

El Propósito Querigmático de la Redacción del Pentateuco

Reflexiones sobre su estructura y teología

José Severino Croatto



A través de un estudio de la estructura narrativa del Pentateuco, en especial de los esquemas del “itinerario” y de la periodización de la historia, se ponen de manifiesto dos mensajes centrales de la obra: por un lado, se señala la centralidad del período ‘Egipto/Sinaí’ como eje de la historia y base de la “memoria histórica” de Israel; por el otro, que las promesas —otro eje semántico fundamental— no aparecen como cumplidas en el interior del texto para que lo sean para los destinatarios que lo leen en cada generación. En ese sentido, la hipótesis de un hexateuco resulta vacua, fuera de perspectiva, y hasta nociva para la comprensión querigmática del Pentateuco.

Through a study of the narrative structure of the Pentateuch, specially of the “itinerary” schemes and the periodization of history, two central messages of the work can be discovered: on one side, the capital importance of the period “Egypt/Sinai” as axis of history and basis of Israel’s “historical memory”; on the other side, the promises —another fundamental semantic axis— are not fulfilled in the text itself, so that they can be fulfilled for the addressees who read it in each generation. In this sense, the hypothesis of an Hexateuch becomes vacuous, out of perspective, and even harmful to the kerygmatic understanding of the Pentateuch.

1. Motivación

Toda obra literaria se escribe con una intención, que se expresa en varios niveles: el puramente literario (lenguaje, y sus figuras y motivos), el narrativo (por la configuración de una trama con su desenlace), el estructural (por simetrías de identidad y oposición) y, por supuesto, el conceptual (vocabulario y temas). En la lectura bíblica y en la teología se ha privilegiado el último nivel. En los estudios críticos, el primero, para dirigirse (junto con los otros métodos histórico-críticos) al contenido teológico. Lo narrativo no ha sido explorado en cuanto se refiere al Pentateuco. ¿Por qué? Porque no se lo toma en serio como una obra literaria. Otra razón: los métodos histórico-críticos insisten en interpretar los estratos prerredaccionales y cuando llegan a la redacción no le dan la misma importancia que a aquellos. Pero aun la crítica de la redacción, fundamental como es, no cubre lo que nos advierte la narratología respecto del *sentido* del texto, y sobre todo del *texto total*. En cuanto a los análisis semióticos, son numerosos los estudios del Pentateuco en esa

perspectiva, sin embargo falta globalizar. A la multitud de ensayos sobre estructuras manifiestas de perícopas aisladas, hay que sumar —para poner en primer plano— la estructuración de toda la obra para así acompañar el análisis narratológico. Es el aporte que queremos ofrecer en este breve ensayo.

Vamos a hablar siempre del redactor del Pentateuco como de un *autor*, y hemos de suponer que el nivel del mensaje está dado en el texto final. Sin negar que hay una teología en los estratos subyacentes (en cualquiera de las hipótesis sobre la formación del libro), y que tuvo su “función” en su momento, debemos insistir en que todos esos componentes han sido *reutilizados* para constituir una obra nueva, portadora de un sentido y de un mensaje que no es la suma de los sentidos anteriores, sino algo cualitativamente diferente. Conviene por tanto prestar atención a la constitución *progresiva* del sentido y a la “forma” del texto total, que nos propone un mensaje concreto y definido.

2. El itinerario del éxodo y del desierto

Una primera sensación que se tiene al leer el Pentateuco es la de que el ser humano está en continuo movimiento. Su “instalación” originaria en la tierra laborable (el *gan* de Gn. 2,15) resulta provisoria. Desde su expulsión de ese lugar está siempre en marcha, como exiliado (3,23s) o como errante (4,12b.14), ocupando territorios (Gn. 10) o formando ciudades (11,2). El primer intento de concentración, en el mito de la fundación de Babilonia (Gn. 11,1-9), lleva los signos del “infinito humano” y es deshecho por la anulación del lenguaje.

Cuando el texto deja el conjunto de la humanidad para centrarse en el clan originario de Israel, nos ubica de lleno en el tema de las migraciones (11,31s), y la primera teofanía a los patriarcas es para desinstalar y hacer caminar “hacia la tierra que yo te mostraré” (12,1b). Desde aquí mismo, nada es fijo. La tierra “dada” nunca se tiene en forma definitiva y es puesta en peligro por continuas “salidas” (Gn. 12,10s; 28,10; 46,1-7). La “otra” tierra es siempre la de la opresión y el sufrimiento (la de Egipto, la del desierto), de la que hay que salir o por la que hay que pasar para “ir” a la de la promesa. Por eso, la isotopía del camino, de la marcha, es tan característica del Pentateuco. El tema fundamental de la *tierra* se tematiza en los niveles de la palabra (las promesas) y del andar. La tierra es, por otro lado, el ámbito imprescindible para constituir un pueblo y una nación. Sin tierra, en efecto, no hay sociedad estable. Si el tema del *pueblo* es otro eje estructurante del Pentateuco, lo es en conexión con el de la tierra. Por eso el “creced y multiplicaos” originario (Gn. 1,28 y 9,1.7) se hace objeto de las promesas en la historia de los padres (Gn. 12,3; 15,5; 17,4; etc.). El motivo del camino tiene en el Pentateuco una expresión peculiar en el género literario del “itinerario”, muy usado en la tradición mesopotámica. Consiste en marcar las etapas y escalas de ciertos viajes significativos (de reyes, generalmente). Un ejemplo bíblico notable es el de Nm. 33, que registra las etapas del viaje de Israel desde la salida de Egipto hasta la llegada a las estepas de Moab, frente a Jericó. El esquema fijo de “partieron los hijos de Israel *desde...* y acamparon *en...*” es abierto una sola vez, para narrar la muerte de Aarón (vv. 37-39). Esta singularidad indica precisamente la importancia del acontecimiento.

Ahora bien, lo que en Nm. 33 aparece en forma casi limpia, es de hecho la plataforma sobre la cual

están montadas todas las narraciones, desde la salida de Egipto (el “itinerario” da comienzo en Ex. 12,37) hasta el final del Pentateuco. Hay diferencias en varios nombres (lo que marca el típico interés enciclopédico del autor final), pero lo importante es constatar cómo en numerosas escalas se interrumpe la secuencia geográfica para narrar *hechos* significativos, el mayor de los cuales es sin duda el del Sinaí (Ex. 19,2: “partieron de Refidim, y al llegar al desierto del Sinaí acamparon...”). El esquema es retomado en Nm. 10,12: “los hijos de Israel partieron... del Sinaí...”). Esto hace que desde Ex. 19 hasta Nm. 10,10 (la gran escala del Sinaí) tengamos, a nivel de volumen textual, nada menos que la tercera parte —¡y la central!— de todo el Pentateuco (casi 60 capítulos; antes 68 y después 60). Este es un dato a tener en cuenta desde el punto de vista narrativo, como veremos luego.

Pero no es todo. Si se sigue el itinerario iniciado en Ex. 12,37 se llega a la estación de las estepas de Moab en Nm. 22,1, y desde este lugar (narrativo) hasta el final de la obra (Dt. 34) el pueblo *está en el mismo lugar*. De modo que se produce un desfase entre lo narrativo y la marcha real de los hijos de Israel. Más aún: numerosas indicaciones señalan que están siempre “en las estepas de Moab, al otro lado del Jordán, frente a Jericó” (Nm. 25,3; 31,12; 33,48-50; 35,1; 36,13; Dt. 1,1.5; 34,1.8). Una tradición paralela los ubica en el valle de Peor (Nm. 25,1-3; Dt. 3,29 con 4,46), que también está en Moab.

¿Por qué es esto así?

3. ¿Cumplimiento de las promesas?

En un libro que tematiza tan enfáticamente las promesas de la tierra y del pueblo “grande”, libro que, además, es el estatuto fundamental de Israel, es por demás extraña y desconcertante la ausencia de un relato de posesión de la tierra, mostrada, “dada” en futuro, perseguida en la larga marcha por el desierto. ¡Y todo para acabar “en las estepas de Moab, frente a Jericó, del otro lado del Jordán”! Se explica entonces que la exégesis clásica haya inventado la teoría de un “hexateuco” originario (que hubiese incluido el libro de Josué). De esa manera, el itinerario narrativo coincidiría con el histórico.

Ningún testimonio empero existe sobre tal hexateuco. Sucede que también la exégesis practicada en el mundo rico es hermenéutica. Siempre se leen los textos “desde el lugar de uno”. Un mundo satisfecho con toda clase de bienes (simbólicamente, “en posesión de la tierra”) necesita armonizar el texto bíblico con su realidad.

Nuestra propia situación latinoamericana, sin embargo, desbloquea una clave hermenéutica esencial: pueblos dominados en nuestra propia tierra, como si no la tuviésemos, tomamos conciencia, al leer el Pentateuco *como narración continuada*, que no es una historia pasada sino una propuesta querigmática: las promesas referidas a la tierra y a la identidad de pueblo aparecen como *no cumplidas*.

Ahora bien, ese mismo fue el contexto en que se produjo esta obra maestra que es el Pentateuco, terminada sobre los finales de la era de los persas, en torno del 400 a. C. En ese marco referencial hay que tener en cuenta varios datos: el regreso de Babilonia fue un hecho minúsculo; la mayoría

de los judíos exiliados quedaron en el mundo del imperio persa; la pobreza generada en la ex-Judá provocó el autoexilio de mucha gente, como lo demuestra la extensa “dispersión” atestiguada en la redacción final de textos proféticos como Jeremías y Ezequiel; la provincia persa de Judá (*Yahud*) era apenas un territorio departamental, sin ninguna equivalencia con la situación de antes del 586. Pues bien, en tales condiciones, ni había una identidad “israelita”, ni se poseía la tierra de los antepasados. Con un agravante de gran peso, bien señalado en la queja de la comunidad pobre que se expresa en la oración de Ne. 9:

Hémos aquí a nosotros, hoy, esclavos. En cuanto a la tierra que diste a nuestros padres para comer de su fruto y de sus bienes: hémos aquí a nosotros esclavos sobre ella. Su producto se multiplica para los reyes que pusiste sobre nosotros por nuestros pecados; sobre nuestros cuerpos y ganados dominan a su voluntad, mientras en gran angustia estamos nosotros (vv. 36s).

El “nosotros” es enfático las tres veces, y está definido como “esclavos” y “en gran angustia”. Todo en relación con la tierra, cuyos productos están destinados a “otros”, que son los reyes extranjeros de turno. Lo que el texto no dice con palabras, pero está supuesto en la realidad que describe, es el hecho de que tales productos son el fruto del trabajo de estos mismos esclavos.

Puesta la composición final del Pentateuco en ese horizonte, ¿cómo se iba a narrar la posesión de la tierra prometida a los padres? El efecto hubiera sido doblemente negativo: los lectores hubiesen leído una historia “pasada”; y, lo más grave, el cumplimiento pasado de aquellas promesas hubiese puesto en ridículo al Dios de esas mismas promesas. ¿De qué sirvió toda aquella vivencia de la tierra, ahora perdida?, sería la pregunta que surgiría de tal lectura.

Lo mejor entonces es comprender que las promesas *todavía no están cumplidas*. Por tanto, podrán serlo en la historia de los destinatarios del texto. Visto desde otro ángulo, es una manera de proponer un proyecto, de suscitar una esperanza, de *completar* (en la esperanza) *la marcha* hacia la tierra.

El Pentateuco es así un texto abierto. Lo que sucede narrativamente es lo que acontece también en la vida. Y es abierto también para nosotros, que nos podemos identificar con facilidad con los primeros destinatarios del libro.

Con esta clave de interpretación del Pentateuco, no sólo no hace falta recurrir a la hipótesis de un hexateuco, sino que la misma se nos aparece como un desatino de la exégesis, puesto que oscurece el mensaje central de esta gran obra religiosa.

4. Ejes narrativos del Pentateuco

No hay que perder de vista cuatro elementos narrativos de gran valor, que hacen al “eje semántico” del Pentateuco:

4.1. El tema de las *promesas* (tierra, pueblo, bendición) mantiene el suspenso a lo largo de toda la narración. Es un recurso retórico que expresa la voluntad de Yavé de dar un destino específico a ese grupo minúsculo (el de Abrahán, el de la comunidad postexílica, nosotros mismos) que emprende la “larga marcha” hacia la vida plena. La hipótesis reciente sobre la formación tardía,

más bien postexílica, del motivo de las promesas, parece la más lógica. Si desde el punto de vista de la fenomenología de la religión, lo significativo poseído es imaginado como antes prometido, desde el narratológico es más importante que lo no-poseído sea objeto de una promesa que moviliza hacia su cumplimiento. Sobre todo si el lector está implicado.

4.2. De aquí surge que el lector se identifica con los personajes del relato, o los asume como *modelos*. Si Abrahán es el primer receptor de las promesas, pero es al mismo tiempo el primer padre de Israel, es necesario que haya pasado en él lo que el autor quiere que pase en los destinatarios de su obra. Esto explica el relieve que tiene la tradición (tardía por cierto, y por eso más significativa) de la migración de Abrahán desde Ur de los caldeos hasta Harrán (Gn. 11,31) y de ahí a Canaán (12,4ss). Lo que quiere decir el texto, como metamensaje a sus destinatarios, es lo siguiente, a saber, que el itinerario seguido por Abrahán *es el que deben iniciar ellos mismos, ahora*. Ellos también están en aquella Mesopotamia, símbolo a su vez de toda situación de exilio y de diáspora. ¿Por qué Ur y no otra ciudad, como podría ser la misma Babilonia? Hay que recordar que las tradiciones más antiguas hacen descender a los patriarcas del norte de Siria (Gn. 24,4s.10; 28,2); ahora bien, en ese horizonte geográfico, y en Harrán en especial, era muy fuerte el culto al Dios Sin (cf. las inscripciones de Sultantepe de la época de Nabonido), culto que tenía su origen en otra ciudad particularmente cara a la misma divinidad, la ciudad de Ur en la baja Mesopotamia. En oposición a estos dos ámbitos de un Dios altamente significativo, el relato destaca la teofanía *de Yavé*, como conductor de los destinos del clan de Abrahán, núcleo del futuro Israel.

4.3. Las promesas (narrativamente) no cumplidas y por tanto abiertas en la perspectiva de cada lector, tienen una *garantía de cumplimiento*, también a nivel narrativo. Con mucha sagacidad el redactor final ha organizado de tal manera los episodios, que desde la obertura misma del texto queda marcada la *eficacia* de la palabra divina. Los ocho “dijo Dios” de Gn. 1, que inician las ocho obras de la creación, son seguidos por la fórmula de cumplimiento (“y así fue”) o equivalentes (“y hubo luz”, v. 3b; “y creó...”, v. 27). En otro momento clave de las primeras “creaciones”, esta vez de la del santuario, se repite el mismo esquema: los planos mostrados por Dios a Moisés en el Sinaí, lugar arquetípico en los mitos de origen de las instituciones (Ex. 25-31), son ejecutados (35-40) “como Yavé había ordenado a Moisés”, según una fórmula iterativa (39, 1.5.7.21.26.29.31 — ¡7 veces!), que se cierra con un quiasmo a distancia en 39,32-43:

- A “y fue terminada *toda la obra* del santuario” (v. 32a)
- B “según todo lo que había ordenado Yavé a Moisés *así hicieron*” (v. 32b)
- B’ “según todo lo que había ordenado Yavé a Moisés *así hicieron*
- A’ *toda la obra*” (v. 42).

Por lo demás, como la fórmula introductoria del v. 32 quiere a todas luces recuperar, y poner en paralelo, la de Gn. 2,2, la conclusión del v. 43 remite también a todo el contexto de la primera creación (leer este versículo junto con Gn. 1,31). También la bendición final de Moisés imita la de Dios (Gn. 1,22.28).

En el relato de la consagración del santuario (Ex. 40) se repite el mismo esquema, con una inversión quiástica llamativa: los siete cumplimientos específicos (vv. 19b.21b.23b.25b.27b.29b.32b) son encerrados por la fórmula general: “hizo Moisés según todo lo que le había ordenado Yavé; *así hizo*” (v. 16), y una nueva llamada a Gn. 2,2 (“y terminó Moisés su

obra”).

Es evidente, por consiguiente, que la creación del santuario es la imitación de la cosmogonía. Pero a nivel de mensaje, el texto está hablando de la eficacia de la palabra de Dios, que siempre es creadora. En otras palabras, quien lee el Pentateuco como *un* texto percibe que las promesas, todavía en la etapa de la palabra, tendrán su cumplimiento en la historia como lo tuvieron en las otras instancias remarcadas por la narración. De ahí que sea esencial que el Pentateuco concluya narrativamente *sin* el relato de la llegada a la tierra de la promesa. Allí está la clave de la lectura de toda la obra como mensaje.

4.4. Otra manera de generar un mensaje es el modelo de la *periodización de la historia*, visible en la estructuración total del Pentateuco y en algunas perícopas cortas. Para empezar por éstas, cabe recordar la relevancia que tuvo en Mesopotamia, y desde la época sumeria, la concepción de la historia dividida en un “antes” y un “después” por el diluvio. Antes de este corte en la historia, hubo diez ciudades con sus respectivos reyes de larguísimos reinados. Después del diluvio, “la realeza bajó a la ciudad de Kis”. “Explicado” de forma sumaria el esquema, significa que la etapa anterior al diluvio es la de lo “diferente” y no repetible; el diluvio, por su parte, es el acontecimiento que transforma toda la realidad y prepara un nuevo comienzo; y clave es cómo empieza el “después” (en aquella tradición, es altamente significativo el hecho de que la realeza haya recommenzado en Kis, y no en otro lugar).

Este mismo esquema es usado en Gn. 5, con sus diez personajes (¡no reyes!) anteriores al diluvio; este suceso purifica la tierra de su maldad y violencia; y “después del diluvio” (cf. la fórmula en 9,28; 10,1b) se puebla la tierra a partir de los tres hijos de Noé (el primer mencionado, y luego el único tematizado, es Sem). Esta es una lectura *israelita* de una tradición cosmovisional de Mesopotamia. Hecha propia por su transformación, se convierte también en una tradición contracultural y generadora de identidad para los exiliados/dispersos en proceso de desintegración. En Gn. 1-11 y en diversos relatos dentro del Pentateuco, se leen episodios que tienen esa intención contrahegemónica y preservadora (o generadora) de la propia identidad cultural y religiosa 1.

Ahora bien, esta apropiación (antropológica) del esquema mesopotámico de una lectura (política) de la historia sirve a su vez de modelo para la estructuración total de la obra, el Pentateuco.

¿De qué manera?

Mediante el uso de una fórmula genealógica especial (*‘elle toledot...* “esta es la historia de...”), intercalada en lugares precisos, y aun en tramos narrativos y no genealógicos, el autor ha creado diez períodos o “historias”, cinco en la era pre-abrahámica (Gn. 1,1—10,26) y cinco en la etapa de los patriarcas en Canaán, hasta su migración a Egipto (11,27—46,27). Los exégetas suelen contentarse con esta enumeración 2 sin percatarse (por no tener en cuenta la obra total) que la fórmula recurre en Nm. 3,1, en un lugar en apariencia insólito aunque narrativamente estratégico. En efecto, si ponemos en paralelo esta estructura literaria como exponente de una concepción de la historia, obtenemos que

Mesopotamia: diez reyes y ciudades “antes” - *diluvio* - realeza en Kis

Pentateuco: diez personajes “antes” - *Egipto y Sinaí* - instituciones nuevas.

En otras palabras, la traslación del modelo implica lo siguiente:

4.4.1. El centro de la historia ya no es el diluvio (como era en Mesopotamia y en Gn. 1-11) sino *Egipto* (= opresión y liberación) y el *Sinaí*, éste en cuanto revelación de las dos instancias fundamentales de Israel, la *tôrá* (dada a través de Moisés) y el sacerdocio aaronítico (figurado en Aarón).

4.4.2. El “después” del diluvio, que ahora es el “después” de Egipto/Sinaí, está marcado *una sola vez* por la fórmula “esta es la historia” (Nm. 3,1), porque en la mente del compositor del Pentateuco —de cuño sacerdotal a todas luces— la vigencia de la *tôrá* y de las instituciones sacerdotales deberá ser sin término.

También en este punto se puede especular con que la intención del autor no es sólo teológica sino sobre todo (o concomitantemente) querigmática, por cuanto quiere —mediante el énfasis en la ley sinaítica y en las normas que regulan a un pueblo consagrado de modo especial a Yavé— preservar a Israel de su aculturación (entendida como “desacralización”) en el nuevo contexto en que está situado.

4.4.3. En la misma línea está llena de sentido la tradición sobre el santuario *en el desierto*, o sea, antes de entrar en la tierra. Si el texto se hubiese demorado en la descripción del templo que debía hacerse en la tierra (lo que hizo Salomón), habría hecho “historia” anticipada. No obstante, el santuario del desierto es lo que aglutina a Israel en torno de Yavé *en su marcha hacia* la tierra de las promesas. Es una forma de decir en lenguaje simbólico lo que los exiliados/dispersos deben hacer ahora. Para el Pentateuco, el templo de Salomón (retroproyectado al desierto) no es el modelo, sino aquel santuario *móvil* que sólo tiene lugar en un “antes”. Es evidente, a la luz del gran relato de Ex. 25-40, que aquel santuario y la presencia de Yavé en él desde su teofanía consagratoria (Ex. 40,34s), tienen que ver *con las marchas* del pueblo en dirección de la tierra (ver los dos textos ejemplares de Ex. 40,36-38 y Nm. 9,17-18a + 10,11s, con la reasunción, en 9,15s, de Ex. 40,34s, para recordar el esquema “teofanía/marcha”).

Con este recurso de la periodización de la historia, pero vista desde la perspectiva israelita, el Pentateuco queda estructurado en torno de los grandes acontecimientos de Egipto y del Sinaí. El primero sirve para ejemplificar una comprensión de Yavé como Dios *liberador*. Ahora bien, como narrativamente el éxodo es sólo el punto de partida de la larga marcha (el “itinerario” iniciado en Ex. 12,37) hacia la tierra prometida a los padres, significa que ese mismo Yavé, así entendido por la fe, quiere liberar también a *este* pueblo que lee el texto presente. El segundo acontecimiento (el Sinaí) sirve de “contenedor”, a través de las instituciones “propias”, frente a un proceso de desintegración, pérdida de identidad y desencanto hacia un Dios que mucho dijo e hizo, aunque ahora parece olvidado de Israel (nos viene otra vez a la memoria el reclamo expresado en Is. 40,27). Quienes leían “bien” el Pentateuco cuando fue escrito, debían autocomprenderse como aquellos que estaban *en Egipto* y que por tanto debían experimentar algún tipo de liberación en su propia historia para encaminarse (=volver) a la tierra de las promesas.

5. Conclusión

De esta manera, Ex. 1-15 aparece temáticamente como el punto más alto del Pentateuco. Si literariamente la estancia en el Sinaí es el centro material de toda la obra, Egipto-Sinaí constituyen el centro narrativo y *temático* de la misma obra. Y allí está expresado el proyecto de liberación. Todo junto, significa que el Pentateuco es una obra fundamental desde varios puntos de vista:

- a) Como estatuto esencial de Israel, entronca sus instituciones en la primordialidad de la creación y de los orígenes.
- b) Pero como las promesas aparecen ‘todavía no’ cumplidas, el texto se proyecta al futuro.
- c) Por el recurso literario del itinerario inconcluso (= promesas no realizadas), el autor que describe una historia del pasado sabe hablar a destinatarios actuales.
- d) Con esto, cada generación que lee el Pentateuco se pone en la posición de nuevo destinatario que puede recrear su esperanza de liberación.
- e) De esta forma, la ‘historia abierta’ narrada pide que cada lector la cierre mediante su propia experiencia de liberación y salvación.
- f) Para nosotros en concreto, el Pentateuco —bien leído como obra literaria y querigmática que es— nos alienta a llegar a la posesión de la tierra que nos corresponde, y cuyos frutos sean para nosotros y no “para los reyes” (Ne. 9,37).
- g) El centro del Pentateuco —Egipto/Sinaí— muestra que las instituciones que regulan la vida (paradigmatizadas en el Sinaí) están siempre asentadas en la memoria de la opresión/liberación (Egipto).
- h) El Dios que actúa en las narraciones del Pentateuco manifiesta un ‘modo’ característico, cual es el de salvar en la historia. Esta obra es de tal manera el arquetipo de toda historia de salvación.

José Severino Croatto

Camacú 252

1406 Buenos Aires

Argentina