de **Albright** en los años 1920, cuyo objetivo

era contrarrestar las teorías críticas y probar que la historia bíblica era un relato exacto de los acontecimientos del pasado.

Los arqueólogos israelíes —y en particular **Yigael Yadin**— se unieron al campo de Albright en los años 1950, por razones más culturales que teológicas. Esta arqueología bíblica conservadora reinó de manera dominante durante casi todo el siglo XX.

La reacción a esta tendencia fue un enfoque **ultra-crítico** (el "Minimalismo"), aparecido en los años 1990, que rechazó el uso tradicional de la arqueología en la reconstrucción del Israel antiguo de la Edad del Hierro, sosteniendo que los textos bíblicos relativos a esta historia habían sido compilados en época persa y helenística, y por lo tanto no tenían ningún valor para la comprensión de los períodos antiguos (véanse Davies; Thompson). El término "Minimalismo" se refiere específicamente a la **interpretación textual**. Por consiguiente, acusar a un arqueólogo de ser "minimalista" demuestra una total incomprensión de toda la disciplina.

Paralelamente a los trabajos de los minimalistas, se desarrolló una escuela que puede describirse como promotora de una **"visión desde el centro"**. Esta corriente, a la que pertenezco, defiende una actitud crítica tanto hacia los textos como hacia la arqueología, pero difiere del Minimalismo en que sostiene que un número significativo de escritos bíblicos datan del final de la época monárquica, y que otros relatos, aunque puestos por escrito más tarde, contienen tradiciones que reflejan realia de la Edad del Hierro. Recientemente, esta aproximación ha sido ingeniosamente descrita por **Jean-Marie Durand** como una *deconstrucción positiva*. El grupo que comparte la "visión del centro" está lejos de ser homogéneo. Por ello, me limitaré aquí a describir únicamente mi propia posición.

De manera previsible, la propagación del enfoque crítico —en particular de la "visión del centro", percibida como una amenaza mayor— generó toda una serie de intentos de demostrar su inanidad y de reestablecer la reconstrucción conservadora de la historia del Israel antiguo. Irónicamente, aunque los **neo-tradicionalistas** son todos arqueólogos, su interpretación está fundada en los textos. Sus argumentaciones pueden considerarse una especie de resurgimiento del ataque llevado a cabo por la escuela de Albright contra los desarrollos de la investigación bíblica crítica europea a finales del siglo XIX y comienzos del XX, aunque estos neo-tradicionalistas provengan de entornos culturales variados.

Esta tendencia conservadora actual aparece de manera particular en ciertas afirmaciones recientes, tales como:

Que se ha descubierto el **palacio del rey David** en la Ciudad de David, en Jerusalén.

Que los hallazgos en **Khirbet Qeiyafa**, en la Sefelá, prueban la existencia de un reino desarrollado en Judá en el siglo X a. e. c., y deben interpretarse en el contexto de textos bíblicos que supuestamente describen acontecimientos de esa época. En cuanto al óstracon hallado allí, demostraría la posibilidad de una composición de textos bíblicos ya en el siglo X a. e. c.

Que la producción de cobre en **Khirbet en-Nahas** y **Timna**, en el Arabá, está vinculada a los logros económicos del rey Salomón.

Más sutiles —pero no menos erróneas— son las interpretaciones de una serie de datos procedentes de excavaciones antiguas, como por ejemplo las supuestas **"fortalezas israelitas"** en las tierras altas del Néguev, así como las interpretaciones de la aparente transformación de los patrones de asentamiento en el siglo X a. e. c., considerada como el indicador de la organización de un reino desarrollado en el Israel antiguo. Estos ejemplos ilustran una **metodología defectuosa**, que selecciona y presenta los datos de manera tal de llegar a las conclusiones deseadas.

Más allá del enfoque no crítico de los textos bíblicos que revelan todos estos ejemplos, surge otra cuestión metodológica: **¿dónde y cómo establecer la frontera entre los hallazgos arqueológicos sobre el terreno y la interpretación de esos hallazgos?**

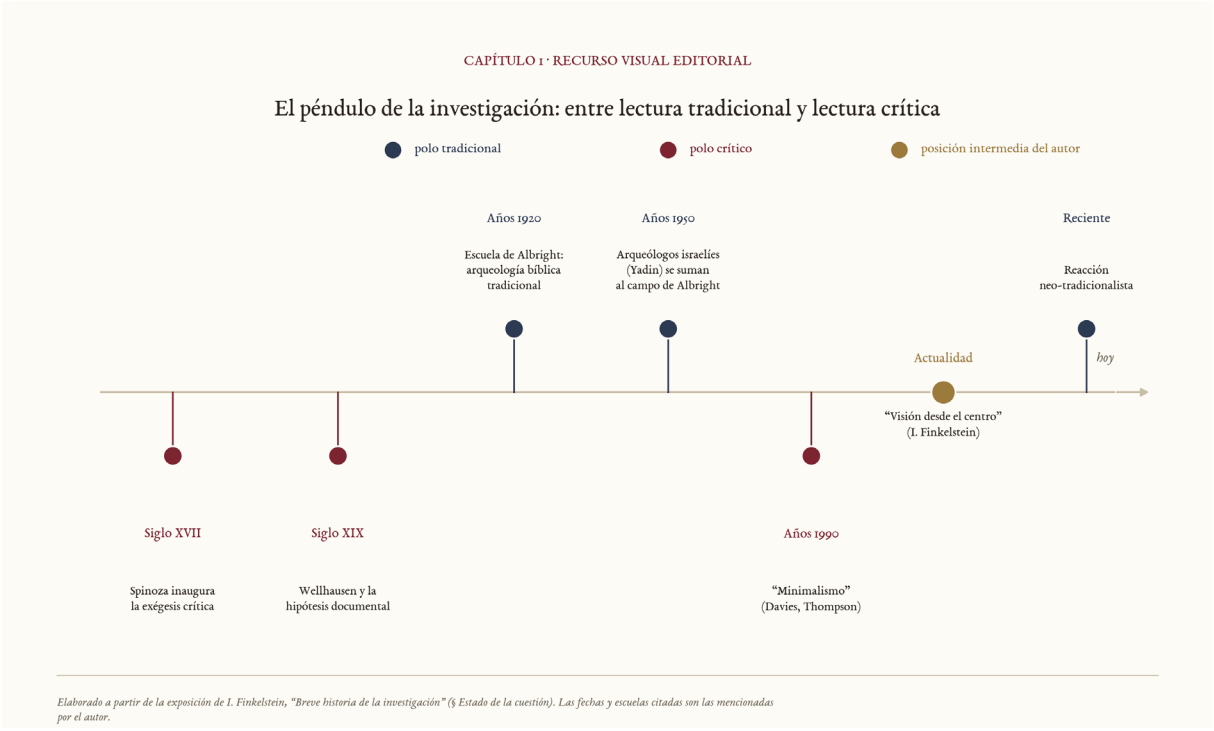


Fig. 1. *El péndulo de la investigación: entre lectura tradicional y lectura crítica*

¿Cómo «ver desde el centro»?

Diré, en primer lugar, que el investigador debe **desprenderse de los "conceptos históricos" de los autores bíblicos**. La arqueología bíblica conservadora y la reconstrucción tradicional de la historia del Israel antiguo descansan en la aceptación del concepto más fundamental que transmiten los autores del texto bíblico: que la historia del Israel antiguo, desde los patriarcas del Génesis hasta el retorno con Esdras y Nehemías, es una descripción verídica y lineal de la historia de la nación hebrea. **Esto no es así**.

En lo que a mí respecta, abordo la historia bíblica desde un punto de vista que el historiador de la escuela de los *Annales*, **Marc Bloch**, describió en su día como una **historia regresiva**. La idea es que, en una situación de incertidumbre (y relatos como los de los Patriarcas, el Éxodo, la Conquista y los Jueces pertenecen a esta categoría), el investigador debe apoyarse en una época para la cual los testimonios (históricos, económicos, sociales o de cultura material) estén claramente definidos y, a partir de ahí, reconstruir paso a paso los períodos más antiguos, remontando hacia atrás en el tiempo.

En el caso del Israel antiguo, la época que puede servir con mayor seguridad de punto de anclaje es aquella en la que vivieron los **primeros autores**, es decir, **el final de la época monárquica** (véase más abajo). Para ser fiel a las "reglas" que voy a describir, esta reconstrucción debe realizarse con una comprensión lo más segura posible de la cuestión de la **transmisión de las tradiciones**, tanto orales como escritas, así como de los **objetivos ideológico-teológicos de los autores bíblicos**.

En algunos casos, los arqueólogos bíblicos tradicionales heredaron, sin saberlo, otro concepto procedente de esos mismos autores, según el cual los episodios de la historia del Israel antiguo eran únicos dentro de las crónicas del Levante. El mejor ejemplo es el **colapso al final de la Edad del Bronce**, que fue considerado como un acontecimiento único en su género.

Creo que la arqueología —sobre todo en lo que esta disciplina puede enseñarnos acerca de la historia de la ocupación humana— obliga al investigador a considerar la historia de Canaán/Israel siguiendo las líneas de otro concepto de la Escuela de los Annales: la **larga duración**. Desde esta perspectiva, muchos de los procesos que caracterizaron la región en las Edades del Bronce y del Hierro —al menos hasta la dominación asiria— fueron de naturaleza **cíclica** e influidos por condiciones geográficas. Esto es válido para las oleadas de ocupación y los períodos de declive en las tierras altas y en las zonas áridas, así como para los ciclos de auge urbano y de colapso en las tierras bajas.

Además, la historia de Canaán/Israel no puede separarse de los acontecimientos y procesos constatados en las regiones vecinas, en el **Próximo Oriente antiguo** y en el **Mediterráneo oriental**. El ejemplo más claro es la necesidad de tratar las destrucciones en Canaán al final de la Edad del Bronce como parte del fenómeno más amplio de los "**años de crisis**" en el Mediterráneo oriental.

La cuestión crucial, por supuesto, es saber **cómo proceder cuando arqueología y texto bíblico presentan visiones conflictivas**. En un caso así, ¿cuál de los dos debe prevalecer?

En arqueología, predominan dos factores:

La **importancia cuantitativa** del hallazgo, incluyendo el tamaño del área excavada y el grado de representación de dicho hallazgo en diversos sectores del sitio cuando este es extenso.

La **calidad del control de los datos**: una estratigrafía segura, un conjunto cerámico claro y buenas dataciones por radiocarbono proporcionan a la arqueología pruebas fiables, imparciales y en tiempo real.

Sin embargo, es evidente que, incluso en condiciones casi perfectas, los hallazgos arqueológicos pueden dar lugar a **interpretaciones culturales e históricas diferentes**.

En cuanto al texto, la cuestión más fundamental es **el tiempo transcurrido entre los acontecimientos relatados y el momento de su puesta por escrito**. Cuando existe una gran proximidad cronológica y el texto es de naturaleza **cronicística** (es decir, libre de afirmaciones de tipo teológico, como los discursos o las profecías, por ejemplo), el texto puede considerarse fiable. Cuando los acontecimientos descritos supuestamente ocurrieron varios siglos antes de la composición del texto y el relato no es de carácter cronicístico, el texto tiene muchas menos posibilidades de ser un testimonio fiel del pasado.

Todo esto nos enseña que, en lo que respecta a la historia del Israel antiguo, **no estamos ante una situación maniquea**: no es ni todo blanco ni todo negro, y no existe ninguna lista exhaustiva sobre la historicidad de los textos. **Cada caso debe evaluarse según sus circunstancias específicas** (véanse los ejemplos más abajo).

Habiendo establecido el marco de la discusión, deseo ahora dirigirme hacia lo que considero las **reglas básicas** que deben respetarse al tratar la historia bíblica.

Todo es cuestión de datación

Para poder utilizar la arqueología en la reconstrucción histórica, es necesario tener un **control efectivo de la cronología absoluta**. Por "control efectivo" entiendo que los hallazgos deben provenir de un contexto estratigráfico seguro y con una buena comprensión de la cronología relativa, es decir, del conjunto cerámico procedente de dicho contexto.

Dado que asociar un acontecimiento histórico con hallazgos arqueológicos —por ejemplo, capas de destrucción— es una tarea ardua, y que ciertos textos bíblicos sobre los que los investigadores fundamentan sus teorías no pueden considerarse relatos históricos directos, la **cronología absoluta, independiente y fiable**, se vuelve absolutamente necesaria. Esta puede obtenerse mediante la elaboración de un programa riguroso de **datación por radiocarbono**.

Sin embargo, surge un problema: como es bien sabido, la datación por radiocarbono da resultados con un intervalo de incertidumbre de varias décadas. En el caso de la historia bíblica, esto puede conducir a reconstrucciones totalmente diferentes. La datación de los **palacios del Hierro IIA tardío en Megiddo** constituye un ejemplo claro: una diferencia de 70 a 80 años (entre ca. 940 y 860 a. e. c.) los sitúa en contextos históricos radicalmente distintos: o bien en la época supuestamente correspondiente a la **Monarquía Unificada**, o bien bajo el reinado de la **dinastía omrida** del reino del Norte.

Una situación todavía más compleja es la datación de ciertos hallazgos en el **norte de Israel**. Datarlos en la primera mitad del siglo IX (ca. 850 a. e. c.) los atribuiría a los Omridas, mientras que situarlos en la segunda mitad del mismo siglo (ca. 830 a. e. c.) los relacionaría con la hegemonía de **Damasco** sobre la región.

Un tercer ejemplo es la datación de la actividad en las **tierras altas del Néguev**: ubicar su principal período de ocupación en medio del siglo X, o, por el contrario, en la primera mitad o mediados del siglo IX, conduce a visiones diferentes de la situación geopolítica en relación con la campaña militar de **Sheshonq I**, la producción de cobre en el Arabá y la hegemonía damascena en el sur del Levante.

Reglas para el uso correcto de la datación por radiocarbono

Sólo deben muestrearse residuos de sustancias de vida corta (granos de cereal, huesos de aceituna, etc.). El carbón vegetal es problemático porque implica el riesgo del *old wood effect*, es decir, la posibilidad de que la muestra provenga de un trozo de madera antigua reutilizada durante varias décadas, o incluso siglos, después de que el árbol fuera talado.

Una única determinación por radiocarbono no es fiable, porque un resultado único siempre puede ser una excepción.

La datación de un sitio debería hacerse preferentemente sobre una **secuencia de fases cerámicas o de estratos**, porque examinar los resultados mediante un modelo bayesiano que introduzca como parámetro la estratigrafía de los datos permite disminuir de manera significativa las incertidumbres. Esto puede lograrse relacionando datos de varios sitios (si es posible, próximos) cuya secuencia relativa pueda determinarse en función de sus conjuntos cerámicos respectivos, o utilizando datos provenientes de una secuencia densa de estratos bien diferenciados en un mismo sitio.

En el caso de un sitio con una **única capa arqueológica**, los resultados deberían situarse en un contexto regional, en relación con capas que representen una secuencia de fases cerámicas. Por ejemplo, en **Khirbet Qeiyafa** en la Sefelá, cuando los resultados se datan sin referencia adicional, apuntan mayoritariamente a la segunda mitad del siglo XI; sin embargo, cuando se colocan en contexto (especialmente en comparación con sitios vecinos del Hierro I), el sitio se data principalmente en la primera mitad del siglo X.

Un promedio de resultados sólo puede hacerse cuando existe la seguridad de que las muestras originales representan un lapso de tiempo muy corto, de apenas unos años en la historia de la ocupación del sitio. Si no es el caso, los resultados deben presentarse individualmente en un gráfico.

Cualquier desviación respecto a estas reglas puede conducir a **dataciones erróneas** y, por lo tanto, a una **reconstrucción histórica equivocada**.

La dicotomía Israel – Judá

En el curso de la reconstrucción de la historia del Israel antiguo, es necesario **tomar en cuenta las diferencias entre las tradiciones del Norte y las del Sur** insertadas en la Biblia. El texto bíblico refleja, sin lugar a dudas, una **perspectiva sureña**. Esto se ve, por ejemplo, en la disposición adoptada en el libro del Génesis: el relato de los Patriarcas comienza con el héroe del Sur, **Abraham**, presentado como el abuelo del héroe del Norte, **Jacob**.

En lo que se denomina la **Historia deuteronomista**, todos los reyes del Norte son evaluados negativamente, y en el libro de las Crónicas el reino del Norte es casi totalmente ignorado. Esta revisión de grandes secciones de la Biblia hebrea llevada a cabo en el reino del Sur influyó en los investigadores, que con frecuencia adoptaron también la perspectiva de Judá.

Sin embargo, los **escritos extrabíblicos** y la **arqueología** muestran que, históricamente, el reino del Norte, Israel, fue el más poderoso de los dos reinos hebreos. **Israel conoció un auge demográfico y económico mucho antes que Judá.** Los territorios del Norte, a ambos lados del Jordán, ya estaban densamente poblados en la Edad del Hierro I, mientras que las tierras altas de Judá eran marginales y poco habitadas. En esa época, la proporción demográfica entre las tierras altas de Israel (incluido Galaad) y Judá era de **25 a 1**. Incluso a mediados del siglo VIII (antes de la conquista de Galaad por Damasco), la proporción seguía siendo de **4 a 1**.

Judá no empezó a desarrollarse de forma significativa hasta la **última fase del Hierro IIA tardío** (fines del siglo IX), y no alcanzó un verdadero punto de prosperidad hasta el **Hierro IIB-C**, es decir, a partir de fines del siglo VIII a. e. c. Estos datos demográficos se traducían, naturalmente, en términos de **poder militar y económico**.

En efecto, bajo los **Omridas**, la fuerza de Israel está claramente atestiguada en la lista de **Salmanasar III** de los participantes en la batalla de Qarqar en 853 a. e. c., así como en ciertas alusiones en las inscripciones de **Tel Dan** y de **Mesha**. También aparece reflejada en algunas referencias bíblicas a los reinados de los Omridas y, un poco más tarde, a los de **Joás** y **Jeroboam II**.

Además, Israel controlaba las regiones más fértiles, como el **valle de Jezreel**, y las grandes rutas comerciales, como la **vía internacional** a lo largo de la costa y de los valles del Norte, y la **Vía Real** en Transjordania. Asimismo, Israel estaba mejor conectado que Judá con la costa y con las regiones vecinas. Todo esto incrementó la **producción agrícola** y los **ingresos comerciales** del reino del Norte.

En pocas palabras: **en los planos demográfico, económico, militar y geopolítico, Israel fue la fuerza dominante durante casi todo el período en que ambos reinos coexistieron**. Estos factores deben tenerse en cuenta al analizar los relatos bíblicos.

Cuadro 1. *Israel y Judá: asimetría demográfica, económica y política*

Aspecto	Israel (reino del Norte)	Judá (reino del Sur)
Poblamiento del territorio	Densamente poblado ya en la Edad del Hierro I, a ambos lados del Jordán (tierras altas centrales y Galaad).	No se desarrolla de forma significativa hasta el final del Hierro IIA (fines del s. IX a. C.).
Apogeo demográfico	Proporción de casi 25 contra 1 respecto de Judá durante buena parte del período.	Apogeo recién en el Hierro IIB-C, desde fines del siglo VIII a. C.
Poder militar atestiguado	Lista de Salmanasar III (batalla de Qarqar, 853 a. C.); inscripciones de Tel Dan y de Mesha.	Sin equivalente atestiguado para el mismo período.
Territorio y rutas comerciales	Controla el valle de Jezreel, la vía costera internacional y la Vía Real en Transjordania.	Posición geográfica más marginal respecto de las grandes rutas.
Balance general (autor)	"Fuerza dominante" en lo demográfico, económico, militar y geopolítico durante casi todo el período de coexistencia.	Posición subordinada durante ese mismo período.
Tratamiento en el texto bíblico final	Reyes del Norte evaluados negativamente en la Historia deuteronomista; el reino es casi ignorado en Crónicas.	El texto bíblico refleja, en su redacción final, una perspectiva sureña.

Elaborado a partir de I. Finkelstein, § "La dicotomía Israel–Judá" (capítulo "Estado de la cuestión").

La ausencia de pruebas de una compilación de textos complejos antes del inicio del siglo VIII

En un artículo reciente, **Benjamin Sass** y yo reexaminamos las **inscripciones alfabéticas semíticas occidentales del Levante** que datan desde el Bronce Reciente hasta la primera fase del Hierro IIB, es decir, hasta comienzos del siglo VIII a. e. c. Llegamos a la conclusión de que las inscripciones en hebreo aparecieron por primera vez al final del Hierro IIA en **Gat**, en el sur, y en **Rehob**, en el norte.

Pero en esa época (siglo IX a. e. c.), salvo una única inscripción **proto-cananea** en Jerusalén, no se encuentran en los territorios centrales de Israel y Judá. Es particularmente significativo que **ninguna inscripción en hebreo** provenga de los grandes sitios de la época omrida: **Megiddo, Samaria, Jezreel, Yokneam y Hazor**.

Sea como fuere, las **breves inscripciones alfabéticas** que datan del siglo IX (o un poco antes) no atestiguan la capacidad de redactar textos elaborados. En cuanto a las **inscripciones monumentales lapidarias**, solo aparecen hacia finales del siglo IX. Incluso entonces, la habilidad de los escribas reales para componer inscripciones regias (o, en teoría, la de los administradores para elaborar listas de mercancías) no puede compararse con la de redactar textos bíblicos complejos.

Las **primeras inscripciones largas y complejas**, en un género que recuerda las composiciones bíblicas, aparecen solamente en la **primera mitad del siglo VIII** en enlucidos (*plâtres*) dentro del reino del Norte. Se trata del **texto de Balaam en Tell Deir Alla** y de un texto de **Kuntillet ʿAjrud**, recientemente interpretado por **Na'aman** como posiblemente relacionado con el relato del Éxodo.

Las observaciones anteriores parecen **excluir la posibilidad de una composición de textos bíblicos antes de la primera mitad del siglo VIII a. e. c.**. Esta afirmación incluye tanto las teorías relativas a materiales antiguos del Pentateuco como a materiales pre-deuteronomistas en los libros de Samuel, tales como la **historia de la ascensión de David** y la **historia de la sucesión**.

Desde un punto de vista histórico, esto tiene perfecto sentido: la **súbita aparición de textos elaborados** en la primera mitad del siglo VIII —probablemente bajo el reinado de **Jeroboam II**— está vinculada a la **prosperidad general de ese período**, a la **influencia asiria sobre el reino del Norte** y probablemente también a una **reorganización del reino** en ese mismo tiempo.

Las tradiciones antiguas en la Biblia: ¿antiguas hasta qué punto?

Lo que se acaba de decir sobre la propagación de la escritura podría conducir a la conclusión de que los materiales que describen acontecimientos supuestamente ocurridos en las primeras fases de la historia del Israel antiguo —es decir, siglos antes de la compilación de los textos bíblicos, o incluso antes de que existiera la capacidad de escribir textos de ese tipo— pertenecerían a la ficción: una invención de autores tardíos con el fin de promover sus objetivos. Otra manera de formularlo sería afirmar que los comienzos de la historia del Israel antiguo son **ahistóricos**. Tal afirmación sería errónea.

La arqueología, el estudio de textos extrabíblicos y la exégesis bíblica avanzada muestran que la Biblia hebrea contiene lo que yo describiría como **"memorias" antiguas**, históricas o más bien "cuasi-históricas", que se formaron siglos antes de la fecha más antigua posible para la composición del texto bíblico. Estas memorias habrían sido transmitidas oralmente antes de ponerse por escrito, y podrían considerarse como la preservación de referencias a situaciones históricas antiguas, aunque **no deben en ningún caso entenderse como descripciones precisas del pasado**. A veces se descubren hoy "ocultas" en el material bíblico tardío y "envueltas" en la ideología de la(s) época(s) en que vivieron los autores.

Veamos algunos ejemplos:

El caso de Silo. De mis excavaciones en **Silo** hace más de treinta años, la arqueología mostró que Silo fue próspero entre comienzos y mediados del Hierro I y fue totalmente destruido antes de terminar este período. Los análisis de radiocarbono sitúan esta destrucción en la **segunda mitad del siglo XI a. e. c.**. No hubo ocupación significativa en Silo durante el Hierro II ni en época persa. Los restos de esas épocas son pobres, no muestran nada notable, ni tampoco señales de santuario ni de destrucción por fuego.

Por lo tanto, es imposible leer la tradición relativa al santuario de Silo en un contexto del Hierro II o posterior. En consecuencia, **no puede asociarse la tradición de la devastación del lugar**

de culto en Silo, tal como se describe en Jeremías, con la conquista del reino del Norte por los asirios a fines del siglo VIII.

Y sin embargo, no puede negarse que al final de la época monárquica en Judá existía un recuerdo fuerte de la existencia de un lugar de culto en Silo. Esto puede haber sido una tradición del Norte transmitida oralmente y llegada a Judá después de 720 a. e. c. El reconocimiento de Judá hacia la importancia de ese lugar de culto pudo haber tenido como fin atraer el favor de los numerosos exisraelitas que, tras la caída del Norte, formaban parte importante de su población.

Al mismo tiempo, la tradición bíblica en Jeremías refleja estrictamente el punto de vista de Judá, subordinando Silo a Jerusalén. Los relatos sobre el comportamiento impío de los sacerdotes de Silo, la derrota de Israel y el traslado del **Arca de la Alianza** de Silo a Jerusalén pueden haber servido a la ideología deuteronomista como paralelo, en lo cultual, al rechazo de Saúl (y del Norte) y a la elección de David (véase también Sal 78,60-71).

Así, el caso de Silo es un ejemplo de cómo el texto bíblico preserva **memorias vagas pero auténticas** de hechos que probablemente ocurrieron en la segunda parte del siglo XI a. e. c.

Tradiciones jacobitas y del Éxodo. Otras tradiciones antiguas, mejor conocidas y originarias del Norte, fueron insertadas en el Pentateuco. La primera es una **estrata primitiva del ciclo de Jacob**, que parece provenir de la región del río **Yabok**, en Galaad. Trata de la frontera entre israelitas y arameos, y probablemente también de la fundación de un templo en **Peniel**.

Basándonos en estudios textuales y en arqueología (especialmente en los patrones de ocupación del territorio), Thomas Römer y yo hemos propuesto datar el origen oral de estos relatos antes de mediados del siglo IX.

El **relato del Éxodo** podría tener su origen en una tradición aún más antigua, que algunos investigadores vinculan a la situación geopolítica del Levante al final del **Bronce Medio** o del **Bronce Reciente**. Evidentemente, estas tradiciones recibieron capas posteriores, en la época de su incorporación al final de la monarquía en Judá, y aún otra capa en época posexílica.

Ejemplo de Moab. Un buen ejemplo de memorias antiguas que llegaron hasta compilaciones tardías es el **relato de Moab en Números 21–22**. Estos capítulos preservan tradiciones relativas a la conquista del norte de Moab bajo la dinastía omrida, tradiciones confirmadas por la arqueología y por la inscripción de Mesha.

Saúl y David. Los libros de Samuel incluyen tradiciones predeuteronomistas tanto del Norte como del Sur. Entre las primeras, destaco lo que llamo el **relato positivo de Saúl**. Estas historias se sitúan en las tierras altas de Benjamín y en la región del Yabok, mostrando paralelos con los lugares mencionados por **Sheshonq I** tras su campaña en Canaán a fines del siglo X. Las tierras altas de Benjamín poseen una red de sitios fortificados de ese siglo, que atestiguan probablemente la existencia de una entidad territorial primitiva.

En cuanto a las tradiciones sureñas, estas se refieren a la **Sefelá** y a la frontera sur de las tierras altas de Judá. La **historia de la ascensión de David** describe a **Gat** como la más poderosa de

las ciudades filisteas, dominando toda la franja sur de la Sefelá: desde **Ziclag**, al suroeste, hasta el valle de Beerseba al sur y el valle de Soreq al norte.

Las excavaciones en **Tell es-Safi** (la Gat bíblica) muestran que en la primera mitad del siglo IX, Gat era probablemente la más grande y próspera de las ciudades de las tierras bajas del sur. Fue violentamente destruida a fines de ese siglo, probablemente por **Hazael de Damasco**, y nunca pudo recuperarse plenamente. La inscripción sumaria de **Sargón II** indica que a fines del siglo VIII, Gat estaba sometida a Asdod. No aparece más entre las ciudades filisteas de las fuentes asirias del siglo VII, ni en los profetas del final de la monarquía. El papel dominante de Gat en los relatos de David en 1 Samuel debe, pues, reflejar una realidad anterior a 840–830 a. e. c.

Lo que puede describirse como la **atmósfera apiru** en la historia de la ascensión de David debe también entenderse como la preservación de tradiciones de antes de finales del siglo IX, cuando el sistema de asentamientos en Judá se expandía hacia el sur, más allá de Hebrón. Dicho de otro modo: hacia mediados del siglo IX ya no había mucho espacio para actividades de tipo apiru en esa región.

El caso de la Conquista. No todas las tradiciones sobre los primeros días de Israel tienen base histórica. Ninguna de las narraciones de la **Conquista en Josué** puede asociarse con seguridad a hechos reales en el Levante a fines del Bronce Reciente, sobre todo porque muchos de los sitios mencionados no estaban habitados en ese período.

Y sin embargo, incluso allí algunos relatos tienen raíces antiguas. No me refiero aquí al ejemplo frecuentemente citado de **Hazor "cabeza de todos esos reinos"** (Jos 11,10), que sin duda es un relato etiológico para explicar la gran ruina visible de la antigua Hazor en la Edad del Hierro. Pienso más bien en un **trastorno en el valle de Jezreel**, que puede haber sido recuerdo de conflictos a fines del Bronce Reciente (siglo XII), o incluso más en la **destrucción de varios centros a fuego a fines del Hierro I** (siglo X).

Conclusión parcial

Resumiendo esta breve discusión sobre materiales bíblicos que reflejan fases arcaicas de la historia del Israel antiguo:

Muchos provienen del reino del Norte, que tenía mayor población, se desarrolló antes que Judá y probablemente estuvo en condiciones de elaborar textos complejos más pronto que el Sur.

Es la **arqueología** la que juega un papel importante —si no decisivo— en la identificación de tales tradiciones antiguas.

Memorias acumuladas

Es evidente que, al haber sido transmitidas durante siglos —primero oralmente y luego por escrito—, estas antiguas memorias o tradiciones debieron absorber elementos posteriores,

adiciones o elaboraciones que pudieron reflejar realidades sucesivas. El resultado son textos, a veces largos, a veces simples alusiones, que pueden describirse como **tradiciones acumuladas** o, empleando un término propio de la arqueología, **tradiciones estratificadas**.

Uno de los mejores ejemplos de tradiciones estratificadas es el **relato de David en 1 Samuel**. Esta narración presenta realidades correspondientes a diferentes contextos históricos. Señalaré aquí las tres más evidentes:

Como ya hemos mencionado, el núcleo del relato describe a David y a su banda como **mercenarios que operan en la zona árida de Judá**, al sur de Hebrón y en la frontera con la filistea Gat. Este elemento representa una fase de la historia de la región anterior a la expansión demográfica (y por consiguiente administrativa) de Judá en esta zona, es decir, antes del Hierro IIA tardío (en este caso, probablemente antes de la última fase de este período, en la segunda mitad del siglo IX a. e. c.).

Las descripciones de las **guerras emprendidas por David** parecen reflejar realidades más tardías, cuando los reinos territoriales del Levante y sus ejércitos respectivos ya se habían fortalecido.

Una **estrata aún más tardía** hace referencias extensas a los **filisteos como mercenarios griegos** y emplea terminología de carácter deuteronomista; corresponde, por tanto, a una situación que no puede ser anterior al siglo VII a. e. c.

Los capítulos relativos a **Salomón** pueden leerse de manera semejante. La parte más antigua (1 Reyes 1–2) pertenece a la historia de la sucesión y podría reflejar necesidades del siglo VIII. Las tradiciones que describen a Salomón como un gran monarca, constructor y comerciante reflejan realidades del siglo VIII, antes de la caída del reino del Norte, y del siglo siguiente, el "**siglo asirio**" en la historia de Judá.

La referencia a **Hazor, Megiddo y Gezer** como centros importantes del reino de Salomón (1 Re 9,15), la descripción de sus **caballos y caballerizas**, así como las realidades detrás del episodio de las **ciudades entregadas a Hiram de Tiro**, deben proceder del reino del Norte. En cambio, relatos como la **visita de la reina de Saba** y las **expediciones marítimas desde Esión-Guéber** reflejan la participación de Judá en el comercio árabe dominado por los asirios, probablemente bajo el reinado de **Manasés**, que fue un período de gran prosperidad en el reino del Sur. Finalmente, la **condena de Salomón en 1 Reyes 11** está formulada en un tono inconfundiblemente deuteronomista del siglo VII, después de la retirada asiria.

Estas diferentes **estratas** representan no sólo contextos históricos distintos, sino también **ideologías diferentes**.

Un buen ejemplo de tradición breve y estratificada es la referencia a **Aram-Bet-Rehob y [Aram] Soba** en 2 Samuel 10,6–8 y 2 Samuel 8,3.5.12. El autor creó aquí una narración a partir de cuatro memorias diferentes provenientes de distintos siglos:

Hadadézer se refiere probablemente a **Hadadidri**, rey de Damasco, aliado de Acab en la batalla de Qarqar.

La idea de un **poderoso rey arameo hostil a Israel** remite al parecer a **Hazael**.

Rehob, probablemente una ciudad-estado del valle de Bet-Seán en la época cananea tardía, influida culturalmente por Aram, es confundida con **Bet-Rehob** en la Beqaa del Líbano, que difícilmente pudo sobrevivir como principado independiente tras la expansión damascena hacia el oeste en la segunda mitad del siglo IX.

Esta confusión procede probablemente de la importancia de **Soba (Subat)** como centro administrativo asirio en tiempos de **Tiglat-pileser III** y **Sargón II**.

Todos estos elementos se encuentran así **"telescopados" en el siglo X** por un autor de fines del siglo VII.

¿Cómo fueron preservadas y transferidas a Judá las antiguas tradiciones del reino del Norte?

¿Cómo se preservan las viejas historias, sobre todo antes de su formulación escrita? Esto sigue siendo un enigma. Es posible que se transmitieran primero **oralmente en santuarios regionales**, guardianes de las tradiciones locales. El **ciclo de Jacob**, por ejemplo, pudo haberse conservado en el templo de **Peniel**; el **relato del Éxodo** quizá se celebraba en **Samaria**; y las tradiciones antiguas que evocan la presencia de Israel en el norte de Moab pudieron haber sido memorizadas en **Nebo**, que según la inscripción de Mesha era un santuario israelita.

De acuerdo con lo dicho más arriba acerca de la actividad de los escribas, parece que la **transición entre tradición oral y tradición escrita** pudo situarse hacia el **800 a. e. c.**, o un poco después, en Israel, y quizás incluso hacia fines del siglo VIII en Judá. En el reino del Norte, las consideraciones históricas parecen señalar el **reinado de Jeroboam II**, época en la cual Israel alcanzó su máximo apogeo de prosperidad y durante la cual, al parecer, el reino conoció una reorganización que incluyó la **centralización del culto en varios santuarios regionales**. En el reino del Sur, la transición pudo haberse producido algo más tarde, bajo la **dominación asiria**.

La segunda cuestión —cuándo y cómo las tradiciones del Norte migraron hacia Judá— es esencial para intentar reconstruir la historia del Israel antiguo y, de hecho, para establecer la base de la comprensión de la composición de la Biblia hebrea, puesto que estas tradiciones provenientes del reino del Norte son particularmente numerosas y relativamente antiguas (véase más arriba).

Esto conduce a otra pregunta: **¿por qué esas tradiciones, algunas de ellas hostiles a Judá, fueron insertadas en el canon elaborado en el reino del Sur?** Después de todo, los autores

del Sur podrían simplemente haber ignorado al Norte, como lo hicieron los autores de **Crónicas** siglos más tarde.

Varios investigadores han sugerido que las tradiciones del Norte llegaron a Judá con los **israelitas que se instalaron allí tras la conquista del reino del Norte por Asiria en 720 a. e. c.** La arqueología, y en particular el análisis de los **patrones de ocupación del territorio**, parecen apoyar esta teoría. Me refiero, concretamente, al **crecimiento demográfico de Jerusalén en particular y de Judá en general a fines del siglo VIII y comienzos del VII a. e. c.**. En mi opinión, esa transformación demográfica no puede explicarse de otro modo.

Un cambio demográfico de tal magnitud pudo haber sido el **catalizador del surgimiento de una ideología panisraelita en Judá**. En sus comienzos, bajo la dominación asiria, ese panisraelismo estaba dirigido hacia el interior, hacia esta nueva población mixta de habitantes de Judá y de exisraelitas conviviendo ahora en el reino del Sur, en un esfuerzo por crear una **identidad común**.

Sólo más tarde, después de la retirada asiria de la región, esa ideología panisraelita fue "exportada" hacia los israelitas que vivían en los territorios del antiguo reino del Norte. Es la época del auge de la **ideología territorial davídica**, que encontraría su expresión más acabada en la descripción de una **edad de oro de David y Salomón**, presentada como la gran **Monarquía Unificada** por venir.

Teología versus Historia

Es evidente que la **descripción bíblica de la historia del Israel antiguo** está impregnada de la **ideología política** y de la **teología** transmitidas por los autores de finales de la monarquía y de la época posexílica. Por consiguiente, la cuestión es cómo leer esa historia sin suscribir al programa ideológico de sus autores.

La primera distinción que debe hacerse es entre los **relatos cronicísticos** y las **declaraciones, profecías y discursos cargados de sentido teológico**. Tomemos como ejemplo el episodio relativo a **Jeroboam I** en 1 Reyes 12,25–29: es relativamente claro que el relato sobre **Siquem y Peniel** en el versículo 25 es de naturaleza cronicística, mientras que los versículos 26–29 son de carácter teológico. La arqueología indica, de hecho, que **Dan probablemente estaba deshabitado en tiempos de Jeroboam I**.

A este respecto, deseo retomar la cuestión de si los relatos bíblicos son más históricos cuando describen acontecimientos cercanos a la época en que vivieron los autores. La respuesta es en realidad **tanto positiva como negativa**.

Tomemos el ejemplo del "**siglo asirio**" en Judá, entre 730 y ca. 630 a. e. c. Tres reyes se sucedieron en Jerusalén durante este período: **Acaz, Ezequías y Manasés**. El contexto de sus reinados —fechas, duración en el trono y relaciones con los monarcas asirios— es perfectamente histórico, pero la teología interviene en la manera en que son presentados.

Acaz es evaluado de manera negativa, aunque la arqueología muestra que bajo su reinado Judá progresó considerablemente, convirtiéndose en un reino densamente poblado y económicamente próspero.

Ezequías, en cambio, es presentado positivamente, aunque la arqueología muestra que en su época, y debido a su desacertada decisión de participar en una revuelta contra Asiria, la **Sefelá** y el **valle de Beerseba** fueron devastados por **Senaquerib**: en esas regiones, todos los centros vinculados a Judá que han sido excavados revelan signos de destrucciones masivas.

Manasés es considerado por los textos como el peor y más impío de los reyes de Judá, al punto de atribuir a su actitud hacia el culto la responsabilidad de la caída del reino. Sin embargo, la arqueología muestra que bajo su reinado Judá experimentó un **renacimiento**: como vasallo fiel de los asirios, participó de su economía global, y el reino del Sur conoció entonces una **prosperidad sin precedentes**. Fue precisamente en esa época cuando la **actividad escrituraria se expandió**, favoreciendo algunas décadas más tarde la composición de la primera compilación de la **Historia deuteronomista**.

La **falta de consenso en la investigación exegética** acerca de la fecha de compilación de numerosos —por no decir de la mayoría— de los textos que tratan de la historia del Israel antiguo constituye un **obstáculo mayor**. Dificulta la evaluación del tiempo transcurrido entre los acontecimientos (reales o no) y la fecha de su compilación.

Ejemplos significativos se encuentran en las secciones de las **Crónicas** (especialmente 2 Crónicas) que no aparecen en los libros de Reyes y que describen acontecimientos aparentemente históricos, como la **guerra entre Abías y Jeroboam I** o la **invasión de Judá por Zérah el Cusita**. La datación de Crónicas ha sido objeto de largos debates, con opiniones que varían en un rango de cuatro siglos, entre el **siglo VI y el II a. e. c.**.

Es evidente que el autor pudo haber tenido acceso a materiales originales del Hierro si escribió en el **siglo VI o V**; pero ese acceso resulta mucho menos concebible si compuso en el **siglo II**, en circunstancias históricas radicalmente distintas.

Resumen: Puntos de referencia en los desarrollos de la historia bíblica

Escribir este artículo ha sido un verdadero desafío; resumirlo lo es aún más. Pero lo haré con el fin de resaltar lo que considero los factores principales en el proceso de **compilación de la historia del Israel antiguo en la Biblia**. Aunque los párrafos que siguen puedan parecer carentes de referencias arqueológicas, el lector debe saber que una investigación arqueológica moderna subyace en casi cada una de sus frases.

He aquí, entonces, mi *Ani Maamin* ("esto es lo que creo", en hebreo) o, mejor aún, "esto es lo que supongo":

La **descripción bíblica de la historia del Israel antiguo** contiene **"memorias" antiguas** que se remontan hasta la fase final del segundo milenio (como en el caso de Silo, por ejemplo) y quizá incluso antes, si se admite que el texto del Éxodo preserva una referencia a la expulsión de asiáticos del Delta del Nilo en el siglo XVI a. e. c. La mayoría de esas memorias proceden del **reino del Norte**. Esto no debería sorprender si consideramos que Israel estaba más poblado que Judá, era económicamente más próspero, estaba mejor conectado con las grandes rutas comerciales y los acontecimientos de las tierras bajas, y más integrado en la escena geopolítica del Levante. En consecuencia, la **escritura** se desarrolló y difundió antes en el Norte que en el reino del Sur. Sin embargo, Judá también preservó tradiciones antiguas, por ejemplo en el relato de David actuando en los márgenes del reino como jefe de banda *apiru*.

El gran avance se produjo en el **siglo VIII**. Sospecho que las capacidades escriturarias demostradas en **Deir Alla** y **Kuntillet-Ajrud** están relacionadas con una reorganización del reino bajo **Jeroboam II**, sin duda el mayor de los monarcas israelitas. Aunque imposible de probar, es lógico pensar que las **tradiciones israelitas más antiguas** fueron puestas por escrito en su tiempo. En Judá, la composición de textos puede haber comenzado medio siglo más tarde, cuando el reino se convirtió en vasallo del imperio asirio y estuvo bajo su influencia económica y cultural. Por influencia cultural me refiero tanto a una **burocracia avanzada** como al impacto de los **géneros literarios asirios**.

Ideológica y teológicamente, la historia bíblica comienza en **720 a. e. c.**, con la caída del reino del Norte. Judá e Israel, dos reinos muy distintos en entorno y población, compartían, sin embargo, lengua, cultura material y culto. Con la caída de Israel y la **migración de numerosos israelitas a Jerusalén y Judá**, el perfil demográfico de Judá cambió radicalmente: los israelitas se convirtieron en una fracción importante de la población del reino. Viéndose a sí mismo como heredero y preservador de la tradición común de los dos reinos hebreos, **Judá se apropió del nombre "Israel"**, ya vacante, para describir a la nación unificada bajo su égida.

En ese momento se desarrolló por primera vez la **ideología panisraelita**, con dos mensajes: todos los israelitas debían aceptar la **realeza davídica** y reconocer la **primacía de Jerusalén y su Templo**. Durante un siglo, estas ideas circularon únicamente en Judá, entre una población mixta de antiguos israelitas y judaitas, en una especie de "monarquía unificada interna". En ese esfuerzo por hacer de Judá un "nuevo Israel", las tradiciones israelitas fueron insertadas en textos producidos en el Sur, pero subordinadas a los objetivos ideológicos de Judá.

Solo más tarde, con la retirada de los asirios a fines del siglo VII, bajo **Josías**, estas tesis fueron "exportadas" hacia los antiguos territorios del Norte, convirtiéndose en la **ideología dominante**, según la cual todos los hebreos que vivieran en Judá o en el antiguo territorio de Israel, "de Dan a Beerseba", debían aceptar a los davídidas y al Templo de Jerusalén para ser parte de los **Benê Yisrael**.

Esta ideología necesitó una actualización en época **exílica**, tras la destrucción de Jerusalén y el fin de la dinastía davídica. Esto implicó la redacción y revisión de textos antiguos y la producción de nuevos escritos.

Lo que siguió es todavía un enigma. La época persa se ha vuelto "de moda" en la exégesis bíblica: casi cada libro se atribuye ahora a una compilación o redacción de ese período. Sin embargo, sabemos muy poco de esa época a partir de fuentes extrabíblicas, y los vestigios arqueológicos son pobres. El riesgo de **reconstruir la historia bíblica a partir únicamente del texto mismo** —con todo el peligro de caer en un razonamiento circular— ha sido demostrado muchas veces respecto a las fases tempranas de la historia de Israel. A pesar de ello, algunos investigadores siguen cayendo en esta trampa.

¿Podría una **Jerusalén en ruinas**, con una población de apenas 500 personas, ser acreditada como productora de una gran parte de la literatura bíblica? ¿Podría una obra de tal envergadura haber sido creada en la insignificante provincia de Yehud, cuya población no superaba unos pocos miles?

La arqueología y las fuentes extrabíblicas —en particular la rica literatura judía de época **helenística** en el siglo II a. e. c.— parecen indicar que gran parte del material que sirve para reconstruir la historia en **Nehemías** y en las **Crónicas**, especialmente los topónimos, reflejan realidades de la época **asmonea**.

La investigación futura deberá aún determinar si, y en qué medida, es posible identificar una **"huella" asmonea** en otros textos bíblicos que describen la historia del Israel antiguo, teniendo siempre en mente la pregunta siguiente:

CAPÍTULO 1 · SÍNTESIS VISUAL DEL AUTOR

El "Ani Maamin" de Finkelstein: puntos de referencia de la historia bíblica

esquema de las etapas que el autor considera más seguras — el espaciado es esquemático, no proporcional a los años

Fines del II milenio a. C. (y antes)	Memorias más antiguas conservadas en la Biblia (p. ej. Silo); posible eco de la expulsión de asiáticos del Delta del Nilo (s. XVI a. C.). Proceden sobre todo del reino del Norte.
Siglo VIII a. C.	"El gran avance": capacidad escrituraria atestiguada en Deir 'Alla y Kuntillet-'Ajrud, ligada a la reorganización del reino del Norte bajo Jeroboam II. En Judá, la escritura de textos comienza medio siglo después, como vasallo de Asiria.
720 a. C.	Caída del reino del Norte. Comienzo "ideológico" de la historia bíblica: Judá absorbe población israelita y se apropia del nombre "Israel", ya vacante.
Fines del siglo VII a. C. (Josías)	Retirada asiria de la región. La ideología panisraelita, hasta entonces interna a Judá, es "exportada" a los antiguos territorios del Norte.
Época exílica	Destrucción de Jerusalén y fin de la dinastía davídica: la ideología necesita actualizarse. Redacción y revisión de textos antiguos; producción de nuevos escritos.
Época persa	Periodo "de moda" en la exégesis, pero pobre en fuentes extrabíblicas y vestigios arqueológicos. El autor plantea una pregunta abierta: ¿pudo una Jerusalén en ruinas (~500 habitantes) producir gran parte de la literatura bíblica?
Época helenística / asmonea	La arqueología y fuentes extrabíblicas sugieren una posible "huella" asmonea en Nehemías y Crónicas (sobre todo topónimos). El autor deja abierta la pregunta: ¿hubo un intento de reescribir la historia bíblica en época asmonea?

Elaborado a partir de I. Finkelstein, "Resumen: puntos de referencia en los desarrollos de la historia bíblica" (§ Estado de la cuestión). Las preguntas señaladas como abiertas son planteadas así por el propio autor, no resueltas por él.

Fig. 2. *El "Ani Maamin" de Finkelstein: puntos de referencia de la historia bíblica*

¿Hubo un intento de reescribir la historia bíblica en época asmonea?

CAPÍTULO 2

¿Cómo fechar los textos del Pentateuco? Algunos casos de estudio

Thomas Römer

¿De qué hechos disponemos?

Si nos planteáramos la cuestión de la fecha de la Biblia hebrea **en su forma masorética actual**, la respuesta sería relativamente sencilla. La Biblia hebrea tal como la tenemos fue editada en la Edad Media: el **Códice de San Petersburgo** en el siglo XI, el **Códice de Alepo**, mutilado, un poco antes, y el *textus receptus* algunos siglos más tarde. Esto, por supuesto, no responde a nuestra pregunta, pero muestra que cuando trabajamos con la **BHS (Biblia Hebraica Stuttgartensia)** o la **BHQ (Biblia Hebraica Quinta)** tratamos con una forma muy tardía del texto bíblico.

Gracias al descubrimiento de los **fragmentos de Qumrán**, poseemos la prueba factual de la existencia de casi todos los libros bíblicos en torno a los siglos II o I a. e. c., aunque la mayoría de ellos solo están atestiguados en forma muy fragmentaria. Las divergencias entre los manuscritos de un mismo libro —por ejemplo, Samuel, Jeremías o Isaías— muestran claramente que estos libros no pudieron haber sido escritos por primera vez en aquella época y deben ser mucho más antiguos. Pero, ¿cuánto más antiguos?

Para la **Torá / el Pentateuco**, podemos retroceder un paso más y referirnos a la **traducción al griego**. Según la **Carta de Aristeas**, escrita hacia 150–100 a. e. c., la traducción al griego de la Torá se realizó bajo **Ptolomeo II**, en Alejandría, en el siglo III a. e. c. Aunque se trata de una leyenda, es bastante plausible que ya hubiera traducciones griegas del Pentateuco en el siglo III.

Esto se confirma por la obra de **Demetrio el Cronógrafo** (221–204), autor de comentarios sobre pasajes difíciles de la Torá, que probablemente utilizaba una traducción griega. **Aristóbulo de Paneas** (ca. 150 a. e. c.) también confirma la idea de que el Pentateuco fue traducido al griego bajo Ptolomeo Filadelfo.

En contraste, los fragmentos del *Aegyptiaca* de **Hecateo de Abdera** (comúnmente fechados hacia 320 a. e. c.) muestran que el autor conocía tradiciones sobre **Moisés** —por ejemplo, que condujo a los hebreos fuera de Egipto y hacia la tierra, que construyó Jerusalén y promulgó leyes, algunas de las cuales eran bastante diferentes de las que se encuentran en el Pentateuco.

Por lo tanto, parece razonable datar el inicio de la **traducción griega de la Torá**, que se prolongó durante varias décadas, hacia **270 a. e. c.**. Esto presupone que ya existía un **Pentateuco hebreo con autoridad**, al menos a finales del siglo IV.

Después de esta fecha, nos encontramos en terreno relativamente seguro; **antes, sin embargo, las cosas se vuelven más complicadas**.

Breve recapitulación de la historia de la investigación

La manera tradicional de fechar la Torá consistía en comenzar por el *terminus a quo*. El último acontecimiento relatado siendo la **muerte de Moisés**, los rabinos, que sostenían que Moisés era el autor de la Torá, admitieron sin embargo que Moisés no había podido escribir su propia muerte y que, por consiguiente, la Torá había sido completada por **Josué**, quien habría añadido los últimos versículos del Pentateuco (Talmud de Babilonia, *Baba Batra* 14b). Evidentemente, no se interesaban en una fecha histórica precisa de la Torá; su objetivo era afirmar la **autoridad mosaica de la Ley**. No obstante, también reconocían ciertas consideraciones diacrónicas o lógicas.

Se puede mencionar igualmente el **"postmosaica"** identificado por **Abraham ibn Ezra (1089–1164)**, quien señaló discretamente un cierto número de versículos del Pentateuco que presuponían una época mucho más tardía que la de Moisés.

En el siglo XVII, **Spinoza**, en su *Tratado teológico-político* (1670), utilizó también el argumento del *terminus a quo*, aunque de manera diferente. Postuló la existencia de un **Enneateuco**, afirmando que los libros desde el Génesis hasta los libros de los Reyes eran "la obra de un solo historiador, que se propuso escribir las antigüedades judías desde los tiempos más remotos hasta la primera devastación de Jerusalén. Estos libros, en efecto, están tan estrechamente ligados que es evidente, por este único hecho, que forman un solo y mismo relato". Así, el Pentateuco no podía haber sido escrito antes de la destrucción de Jerusalén y el exilio babilónico y, según Spinoza, el mejor candidato para la redacción de estos libros no sería otro que **Esdras**.

La perspectiva de Spinoza —ver en un solo autor, un "historiador", al responsable del Enneateuco— fue abandonada cuando se identificaron **diferencias estilísticas y teológicas** o **contradicciones** dentro de esos libros.

Cuando **de Wette** escribió su *Dissertatio Critica* sobre el libro del Deuteronomio en 1805, se ocupaba sobre todo de demostrar que el **Deuteronomio** era diferente de los otros libros del Pentateuco . Dado que Levítico 26 constituye una conclusión clara a la Ley de Moisés y que Deuteronomio 28 repite ese capítulo en un estilo diferente, de Wette dedujo que el Deuteronomio provenía de un autor distinto. El hecho de que el Deuteronomio contuviera también paralelos con las leyes y los relatos de los libros anteriores mostraba que su autor estaba familiarizado con esas tradiciones y que, por lo tanto, su obra debía ser más reciente.

De Wette observó, además, que la preocupación principal de la ley deuteronomista residía en la idea de la **centralización del culto**, que, según él, no podía referirse más que al templo de Jerusalén. En una larga nota al pie, sugirió entonces que la primera edición del Deuteronomio correspondía al **libro de la reforma de Josías**. Si bien la identificación del Deuteronomio con

el libro de la ley de Josías no era en absoluto nueva, la posibilidad de que el Deuteronomio hubiera surgido en tiempos de Josías sí lo era, y eso permitía una datación precisa de ese libro.

Con esta afirmación, de Wette ofrecía (como lo dijo O. Eissfeldt) un **"punto de Arquímedes" para la investigación sobre el Pentateuco**, que le permitía liberarse de las constricciones de la Iglesia y de la Sinagoga y elaborar una **datación científica del Pentateuco** 8.

En su *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*, de Wette demuestra que el mismo relato de 2 Reyes 22 prueba que el libro era desconocido anteriormente y probablemente escondido en el templo por el sacerdote **Jilquías**; de Wette sostenía así que la primera edición del Deuteronomio había surgido en el siglo VII. Situar el Deuteronomio en el siglo VII permitió luego fechar las fuentes más antiguas que aparecen en los libros desde Génesis hasta Números (J/E), entre los siglos X y VIII.

A partir de la década de 1830, varios investigadores (**Vatke, Popper, Reuss, entre otros**) observaron que la ley del **código sacerdotal P**, o al menos una parte de esa ley, era posterior al Deuteronomio y a las fuentes antiguas, y que era desconocida por los profetas preexílicos 9. **Graf** fue más lejos en estas observaciones al afirmar que las leyes del código sacerdotal no habían sido insertadas en el Hexateuco sino en la **época persa** 10.

De este modo, de Wette proporcionó la base para la **datación tardía del documento sacerdotal**, a partir de la cual **Kuenen y Wellhausen** elaboraron la **hipótesis documental**. Conviene señalar, sin embargo, que la escuela de **Yehezkel Kaufmann** no aceptó esta datación tardía de P 12.

En el contexto de la hipótesis documental, la datación del Pentateuco se volvió una empresa sencilla (y circular). Una vez que un pasaje era atribuido a J, E, D o P, su fecha quedaba asegurada por la teoría general que sustentaba las fuentes de la hipótesis documental.

No obstante, desde comienzos de la década de 1970, el paradigma wellhauseniano de la hipótesis documental fue cada vez más criticado, hasta el punto de que ya no es posible darlo por sentado, al menos en Europa. La cuestión de la datación vuelve a ser crucial.

Es, en efecto, fascinante ver cómo un pasaje como **Génesis 12,1–4a**, considerado por **G. von Rad** y **H. W. Wolff** como el resumen del **kerigma de un yahvista** datado en tiempos de Salomón, puede ahora ser fechado en la época persa, como lo ha hecho por ejemplo **J.-L. Ska** en un excelente artículo, que considera el pasaje como posexílico, combinando estilos y temas deuteronomistas y sacerdotales con el fin de integrar las tradiciones sobre Abraham en el Pentateuco.

La "**democratización**" de la ideología real y su aplicación a Abraham (véanse los paralelos en 2 Samuel 7,9 y Salmo 72,17), quien es construido en muchos aspectos como un precursor no solo de Moisés sino también de David, no es posible más que **después del fin de la monarquía de Judá** .

Uno puede simpatizar con tal hipótesis, pero también debe reconocer que nuestra **datación de los textos del Pentateuco** está íntimamente ligada a una visión global sobre la **formación de la Torá**. Por ello, antes de avanzar algunas posibilidades sobre la datación de estos textos, conviene examinar brevemente ciertas cuestiones **ideológicas**.

¿Por qué necesitamos fechar el Pentateuco?

A diferencia de los **libros de los Reyes**, que nombran a numerosos soberanos extranjeros y ofrecen detalles históricos (en concordancia o no con fuentes extrabíblicas), el **Pentateuco** no parece muy inclinado a proporcionar tales precisiones historiográficas.

En el relato del **Éxodo**, el faraón —a menudo identificado con Ramsés II— no lleva nombre; lo mismo ocurre con el rey de Egipto en las historias de **Abraham** y de **José**. Y cuando un monarca extranjero sí lleva un nombre, como **Abimélec**, no puede identificarse fácilmente con un soberano filisteo histórico, aunque quizá exista un vínculo entre Abimélec y **Abdi-Milki**, mencionado en una inscripción de **Asarhaddón** del 673/672 como rey de Ashdod. Una identificación de Abimélec con este rey proporcionaría, en efecto, un *terminus a quo* para Génesis 20 y 26, muy distinto del contexto "histórico" sugerido por el narrador.

La mayoría de los relatos del Pentateuco parecen construir **tipos** o **personajes paradigmáticos** mediante los cuales buscan describir la intervención de **Yawéh** en favor de su pueblo. En **Éxodo 1–15**, el faraón representa a **Egipto**, a sus dioses y a su poder, que serán derrotados por el dios de Israel.

El interés por la **historicidad de los relatos del Pentateuco** y por su **datación** surgió en los inicios de la investigación histórico-crítica, ya que esta se había convertido en un criterio para establecer la verdad de la Biblia, y los investigadores pensaban que cuanto más antiguo era un texto, más creíble resultaba y mayor valor histórico y teológico poseía.

Todavía hoy, muchos investigadores provienen de un **medio religioso** y mantienen, de manera consciente o no, oculta o explícita, **motivaciones teológicas**, que pueden estar relacionadas con ciertos puntos de vista sobre la antigüedad de los textos o tradiciones del Pentateuco. Deberíamos ser conscientes de ello cuando nos planteamos la pregunta de por qué es tan importante identificar textos del Pentateuco como "antiguos" y lo más cercanos posible a acontecimientos supuestamente históricos.

Por supuesto, la cuestión de la **fecha de un texto** pertenece a la investigación crítica y no debería ser descuidada, porque ayuda a comprender cómo y en qué contextos históricos se formó la Biblia. Pero no deberíamos convertir la cuestión de la **datación** en una cuestión de **fe**.

¿La prueba lingüística?

¿Puede resolverse la cuestión de la **fecha de los textos del Pentateuco** u otros textos bíblicos a partir de la distinción entre **hebreo bíblico clásico** y **hebreo bíblico tardío**, distinción que ofrecería ciertos criterios aparentemente objetivos para la datación de los textos bíblicos?

No es sorprendente que este método haya encontrado un número importante de adeptos, particularmente en **Norteamérica** e **Israel**; no entraremos aquí en los detalles. Subrayemos simplemente algunas precauciones que deben tomarse en el uso de este método.

En primer lugar, debemos preguntarnos, con **E. Ullendorf** y **E. A. Knauf**, si el hebreo bíblico fue verdaderamente una **lengua hablada**. La prueba de la existencia de un supuesto hebreo "clásico" fuera de la Biblia se limita a algunas inscripciones y nombres propios que no permiten afirmar la existencia de un hebreo clásico unificado en la época monárquica.

Debemos admitir **variaciones dialectales** en los textos extrabíblicos escritos y orales y, más importante aún, **diferencias entre lengua literaria y lengua vernácula**.

Por otra parte, no hay duda de que ciertos textos tardíos como **Eclesiastés (Qohélet)** difieren del hebreo bíblico llamado clásico. Sin embargo, textos que podrían ser tan tardíos como Eclesiastés pueden también estar escritos en un perfecto hebreo "clásico", como ocurre con **Zacarías 1–8** y con el **Salmo extracanonico 151**.

Finalmente, es también muy difícil, por no decir imposible, establecer una línea divisoria clara entre hebreo bíblico "clásico" y hebreo bíblico "tardío". Como ha señalado recientemente **C. Edenburg**, los textos bíblicos que todos los investigadores admiten como tardíos (época persa) comparten con inscripciones hebreas/moabitas de la Edad del Hierro una preferencia por los **sufijos de objeto directamente ligados a los verbos**. Esto significa que no se puede afirmar que haya habido una **evolución lineal**.

El "hebreo bíblico" es ante todo una **lengua literaria**, cuya longevidad habría superado la etapa "hablada" (si es que tal etapa existió), y que perduró en los círculos de escribas.

La distinción entre hebreo bíblico clásico y hebreo bíblico tardío, sobre todo cuando se aplica a la **integridad de un libro**, no toma en cuenta el hecho, ampliamente reconocido, de que **todo texto bíblico es el producto de un largo proceso de redacción y revisión**. Así, resulta claro que los escribas eran capaces de **preservar** o incluso en parte **inventar** una lengua que no había sido hablada desde hacía siglos.

Por lo tanto, debemos ser prudentes cuando se afirma que **todo el Pentateuco fue redactado antes del exilio** simplemente porque está escrito mayoritariamente en hebreo bíblico clásico.

La datación « alegórica »

El uso de un método de datación que podríamos llamar **"alegórico"** es relativamente frecuente, aunque nunca se lo designe de esta manera.

La **promesa hecha a Abraham** en Génesis 12,1–4a, mencionada más arriba, fue fechada por **von Rad** en la época salomónica porque, según su argumentación, la promesa de una gran

nación y de un país inmenso se habría realizado bajo el reinado de ese rey. Sin embargo, esta argumentación se sostiene únicamente sobre la hipótesis de que el **Yahvista** fue escrito en tiempos de Salomón y sobre la de la historicidad de los relatos bíblicos relativos a este monarca.

Más recientemente, **T. Veijola** y **K. Schmid** han fechado (con razón, probablemente) la historia de la **Aqedá** en Génesis 22 en el período persa, sosteniendo que el mandato divino según el cual Abraham debía sacrificar a su hijo debía leerse como reflejo del temor de los habitantes de la provincia de Yehud, al inicio de la época persa, respecto al futuro (la descendencia) de Israel 26. También aquí, sin embargo, esta interpretación no es evidente, aunque no puede descartarse. Génesis 22 es, ante todo, una **prueba divina del patriarca**, que éste supera con éxito. En mi opinión, la interpretación teológica de este texto no debería utilizarse para fecharlo.

Otro caso interesante es el episodio del **becerro de oro** en Éxodo 32 (paralelo en Deuteronomio 9), donde una datación alegórica se asocia con argumentos intertextuales. **Éxodo 32,4** y **1 Reyes 12,28** están claramente relacionados entre sí; la cuestión es cómo utilizar este paralelo para fechar el relato del Éxodo (o el de Reyes) 27.

Éxodo 32,4: «Estos son tus dioses, Israel, que te hicieron subir de la tierra de Egipto».

1 Reyes 12,28: «He aquí tus dioses, Israel, que te hicieron subir de la tierra de Egipto».

¿Fue escrita la primera versión de Éxodo 32 en tiempos del **reino de Israel**, con el fin de criticar los santuarios del Norte en Betel y Dan 28? ¿Presupone Éxodo 32 la **caída del reino del Norte** y la **reforma de Josías** (véanse los paralelos entre la destrucción del becerro por Moisés en Éxodo 32 y la reforma de Josías en 2 Reyes 23) 29? ¿O acaso Éxodo 32 fue una **alegoría de la caída de Judá** 30?

Por sí solos, los contextos históricos alegóricos de los relatos del Pentateuco son demasiado especulativos para convencer a la mayoría de los investigadores. Este enfoque no puede utilizarse más que como corroboración de otros argumentos.

Argumentos ex silentio

También utilizada en otros ámbitos de los estudios clásicos, esta metodología se basa en la hipótesis de que, en la medida en que una tradición no se menciona en textos más antiguos, debe ser más reciente que éstos.

La investigación de **H. Vorländer** sobre la formación y la edad de los documentos yahvista y elohísta se fundamentaba esencialmente en la afirmación de que la historia «yahvista» (J/E) debe fecharse en la época del exilio, porque las tradiciones que contiene no están atestiguadas en los textos preexílicos de los profetas anteriores y posteriores 31.

Este método es problemático, no solo porque muchos textos proféticos son difíciles de datar, sino también porque se apoya en citas o alusiones a tradiciones del Pentateuco fuera de la Torá. Dicho esto, buscar la presencia o ausencia de tradiciones del Pentateuco **fuera del Pentateuco**

puede ser útil en ocasiones, como en el caso de las referencias a **Abraham**, comparadas con las mucho más frecuentes a **Jacob**. Los textos datables que mencionan a Abraham fuera de la Torá, o incluso del Hexateuco, pertenecen probablemente al período babilónico o al inicio del período persa (Ez 33,24) 32. Esto podría dar peso a la teoría —bastante común hoy en día en la investigación alemana— según la cual la formación literaria de la tradición sobre Abraham no comenzó mucho antes del siglo VI a. C. 33.

Un caso más intrigante es el personaje de **José**. Aunque el nombre "José" aparece en varios libros proféticos como referencia al reino del Norte, no se encuentra ninguna alusión clara a la historia de José (Génesis 37–50) fuera del Hexateuco, salvo en el **Salmo 105**, un texto habitualmente considerado como presupuestando la totalidad de la Torá 34.

Si se tienen en cuenta las observaciones del egiptólogo **Donald Redford**, quien señaló que las alusiones a las costumbres y a los nombres egipcios corresponden particularmente al período saíta o a épocas posteriores 35, esto reforzaría una **datación tardía del relato de José**. Asociada a una interpretación de tipo «alegórico», la historia de José podría entenderse como una especie de **"novela de diáspora"** escrita (probablemente en Egipto) durante la época persa, o incluso a comienzos de la época helenística 36.

Terminus a quo y terminus ad quem

Ya hemos mencionado que el *terminus a quo* no era un criterio suficiente para la datación del Pentateuco. Este criterio también debe usarse con precaución cuando se aplica a otros textos.

Es bien sabido que **M. Noth** utilizó el último pasaje de los libros de los Reyes, 2 Re 25,27-30, para fechar la llamada historia deuteronomista hacia el 520 a. C. De manera interesante, Noth llegó a esta identificación de un *terminus a quo* y de un *terminus ad quem* basándose en la idea de que el Deuteronomista (Dtr) era un «intermediario honesto» que transmitía todas las informaciones y fuentes de que disponía 37. En otras palabras, Noth supuso que, si el Deuteronomista hubiera tenido conocimiento de acontecimientos de la época persa, los habría incluido.

Pero, como señaló Graeme Auld con cierta ironía: «El hecho de que los libros de los Reyes terminen con el destino del último rey de Judá no nos dice más sobre la fecha de su composición (generalmente considerada exílica) que el hecho de que el Pentateuco termine con la muerte de Moisés» 38.

A pesar de la perspectiva exílica de Deuteronomio–Reyes, es muy plausible que la historia deuteronomista haya sufrido una o varias redacciones en la época persa (un tema que no podemos tratar aquí 39).

Existen, sin embargo, casos en la Torá donde un argumento de tipo *terminus a quo* puede ser interesante. La expresión **«Ur de los caldeos»** es un ejemplo. Aparece en la Biblia hebrea en Gn 11,28.31 (P); Gn 15,7 y Neh 9,7 (que aparentemente cita Gn 15,7). La expresión **«caldeos»** está, en cambio, ampliamente atestiguada, sobre todo en los libros de los Reyes y de Jeremías,

donde siempre se refiere a los neobabilonios. Por lo tanto, la expresión no puede haber surgido antes de finales del siglo VII a. C., y una datación del siglo VI (o incluso más tardía) es plausible para los textos del Génesis. Si Gn 11,28.31 pertenece a la misma capa literaria que otros textos sacerdotales (P), esta observación tiene consecuencias para el *terminus a quo* de los escritos sacerdotales del Pentateuco.

Un enfoque análogo puede aplicarse al nombre **«Yawan»**, que aparece en el Pentateuco en la tabla de las naciones (P) en Gn 10,2.4 y que podría estar relacionado con el nombre «jonio». En la Biblia hebrea, se emplea en Is 66,19; Ez 27,13.19; Zac 9,13 y Dan 10,20 y 11,2 para designar a poblaciones griegas de Asia Menor o de Grecia. Todos estos textos no son anteriores al período persa, lo que situaría los pasajes sacerdotales de Gn 10 en el mismo contexto 40.

El nombre **Ionia** (*KURia-man*) aparece en una inscripción de Asarhaddón y quizás también bajo Senaquerib (aunque en este caso el nombre está reconstruido), e incluso en otros textos del período neoasirio, lo que sugiere la posibilidad de un *terminus a quo* más temprano 41. Sin embargo, en el contexto de la Biblia hebrea, un *terminus a quo* en el siglo VI a. C. parece más plausible.

El *terminus ad quem* de todos los principales textos del Pentateuco debería situarse alrededor de **350-300 a. C.**, lo que no significa que fueran imposibles revisiones posteriores, como lo demuestra la variedad de manuscritos de Qumrán y las diferencias existentes entre el texto masorético y la Septuaginta en las notas cronológicas (duración de vidas, etc.), particularmente en el Génesis.

La datación por comparaciones externas

Varios textos del Pentateuco están en relación con textos o con nombres de personajes extrabíblicos. Los relatos sacerdotales y no sacerdotales del **diluvio** son el ejemplo más evidente. Poseen paralelos muy cercanos con los relatos mesopotámicos del diluvio y, en particular, con la **tablilla 11 de la versión estándar de la Epopeya de Gilgamesh**, que formaba parte de la Biblioteca de Asurbanipal. Esta versión es considerada una copia de una versión más antigua. La cuestión es determinar **cuándo los escribas judíos adquirieron el conocimiento de este relato o de uno similar**. ¿Estaban ya disponibles tales relatos en la época en que Israel y Judá estaban bajo dominio asirio? ¿O sería más plausible pensar que estos escribas concibieron una versión yahvista del diluvio durante su exilio en Babilonia 42?

La historia originaria del **nacimiento de Ismael** también podría fecharse a partir de paralelos externos, si se acepta la tesis de Knauf, según la cual el nombre *Ismael* refleja una federación de tribus árabes atestiguada en documentos asirios del siglo VII. El relato originario de Génesis 16 podría, por lo tanto, haber surgido en el siglo VII como una etiología de estas tribus y como un intento de vincularlas a Abraham 43.

El relato del **nacimiento de Moisés** en Éxodo 2,1-10 presenta un paralelo cercano en la **leyenda del nacimiento de Sargón**, de la cual se conservan copias del siglo VIII 44-45. Es, pues, plausible que el relato del nacimiento de Moisés haya sido escrito en el siglo VII (¿quizá

bajo el rey Josías?) 46 con el fin de mostrar que Moisés fue tan importante como el fundador de la dinastía asiria.

Otro caso interesante es la **bendición sacerdotal** en Números 6,22-26, que tiene un paralelo extrabíblico en las **amuletos de Ketef Hinnom**. Estos amuletos han sido datados en los siglos VIII o VII a. C. 47, una cronología que algunos investigadores han utilizado para reclamar una datación preexílica para el código sacerdotal, si Números 6 forma realmente parte de un «documento P» 48. Sin embargo, este argumento no tiene en cuenta la posibilidad de que la bendición fuese originalmente una pieza poética independiente, que más tarde fue insertada en el libro de Números. En cualquier caso, hoy en día ya no existe consenso sobre la datación de las amuletos 49.

El **primer núcleo del libro del Deuteronomio** sigue siendo el principal objeto de intentos de datación mediante comparaciones externas. Se ha señalado a menudo que el libro refleja el estilo y la ideología de los **tratados de vasallaje neoasirios**, o más aún, de los juramentos de fidelidad. Es interesante observar que los documentos neoasirios emplean el *Numeruswechsel* (el cambio frecuente entre segundas personas del singular y del plural), recurso que también aparece con frecuencia en el Deuteronomio.

H.-U. Steymans llevó estas comparaciones más lejos, afirmando que la primera edición del Deuteronomio tomó como **modelo específico** el **juramento de lealtad (adê) de Asarhaddón**, redactado para garantizar la sucesión de su hijo Asurbanipal. Los paralelos entre las exhortaciones a la lealtad y Dt 6,4-9* y Dt 13*, así como entre las maldiciones del *adê* y Dt 28, son demasiado cercanos para ser simples coincidencias; la mejor explicación sería, en efecto, que el autor de Dt 6*, 12–18* y 28* utilizó el texto neoasirio, que puede fecharse con precisión en el **672 a. C.** 50.

Esto confirmaría la intuición de De Wette, que situaba la primera edición del Deuteronomio en la época del rey Josías. Algunos colegas alemanes y finlandeses pueden considerar esto ingenuo y prefieren datar la primera edición del Deuteronomio en época babilónica o incluso persa 51, pero resulta difícil comprender por qué, en tal período, alguien habría de construir la sección central del Deuteronomio siguiendo normas literarias neoasirias.

Esto no significa que todas las partes del Deuteronomio puedan explicarse por paralelos neoasirios, ya que el libro fue editado y revisado nuevamente en los siglos VI y V a. C. No obstante, **los paralelos neoasirios apuntan con fuerza al siglo VII como la fecha más probable para la redacción originaria de este libro**.

La datación relativa por comparación interna

Por último, las tradiciones paralelas dentro del Pentateuco permiten, en ciertos casos, una **datación relativa**. El ejemplo más evidente —sobre el cual coincide la mayoría de los investigadores— es la relación entre el **Código de la Alianza** en Éxodo 20–23* y el **Código Deuteronómico** (Dt 12–26).

Si este último tuvo por objetivo realizar una nueva edición del Código de la Alianza, como sostiene, por ejemplo, B. M. Levinson 53, quedaría entonces claro que el Código de la Alianza debería ser **anterior al menos cuarenta o cincuenta años** a la primera edición del Código Deuteronómico.

Y si **Levítico 26** depende de Deuteronomio 28, y probablemente también de otros textos sacerdotales, entonces debe ser más tardío 54. Lo mismo ocurriría con el llamado **Código de Santidad** (Levítico 17–26), cuya conclusión es precisamente Levítico 26 55.

En consecuencia, este método puede aportar argumentos importantes en favor de una **cronología relativa** de los textos del Pentateuco, que después se puede intentar anclar en una cronología absoluta. No obstante, semejante datación sigue siendo, por supuesto, **hipotética**, mientras no se encuentren documentos que puedan ser analizados mediante radiocarbono.

Conclusión

La fecha más segura para la existencia de los textos del Pentateuco es la **época persa**, porque este contexto puede deducirse de **datos concretos**. Cuanto más retrocedemos en el tiempo, más **hipotética y complicada** se vuelve la datación.

Por eso, toda lectura y análisis de un texto debe comenzar por preguntarse:

¿corresponde este texto al contexto de la época persa?

¿es un texto **compuesto**?

¿hay posibilidad de identificar **estratos más antiguos**?

La **primera edición del Deuteronomio en el siglo VII a. C.** ha permanecido, desde la época de de Wette, como un buen punto de partida —al parecer sólido— para la datación de textos más antiguos.

En lo que concierne al documento **sacerdotal (P)**, existen **razones de peso** para pensar que una datación en la época persa sigue siendo la opción más convincente.

Sin embargo, no hay que dramatizar las divergencias. Incluso los investigadores que defienden una datación postexílica para el documento sacerdotal admiten que los **rituales y prescripciones de Levítico 1–15** pueden perfectamente remontarse, al menos en parte, a la época del **Primer Templo** 56.

Desde un punto de vista metodológico, sin embargo, lo más seguro es estudiar los textos sacerdotales (P) de la Torá situándolos **ante todo en el contexto del Segundo Templo**.

Cuadro 1. *Métodos de datación del Pentateuco (síntesis editorial, a partir de la exposición de Th. Römer)*

Método	Idea	Ejemplo(s) citado(s)	Evaluación
1. Lingüística (hebreo clásico / tardío)	Distinguir estratos textuales según la evolución del hebreo bíblico.	Zacarías 1–8 y el Salmo 151 están en hebreo "clásico" pese a ser tardíos.	Útil con cautela: el hebreo bíblico es sobre todo una lengua literaria, no garantiza una datación absoluta.
2. Datación "alegórica" (lectura histórico-simbólica)	Relacionar un relato con el contexto histórico que reflejaría simbólicamente.	Aqedá (Gn 22) → época persa; becerro de oro (Ex 32) → crítica a los santuarios del Norte o alusión a Josías.	Válida solo como argumento secundario; nunca decisiva por sí sola.
3. Argumentos ex silentio	Si una tradición no aparece en textos anteriores, debe ser más reciente.	Abraham ausente de los profetas preexílicos; la historia de José, ausente fuera de la Torá.	Útil, pero debe combinarse con otros criterios (riesgo de sobreinterpretar el silencio).
4. Terminus a quo / ad quem	Usar menciones o nombres históricos externos para fijar una fecha mínima o máxima.	"Ur de los caldeos" (Gn 11,28) → no antes del s. VI a. C.; "Yawan" (Gn 10,2.4) → contexto persa.	Anclaje sólido cuando el dato es claro, pero fija solo un intervalo, no una fecha exacta.
5. Comparaciones externas	Buscar paralelos con literatura y documentos del Oriente antiguo.	Diluvio / Gilgamesh; nacimiento de Moisés / nacimiento de Sargón; Nm 6 / amuletos de Ketef Hinnom; Deuteronomio / tratados de vasallaje asirios.	Uno de los métodos más sólidos cuando los paralelos son claros.
6. Comparación interna (paralelos dentro del Pentateuco)	Identificar dependencias literarias entre códigos o relatos.	Código de la Alianza < Código Deuteronómico; Lv 26 depende de Dt 28; Código de Santidad posterior al Deuteronomio.	Permite una cronología relativa, aunque sigue siendo hipotética sin un anclaje absoluto.

Conclusión de Römer

- La época persa (siglos V–IV a. C.) es la fecha más segura para la existencia del Pentateuco, porque se ajusta a datos concretos.
- El Deuteronomio tiene raíces firmes en el siglo VII (época de Josías).
- El documento sacerdotal (P) encaja mejor en la época persa, aunque con ritos heredados del Primer Templo.
- Los textos deben leerse primero en el contexto del Segundo Templo, antes de postular estratos más antiguos.

Síntesis editorial elaborada a partir de la exposición de Th. Römer en "¿Cómo fechar los textos del Pentateuco? Algunos casos de estudio" — reformulación en cuadro de un recurso de estudio ya presente en esta edición.

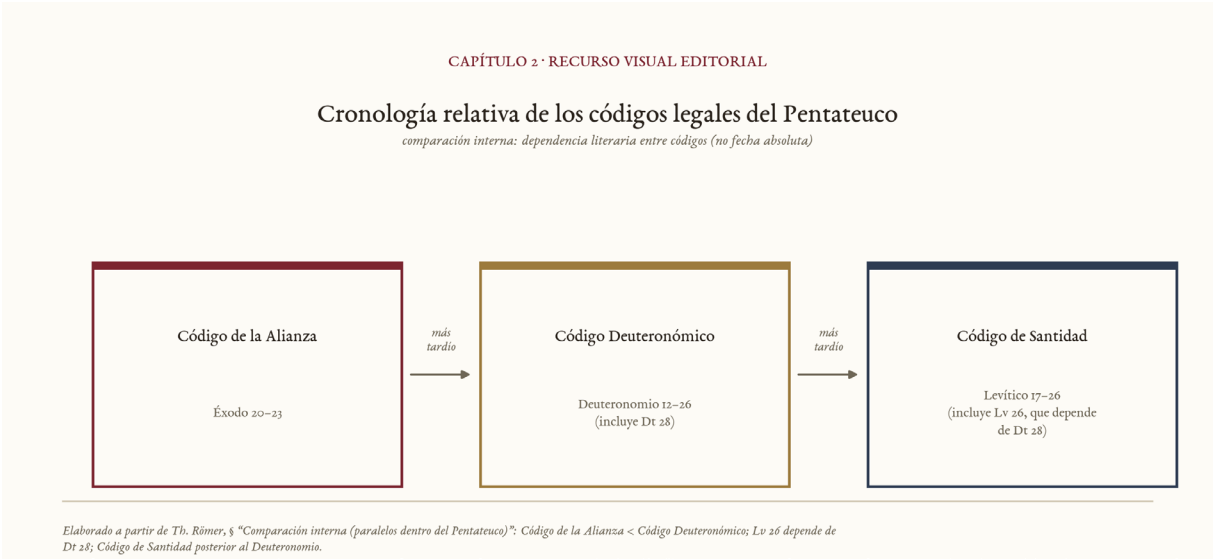


Fig. 3. *Cronología relativa de los códigos legales del Pentateuco*

CAPÍTULO 3

Observaciones sobre los contextos históricos de la historia de Abraham — entre arqueología y exégesis

Israel Finkelstein — Thomas Römer

Desde que se derrumbó la tradicional hipótesis documental, al menos en Europa, pero también hasta cierto punto en la investigación israelí, ya no es posible establecer ni la fecha ni el origen de las tradiciones del Pentateuco atribuyéndolas a «documentos» supuestamente bien datados. En consecuencia, ya no podemos adherirnos al punto de vista histórico-crítico tradicional sobre la formación de los textos acerca de Abraham, que, según esa concepción clásica, tendrían su origen en una composición yavista bajo Salomón (véase von Rad y muchos otros autores) o incluso antes, al inicio mismo de la monarquía israelita, en el famoso *Grundschrift* de Noth.

El discurso divino en Gn 12,1-4, en el que Yawéh promete a Abraham un gran nombre y hacerlo una bendición para todas las naciones, así como los términos de la alianza en Gn 15,18 donde le anuncia el don de una tierra que se extiende desde el Nilo hasta el Éufrates, eran entendidos como reflejo de la situación geopolítica del imperio salomónico (véase von Rad; Wolff). Otros situaron el origen de la tradición de Abraham en torno a Hebrón, para datar en tiempos de David las estratas más antiguas de esta historia, porque, según 2 Samuel 5, David fue ungido como rey en Hebrón. Los relatos más antiguos sobre Abraham eran entonces considerados como una legitimación de la dinastía davídica.

Sin embargo, estas hipótesis se basaban en una argumentación circular: datar los textos a partir de las informaciones contenidas en esos mismos textos. Y resulta aún más anacrónico seguir buscando un «Abraham histórico» (como lo hicieron Albright, Westermann y muchos otros) usando textos legales del segundo milenio, como los de Nuzi y otros, que supuestamente reflejarían las costumbres de los Patriarcas, postulando así una fecha del segundo milenio para la época de los Patriarcas.

Esto no significa que deba negarse la posibilidad de que haya existido un individuo histórico llamado Abraham, cuya tumba se convirtió en lugar venerado. Sin embargo, no es posible reconstruir nada más sobre ese «Abraham histórico». En los textos, de hecho, el elemento más antiguo asociado a él es su tumba y/o su culto en Mamré (Gn 25,9). Lo que sí podemos y debemos hacer, por tanto, es buscar indicios que nos permitan localizar y fechar elementos o capas de este ciclo complejo sobre Abraham.

Hay ciertamente muy poco consenso sobre esta cuestión en la investigación reciente, y los estudiosos construyen a menudo sus teorías sobre la base de una cronología relativa de los diversos textos bíblicos, que datan por comparación con otras tradiciones bíblicas. Gn 12,1-4,

por ejemplo, antes se consideraba, dentro del marco de la hipótesis documental, como un texto clave del Yavista del siglo X, mientras que ahora se identifica como un texto de la época persa porque retoma la ideología real (véase Sal 72,8.17) y la transfiere sobre Abraham. También parece presuponer ideas y terminología deuteronomistas y sacerdotales. En las publicaciones recientes, de hecho, todo el relato de Abraham en Génesis 12-25 se supone que data, como muy pronto, de la época del exilio (babilónica).

Cuando se propone una fecha (tardía) para las tradiciones sobre Abraham, no se presta suficiente atención a las situaciones geográficas y a los topónimos que aparecen en los relatos y, por consiguiente, a la arqueología. En otras palabras, se muestra demasiado poco interés en investigar las realidades históricas y arqueológicas que podrían estar detrás de estos textos.

Dentro de los relatos sobre los Patriarcas en Génesis 12-36, la mera existencia de un conjunto antiguo norteño (el ciclo de Jacob), que refleja realidades de la Edad del Hierro, parece contradecir la idea de que toda la tradición patriarcal sería exílica o postexílica. Simplemente no hay ninguna realidad posterior a la Edad del Hierro que pueda explicar ciertos topónimos o contextos geopolíticos presentes en este material. En la discusión que seguirá, deseamos utilizar tanto la exégesis bíblica como el conocimiento proveniente de la arqueología y del examen de fuentes históricas extrabíblicas, con el fin de proponer algunas observaciones preliminares sobre los *realia* que se encuentran en los relatos de Abraham y que parecen importantes para descubrir su fecha y su contexto histórico.

Sin embargo, antes de tratar del ciclo de Abraham de esta manera, recordemos la diferencia mayor entre las tradiciones sureñas y norteñas en la Biblia. No hay duda de que los relatos bíblicos, en muchos aspectos, reflejan una perspectiva sureña. Esto es evidente, por supuesto, en lo que se llama la historia deuteronomista, que presenta a todos los reyes del Norte de manera negativa, y en los libros de las Crónicas, que casi ignoran por completo al reino del Norte. Lo mismo ocurre con la organización del libro del Génesis: los relatos patriarcales comienzan con el personaje del sur, Abraham, que es presentado como abuelo del norteño Jacob; el relato posterior de José resalta el papel de Judá y minimiza la importancia de Rubén. Esta revisión sureña de partes importantes de la Biblia hebrea influyó en la investigación bíblica, que «heredó» esa misma perspectiva sureña.

Si «Judá» (a través de Abraham) posee la primacía en los relatos de los Patriarcas y también en la investigación tradicional, los textos extrabíblicos y la arqueología demuestran que, históricamente, Israel fue el Estado más poderoso de los dos reinos hebreos, desarrollándose económica y demográficamente mucho antes que Judá. Israel ya estaba densamente poblado en la Edad del Hierro I, mientras que Judá estaba aún relativamente poco habitado. El reino del sur no se desarrolló sino en la fase tardía de la Edad del Hierro IIA reciente (finales del siglo IX a. C.) y alcanzó su apogeo solo al final de la Edad del Hierro IIB-C (finales del siglo VIII y siglo VII a. C.). En pocas palabras, Israel fue la potencia dominante desde un punto de vista demográfico, económico, militar y geopolítico durante la mayor parte del tiempo en que ambos reinos coexistieron.

Los relatos de Abraham y de Jacob están "en correspondencia" entre sí, de tal modo que, para comprender las tradiciones vinculadas a Abraham, debemos comenzar diciendo algunas palabras sobre la estrata antigua del ciclo de Jacob. No nos extenderemos aquí demasiado sobre la cuestión de su adición al ciclo de Abraham (un tratamiento competente de esta cuestión se encuentra en M. Köckert).

El ancestro en el libro del Génesis

Si Oseas 12 data del siglo VIII a. C., ya tenemos en esa época claras alusiones a los episodios mayores del ciclo de Jacob, tal como lo conocemos en el libro del Génesis: el nacimiento y el conflicto entre los hermanos (Gn 25,24-26); la lucha con Dios (El) o con su ángel (32,23-32); el encuentro en Betel (28,10-22*); el enriquecimiento de Jacob (30,25-42*); la huida de Aram (31,1-22*); y la servidumbre por una mujer (27,15-30*).

Es interesante notar que, aparte de la alusión a su hermano no nombrado, todos los otros elementos mencionados en Oseas 12 están ligados al relato de Jacob y Labán. Este relato, en su forma pre-sacerdotal (pre-P), pudo muy bien haber surgido en el siglo VIII a. C. En esa época, Harán era la capital occidental del imperio asirio, y el relato de Jacob residiendo allí pudo haber sido contado con el fin de mostrar a los oyentes cómo comportarse con inteligencia frente a los asirios, quienes de hecho son descritos como «arameos». Existen, en efecto, señales de una simbiosis entre arameos y asirios y de la penetración de arameos en todos los niveles de la sociedad asiria. Esto lo atestigua el hecho de que el arameo se había convertido en una lengua oficial y era ampliamente utilizado en los escritos.

Otra posibilidad, quizá incluso preferible, sería considerar las tres referencias a Harán (Gn 27,43; 28,10; 29,4) como inserciones tardías que datan de una época de prosperidad en el siglo VI. El relato original, de la Edad del Hierro, trataría entonces de Aram, en la frontera de Israel. Esta tesis puede ser reforzada por el hecho de que Oseas 12 menciona Aram y no Harán.

Detrás de este relato del siglo VIII sobre Jacob y Labán, es posible distinguir una tradición más antigua, sin duda premonárquica. Se puede notar fácilmente que la conclusión de un tratado entre Jacob y Labán en Gn 31,45-54* sugiere que la frontera establecida entre ellos se encontraba en las zonas de pastoreo al noreste de Galaad israelita; allí estaba el «país de Quédem», es decir, el país de la gente del este. Esto indica que el origen de las tradiciones de Jacob se encuentra en el Galaad.

Esta localización ofrece una especie de *terminus ante quem*, porque sugiere un período anterior al de la expansión de Israel hacia los valles del norte y hacia Galilea, territorios que no son mencionados en el ciclo de Jacob y que se integraron gradualmente al reino del Norte a partir de finales del siglo X a. C.

Esta antigua tradición de Jacob, en la cual él aún no es el ancestro de «Israel», pudo haber surgido en Galaad y luego, más tarde, bajo Jeroboam II en el siglo VIII, pudo haberse vinculado

con Efraín. Bajo el reinado de Jeroboam II, la tradición de Jacob pudo haber sido promovida como un mito de todo Israel, el reino del Norte, cuya proyección sobrepasaba lo local. La promoción de santuarios como los de Betel y Penuel también podría ponerse en relación con el intento de la administración real de Jeroboam II de legitimar estos dos sitios mediante la figura de Jacob, identificado como el ancestro de Israel.

Es difícil responder a la cuestión de si los relatos sobre Jacob y Esaú pertenecen también a la redacción del siglo VIII. La primera idea sería decir que un conflicto con Edom conviene más a un contexto relativo a Judá y, por tanto, que esta parte del relato reflejaría ya la conciencia de un Israel «teológico» centrado en Judá. Sin embargo, parece que hubo una relación más antigua entre el Norte (Israel) y Edom, como lo sugiere un grafito de Kuntillet-Ajrud que menciona tanto a un Yawéh de Samaria como a un Yawéh de Temán (el sur), que incluye a Edom.

La primera compilación del antiguo relato de Jacob fue aparentemente realizada en la primera mitad del siglo VIII, probablemente en Betel. Este relato llegó a Judá después de 722 a. C. y fue retomado por los redactores de la tradición vinculada a Abraham, quienes articularon los relatos de Abraham (y de Isaac) con la epopeya del ancestro del Norte.

El conjunto primitivo sobre Abraham en el Sur

Como mencionamos más arriba, el sistema de ocupación del territorio en el Sur se intensificó a partir del final del Hierro IIA (probablemente en la fase tardía, en la segunda mitad del siglo IX) y alcanzó su punto culminante en el Hierro IIB (el siglo VIII a. C.). Al igual que en el caso de Betel, en las colinas de Efraín, y de Penuel en Galaad, es razonable afirmar que esta población del Sur tenía también al menos un santuario central y relatos sobre ancestros epónimos.

Si en el Norte las tradiciones de Jacob surgieron relativamente temprano en la Edad del Hierro y fueron puestas por escrito a inicios del siglo VIII, resulta difícil imaginar que no existieran tradiciones sureñas rivales durante los siglos en que los dos reinos hebreos coexistieron, y también después de la caída de Israel. Dicho de otra manera: es impensable que el Sur, cuya demografía se intensificó en el Hierro IIB, no haya desarrollado una o más tradiciones sobre ancestros epónimos. También es lógico, en términos históricos, imaginar que una fusión de los relatos de Jacob y Abraham (después de 722 a. C. pero antes de 586 a. C.) estuviera en la línea de la ideología "panisraelita", que pudo haber nacido bajo el reinado de Josías.

También sería lógico considerar que la tradición original sobre Abraham provino de un santuario en la encina sagrada de Mamré (el texto masorético en Gn 13,18; 14,13; 18,1 utiliza el plural para minimizar el aspecto cultual de este árbol sagrado, mientras que la Septuaginta conserva el singular y refleja la terminología original). En el origen, Mamré pudo haber sido un lugar sagrado vinculado a un árbol y/o a un bosque sagrado cerca de Hebrón, en el corazón de los montes de Judea. Su ubicación exacta es imposible de determinar.

Es también muy plausible que ya en la época monárquica existiera una tradición sobre la tumba de Abraham en la región de Hebrón, sobre todo si se considera que un "lugar de memoria" asociado a un ancestro es, en muchos casos, un santuario ligado a su tumba. La identificación con Macpelá 'ašer 'al penê Mamré ("que está frente a Mamré", Gn 23,17.19; 25,9; 49,30; 50,13) es una invención tardía que solo aparece en textos del código sacerdotal (P) o post-sacerdotales, datando de la época persa. El origen de este concepto podría estar relacionado con la situación geopolítica del período persa: el lugar de culto originario (y probablemente la tumba venerada) no formaba parte de la provincia de Yehud (aunque estuviera muy cerca), de modo que entre círculos sacerdotales se desarrolló una tradición de Macpelá "frente a Mamré".

Según P, habría habido un Mamré en algún sitio cerca de Hebrón y una tumba en Macpelá, algo más al norte. P quizá quería "reemplazar" el lugar de culto con la tumba y "desacralizar" la tradición de Mamré, como sugirió Van Seters. Más tarde, Herodes construyó dos monumentos: uno para la tumba y otro para el santuario, este último probablemente destinado a la población idumea, no judía. La ubicación original de Mamré pudo haberse olvidado; en consecuencia, su identificación con Ramet el-Jalil es tardía y probablemente no aparece antes de la época de Herodes el Grande.

En resumen: existía una antigua tradición del Sur sobre Abraham, su santuario y su tumba, pero esa tradición fue transformada radicalmente en la época persa.

Si se quiere reunir criterios para datar los relatos sobre Abraham, resulta útil analizar los textos que se refieren a los Patriarcas fuera del Pentateuco. Abraham es mencionado en Ez 33,23-29, que contiene una *disputatio* contra quienes habían quedado (¿en Jerusalén?), no habían partido al exilio y reclamaban la posesión de la tierra. El pasaje comienza con la cita de una reivindicación popular:

«La palabra de Yahvé me fue dirigida en estos términos: Hijo de hombre, los que habitan estas ruinas en el suelo de Israel hablan así: "Abraham estaba solo cuando se le dio posesión de esta tierra. Nosotros somos muchos; a nosotros nos ha sido dada la tierra en herencia"» (vv. 23-24).

Estos versículos plantean tres puntos:

La referencia a Abraham indica que era una figura conocida, lo que muestra claramente que las tradiciones más antiguas sobre Abraham no son una invención del período babilónico, sino que deben remontar a la Edad del Hierro.

Abraham es presentado como "solo", en oposición al adjetivo "numerosos". Curiosamente, la conexión con Jacob respecto al don de la tierra (Ez 37,25; 28,25) parece sin importancia o incluso desconocida.

El texto dice que Abraham poseyó o tomó posesión de la tierra, lo que indica que lo dicho por "los que habitan estas ruinas" se basaba en una tradición según la cual el patriarca llegó a poseer la tierra.

Es significativo que no se mencione ni un don divino ni una promesa de tierra, ni tampoco un origen mesopotámico del patriarca. Abraham aparece como una figura autóctona.

Lo que se dice de Abraham y de su posesión de la tierra en Ez 33,24 parece ser presupuestado y corregido por Is 51,1-3:

«Escúchenme ustedes que buscan la justicia, los que buscan a Yahvé. Miren la roca de la que han sido tallados y la cantera de la que han sido sacados. Miren a Abraham, su padre, y a Sara que los dio a luz. Él estaba solo cuando lo llamé, pero lo bendije y lo multipliqué. Sí, Yahvé se compadece de Sión, se compadece de todas sus ruinas; transformará su desierto en un Edén y su estepa en un jardín de Yahvé…».

La fecha exacta de Is 51,1-3 es difícil de precisar, pero es claro que la evocación de Sara y Abraham presupone y corrige Ez 33,23-29. Is 51,2 atestigua que el tema de la descendencia era una parte importante de la tradición sobre Abraham, probablemente desde el origen.

Lo mejor es considerar Is 51,2 como una alusión a este motivo, que no necesariamente se apoya en un texto de Génesis, como sostenía Köckert. Esto queda confirmado por el v. 1 ("Miren la roca de la que han sido tallados y la cantera de la que han sido sacados"), que no tiene paralelo en Génesis. Se suele explicar que esta metáfora se aplica a Abraham (y Sara), reflejando una concepción arcaica según la cual las personas nacían de la tierra o de las piedras. Esto refuerza la idea de que Abraham era originalmente una figura autóctona. Sin embargo, la metáfora de la roca se aplica a menudo a Yahvé (cf. Dt 32,18), lo que podría significar que en Is 51,1 la roca es también Yahvé.

Ambos textos, Ez 33 e Is 51, presentan los dos temas mayores del ciclo de Abraham en Génesis: la tierra y la descendencia. Probablemente ninguno de los dos se basa en textos específicos de Gn 12-26, lo que los convierte en las menciones más antiguas de Abraham fuera de Génesis. Apuntan, por lo tanto, a que las primeras tradiciones sobre Abraham nacieron en la Edad del Hierro y describían a un héroe autóctono.

La fusión de las tradiciones norteñas y sureñas

Está claro que después del 720 a. C. el reino de Judá se volvió más densamente poblado, con una importante componente procedente del Norte. En apenas unas décadas, la población de Judá se duplicó y Jerusalén pasó de ser una pequeña ciudad de menos de 10 hectáreas a una metrópolis que abarcaba 60 hectáreas. La mayoría de los investigadores están igualmente de acuerdo en que las tradiciones del Norte llegaron al Sur después del 720. La nueva situación demográfica hizo necesario reforzar la cohesión de esta nación "unificada" mediante la creación de una historia común que mezclara tradiciones sureñas y norteñas.

El contexto más antiguo propicio para semejante empresa es el reinado de Josías, con su ideología panisraelita respecto al territorio y al pueblo. La fusión de estas tradiciones se llevó a cabo desde el inicio en forma escrita, dado que se trataba de un esfuerzo deliberado por imponer

una nueva historia de los Patriarcas, "oficial" y global, mientras que las tradiciones orales normalmente no se "inventan". Además, los años posteriores al 720 a. C. en Judá —y especialmente el final del siglo VII y el VI a. C.— se caracterizan por un uso extendido de la escritura en la administración y en la correspondencia.

En esta historia unificada, la realidad de los hechos fue invertida: Judá (Abraham e Isaac) recibió la primacía en la tradición patriarcal y Jacob fue colocado en último lugar. El objetivo era subordinar las historias de Jacob a las de Abraham y, en esencia, subordinar a Israel (que ya no existía) a Judá.

Esta fusión de las tradiciones no se produjo en una sola etapa; fue más bien un largo proceso que probablemente comenzó en el siglo VII y continuó hasta la época persa. Desde un punto de vista literario, esta unificación fue realizada por diferentes redactores con diversas estrategias: una de ellas consistía, por ejemplo, en reiterar a los tres patriarcas las promesas divinas sobre la tierra y la descendencia.

Se ha señalado a menudo que en el relato unificado las tradiciones sureñas "reaccionan" a las tradiciones norteñas. En Gn 12,5-9, Abraham también se dirige a Betel y Siquem. Él "sale" de Judá para dominar toda la región montañosa y reivindicarla para la monarquía de Judá o para su población.

La cuestión que se plantea es cuál es el contexto más adecuado para este énfasis sobre Betel en Gn 12,8. Hoy en día, este pasaje suele considerarse como "exílico" o posterior al exilio, pero en esas épocas el sitio estaba ya deshabitado o apenas parcialmente ocupado. Resulta interesante notar que Abraham no está vinculado a Penuel (a diferencia de Betel), porque la fusión de tradiciones se produjo en un momento en que Penuel ya no estaba en la agenda y no lo estaría de nuevo hasta la época asmonea, ya que Galaad se había perdido tras la ofensiva de Rezín de Damasco en la segunda mitad del siglo VIII a. C.

En Gn 12, los altares construidos por Abraham están "cerca" tanto de Betel como de Siquem. Esta localización podría ser una estrategia destinada a mostrar que, incluso antes de la centralización del culto en el templo de Jerusalén, el venerado patriarca no realizaba rituales en lugares "ilegítimos", y mucho menos en Betel, aborrecida por la ideología deuteronomista. Y, de manera significativa, en estos lugares Abraham "invoca el nombre de Yahvé" pero no ofrece sacrificios. El único sitio donde ofrece un sacrificio animal es en Moriyya, en Gn 22, cuyo nombre alude a Sion o Jerusalén.

Estos textos presuponen claramente el concepto deuteronomista de centralización del culto y, por consiguiente, debieron de aparecer como muy pronto en la época del exilio o en la postexílica.

Por último, todos los textos exteriores al libro del Génesis que mencionan a los tres Patriarcas juntos son resúmenes teológicos tardíos, que datan de la época babilónica o de la persa. Esto no es sorprendente, dado que en esas épocas (e incluso en la helenística) florecieron revisiones de la historia de los Patriarcas.

Abraham en los períodos del exilio y posexílico

Los contornos de la tradición más antigua relativa a Abraham siguen siendo difíciles de precisar. Los relatos más antiguos probablemente estaban asociados a los temas de la tierra (y de los vecinos) y del nacimiento de uno o dos hijos (Génesis 13*; 16*; 18-19*; 21,1-4*). La reconstrucción de las ediciones y adiciones al relato sobre Abraham en las épocas babilónica y persa se apoya en fundamentos más sólidos:

a) Gn 12,10-20 refleja quizá el contexto de la época del exilio. Según este relato, Abraham desciende a Egipto y allí comprende que ese lugar no es para él. Esto puede evocar un debate presente en la época babilónica sobre la opción de un "exilio egipcio". De manera interesante, este mismo tema aparece en Jeremías 42–44 (véase especialmente 43,2) y en Jeremías 32* (la descripción de la adquisición de un campo en Anatot), dos pasajes que insisten en la necesidad de permanecer en la tierra, como lo hace Gn 12,10-20. Este último texto, que tiene numerosos paralelos con Génesis 16*, fue probablemente añadido al relato sobre Abraham y compuesto como una especie de prólogo a Génesis 16, con el fin de enseñar a los oyentes a permanecer en la tierra.

b) Al inicio de la época persa, aparentemente, el autor del Código Sacerdotal (P) ofreció una nueva versión de las tradiciones sobre Abraham y sobre Jacob. El hecho de dar importancia a Harán al inicio de la genealogía parece concordar con la prosperidad e importancia de este lugar en el siglo VI. Que la familia de Abraham hubiera venido de Babilonia y residido un tiempo en Harán podía constituir una invitación para quienes habían nacido en "exilio" a retornar a la tierra.

P es el primero en inventar un origen mesopotámico para Abraham, con el fin de hacer posible para la *gôlâ* (comunidad de exiliados) una identificación con este ancestro. Existe un relativo consenso acerca de la extensión del texto sacerdotal en Génesis 12–26, que, en lo que respecta a Abraham, corresponde principalmente a los capítulos 17 y 25, donde el patriarca es construido como un "ancestro ecuménico". En Génesis 17, Abraham recibe la circuncisión como señal de la alianza con Yawéh, lo cual cobra sentido en un contexto de diáspora y no en la época preexílica, donde, a excepción de los filisteos, todos los pueblos practicaban la circuncisión.

El Código Sacerdotal muestra interés por la integración de Ismael en esta alianza y por su buena relación con Isaac (aun estando separados, ambos se reúnen para enterrar a su padre). Para P, los "ismaelitas" estaban en contacto con los habitantes de Judá; por consiguiente, los autores del Código buscaron subrayar la integración de Idumea y del Sur (desde un punto de vista territorial y teológico) en la descendencia de Abraham.

Como ya hemos mencionado, P se interesa también por (o incluso "inventa") Macpela, donde, según él, fueron inhumados los Patriarcas. La historia de la adquisición de Macpela en Génesis 23 y las menciones acerca de los entierros de los Patriarcas tienen como objetivo reforzar el vínculo con Hebrón, que ya no formaba parte de Yehud (la frontera sur se encontraba en Bet-

Zur). Al citar el entierro de los Patriarcas, el autor sacerdotal (o post-sacerdotal) de Génesis 23 probablemente refleja el conocimiento de su época acerca del pasado.

Es igualmente plausible que, para ilustrar el vínculo familiar de los Patriarcas, la sepultura de Jacob haya sido "trasladada" de Siquem a Hebrón. De manera interesante, en el Nuevo Testamento, los Hechos de los Apóstoles parecen aún presuponer un vínculo con Siquem, situando allí la sepultura de Abraham, en una tierra adquirida en ese lugar (Hch 7,16).

c) La historia del sacrificio en Génesis 22 y su prólogo en 21,9-21 —que explica por qué Abraham, al inicio de Gn 22, tiene un solo hijo— fueron sin duda puestos por escrito en la época persa. En ausencia de davididas en el poder, Abraham se convierte en una figura real (también en Gn 12,1-4a, que muestra numerosos paralelos lingüísticos y temáticos con Génesis 22, como se ha observado a menudo). Esta figura queda así vinculada con Jerusalén y su templo.

El otro lazo entre Abraham y Jerusalén aparece en Génesis 14, donde paga el diezmo al rey de "Salem", pero el encuentro entre Abraham y Melquisedec es probablemente una inserción. En su forma original, la historia destaca el estatus real de Abraham, y Génesis 14 (sin el episodio de Melquisedec) está presupuesta por Génesis 15.

d) La historia de Abraham enviando a su siervo a buscar esposa para Isaac en Aram-Naharaim —un término tardío que designa Mesopotamia— posee un estilo muy diferente al de los otros relatos sobre Abraham, así como un vocabulario que corresponde como muy pronto a la época persa, o quizá incluso a la helenística. Este relato no tiene el tono vindicativo de los textos deuteronomistas o de Esdras y Nehemías. Se interesa mucho menos por las "mujeres extranjeras" que por el hecho de que los miembros de la *gôlâ* babilónica se casen únicamente dentro de las familias acomodadas de esa comunidad.

e) Finalmente, Génesis 15 puede considerarse fácilmente como uno de los textos más tardíos del ciclo de Abraham. Ofrece una especie de resumen y presenta a Abraham no solo como el primer Patriarca, sino también como el primer rey, el primer profeta e incluso un proto-Moisés, ya que recibe en este capítulo la revelación del nombre divino.

¿Adiciones y revisiones de época helenística?

¿En qué momento se terminó el ciclo de Abraham? O, para plantear la pregunta de otra manera: ¿es posible concebir que el último trabajo editorial del relato sobre Abraham haya tenido lugar en la época hasmonea?

A menudo se ha observado que el episodio de Melquisedec puede entenderse en un contexto hasmoneo. La única otra referencia a Melquisedec, en la Biblia, se encuentra en el Salmo 110, un salmo que con frecuencia se ha puesto en relación con los Hasmoneos. Y su descripción como «sacerdote de El Elyón» en Génesis 14 encuentra su mejor paralelo en la época de los Macabeos, cuando los Hasmoneos tomaron el título de «sumos sacerdotes del Dios Altísimo» (Josefo, *Ant.* XIV, 163).

¿Significa esto que «la leyenda de Melquisedec estaba particularmente de moda en tiempos de los Hasmoneos» o más bien que nació en esa época? En realidad, esta segunda opción parece la más razonable. Génesis 14 podría, en su forma actual, proceder de la época helenística y serviría entonces perfectamente a los designios hasmoneos.

Esto nos lleva a la difícil cuestión de la traducción de la Torá al griego, que comúnmente se supone que tuvo lugar en el siglo III a. C. Esta fecha es probablemente correcta, dado que los primeros testimonios de textos griegos del Pentateuco datan del siglo II a. C. En consecuencia, resulta difícil concebir que la primera traducción griega se haya basado en un texto hebreo al que se habrían añadido capítulos enteros más tarde.

Por otro lado, también es evidente que el texto hebreo traducido no era considerado entonces como «fijo» ni «estable» y que el texto griego de la Torá es el resultado de revisiones a lo largo de toda la época hasmonea. Es, por lo tanto, perfectamente posible que, tras una primera traducción al griego, se hayan añadido o editado pasajes cortos. El episodio de Melquisedec en Génesis 14 es un candidato perfecto para tales inserciones y pudo haber sido añadido durante la producción de nuevas copias del rollo del Génesis. Otras revisiones podrían concernir la introducción de Moriyya en Génesis 22 y sin duda también la reescritura de Génesis 15. Para esclarecer estas cuestiones, sería necesaria un análisis más profundo de estos capítulos, lo cual supera el marco del presente artículo.

Resumen

El objetivo de esta presentación no era proporcionar una teoría completa acerca de la formación del ciclo de Abraham. En el contexto de la situación, a veces caótica, de la investigación sobre el Pentateuco, simplemente hemos querido mostrar la importancia de ciertas *realia* geográficas y arqueológicas que, sumadas al análisis exegético, apoyan la idea de que:

las tradiciones sobre Abraham surgieron en la Edad del Hierro;

que el siglo VII a. C. fue un momento importante para su puesta por escrito;

y que la fusión de la tradición de Abraham (y de Isaac) con la tradición norteña de Jacob es un producto de la época que siguió a la caída de Israel.

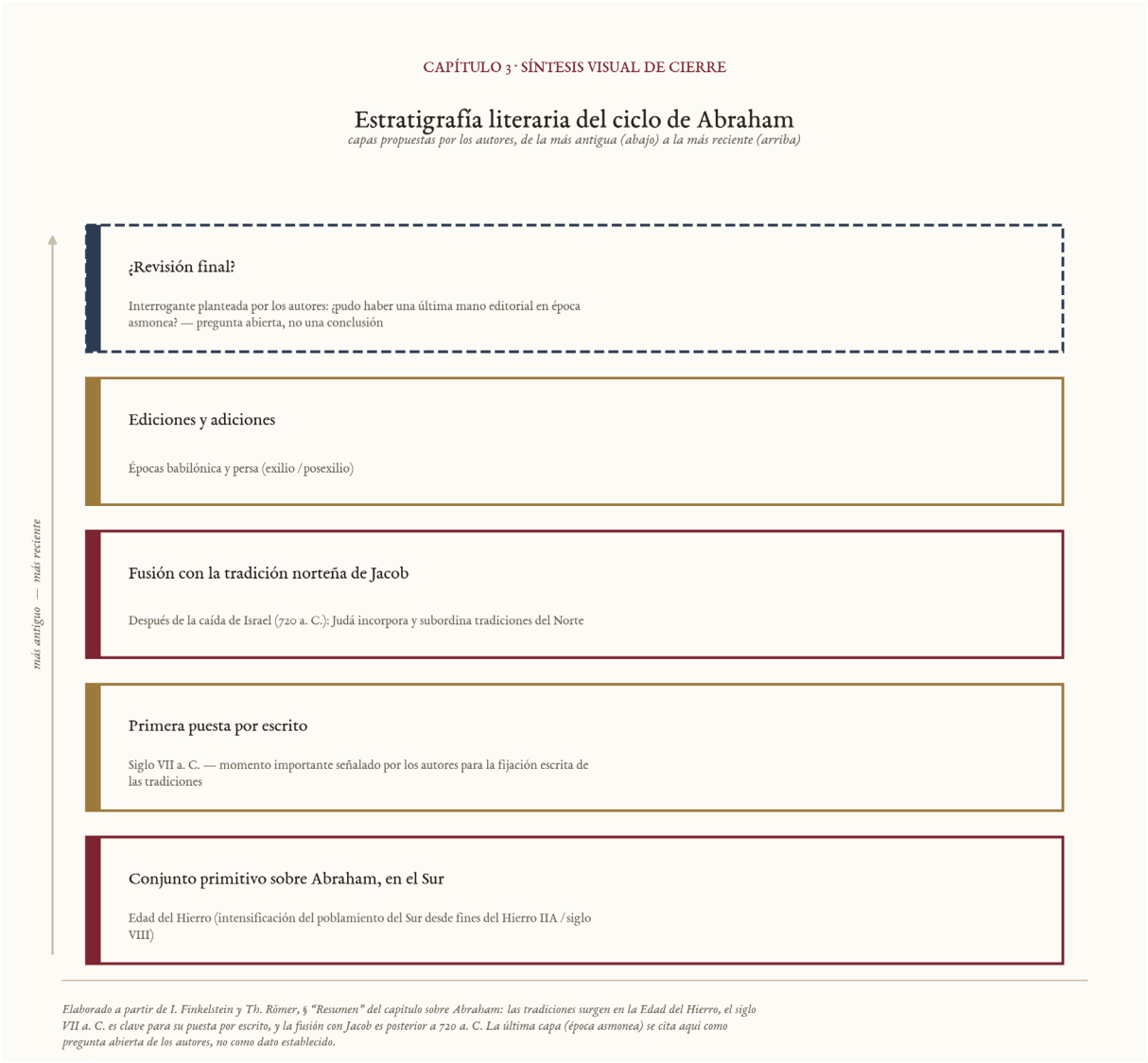


Fig. 4. *Estratigrafía literaria del ciclo de Abraham*

CAPÍTULO 4

Observaciones sobre los contextos históricos de la historia de Jacob en el Génesis

Israel Finkelstein — Thomas Römer

Si se acepta la hipótesis documental tradicional, o la llamada *nueva hipótesis documental*, o incluso una datación tardía del yahvista (con o sin un "elohista"), la historia de Jacob debería ser considerada como parte de una secuencia narrativa más amplia que comienza con la creación del mundo o con los Patriarcas y continúa con la historia de Moisés, hasta la muerte de este último o hasta la conquista de la tierra.

Este modelo, según el cual el Pentateuco o el Hexateuco estaría formado por tres o dos documentos paralelos (si se descarta el Elohista), a los que habría sido añadido el Deuteronomio, ha sido abandonado por la mayoría de los investigadores, al menos en Europa continental. Ya en 1976, Rendtorff defendía que los Patriarcas constituían una unidad narrativa independiente que solo fue vinculada a los otros temas del Pentateuco en una etapa tardía.

En cuanto a las historias de Abraham, Isaac y Jacob, se puede observar que los tres Patriarcas solo fueron relacionados de manera secundaria, en particular a través del tema de las promesas divinas, así como por el hecho de que Yawéh se presenta a Isaac como el "Dios de tu padre Abraham" y a Jacob como el "Dios de tu padre Isaac". Desde los años 90, la investigación sobre el Pentateuco ha redescubierto las observaciones hechas por W. Staerk y K. Galling, según las cuales los relatos de los Patriarcas y del Éxodo constituían originalmente dos mitos de origen diferentes (y rivales).

Según Römer, Schmid, Gertz y ahora también Blum, entre otros, fue el autor o redactor del relato sacerdotal quien creó por primera vez un vínculo entre los Patriarcas y la historia del Éxodo y de Moisés.

Aceptar esta hipótesis no significa necesariamente que las dos tradiciones de origen se hayan puesto por escrito por primera vez en la época del exilio o al inicio del período posexílico. En lo que concierne a la tradición patriarcal, A. de Pury ha propuesto la idea de que la historia de Jacob preserva una tradición antigua que refleja realidades del final del segundo milenio a. C., siendo la primera redacción escrita producida en el siglo VIII. Una posición bastante similar es adoptada por Blum. Por otro lado, N. Na'aman sostiene que el relato sobre Jacob fue compuesto en la época del exilio, como parte integrante de una historia de los Patriarcas que comprendía los relatos sobre Abraham e Isaac.

El presente artículo intenta abordar la cuestión de la datación y de los contextos históricos del relato sobre Jacob combinando consideraciones arqueológicas y exegéticas. Proponemos buscar indicios que permitan localizar y fechar componentes o estratos de estos relatos

complejos, con el fin de intentar reconstruir la historia en su larga duración o, más precisamente, la historia cultural de estas tradiciones. Tales indicios pueden detectarse en la relación entre los textos, los contextos geopolíticos, las realidades demográficas y de ocupación del territorio, así como en los topónimos mencionados y en los hallazgos arqueológicos realizados en los lugares en cuestión.

Siguiendo este mismo método, hemos sugerido en un artículo anterior una "estratigrafía" y una cronología de los relatos sobre Abraham, e intentado identificar las capas literarias y las realidades tanto arqueológicas como históricas que los sustentaban, desde la Edad del Hierro hasta las épocas exílica y posexílica y, eventualmente, hasta el período helenístico. En lo que sigue, deseamos hacer lo mismo para las tradiciones sobre Jacob. Utilizaremos la exégesis bíblica, así como indicios aportados por la arqueología y por fuentes extrabíblicas, con el fin de proponer algunas observaciones preliminares sobre aspectos importantes de *realia*, capaces de iluminar la historia cultural de la tradición de Jacob.

Norte y Sur

Está ampliamente aceptado que el libro del Génesis (al igual que otras partes de la Biblia hebrea) incluye tradiciones provenientes del reino del Norte. Sin embargo, no cabe duda de que el producto final del relato sobre los Patriarcas refleja una **perspectiva del reino del Sur**. Esta se manifiesta, por ejemplo, en la misma organización del libro del Génesis: la historia comienza con el ancestro del Sur, Abraham, presentado como el primer Patriarca y abuelo del ancestro del Norte, Jacob. Esto fue hecho, con toda probabilidad, con el fin de **promover la idea de la dominación de Judá sobre Israel** y, de hecho, de subordinar a Israel a Judá, en un momento en que el reino del Norte ya no existía y Judá se convertía en el único heredero de las antiguas tradiciones del pueblo hebreo.

Como la exégesis antigua a veces utilizó un razonamiento de tipo circular, esta ideología sureña fue a menudo "heredada" por la investigación bíblica e histórica.

Si, a través de Abraham, el reino de Judá posee la primacía en los relatos patriarcales y fue el primero en convertirse en objeto de la investigación tradicional, los textos extrabíblicos y la arqueología demuestran que, **en el plano histórico, Israel era la fuerza dominante de los dos reinos hebreos**.

Desde el punto de vista **demográfico y económico**, Israel se desarrolló mucho antes que Judá.

Los territorios del Norte, en ambas riberas del Jordán (las tierras altas centrales y Galaad), estaban densamente poblados ya desde la Edad del Hierro I, en un tiempo en que las tierras altas marginales de Judá solo tenían una población dispersa.

En esa época, la proporción entre las tierras altas de Israel (incluido Galaad) y Judá puede estimarse en **25 contra 1**.

Judá, en cambio, no comenzó a desarrollarse de manera significativa hasta la última fase del final de la Edad del Hierro IIA (finales del siglo IX a. C.) y no alcanzó su apogeo hasta el Hierro IIB-C, es decir, a fines del siglo VIII y en el siglo VII a. C. Incluso a mediados del siglo VIII (es decir, antes de la conquista de Galaad por Damasco), la proporción entre la demografía de Israel y la de Judá todavía se estima en **4 contra 1**.

La demografía, obviamente, se traduce en **fuerza militar y económica**.

La potencia de Israel bajo la dinastía de los Omridas está atestiguada en la lista de Salmanasar III con los participantes en la batalla de Qarqar, en 853 a. C., y está también sugerida por las inscripciones de Tel Dan y de Mesha. Asimismo, aparece reflejada en los textos bíblicos que hacen referencia a los reinados de los Omridas y a los de Joás y Jeroboam II (para este último, ver por ejemplo 2 Re 13,25; 14,25a.28).

Además, Israel controlaba regiones más fértiles, como el **valle de Jezreel**, y rutas comerciales, como la **ruta internacional de comercio a lo largo de la costa y de los valles del norte**, así como la **Vía Real** en Transjordania. Israel estaba también mejor conectado con la costa y con las regiones vecinas. Todo esto aumentó su producción agrícola y sus ingresos comerciales.

En resumen: desde el punto de vista **demográfico, económico, militar y geopolítico**, Israel fue la potencia dominante durante prácticamente todo el período en que ambos estados hebreos coexistieron.

Esto puede percibirse igualmente en los libros de los Reyes, especialmente en los relatos proféticos referentes a la dinastía omrida y en 1 Re 22 y 2 Re 8,28-29, así como en la narración sobre la batalla de Bet-Semes entre Joás e Amasías de Judá (2 Re 14,8-14).

Estos factores deben tenerse en cuenta en el análisis de los relatos sobre los Patriarcas.

Las capas antiguas del relato de Jacob

Hay todas las razones para pensar que el relato de Jacob incluye dos capas de la Edad del Hierro: una escrita, que data de la primera mitad del siglo VIII a. C., y otra anterior, oral, que puede considerarse como la tradición más antigua sobre Jacob. Empecemos por la primera, con observaciones de carácter exegético.

Si Oseas 12 data del siglo VIII a. C. [19], tenemos claras alusiones a la existencia, en esa época, de episodios mayores del ciclo de Jacob tal como lo conocemos en el libro del Génesis:

su nacimiento,

el conflicto con su hermano y una alusión a su nombre (Gn 25,24-26; cf. Os 12,4),

el combate con Dios (El) o con su ángel y la etimología del nombre «Israel» (Gn 32,23-32; cf. Os 12,5),

el encuentro en Betel (Gn 28,10-22*; cf. Os 12,5),

el enriquecimiento (Gn 30,25-42*; cf. Os 12,9),

la huida de Aram (Gn 31,1-22*; cf. Os 12,13),

la alusión a Galaad como «un montón de piedras» (Gn 31,46-47; cf. Os 12,12),

el servicio por una mujer (Gn 29,15-30*; cf. Os 12,13),

y quizás también el tema de Jacob «habitando en tiendas» (Gn 25,27; cf. Os 12,10).

Estas alusiones se corroboran por las similitudes entre términos empleados en ambos textos:

(Gn 27,36 // Os 12,4),

(Gn 32,29 // Os 12,4),

ברח (Gn 27,43; 31,20-22.27 // Os 12,13),

(Gn 31,46 // Os 12,12),

(Gn 29,15.18, etc. // Os 12,13),

אהלים יָשַׁב (Gn 25,27 // Os 12,10).

Estos numerosos paralelos indican una relación entre Oseas 12 y el relato de Jacob en el Génesis.

Recientemente, N. Na'aman sostuvo, siguiendo a otros investigadores, que Oseas 12 fue en realidad la fuente que eligió el autor del relato de Jacob para construir el conjunto de Génesis 25–35. Sin embargo, el carácter alusivo de Oseas 12 presupone un conocimiento previo del relato por parte de los oyentes; de lo contrario, el texto habría sido incomprensible. No podemos saber si Oseas alude a un texto escrito o a una tradición oral, pero en lo que respecta al relato de Jacob y Labán, los eventos a los que hace referencia Oseas son los mismos que aparecen en el Génesis.

El hecho de que Jacob sea puesto en paralelo con Efraín muestra que entonces no era considerado el ancestro de un «Israel» teológico, sino el patriarca del reino de Israel. A diferencia de Abraham, que fuera del Pentateuco aparece solo en un número limitado de textos no anteriores al período babilónico, Jacob es mencionado muy a menudo, sobre todo para designar a «Israel», el reino del Norte.

El pasaje de Jr 9,3, generalmente atribuido al profeta Jeremías, emplea también la misma raíz que solo se atestigua en Gn 27,36 y Os 12,4, lo que indica que a fines del siglo VII se conocía una tradición sobre un conflicto entre Jacob y su hermano. En Oseas 12, salvo la mención de un hermano innominado [21], todos los demás elementos están relacionados con la historia de Jacob y Labán. Este relato, en su forma pre-sacerdotal, puede haber surgido en el siglo VIII y haber contenido todos los episodios mayores que aparecen en el Génesis [22].

Harán y Aram

La mención de Harán en el relato merece atención. En ese tiempo, Harán era la capital occidental del imperio asirio, y la estancia de Jacob allí pudo haberse contado con el propósito de mostrar a los oyentes cómo comportarse inteligentemente con los asirios, que son descritos como «arameos» [23].

Existen signos de simbiosis entre arameos y asirios, así como pruebas de la penetración aramea en la sociedad asiria en todos los niveles. Según Jean-Marie Durand [24], la corte neoasiria era, de hecho, «aramea». Esto se corrobora con el hecho de que el arameo se convirtió en lengua oficial escrita, usada ampliamente [25].

Otra posibilidad, quizá más adecuada, es que las tres referencias a Harán (Gn 27,43; 28,10; 29,4) sean inserciones tardías del siglo VI, en una época de prosperidad. La historia original, formada en la Edad del Hierro, se refería a Aram, en la frontera de Israel. De hecho, Oseas 12 menciona Aram y no Harán, lo cual complica situar ese pasaje en la época persa.

Betel y los modelos mesopotámicos

La visión de Jacob en Betel (Gn 28) también es compatible con conceptos religiosos mesopotámicos: la «puerta del cielo», una especie de rampa o zigurat, una divinidad en el cielo y otra divinidad junto al adorador. Es posible que el texto del siglo VIII aún distinguiera entre **El**, sentado en el cielo, y **Yawéh**, el dios personal de Jacob, junto a él (cf. Dt 32,8 en su forma primitiva, donde Yawéh aparece como hijo de El [28]).

En este caso, el relato que hace de Jacob el fundador del santuario de El en Betel representaría al mismo tiempo la introducción de Yawéh en dicho santuario. Existe consenso en que partes importantes del discurso de Yawéh en Gn 28,13-15 pertenecen a una redacción posterior, y que en la versión primitiva Yawéh se manifestaba de manera breve, ofreciendo asistencia divina (v. 13* y v. 15*), de modo muy semejante a los oráculos divinos neoasirios [29].

La tradición más antigua: Galaad

Detrás de este relato del siglo VIII sobre Jacob y Labán puede detectarse una tradición más antigua, quizá premonárquica —el relato más primitivo de Jacob.

Según Gn 31,45-54*, el tratado entre Jacob y Labán establecía la frontera en las tierras de pastoreo del noreste de Galaad. Allí se hallaba el «país de Quédem», es decir, el país de los orientales. El relato del montículo de piedras (gal'ed, «cairn») es seguramente etiológico (quizá inspirado en los kudurru asirios), y buscaba explicar un elemento geográfico del Galaad, vinculado a la frontera entre poblaciones israelitas y arameas vecinas en el norte de Transjordania.

La localización de este relato es clave. Miçpa, cercano al gal'ed, juega un papel central y debe identificarse probablemente con Tell el-Masfa (Suf), sobre la alta cuenca del Yabboq. Este punto, a 1100 m de altitud, concuerda con el sentido del nombre (lugar que domina su entorno)

y con la idea de un hito visible de lejos. Miçpa sería el sitio israelita más oriental del Galaad, fronterizo con Lidbir, ciudad aramea identificada con el-Husn, al sur de Irbid [31].

El otro sitio importante del ciclo de Jacob es Peniel, en la baja cuenca del Yabboq [32]. La tradición de la fundación de un templo en Peniel puede pertenecer también a la capa antigua (igual que Sucot, cf. Gn 33,17 [34], y quizá Majanaim [35]). Esto muestra que las primeras tradiciones sobre Jacob eran **locales**, ligadas al territorio del Galaad, quizá en torno al Yabboq, una región reducida de unos 500 km². Allí, las historias del «patriarca» se habrían conservado en un santuario de El en Peniel.

Estas realidades deben fecharse en la Edad del Hierro, probablemente antes del Hierro IIB, es decir, a fines del siglo XI o en el X a. C. El conflicto por Ramot de Galaad en tiempos omridas (1 R 22; 2 R 8,28-29) y el hecho de que en época de Jeroboam II Lidbir fuera ya considerada ciudad aramea (Am 6,11-14), sugieren que la frontera étnica en Galaad se había consolidado antes del siglo IX. En esta fase, Jacob aún no era ancestro de «Israel», sino de un grupo llamado **Benê Ya'aqob** [37], y la tradición no existía en forma escrita.

De Galaad a Betel y Samaria

La asociación de Jacob con Betel también corresponde al Hierro. Puede datar de la primera mitad del siglo VIII, cuando Betel era un templo central del reino del Norte (Am 7,13), casi al nivel de Samaria. La arqueología de Beitín lo confirma: gran prosperidad en el Hierro I y el Hierro IIB, mínima en el Hierro IIA. Todo encaja con Jeroboam II (788–747 a. C.), quien pudo haber trasladado la tradición de Jacob a Betel como parte de una reorganización cultual.

1 R 12,29 atribuye a Jeroboam I los santuarios de Betel y Dan, pero la arqueología muestra que ambos lugares no estuvieron ocupados hasta el Hierro IIB (Dan no antes del 800 a. C.). Todo indica que la narración fue elaborada por redactores deuteronomistas para marcar Betel-Dan como el «pecado original» del Norte, mientras que la tradición genuina de Peniel reflejaba la memoria más antigua de Galaad.

Así, la primera puesta por escrito del relato de Jacob se produjo bajo Jeroboam II, en Betel, en la primera mitad del siglo VIII.

Doble mito de origen del reino del Norte

Las inscripciones de Kuntillet-'Ajrud, con referencias a «Yawéh de Temán» y «Yawéh de Samaria», muestran la implicación de Jeroboam II y la importancia de Samaria como sede de un templo de Yawéh (cf. Os 8,6; 1 R 16,32). Allí, posiblemente, se vinculó la tradición del **Éxodo** al culto, en paralelo con el ciclo de Jacob en Betel.

De este modo, el reino del Norte poseía **dos mitos fundacionales**:

el **ciclo de Jacob**, héroe del Galaad, venerado en Betel,

y el **Éxodo**, celebrado en Samaria.

Ambos habrían sido institucionalizados en tiempos de Jeroboam II, como parte de su centralización cultual.

Oseas 12 refleja esta pugna: el profeta, partidario del Éxodo como mito fundacional, critica a Jeroboam II por promover a Jacob, y presenta al patriarca como un engañador. (Motivo que también sobrevive en el Génesis, pero en versión más neutral o positiva).

El relato de Esaú

Una cuestión no resuelta en la reconstrucción de la formación del ciclo de Jacob es la relación entre Jacob y Esaú/Edom. Si Esaú fue desde el inicio una personificación de Edom/Seír —lo cual es una hipótesis plausible—, tenemos entonces tres posibilidades para vincular a Edom y Jacob.

Primera posibilidad: Las difíciles relaciones entre Edom e «Israel» presuponen el concepto «teológico» de Israel, es decir, después de que las tradiciones de Jacob llegaran a Judá y este reino se apropiara del nombre «Israel» como término designando al pueblo de Yawéh. En este caso, la historia de Jacob y Esaú habría sido añadida al relato de Jacob, como muy pronto en una fase tardía del siglo VII o, más probablemente, durante el siglo VI, antes o después de la caída de Jerusalén. Se puede notar la animosidad hacia Edom en las últimas fases de la historia de Judá [62], y también observar que no existe un contexto histórico claro que explique las relaciones (tensas) entre Israel y los edomitas en época del reino del Norte [63].

Segunda posibilidad: Vincular el conflicto con los edomitas a momentos más antiguos de la tradición de Jacob, basándose en el hecho de que Yawéh fue originalmente una divinidad del sur o incluso una divinidad edomita [64]. Dt 33,2 presenta a Yawéh como viniendo de Seír y Hab 3,3 (El) de Temán [65]. Esto significaría que los conflictos y la reconciliación entre los hermanos Jacob y Esaú reflejarían la adopción de una divinidad edomita, o del sur, por parte del clan de Jacob, quizá a través de un grupo shasú. Pero esto es altamente especulativo.

Tercera posibilidad: Está dada por las inscripciones de Kuntillet-'Ajrud, que pueden datarse con certeza en la primera parte del siglo VIII a. C. [66]. Ellas ofrecen la prueba de que allí Yawéh era invocado bajo los nombres «el Yawéh de Samaria» y «el Yawéh del Temán» (con artículo definido). Así, una relación entre Jacob y Esaú/Edom (Temán) tendría todo el sentido en un contexto del siglo VIII. En ese caso, el relato de la reconciliación y separación entre Jacob y Esaú/Edom podría reflejar el «traslado» de Yawéh de Edom a «Israel». De esta manera, el relato de Jacob del siglo VIII sería un reconocimiento de la veneración común de Yawéh (bajo distintas manifestaciones). Se nota que, después de su encuentro con Esaú, Jacob afirma que lo seguirá hasta Seír (Gn 33,14-15), pero en realidad se instala en Sucot y en Siquem.

Por supuesto, una datación tardía para el relato «Jacob-Esaú» no puede ser descartada, pero resulta difícil desconectar a Esaú de Aram [67] y de Harán, es decir, de un contexto del siglo VII o VI. Finalmente, el hecho de que Abraham tuviera, al igual que Isaac, dos hijos rivales sugiere

probablemente que los redactores del relato sobre Abraham ya conocían la tradición sobre Jacob y Esaú.

La unión de los relatos de Jacob y Abraham

Existe un consenso bastante amplio en torno a la idea de que la importación de las tradiciones antiguas sobre Jacob al reino del Sur solo tuvo lugar después de la destrucción de Samaria en 722 [68]. Es únicamente a partir de este *terminus a quo* que pudieron combinarse con las historias relativas al patriarca del Sur, Abraham.

Hay además una lógica histórica en imaginar la unión de los relatos de Jacob y los de Abraham en Judá, después de 720 y antes de 586, probablemente bajo la égida de una ideología «panisraelita» del pueblo y del territorio, que debió surgir en tiempos del rey Josías. La nueva situación demográfica en Judá —una nación compuesta entonces por una mezcla de grupos procedentes del reino del Norte y del reino del Sur— hacía necesario reforzar la cohesión de esta monarquía «unificada» [69] mediante la creación de una historia que combinara tradiciones del Sur y del Norte.

La fusión de estas tradiciones se realizó desde el inicio en forma escrita, dado que constituía un intento deliberado de imponer una nueva historia «oficial» y global de los Patriarcas. Los años posteriores a 720 en Judá, y en particular el siglo VII y el VI, se caracterizan además por una amplia difusión del uso de la escritura en la administración y la correspondencia [70].

En esta nueva «historia» de los Patriarcas, la realidad de los hechos —a saber, la primacía de Israel sobre Judá a lo largo de su coexistencia paralela— fue invertida: Judá (Abraham e Isaac) recibió la primacía de la tradición unificada, y Jacob fue colocado en último lugar. El relato de Abraham incluso «vampirizó» tradiciones de los relatos de Jacob, como el itinerario de Gn 12,4-9, la construcción de lugares de culto (véase más abajo), y quizás también la idea de dos hijos que deben separarse.

El objetivo era subordinar los relatos de Jacob a los de Abraham, es decir, subordinar a Israel (ya inexistente) a Judá.

Esta fusión de tradiciones no se efectuó en una sola etapa; debió constituir un proceso largo que comenzó probablemente en el siglo VII y se prolongó hasta la época persa. La idea de que este vínculo se estableció relativamente tarde está respaldada por el hecho de que, fuera del Génesis, los pasajes que mencionan a los tres Patriarcas juntos son resúmenes teológicos tardíos, pertenecientes a los períodos babilónico y persa [71].

En el Génesis, la unificación de los relatos de los Patriarcas fue realizada por diversos redactores, con distintas estrategias: una de ellas fue, por ejemplo, la reiteración a los tres ancestros de las promesas divinas de tierra y descendencia [72].

A menudo se ha señalado que, en el relato unificado, las tradiciones del Sur «reaccionan» a las del Norte: en Gn 12,5-9, Abraham también va a Betel y a Siquem [73]. Sale de Judá para recorrer toda la región montañosa y reclamarla para la monarquía de Judá o para su población.

De manera significativa, Betel y Siquem probablemente simbolizan aquí las tradiciones de Jacob (los lugares más al norte no se mencionan), lo que confirma el vínculo antiguo entre Jacob y Siquem, sin duda en torno a una tumba venerada.

La pregunta entonces es: ¿a qué contexto corresponde mejor este énfasis en Betel en Gn 12,8? Hoy día, este pasaje suele considerarse exílico o posterior [74], pero en aquella época el sitio estaba desocupado o con población muy escasa [75]. Es interesante notar que Abraham no está asociado con Peniel (a diferencia de Betel), porque la fusión de tradiciones debió haberse realizado cuando esta ciudad ya no tenía relevancia: Galaad se había perdido durante la ofensiva de Rezín de Damasco en la segunda mitad del siglo VIII [76], y solo recuperó importancia en época hasmonea.

La visita de Jacob a Mamré (Gn 35,27) probablemente responde a la misma estrategia de reforzar los paralelos entre los dos ancestros y establecer la superioridad de Judá sobre Israel. Es también plausible que, para unificar a la familia patriarcal, el lugar de sepultura de Jacob fuera «trasladado» de Siquem a Hebrón [77].

Resulta significativo que, en el Nuevo Testamento, los Hechos de los Apóstoles parecen presuponer todavía un vínculo con Siquem, indicando que allí se habría comprado la tumba de Abraham (Hch 7,16).

El relato sacerdotal de Jacob

Existe un relativo consenso en cuanto a la extensión del material sacerdotal (P) en el relato sobre Jacob: Génesis 25,19-20… 25. 26b; 26,34-35; 27,46; 28,1-9… (28,24.28b; 29… 30,22); 31,18*; 35,6a.9-15.22b-29; 46,3-4; 47,27-28; 50,12-13. A diferencia de la historia de Abraham, donde el relato P puede reconstruirse como una narración coherente, la versión sacerdotal de los hechos y gestos de Jacob contiene importantes lagunas.

O bien P fue compuesto para integrarse de inmediato al relato más antiguo sobre Jacob, o bien P no estaba demasiado interesado en Jacob, considerándolo únicamente como un eslabón genealógico entre Abraham —con quien Yawéh había hecho una alianza (Gn 17)— y el pueblo de Israel. Según P, este vínculo se formó a través de la revelación divina a Moisés (Éx 6). Es de notar que P conecta (¿por primera vez?) a Jacob con el relato del Éxodo.

Por esta razón, P no fue enteramente preservado cuando fue integrado en los materiales más antiguos sobre Jacob. Como en el caso de Ismael, P buscó atenuar el conflicto entre Jacob y Esaú, haciendo que su partida hacia Labán no fuese resultado de una huida, sino el deseo de su madre, que quería que se casara dentro de la familia. Esto implica un relato de Jacob que ya contenía la relación con Esaú.

El único otro episodio que interesa a P es la teofanía en Betel, que reescribe en Génesis 25. De manera interesante, P traslada el cambio de nombre de Jacob de Peniel a Betel. Como observó Blum, omite la explicación del nombre de Betel y transforma la *maṣṣebâ* en un "memorial del discurso divino". En cierto modo, al emplear el término "El Shadday" para la divinidad que se aparece a Abraham y a Jacob (Gn 17,1; 28,3; 35,1), P reconoce aún la "tradición del dios El" en relación con los Patriarcas. Este uso de una divinidad adorada en Arabia en la época en que P fue escrito es un reconocimiento de los diversos "El" presentes en los antiguos relatos patriarcales; P, por supuesto, identifica a Yawéh con El Shadday a través de la noción de una revelación divina en tres etapas (Éx 6,2-3). Aparentemente, P comparte la perspectiva de Judá al transferir la tumba de Jacob a Macpela (Gn 50,12-13).

Las adiciones post-sacerdotales al relato de Jacob

Los textos sacerdotales no son las últimas adiciones al relato de Jacob. Éste fue reelaborado después de la fusión de la tradición más antigua con el relato P. Los pasajes siguientes forman parte de inserciones posteriores:

La presentación de los hijos de Jacob como las doce tribus de Israel es una construcción tardía, que reemplazó un relato más antiguo sobre los hijos de Jacob en Gn 29–30.

El relato del nacimiento de Benjamín y la muerte de Raquel también forma parte de esta construcción; la fecha tardía de este pasaje ha sido recientemente demostrada por N. Na'aman.

La oración de Jacob antes de su encuentro con Esaú en Gn 32,10-13 es una adición post-deuteronomista que convierte a Jacob en un judío piadoso (véanse los paralelos en Neh 9 y Dan 9) y corrige la narración más antigua.

El relato compuesto sobre la masacre en Siquem en Gn 34 es igualmente post-P, transformando el vínculo tradicional de Jacob con este lugar en un vínculo problemático, en el cual Jacob no juega el papel principal (¿reflejaría esto una ideología anti-samaritana?). Como mostró Macchi, la historia centrada en el comportamiento violento de Leví y Simeón anticipa las expresiones tribales de Gn 49 y la exaltación de Judá en ese texto; podría pertenecer a una redacción pro-davídica de la época persa (véase Gn 49,10).

El pasaje en Gn 35,1-7* fue insertado deliberadamente antes del relato P en Gn 35,9 ss. Introduce el tema de renunciar a los dioses extranjeros en Siquem, un tema retomado en Jos 24. Por lo tanto, este pasaje probablemente forma parte de la redacción de un Hexateuco que concluía con Jos 24. Incluso podría haber sido insertado como respuesta a Gn 34, con el fin de mostrar que Siquem era (también) el lugar del verdadero culto al Dios de Jacob e Israel.

Síntesis

La combinación de la arqueología, de consideraciones geográficas y de la investigación bíblica nos ha permitido seguir la pista de la formación de la tradición sobre Jacob, desde los inicios de la Edad del Hierro hasta mediados o finales de la época persa.

El relato sobre Jacob es probablemente una de las tradiciones de orígenes más antiguas preservadas en la Biblia hebrea. Existió de manera independiente, sin relación con los patriarcas del Sur, y fue, al principio, un relato sobre los orígenes de los *Benê Yaʿaqob* transjordanos, quienes sólo más tarde fueron identificados con Israel.

Esta identificación —y, sin duda, también la primera versión escrita del relato de Jacob— se realizó en el siglo VIII a.C. Jacob se convirtió entonces en el fundador de santuarios (principalmente de santuarios del dios El), en los cuales Jeroboam intentó introducir a Yawéh. Poco antes y/o después de la caída de Judá, y durante el siglo VI, Jacob fue vinculado a Abraham, que pasó a ser el primer ancestro, demostrando así la primacía de Judá.

P se interesó menos en Jacob; reinterpretó el conflicto con Esaú, así como la teofanía en Betel, y estableció un vínculo entre los Patriarcas y el relato del Éxodo. Después de P, el papel de Siquem fue consolidado, probablemente en el contexto de las relaciones difíciles entre los judíos y los «samaritanos».

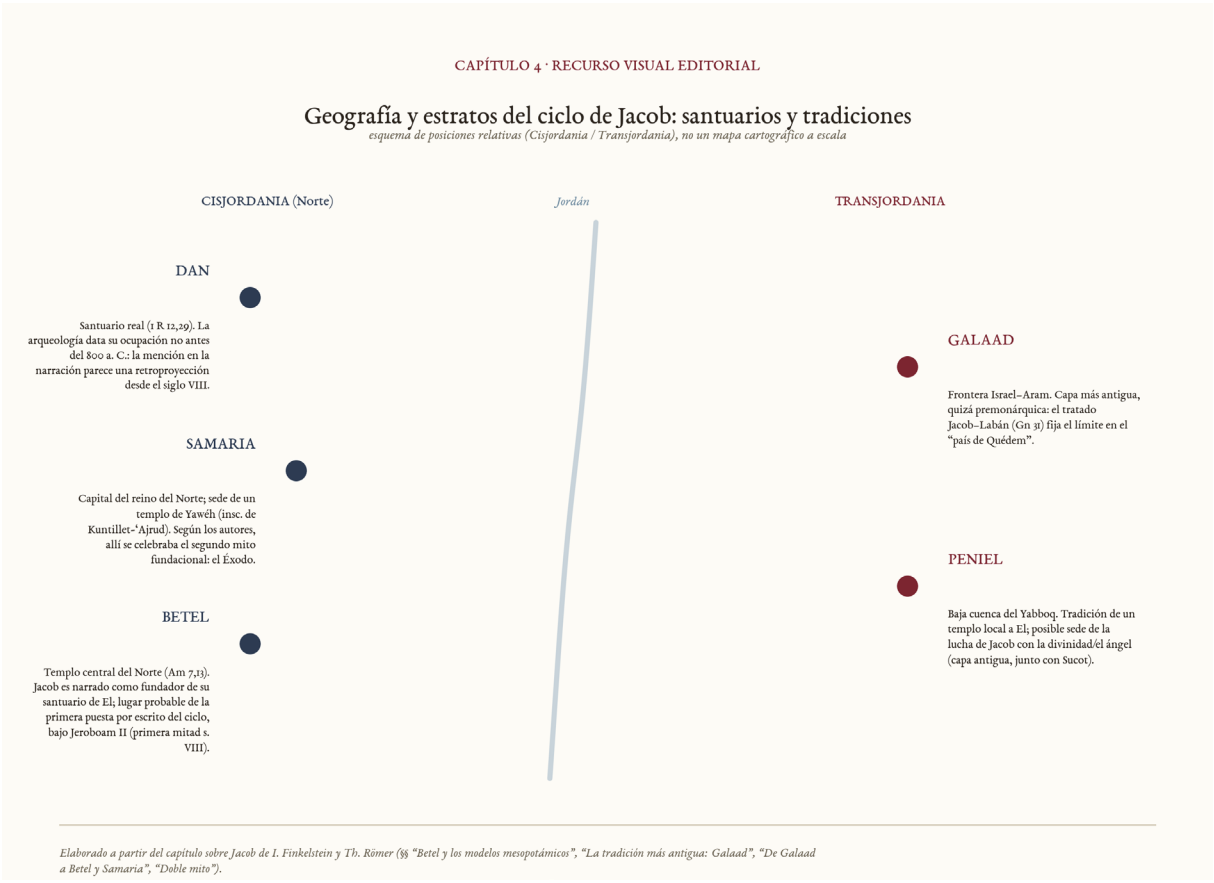
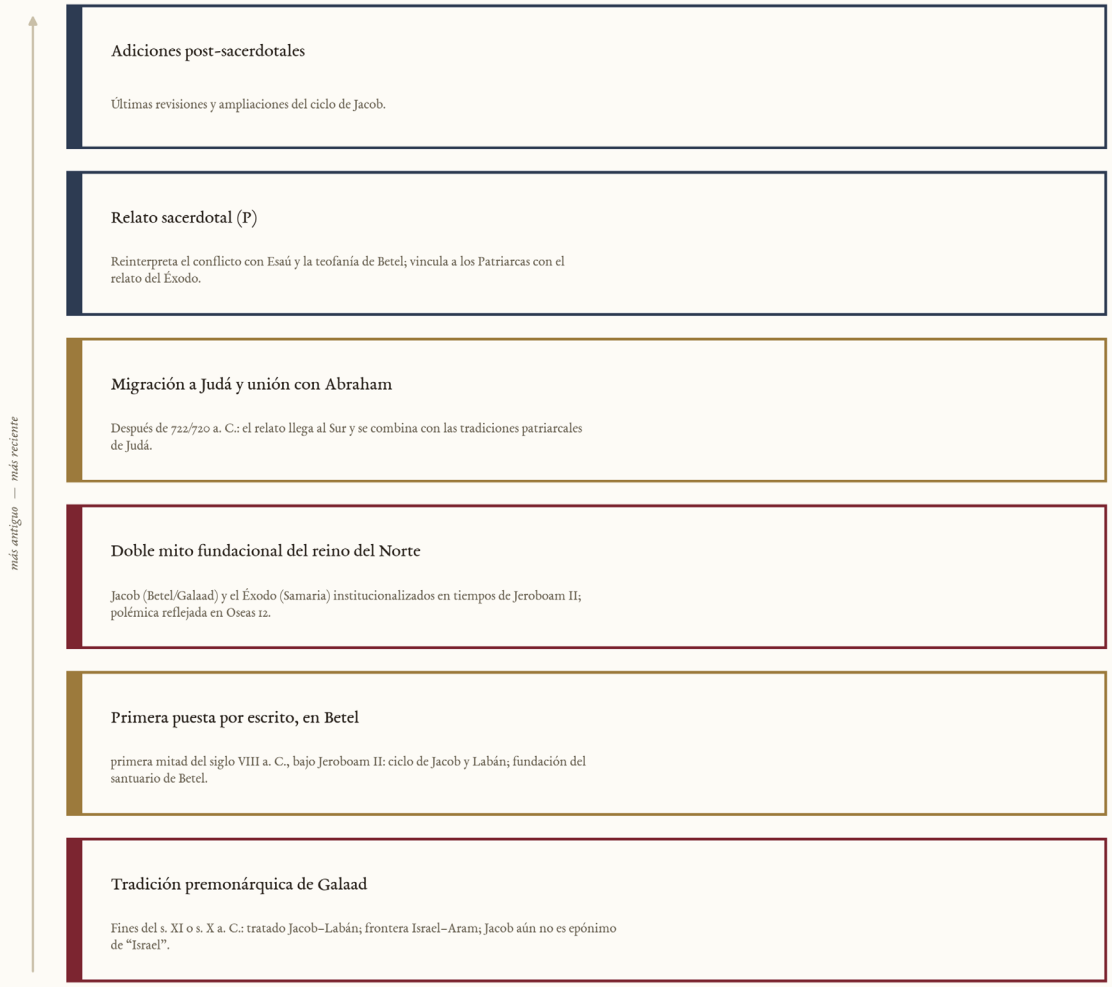


Fig. 5. *Geografía y estratos del ciclo de Jacob: santuarios y tradiciones*

CAPÍTULO 4 · SÍNTESIS VISUAL DE CIERRE

Estratigrafía literaria del ciclo de Jacob

capas propuestas por los autores, de la más antigua (abajo) a la más reciente (arriba)



Elaborado a partir de I. Finkelstein y Th. Römer, capítulo sobre Jacob (§§ "Las capas antiguas del relato de Jacob", "Doble mito de origen del reino del Norte", "La unión de los relatos de Jacob y Abraham", "El relato sacerdotal de Jacob", "Las adiciones post-sacerdotales").

Fig. 6. *Estratigrafía literaria del ciclo de Jacob*

CAPÍTULO 5

El relato de la errancia en el desierto, sus itinerarios y la evolución de la tradición del éxodo

Israel Finkelstein

Los investigadores que han intentado abordar la cuestión de la realidad histórica vinculada al relato del Éxodo y de la Errancia en el desierto pueden dividirse, a grandes rasgos, en dos campos.

El primero se adhiere al concepto de la investigación tradicional, según el cual los textos bíblicos describen una situación propia de la Edad del Bronce Reciente, en el siglo XIII a. C., una datación evaluada por deducción lógica a partir de una cronología interna de la Biblia. Estos investigadores se enfrentan con dos problemas principales:

Hoy está claro que no existía actividad escrituraria significativa en el Israel antiguo antes del 800 a. C.; por lo tanto, deben suponer una transmisión oral del relato con todos sus detalles a lo largo de cuatro siglos, sin que ninguna realidad contemporánea a ese extenso período se infiltrara en el relato.

No existe ningún indicio que confirme específicamente un origen de la tradición en el Bronce Reciente: estos indicios pueden atribuirse igualmente a otras épocas más tardías.

El segundo campo de investigadores sugiere que el texto describe realidades concordantes con la época de compilación del mismo, es decir, desde el final del período monárquico hasta la época postexílica. La dificultad principal con la que se enfrenta esta corriente es la necesidad de explicar la sólida tradición relativa al Éxodo y la experiencia en el desierto en los escritos de los profetas del reino del Norte ya en el siglo VIII a. C.

Al tratar los textos bíblicos relativos a la tradición del Éxodo y de la Errancia en el desierto, es necesario tener en cuenta los siguientes puntos:

Esta tradición ocupa un lugar importante en el reino del Norte desde el siglo VIII.

Posee una historia literaria «inherente».

Fue originariamente independiente de los relatos patriarcales y, de hecho, anterior a ellos.

Ambos conjuntos —Patriarcas y Éxodo— fueron puestos en relación en una época relativamente tardía.

En su forma actual, el relato representa compilaciones sacerdotales (P y/o incluso post-P).

Aquí deseo abordar la cuestión desde el punto de vista de la arqueología, aunque eligiendo un camino distinto a la habitual «caza» de hallazgos del Bronce Reciente en los sitios y regiones mencionados en el texto bíblico. Para ello, examinaré el material relativo a la Errancia en el desierto a través del prisma de los topónimos que aparecen en el relato y en la lista de etapas de los libros del Éxodo, Números y Deuteronomio.

Los itinerarios han sido estudiados en detalle en cuanto a estructura, fuentes, redacciones y geografía. Sin embargo, la cuestión de la realidad histórica ha sido raramente tratada. En otras palabras: aunque las listas de itinerarios pertenecen a redacciones tardías del Pentateuco, por razones que intentaremos explicar más adelante, se basan sin duda en fuentes anteriores. Por lo tanto, intentaré identificar esos materiales más antiguos, con el objetivo de reconstruir la historia de la tradición del Éxodo y de la Errancia en el desierto.

Para lograrlo, debemos formular una pregunta: **¿qué sabían los distintos autores bíblicos de diferentes épocas sobre los contextos del desierto del sur?** Esta pregunta es particularmente pertinente cuando se examinan las regiones habitadas: los autores del final del período monárquico, del período del exilio y del período postexílico estaban familiarizados con la geografía de Judá–Yehud y de las regiones adyacentes, como la meseta de Benjamín y Moab, pero su conocimiento de regiones apenas un poco más lejanas, como el norte de Galaad y el norte de Samaria, era limitado y parcial. Si este era el caso respecto de regiones cercanas al universo geográfico de los autores, ¿qué se podía esperar respecto de regiones desérticas, desoladas y lejanas, situadas a cientos de kilómetros? ¿Cuál podía ser la fuente de su conocimiento sobre esas regiones?

Los itinerarios

Los sitios del desierto visitados durante el período de la Errancia se mencionan en varios versículos del Pentateuco, en el relato del Éxodo y de Números (Ex 12,37; 13,20; 14,2; 15,22-23; 16,1; 17,1; 19,2; Nm 10,12; 11,35; 12,14; 20,1.22; 21,10-12); en la lista recapitulativa de Nm 33,1-49 y en varios versículos del Deuteronomio (1,1-2; 1,46-2,1; 10,6-7).

Estos textos han sido objeto de numerosas investigaciones acerca de temas como:

la división en zonas geográficas;

el significado de las fórmulas utilizadas;

las relaciones entre el relato y la lista recapitulativa;

el género específico de los itinerarios en la Biblia y en los textos del Antiguo Cercano Oriente;

la identificación de lugares distintivos y de rutas en el desierto;

y las cuestiones de fuentes y redacciones.

En cuanto a estas últimas, los investigadores suponen que los itinerarios se basaban en materiales más antiguos.

Una de las maneras de poner en evidencia esos materiales antiguos y sus contextos consiste en examinar la arqueología de los lugares mencionados en el relato y en las listas, siempre que puedan ser identificados con certeza. Hasta donde alcanzo a juzgar, al este del delta del Nilo y al sur de Moab, se trata únicamente de tres sitios:

Qadesh-Barnea (= Tell el-Qudeirat, en el noreste del Sinaí),

Eción-Gueber (= Tell el-Kheleifeh, entre Aqaba y Eilat),

Punón (= Khirbet Faynan, en la ʿArabah oriental al sur del mar Muerto),

y de una región: **Edom**.

Otros dos sitios del sur también podrían arrojar luz sobre nuestra cuestión acerca del conocimiento del desierto del sur por parte de los autores:

Ein Hatseva, en la ʿArabah occidental al sur del mar Muerto,

y **Kuntillet-Ajrud**, en la región noreste del Sinaí.

Los sitios

QADESH-BARNÉA

Este tell, situado en el oasis de Ein el-Qudeirat, fue casi totalmente excavado.La publicación final y ciertos estudios recientes de los hallazgos han permitido una reevaluación del sitio; los puntos pertinentes para este artículo se resumen a continuación.

La Subestrata 4c representa la ocupación más antigua del lugar. La cerámica pintada "Qurayyah" y otros hallazgos datados en la Edad del Hierro I deben pertenecer a esta ocupación y probablemente datan del siglo XII a.C. El análisis por radiocarbono de muestras de semillas dio fechas del siglo X, lo que también debería asociarse a esta fase de ocupación, que duró mucho tiempo.

Las Subestratas 4b y 4a corresponden a una ocupación que cubre la mayor parte del Hierro IIA (finales del siglo X y principios del IX). Las diferentes fases de la Estrata 4 muestran restos de un sitio pequeño, probablemente ocupado por una población autóctona del desierto. La Subestrata 4b corresponde al fenómeno de los sitios de las tierras altas del Néguev en el Hierro IIA: una fase de sedentarización de poblaciones autóctonas, ligada a la prosperidad generada por la industria del cobre en el Arabá.

Los datos arqueológicos no permiten determinar si el sitio estaba ocupado en la primera mitad del siglo VIII.

Las Estratas 3 y 2 son las más importantes para nuestra discusión. Representan los restos de un fuerte rectangular bien conservado, que data del Hierro IIB-C, rodeado por una sólida muralla que servía de base a un sistema de casamatas. Este fuerte fue construido en la segunda mitad del siglo VIII (es decir, en la época de la ocupación de esta región por los asirios) y continuó en funcionamiento hasta alrededor del 600 a.C.

Cohen y Bernick-Greenberg lo identificaron como un centro administrativo de Judá, construido a lo largo de la ruta comercial *Darb el-Ghazza*, que conectaba el mar Rojo con la costa mediterránea. Na'aman, en cambio, sostiene que su edificación fue una iniciativa asiria y que el fuerte fue administrado en nombre de Asiria por habitantes de reinos vasallos.

Considero este sitio como una fortaleza construida por Judá bajo las órdenes de Asiria, y que servía a los intereses y objetivos de la administración asiria (ver más abajo). Teniendo en cuenta el contexto geopolítico general del Levante en la segunda mitad del siglo VII, se puede suponer razonablemente que Egipto, bajo la dinastía XXVI, tomó el control del sur, incluido Qadesh-Barnéa, después de la retirada asiria de la región.

La destrucción de la Estrata 2 debería ponerse en relación con el ataque babilónico de 604/603 a.C. o con la caída de Judá a comienzos del siglo VI.

Con la destrucción de su fortaleza, Qadesh-Barnéa perdió importancia. Se encontraron escasos restos, aparentemente asociados con una cerámica característica del final de la Edad del Hierro, en una de las áreas de excavación, encima de la Estrata 2. Restos igualmente pobres de la época persa, descubiertos en diferentes sectores del sitio sobre la Estrata 2, incluyen una impresión de sello "Yehud", perteneciente al grupo 14 de la clasificación de Vanderhooft y Lipshits, datada entre los siglos IV-III.

ECIÔN-GUÈVÈR

Eciôn-Guèvèr se identifica con el sitio de **Tell el-Kheleifeh**, en el extremo septentrional del golfo de Aqaba; no se conoce ningún otro sitio de la Edad del Hierro en esta región. Nelson Glueck excavó la mayor parte del lugar entre 1938 y 1940. Dividió los hallazgos en cinco períodos de actividad y los fechó entre los siglos X y V a.C., atribuyendo una estrata a cada uno de los reyes de Judá cuya actividad en la región es mencionada por la Biblia. Glueck interpretó los restos del primer período como pruebas de una vasta industria de producción de cobre que dataría de la época salomónica.

Algunos tiestos de tipo "Qurayyah" podrían atestiguar cierta actividad en el siglo XII a.C., probablemente vinculada con la extracción de cobre en Timna. Sin embargo, la conexión del sitio con Salomón y con la industria del cobre propuesta por Glueck resultó ser imaginaria. Un estudio más detallado de los hallazgos, realizado por Pratico, no reveló ningún indicio de actividad metalúrgica. Aún más importante: en Tell el-Kheleifeh no se descubrió ningún hallazgo del siglo X; el primer asentamiento de tamaño significativo no se estableció allí hasta el siglo VIII a.C.

Desde el punto de vista arquitectónico, el sitio presenta dos estructuras principales:

Un **fortín con casamatas** de casi 45 x 45 metros.

Una **fortaleza más grande y posterior**, de unos 75 x 75 metros, rodeada por una muralla masiva, que tanto Glueck como Pratico describen como un establecimiento fortificado de fecha más tardía.

Basándose en los conjuntos cerámicos, la primera estructura probablemente debe fecharse en la primera mitad del siglo VIII, y es posible que pueda relacionarse con el relato de 2 Reyes 14,22, según el cual el rey Ozías «reedificó Elat y la restituyó a Judá»; esto pudo haber ocurrido en tiempos de la hegemonía de Israel en esa región.

Teniendo en cuenta la cerámica característica del Hierro IIB-C hallada en el sitio y su similitud arquitectónica con Ein Hatseva, la segunda fortaleza debe interpretarse como una **construcción asiria**.

Las impresiones de sellos de Qosanal y el ostracon 6043 muestran que, hacia el 600 a.C., el sitio estaba habitado por edomitas. Fragmentos de cerámica ático y ostraca en arameo atestiguan cierta actividad en época persa, aunque la naturaleza de esta actividad no ha podido determinarse con claridad. En cualquier caso, tras la retirada asiria del Levante, a fines del siglo VII, o el control de Edom por Nabónido a mediados del siglo VI a más tardar, el sitio debió de entrar en declive.

PUNÓN

En la Biblia hebrea, este sitio solo se menciona en la lista que resume las "etapas" en el desierto (Nm 33,42-43). Debería identificarse con el tell de **Khirbet Faynan**, situado en el Arabá oriental, a unos 50 km al sur del Mar Muerto. Ocupado en diversas épocas, este lugar fue conocido en la época romano-bizantina con el nombre de **Phaeno**. Es el sitio más extenso de la región, con una superficie de 15 hectáreas. Durante las exploraciones de superficie se recogió cerámica nabatea, romana y bizantina.

En una zona situada al norte del tell se hallaron grandes cantidades de tiestos de la Edad del Hierro, algunos de los cuales parecen datar de "antes del siglo VII". Fragmentos de cerámica del Hierro tardío se encontraron en el suroeste del tell.

Hauptmann describe una acumulación de escorias inmediatamente al este del tell. Tres dataciones con carbono 14 de muestras recogidas en ese lugar dieron fechas correspondientes al Hierro IIA. Durante la primera temporada de excavaciones arqueológicas en el sitio se descubrió la cabeza de una figurilla antropomorfa, muy semejante a las figurillas del Hierro IIC halladas en Horvat Qitmit.

Una importante industria del cobre del Hierro IIA ha sido registrada en otros sitios cercanos, en particular en Khirbet en-Nahas. La fecha de la fortaleza que domina la superficie del lugar —Hierro IIA o Hierro IIB-C— sigue siendo objeto de debate.

EDOM

Desde un punto de vista geográfico, el texto bíblico se refiere al territorio de **Edom** como un área que se extendía al oeste del Arabá; las ciudades del Néguev bíblico (el valle de Beerseba) están localizadas "cerca de la frontera de Edom" (Jos 15,21).

La arqueología muestra que, en el Hierro IIC, la cultura material edomita estaba presente en sitios como **Horvat Qitmit** (en el valle de Beerseba) y **Ein Hatseva** (en el Arabá occidental), en la frontera con Judá. Sin embargo, tanto el texto bíblico como la arqueología sitúan el **núcleo de Edom** en las tierras altas del sur de Transjordania, la única región al sur del Mar Muerto donde era posible una actividad agrícola significativa.

Las excavaciones y prospecciones efectuadas en la meseta de Edom no han proporcionado ninguna prueba de actividad permanente en el Bronce Reciente. Algunos sitios del Hierro I son conocidos en Edom; aunque mi evaluación inicial fue relativamente exagerada, está claro que se han hallado fragmentos del Hierro I en **Buseirah** y **Tawilan**. Hasta el día de hoy no se ha detectado ningún sitio del Hierro IIA en la meseta edomita.

Una ola de asentamientos comenzó allí a fines del siglo VIII, probablemente relacionada con el traslado por los asirios de la ruta principal del comercio árabe, el **Darb el-Ghazza**, hacia la meseta al este del Arabá (véase más abajo). La actividad de ocupación se intensificó y alcanzó su apogeo a fines del siglo VII y comienzos del VI. Edom fue conquistada por **Nabonido** en 553 a.C. y, en consecuencia, se produjo una reducción de la actividad del sitio durante la época persa.

EIN HATSEVA

Este sitio, que probablemente corresponde a la **Tamar bíblica**, fue excavado en su totalidad. Los arqueólogos describen los restos de la Edad del Hierro como representativos de **tres edificios fortificados**.

Escasos restos (Estrato 6), descubiertos bajo la puerta de la fortaleza principal (véase más abajo), fueron interpretados como pertenecientes a un fuerte del siglo X.

La capa principal de ocupación (Estrato 5) revela los restos de una amplia **fortaleza con casamatas** de la Edad del Hierro II, con torres de esquina cuadradas y una puerta de doble tenaza. Medía 100 x 100 m y estaba protegida por un glacis de tierra y un foso. Los arqueólogos describieron dos fases: en la primera había una estructura de casamatas de 50 x 50 m; en una fase posterior, esta estructura fue incorporada en la esquina noreste de una fortaleza mayor. Atribuyeron la construcción de la fortaleza al reino de Judá y la dataron entre los siglos IX-VIII.

El **Estrato 4** presenta los escasos restos de una fortaleza más pequeña, edificada sobre los restos del Estrato 5, datada entre finales del siglo VII y comienzos del VI, atribuida al rey **Josías de Judá**. Junto a ella, al exterior del muro norte, se halló un pequeño santuario con un rico

conjunto de vasijas de culto. Los hallazgos fueron interpretados como pertenecientes a un lugar de culto edomita y fechados en el Estrato 4. No se han descubierto restos de época persa.

La falta de un informe final de excavación impide reconstruir la historia completa de Ein Hatseva. Sin embargo, se pueden hacer las siguientes observaciones: hasta ahora, no hay pruebas de una capa del Hierro IIA en el sitio. Los restos atribuidos al Estrato 6 no parecen corresponder a una fortaleza. Los del Estrato 5 deben considerarse como la **subestructura de la fortaleza** datada a fines del siglo VIII y/o en el siglo VII, probablemente vinculada con el control asirio de la ruta del comercio árabe a través de la meseta de Edom y hacia la costa. La fortaleza presenta similitudes en su plan y en su método constructivo con la hallada por Glueck en **Tell el-Kheleifeh**.

Probablemente estuvo ocupada por poblaciones locales: edomitas y quizá también judaitas. La naturaleza y la cronología de los restos del Estrato 4 (¿solo una fortaleza?) no han sido totalmente aclaradas. El santuario, con sus vasijas de culto, pertenece efectivamente a la última fase de la Edad del Hierro y estaba dedicado a la divinidad edomita **Qos**.

KUNTILLET-AJRUD

Kuntillet-Ajrud, probablemente el sitio más importante para nuestra discusión, está situado en el desierto, sobre una de las rutas del **Darb el-Ghazza**, a unos 50 km al sur de Ein el-Qudeirat (Qadesh-Barnéa). El sitio data de la primera mitad del siglo VIII a.C. Esto está claramente atestiguado por el conjunto cerámico, las inscripciones y la evaluación de los resultados de los análisis con carbono 14. Nuevas dataciones de C14 de muestras de vida corta, aún no publicadas, apoyan esta cronología.

Los hallazgos indican un fuerte vínculo con el **reino del Norte**, mientras que el conjunto cerámico demuestra también cierta conexión con Judá.

En lo que concierne a las **inscripciones**, las más importantes para este tema son las que se refieren a:

Yawéh de Samaria (mencionado una vez en la Inscripción 3.1, y quizá también en 3.8).

Yawéh de Temán o **Yawéh del Temán** (mencionado en las Inscripciones 3.6 y 3.9, una vez en cada una, y dos veces en la Inscripción 4.1.1).

Posiblemente una referencia a un **rey de Israel** en las Inscripciones 3.1, 3.6 y 3.9, así como en otra inscripción que fue omitida en la publicación final.

Na'aman incluso propone ver una referencia al relato del Éxodo en la Inscripción 4.3 sobre yeso.

En cuanto a los **dibujos**, el más significativo para nuestro tema es la posible representación de un rey de Israel sentado en su trono en un yeso del vestíbulo de entrada. Ornan también ofreció una interpretación de escenas reales en otros dibujos adicionales.

Cuadro 2. *Los sitios de la Errancia: identificación y cronología*

Sitio	Identificación	Cronología principal	Relevancia para el relato
Qadesh-Barnéa	Tell situado en el oasis de Ein el-Qudeirat.	Ocupación desde el Hierro I (s. XII a. C.); fuerte judaíta del Hierro IIB-C, destruido hacia 604/603 a. C.	Fortaleza clave de Judá sobre el Darb el-Ghazza; su destrucción marca el límite del conocimiento judaíta del desierto.
Eciôn-Guèvèr	Tell el-Kheleifeh, extremo norte del golfo de Aqaba.	Fortín de la primera mitad del s. VIII; segunda fortaleza asiria (Hierro IIB-C); población edomita hacia 600 a. C.	Posible relación con 2 Reyes 14,22 (Ozías "reedificó Elat").
Punón	Khirbet Faynan, Arabá oriental.	Industria del cobre del Hierro IIA; fortaleza de datación debatida (Hierro IIA o IIB-C).	Único topónimo de la lista de Números 33 que pudo identificarse con certeza.
Edom (meseta)	Territorio al este del Arabá.	Sin actividad permanente en el Bronce Reciente; asentamiento desde fines del s. VIII, tras el traslado asirio del Darb el-Ghazza.	Marco territorial de fondo para varios sitios de la lista de itinerarios.
Ein Hatseva	Probable Tamar bíblica, Arabá occidental.	Fuerte del s. X (Estrato 6); gran fortaleza del Hierro II (Estrato 5); fortaleza menor de época de Josías (Estrato 4).	Frontera entre poblaciones edomitas y judaítas.
Kuntillet-'Ajrud	Sobre el Darb el-Ghazza, ~50 km al sur de Qadesh-Barnéa.	Primera mitad del siglo VIII a. C.	"El sitio más importante para nuestra discusión": inscripciones a "Yawéh de Samaria" y "Yawéh de Temán".

Elaborado a partir de I. Finkelstein, § "Los sitios" (capítulo sobre la Errancia en el desierto).

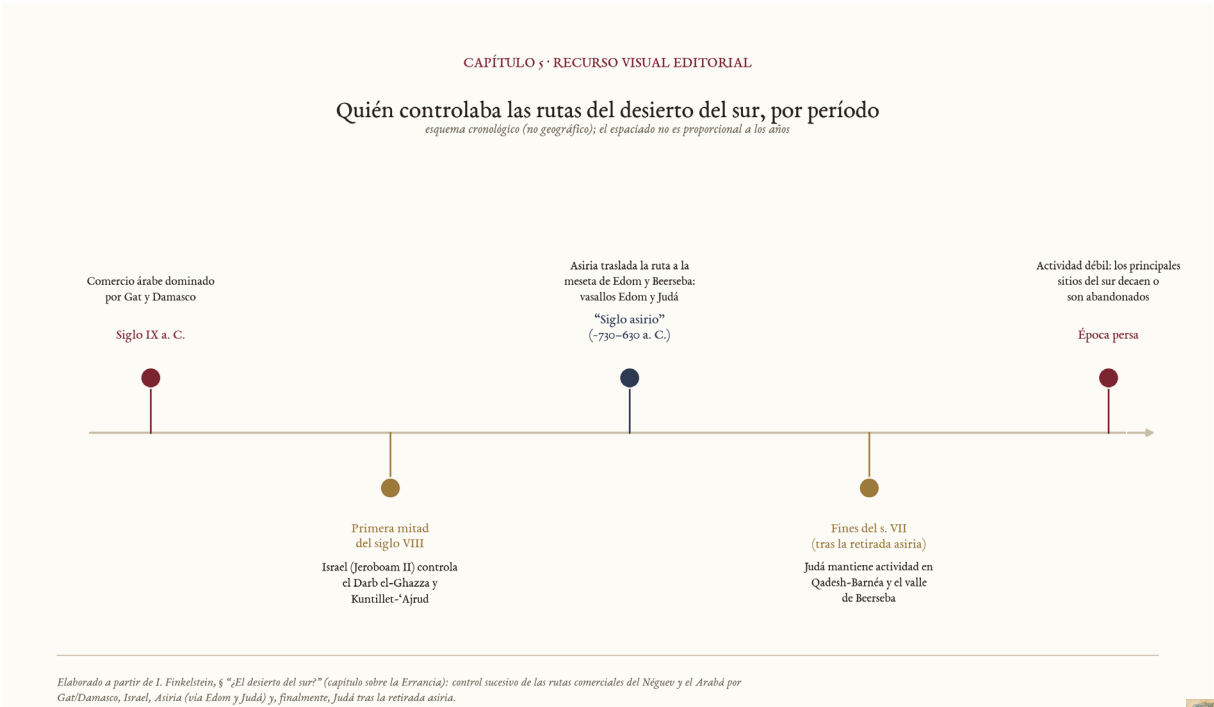


Fig. 7. *Quién controlaba las rutas del desierto del sur, por período*

¿El desierto del sur?

Comencemos con la época de las últimas redacciones del texto por los escribas sacerdotales (P) o post-P, en la **época persa**. La provincia de Yehud, con un hábitat disperso y una población reducida, no se extendía más al sur que **Bet-Zur**. No había presencia judía en ese tiempo en las colinas meridionales de Hebrón ni en el valle de Beerseba. Y aunque se han descubierto algunos sitios de la época persa en las tierras altas del Néguev, la actividad en los principales sitios del sur era débil: Tell el-Qudeirat perdió importancia; Tell el-Kheleifeh también parece haber decaído; Ein Hatseva no estaba ocupada; apenas hay indicios significativos de presencia en el Wadi Faynan en la época persa y la actividad en la meseta de Edom era mínima.

En tales circunstancias, el conocimiento del desierto del sur por parte de los autores sacerdotales (P) debió ser, en el mejor de los casos, fragmentario. Por lo tanto, los **topónimos** que aparecen en los relatos de la Errancia y en las listas de itinerarios difícilmente pueden representar realidades de la época persa. Esto significa que los materiales bíblicos discutidos aquí se basan en fuentes más antiguas que reflejan realidades previas. En los párrafos siguientes, intentaré identificar el contexto de estas posibles fuentes, retrocediendo paso a paso desde las más tardías hasta las más antiguas.

En las últimas décadas de su historia, después de la retirada asiria de la región, **Judá** todavía estaba fuertemente presente en el valle de Beerseba. Más al suroeste, los hallazgos del Hierro IIC en **Qadesh-Barnéa** indican que la fortaleza continuó funcionando tras la retirada asiria. Varios indicios demuestran que Judá todavía estaba activo allí a fines del siglo VII: me refiero aquí a los óstraca hebreos que encajan mejor con una fecha alrededor de **600 a.C.**, y a varios óstraca de **Arad** contemporáneos que parecen aludir a unidades militares de Judá en movimiento por el desierto. Hay, por tanto, suficientes pruebas de un buen conocimiento del desierto en Judá antes de su destrucción. La importancia de Judá en la red del **comercio árabe** en el sur es manifiesta en una inscripción sabea, datada hacia 600 a.C., que hace referencia a las "ciudades de Judá".

Fue durante el **"siglo asirio"** (aprox. 730–630 a.C.) cuando se constata la actividad más importante de Judá en el desierto del sur. Asiria trasladó la ruta del comercio árabe, difícil de controlar, aislada y árida —el **Darb el-Ghazza**—, hacia la meseta de Edom y el valle de Beerseba, regiones dominadas por reinos vasallos: Edom y Judá. El valle de Beerseba conoció entonces el apogeo de su prosperidad. En las ciudades y fortalezas que se encontraban allí, y especialmente en los mercados y caravasares, como el descubierto en **Aroer**, comerciantes y administradores de Judá estaban en contacto con edomitas y árabes del desierto. Información sobre el sur también podía transmitirse a través de mercaderes árabes que viajaban a Jerusalén.

Más allá del valle de Beerseba, los asirios controlaban las rutas comerciales en el desierto desde **cuatro plazas fuertes principales**:

Qadesh-Barnéa al este, una fortaleza judaíta cuya construcción probablemente fue ordenada por Asiria para asegurar el movimiento de personas y mercancías a lo largo del Darb el-Ghazza.

Los imponentes fuertes asirios de **Ein Hatseva** y **Tell el-Kheleifeh**, probablemente mantenidos por poblaciones locales —edomitas, árabes y quizás también judaítas.

El centro administrativo imperial construido sobre un vasto podio en **Buseirah**.

En Qadesh-Barnéa y quizá también en Ein Hatseva, los judaítas podían encontrarse con locales y recoger información sobre los lugares habitados y las rutas de las regiones desérticas más lejanas. Algunos judaítas también pudieron haber servido en la administración asiria y, por lo tanto, viajado a lugares más distantes como Buseirah y Tell el-Kheleifeh.

Este conocimiento del desierto se refleja en varias **referencias bíblicas**. La descripción de Ezequiel de la frontera meridional de la tierra de Canaán (Ez 47,19; 48,28) se basa en dos lugares: **Tamar** al este y **Qadesh-Barnéa** al oeste. También debe mencionarse el conocimiento geográfico detallado, incluida una de las rutas del desierto, expresado en la descripción de la frontera sur de la tribu de Judá en Jos 15,2-3. Este conocimiento del sur también aparece en **Génesis 14**: aunque este capítulo está compuesto de varias capas redaccionales, algunas de ellas tardías (quizá incluso helenísticas), el itinerario de la campaña militar que menciona **El-Parán (Eilat)**, la **Fuente del Juicio (Enmishpat, es decir, Qadesh)** y **Hazazón-Tamar** (vv. 6-7), se basa en centros de control asirios en el sur, bien conocidos.

Este conocimiento se expresa en el **relato de la Errancia**, en el que Qadesh juega un papel central (aunque la ausencia de Tamar plantea un problema). De igual modo, la historia del rey de Edom que niega a los israelitas atravesar su territorio (Nm 20,14-21) también tiene sentido en el período que va de fines del siglo VIII a comienzos del VI a.C., el único momento durante la Edad del Hierro y la época persa en que existió un **poderoso reino en esa región**.

Esto me lleva a los años anteriores a 720 a.C. y a lo que considero la cuestión más fascinante: el **origen de la importante tradición del Éxodo y la Errancia en el desierto en el reino del Norte**, tal como se expresa en los libros de Oseas y Amós. El sitio clave para abordar esta cuestión es **Kuntillet-Ajrud**, que data de la primera mitad del siglo VIII, en tiempos de **Jeroboam II (788–747 a.C.)**.

Varios elementos de información parecen indicar la existencia, ya en el siglo IX, de una **ruta del comercio árabe** que atravesaba esas tierras. En su extremo noroeste, el comercio árabe antiguo podía haber llegado a la costa mediterránea por dos vías posibles: a través de la meseta de Edom (antes de la aparición de un reino territorial en Edom) o por el **Darb el-Ghazza**. Esta última ruta era la alternativa más corta, pero también la más difícil, por la ausencia de fuentes de agua. En el siglo IX, el comercio del desierto estaba probablemente dominado por **Gat y Damasco**. Esta situación cambió con la expansión de Asiria bajo **Adad-Nirari III** y el declive de Damasco en los últimos años del siglo IX. El texto de Adad-Nirari que menciona a Edom parece indicar que heredó la hegemonía de Damasco en el sur. Asiria aseguró sus intereses en la región reforzando al **reino del Norte** como aliado/vasallo. Probablemente ya desde el

reinado de **Joás** (cuya estela de Tell el-Rimah indica que pagaba tributo a Adad-Nirari), el reino del Norte controló territorios antes gobernados por Damasco. Si consideramos 2 Re 14,8-14 como un relato histórico, Israel también había sometido a Judá. La prosperidad y la dominación de Israel en el sur se fortalecieron en tiempos de Jeroboam II (cf. 2 Re 14,25).

Los hallazgos de **Kuntillet-Ajrud** indican que, en la primera mitad del siglo VIII, Israel dominaba no solo las tierras bajas del sur, sino también la ruta comercial del desierto a lo largo del **Darb el-Ghazza** y su salida. Incripciones y dibujos hallados en el sitio muestran la fuerte implicación de un **monarca israelita** en ese lugar, muy probablemente Jeroboam II, al punto de que Ornan considera Kuntillet-Ajrud como una **etapa real en la ruta comercial**.

Sea cual fuere la naturaleza de la actividad del sitio, la cuestión central para nosotros es la mención en una inscripción de "**Yawéh de Temán**" y de "**Yawéh de Samaria**". En Kuntillet-Ajrud, el culto parece haberse dirigido a Yawéh de Temán, es decir, Yawéh de las regiones áridas del sur, y a **Ashérah**. Temán se menciona en la Biblia hebrea en relación con Edom, pero también con Dedán en el noroeste de Arabia (Jer 49,7-8). Recordemos las palabras de Habacuc: "Eloah viene de Temán, el Santo del monte Parán" (Hab 3,3).

Yawéh de Samaria debe entenderse probablemente como la divinidad protectora de la capital del reino del Norte. De hecho, la inscripción parece referirse a un templo de Yawéh en **Samaria**, al que también podría aludir Os 8,6.

El reino del Norte poseía dos **mitos de fundación**:

El **ciclo de Jacob**, que trataba de la fundación de los templos en Peniel y Betel.

El **relato del Éxodo y de la Errancia en el desierto**.

¿Existía un santuario directamente relacionado con la tradición del Éxodo y la Errancia? A menos que esa tradición también fuera venerada en Betel. El templo de Yawéh en Samaria puede ser una mejor opción. El fuerte vínculo entre Kuntillet-Ajrud y el rey de Israel, así como la inscripción hallada en el sitio posiblemente relacionada con el Éxodo, podría apoyar esta hipótesis.

En este contexto, está claro que **habitantes del reino del Norte**, incluidos comerciantes y miembros de la administración de Samaria, frecuentaban el sitio de Kuntillet-Ajrud en particular, y el Darb el-Ghazza en general, incluyendo la extremidad del golfo de Aqaba (**Eción-Geber**). Allí debieron entrar en contacto con nómadas locales implicados en el comercio del sur. Por su propia experiencia y a través de esos contactos, estos israelitas pudieron obtener conocimiento sobre los lugares y rutas del "desierto profundo", principalmente los situados entre la extremidad del golfo de Aqaba y la costa mediterránea.

Ahora debo abordar los **topónimos** que, en la Biblia hebrea, aparecen únicamente en la lista de Nm 33 pero están ausentes del relato en Ex–Nm, de los itinerarios de Dt y de cualquier otro texto bíblico. Se trata de **Dofqa** y **Alush** (vv. 12-14); el grupo de doce lugares desde **Ritma** hasta **Hashmona** (vv. 18-30); **Avrona** (vv. 33-35); **Zalmona** y **Punón** (vv. 41-43). Con

excepción de Punón, ninguno de estos topónimos ha podido ser identificado. Proceden probablemente de una fuente distinta, independiente, vinculada al reino del Norte y que sin duda data del siglo VIII.

¿Formaban parte originalmente de un itinerario de peregrinación? ¿Estaba tal itinerario relacionado con el viaje de **Elías al Horeb**, descrito en 1 Re 19? ¿Y estaba este itinerario de peregrinación ligado a Kuntillet-Ajrud? Es imposible afirmarlo. Sin embargo, una cosa está clara: estos sitios ya no tenían relevancia para los escribas de Judá en el siglo VII.

Ese es el límite más lejano al que podemos remontarnos en el tiempo para intentar responder a la pregunta planteada al inicio de este artículo: **qué sabían los autores bíblicos sobre el desierto del sur y en qué momento y de qué manera adquirieron ese conocimiento**.

Las raíces de la tradición del Éxodo y de la Errancia

Es evidente que Oseas y Amós no "inventaron" la tradición del Éxodo y de la Errancia en el desierto. ¿Cuál era entonces la fuente de esta tradición en el siglo VIII en el reino del Norte? ¿Hasta dónde se puede remontar? Todos los intentos de identificar un "episodio en Egipto" en el siglo XIII a.C. que se ajuste al relato del Éxodo están destinados al fracaso; por lo tanto, debe buscarse una explicación más matizada. En ausencia de pruebas claras en el texto bíblico, en las fuentes egipcias y en la arqueología, no queda más remedio que adentrarse en el terreno de la especulación histórica.

Redford sugirió que la tradición del Éxodo se origina en la memoria de la expulsión de cananeos de la región del delta del Nilo en el siglo XVI a.C. **Na'aman** sostuvo, por su parte, que el relato bíblico preserva la memoria de la opresión infligida al pueblo de Canaán por la administración egipcia a finales del Bronce II-III, en los siglos XIII y XII a.C. **Bietak** y **Römer** también han buscado las raíces de la tradición del Éxodo y de Moisés en la Edad del Bronce Reciente. El problema de estas teorías es que no explican por qué esa memoria fue preservada y promovida en el reino del Norte. Las tierras bajas del sur (la Sefelá y la llanura costera meridional) serían una región más propicia. La reminiscencia de una expulsión del delta del Nilo a fines del Bronce Medio debería haberse conservado en la llanura costera sur y la región de Besor.

Inscripciones hieráticas y otros hallazgos arqueológicos indican que en las tierras bajas del sur la opresión económica era más fuerte en el siglo XII, mientras que en el norte el yugo egipcio se sentiría sobre todo en los valles, alrededor de **Meguido** y **Bet-Shean** (la fortaleza egipcia más imponente de la región), y no en las tierras altas. Allí, en efecto, el control egipcio era mucho más débil, como lo demuestran las maniobras de **Labayu de Siquem** y de sus hijos en la época de Amarna. No hay indicio alguno de presión económica egipcia en esta zona. De hecho, en ese período las tierras altas —incluyendo las colinas del norte de Samaria— estaban escasamente pobladas. Finalmente, debe notarse que la situación en Canaán en la Edad del Bronce Reciente no aparece en ningún otro texto de la Biblia hebrea.

En resumen, si queremos obtener una perspectiva completa sobre el origen de la tradición del Éxodo, debemos buscar un elemento de memoria específicamente vinculado a las tierras altas del norte y a su población, y que esté cronológicamente más cerca de la época de Oseas y Amós.

En varios artículos recientes he señalado el papel de la **dinastía XXII de Egipto**, y en particular de la campaña militar del faraón **Sheshonq I**, en el declive de la primera entidad territorial norte-israelita, centrada en la región de **Gabaón-Gueba**, al norte de Jerusalén, a fines de la Edad del Hierro I. La entidad territorial Gabaón-Gueba fue reemplazada por el reino del Norte, cuyo centro se hallaba al inicio en la región de **Siquem-Tirsa**. De hecho, la creación de esa entidad puede haber estado también vinculada a la campaña de Sheshonq I. La versión de la **LXX de 1 Reyes 12**, la "historia alternativa" de la división de la monarquía unida, alude a una posible implicación de Egipto en la historia de **Jeroboam I**, el fundador del reino del Norte. Los investigadores están divididos en cuanto a la importancia de este texto: algunos lo consideran reflejo de una fuente predeuteronomista, otros un simple midrash tardío.

Van der Toorn y **Albertz** sugieren que el relato del Éxodo pudo haber tenido la función de mito fundador o de relato de acción de gracias bajo el reinado de **Jeroboam I**. Memorias de estos acontecimientos pudieron preservarse en las regiones de **Betel** y **Siquem**. Estas memorias pudieron integrarse en tradiciones más antiguas relativas a la liberación del yugo egipcio por parte de Yawéh, que provenían de las tierras bajas y fueron "importadas" a las tierras altas cuando Israel se expandió en los valles del norte.

Si, en efecto, la "historia alternativa" de la división de la monarquía unida se basa en una fuente predeuteronomista, y si ya existía en esta fase una figura de **Moisés**, entonces una motivación adicional pudo haber favorecido la adaptación de esta tradición: la similitud temática entre la biografía de Moisés y la de Jeroboam I.

La tradición de la liberación de Egipto se convirtió así en uno de los dos **mitos fundacionales de Israel**. En los primeros tiempos del reino del Norte, seguía siendo una tradición oral, y no podemos saber si en esa fase incluía ya un elemento relativo a la **Errancia en el desierto**. Tampoco es posible decir si en ese momento existía ya un "vínculo" entre el ciclo de Jacob y el relato Egipto-Éxodo.

Síntesis

Resumiré, entonces, mi hipótesis sobre el desarrollo de la tradición del Éxodo y de la Errancia, partiendo de los períodos más antiguos y avanzando hacia los más recientes, insistiendo en una **memoria cultural de larga duración**, más que en un acontecimiento puntual y específico.

El inicio es vago y hoy en día imposible de rastrear. Las memorias de las conflictivas relaciones entre Egipto y la población de Canaán entre los siglos XVI y X a.C. pudieron acumularse gradualmente y evolucionar hasta convertirse en una fuerte tradición de la liberación del yugo egipcio entre los habitantes de la región.

Las raíces de esta tradición se encuentran probablemente en las tierras bajas; en el siglo X, fue "importada" a la parte norte de las tierras altas centrales, donde se transformó en uno de los dos **mitos-cartas** del reino de Israel.

El primer conocimiento directo de los habitantes del reino del Norte con el desierto del sur se produjo en la primera mitad del siglo VIII, en relación con la intensa actividad de los reyes de Israel a lo largo de la **ruta del comercio árabe del Darb el-Ghazza**. Esta época puede servir de contexto para los primeros itinerarios del desierto descritos en la Biblia, así como para los materiales relativos a la Errancia y al Éxodo en los libros de Oseas y Amós.

La tradición del Éxodo y de la Errancia "migró" a Judá después del **720 a.C.**. La arqueología atestigua un crecimiento espectacular de Judá en la Edad del Hierro IIB en términos de número de localidades, tamaño y población. Esto no puede explicarse por un crecimiento natural y debe reflejar un movimiento migratorio hacia Judá desde Israel tras la caída de ese reino. Estos israelitas llevaron consigo, a Judá, tradiciones del Norte, entre ellas el relato del Éxodo y de la Errancia en el desierto. Dicho relato fue desarrollado y transformado durante la dominación asiria de Judá, cuando los judaitas conocieron también, directamente, diversas regiones del desierto. Parece que esta fase se caracteriza además por la adición de elementos sobre la vida de **Moisés** y por la inserción de una **ideología antiimperialista**.

La retirada asiria de la región en la segunda mitad del siglo VII provocó cambios en la situación geopolítica local. Gran parte del área antes dominada por Asiria pasó a estar controlada por la **dinastía XXVI de Egipto**. Judá y Egipto, con sus propios objetivos de expansión territorial e ideológica, se encontraron al borde de la colisión. A la vez fábula sobre el pasado y predicción del futuro, el relato del Éxodo —y en particular la victoria de Yawéh sobre el faraón de Egipto— sirvió en gran medida a la ideología de Judá bajo el rey **Josías**. Algunas realidades egipcias propias de la dinastía XXVI, cuando judaitas vivían en el delta del Nilo, pudieron también influir en la evolución de la tradición del Éxodo.

Las realidades geopolíticas que habían permitido a los escribas de Judá acceder al conocimiento del desierto desaparecieron al final de la Edad del Hierro. Todas las grandes fortalezas del desierto fueron abandonadas y Edom declinó después de **560 a.C.**. Los escribas sacerdotales, que en la época postexílica vivían en Jerusalén y otros lugares, ya no conocían las regiones áridas del sur. Sin embargo, el relato del Éxodo y de la Errancia siguió desarrollándose.

Las compilaciones sucesivas, las elaboraciones y redacciones en época persa fueron de carácter puramente literario, pero resonaban perfectamente con las preocupaciones de aquel tiempo, es decir, el **retorno del exilio en Mesopotamia**, visto como un nuevo éxodo. El trabajo de los autores sacerdotales dio a la tradición del Éxodo su forma final y la revistió de una importancia central en la tradición judía y occidental, muy por encima de sus modestos comienzos en las tierras bajas de Canaán y luego en las tierras altas del reino de Israel.

SÍNTESIS DEL AUTOR — *En conclusión: la tradición del Éxodo y de la Errancia en el desierto es el resultado de siglos de acumulación y desarrollo, primero oral y luego escrito, y de una historia redaccional compleja, moldeada por las transformaciones de las realidades geopolíticas e históricas.*



Fig. 8. *La tradición del Éxodo y la Errancia: hipótesis de desarrollo*

CAPÍTULO 6

La revelación del nombre divino a Moisés y la construcción de una memoria sobre los orígenes del encuentro entre Yawéh e Israel

Thomas Römer

El Éxodo, Yawéh y Moisés

No cabe duda de que la tradición del Éxodo se encuentra en el mismo corazón de la «memoria histórica» de la Biblia hebrea. Introduce, por ejemplo, el Decálogo, donde Yawéh se presenta como el dios que hizo salir a Israel de Egipto:

Yo soy Yawéh tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de una casa de servidumbre. אָנכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים (Ex 20,2 = Dt 5,6).

Es interesante notar que Yawéh aparece aquí como el único protagonista del Éxodo, sin ninguna mención de Moisés. Esto ocurre también en otras alusiones al relato del Éxodo. El llamado «credo histórico» en Dt 26,5-9 también presenta a Yawéh como el autor del Éxodo. Lo mismo sucede en textos como Am 2,10 y en los Salmos.

A diferencia de las tradiciones sobre los patriarcas, la tradición del Éxodo está en el centro mismo de las «retrospectivas históricas» de los Salmos. Se observa que Moisés solo es mencionado en algunos salmos tardíos: Sal 77,21 y 105,26. En Sal 99,6, Moisés y Aarón aparecen como sacerdotes; en Sal 103,7, Moisés es el mediador de la voluntad de Yawéh; y en 106,16 y 23, es mencionado en el contexto de la revuelta del pueblo en el desierto (en el v. 16 junto con Aarón).

Los demás salmos que evocan el Éxodo no mencionan a Moisés, incluso aquellos que hacen referencia a las plagas, como Sal 78,43-51; 111,4 (?); 135,8-9 (sobre todo la muerte de los primogénitos de Egipto); y 136,10 (similar a 135,8-9), así como a los milagros en el Mar de los Juncos: la aniquilación del ejército de Egipto (Sal 76,7; 78,13; 136,15), el retroceso del mar (Sal 114,3-6), la división del mar (Sal 77,20; 78,12; 136,13-14). Moisés también está ausente en alusiones generales al Éxodo en Sal 80,9-10.

El Salmo 135 relaciona la tradición del Éxodo con la conquista del territorio transjordano sin mencionar a Moisés ni la conquista de Canaán. En la alegoría del Salmo 80, el Éxodo está ligado a la implantación de Israel en la tierra (y también a la pérdida de esa tierra); de manera semejante, Sal 111,4-6 asocia los milagros de Yawéh en Egipto a la evocación de la alianza «eterna» (¿con los Patriarcas? ¿en el Sinaí?) y a la conquista de la tierra.

Las muy escasas menciones de Moisés en las alusiones al Éxodo se confirman por sus apariciones muy esporádicas fuera de la Historia Deuteronomista (y de los libros de Crónicas y Esdras-Nehemías): solo Is 63,11-12 y Miq 6,4 lo mencionan en relación con el Éxodo (las otras raras menciones en Jr 15,1; Mal 3,22 y Dn 9,11.13 se relacionan con la Ley o su función de intercesor). Esta observación parece indicar que pudo existir una tradición del Éxodo sin Moisés.

El relato de 1 Reyes 12 también podría sostener esta idea. Según este episodio, Jeroboam I construyó dos templos en Betel y Dan, donde colocó estatuas de toros:

«Después de deliberar, hizo dos becerros de oro y dijo al pueblo: "Basta ya de subir a Jerusalén. Israel, aquí están tus dioses que te hicieron subir de la tierra de Egipto." Instaló uno en Betel y puso el otro en Dan.» (1 R 12,28-29) הִנֵּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם

El plural, que también aparece en el episodio del becerro de oro en Ex 32,4, es llamativo. Aunque el texto menciona dos santuarios, está claro que los toros o becerros no representan a divinidades distintas, sino al dios nacional.

¿Debe entenderse este plural como una alusión al dios nacional y a su consorte Asherá, como sugirió E. A. Knauf? Sin embargo, no hay indicios claros en otros textos que asocien a Asherá con el Éxodo; esta tesis es por tanto muy especulativa. A menos que este plural aluda a Yawéh en sus diversas manifestaciones: el Yawéh de Betel y el Yawéh de Dan. La solución más simple sería considerar este plural como polémico, como una transformación de una fórmula cultual originaria.

La comparación de 1 R 12,28 con el inicio del Decálogo muestra que las dos fórmulas son muy similares. Si hubiera un singular original en 1 R 12,28, la similitud sería aún mayor. Los redactores de 1 R 12,28, que trabajaban en el reino de Judá, buscaban aparentemente convencer a su auditorio de que el culto norteño en Betel y Dan (y en otros lugares) era un culto «politeísta».

La mención de Dan en 1 Reyes 12 también es intrigante. Según Eran Arie, Dan solo fue integrado al territorio de Israel en el siglo VIII. En ese caso, 1 Reyes 12 podría ser una retroproyección de la época de Jeroboam II. Incluso se podría preguntar si la figura de Jeroboam I, en su totalidad, no sería una creación basada en la figura del rey Jeroboam II en el siglo VIII. Tal especulación, sin embargo, excede el marco de este artículo.

Volviendo a Yawéh y al Éxodo, está claro que, al menos desde el siglo VIII, Yawéh era venerado en Israel (pero probablemente no aún en Judá) como la divinidad que había hecho salir a su pueblo de Egipto. Sin embargo, en los textos bíblicos que pueden datarse con certeza en la época monárquica, no se menciona a Moisés; dejamos de lado por ahora los textos del Pentateuco, cuya datación es particularmente compleja.

La construcción del Éxodo como «verdadera» memoria nacional puede observarse en el capítulo 12 del libro de Oseas. Es posible que este capítulo revele, si no la voz misma del

profeta, al menos la situación del reino del Norte en la segunda mitad del siglo VIII, aunque también se han sugerido fechas mucho más tardías.

Como mostró A. de Pury, este texto contrapone las tradiciones de Jacob a las del Éxodo. En él, Jacob es descrito de manera muy negativa: suplantó a su hermano y se convirtió en un «cananeo», un mercader con balanzas fraudulentas que ama oprimir (Os 12,4.8). Incluso su combate con Dios es narrado, a diferencia de Gn 32, de forma distinta y negativa (12,4-5). Desde el inicio del poema, se hace evidente que «Jacob» será juzgado por Yawéh (12,3).

Mientras Jacob es asociado a una divinidad llamada «Elohim» o «El», Yawéh se presenta como el Dios de la tierra de Egipto (Os 12,10):

וְאָנֹכִי ø יְהוָה øø אֱלֹהֶיךָ ø מֵאֶרֶץ ø מִצְרָיִם

Una vez más, esta declaración recuerda al Decálogo, aunque aquí falta la expresión «que te saqué»; Yawéh es descrito como una divinidad cuyo origen está ligado a Egipto.

En Os 12,13-14, la huida de Jacob a Aram y su «servidumbre» por una mujer se contraponen al profeta de Yawéh que conduce a Israel fuera de Egipto y lo protege:

«Jacob huyó a las llanuras de Aram, Israel sirvió por una mujer y por una mujer guardó los rebaños. Pero por un profeta, Yawéh hizo subir a Israel de Egipto y por un profeta fue guardado.»

La mención del profeta está anticipada en el v. 11, que afirma que Yawéh revela su voluntad por medio de sus profetas. Generalmente se admite que el profeta del v. 14 es Moisés, pero nótese que no se lo nombra. ¿Por qué? Probablemente porque el grupo profético responsable de la redacción de Oseas 12 buscaba legitimarse afirmando que ya existía una mediación profética en tiempos del Éxodo.

En resumen: Oseas 12 puede entenderse como un texto polémico contra la tradición de Jacob. Frente al intento de establecer la tradición de Jacob como mito de origen nacional del reino del Norte (Os 12,4-5 alude al cambio de nombre de Jacob a «Israel»), el autor de Oseas 12 afirma que Yawéh está ligado a Egipto y no a ese patriarca. Esto significa también que la relación entre Israel y su dios no era «hereditaria» ni mediada por un patriarca, sino el resultado de un encuentro, y que el mediador de esta relación es un profeta.

Oseas 12 representa quizá uno de los primeros intentos de destacar el papel de Moisés en la tradición del Éxodo. Es interesante notar que el relato del Éxodo en el Pentateuco también subraya la idea de que Yawéh no era conocido por los hebreos sino en relación con el Éxodo, y que asimismo presenta a Moisés como profeta.

Éxodo 3–4 y 6 y sus funciones en los relatos sacerdotales y no-sacerdotales del Éxodo: divergencias y convergencias

En el debate actual sobre la formación de la Torá, el consenso tradicional, que estaba construido sobre la hipótesis documental, se ha derrumbado. En Europa, la mayoría de los investigadores ha abandonado el paradigma de J. Wellhausen, mientras que en Norteamérica la hipótesis documental tradicional sigue siendo popular. Pero los llamados «neo-documentaristas» han desarrollado una variante que tiene poco que ver con el modelo tradicional.

En esta situación difícil, la distinción entre textos sacerdotales (P) y no-sacerdotales (no-P) es, aparentemente, uno de los pocos resultados del análisis científico del Pentateuco en los que la mayoría de los investigadores está de acuerdo. Sin embargo, la cuestión de si, en el origen, P fue un documento independiente o concebido como una elaboración redaccional basada en un relato más antiguo sigue siendo objeto de debate. Además, muchos textos «no-P» (tradicionalmente J/E) son hoy considerados como post-P. Esto vale también para las dos variantes del encuentro de Yawéh con Moisés (en Éxodo 3–4 y 6), en las que Yawéh lo encarga de sacar a los hebreos de Egipto hacia la tierra de Canaán.

Recientemente, K. Schmid y otros investigadores han sostenido que Éxodo 3–4 debe entenderse como un texto unificado, escrito por un mismo autor que conocía el texto P de la revelación del nombre divino a Moisés; su intención habría sido cuestionar la idea de que la revelación del nombre divino tuvo lugar en Egipto, trasladándola a la «montaña de Dios». Según Schmid, la declaración de Yawéh de haber escuchado el clamor de los hebreos en 3,7 está tomada de un pasaje P en Ex 6,2-8. En efecto, el clamor de los israelitas aparece en Ex 3,7-9 (צעקה) y en Ex 2,23 (ויזעקו). Pero esto no prueba que el autor de Éxodo 3–4 tuviera conocimiento previo del relato P de Éxodo 6. La idea de que los israelitas clamaron bajo la opresión aparece también en el «credo histórico» deuteronomista en Dt 26,7 (וַנִּצְעַק), con la misma ortografía que en Éxodo 3 (צעק en lugar de זעק en Ex 2,23). No es, pues, necesario postular una dependencia literaria de Éxodo 3–4 respecto de los textos P de Ex 2,23-25 y 6.

Además, resulta difícil sostener que Éxodo 3–4 sea en esencia un texto uniforme escrito por un único autor. El análisis literario muestra que la versión no-P de la vocación de Moisés fue revisada y ampliada en varias ocasiones. Prefiero, por lo tanto, la opción tradicional, que fecha la primera edición de Éxodo 3–4 un poco antes que la variante P de Ex 6,2-8.

En el marco de este artículo, me resulta imposible abordar todos los problemas literarios de estos capítulos. Me concentraré, entonces, en la cuestión de la revelación del nombre divino y en la construcción de la figura de Moisés en estos dos textos.

a) Éxodo 3: Moisés, el profeta, y Yawéh, el Dios desconocido

En la forma actual del libro del Éxodo, Ex 3,1–4,18 constituye claramente una unidad, enmarcada por la mención de Jetró, el suegro de Moisés, en 3,1 y 4,18, y por la llegada de Moisés a la montaña de Dios, seguida de su retorno.

Existe una extraña repetición entre 4,18 y 4,19. En 4,18, Moisés dice a Jetró que debe volver a Egipto para ver a sus hermanos, y Jetró le responde que vaya en paz. En 4,19, sin embargo,

leemos: «Yawéh dijo a Moisés en Madián: "Ve, regresa a Egipto, porque han muerto todos los que buscaban tu vida"». Este versículo no parece tener sentido después de 4,18, puesto que Moisés ya ha anunciado a Jetró su intención de ir a Egipto. Pero 4,19 concuerda perfectamente con el inicio de Ex 2,23: «En el transcurso de aquellos muchos días, murió el rey de Egipto…» (2,23aßb-25 es generalmente considerado parte de P).

Si se lee 2,23aα junto con 4,19, se puede concluir, como ya lo hizo Wellhausen, que existía un relato más antiguo en el que más tarde se insertó el pasaje de la vocación de Moisés. Por tanto, aparentemente, el relato original de Ex 3,1–4,18 no formaba parte de la versión más antigua de la historia de Moisés. Como afirma William Propp en su comentario, «Éxodo 3–4 es un pasaje clave para el análisis documental de la Torá». Sin embargo, siempre ha sido difícil reconstruir dos relatos paralelos en este texto.

En cuanto al uso de los nombres divinos Yawéh y 'elohîm, hay que notar que existe una tercera variante: ha-'elohîm (3,6.11-13). La expresión «ha-'elohîm» suele contener la idea de un Dios «misterioso» o «desconocido», y su uso recurrente en Éxodo 3 está sin duda ligado a la revelación del nombre divino. Esta expresión aparece hasta Ex 3,13, donde Yawéh revela a Moisés su identidad. En su forma absoluta, esta expresión —relativamente rara en comparación con 'elohîm— ya no vuelve a aparecer en el relato del Éxodo hasta Ex 18, el relato de la visita de Jetró a Moisés y de su sacrificio a Yawéh. Esto indica ya una relación entre Éxodo 3 y Éxodo 18.

Hay una especie de redundancia en los vv. 7–10, pero esa redundancia subraya la importancia del discurso divino, que, como se ha señalado, posee una estructura en quiasmo: **A B C B' A'**.

A: Yawéh ve la opresión de su pueblo (עַמִּי) en Egipto (בְּמִצְרַיִם), v. 7a.

A': corresponde la misión de Moisés de sacar al pueblo de Yawéh (עַמִּי) fuera de Egipto (מִמִּצְרַיִם), v. 10.

B: El motivo de Yawéh escuchando (שָׁמַעְתִּי) el clamor del pueblo (צַעֲקָתָם), v. 7.

B': reaparece en v. 9: el clamor de los hijos de Israel (צַעֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) ha llegado (בָּאָה) hasta Yawéh.

C (centro): la promesa en v. 8 del traslado de Israel de «esta tierra» a una tierra buena y amplia, que fluye leche y miel.

Es difícil concebir que una estructura tan clara sea el resultado accidental de la combinación de dos documentos distintos.

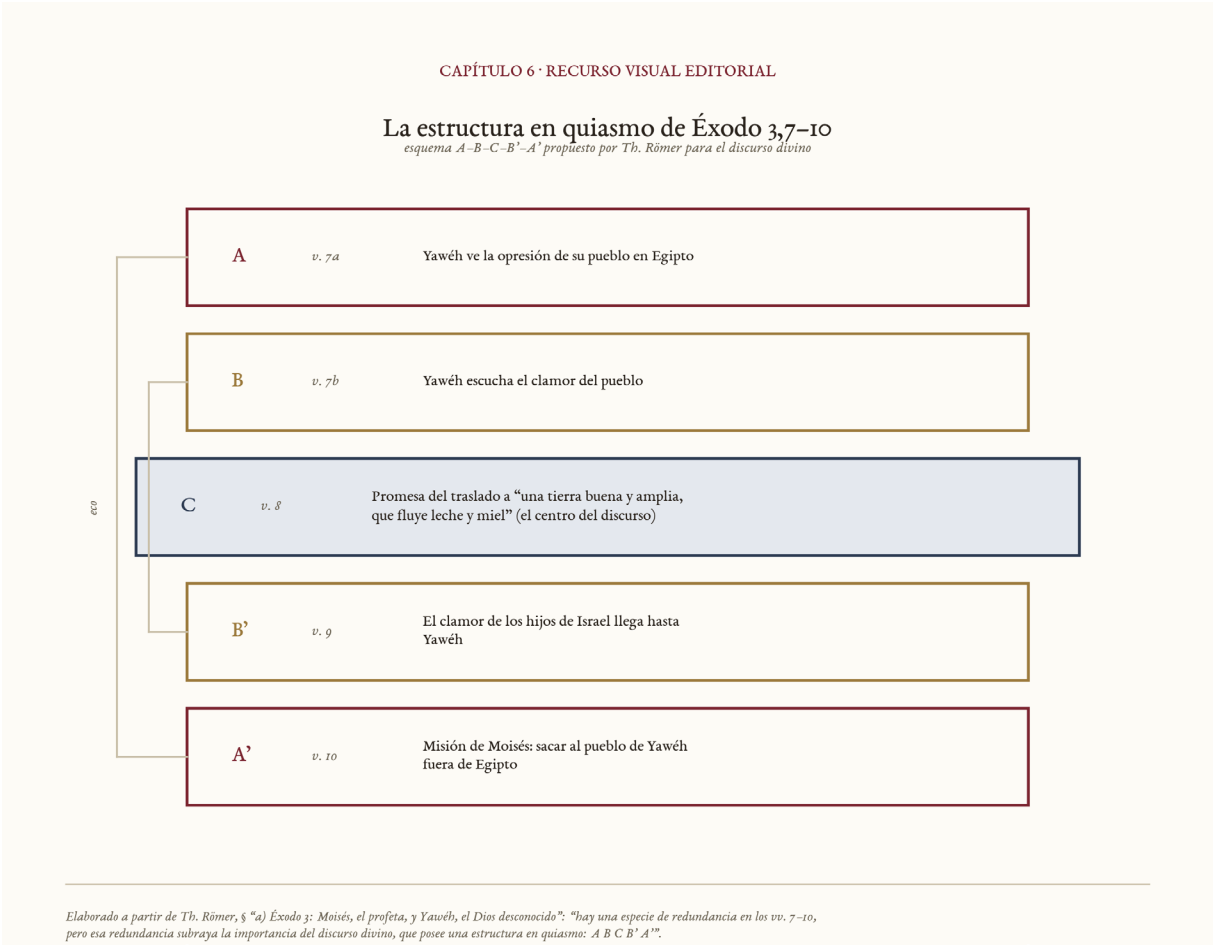


Fig. 9. *La estructura en quiasmo de Éxodo 3,7–10*

El v. 10 se vincula con el siguiente porque inaugura el mandato de Moisés, construido como un llamado profético. El paralelo más cercano de Ex 3,10-12 es la vocación de Jeremías en Jer 1,4-10. Ambos pasajes contienen los siguientes elementos:

Cuadro 3. *Paralelos entre la vocación de Moisés (Éxodo 3) y de Jeremías (Jeremías 1)*

Elemento	Éxodo 3 (vocación de Moisés)	Jeremías 1 (vocación de Jeremías)
Envío	v. 10: «Ve, yo te enviaré»	v. 7: «Tú irás a donde yo te envíe»
Objeción del profeta	v. 11: «¿Quién soy yo para ir?»	v. 6: «No sé hablar, porque soy un niño»
Promesa de asistencia	v. 12aα: «Yo estaré contigo»	v. 8: «Yo estoy contigo»
Signo que confirma la misión	v. 12aβb: «He aquí la señal de que yo te he enviado… ustedes servirán a Dios sobre esta montaña»	v. 9: «Entonces Yhwh extendió su mano, y tocó mi boca…»

Elaborado a partir de Th. Römer, § "a) Éxodo 3: Moisés, el profeta, y Yawéh, el Dios desconocido": "El paralelo más cercano de Ex 3,10-12 es la vocación de Jeremías en Jer 1,4-10".

Moisés aparece como el profeta gracias al cual Yawéh conducirá a su pueblo fuera de Egipto, en conformidad con Oseas 12. Éxodo 3,10-13 expresa la misma idea que Deuteronomio 18,15-20, un pasaje que, por lo demás, presenta también paralelos con Jeremías 1,4-10. Por

consiguiente, con E. Blum y otros, parece apropiado calificar el relato original en Éxodo 3 de "composición D" y datarlo en el siglo VI a.C.

Después del llamado (profético) de Moisés, el relato aborda la cuestión de la identidad de la divinidad que está a punto de encomendarle la misión. Esta cuestión ya se plantea en el versículo 6 en la escena de la zarza ardiente con la auto-presentación de la divinidad: "Yo soy el Dios de tu padre", seguida de la aposición "el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob". Esto es bastante singular en el plano gramatical y ya se encuentra modificado en el Pentateuco samaritano y en ciertos manuscritos griegos. La aposición parece el intento posterior de crear un vínculo con las tradiciones de los Patriarcas.

Podemos recordar aquí una observación hecha por R. Rendtorff, según la cual la tierra prometida por Dios a los israelitas fue introducida en Éxodo 3 como si se tratase de una tierra totalmente desconocida. Es interesante notar que no se dice que ella fue prometida a los Patriarcas, como ocurre en el relato sacerdotal del llamado de Moisés en Éxodo 6,8. Esto podría indicar que no había ninguna mención de los Patriarcas en el relato original de Éxodo 3.

Después de la segunda objeción presentada por Moisés (no conoce el nombre del dios ancestral en cuyo nombre debería hablar a los israelitas) y después de que Yawéh se revelara (o no) por medio de la expresión abundantemente comentada אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה "Seré el que seré", el versículo siguiente identifica nuevamente a Yawéh como el "Dios de Abraham, Isaac y Jacob". Argumentos sólidos conducen a pensar que este versículo no pertenece al relato original. Ante todo, este discurso está introducido, después del v. 14, por "wayyomer 'od 'elohîm". Como en Génesis 22,15, 'od ("todavía / de nuevo") indica que lo que sigue es una adición. Esta adición, que puede compararse con el versículo 13 del Salmo 135, podría entenderse como un intento de crear un paralelo con la idea sacerdotal expresada en Éxodo 6,2, según la cual, aun cuando Yawéh no se había aparecido a los Patriarcas bajo su verdadero nombre, él es, sin lugar a dudas, el dios de los Patriarcas.

Si se considera que el v. 15 es una adición, entonces la transición entre el v. 14 y el v. 16 es aún más fluida. Habría entonces un único discurso divino, que comienza con el juego de palabras sobre el tetragrama, el cual es finalmente revelado en dos etapas ('ehyê, luego Yahweh). Si es cierto que los nombres de los Patriarcas en los vv. 6 y 15 pertenecen a una revisión del texto original, uno puede preguntarse si no ocurre lo mismo con el v. 16. Reconozco que esto podría ser sospechado de razonamiento circular; la decisión depende, por supuesto, de un modelo general sobre la composición. Sin embargo, se puede observar que la mención de los nombres de los Patriarcas está separada de la forma 'elohê 'abotêka por el verbo y aparece relativamente tarde. Esto podría indicar que esas palabras fueron primero inscritas en el margen del rollo, antes de que un copista las introdujera en el texto.

En el marco limitado de esta contribución, me es imposible demostrar que el relato original terminaba en 3,17 seguido de 4,18. Contenía aproximadamente 3,1-2* (¿sin el mal'ak?), 3-4, 6aαb, 7-14, 16aαb, 17 y 4,18. El objetivo del relato original era doble: legitimar el estatus de Moisés en tanto proto-profeta y reconocer que el conocimiento del nombre divino está ligado

al Éxodo. Como lo han señalado F. Michaeli, K. Berge, Schmid y otros, el relato comparte con Éxodo 6 la idea de que la revelación del nombre divino Yawéh es algo nuevo. En el texto original, la divinidad se presentaba a Moisés como el dios de los Patriarcas (v. 6) y Moisés identificaba a este dios con la divinidad ancestral de los israelitas. El hecho de que los dioses ancestrales no lleven un nombre personal está atestiguado por textos de Ugarit que mencionan a menudo ’ilu ’ibi (“dios del padre”). El autor de Éxodo 3* busca subrayar que este dios desconocido es en realidad la divinidad Yawéh. Un proceder similar puede observarse en Éxodo 6.

Antes de abordar este texto, mencionemos todavía que Éxodo 3 no formaba parte, en un inicio, de la historia más antigua sobre el Éxodo y Moisés, en la cual fue insertado. El relato más antiguo comenzaba con una breve descripción de la difícil situación de los hebreos en Egipto, así como con el nacimiento de Moisés y su “adopción” por la hija del Faraón. La historia de su nacimiento y abandono indica una dependencia literaria con la tradición del nacimiento de Sargón, el legendario fundador del imperio asirio, como se ha señalado a menudo.

Sargón y Moisés son ambos abandonados por sus madres, ambas relacionadas de alguna manera con el sacerdocio. La madre de Sargón es una sacerdotisa y la de Moisés es hija de Leví, el antepasado de la tribu sacerdotal de Israel. Sus padres no intervienen. Los niños son colocados en una canasta, flotando a la deriva en un río, antes de ser descubiertos y adoptados. En ambos casos, se trata de una adopción real: Sargón es “amado” por Ishtar y Moisés se convierte en hijo de la hija del Faraón. Aunque se refiere a un rey asirio del tercer milenio, la historia de Sargón fue redactada bajo Sargón II, su homónimo, a finales del siglo VIII; contiene formas ortográficas y expresiones idiomáticas neo-asirias únicamente atestiguadas en ese período. Por lo tanto, la historia de Moisés, modelada sobre este relato, no puede datarse antes del siglo VII a.C.

Éxodo 2 no presupone ningún conocimiento de Moisés, de sus orígenes o de su nombre; todo debe ser explicado. Es entonces tentador comprender la primera puesta por escrito del relato sobre Moisés (que no puede ser reconstruido en detalle) como una reacción a la ideología real neo-asiria, desarrollada en la corte de Josías. El contexto asirio es visible también en la mención de las “ciudades-almacenes” (מִסְכְּנוֹת) en Éxodo 1,11, que utiliza un término tomado del asirio *maškanu*. Si un contexto del siglo VII para el relato más antiguo de Moisés es plausible, podemos suponer que la inserción de Moisés en la narración y su construcción como figura real están vinculadas a la reescritura en Judá de una tradición más antigua proveniente del Norte.

b) Éxodo 6,2-8: El nombre desconocido de Yawéh y la teoría de la revelación divina

El relato sacerdotal de la revelación del nombre divino, en Éxodo 6,2-8, presenta una estructura clara. Esta estructura revela la importancia de la auto-presentación divina, la afirmación “Yo soy Yawéh” apareciendo cuatro veces. Estas auto-presentaciones enmarcan el discurso divino en los vv. 2 y 8, mientras que en los vv. 6 y 7 están seguidas de afirmaciones casi idénticas: “los

haré salir de las tareas forzadas de Egipto". Aquí, como en Éxodo 3, Yawéh se define como el dios que hace salir de Egipto.

A diferencia de la versión original de Éxodo 3, Éxodo 6 insiste en la fuerte continuidad entre los Patriarcas y el Éxodo. En el discurso divino, el Éxodo y la conquista de la tierra son presentados como consecuencia de la alianza divina y de las promesas hechas a los Patriarcas. Esta relación se teoriza en el v. 3, donde el documento sacerdotal construye una teología de la revelación divina: "Yo me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como El Shaddai, pero por mi nombre Yawéh no me di a conocer a ellos". Es una referencia clara a Génesis 17,1 ("… Yawéh se apareció y le dijo: 'Yo soy El Shaddai…'"), que permite al autor sacerdotal construir una historia de la revelación divina en tres etapas.

En la historia primitiva, Dios es conocido de todos los hombres como "Elohim"; para Abraham y sus descendientes es "El Shaddai", y solo Moisés y el pueblo de Israel en Egipto son instruidos en el nombre personal de Dios, "Yawéh". Esto significa que el privilegio singular de Israel es el conocimiento del nombre divino y, a través de este privilegio, Israel se convierte en la única nación capaz de adorar a Dios mediante un culto sacrificial adecuado.

Por otro lado, sin embargo, en contraste con los Deuteronomistas, el documento sacerdotal propone un monoteísmo inclusivo: todos los pueblos de la tierra veneran al mismo dios, sea que se dirijan a él como Elohim, El, o El Shaddai. Esta idea funciona mejor si se considera a P como el autor de un documento independiente y no como el redactor de relatos no-sacerdotales más antiguos.

De manera sorprendente, la revelación de Dios a Moisés se hace en Egipto, a diferencia de Éxodo 3, que sitúa la revelación del nombre divino en la "montaña de Dios". La idea de una revelación divina pone a Éxodo 6 en paralelo con Ezequiel 20 (v. 5: "Me di a conocer a ellos [yd', nif'al] en el país de Egipto", cf. Ex 2,25 y 6,3 donde aparece la misma raíz). Según la tradición sacerdotal, Dios reveló su verdadero nombre en Egipto. Para los autores de P y de Ezequiel 20, el relato del Éxodo es también, y sobre todo, el relato de la revelación del nombre divino. Según P, el discurso divino a Moisés es la última etapa en la historia de la revelación de Dios, gracias a la cual Israel, por medio de Moisés, es informado de su verdadero nombre.

c) Éxodo 3 y Éxodo 6: Breve comparación

Éxodo 3 sitúa la revelación divina en la montaña de Dios con la ayuda de tres expresiones: "montaña de Dios" (הַר הָאֱלֹהִים), "en Horeb" (בְּחֹרֵב) y la rara expresión הַסְּנֶה (ha-sené), "la zarza", que aparece únicamente en Éxodo 3,2-4 (Deuteronomio 33,16 es probablemente también una alusión al Sinaí). Por su parte, Éxodo 6 sitúa la revelación en Egipto.

No obstante, ambos textos admiten de hecho que Yawéh no fue desde siempre el Dios de Israel, sino que reveló su nombre al pueblo por medio de Moisés. Y aunque Éxodo 3 está construido como una anticipación de la teofanía en el Sinaí, está insertado en un contexto narrativo en el que Moisés reside en Madián, en el "Sur".

En el marco narrativo del Pentateuco, esta presentación subraya el papel central de la tradición del Éxodo (transformando los relatos de los Patriarcas en una especie de prólogo) y al mismo tiempo legitima la figura de Moisés como único mediador y primer profeta de Israel.

Ninguno de los dos textos es anterior al siglo VI a.C., pero ambos pueden conservar la memoria histórica según la cual Yawéh no fue siempre el dios de "Israel". Es seguro que ni Éxodo 3 ni Éxodo 6 son textos históricos, pero podrían preservar una memoria antigua de "larga duración" sobre la "adopción" por parte de Israel de la divinidad Yawéh, en conexión con tradiciones provenientes de Egipto o del sur.

Cuadro 4. *Éxodo 3 y Éxodo 6: breve comparación*

Aspecto	Éxodo 3 (no sacerdotal)	Éxodo 6,2-8 (sacerdotal, P)
Lugar de la revelación	La "montaña de Dios" / Horeb / la zarza (ha-sené).	Egipto.
Relación con los Patriarcas	Sin mención original a los Patriarcas, según los autores.	Fuerte continuidad: alianza y promesas hechas a Abraham, Isaac y Jacob.
Nombres divinos previos	No se tematizan.	Elohim (todos los pueblos); El Shaddai (los Patriarcas); Yawéh (solo Moisés e Israel en Egipto).
Concepción teológica	Yawéh como "Dios desconocido", revelado a Moisés como proto-profeta.	Monoteísmo inclusivo: todos los pueblos veneran al mismo dios bajo distintos nombres.
Paralelo bíblico señalado	Vocación profética (cf. Jeremías 1).	Ezequiel 20,5: «Me di a conocer a ellos… en el país de Egipto».

Punto en común señalado por el autor: ambos textos admiten que Yawéh no fue "desde siempre" el Dios de Israel, sino que reveló su nombre por medio de Moisés; ninguno de los dos es anterior al siglo VI a. C.

Elaborado a partir de Th. Römer, § "c) Éxodo 3 y Éxodo 6: Breve comparación".

Algunas especulaciones históricas sobre los orígenes de Yawéh y sobre su adopción por "Israel"

Comenzaremos con una observación inicial respecto al nombre «Israel», que está atestiguado fuera de la Biblia por la estela del faraón Merneptah, a finales del siglo XIII a. C., y quizá también, un poco antes, en un pedestal de estatua que data del reinado de Ramsés II (aunque esta interpretación sigue siendo muy especulativa y, según una comunicación oral de Thomas Schneider, poco convincente). El nombre «Israel» contiene el elemento teofórico «El» y no Yawéh o Yhw.

Nadav Na'aman ha señalado que la localización de la entidad «Israel» en la estela de Merneptah «no puede establecerse con certeza, y todos los intentos de situarla en las tierras altas centrales […] se apoyan en una idea preconcebida de su emplazamiento». Sin embargo, está claro que la estela hace referencia a un grupo que vivía en el Levante, cuyo dios patrón era con toda probabilidad El, o Ilu, como en Ugarit.

Por otro lado, existen cinco textos bíblicos que sitúan a Yawéh en el sur y que describen un encuentro entre él e Israel. En Jueces 5,4-5 y su paralelo "elohista" en el Salmo 68,8-9, Yawéh parece estar identificado con el Sinaí, y según Jueces 5,4, vendría de Seír: «Yawéh, cuando saliste de Seír, cuando avanzaste desde la región de Edom, la tierra tembló, los cielos se derramaron, las nubes se desbordaron en agua. Las montañas se derritieron delante de Yawéh, el Sinaí, delante de Yawéh, el Dios de Israel».

Una afirmación similar se encuentra en Deuteronomio 33,2: «Yawéh vino del Sinaí, para ellos brilló desde Seír; resplandeció desde el monte Parán. Para ellos llegó a Meriba de Cades; desde el sur hasta las laderas, para ellos». De nuevo, Yawéh viene de Seír, que se pone en paralelo con el monte Parán, cuyo emplazamiento no puede establecerse claramente.

Finalmente, Habacuc 3,3 dice: «Dios (Eloah) viene de Temán y el Santo del monte Parán. Selah. Su esplendor cubre los cielos y su alabanza llena la tierra». En este versículo, el nombre Yawéh es reemplazado por Eloah, pero los vv. 2 y 8 sugieren una identificación de Eloah con Yawéh. De manera interesante, este salmo sitúa el origen de Yawéh en Temán, un nombre que aparece en Génesis 36 como el de un clan de Edom. La conexión entre Temán y Edom es clara también en otros textos bíblicos (Jeremías 47,7.20; Ezequiel 25,13; Amós 1,11-12; Abdías 8-9). Una localización edomita de Temán concordaría con los textos mencionados que citan a Seír.

Es posible también que Temán sea un término más genérico para designar el sur, pero, evidentemente, ese sur incluye el territorio edomita. En lo que respecta a Temán, las inscripciones de Kuntillet-Ajrud son de gran importancia. Incluso después de la reciente publicación de la editio princeps, varias cuestiones siguen siendo objeto de debate, particularmente la función del sitio. ¿Era una especie de caravansar o incluso un santuario en el cual Ashéra desempeñaba un papel importante, como han sugerido recientemente Nurit Lissovsky y Nadav Na'aman? Según I. Finkelstein y E. Piasetzky, «Kuntillet Ajrud funcionó aproximadamente entre 795 y 730/20 a. C.». Dos inscripciones mencionan a un «Yawéh de Temán», asociado a Ashéra. Esto indica que en el siglo VIII Yawéh aún era venerado como divinidad del sur. Por otro lado, otra inscripción invoca a un «Yawéh de Samaria» con su Ashéra. Si el sitio era efectivamente utilizado por viajeros o adoradores procedentes de Israel/Samaria, es interesante notar que ellos también reconocían la existencia de un «Yawéh del sur».

Se podría aventurar, entonces, que la existencia de una divinidad «Yawéh de Temán» en el siglo VIII esté vinculada con los famosos nómadas shasu que aparecen en ciertas inscripciones egipcias, especialmente en las de los reinados de Amenofis III y Ramsés II, como *t3 š3sw yhw3*. La expresión *yhw3* parece ser un topónimo que también puede designar a una divinidad (véase la identificación de Yawéh con el Sinaí en Jueces 5). En la lista de Amara, los diferentes grupos shasu son designados bajo el término *t3 š3sw s'rr* («la tierra shasu de Seír»), que, según Manfred Weippert, podría ser una especie de título que indica la localización de las diversas tribus shasu.

Una localización edomita de estos grupos shasu ha sido reforzada por las excavaciones en el Jabal Hamrat Fidan realizadas por Thomas Levy y su equipo, quienes afirman que en el caso del Wadi Fidan «el registro arqueológico confirma el testimonio bíblico e histórico».

Sería, pues, plausible que la veneración de Yawéh como dios que derrotó a los egipcios haya sido transmitida a Israel por un grupo shasu. Como señaló Na'aman, «la descripción bíblica de Egipto como "casa de servidumbre" refleja muy bien la realidad egipcia del Imperio Nuevo». Por lo tanto, es posible imaginar que Yawéh haya sido introducido en Israel por un grupo que veneraba a un Yawéh "edomita" o "del sur". Quizá existía también una tradición narrativa sobre un personaje como Moisés, pues sus vínculos con los madianitas difícilmente pueden ser inventados, del mismo modo que el pasaje en Éxodo 18 donde su suegro, sacerdote de Madián, ofrece un sacrificio a Yawéh.

Por supuesto, toda reconstrucción precisa es imposible. Sin embargo, el texto bíblico de la revelación del nombre divino de Yawéh preserva, para usar una expresión de Jan Assmann, unas «huellas de memoria» acerca del origen no autóctono de Yawéh.

Breve síntesis

El relato bíblico del Éxodo fue puesto por escrito por primera vez en Judá. Moisés aparece allí como el prototipo de Josías, y la situación de opresión en Egipto parece reflejar la situación de dominación asiria. La tradición del Éxodo era, evidentemente, más antigua y llegó desde Israel hasta Judá después del 722 a. C. Los contornos literarios de esa tradición no pueden ser reconstruidos.

Sin embargo, Oseas 12 muestra que Yawéh, el dios del Éxodo, se pone en oposición a la tradición de Jacob. Esto podría reflejar el intento de hacer del Éxodo el mito de fundación «oficial» de Israel.

Los dos relatos de la revelación de Yawéh a Moisés, escritos recién en el siglo VI a. C., conservan, no obstante, la memoria de un Yawéh que no era una divinidad autóctona, sino importada «del sur». Esta teoría se ve reforzada por las inscripciones de Kuntillet-Ajrud así como por los descubrimientos relativos a los grupos shasu, algunos de los cuales aparentemente veneraban a una divinidad llamada Yahu.

Aunque ello nos remonta a los últimos siglos del segundo milenio a. C., los textos bíblicos han preservado una memoria de larga duración acerca de los orígenes de Yawéh, vinculados al Éxodo.



Fig. 10. *Ejes cronológicos compartidos por los seis estudios de este volumen*