

El canon hebreo: Primera lectura crítica de la historia de Israel

por Pedro Zamora

Introducción y tesis principal

Los métodos histórico-críticos (en tanto que 'alta crítica') nacen con la baja crítica bíblica (*crítica textual*), altamente desarrollada a partir del *Renacimiento*, y luego de ser fertilizada por el cientificismo de la *Ilustración*.¹ De ahí el hincapié historicista de tales métodos. Y de ahí también su interés por 'desteologizar' la historia bíblica y 'reconstruir' la historia de Israel.

Si este bosquejo histórico es válido, podemos entonces entender las consecuencias nocivas para la comprensión del canon y, en general, para la comprensión de la teología judeo-cristiana: aquél no sería sino una mera reconstrucción teológica interesada, y aquélla se convierte en un entrometimiento o una intromisión ahistórica en la historia de Israel. (Quiero hacer constar que esta censura dista mucho, en mi caso, de una visión comparativamente más positiva de los métodos pre-críticos).

Incluso alguien tan crítico con los métodos histórico-críticos como B.S. Childs, acepta algunos de sus presupuestos básicos, como por ejemplo, que el canon 'desecclesiologiza', 'despolitiza' y 'deshistoriza' el texto bíblico recibido.² La diferencia es que su enfoque canónico hace virtud de este proceso 'des'.

Por tanto, creo que ambos planteamientos, los histórico-críticos tradicionales y el 'Canonical Approach/Scope' de Childs, comparten una misma y errónea dicotomía, a saber: una visión antagónica de la Historia y la Teología. Y como hemos de ver, este antagonismo no puede ser aplicado a la Biblia en la medida que su teología es predominantemente inmanetista y, por eso mismo, historicista.

Tesis de partida

Dado pues mi inconformismo con el historicismo de la crítica bíblica y con el teologismo de la alternati-

va canónica, propongo la siguiente tesis de partida para este ensayo:

Formulación negativa:

Es erróneo el enfoque que induce a la lectura canónica de la Biblia Hebrea como un proceso de teologización sinónimo de deshistorización, de donde se deduce que la forma final del texto es ajena a la historia e su formación. Esto, sin duda, va contra el propio impulso confesional del canon centrado en la historia de Israel.³

Formulación positiva:

Por el contrario, la lectura canónica de la Biblia Hebrea debe investigar los procedimientos y fundamentos sobre los que la forma final de los textos bíblicos son en sí mismos y fundamentalmente una revisión (histórico)-crítica de la historia de Israel. Dado que los fundamentos del canon hebreo son la confesionalidad narrativa y ética de la fe yahvista, el esquema promesa-cumplimiento (teología e historia) se constituye como la guía sustancial del procedimiento de composición canónica. Dicho esquema, por tanto, sería más que una simple cronología entre ambos polos; es la indisoluble tensión entre la historia y la teología, que permitirá una revisión objetiva⁴ de la historia del propio pueblo.

Desarrollo

Prosa y prosaísmo

Son muchos los tratamientos que podríamos seguir para defender esta tesis. Personalmente, creo que uno de los principales es la narratología, que ha redescubierto el valor de la narración como configuradora del

¹ Ponencia expuesta en la asamblea de constitución del grupo español de FRATELA (27-11-06) en el Seminario Teológico de la UEBE (Alcobendas, Madrid).

² B.S. Childs expone muy claramente este proceso 'des' en su artículo "The Canonical Shape of Prophetic Literature" (*Interpretation* 32 [1978] págs. 46-55).

³ Con buen criterio, J. Trebolle advierte contra este antagonismo en su análisis del *Canon Criticism* en *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, págs. 443-47. Así, alega con razón que la propia Biblia tiene interés en los orígenes históricos de la fe, y no sólo en sus postulados teológicos.

⁴ Hablar de 'objetividad histórica', cuando nos referimos a culturas o personas ya muertas, es muy aventurado. Pero yo considero 'objetiva' la crítica histórica que desde el presente nos permite desprendernos de la tendencia natural a la mitificación de nuestro pasado y, por tanto, nos hace conocer mejor nuestra realidad presente.

canon. No es sólo que la prosa domine estadísticamente, sino que estructura cronológicamente (históricamente) todos los contenidos del canon, sean o no prosa.

Prueba de ello es la atribución de autoría a los libros de los 'Escritos' y de los 'Profetas Posteriores'. Resulta imposible abordar este tema, pero se puede resumir afirmando que del mismo modo que el Salterio atribuye salmos concretos a figuras narrativas concretas (v.g. David, Salomón, hijos de Coré, etc.) a fin de anclar la lírica en la narración, se procede de modo similar y por la misma razón con todos los libros de las secciones susodichas. Advértase, además, que el propósito es mayor que la simple 'canonización' de estos libros; todo lo contrario, es de ese modo que cada libro adquiere un papel determinado en la "Gran Narración" (Frye)⁵. Por lo general, este papel consiste en enriquecer tipológicamente las figuras narrativas, o bien enriquecer la tipología de determinados períodos históricos, como sucede en la división bi o tripartita de Isaías y en la sucesión más o menos triádica de los doce profetas menores: cuatro grupos de tres libros ordenados en la siguiente sucesión cronológica: pre-exilio, exilio y restauración.

Desde este enfoque, e independientemente de sus conclusiones, son válidas lecturas como las de Jack Miles (*Dios: una biografía*), quien lee el canon hebreo cual si fuera una gran novela cuyo protagonista principal es Dios. En mi opinión, no cabe duda de que la intencionalidad canónica ha puesto empeño en estructurar todos los libros y todos los géneros bajo un hilo cronológico y argumental, incluso cuando algunos libros o géneros no se prestan bien a tal disposición.

Pero además –y quizás sea esto lo más importante–, la narración bíblica es marcadamente secular y prosaica, lo que milita a favor de una autoría consciente de su prosaísmo. En cierto modo, sigo en esto a R. Alter (*The Art of Biblical Narrative*), para quien el texto bíblico se caracteriza por ser "historicized prose fiction" (pág. 24) en el sentido de que se aleja deliberadamente tanto de la leyenda de la época, como de la épica y del mito. Estos tres géneros estaban muy vinculados a las cosmologías politeístas y por tanto al rito (v.g. recitación ritual), que a la vez eran corsés que impedían la plena humanización del acto religioso. Asimismo, el enfoque de estos géneros era 'totalizante' y por eso mismo 'trascendentalizante'. Su *topo* preferido sería

⁵ N. Frye, *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*.

la metáfora, en tanto que pretende la transferibilidad del mundo cósmico al humano. Pero lo más importante para mí es que esta descripción apunta a la gran cultura y civilización politeísta que recorre transversalmente las distintas culturas y períodos de la antigüedad, muy particularmente a las culturas urbanas o estatales de alta especialización. Contra éstas y su cosmovisión (religión incluida), se sitúa la conciencia canónica que revisa la historia universal y la propia historia de Israel a la luz de un concepto teológico tan amitológico como la revelación progresiva –esto es, netamente histórica–, que además encuentra su anclaje histórico en el imaginario de la fraternidad pastoril, que sin duda era uno de los modelos sociales de la antigüedad.

Elección y promesa: ¿sólo dos theologoumena?

Obviamente, aplicar este análisis a todo el canon desbordaría los límites de este trabajo. Por este motivo, reduciré su alcance a la Torá *strictu sensu*, o sea, al Pentateuco. Esta reducción de alcance, además, cuenta con la ventaja de centrarse en la sección fundante de la fe judía y cristiana; yo no entro ni salgo respecto de las distintas valoraciones que se tengan de las respectivas secciones del canon hebreo, sino que me ciño al valor fundante que para nuestra fe –judía y cristiana– tiene la liberación de Egipto y la revelación de la ley en el Sinaí como parte de un mismo acto redentor.

Dado pues este propósito, comenzaré por el patriarca por excelencia de la nación hebrea, según lo presenta su canon: Abram, el elegido por Dios (Gn 12). Historiográficamente, resulta hoy por hoy imposible demostrar su existencia individual. Esta dificultad es compartida con muchas figuras de la antigüedad; pero en este caso, además, se da una dificultad añadida: el personaje no figura entre los grandes de ningún pueblo. Todo lo contrario, a lo largo de su ciclo en Génesis, las distintas sagas le describen como un trashumante, una figura de tercer rango para las grandes culturas del tiempo. ¿Es esto realmente una noticia histórica? Sea como individuo o como epítome del pueblo, voy a defender que sí, que se trata de una memoria histórica.⁶ ¿Y sobre qué fundamento (aparte del seguido por Gottwald)? Pues sencillamen-

⁶ Estoy de acuerdo con Gottwald para quien la saga es el género preferido de los pueblos 'pre-estatales' y 'pre-literarios' trashumantes (*The Hebrew Bible*, págs. 95-102) y que, más que información estrictamente histórica, los ciclos de sagas nos proporcionan información socio-histórica (págs. 163-78).

te, precisamente sobre los dos *theologoumena* de elección y promesa que abren su ciclo de sagas y que, a la vez, es un claro exponente del interés histórico de la confesión que muestra en su conjunto el canon hebreo. Veamos pues el texto en cuestión:

Entonces, el Señor dijo⁷ a Abram: Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. (2) Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, que será de bendición. (3) Bendeciré a los que te bendijeren, y a los que te maldijeren maldeciré; y serán benditas en ti todas las familias de la tierra.

Gn 12 recoge la elección de Abram y la primera promesa recibida de Dios. Aquélla es absolutamente arbitraria —no se dan razones— y ésta es absolutamente incondicional, esto es, gratuita, al menos en cuanto al silencio sobre razones concretas, ya que el contexto sí insinúa razones menos gratuitas⁸. Ambos elementos, arbitrariedad y gratuidad, son considerados una afirmación confesional (o sea, teológica) del texto. Ahora bien, ¿son sólo *theologoumena*? ¿Son sólo confesión teológica? Siguiendo más de cerca nuestra argumentación, la pregunta sería: ¿se trata de una teologización que deshistoriza la situación y, más concretamente, la narración?

Si realmente se tratara de tal cosa, cabe entonces preguntarse por qué razón el narrador coloca este texto justo tras una noticia *strictu sensu* como la de Gn 11,27-32. Ambos textos han sido colocados en relación puramente paratáctica. Puesto que hemos leído Gn 12,1-3, leamos ahora 11,27-32:

Éstas son las generaciones de Taré: Taré engendró a Abram, a Nacor y a Harán; y Harán engendró a Lot. 28 Y murió Harán antes que su padre Taré en la tierra de su nacimiento, en Ur de los caldeos. 29 Y tomaron Abram y Nacor para sí mujeres; el nombre de la mujer de Abram era Sarai, y el nombre de la mujer de Nacor, Milca, hija de Harán, padre de Milca y de Isca. 30 Mas

Sarai era estéril, y no tenía hijo. 31 Y tomó Taré a Abram su hijo, y a Lot hijo de Harán, hijo de su hijo, y a Sarai su nuera, mujer de Abram su hijo, y salió con ellos de Ur de los caldeos, para ir a la tierra de Canaán; y vinieron hasta Harán, y se quedaron allí. 32 Y fueron los días de Taré doscientos cinco años; y murió Taré en Harán.

Realzo en negrita aquellas informaciones que apuntan a graves dificultades de la familia de Taré y que, además, tienen visos de relación con el famoso ‘credo’ o confesión de Dt 26,5-9, especialmente con su apertura: “Un arameo a punto de perecer fue mi padre” (cf. *infra*, pág. 5), lo que, precisamente, confirma el interés histórico del credo o la confesión hebrea. Pero centrándonos en el texto que nos ocupa, es importante percibir la intencionalidad de la parataxis: la teología no deshistoriza, sino que toma asiento en la historia, precisamente porque intenta alterar el curso de la historia.⁹

Pero podemos precisar más los procesos que se dan en esta parataxis. Para empezar, la promesa de Gn 12 introduce un punto de tensión en la historia de 11,27-32. Es decir, no se pretende borrar la historia sino alterar su curso más o menos previsible. Y lo que se afirma en contexto de elección (¿teofánico?) no tiene un *status* de facticidad, sino de futuridad¹⁰ que, a su vez, requerirá de un seguimiento histórico para verificar su cumplimiento. O dicho de otro modo, desde el mismo momento en el que el narrador introduce la promesa en la historia humana, pone en marcha un proceso histórico-crítico. Y lo denomino de esta guisa porque a raíz de esta cuña aparentemente teológica, no sólo se intentará verificar el cumplimiento de la promesa en su literalidad, sino que, debido al punto de partida paratáctico, se hará un seguimiento de la promesa en la historia, lo que, como veremos, significará también su revisión crítica. De ahí que lo denomine ‘proceso histórico-crítico’.

En suma, espero poder mostrar en las secciones siguientes, que la parataxis bíblica entre historia y teo-

⁷ El texto masorético (TM) lee וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַבְרָם. Gramaticalmente, el *wayyiqtol* que abre la secuencia y la conecta a los *wayyiqtol* precedentes (cf. 11,28-32) no favorecen la traducción adversativa (“Pero Jehová dijo a Abram”) de la RV-60. En mi opinión, esta versión es consciente del contraste existente entre 11,27-32 y 12,1-3, pero no lo entiende y por eso pretende agudizar las diferencias en lugar de ceñirse al *continuum* de la sintaxis hebrea.

⁸ Me refiero particularmente a la raza semita de Abram, que según los capítulos anteriores es favorecida por la bendición de Noé.

⁹ Es obvio que la parataxis nace también de una cuestión crítico-literaria; en un planteamiento clásico de la misma, J. Briend, *El pentateuco* (cuadro central), asigna 11,27a.31-32 al sacerdotal (P), y 12,1-3 al Yahvista (J). Pero para nuestro análisis, las fuentes aportan los contenidos y no las estrategias narrativas del canon que estamos analizando.

¹⁰ Prefiero este sustantivo a ‘futurible’. Aunque hoy día éste se emplea con más frecuencia, no se suele tener en cuenta su carácter condicionado. Y precisamente, en Gn 12 todavía no podemos hablar de ‘futurible’ sino de ‘futuridad’. Otra cosa será lo que veremos más adelante.

logía desencadena un proceso histórico-crítico de revisión de todos los estratos, ya sean más históricos o más confesionales.

El cumplimiento de la promesa: la revisión histórico-crítica

A fin de comprobar que la revisión histórico-crítica abarca a ambos estratos, o sea a la teología y a la historia, vamos a comparar algunos textos de 'renovación de promesa' que se dan en Génesis y Deuteronomio, en tanto que ambos configuran la apertura y cierre de la Torá, y luego volveremos releer Gn 12.

A medida que la narración nos relata nuevos episodios históricos en los que se 'renueva' la promesa, ambos *theologoumena* (elección y promesa) se van 'enriqueciendo' (y factualmente alterando). De ahí que se pueda afirmar que la Torá pide del lector que haga un seguimiento de la elección y la promesa. En el ciclo de Abram-Abrahán, las alteraciones más importantes aparecen en Gn 15 y 17. En Gn 15 la promesa de una descendencia se concreta en un hijo –un hijo propio y único, y no el esclavo mayordomo–, a pesar de la tardanza del cumplimiento (cf. la queja de Abram en el v.3). Por eso resulta significativo que el narrador destaque la respuesta de fe/confianza de Abram y sentencie: "y le fue contado por justicia"¹¹. La confianza de Abram es así el modelo de la respuesta que espera Dios para sus promesas. Tras la respuesta, es interesante la repetición de la promesa de la tierra, pero ahora acompañada de una señal extraña: un sueño más bien sombrío al anunciar los 400 años en Egipto. Y este sueño se cierra con un signo sacrificial y un pacto, palabra ésta que se menciona por primera vez en el ciclo de Abram-Abrahán, con una definición de las fronteras de la tierra prometida: la zona siropalestina. Sin duda el texto tiene una compleja historia de formación¹², pero aquí nos interesa destacar la mención del pacto y la respuesta de Abram como modelo, todo ello en el contexto de dificultad para la realización de la promesa original. Es decir, el nítido cuadro teológico del cap. 12 se está viendo ahora emborronado con las dificultades de la historia y con una prome-

sa que se redefine proyectándose a un futuro lejano y apuntando a unas 'condiciones' no previstas en Gn 12.

Algo muy parecido ocurre con Gn 17: aparece la circuncisión como señal –de obligado cumplimiento– del pacto. Éste, además, será establecido con cada generación, tensionándose en el texto la posible interpretación de un pacto único para siempre (como se podría desprender de Gn 12), o de un pacto renovado generacionalmente.

Tales novedades seguirán ampliándose con el éxodo de Egipto y la estancia en el desierto, culminando particularmente en la alianza del Sinaí y de Moab. Me interesa especialmente esta última en tanto que cierre de la Torá, texto fontal de la fe judía y cristiana: si el canon hebreo la vincula al carisma único de Moisés (cf. Dt 34), el canon cristiano hace de Cristo su encarnación histórica plena.¹³ Ahora bien, ¿por qué en tanto que cierre de la Torá? Porque el 'cierre' supone el valor supremo recibido por el pueblo de Israel. O dicho de otro modo, el cierre significa que el mayor don proporcionado por Dios a su pueblo elegido es la Torá, lo cual suscita entonces la pregunta por todas las promesas dadas a Abram-Abrahán a partir de Gn 12. James Sanders lo explica bien:

Deuteronomio es una cuña metida entre las porciones narrativas de JE del libro de Números y de su continuación en Josué. De este modo, desplaza a Josué y sus relatos de conquista del clímax canónico que representa la Torá. [...] [Ahora] la autoridad reside sólo en el período mosaico, mientras que los períodos de Josué, Samuel y David, que en otras versiones anteriores de la historia nacional fueron también clímax canónico, se han convertido en autoridad secundaria.

(*Torah and Canon*, págs. 44s)

Childs señala que esta percepción de Sanders subyacía también en las hipótesis que sobre el Hexateuco se desarrollaron en el s. XIX, pues éstas responden a la identificación de antiguas confesiones que incluían la conquista de la tierra.¹⁴ O sea, si la edición de la Torah

¹¹ El TM lee ויהי שבת לו צדקה. El verbo *hāšab* usa primariamente en el campo contable (estimar el valor de algo) y también en el sacrificial (imputar a alguien una falta o la aceptación de su sacrificio). Aquí claramente predomina este segundo campo semántico (Cf. G. von Rad, *El libro del Génesis* (págs. 225-27).

¹² En G.J. Wenham, *Genesis 1-15*, págs. 325-36, tenemos una buena síntesis de las principales posturas crítico-literarias.

¹³ Que Cristo es la encarnación del significado misterioso y pre-existente de la Torá, lo cree no sólo Juan y su logos, sino Pablo y su *μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ* (Ef 1,9). Habría que adentrarse en la literatura del Segundo Templo para situar en contexto esta afirmación de Pablo. Y en última instancia, el combate de la iglesia antigua sobre el lugar de la Biblia Hebrea en su canon, es una confirmación de que, entre otras cosas, estaba en juego la comprensión de Cristo como encarnación/cumplimiento de la Torá.

¹⁴ *Introduction to the Old Testament as Scripture*, pág. 131.

se hubiera ceñido a las antiguas confesiones de fe israelitas, el resultado hoy sería el Hexateuco.¹⁵ Sin duda, el credo más representativo es Dt 26,5-9:

(5) [...] *Un arameo a punto de perecer*¹⁶ *fue mi padre, el cual descendió a Egipto y habitó allí con pocos hombres, y allí creció y llegó a ser una nación grande, fuerte y numerosa; (6) y los egipcios nos maltrataron y nos afligieron, y pusieron sobre nosotros dura servidumbre. (7) Y clamamos al Señor, Dios de nuestros padres; y el Señor oyó nuestra voz, y vio nuestra aflicción, nuestro trabajo y nuestra opresión; (8) y el Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido, con grande espanto, y con señales y con portentos; (9) y nos trajo a este lugar, y nos dio esta tierra, tierra que fluye leche y miel.*¹⁷

Por tanto, y retomando nuestro interés por el cumplimiento de la promesa original de Gn 12, la forma actual del canon hebreo propone que el don más alto recibido por Israel, es la Torah, y no el bienestar, el crecimiento del pueblo, su reputación y poder internacional, y tampoco la tierra. Todos estos quedan ahora sujetos a la Torah (y a su interiorización por parte de Israel).

Conviene destacar que esta cuña es deliberada, y además tiene en mente, entre otras cosas, el ciclo de Abrahán. Así, Deuteronomio nos describe a Moisés cual Abram al que el Señor hace ver la tierra prometida que él personalmente no va a heredar: Gn 12,1 (“la tierra que te mostraré”) ► Gn 13,14-17 ► Dt 3,27 ► 34,1-4. Véase especialmente el paralelismo entre Gn 13,14-17 y Dt 3,27:

Gn 13, 14-17

(14) *Y el Señor dijo a Abram, después que Lot se apartó de él: **Alza ahora tus ojos, y mira desde el lugar donde estás hacia el norte y el sur, y al oriente y al occidente.** (15) *Porque toda la tierra que**

Dt 3,27

Sube a la cumbre del Pisga y alza tus ojos al oeste, y al norte, y al sur, y al este, y mira con tus propios ojos; porque no pasarás el Jordán.

¹⁵ Algo de esto puede verse también en los estudios de G. von Rad sobre el Hexateuco (cf. “Tierra prometida y tierra de Yahvé en el Hexateuco” en *Estudios sobre el Antiguo Testamento* 81-93).

¹⁶ El TM lee אַרְמֵי אַבְרָם אֲרָמִי. En lugar de “errante”, retengo la RV-60 por su traducción literal del participio *’ōbēd*, que en cierto modo es un antiguo eco de la noticia de Gn 11,27-32.

¹⁷ Childs, *Ibidem*, también remite a Dt 6,20ss y Js 24,2ss.

ves, la daré a ti y a tu descendencia para siempre.

(16) *Y haré tu descendencia como el polvo de la tierra; que si alguno puede contar el polvo de la tierra, también tu descendencia será contada. (17) Levántate, ve por la tierra a lo largo de ella y a su ancho; porque a ti la daré.*

En definitiva, Moisés, el profeta cual no ha habido otro porque ha visto cara a cara a Dios (Dt 34, 10-12) y que por eso mismo ha fijado el carisma más elevado de obligada referencia para el pueblo de Israel, tampoco heredará la tierra más que en promesa. Si además tenemos en cuenta que una lectura de Josué, no ya crítica sino simplemente atenta, cuestiona el verdadero cumplimiento de las promesas a Abram en su sentido más prosaico, y que a partir de Josué, toda la Historia Deuteronomista, muy especialmente Samuel y Reyes, no es otra cosa que una crítica a la posesión de la tierra como fundamento de realización de los sueños monárquicos de un gran Israel en el escenario internacional, muy particularmente en el escenario sirropalestino, entonces tenemos que preguntarnos: ¿qué ha ocurrido aquí exactamente?

La respuesta es sencilla: la Torá, revelación por excelencia (teología donde la haya) ha aparecido imprevisiblemente pues no estaba prevista por la elección y la promesa; y además, su aparición introduce una nueva tensión con la elección y la promesa gratuita de Gn 12, en la medida que la narración no va a renunciar a ninguna de las dos. Eso sí, sabemos que la Torá es ahora el instrumento de realización de la promesa, de modo que la fe o lealtad se demuestra ahora por medio de la obediencia. Y por tanto, a partir de ahí debemos releer Gn 12 bajo la siguiente pregunta: entonces, ¿qué significaba históricamente aquella elección y promesa que, con el paso del tiempo, alumbrará algo tan inesperado, y además con el refrendo divino más elevado que le podría dar, como la Torá?

A tal fin, bien pudiéramos hacer como los gallegos: responder con otra pregunta: ¿cómo se interpretaría la elección y promesa de Gn 12 sin la Torá? Y anticipo mi respuesta: como el sueño de un simple inmigrante que llega a una nueva tierra con ganas de ser algo. En efecto, borremos del canon las sucesivas alteraciones que hemos visto, y lo único que nos queda es el nacionalismo que se da en todo pueblo por el mero hecho de serlo. Dicho de otro modo: nos quedaría sólo el valor de la singularidad por sí misma, sin criterio y

sin objetivo. Y más concretamente, la tensión introducida por la Torá nos descubre el anclaje histórico de la promesa original: fuera Abram un personaje histórico o epónimo, lo cierto es que Israel nació gracias a grandes promesas y sueños socio-políticos, como tantos otros pueblos.

Veamos algunos detalles de Gn 12:

- 12,1: Mandato/Llamamiento de partida a una tierra mostrada por el Señor (que será Canaán en el v.5), lo que le concede un derecho divino de posesión que prevalece sobre todo derecho internacional.
- 12,2: Bendición, que consiste en hacer de un inmigrante en dificultades, una gran nación, con bienestar y paz, un nombre reputado (entre las naciones) y un peso específico entre ellas.
- 12,3: Medida de bendición/maldición en el escenario internacional, lo que supone una expansión amenazante del v.2b, como resultado de la fuerza de su descendencia.

Sin la lectura crítica que va de Génesis a Deuteronomio, la promesa original se habría quedado en una teología al servicio de la acción política más burda, pero también más atávica y, por eso mismo, primordial y universal.¹⁸ Insisto en esto, porque en el fondo la revisión crítica parte de la base de que Israel no se libra, desde sus orígenes, de los sentimientos y pasiones más comunes entre los pueblos. Lo que a su vez confirma que el ideal teológico del canon no es instrumento de magnificación alguna, incluida la común magnificación de los orígenes de los pueblos o las dinastías. De hecho, es precisamente todo lo contrario: el ideal toraico¹⁹ pone de manifiesto lo más humano de la propia historia de Israel, y a su manera, con su esquema promesa-cumplimiento, que en principio parece acrítico, hace una criba de la historia de Israel, en la que incluye su propia teología.

Conclusión

Así pues, la 'teologización' de la narración bíblica que supone, por ejemplo, la 'toraización' de dicha na-

rración, es en realidad un proceso crítico que conlleva, entre otras cosas, la depuración del verdadero sentido histórico de la narración. Eso sí, para darse cuenta de ello, hace falta tener una visión canónica. De lo contrario, nos quedamos con lecturas de apariencia burdamente históricas o burdamente teológicas.²⁰

Bibliografía

- J. Briend, *El Pentateuco* (Cuadernos Bíblicos 13 – Estella: Verbo Divino, 1981⁴)
- B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Fortress Press: Filadelfia, 1979)
- N. Frye, *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*. (Colección Esquinas – Barcelona: Gedisa, 2001)
- N. Gottwald, *The Hebrew Bible. A Socio-literary Introduction* (Filadelfia: Fortress Press, 1985)
- J. Miles, *Dios: una biografía* (Barcelona: Planeta, 1996)
- J. Sanders, *Torah and Canon* (Fortress Press: Filadelfia, 1972)
- J. Treballe, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Madrid: Trotta, 1993)
- G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1976)
- _____, *El libro del Génesis* (Salamanca: Sígueme, 1977)
- G.J. Wenham, *Genesis 1-15 (Word Biblical Commentary 1 – Waco: Word Books, 1987)*

¹⁸ A este respecto, cabe tener en cuenta la pertenencia del elegido a la familia de Sem (semitas), bendecido con Jafet (indo-europeos) por Noé (cf. Gn 9 y 10) contra Cam (africanos orientales). Es decir, en el episodio juega su papel el imaginario internacional del autor, que concede preponderancia a los pueblos semitas sobre los camitas. Sin la Torá, este marco gentilicio de pertenencia se apoderaría plenamente de la elección y la promesa.

¹⁹ O sea, de la Torá.

²⁰ Queda pendiente para otro ensayo un tema concomitante a nuestro estudio: la elección y promesa como experiencias propiamente históricas de un determinado sistema socio-económico doméstico o gentilicio, contra otro estatal palatino, con sus respectivas ideologías (cf. M. Liverani, *¡Error! Sólo el documento principal. El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. (Madrid-Barcelona: Crítica-Grijalbo Mondadori, 1995, págs. 53-61)