

Manual para el estudio de las ESCRITURAS DE ISRAEL

Wade Eaton



FUNDACION PUERTO RICO
EVANGELICO

Dallas
MISSIONARY SOCIETY
OF PUERTO RICO

VIVO
4/05

REF
BS
1140.2
E376
1998

Créditos editoriales
Edición, 1998

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio técnico, mecánico o electrónico, sin previo permiso escrito por parte de Seminario Evangélico de Puerto Rico.

Publicaciones Puertorriqueñas actúa como medio editorial y no se responsabiliza del contenido ni de cualquier otro derecho de autor que pudiera estar relacionado con esta obra.

© Seminario Evangélico de Puerto Rico
© Fundación Puerto Rico Evangélico
© Publicaciones Puertorriqueñas, Inc.

ISBN 1-881713-66-0

Producido en Puerto Rico

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

IMPRESO EN COLOMBIA POR Op Editorial Ltda.

Editor
ANDRÉS PALOMARES

Diseño Tipográfico
EVA GOTAY PASTRANA

Director Comercial - España
LUIS PALOMARES

Portada
STAFF PP

Negativos y separación de colores
PUBLICACIONES PUERTORRIQUEÑAS

Distribución
EDGAR REXACH - HAYDÉE GOTAY

OFICINA EN PUERTO RICO:

Publicaciones Puertorriqueñas, Inc.
Calle Mayagüez 104
Hato Rey, Puerto Rico 00919
Tel. (787) 759-9673 Fax (787) 250-6498

OFICINA EN ESPAÑA:

Publicaciones Puertorriqueñas, Inc.
Santa Cecilia #15
03005 Alicante
Tel y Fax 965 11 04 62

E-Mail: pubpr@tld.net
Home Pages: <http://www.tld.net/users/pubpr/2/>

Scholes, Robert. 1982. *Semiotics and interpretation*. New Haven: Yale University Press.

_____. 1985. *Textual power: Literary theory and the teaching of English*. New Haven: Yale University Press.

_____. 1989. *Protocols of reading*. New Haven: Yale University Press.

Stowers, Stanley. 1987. Text as interpretation: Paul and ancient readings of Paul. En *Judaic and Christian interpretation of texts: Contents and contexts*, ed. J. Neusner and E. Frerichs, 17-27. New Perspectives on Ancient Judaism, Vol. 3. Lanham, MD: University Press of America.

Tolbert, Mary Ann. 1993. Social, sociological, and anthropological methods. En *Searching the Scriptures, 1: A feminist introduction*, ed. Elizabeth Schüssler Fiorenza con la ayuda de Shelly Matthews, 255-271. New York: Crossroad.

Turabian, Kate. 1996. *A manual for writers of term papers, theses, and dissertations*. Sexta edición revisada y ampliada por John Grossman and Alice Bennett. Chicago: University of Chicago Press.

Williamson, Clark. 1993. *A guest in the house of Israel: Post-Holocaust Church theology*. Louisville: Westminster/John Knox Press.

Wills, Garry. 1991. Man of the Year. *New York Review of Books*, 38:19 (21 noviembre):12-18.

Wittgenstein, Ludwig. 1968. *Philosophical investigations*. Traducido por G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

CAPÍTULO 2 CRÍTICA HISTÓRICA: EL AUTOR Y SU AUDIENCIA

En este capítulo se exploran las varias técnicas críticas para recuperar el contexto histórico, social, y cultural del autor/redactor y su audiencia. El propósito es establecer pautas para la atribución del significado a los textos. Esto no es la identificación de la **intención** del autor. Hablando estrictamente, tal intención está más allá de la recuperación, ya que el autor/redactor no está disponible para ser interrogado: la única evidencia que hay es el texto mismo.

CRÍTICA DE LAS FUENTES

Por siglos los lectores han notado problemas en el Pentateuco (Génesis—Deuteronomio). Según la tradición todo fue escrito por Moisés. No obstante, algunos comentaristas judíos medievales pusieron en duda la posibilidad de que Moisés mismo escribiera la narrativa sobre su propia muerte.

Es claro que hay discrepancias e inconsecuencias que requieren explicación. ¿Por qué en Gn. 1:1—2:3, Dios se llama *Elohim*; mientras que en Gn. 2:4—3:24, se llama *YHWH*? ¿Por qué en Ex. 3:1, (y otros textos), el monte sagrado se llama *Horeb*; mientras en Ex. 19:11, 18, 20, 23 (y otros textos), se llama *Sinai*? ¿Cómo podemos explicar tres versiones del mismo episodio (Gn. 12:10-20; 20; 26:6-11)? ¿Cómo se puede explicar el cambio tan grande de dicción

y estilo entre Gn. 1:1—2:3 y 2:4—3:24? ¿Cómo se puede explicar la inserción de la genealogía de Esaú que interrumpe la secuencia verbal entre Gn. 36:8 y 37:1; o la inserción del código social-legal que interrumpe la secuencia entre Ex. 20:21 y 24:1?

Desde el siglo XIX la hipótesis dominante para explicar estos fenómenos ha sido la **hipótesis documentaria** de Julius Wellhausen. El tuvo la intención de escribir una historia de la religión del antiguo Israel. Después de analizar los textos, postuló la existencia de cuatro documentos paralelos: J (Yahwista), E (Elohista), D (Deuteronomio), y P (Tradición sacerdotal). Los documentos J y E fueron productos de los siglos IX-VIII; D fue producto del siglo VII; y P fue escrito después del exilio babilónico—el siglo V. También postuló que J y E fueron unidos a fines del siglo VIII o al principio del siglo VII para producir RJ/E. El documento D fue unido a esa redacción en el siglo VI para producir RJ/E/D. Finalmente P fue unido a la redacción previa para producir RJ/E/D/P, la forma final de la Torá después de 450 A.E.C. (Wellhausen 1957, 11). El analizó cada texto para penetrar en la realidad “detrás del texto” y establecer su valor como recurso historiográfico, lo cual fue un logro fenomenal en la disciplina de los Estudios Bíblicos.

No obstante, la hipótesis es vulnerable de varias maneras. Primero, no hay otra obra literaria de la antigüedad que fue compuesta de igual manera: es decir, por la confluencia de documentos independientes y paralelos. Los únicos ejemplos que hay son más tardíos (Tigay 1985, 53-89). La composición de la *Epica de Gilgamesh* ofrece una comparación interesante. Empezó cerca del 2000-1600 como la unión de tres o cuatro relatos originalmente independientes (pero no paralelos). Después de una serie de **recensiones** o redacciones llegó a su forma final entre 1500 y 1250 A.E.C. (Tigay 1982, 241-250; 1985, 21-52).

Más devastador ha sido un análisis lingüístico estadístico preparado por computadora del libro de Génesis. No hay bases lingüísticas para distinguir entre J y E. Solamente P parece ser una fuente distinta (Radday y Shore 1985, 189-190). Hay otro problema grande: la duplicidad de episodios no significa necesariamente una diversidad de fuentes. El uso de “escenas típicas” y la repetición son muy comunes en la literatura antigua. Varios ejemplos de la misma escena típica y la repetición ofrecen la oportunidad de representar varias perspectivas en la narrativa (Alter 1981, 47-62; 88-113; Damrosch 1987, 250-260; 298-307).

En las últimas dos décadas han aparecido otras hipótesis para explicar los problemas literarios del Pentateuco—los días del dominio de la hipótesis documentaria han pasado. Algunos críticos han rechazado una fecha antigua para J; han notado muchos anacronismos en unas tradiciones con sus supuestos orígenes en los siglos XXI-XIII y que fueron escritos entre los siglos X y VIII. Por ejemplo, en Gn. 24 y 31, hay referencias sobre los camellos, los cuales fueron domesticados para usarse en áreas de tierra cultivable no antes de los siglos VIII-VII (Van Seters 1975, 17). En Gn. 11:28, 31, hay referencia a “Ur de los caldeos”; pero esa área no fue llamada “Caldea” antes del siglo VIII-VII según los textos babilónicos (Van Seters 1975, 31; Lemche 1988, 31). Además, la ruta descrita al final de Gen. 11—desde Mesopotamia meridional hasta Harán y desde Harán hasta Canaán—es muy semejante a la ruta tomada por los deportados cuando volvieron a Judá en el siglo VI. Hay referencia a una “cárcel” en Gn. 40:3 y 42:19. No hubo cárceles en la era premonárquica (Smith 1991, 73). De hecho, la historia de José (Gn. 37-50) es muy semejante literariamente a Dn. 1—6 y al libro de Ester—textos bien tardíos en la era postexílica. La frase, “desde el río de Egipto hasta el río grande, el Eúfrates” en Gn. 15:18, describe las fronteras de la satrapía del imperio persa del siglo V. En Ex. 23:21 hay una referencia que probablemente

se refiere a la destrucción de Samaria o Jerusalén desde la perspectiva de la Historia Deuteronomista escrita en el siglo VI. Un ejemplo final: la ubicación de los israelitas en Gosén (Ex. 47:27) es anacrónica, porque el área no fue poblada antes del siglo VII por la dinastía XXVI egipcia (Ahlström 1993, 44-45).

También hay evidencia lexicográfica que indica que la tradición J es históricamente tardía. Por ejemplo, en el cuento del paraíso (Gn. 2:4—3:24), las siguientes palabras son atestadas exclusiva o primariamente en textos que se pueden fechar a la era exílica o postexílica: (1) "fuente de agua" en Gn. 2:6; cf. Job 36:27; (2) "hermoso o agradable" en Gn. 2:9; 3:6; cf. Sal. 19:11; Pr. 21:20; (3) "coser" en Gn. 3:7; cf. Ez. 13:18; Job 16:15; Ec. 3:7; (4) "enemistad" en Gn. 3:15; cf. Nm. 35:21-22 (P); Ez. 25:15, 35:5; 2 Cr. 32:15; (5) "magullar/morder"? en Gn. 3:15; cf. Sal. 139:11; Job 9:17; (6) "dolor de parto" en Gn. 3:16; cf. Sal. 127:2; Pr. 5:10; 10:22; 14:23; 15:1; (7) "deseo" en Gn. 3:16; cf. Cnt. 7:11. Además hay también palabras típicas de la sabiduría tardía: (1) "astuto o listo" en Gn. 3:1; cf. Pr. 12:16; Job 5:15; 15:5; (2) "conferir la sabiduría o hacer sabio" en Gn. 3:6; cf. Pr. 13:12; Job 33:20 (Blenkinsopp 1992, 65).

Como consecuencia de estas investigaciones, varios críticos recientes niegan la existencia de E y D como tradiciones independientes y postulan una fecha durante o después del Exilio para J; P sería más tarde aun. Es decir, todas las tradiciones escritas del Pentateuco son posteriores a la Historia Deuteronomista: Deuteronomio—2 Reyes (Ahlström 1986, 45-55; 1993, 46; Carroll 1991, 108; Cryer 1994, 250-255; Damrosch 1987, 157-173; Davies 1992, 75-133; Lemche 1988, 41-43, 116-117, 181-182; Redford 1970, 252-253; Rosenberg 1986, ix-xiii; Smith 1991, 73-74; Van Seters 1975, 309-312; 1983, 322-342; 1992, 328-333). Todo esto, en realidad, requiere que se abandone la hipótesis documentaria.

Hay dos modelos alternativos. El primero se conoce como la **hipótesis suplementaria**. Se supone que las fuentes—que por conveniencia son llamadas J y P—no fueron documentos independientes, sino **recensiones** o revisiones de la Historia Deuteronomista. Aunque no hay un consenso sobre el asunto, la propuesta de Van Seters es típica. La tradición J fue compuesta sobre la base de varios recursos escritos y orales al final del Exilio. Su propósito fue proveer un **prólogo** a la Historia Deuteronomista (Dt.—2 R.). Es decir, nunca fue una tradición independiente (Van Seters 1992; Ahlström 1993, 46; Mayes 1983, 139-149). Además, el redactor J seguramente insertó unos pasajes en los libros de Josué y Jueces para relacionar su prólogo con la Historia. Después, el redactor, P, en el siglo V hizo otra recensión del prólogo y de la Historia para producir la forma final de la **Historia Primaria de Israel: Génesis—2 Reyes** (Van Seters 1983, 324-345).

Otra versión de la hipótesis suplementaria es propuesta por Blenkinsopp (1992, 186-197; 233-237). En su modelo, el documento fundamental del Pentateuco es una redacción por D, que se extiende de Abraham a Moisés. Esta redacción incorpora tradiciones previas que son llamadas J y E por la hipótesis documentaria. Desafortunadamente no se puede poner fecha ni describir con exactitud la forma de tales tradiciones. Entonces, después del Exilio, la obra completa (Génesis—2 Reyes) recibe su redacción final por P. La debilidad del modelo es que no puede explicar la presencia de J en Génesis 1—11.

Hay ventajas con este modelo. Las principales son:

- 1) Explica más datos por un modelo más sencillo (el principio de la navaja de William de Ockham: la explicación más sencilla es la preferida).
- 2) El crecimiento por recensiones/revisiones suplementarias tiene paralelos en otra literatura antigua, como la *Epica de Gilgamesh*.

- 3) Más importante, provee la solución de una problemática enfadosa de larga duración entre los críticos que usan la hipótesis documentaria: ¿Dónde están las tradiciones de la ocupación de la tierra prometida que cumplen la promesa de tierra a los antepasados? La contestación es sencilla: J y P no tuvieron que escribir tales tradiciones porque existieron ya en la Historia Deuteronomista. Lo único que se necesitó fue relacionar el prólogo con la Historia por unas redacciones mínimas en Deuteronomio, Josué y Jueces.

Hay otro modelo que ofrece una solución más radical aun: la **hipótesis fragmentaria**. En esta hipótesis, todo el Pentateuco es producto de un **solo autor o redactor**, usando varios recursos escritos, cuyos orígenes no se pueden identificar o describir ahora (Thompson 1987, 191-198; 1991, 85; Whybray 1987, 221-242). El paralelo en la antigüedad sería la Historia de Heródoto durante el siglo V. Aunque la hipótesis fragmentaria es atractiva, este escritor supone (¡por el momento!) que la hipótesis suplementaria ofrece una explicación más convincente para el fenómeno del Pentateuco.

Para ilustrar la crítica de las fuentes, analizamos la **perícopa** (es decir, una unidad textual, separada de su contexto literario por una variedad de criterios) sobre el diluvio en Gn. 6:5—9:17. Es un ejemplo interesante, porque es un **texto mixto**: es decir, P amplía la recensión previa de J. En general, hay una tendencia por parte de P de ampliar el texto sin mezclar su revisión con J: por ejemplo, P usa su tradición sobre la creación (Gn. 1:1—2:3) como introducción complementaria a la tradición de J (Gn. 2:4—3:24).

Desde el tiempo de Wellhausen hay casi un consenso completo sobre la división del texto. El análisis de Pauline Viviano es típico (Viviano 1993, 41):

J	P
6:5-8	6:9-22
7:1-5	7:6-9
7:7-8	
7:10, 12	7:11
	7:13-16a
7:16b-17	7:18-21
7:22-23	7:24
	8:1-2a
8:2b-3a	8:3b-5
8:6, 8-12	8:7
	8:13a
8:13b	8:14-19
8:20-22	9:1-17

La base para hacer esta división es, en general, una diferencia de vocabulario y la presencia de duplicidades e inconsecuencias en el texto actual. Por ejemplo, se pueden notar estas **distinciones de vocabulario** (Viviano 1993, 38):

J	P
Gn. 6:5-7; 7:12; 8:21	Gn. 6:13,22; 7:11; 9:1, 8, 11
(1) YHWH	<i>Elohim</i>
(2) Maldad	Violencia
(3) Borrar	Terminar
(4) Al hombre que he creado	El mundo entero
(5) Suelo	Tierra
(6) Lloviendo	El gran mar abajo
(7) (Dios) dijo en su corazón	Bendijo a Noé
(8) Nunca más volveré a maldecir el suelo	Voy a establecer mi pacto

Otro rasgo de la narrativa es la presencia de **duplicidades**: es decir, detalles mencionados o narrados dos veces (Viviano 1993, 40-41):

	J	P
1) Corrupción de la humanidad	Gn. 6:5	Gn. 6:11-12
2) Decisión divina de destruirla	6:7	6:13
3) Mandato para entrar en el arca	7:1-3	6:18-21
4) Anuncio del diluvio	7:4	6:13,17
5) Entrada en el arca	7:7	7:13
6) Llegada del diluvio	7:10	7:11
7) Agua sube y levanta el arca	7:17	7:18-20
8) Muerte de todas las criaturas	7:22-23	7:20-21
9) Agua baja	8:1	8:3b
10) Fin del diluvio	8:2b-3a	8:3b-5
11) Promesa divina de no destruir nuevamente por medio del diluvio	8:21b-22	9:1-17

Finalmente, hay que reconocer la presencia de unas discrepancias en la narrativa (Viviano 1993, 40):

J	P
1) Gn. 7:2 7 pares de animales puros; 1 par de animales impuros	Gn. 6:19-20; 7:15-16 1 par de todos los animales
2) 7:4, 12; 8:26 La causa del diluvio: lluvia	7:11; 8:2a La causa del diluvio: revientan las fuentes del gran mar bajo

3) 7:4, 12 La lluvia dura 40 días	7:24, 8:2a, 3b El diluvio dura 150 días
4) 7:10; 8:8-12 21 días para que las aguas retrocedan	8:13 1 año y 10 días para que las aguas retrocedan
5) 8:9 El mundo cubierto por el agua	8:5 Las montañas han reaparecido

En conclusión, debido a la presencia de por lo menos dos manos (J y P) en la formación del Pentateuco, es razonable esperar una **pluralidad** de visiones y perspectivas teológicas. Como ejemplos se puede señalar lo siguiente: (1) en Gn. 1 (P), Dios es trascendental y crea el mundo por el poder de su palabra; mientras que en Gn. 2—3 (J), Dios está cerca de la humanidad y está representado como un alfarero en su creación del ser humano. En esta tradición hay mucho lenguaje antropomórfico en el discurso sobre Dios. (2) En Gn. 1 (P), la humanidad es creada a la imagen de Dios y es distinta de los animales; mientras que en Gn. 2—3 (J), los seres humanos son creados del polvo, dependen de Dios, y—como los animales—son llamados “criaturas vivas”.

CRÍTICA DE GÉNEROS

Aun una lectura rápida de la Biblia revela gran variedad de tipos literarios. La comparación de algunos textos demuestra diferencias notables entre ellos. Por ejemplo, Gn. 12:10-20 es un cuento; Am. 4:1-3 es un discurso profético; Sal. 23 es un himno de confianza del individuo; y el libro de Rut es una novela (*novella*).

De hecho, son muchas las personas que inconscientemente hacen este tipo de análisis día tras día. No tenemos dificultad en reconocer la diferencia entre una carta de un amigo y de una carta del gerente de un banco. A veces usan vocabularios semejantes, pero sus propósitos o funciones son bien distintos. Si una persona lee la carta del gerente del banco como una carta de un amigo, ¡existe la posibilidad de que va a tener problemas!

En resumen, se puede decir que los **géneros** son tipos o clases de literatura (oral o escrita). Además, nuestra atribución del género a un texto determina nuestra orientación hacia el texto en cuanto a nuestras expectativas sobre su tipo de comunicación. ¿De dónde vienen los géneros? La contestación es sencilla: de otros géneros. Es decir, un nuevo género es siempre la transformación de otro género o géneros anteriores, ya sea por inversión, combinación o remoción (Todorov 1990, 15-16).

La crítica de géneros en la literatura bíblica comenzó al principio del siglo XX con el trabajo pionero de Hermann Gunkel (1964, 1983, 1987). El llamó su disciplina, *Formgeschichte* (historia de forma), porque quiso trazar y describir la *historia* de los tipos/formas, desde su nivel oral hasta la forma literaria final del texto. Tuvo gran interés en los libros de Génesis con sus elementos "populares" y folclóricos y el libro de Salmos con su variedad de oraciones e himnos.

En su investigación, Gunkel tuvo tres intereses (Tucker 1971, 4-6; 11-17). Primero, quiso clarificar los textos según su tipo o género. Para pertenecer al mismo género, los textos tienen que manifestar los siguientes asuntos en común: (1) estructura o patrón, (2) elementos formales, y (3) lenguaje estereotipado y dicción. La cantidad de géneros en la Biblia Hebrea es enorme (Gottwald 1985, 99-101).

Segundo, cada tipo o género tiene su propio *Sitz im Leben* (ubicación social en la vida). Este concepto no es histórico en sí, sino **sociológico**. Hay varios contextos

sociales en Israel que produjeron tradiciones y textos tales como la corte, el templo, la guerra, el tribunal, y la vida familiar/popular. Como una carta de una amiga, los ejemplos específicos de un género pueden aparecer en momentos históricos bien diversos (Tucker 1971, 2).

Tercero, cada género tiene su propio *Tendenz* (propósito o función). Es otra manera de decir que no se espera el mismo tipo de comunicación de un cuento popular, una historiografía, un himno de confianza y una novela. Un problema común en la Iglesia es la suposición de que todas las narrativas son historiográficas. Esto resulta en mucha confusión y equivocaciones en cuanto al significado de los textos.

Para ilustrar esta técnica de análisis, se usa un texto corto: Gn. 12:10-20. En la narrativa aparece el siguiente patrón y los siguientes elementos formales (Van Seters 1975, 168):

- 1) Una situación problemática de necesidad o crisis (vs. 10);
- 2) Un plan (sabio o tonto) para manejar el problema (vss. 11-13);
- 3) La ejecución del plan con alguna complicación (vss. 14-16);
- 4) Una intervención desde afuera no esperada (vs. 17);
- 5) Las consecuencias afortunadas o desafortunadas (vss. 18-20).

El género de este pasaje es el **cuento** (*tale/story*): tiene una trama sencilla (desde la complicación hasta la resolución) y contiene pocos personajes. Su *Sitz im Leben* es la **vida popular** (quizás narradores populares). Su propósito es **entretener** (Coats 1983, 6-7). Hay otros dos textos en Génesis del mismo género y sobre el mismo tema: la matriarca de la familia en peligro (Gn. 20 y 26:6-11).

Un ejemplo de otro género común se encuentra en Gn. 17. Contiene la siguiente estructura y los siguientes elementos **formales** (Coats 1983, 132-133):

I Transición	1a
II Diálogo	1b-21
A. Discurso divino	1b-2
1. Fórmula de autorrevelación	1b
2. Instrucciones	1c
3. Promesa de pacto y posteridad	2
B. Reacción del hombre (postración)	3a
C. Discurso divino	3b-8
1. Promesa de pacto y posteridad	3b-4
2. Cambio de nombre del hombre	5
3. Promesa	6-8
a. Posteridad	6
b. Pacto	7
c. Tierra	8a
d. Pacto	8b
D. Discurso divino	9-14
1. Instrucción general sobre el pacto	9
2. Instrucciones detalladas	10-14
a. Introducción	10a
b. Circuncisión	10b-13
(1) Los obligados	10b
(2) Definición del ritual:	11-12a
(a) Acto físico	11a
(b) Función del acto como señal	11b
(c) Edad	12a

(3) Los obligados	12b-13a
(4) Definición del ritual	13b
(5) Castigo en caso de no cumplir el mandato	14
E. Discurso divino	15-16
1. Cambio de nombre del hombre	15
2. Promesa de un hijo	16
F. Reacción del hombre (risa)	17
G. El hombre pide por su hijo ya nacido	18
H. Discurso divino	19-21
1. Anunciación	19
a. Anuncio de nacimiento	19a
b. Nombre	19b
c. Destino: promesa de pacto	19c
2. Promesa de bendecir al hijo mayor	20
3. Promesa de pacto con el hijo por nacer	21
III Conclusión	22-27
A. Conclusión general	22
B. Cumplimiento de las instrucciones	23-27
1. Dependientes	23
2. Familia	24-25
3. Sumario	26-27

El género de la perícopa es la **leyenda cültica**. Su *Sitz im Leben* es el **culto popular** y su propósito es **legitimar o validar un ritual o sitio sagrado**.

Hay que reconocer limitaciones de la crítica de géneros. Primero, el concepto de *Sitz im Leben* a veces no es fijo y

específico (Buss 1993, 77). Segundo, es obvio que el propósito de un género se modifica o se transforma cuando es incorporado en un texto bíblico más amplio (Conrad 1985, 79-107). Sin embargo, el reconocimiento del género es una pauta bien útil en la lectura e interpretación de los textos, porque su identificación nos alerta al tipo de comunicación que se debe esperar en textos específicos. En términos lógicos, la identificación del género de una pericopa debe preceder el análisis de las fuentes (Van Seters 1975, 312).

CRÍTICA FOLCLÓRICA

La crítica folclórica representa una aplicación especial de la crítica de géneros. Su propósito es usar estudios folclóricos de otros contextos para iluminar aspectos y funciones de algunos textos bíblicos. De hecho, es una técnica interdisciplinaria, ya que emplea datos literarios, antropológicos, sociológicos, y lingüísticos. Como la crítica de géneros, nos orienta en cuanto al tipo de comunicación que se debe esperar en formas con trasfondo popular (Niditch 1993, 3-31).

Como ejemplo, se puede considerar brevemente de nuevo el cuento en Génesis 12:10-20. En términos folclóricos pertenece al tipo popular conocido como **cuento del pícaro** (*underdog o trickster*). Es decir, no tiene nada que ver con el problema ético de la mentira; tiene que ver con una persona marginada que usa el engaño para mejorar su posición social. La figura de una persona débil que es capaz de derrotar a su oponente grande y poderoso es típico del humor popular (Niditch 1993, 17). Por otro lado, en su nuevo contexto literario, es bien claro que hay una preocupación con la ética del acto. Ilustra muy bien las modificaciones o transformaciones que suceden cuando un género es tomado de su *Sitz im Leben* original para incorporarse en una obra literaria.

CRÍTICA DE LA HISTORIA DE TRADICIÓN

La crítica de la historia de tradición representa otra ampliación de la crítica de las fuentes y la crítica de géneros (Rast 1972, vii-x). Su interés es describir el crecimiento y las transformaciones de un tema o de un texto bíblico. Por supuesto, esto implica la necesidad de establecer los textos o los pasajes en un **orden histórico**: esto no es fácil siempre. El orden histórico equivocado resulta en una deformación del crecimiento y las transformaciones. Por ejemplo, un estudio de la historia de tradición que supone que J es producto del siglo X o IX, tendrá resultados muy diferentes de un estudio que supone que J es producto del siglo VI o V.

Hay dos intereses centrales en esta disciplina: (1) el **proceso de transmisión** y (2) la **transformación de la tradición transmitida** (Rast 1972, 1-18, 19-32). Dos ejemplos famosos del primer interés en este siglo son las obras de Martín Noth (1972) y Rolf Rendtorff (1990). Un ejemplo bien conocido del segundo interés es la obra de Gerhard von Rad (1976).

También hay otros usos de la técnica. Thompson (1982) ha usado la disciplina para identificar los cambios y transformaciones en la percepción del significado de la Guerra Siro-Efraimita (ca. 735 A.E.C.) en los libros de Oseas e Isaías y las historias del Deuteronomista y del Cronista.

Para ilustrar la técnica de la historia de tradición, se puede usar otra vez el cuento del gran diluvio en Génesis 6—9. Desde el siglo XIX se han reconocido muchas semejanzas entre este cuento y el cuento del diluvio en la *Epica de Gilgamesh*, tablilla XI (Pritchard 1966, 77-88). Se puede hacer una lista de los siguientes rasgos que hay en común entre *Gilgamesh* y Génesis 6—8 (Van Seters 1992, 165-166):

Gilgamesh XI

- (1) Advertencia divina e instrucción para construir el arca con detalles: tamaño 7 niveles, 9 cuartos en cada nivel, y uso de brea.
- (2) Animales traídos al arca para mantener la "semilla de todas las criaturas"; espera de 7 días; familia y animales entran; Utnapishtim cierra la puerta.
- (3) Gran tormenta de viento y lluvia por 7 días; el diluvio destruye la humanidad.
- (4) Diluvio termina; Utnapishtim abre la ventana; el arca aterriza en el monte Nisir; después de 7 días, pájaros se despachan: paloma, golondrina, cuervo.
- (5) Utnapishtim sale del arca con todo; ofrece sacrificio con olor agradable a los dioses; decisión divina de nunca más traer un diluvio destructivo.
- (6) Utnapishtim recibe la inmortalidad.

Génesis 6-8 (I)

- (1) Advertencia divina sobre la destrucción de la humanidad. Mandato para construir el arca con detalles: tamaño, uso de madera resinosa, uso de brea, 3 niveles, ventana en el techo, y entrada en dos lados.
- (2) Animales traídos al arca para mantener viva la "semilla en el mundo"; Noé, su familia, y animales entran; Dios cierra la puerta; después de días, llega el diluvio.
- (3) Lluvia por 40 días produce el diluvio que destruye todas las criaturas vivas.
- (4) Diluvio termina; aterriza en el monte Ararat; Noé abre la ventana y suelta pájaros: cuervo y paloma con intervalos de 7 días.
- (5) Noé y su familia salen del arca; ofrecen sacrificio con olor agradable a Dios; promesa divina de nunca más traer un diluvio destructivo.
- (6) Noé se convierte en el nuevo fundador de la raza humana.

En un estudio comparado de varias narrativas antiguas sobre "diluvios universales", Claus Westermann ha identificado tres niveles de desarrollo de la historia de la tradición (1984, 399-406):

- (1) La narrativa más sencilla:
 - (a) La llegada del diluvio
 - (b) La salvación del diluvio
 - (c) El fin del diluvio
- (2) La estructura más común en las narrativas primitivas:
 - (a) El anuncio sobre el diluvio venidero con una comisión para construir el medio de salvación
 - (b) La llegada del diluvio (con razón para el mismo)
 - (c) Las consecuencias del diluvio
 - (d) La salvación de uno por el medio construido
 - (e) El fin del diluvio (pruebas, pájaros)
 - (f) La restauración de la humanidad
- (3) La estructura de la narrativa en las culturas avanzadas:
 - (a) La decisión de Dios (o dioses) para destruir la humanidad
 - (b) Una decisión contraria para preservar la humanidad
 - (c) La realización de la decisión contraria: anuncio del diluvio con una comisión de construir el medio de salvación
 - (d) Las consecuencias del diluvio
 - (e) La realización de la decisión contraria: el fin del diluvio (el uso de pájaros para determinar si el diluvio ha bajado)
 - (f) La salida de la nave; pisar en la tierra

- (g) La reacción del salvado: sacrificio
- (h) La decisión de Dios (o dioses) de preservar la humanidad
- (i) La restauración de la humanidad o la divinización del sobreviviente

CRÍTICA SOCIOLÓGICA/ANTROPOLÓGICA

El mundo que produjo la Biblia es muy distinto del nuestro. Es un mundo con otra cosmovisión, otro idioma, otra cultura, y otra religión. Es bien difícil muchas veces apreciar las enormes diferencias. Como ayuda hay unos estudios sociológicos y antropológicos recientes. Sobre la base de estudios comparados, se ofrecen datos sobre aquella extraña cultura. Muchos textos son simplemente impenetrables sin tal información. Sin este recurso, hay una tendencia para imponer nuestra cosmovisión y nuestras relaciones socio-culturales al texto bíblico con la consecuencia de un inmenso mal entendimiento en cuanto al significado de la tradición. ¿Cuáles son los rasgos de la cosmovisión del mundo bíblico? ¿Cuáles son las formas de la organización social? ¿Cuáles son las relaciones de poder entre los varios componentes de la comunidad? ¿Cómo se entiende la relación "hombre y mujer"? ¿Cuáles son las visiones de Dios y del ser humano? Los análisis sociológicos y antropológicos pueden ofrecer posibles contestaciones a estas preguntas.

Para ilustrar la contribución de esta disciplina a nuestro entendimiento del texto, se puede usar como ejemplo un estudio reciente por Naomi Steinberg, una antropóloga social, sobre el parentesco y el matrimonio en Génesis (1993). En muchas culturas (inclusive la nuestra) el propósito fundamental del matrimonio es asegurar la **herencia**, especialmente la de la propiedad. Sin embargo, un análisis de las tradiciones en Génesis revela una

preocupación distinta: la de asegurar la **pureza del linaje**. Por eso, Steinberg postula que Génesis representa la validación de la identidad comunitaria y sus límites en la era postexílica, especialmente la del grupo sacerdotal dominante (Steinberg 1993, 135-147).

VALORACIÓN

Ya que el lenguaje es un fenómeno social y es determinado en gran parte por su ubicación socio-histórico-cultural, la investigación histórico-crítica es imprescindible, si vamos a entender el mundo tan remoto en tiempo y lugar de los textos bíblicos. Posibilita la identificación de los constreñimientos inherentes en el texto que es nuestra protección contra las lecturas arbitrarias y la imposición inconsciente de nuestros propios entendimientos culturales sobre los textos (Derrida 1988, 142-153). También establece limitaciones de interpretación y hace disponible los testimonios bíblicos para apropiarse y criticarse en beneficio de nuestras comunidades.

Hay advertencias a considerar en cuanto a las técnicas histórico-críticas:

- (1) La **falacia intencional**: no se sabe con certeza la intención del escritor por dos razones: (1) No hay acceso a su psicología y mente. En este sentido hay una gran diferencia entre el proceso de comunicación de un autor y un orador. Con un orador no están solamente sus palabras; también están su tono de voz, su ritmo de discurso, y el lenguaje del cuerpo para ayudarnos en el establecimiento del significado. Además se pueden hacer preguntas en caso de duda. (2) Un autor es capaz de escribir más o menos lo que intenta escribir. Desafortunadamente, los escritores bíblicos no están disponibles para ser interrogados y responder a las

preguntas e incertidumbres de los lectores sobre su intención. Por eso, algunos críticos eliminan toda referencia al autor "histórico" y hablan del autor "implícito": es decir, el autor que se puede inferir del análisis del texto. En otras palabras, la **intención del texto** no es necesariamente la del escritor histórico.

- (2) La **falacia genética**: la explicación del origen o desarrollo de un texto no es igual a la lectura, interpretación, y crítica del mismo. Son meramente datos que establecen posibilidades o justificaciones para la lectura.

La pluralidad de perspectivas entre los críticos bíblicos preocupan y amenazan a mucha gente; pero, en realidad, refleja el carácter pluralista de todo entendimiento humano. Es un recordatorio constante de la provisionalidad de todo conocimiento. Cualquier reconstrucción de aquel mundo tan extraño está sujeto a la falsificación debido a nuevos descubrimientos o nuevos paradigmas para conceptualizarla. El problema más serio sucede cuando se supone que nos acercamos a los textos sin suposiciones previas. Es peligroso porque, en realidad, somos cautivos de unas suposiciones inconscientes que están más allá de la crítica: si estas suposiciones no se critican pueden ser fatales a nuestro bienestar.

EJERCICIO

Usando el análisis formal previo de Génesis 12:10-20 como guía, analiza **formalmente** Génesis 20. Favor de identificar la parte del versículo, el versículo, o los versículos de cada elemento formal.

CAPÍTULO 2

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

- Ahlström, Gösta. 1981. *Who were the Israelites?* Winona Lake, IN.: Eisenbrauns.
- _____. 1993. *The history of ancient Palestine: From the Paleolithic period to Alexander's conquest*. Editado por Diane Edelman, con una contribución por Gary O. Rollefson. JSOTS 146. Sheffield: JSOT Press.
- Alter, Robert. 1981. *The art of biblical narrative*. New York: Basic Books.
- Blenkinsopp, Joseph. 1992. *The Pentateuch: An introduction to the first five books of the Bible*. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday.
- Buss, Martin. 1993. Form criticism. En *To each its own meaning: An introduction to biblical criticisms and their application*, ed. Stephen Haynes and Steven McKenzie, 69-85. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Campbell, Antony and Mark O'Brien. 1992. *Sources of the Pentateuch: Texts, introductions, and annotations*. Minneapolis: Fortress Press.
- Carroll, Robert. 1991. Textual strategies and ideology in the Second Temple period. En *Second Temple studies, 1: Persian period*, ed. P. Davies, 108-124. JSOTS 117. Sheffield: JSOT Press.
- Carter, Charles y Carol Meyers (eds.). 1996. *Community, identity and ideology: Social science approaches to the Hebrew Bible*. Sources for Biblical and Theological Study 6. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

- Coats, George. 1983. *Genesis: With an introduction to narrative literature*. FOTL I. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- _____. (ed.). 1985. *Saga, legend, tale, novella, fable: Narrative forms in Old Testament literature*. JSOTS 35. Sheffield: JSOT Press.
- Conrad, Edgar. 1985. *Fear not warrior: A study of 'al tira' pericopes in the Hebrew Scriptures*. BJS 75. Chico, CA: Scholars Press.
- Cryer, Frederick. 1994. *Divination in ancient Israel and its Near Eastern environment*. JSOTS 142. Sheffield: JSOT Press.
- Damrosch, David. 1987. *The narrative covenant: Transformations of genre in the growth of biblical literature*. San Francisco: Harper & Row.
- Davies, Philip. 1992. *In search of 'ancient' Israel*. JSOTS 148. Sheffield: JSOT Press.
- Derrida, Jacques. 1977. *Limited, Inc.* Traducido por Samuel Weber. Evanston: Northwestern University Press.
- Eilberg-Schwartz, Howard. 1990. *The savage in Judaism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gunkel, Hermann. 1964. *The legends of Genesis: The biblical saga and history*. Introducción por W.F. Albright. New York: Schocken Books.
- _____. 1983. *Introducción a los salmos*. Traducido por Juan Miguel Díaz Rodelas. Valencia: Edicep.
- _____. 1987. *The folktale in the Old Testament*. Traducido por Michael D. Rutter, con una introducción por John W. Rogerson. Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship. Sheffield: Almond Press.
- Lemche, Niels. 1988. *Ancient Israel: A new history of Israelite society*. The Biblical Seminar 5. Sheffield: JSOT Press.
- Mayes, A.D.H. 1983. *The story of Israel between exile and settlement: A redactional study of the Deuteronomistic History*. London: SCM Press.

- Niditch, Susan. 1993. *Folklore and the Hebrew Bible*. GBS:OT. Minneapolis: Fortress Press.
- _____. 1996. *Oral world and written Word: Ancient Israelite literature*. Library of Ancient Israel. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Noth, Martin. 1972. *A history of pentateuchal traditions*. Traducido por Bernard Anderson. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Pritchard, James (ed.). 1966. *La sabiduría del antiguo Oriente: Antología de textos e ilustraciones*. Traducido por J. -A. G. -Larraya. Barcelona: Ediciones Garriga.
- Rad, Gerhard von. 1976. El problema morfogenético del Hexateuco. En *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 11-80. Traducido por Fernando-Carlos Vevia Romero y Carlos del Valle Rodríguez. Biblioteca de Estudios Bíblicos 3. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Radday, Yehuda and Haim Shore. 1985. *Genesis: An authorship study in computer assisted statistical linguistics*. Con D. Wickman, M. Pollatschek, C. Rabin, y S. Talmon. Prefacio by D.N. Freedman. Rome: Biblical Institute Press.
- Rast, Walter. 1972. *Tradition history and the Old Testament*. GBS:OT. Philadelphia: Fortress Press.
- Redford, Donald. 1970. *A study of the biblical story of Joseph*. SVT 20. Leiden: E.J. Brill.
- Rendtorff, Rolf. 1990. *The problem of the process of transmission in the Pentateuch*. Traducido por John Scullion. JSOTS 89. Sheffield: JSOT Press.
- Rosenberg, Joel. 1986. *King and kin: Political allegory in the Hebrew Bible*. ISBL. Bloomington: Indiana University Press.
- Smith, Daniel. 1991. The politics of Ezra: Sociological indicators of postexilic Judean society. En *Second Temple studies, 1: Persian period*, ed. P. Davies, 73-97. JSOTS 117. Sheffield: JSOT Press.

- Steck, Odil. 1995. *Old Testament exegesis: A guide to the methodology*. Traducido por James Nogalski. Society of Biblical Literature Resources for Biblical Study 33. Atlanta: Scholars Press.
- Steinberg, Naomi. 1993. *Kinship and marriage in Genesis: A household economics perspective*. Minneapolis: Fortress Press.
- Thompson, Michael. 1982. *Situation and theology: Old Testament interpretations of the Syro-Ephraimite War*. Prophets and Historians Series 1. Sheffield: Almond Press.
- Thompson, Stith. 1989. *Motif-index of folktypes of folktale: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest books and local legends*. Bloomington: Indiana University Press.
- Thompson, Thomas. 1987. *The origin tradition of ancient Israel, I: The literary formation of Genesis and Exodus 1-23*. JSOTS 55. Sheffield: JSOT Press.
- _____. 1991. Text, context and referent in Israelite historiography. En *The fabric of history: Text, artifact and Israel's past*, ed. Diana Edelman, 65-92. JSOTS 127. Sheffield: JSOT Press.
- Tigay, Jeffrey. 1982. *The evolution of the Gilgamesh Epic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- _____. (ed.). 1985. *Empirical models for biblical criticism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Todorov, Tzvetan. 1990. *Genres in discourse*. Traducido por Catherine Porter. New York: Cambridge University Press.
- Tucker, Gene. 1971. *Form criticism of the Old Testament*. GBS:OT. Philadelphia: Fortress Press.
- Van Seters, John. 1975. *Abraham in history and tradition*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 1983. *In search of history: Historiography in the ancient world and the origins of biblical history*. New Haven: Yale University Press.

- Van Seters, John. 1992. *Prologue to history: The Yahwist as historian in Genesis*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Viviano, Pauline. 1993. Source criticism. En *To each its own meaning: An introduction to biblical criticisms and their application*, ed. Stephen Haynes y Steven McKenzie, 29-51. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Wellhausen, Julius. 1957. *Prolegomena to the history of ancient Israel*. New York: Meridien Books.
- Whybray, R.N. 1987. *The making of the Pentateuch: A methodological study*. JSOTS 3. Sheffield: JSOT Press.