

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**

CIUDAD DE MÉXICO ®

“LA ORALIDAD SAGRADA DE LA ESCRITURA SAGRADA”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN HISTORIA

P r e s e n t a

JOSÉ ADRIÁN TOLENTINO GARCÍA

Director: Dr. Miguel Ricardo Nava Murcia

Lectores: Dr. Manuel Anaut Espinoza, OFM

Dr. Jorge Piedad Sánchez

Mtra. Carmen Margarita Sánchez de León

Ciudad de México, 2021

la palabra es un sacramento de muy delicada administración.

José Ortega y Gasset

(*La rebelión de las masas*, en *Obras Completas, Tomo IV*,

Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 116)

¿no fue la palabra primero y su sentido después?

Miguel de Unamuno

(*Amor y Pedagogía*, Barcelona,

Imprenta de Heinrich y C^a, 1902, p. 77)

Y él me dijo: Hijo de hombre, profetiza sobre estos huesos y diles: Huesos

secos, oíd la palabra de Yavé. Así dice el Señor, Yavé, a estos huesos:

Voy a hacer entrar en vosotros el espíritu y viviréis, y pondré sobre vosotros nervios, y os cubriré de carne, y extenderé sobre vosotros piel, y os infundiré espíritu, y viviréis y sabréis que yo soy Yavé. Entonces profeticé yo como me mandaba, y a mi profetizar se oyó un ruido, y hubo un agitarse y un acercarse huesos a huesos. Miré y vi que vinieron nervios sobre ellos, y creció la carne y los cubrió la piel, pero no había en ellos espíritu.

Díjome entonces: Profetiza al espíritu, profetiza, hijo de hombre, y di al

espíritu: Así habla el Señor, Yavé: Ven, ¡oh espíritu! ven de los cuatro

vientos y sopla sobre estos huesos muertos, y vivirán.

Profeticé yo como se me mandaba, y entró en ellos el espíritu, y revivieron

y se pusieron en pie, un ejército grande en extremo.

Ezequiel 37,4-10

ÍNDICE

Índice	1
Introducción	3
Capítulo 1 Escrituras Aquiliacas	1
<i>La conditio sine qua non de las Escrituras en la Antigüedad: la voz</i>	7
<i>El silenciamiento de las Escrituras</i>	10
<i>Psicodinámicas éticas de la Oralidad de las Escrituras</i>	17
<i>Conclusiones</i>	26
Capítulo 2 Tentativas para recobrar la voz de las Escrituras	30
<i>Transformaciones en la crítica textual</i>	31
<i>Transformaciones disciplinares de las últimas décadas</i>	35
<i>Transformaciones del Criticismo de la Performatividad Bíblica</i>	42
<i>Conclusiones</i>	45
Capítulo 3 La Oralidad Sagrada de la Torá	48
<i>Los lugares comunes de la Vida de Adán y Eva</i>	48
<i>De la Teofanía a la Teofonía</i>	55
<i>La Torá y sus dimensiones orales y sonoras</i>	61
<i>Conclusiones</i>	68
Capítulo 4 La voz de quien clama las Escrituras	71
<i>La autoridad escriturística de Moisés</i>	75
<i>La autoridad del acto de escribir la Torá</i>	82
<i>La autoridad oral del escriba</i>	88
<i>Conclusiones</i>	90
Capítulo 5 El Moisés celestial del Judaísmo del Segundo Templo	92
<i>Moisés en el Libro de los Jubileos</i>	93
<i>Moisés en el Sirácida</i>	98
<i>Moisés en la Carta de Aristeas</i>	102

<i>Moisés en Flavio Josefo y Filón de Alejandría</i>	109
<i>Otras figuras llenas de autoridad oral</i>	117
<i>Conclusiones</i>	127
Conclusión	130
BIBLIOGRAFÍA	135
ÍNDICE DE REFERENCIAS BÍBLICAS Y OTRAS FUENTES PRIMARIAS	163

INTRODUCCIÓN

Mas las sirenas tienen un arma mucho más terrible que su canto, esto es, su silencio. Si bien no ha ocurrido, mas es tal vez imaginable, que alguien se hubiera salvado de su canto, es seguro que de su silencio no lo hubiera conseguido.

Franz Kafka¹

Esta tesis comenzó queriendo responder una pregunta elemental: ¿cómo surgieron las referencias a los episodios bíblicos, como “La Última Cena”, “El Arca de Noé”, “La Torre de Babel”, etcétera? Cualquiera habría respondido que surgieron simplemente porque refieren a los episodios contenidos en la Biblia. No obstante, cualquier especialista en Biblia sabe que una respuesta tan sencilla no es del todo admisible. No lo es, principalmente, porque hay referencias que, aunque nombran un episodio bíblico, no corresponde del todo a lo que dice la Biblia. Es el caso, entre muchos otros, por ejemplo de referir a la “Paciencia de Job”, pues en ningún lado en el libro de Job se dice esto².

Había, entonces, una divergencia entre los contenidos de la Biblia y las referencias canónicas que titulan esos contenidos. Por supuesto, como ya se ha estudiado desde la titulología, el título que se elige para una cosa es ya una interpretación de esa cosa. Ruth Bernard Yeazell, en un estudio sugestivo sobre los títulos de las

¹ Franz Kafka, “El silencio de las sirenas”, en *Meditaciones*, tr. de José María Santo Tomás Colmenarejo, Madrid, Yericó, 1990.

² Cfr. Mark Larrimore, *The Book of Job: A Biography*, Princeton, Princeton University Press, 2013, pp. 13-15.

pinturas³, demuestra cómo la interpretación del título determina la recepción de la pintura. René Magritte jugó con los títulos de sus pinturas y logró transparentar la plasticidad de la recepción de una obra desde la interpretación del título.

La premisa es del todo válida para las referencias que titulan los episodios bíblicos. Cada una, desde una interpretación canonizada, predispone cómo entendemos los contenidos de la Biblia. Y es que, desde luego, los manuscritos más antiguos de la Biblia carecen de títulos, por lo que la lectura de esos documentos está ordenada desde una lógica bien diferente a la nuestra. En el fondo de esta inquietud reposa, pues, el interés por cómo se leía la Biblia, y sobre todo cómo se daba a conocer a la gente en la Antigüedad. Fue así que, para estudiar el fenómeno de titular un contenido bíblico, me decidí a estudiar antes cómo se leía la Biblia.

En mis indagaciones, encontré que una respuesta clara y bien estudiada sobre los actos de leer la Biblia en la Antigüedad es escasa y, sobre todo, muy reciente. Apenas —como lo mostraré en el segundo capítulo de esta tesis— en la década de 2010, la lectura *performada* de la Biblia ha sido un interés de los estudiosos. Me di cuenta, desde luego, que estaba yo muy infundido de las preguntas que en el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana suelen ser típicas. En particular, tenía yo interiorizadas las interrogantes que conciernen a las condiciones de posibilidad de un documento histórico (donde es evidente el papel de su recepción). Recibí instrucción muy profunda sobre Teoría de la Historia e Historiografía por parte de Luis Vergara Anderson, Alfonso Mendiola y el director de esta tesis, Ricardo Nava. La concreción de estas reflexiones en problemas particulares la obtuve de las enseñanzas de María Luisa Aspe Armella

³ Cfr. Ruth Bernard Yeazell, *Picture Titles: How and Why Western Paintings Acquired Their Names*, Princeton, Princeton University Press, 2015.

(discípula sobresaliente, por cierto, de Edmundo O’Gorman), Genevieve Galán y Perla Chinchilla. Por eso, para mí era simplemente normal esgrimirle preguntas de recepción literaria a los Estudios Bíblicos. Y no fue sino muy tardíamente cuando me adentré realmente a las novedades más recientes de este ámbito y pude informarme bien sobre el fenómeno de leer públicamente la Biblia en la Antigüedad.

Antes de estar actualizado sobre las nuevas tendencias, sin embargo, conforme indagaba para intentar responder mi propósito inicial, no podía impedir percatarme de una recurrencia en mi interpretación. Sin duda por la influencia que ha ejercido la Historia Conceptual en mi formación, gracias a Ilán Semo, constantemente me interrogaba por la peculiaridad conceptual de la “Escritura Sagrada” en la Antigüedad. Esta interrogación me empujaba a interpretar todas las monografías que leía desde lo conceptual. Es decir, me preguntaba lo siguiente: ¿qué clase de concepto de “Escritura Sagrada” tenían en mente las personas que “leían” la Biblia en la Antigüedad? Afortunadamente, tuve entre mis manos el excelente libro de la historiadora musicóloga, Carol Harrison, titulado *El arte de escuchar en la Iglesia temprana*⁴. Encontré, entonces, que todas mis preocupaciones —el acto de dar a conocer los contenidos de la Biblia, su recepción y el concepto de “Escrituras Sagradas”— se concentraban en el problema de la oralización y la escucha de las palabras contenidas en la Biblia.

Fue así, pues, como cambié mi investigación a preguntarme qué tanta oralidad y qué tanta escucha había en el antiguo concepto —en cuanto concepto— de “Escrituras Sagradas”. Aquí cabe hacer la aclaración de que, por “oralidad”, no estoy pensando en la vieja categoría del método histórico-crítico que habla de las profuentes orales de la

⁴ Cfr. Carol E. Harrison, *The Art of Listening in the Early Church*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Biblia. Mi preocupación no es de fuentes, ni redaccional, ni formal, ni de géneros. Simplemente quiero determinar hasta qué punto se está figurando la voz y la escucha cuando se habla de “Escritura Sagrada” en la Antigüedad. Por eso considero que la mejor herramienta para determinarlo es la Historia Conceptual. Dice Koselleck:

Los métodos de la Historia Conceptual, en contraste [con los métodos de la historia social], se derivan de la esfera de una historia filosófica de la terminología, de la filología histórica, de la semasiología y de la onomatología; los resultados de su investigación puede ser evaluada continuamente a través de la exégesis de los textos, mientras que, al mismo tiempo, se basan en dichos textos⁵.

Es, entonces, necesario un procedimiento transversal que pueda vislumbrar los cambios lingüísticos que ha experimentado el concepto. Ésa es, a grandes rasgos descrita, la operación que ejecutaré en esta tesis, en busca de la presencia de oralidad y escucha en el concepto de “Escrituras Sagradas”. Ése es, sin ninguna pretensión de exhaustividad, el sencillo propósito de esta tesis de maestría,

Y, antes de pasar la página, no me queda sino agradecer brevemente a todas las personas que me permitieron finalizar esta tesis. En primer lugar, extendiendo mis agradecimientos al director de esta tesis y del Departamento de Historia, el Dr. Ricardo Nava, por confiar en mí y darme gran libertad de trabajo. A mis dos lectores, el Dr. Jorge Piedad Sánchez y la Mtra. Carmen Margarita Sánchez de León, por leerme con atención y proponer cambios muy provechosos que espero haber podido corresponder. En memoria del Dr. Manuel Anaut Espinosa, OFM, quien tuvo toda la disponibilidad para

⁵ Reinhart Koselleck, “Begriffsgeschichte and Social History”, en *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Nueva York, Columbia University Press, 2004, p. 75.

platicar mis extravagancias y, además, les tuvo toda la paciencia imaginable. En memoria también de Fray Gonzalo Balderas Vega, OP, quien me transmitió muchísima información, compartimos tantos momentos de aprendizajes, pero que ya no pudo ver el desarrollo de escrito. También agradezco a todas las personas que me escucharon con atención cada vez que se me ocurrió hablar de estos temas que me obsesionan: a mis profesoras de los Seminarios de Investigación, la Dra. María Angélica Tamayo, la Dra. Guillemette Martin, la Dra. María Cristina Gómez Johnson y la Dra. Mitzi Elizabeth Robles Rodríguez; a mis compañeros de maestría, Gerardo Saldaña, Julio David Rojas, Shamed Maciel, César Martínez, Luis Pablo Espino, Saúl Rivera, Alberto Márquez y Raúl Escobar. A mis entrañables amigos y amigas que no tuvieron empachos en fungir como mis interlocutores en estos temas tan ajenos y que incluso me alentaban a seguir: profr. Luis Alfonso López Chávez, Dr. Armando Azúa, Diego Baños Salavarría, María José Mancera, Octavio Esquivias, Francisco Chávez, Alberto Rosales, Rosa Ferrer, Andrés Gordillo, Marina González y Jorge Manuel Rodríguez. Agradezco también a mis alumnos del Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México, quienes escucharon varias de las intuiciones que están vertidas aquí mientras platicábamos de muchos otros asuntos. Finalmente, agradezco a mi mejor interlocutora, mi hermana, Mary Tolentino, y a mis padres por su apoyo, su cariño y su compañía.

CAPÍTULO 1

ESCRITURAS *AQUILIACAS*

El evento fundamental del tiempo moderno es la conquista del mundo como imagen.

Martin Heidegger⁶

y es que muchos no saben leer, o sea oír lo que leen, por hacerlo sólo con los ojos, y que esos tales se han hecho un oído visual, careciendo de vista auditiva.

Miguel de Unamuno⁷

La *Vida de Adán y Eva* narra los sucesos posteriores a la expulsión de Adán y Eva del Paraíso. Entre los episodios, figura el acontecimiento de la muerte de Adán, y más tarde la de Eva. Se trata de las primeras muertes de todos los tiempos. Quien haya escrito este libro comprendió que esas primerísimas muertes debían de abrigar grandes respuestas que el libro del *Génesis* no ofrece. En el primer libro de la Biblia, los orígenes de la vida son explicados sin demasiadas ambigüedades: Dios crea el mundo, insufla de vida con su aliento divino al cuerpo humano, y pone el mundo creado a disposición de la

⁶ „der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild“ (Martin Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege (1935-1946)*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1980, p. 92).

⁷ Miguel de Unamuno, *Teresa: Rimas de un poeta desconocido*, Madrid, Renacimiento, 1909, p. 50.

Humanidad. Pero, ¿qué hay de los orígenes de la muerte? Sobre eso, en el primer libro de la Biblia, hay un estrepitoso silencio. La *Vida de Adán y Eva* ofrece algunas respuestas.

Como suele suceder con los libros apócrifos, el destino de la *Vida de Adán y Eva* se ramificó en múltiples direcciones. Se hicieron copias del libro, y los copistas añadieron correcciones, errores, y nuevos postulados. Se hicieron traducciones al latín, al eslavo, al armenio y al copto del texto original en griego. Los traductores añadieron a las añadiduras. Al cabo de varios siglos, los destinos de todas las versiones de la *Vida de Adán y Eva* distaban tanto entre sí que podríamos decir que se volvieron libros distintos⁸.

Hoy se conservan alrededor de cien manuscritos de la traducción en latín, de los cuales salen cuatro diferentes versiones⁹. Una de ellas despliega un relato interesante, protagonizado por Eva y su hijo Set, que permite hacer reflexiones sobre el sentido de la muerte. Se puede leer en este libro cómo Eva convoca a sus treinta hijos y a sus treinta hijas, además de Set, porque está a punto de morir. En esta última reunión, Eva comunicará sus instrucciones finales.

Dice la madre a sus hijos que, cuando ella y Adán fueron desterrados del Paraíso, el ángel Miguel les anunció una destrucción inminente. El ángel le sentenció: “Por vuestras transgresiones y pecados, el Señor atraerá la cólera de su juicio contra vuestra raza, primero mediante el agua y después por el fuego. Por estos dos elementos juzgará

⁸ Una descripción muy útil sobre el descubrimiento, el estudio y los manuscritos de la versión griega de este libro se encuentra en el primer y el segundo capítulo de Johannes Tromp, *The Life of Adam and Eve in Greek: A Critical Edition*, Leiden, Brill 2005, pp. 3-29.

⁹ Cfr. Marinus de Jonge y Johannes Tromp, *The Life of Adam and Eve and Related Literature*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, pp. 14-16.

el Señor a toda la raza humana”¹⁰. Adán y Eva eran los únicos que conocían el anuncio de esta devastación. Pero Adán ya había muerto. Sólo quedaba Eva para prevenir a la Humanidad sobre la futura calamidad. No sólo estaba en manos de la primera mujer advertir sobre la aflicción venidera. Eva tenía que asegurarse de que la Humanidad conociera su propia historia; que los humanos recordaran cómo fue desterrada del Paraíso por desobedecer a Dios.

Por eso, Eva ordena a Set que escriba la vida de sus padres en dos materiales distintos: en piedra y en arcilla bruñida. Cuando llegue la devastación del agua, la piedra permanecerá. Cuando llegue la devastación del fuego, la arcilla permanecerá. Set obedeció las órdenes de su madre. Fue por medio de estas dos escrituras que la historia de Adán y Eva se perpetuó. Según la *Vida de Adán y Eva*, la primera escritura fue indisociable —¡y dependió!— de los materiales sobre los que se inscribió. En este relato, se declara la preeminencia del material que posibilita la escritura¹¹.

¹⁰ “... propter praevaricationes vestras generi vestro superinducet dominus noster iram iudicii sui primum per aquam secundum per ignem: his duobus iudicabit dominus omne humanum genus” (*Vita Adæ et Evæ* 49,3, que sigue la versión textual del primer grupo clasificado por Mayer, “Vita Adæ et Evæ”, *Abhandlungen der koeniglichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-philologische Klasse*, Munich, 14.3: 185-250. Esta versión se puede encontrar en el sitio web del Institute for Advanced Technology in the Humanities, editado por Gary A. Anderson y Michael E. Stone: <www2.iath.virginia.edu/anderson/archive.html>). La traducción en español la transcribí de Alejandro Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo II*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, p. 349.

¹¹ Soy consciente del paralelismo que se puede establecer entre este relato y el socorrido *Fedro* de Platón. Ante la comparación, no quisiera dejar inadvertida la importancia del aspecto señalado, acerca del material donde se vierte la escritura. En el Diálogo, Platón trata la escritura en sí misma. En consonancia con su metafísica, la escritura para el filósofo es un objeto ideal que merece ser tratado desde su esencia. En la *Vida de Adán y Eva*, la escritura no tiene una condición aislada que se pueda desentrañar en atributos, o en accidentes. En la *Vida* la escritura no existiría sin el material. Incluso, la escritura parece languidecer en tanto que el material perdura. Éste propicia la revitalización de aquélla. Me he valido de los siguientes ensayos para evocar el *Fedro*: Jacques Derrida, “La Farmacia de Platón”, en *La Diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, pp. 91-261; recupero la afirmación del Director de esta tesis, a propósito de la noción de escritura de Derrida: “se trata de asumir que la escritura es muerte y ausencia como condición de posibilidad de poder decir algo” (Ricardo Nava Murcia, “El mal de archivo en la escritura de la historia”, en *Historia y Grafía*, año 19, núm. 38, enero-junio 2018, p. 99); Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 377-384 (agradezco a Luis Vergara Anderson haber puesto mi atención sobre este escrito); y, por último, José Ortega y Gasset, *Misión del Bibliotecario* (1935), en *Obras Completas, Tomo V (1933-1942)*, Madrid, Revista de Occidente, pp. 207-234.

El mundo fue despedazado como el ángel Miguel anunció. Pero la escritura permaneció gracias a los materiales en que se plasmó. Transcurrieron los siglos, y las tablas superaron los desafíos del tiempo. Las inscripciones prevalecieron pero el lenguaje envejeció. “Muchos las vieron después del diluvio, pero no fueron capaces de leerlas hasta que el sapientísimo Salomón, después de ver las tablas de piedra escritas, suplicó al Señor”¹². Probablemente, Salomón elevó sus plegarias a Dios para que le permitiera entender ese lenguaje indescifrable. Dios atendió al llamado de su siervo, y envió a un ángel para que lo guiara. El ángel le dijo a Salomón:

Yo soy el ángel que sostuvo la mano de Set cuando escribió esas tablas mediante su dedo con hierro. Mira, conocerás la escritura para que aprendas y entiendas dónde se hallaban esas piedras, pues habían estado en la casa de oración de Adán, donde su mujer y él adoraban al Señor Dios. De modo que conviene que edifiques allí una casa de oración al Señor Dios.

Y Salomón hizo un voto de edificar allí una casa de oración al Señor Dios. Salomón llamó a aquellas letras achiliacas, es decir, escritas con el dedo de Set, *sin enseñanza oral*, mientras un ángel del Señor sostenía su mano¹³.

Según el relato de la *Vida de Adán y Eva*, tras las primeras muertes, nace la escritura. De no haber desobedecido a Dios, el género humano no habría sido condenado a

¹² “... et post diluvium a multis videbantur hominibus tabulae illae scriptae (lapides illi scripti?) et a nemine legebantur. Salomon autem sapiens vidit scripturam et deprecatus est dominum” (*Vita Adæ et Evæ* 52,1). La traducción procede de Alejandro Díez Macho, *op. cit.*, p. 350.

¹³ “... et apparuit ei angelus domini dicens: ego sum qui tenui manum Seth, ut scriberet cum digito suo (ferreo digito?, ferreo stilo?) lapides istos, et eris sciens scripturam, ut cognoscas et intelligas (ubi sint) quid contineant lapides isti omnes et ubi fuerit oratorium, ubi Adam et Eva adorabant dominum deum. et oportet te ibi aedificare templum domini id est domum orationis. Tunc Salomon supplevit templum domini dei et vocavit literas illas achiliacas hoc est sine verborum doctrina scriptas (achilicas quod est latine lapideas *id est sine labiis* doctrina scripta?, achiliacas quod est latine sillabicas hoc est sine librorum doctrina scriptas ?) digito Seth, tenens manum eius angelus domini” (*Vita Adæ et Evæ* 52,1). La traducción procede de la obra: Alejandro Díez Macho, *op. cit.*, p. 350. Las cursivas son mías.

perecer. Y, sin muerte, entonces no habría escritura¹⁴. Ya se alcanza a ver cómo este libro apócrifo logra ofrecer una respuesta al enigma de la muerte, para la cual la escritura es central.

Pero, quizás, el autor de la *Vida de Adán y Eva* va más lejos cuando aclara qué clase de escritura es esta primera escritura, que, después de varias generaciones, el rey Salomón descifró. Como se vio en ese pasaje citado, Salomón le da un atributo a esas letras que, sin auxilio de Dios, no habría comprendido. Las letras que componen esta escritura, dice el relato, son letras *aquiliacas*.

¿Qué significa este adjetivo, “aquiliacas”? En realidad, es casi imposible saberlo. El vocablo no parece tener precedentes. Los múltiples manuscritos que hoy se conservan con el texto latino de la *Vida de Adán y Eva* no logran llegar a un acuerdo sobre la acepción original de “aquiliacas”. Un copista medieval, intentando captar el sentido enigmático del vocablo, dice que “aquiliacas” significa “sin el arte del discurso”¹⁵. Otro copista especula una diferente acepción: “aquiliacas” querría decir “sin el saber de los

¹⁴ Eric Jager recuerda el hecho de que ya los Padres de la Iglesia sostenían el argumento de que la escritura era fruto del pecado. Cfr. Eric Jager, “Did Eve Invent Writing? Script and the Fall in ‘The Adam Books’”, en *Studies in Philology*, vol. 93, n. 3 (verano de 1993), p. 229-232.

¹⁵ El manuscrito Clm 9022, que data del siglo XV, resguardado en la Biblioteca Estatal de Baviera, lee: “hoc est sine verborum doctrina”. La información referente a todos los manuscritos de la *Vita Adæ et Evæ* resguardados en la Biblioteca Estatal de Baviera se puede encontrar en <sip.mirabileweb.it/title/vita-adae-et-evae-title/176983>.

libros”¹⁶. Otro más propone que “aquiliacas” se define como “sin esfuerzo”¹⁷. Y un último copista lanza su propia conjetura: “aquiliacas” es lo mismo que “sin labios”¹⁸.

De acuerdo a la última posibilidad, “aquiliacas” vendría a ser un adjetivo traducido del griego ἄχειλος (*á-jeilos*), porque χειλος (*jeilos*) significa “labios”. Por lo tanto, las “letras aquiliacas” no serían otra cosa que “letras sin labios”, es decir, palabras sin pronunciación, un lenguaje sin voz, en suma, una escritura silenciosa.

Si optamos por esta versión, entonces para Salomón una escritura sin voz que la lea es ininteligible. Tan extraño resultaba esto que pareció indispensable asignarle un nombre a esa escritura: *aquiliacas*. Se infiere a partir de esto que las letras, para ser comprendidas, requieren de *jeilos*, requieren labios. La letra sin voz, sin enseñanza oral, no es comprensible. Salomón supo qué decían esas palabras después de que un ángel bajara y lo instruyera. No bastó que Salomón estuviera ya bendecido con una sabiduría sin igual. Era necesaria una enseñanza viva de un ángel enviado directamente por Dios para que Salomón comprendiera esos signos.

¹⁶ El manuscrito Clm 5865, fechado entre 1472 y 1473, también resguardado en la Biblioteca Estatal de Baviera, dice: “quod est latine sillabicas, hoc est sine librorum doctrina scriptas”.

¹⁷ El manuscrito de la Biblioteca Nacional de Francia, BnF. lat. 5327, pone: “quod est in latino inlabicas, hoc est sine laborum”. Este manuscrito fue estudiado en Jean-Pierre Pettoelli, “Deux témoins latins singuliers de la Vie d’Adam et Ève, Paris BNF, LAT. 3832 et Milan, B. Ambrosiana, O 35 Sup.”, en *Persian, Hellenistic, and Roman Period*, vol. 33, n. 1, 2002, pp. 1-27.

¹⁸ Otro manuscrito resguardado también en la Biblioteca Estatal de Baviera, el Clm 17151, que data del siglo XIII, o del XIV, reza: “sine labiorum”, o “sine labiis”. Las distintas versiones las recojo del que, me parece, es el único estudio que realmente analiza el vocablo *achiliacæ*: Jean-Marie Fritz, “Mise en scène de la translation dans les Vies médiévales d’Adam et Ève”, en Pierre Nobel (dir.), *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance, Volume 1: du XIIe au XVe siècle*, Besançon/Tours, Presses universitaires de Franche-Comté, 2005, p. 108.

LA *CONDITIO SINE QUA NON* DE LAS ESCRITURAS EN LA ANTIGÜEDAD: LA VOZ

Por mucho tiempo, las Sagradas Escrituras estuvieron siempre acompañadas por labios que las pronunciaran, las recitaran o las enseñaran públicamente. Esto no es desconocido en nuestros días. Los estudiosos han cobrado conciencia de la importancia de la escucha y de la oralidad en los tiempos anteriores a la Modernidad¹⁹. “La manera de leer que hoy nos parece normal no lo era para los griegos, ni para los romanos, quienes concebían la lectura como el medio de ofrecer el texto a través de la voz”²⁰. Todo texto en la Antigüedad era texto leído en voz alta. Toda escritura estaba destinada a reverberar desde una boca, y por tanto era siempre personificada por un lector. Toda escritura era personalizada, porque siempre se destinaba a un público, cuyas necesidades, perplejidades y expectativas eran conocidas por el lector. En suma, toda escritura en la Antigüedad era simultáneamente personificada y personalizada, lo que equivale a decir que era cambiante.

La Biblia no era excepción. Al contrario, se podría aseverar que la Biblia fue, durante siglos, el “libro” pronunciado a viva voz por antonomasia. La Biblia fue imaginada como un acontecimiento lleno de pronunciación y escucha, incluso, desde sus orígenes míticos. Steven Fraade, un biblista de la Universidad de Yale, caracteriza la teofanía del Sinaí en los siguientes términos: “en el centro de la revelación no está la aparición de Dios, sino la entrega y el recibimiento de sus palabras. Ya sea que fueran divinamente

¹⁹ Esto lo abordaré con detenimiento en el tercer apartado del siguiente capítulo.

²⁰ “En el principio fue la escucha” es el título del apartado de donde recogí la sentencia citada: Christian Vandendorpe, *Du papyrus à l'hypertexte. Essai sur les mutations du texte et de la lecture*, París/Montréal, La Découverte/Boréal, 1999, p. 15.

transmitidas, [...] o mediadas humanamente, no sólo debían ser registradas, sino también escuchadas por todo el pueblo”²¹.

Ya los Padres de la Iglesia ponían énfasis en el cuidado de enseñar las verdades religiosas mediante la oratoria. El catecúmeno era aquél en quien “resuenan” (κάτηχοῦσιν, *katējoûsin*) las enseñanzas divinas. “Por este motivo”, dice san Juan Crisóstomo, “mi discurso se llama catequesis, porque aun cuando yo no esté aquí mis palabras puedan resonar en sus almas”²². Los rabinos, ya desde el periodo tannaítico, educaban a los estudiantes teniendo siempre en mente que la Torá Escrita (תורה שבכתב, *Torá SheBiKhtav*) era indisociable de la Torá Oral (תורה שבעל פה, *Torá SheBeAl Peh*). Ambas procedían del Sinaí, y en cierta medida una dependía de la otra. En el tratado *b.Yoma* (35b), se describe cómo los estudiantes de la Torá iban a la sinagoga a “escuchar las palabras del Dios Viviente en boca de [los rabinos] Shemayá y Avtalión”²³.

Siglos más tarde, en la Edad Media, el predominio de la oralidad alcanza el paroxismo. Prueba de ello es la proliferación de extractos de textos bíblicos en homilarios, leccionarios, sacramentarios, breviarios y misales para componer los sermones²⁴. Tanto fue así que surge el *Ars Prædicandi*, el arte —o, mejor, el artesano— de la predicación. Se construye un entorno sagrado a base de la

²¹ El resaltado es del autor: Steven D. Fraade, “Hearing and Seeing at Sinai: Interpretive Trajectories”, en George J. Brooke, Hindy Najman y Loren T. Struckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden, Brill, 2008, p. 248.

²² *Catequesis Bautismales*, 12.1, citado en Carol Harrison, *The Art of Listening in the Early Church*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 88.

²³ Citado en Martin S. Jaffee, “A Rabbinic Ontology of the Written and Spoken Word: Knowledge, and Living Texts of Oral Torah”, en *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 65, n. 3, Otoño de 1997, p. 538.

²⁴ Un estudio muy meticuloso que versa sobre la predicación del texto bíblico en la Alta Edad Media es R. Emmet McLaughlin, “The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages”, en *Traditio*, vol. 46, 1991, pp. 77-122.

conjugación del sermón, el canto litúrgico y las artes visuales. Aun en los ámbitos más intelectuales, desde los *scriptoria* del monasterio hasta las *disputationes* de la universidad, siempre estuvo presente la lectura sonora²⁵.

También merece evocarse el célebre episodio del “Encuentro de Cajamarca”, durante la conquista de Perú. Según varios documentos que narran el suceso, el dominico salmantino fray Vicente de Valverde le presenta a Atahualpa “lo que Dios habló, que está en este libro”²⁶. Atahualpa pidió que le entregara ese libro, “lo abrió, volviendo las hojas a un cabo y a otro, y dijo que aquel libro *no le decía a él nada ni le hablaba palabra*, y le arrojó en el campo”²⁷. Quizás esta narración describa con fidelidad cómo Atahualpa no entendió lo que era un libro. O, más probablemente, se trata de un relato que refleja la manera como un cristiano del Viejo Mundo intentó explicar las extrañezas del Nuevo Mundo desde su lógica teológica. Si esto último es correcto, entonces se puede ver cómo todavía en el siglo XVI, para los cronistas españoles, la Biblia se vinculaba con palabras vociferadas y escuchadas.

Y aun en el universo del Protestantismo se puede apreciar la importancia de la oralidad. Valga como ejemplo las *Meetings* de la Sociedad Religiosa de los Amigos (los cuáqueros). En estas asambleas, la lectura de la Biblia, desde el siglo XVII, ha estado envuelta en una oralidad inflamada por el Espíritu, por la práctica de la Espera Silenciosa.

²⁵ La literatura al respecto es abundante. Me baso, fundamentalmente, en el clásico Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Santillana, 2004, especialmente pp. 153-372.

²⁶ Francisco de Xerez, *Verdadera relación de la Conquista del Perú y Provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla, conquistada por Francisco de Pizarro, capitán de la S. C. C. M. del Emperador Nuestro Señor enviada a S. M. Según la primera edición impresa en Sevilla en 1534*, Madrid, Tipografía de Juan Cayetano García, 1891, p. 90.

²⁷ Esta descripción no aparece en la *Relación* de Jerez. La tomo del Capítulo V del Libro II en Agustín de Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista de las Provincias del Peru, y de los successos que en ella ha auido, desde que se conquistó hasta que el Licenciado de la Gasca Obispo de Siguença boluio a estos reynos*, Sevilla, Casa de Alonso Escribano, 1577. El resaltado es mío.

Max Weber describió el objetivo de dicha espera como “la superación de lo instintivo e irracional, de las pasiones y subjetividades del ser humano ‘natural’; él ha de callar para crear aquel silencio profundo en el alma en el que Dios puede tomar la palabra”²⁸. Cuando el alma está infundida por el Espíritu, entonces se procede a enseñar oralmente lo que dice la Escritura Sagrada. Si no es así, mejor es permanecer en silencio.

EL SILENCIAMIENTO DE LAS ESCRITURAS

La historia de la Biblia no es, meramente, una historia de su complejidad textual. Si la Biblia ha pervivido después del transcurso de más de dos largas decenas de siglos, se debe a la lectura activa y colectiva de sus palabras. La atención descomunal que los especialistas prestan al texto bíblico, como si se tratara de Escrituras *Aquiliacas*, es un hecho surgido en la Modernidad. Julio Trebolle Barrera lo expresa elocuentemente cuando dice que, en la Modernidad, “el lector de libros se ha vuelto un sujeto mudo”, y la Biblia, de lectura pública, ha pasado a ser una “lectura privada”. Esto ha propiciado que “el sentido del carácter oral y auditivo de los textos bíblicos se haya perdido. Éstos no fueron hechos para ser leídos en privado y en voz baja, sino para ser declamados en voz alta, y aun para ser acompañados por salmodia en una asamblea litúrgica”²⁹.

Pero el biblista de la Modernidad tiene en su mirada una escritura por descifrar, y cualquier lectura comunitaria, o tradicional, le parecerá estorbosa. Paul Ricœur lo

²⁸ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, tr. de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2015, p. 219.

²⁹ Julio C. Trebolle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible*, tr. de Wilfred G. F. Watson, Leiden/Grand Rapids, Brill/Eerdmans, 1998, p. 105. Sólo pude tener acceso a la traducción en inglés de este libro, originalmente escrito en español. Cualquier tergiversación de las palabras originales —como la que el autor refiere de un discurso de Einstein pronunciado en alemán, transcrito en japonés, traducido al inglés, y de ahí nuevamente al alemán (*cfr.* p. 15)— es resultado de mi traducción.

sentenció con sensatez: “Cortados sus vínculos con una comunidad viva, el texto queda reducido a un cadáver manipulado para la autopsia. A pesar de sus múltiples méritos, la exégesis moderna se encuentra en gran parte viciada por esta concepción de un texto fijo, reducido de una vez por todas a su forma en curso”. En seguida, Ricœur pone su mirada sobre el modelo más perfeccionado de esta clase de exégesis. “Y el método histórico-crítico en su forma amplia marcha aún más fácilmente en esta misma dirección. De un modo artificial, considera completo el desarrollo de las Escrituras con el establecimiento de su redacción final”. ¿Cuál ha sido, entonces, el efecto de esta manera de leer la Biblia? “Es casi como si alguien pronunciara la oración fúnebre de alguien que todavía está vivo”³⁰. Pero, ¿de dónde viene esta momificación, o desecación, del texto viviente?

Entre finales del siglo XVII e inicios del siglo XVIII, imperó entre ciertos pensadores la necesidad de profesar una religión racional. Hoy conocemos a esos intelectuales bajo el nombre de “deístas”. La religión revelada, tal y como la planteaban los teólogos de ese periodo, dejó de surtir efectos de congruencia, y más bien empezó a irritar. Según Peter Byrne, la actualización de la idea agustiniana de la Predestinación fue el motor de esa irritación. Los racionalistas se convencieron de que había una flagrante contradicción entre la noción racional de un Dios perfectamente justo y el Dios que predestinó la salvación de unos y la condenación de otros.

³⁰ André LaCocque y Paul Ricœur, *Pensar la Biblia: estudios exegéticos y hermenéuticos*, tr. de Antonio Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2001 (1998), p. 14. Una crítica muy parecida la encuentro en Michel de Certeau, “Autorités chrétiennes et structures sociales”, en *La faiblesse de croire*, París, Seuil, 1987, p. 112 (nota a pie), cuando dice que el “trabajo exegético modifica profundamente, no sólo la lectura del texto — y por tanto el texto—, sino también el comportamiento del creyente ante esta nueva organización del texto”.

Se estableció, entonces, una comparación entre los conceptos universales que demostraban racionalmente la existencia de Dios y los conceptos particulares del cristianismo. “La particularidad del cristianismo”, dice Byrne, “provocará el escándalo de la aparente injusticia de Dios”. Así, se procedió a valorar racionalmente “las concepciones de abandono y de injusticia para investigar la aparente arbitrariedad del Dios cristiano”³¹.

Como parte de esa investigación, se esgrimió la revisión metódica de la Biblia a través de los métodos filológicos inventados en el Renacimiento. Los deístas encontrarán en la Biblia lo que Lorenzo Valla, en 1440, notó en la *Donación de Constantino*: que los vocablos corresponden a una determinada circunstancia histórica. Y ésta no era cualquier circunstancia histórica: era la Antigüedad. Los deístas creían conocer detalladamente esa época porque eran ávidos lectores de los “autores clásicos”. La literatura grecorromana estaba llena de relatos sobre la avaricia de la casta sacerdotal, sobre las supersticiones, la magia y los rituales “irracionales”. Los deístas pensaban que las religiones antiguas adoraban a dioses que no eran más que “seres hermosos del país de las fábulas”³². Si la Biblia fue producida en ese periodo —inferían los deístas—, entonces tiene que ser también una fábula. La contextualización propiciará que los deístas expliquen por qué hay tantas cosas en la Biblia que no se entienden a la luz de

³¹ Peter Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism*, Nueva York, Routledge, 2013 (1989), p. 21.

³² Se sobreentiende el sentido peyorativo. Esta afirmación es de Schiller, y yo la recojo de Walter F. Otto, *Teofanía: El espíritu de la antigua religión griega*, tr. de Juan Jorge Thomas, Ciudad de México, Sexto Piso, 2007 (1956), p. 17.

las leyes de la naturaleza, como los milagros³³. Sólo así se entendería por qué el Dios Revelado no es un Dios Racional.

Semejante investigación producirá, en última instancia, lo que Michael Legaspi ha llamado la “muerte de las Escrituras”³⁴. La que otrora fuera Palabra de Dios pasa a ser un libro profano más³⁵. La intención de la investigación deja de ser deísta para volverse plenamente histórica. La crítica filológica que indagaba en las “antigüedades” de la Biblia para encontrar al Dios racional se abandona. En su lugar, se empieza a usar la crítica para determinar el desarrollo histórico, en sí mismo, de los tiempos antiguos del cristianismo³⁶.

Este tránsito acontece desde finales del siglo XVIII hasta inicios del siglo XIX. Y, como se sabe, el resto del siglo XIX será el escenario de sofisticados desarrollos metodológicos para la pesquisa histórica de la Biblia. De esta manera, el texto bíblico se vuelve la condición de posibilidad para conocer el pasado remoto del cristianismo. Por

³³ Esto fue estudiado en Robert M. Burns, *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*, Londres, Associated University Press, 1981. También lo cita en varias ocasiones Peter Byrne.

³⁴ Así se titula el libro de este estudioso, donde investiga al exégeta Johann David Michaelis. Cfr. Michael C. Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

³⁵ Hermann Samuel Reimarus, cuando era joven, describió al deísta genovés, Jean Le Clerc, en los siguientes términos: “me pareció un poco profano por presumir que criticaba la Biblia de una manera no muy distinta de como lo haría si tuviera en frente un Aristófanes” (cita de los fragmentos del diario de Reimarus en Martin Mulsow, “From Antiquarianism to Bible Criticism?,” in Martin Mulsow (ed.), *Between Philology and Radical Enlightenment: Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*, Leiden/Boston, Brill, 2011, p. 2).

³⁶ Hermann Samuel Reimarus, a quien Albert Schweitzer consideró el pionero de la búsqueda del Jesús Histórico, tenía intenciones deístas, más que históricas. Reimarus fue un estudioso de las lenguas antiguas, en el Gymnasium de Hamburgo, y echó mano de sus conocimientos para escribir su famosa obra sobre el cristianismo antiguo. Tan deísta era su intención que tituló su obra *Apologie oder Schutzschrift die Vernünftigen Verherer Gottes (Apología, o Defensa del creyente racional de Dios)*. Además de lo citado en la nota anterior, cfr. Ulrich Groetsch, *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768): Classicist, Hebraist, Enlightenment Radical in Disguise*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2015. A propósito de Schweitzer, véase cómo inicia su estudio con esta frase: “Antes de Reimarus, nadie había intentado formar una concepción histórica de la vida de Jesús” (Albert Schweitzer, “Hermann Samuel Reimarus”, en *The Quest of the Historical Jesus*, tr. de W. Montgomery, Nueva York, Dover Publications, 2005).

supuesto, la consecuencia lógica es que los estudiosos se concentrarán en el texto en sí, como si se tratara de Escrituras *Aquiliacas*.

El método investigativo que gozó de primacía en todos los estudios sobre la Biblia durante el siglo XX era el denominado “método histórico crítico”. Los estudiosos que instrumentaban este método se preguntaban por cuestiones como la datación de un texto, la intención del autor, el contexto del texto, y los procesos de composición textual. El objeto de estudio era el lenguaje. Para conocer la historia del texto, se usaba el texto en sí. Esta circularidad comenzó a desafiarse con los múltiples descubrimientos de manuscritos antiguos: primero, con la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi³⁷ y luego con los Rollos del Mar Muerto³⁸. Desde la segunda mitad del siglo XX, el recurso a los hallazgos arqueológicos se ha vuelto ineludible para estudiar la Biblia. Se podría decir, un tanto de manera simplificadora, que antes de esta acentuación sobre la “cultura material”, la arqueología se estudiaba a través del texto bíblico. De este modo, se buscaba corroborar con evidencia material lo que el texto bíblico decía. Ahora, en cambio, la Biblia se supedita a la evidencia material, por lo que, si no existen rastros y vestigios de lo que la Biblia indica, se vuelve imperativo explicar por qué el texto dice lo que dice. De ahí emerge lo que se ha denominado la “Escuela minimalista”, cuyos exponentes más sólidos son Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman³⁹. Ellos causaron

³⁷ La biblioteca gnóstica de Nag Hammadi fue descubierta en 1945, pero no fue editada críticamente y de manera sistemática sino hasta 1975. Hoy contamos con ediciones muy rigurosas, publicadas en Leiden, en cinco gruesos volúmenes. En esta ficha condenso todos los volúmenes: *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2000 (cinco volúmenes).

³⁸ Los Rollos del Mar Muerto han recibido considerablemente mayor atención que los manuscritos de Nag Hammadi. La edición más importante sigue siendo: Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Nueva York, Penguin Books, 2004 (1962).

³⁹ Cfr. Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*, Nueva York, Free Press, 2006. La reflexión de la que me valgo para hablar de la Escuela Minimalista —y su oponente, la Escuela Maximalista— la obtengo de John J.

revuelo cuando examinaron los estratos de la tierra —al menos, los propensos a ser estudiados sin detonar conflictos interreligiosos— en Jerusalén, y determinaron que ahí no hubo actividad humana significativa sino hasta el siglo VIII a.C. La controversia se detona debido a que el magnífico reino de David y de Salomón, tal y como se describe en los Libros de los Reyes, del Antiguo Testamento, se solía fechar en el siglo X a.C. Silberman y Finkelstein propusieron relecturas a esos pasajes, donde se argumentó que los israelitas que los escribieron estaban proyectando su propia circunstancia histórica para describir un pasado glorioso.

Lo propio se ha hecho con la arqueología del Nuevo Testamento. La Escuela Minimalista encuentra muchos adeptos debido a que los vestigios que se remontan a Jesús de Nazareth, o a los Apóstoles, son escasos. La innovación de los minimalistas consiste, no tanto en revelar que la Biblia contiene pasajes “ficticios” —como, a menudo agresivamente, se les imputa—, sino en generar explicaciones factibles sobre qué llevó a los escritores de la Biblia a relatar esas narraciones. Así, por ejemplo, en el año 2000 apareció un estudio de John S. Kloppenborg, donde reconstruía, a partir de la “cultura material”, el hipotético proto-Evangelio que recopiló “los dichos de Jesús”, y que sirvió de fuente para los Evangelios Sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas)⁴⁰. Este nuevo paradigma, donde es indispensable el recurso arqueológico para la valoración textual, va más allá de la veracidad y de la falsedad. Este nuevo paradigma consiste en dar sentido al texto

Collins, “The Crisis in Historiography”, en *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2005, pp. 27-51.

⁴⁰ Cfr. John S. Kloppenborg, *Excavating Q: the history and setting of the sayings gospel*, Minneapolis, Fortress Press, 2000. La síntesis monumental de arqueología neotestamentaria de Oxford salió recientemente y abarca los avances más significativos de los últimos años: William R. Caraher, Thomas W. Davies y David K. Pettegrew (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Archaeology*, Nueva York, 2019.

con base en la materialidad del entorno, sin desecharlo ni obligarlo a decir cosas que no dice⁴¹.

La “cultura material”, entonces, ha representado un reto para la forma tradicional de investigar el texto bíblico. Sin embargo, la solidez del paradigma literario que estudia el texto desde el texto, no parece estar en proceso de desaparecer. Muy por el contrario, se han ideado renovaciones importantes para analizar el texto bíblico. Se mantiene, por tanto, el análisis prominentemente textual.

El filólogo F. Scott Spencer hizo un estudio muy sugerente a propósito del desarrollo del paradigma literario. Éste se puede resumir en las siguientes fases: (1) desde finales del siglo XIX hasta 1940, los investigadores del texto bíblico usaban el método de la “crítica de la forma”, donde la “forma textual” era discernida, esto es, se preguntaba por los géneros que componían el texto bíblico (himnos, proverbios, parábolas, canciones, etcétera); (2) en las décadas de la postguerra, se pretende superar la crítica de la forma, y estudiosos como Hans Conzelmann, Ernst Haenchen y Ernst Käsemann proponen la “crítica redaccional”, esto es, estudiar el texto a partir de la consideración sobre el “redactor” y sus tendencias teológicas; sin embargo, a partir de 1970, sobreviene la inconformidad y comienza la siguiente fase (3) que se ha llamado la “crítica composicional”, la cual discierne, no sólo diferentes fases de composición, sino distintas composiciones, según varíe la fecha y el lugar de sendas composiciones⁴². En los noventa, cuando escribió F. Scott Spencer, la “crítica composicional” era la tendencia

⁴¹ El tema del arte ha sido muy prolífico a partir de la importancia que tomó la “cultura material”. Vgr. Paul Corby Finney, *The invisible God: the earliest Christians on art*, Nueva York, Oxford University Press, 1994 y Robin Margaret Jensen, *Understanding early Christian art*, Londres, Routledge, 2000.

⁴² Cfr. F. Scott Spencer, “Acts and Modern Literary Approaches”, en Bruce W. Winter y Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in its First Century Setting. Volume 1: The Book of Acts in its Literary Setting*, Grand Rapids/Carlsile, William B. Eerdmans/The Paternoster Press, 1993, pp. 383-389.

más novedosa. Hoy, sin embargo, encontramos nuevas corrientes del análisis literario que sigue estudiando el texto bíblico desde el texto. Sobre las nuevas tendencias profundizaré en el siguiente capítulo, pues involucran una nueva aproximación más allá de la textualidad.

PSICODINÁMICAS ÉTICAS DE LA ORALIDAD DE LAS ESCRITURAS⁴³

El énfasis puesto sobre la dimensión textual de las Escrituras ha contraído el efecto del silenciamiento de una entidad que antes se pensaba sonora. El biblista que fabrica estudios académicos no se percata ya del silenciamiento que, de antemano, presupone para obtener sus producciones⁴⁴. ¿Cómo, acaso, podría el biblista llevar a cabo sus pretensiones de exactitud si asumiera que su objeto de estudio fuera ruidoso, y, por eso, contingente y mutable? Vemos, pues, que el exégeta científico no puede prescindir de la máxima reducción de accidentes, presentes en los usos religiosos comunitarios, de la Biblia. A fin de poder llamarlo su “objeto de estudio”, el exégeta científico no puede sino excluir experiencias vivas, colectivas y significativas, por parecerle estorbosas y

⁴³ Debo las intuiciones sobre las implicaciones ético-políticas a la asesora de esta tesis, la Mtra. Carmen Margarita Sánchez de León.

⁴⁴ “En su devoción por los ‘hechos’ el erudito recoge los elementos necesarios para la investigación, pero están enmarcados y movilizados desde un ‘orden’ del saber que él desconoce y que funciona sin su conocimiento” (Michel de Certeau, *L’écriture de l’histoire*, París, Gallimard, 2016, p. 148).

sobradas para su meticulosa fabricación⁴⁵. Ya José Ortega y Gasset sentenció que “las cosas son casos para la ciencia”⁴⁶.

Esta exclusión implícita, casi nunca contenida, de la exégesis científica equivale, realmente, a inmovilizar y a congelar las Escrituras. Como lo sentencia proverbialmente Unamuno, para el científico la “carne de los hechos, caliente y viva, [es] cosa rebelde, tan rebelde como sumiso el esqueleto”⁴⁷. Por eso Paul Ricoeur metaforizó esta exégesis, como vimos antes, como una honra fúnebre de un ser aún viviente. La limpieza científica de esta “cosa rebelde” revela ya una condición epistemológica de expurgación. Los residuos de vitalidad, presentes en el objeto de estudio, son suspendidos para que la voluntad del estudioso no colisione con molestias. ¿Estas molestias se podría decir que son lo mismo que otras voluntades adversas a la voluntad del erudito: voluntades en resistencia? Quizás sí, pues, en otro ensayo, Miguel de Unamuno dice que a “nadie le gusta ser un precioso caso de estudio”⁴⁸. Y es que, efectivamente, aparece en el proceder científico que inmoviliza a las Escrituras una imposición. Cierta lenguaje postmodernista llamaría a esto una “colonización”⁴⁹.

⁴⁵ Dice el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar: “Pocos, entre los ‘exactos’ estudiosos bíblicos del presente, empero, siquiera dan cabida en su ciencia bíblica a la *fruitio* o al *sensus spiritualis* [...]. De acuerdo a una opinión no formulada, pero aceptada, este acto está desterrado de la teología ‘científica’ hacia el reino de la ‘espiritualidad’ no científica, o debe permanecer suspendido hasta que la investigación ‘exacta’ haya aprobado su juicio, más o menos definitivo, sobre los sentidos históricos y los contextos de la *littera*” (Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Volume 1: Seeing the Form*, tr. de Erasmo Leiva-Merikakis, San Francisco/Nueva York, Ignatius Press/Crossroads Publications, 1982 (1967), p. 76).

⁴⁶ José Ortega y Gasset, *Personas, Obras, Cosas* (1916), en *Obras Completas, Tomo I (1902-1916)*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 482.

⁴⁷ Miguel de Unamuno, *Paz en la guerra*, Madrid, Librería de Fernando Fe, 1897, p. 51.

⁴⁸ Miguel de Unamuno, *Obras Completas, Tomo III: Ensayo I*, Madrid, Afrodísio Aguado, 1958, p. 908.

⁴⁹ Cfr. Walter D. Mignolo y Catherine E. Walsh, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Durham, Duke University Press, 2018.

Eso que he descrito como el “silenciamiento de las Escrituras” representa, entonces, toda una epistemología implícita de imposición. Como dije antes, el exégeta científico presupone esa condición epistemológica para fabricar su producto. El exégeta científico difícilmente repara sobre esa condición necesaria. Podría decirse, sin que suene perogrullesco, que el “silenciamiento de la Escritura” está ya silenciado en la operación exegética moderna.

Por eso, observar cómo los exégetas científicos observan su objeto de estudio⁵⁰ puede propiciar la búsqueda de alternativas a esa epistemología impositiva. Si acaso se percibe ese “silenciamiento de las Escrituras”, propio de la Modernidad, se notarán, a su vez, las imposiciones que aniquilan la vitalidad de las Escrituras. Y, así, si se visibiliza ese “silenciamiento” impositivo, entonces la alternativa lógica sería reencontrar la dimensión auditiva y oral de las Escrituras. Este texto silencioso podría igualarse al texto “piadoso” del que habla Ernst Bloch en su crítica ética de la Biblia. Para el filósofo, la redacción sacerdotal se encargó de invisibilizar esas partes de la Biblia subversivas que reclaman su voluntad aun por encima de la voluntad de Dios. A estas partes, Bloch les llama plenamente “ateas”. Por lo que ya en la Biblia estaría contenido un ateísmo que no quiere someterse y agachar la cabeza. Cito a Bloch:

Es esto, ante todo, lo que justamente debería tomarse a pecho la *crítica* bíblica, considerando el mensaje social, que ni siquiera había sido bien redactado y que suministraba a la atención detectivesca aquella clase de textos que no habrían entusiasmado a ningún Thomas Müntzer. Objetivo de la labor detectora debería ser lo *más positivo*, que consiste en la percepción profunda

⁵⁰ Cfr. Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, en *Historia y Grafía*, n. 15, 2000, pp. 181-208.

y la liquidación de los contenidos propios de Esdras, y hacer cognoscible y salvar los contenidos plebeyos, enterrados, de la Biblia. Pero sólo están enterrados en parte, pues si tuviera otra sustancia, la Biblia actuaría como cualquier otro libro religioso del estrato superior y del despotismo endiosado, en vez de lo que —por su parte irreprimible— puede presentar el libro religioso que por excelencia es el más revolucionario. Ello en virtud de su antítesis, que siempre aparece abriéndose paso: Hijo de Hombre [esto es, la parte subversiva] - Tierra de Egipto [esto es, la parte sometedora]. La crítica de textos que se hace refiriéndose a ésta, en ningún caso puede ser neutral, como por ejemplo lo que puede ser la crítica homérica, más bien (*nemo audit verbum nisi spiritu libertatis intus docente* [“nadie escucha la palabra sino por el espíritu de la libertad que le habla interiormente”]) proporciona [una meta] a la Filología⁵¹.

Las últimas líneas de Bloch son contundentes, sobre todo si insertamos en la presente discusión esa cita latina⁵² que añade hacia el final. Reinterpretado para estos fines, Bloch nos podría estar diciendo que sólo la crítica exegética que rescate la vitalidad “plebeya” (de los que resisten) puede trascender los fines meramente filológicos. Bloch no vio que esa crítica exegética parece ser cómplice de “la Tierra de Egipto” al silenciar la Escritura. Sin embargo, cuando el “Espíritu de libertad” sea “escuchado”, entonces los escuetos fines filológicos se volverán éticos y reivindicadores. Tomándolo literalmente, se podría decir que, efectivamente, la sonoridad del texto es un imperativo. En el siguiente capítulo, repasaré cómo los Estudios Bíblicos han hecho grandes esfuerzos por recuperar esa

⁵¹ Ernst Bloch, *El ateísmo en el cristianismo: La religión del éxodo y del Reino*, tr. de José Antonio Gimberant Ordeig, 1983 (1968), p. 71.

⁵² Es probable que Bloch haya recogido esta cita de Rudolf Otto, quien en *La idea de lo Santo* la menciona sin el componente de la “libertad” en *spiritu libertatis intus docente*: Rudolf Otto, “Divination in Primitive Christianity”, en *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, tr. de John Harvey, Nueva York, Oxford University Press, 1958 (paginación variable por ser libro electrónico). Otto parece haberla recogido de Lutero, pero no tengo certeza de qué obra, pues ni él, ni Bloch (ni todos los que los citan) se preocuparon por poner la referencia.

dimensión. Y lo han hecho provistos también de preocupaciones éticas. En lo que queda de este capítulo, me limitaré a hablar de las implicaciones teóricas de esta alternativa.

Desde siglos premodernos, el concepto de lo “oral” sirvió para designar lo opuesto a lo escrito. La oposición cobró ímpetu, no con la formulación del principio de *Sola Scriptura*, sino con su recepción ulterior. Es importante destacarlo, pues varios estudiosos han hecho bien en manifestar la importancia de la Oralidad para Martín Lutero⁵³. Se trata, entonces, de una oposición emanada del protestantismo de los siglos posteriores. Por eso, es posible encontrar en muchos tratados protestantes del siglo XVII invectivas en contra de la “Tradición Oral”⁵⁴. Debido a sus orígenes dentro de querellas teológicas, directamente involucradas con la Sagrada Escritura, lo oral se preñó de una semántica negativa: lo oral, esencialmente, como lo no escrito.

Aunque hace mucha falta una historia conceptual de lo oral, se puede presumir sin arriesgar mucho, que la cultura libresca de la Ilustración profundizó la condición negativa de lo oral⁵⁵. Y no se olvide que en ese siglo XVIII empiezan a proliferar las reflexiones occidentales sobre las culturas no occidentales. El dechado que mejor despunta en ese momento intelectual será lo que Edward Said denominó el

⁵³ En *Cómo Jesucristo nació judío*, donde Lutero promueve una aproximación tolerante a los judíos, dice: “cuando alguien medita sobre las Escrituras, él o ella deben hacerlo ‘no solo en su corazón, sino también externamente, de hecho repitiendo y comparando el discurso oral [*mündliche*] y las palabras literales del libro” (citado en William M. Marsh, *Martin Luther on Reading the Bible as Christian Scripture: The Messiah in Luther’s Biblical Hermeneutic and Theology*, Eugene, Pickwick, 2017, p. 126). La oralidad envolvente de la Reforma Protestante —no la oposición a ella— está demostrada en James Atwood Freeman, “Orality versus Textuality in the Reformation: The Origin and Influence of Textuality on Theological Perspectives in the Sixteenth Century”, tesis doctoral, Rice University, 1990.

⁵⁴ El tratado de William Falkner, en respuesta a John Sergeant, de 1684, contiene incontables referencias a la “Romish Oral Tradition”, la tradición oral *romanista*: William Falkner, *An Answer to Mr. Serjeant’s Discourse intituled Sure Footing in Christianity*, Londres, Role and Crown in S. Paul Church-Yard, 1684, especialmente ver pp. 400-465.

⁵⁵ Aunque en el trasfondo de estas ideas está, por supuesto, la reflexión sociológica de Norbert Elias, más inmediatamente baso esas líneas en Robert Darnton, “Philosophers Trim the Tree of Knowledge: The Epistemological Strategy of the Encyclopédie”, en *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, Basic Books, 1999, pp. 191-214.

“Orientalismo”. La falta de escritura evidente en esas culturas, para la cosmovisión occidental civilizatoria, se volvió condenable. Lo no occidental, que equivalió a lo no civilizado, se vinculó con lo oral. Precisamente los “orientalistas” abundarán en la condición oral del “Oriente”⁵⁶. Y, por supuesto, al provenir de la latitud “oriental”, los orígenes históricos de la Biblia súbitamente adquirieron una condición peyorativamente oral. Aunque también es cierto que, por su parte, los románticos aplaudieron ese analfabetismo⁵⁷.

Merecería la pena estudiar las implicaciones éticas de este giro libresco que hace de lo oral algo susceptible de ser descrito (o sea, escrito). Aquí no hay espacio para referirlo, pero algo es cierto de este paradigma: la inicial superioridad teológica de lo escrito sobre lo oral adquirió, en la Modernidad, un estatus —le llamaré— existencial. En efecto, como Reinhart Koselleck nos lo ha explicado magistralmente, los modernos crearon un mecanismo de infravaloración donde la condición civilizada estaba legitimada para excluir a los “incivilizados”⁵⁸. El alfabetismo se convirtió en un pilar del proceso civilizatorio, y su contraparte, el analfabetismo, justificó la exclusión. Durante el siglo XIX, esta cosmovisión de supremacía letrada produjo los primeros discursos antropológicos, etnográficos e históricos sobre las culturas no occidentales. Muchos de estos análisis combinaron la aproximación ilustrada y la romántica sobre lo oral.

⁵⁶ Edward Said denuncia en una parte de su *magnum opus* que “los sociólogos nos recuerdan cómo los árabes son adictos a las ‘funciones orales’” (Edward W. Said, *Orientalism*, Nueva York, Random House, 1979 (1978), p. 108).

⁵⁷ Pienso, específicamente, en Herder. Este romántico, a finales del siglo XVIII, ya hablaba de un origen oral de los Evangelios Sinópticos, y de la preeminencia de la contribución del “Pueblo” en la formación de los Evangelios. Terence Mournet asegura que las reflexiones “populares” de Herder posibilitaron la acuñación del término “folklore”: *cfr.* Terence C. Mournet, *Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2005, pp. 3-4. También *cfr.* Timothy Clark, “Technology Inside: Enlightenment and Romantic Assumptions of the Orality/Literacy School”, en *Oxford Literary Review*, vol. 21, 1999, pp. 57-73.

⁵⁸ *Cfr.* Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 183-187.

Éste es —a grandísimos rasgos— el pasado que posibilitó que en la primera mitad del siglo XX se empezara a usar el concepto de “Oralidad”⁵⁹ para estudiar el fenómeno comunicativo desde nociones culturales. Estudiosos como Claude Lévi-Strauss, Milman Parry, Francis Magoun y Marshall McLuhan se cuentan entre los primeros exponentes. Todos ellos profundizaron la negatividad de la “oralidad” como lo no escrito⁶⁰. Se visibilizó, sin embargo, que la “oralidad” tiene sus propias dinámicas sociales. Un discípulo de McLuhan, el jesuita Walter Ong, habló de las dinámicas cognitivas de la Oralidad, y cómo determinan los actos comunicativos. Entre ellas, Ong destaca que las comunicaciones orales son acumulativas, descriptivas, redundantes, copiosas, conservadoras, tradicionalistas, cercanas a la experiencia vital, equilibradas en términos de recuerdos y olvidos, y situacionales⁶¹. Todo esto, no obstante, Ong lo sigue derivando en función negativa de las “culturas escritas”. Es como si aun la escritura fuera la condición necesaria de la categoría de “oralidad”.

En la segunda mitad del siglo XX, la vindicación de las “culturas de la oralidad” procedió de manera semejante a lo que Ong elaboró. Para comprobarlo basta una ojeada a los trabajos de Eric Havelock, Jan Vansina, Jack Goody, Paul Zumthor, Ruth Finnegan,

⁵⁹ He encontrado que, entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, el concepto de “oralidad” se usaba en dos ámbitos completamente ajenos al estudio de las culturas: el psicoanálisis, donde la “oralidad” hace referencia a la boca en cuanto cavidad corporal (y sus implicaciones psicosexuales); y en la abogacía, donde se habla de la “oralidad” de los juicios. Esto último, por citar escasos ejemplos, se encuentra en *The Law Quarterly Review*, de 1894, donde muestra que los procedimientos penales emanados de la Revolución Francesa hicieron una separación crucial: “Este sistema, fundado en la separación de las funciones del juez y el acusador, entre la oralidad y la publicidad del juicio [...]”. Por “publicidad” se entiende, naturalmente, “escritura” (cfr. *The Law Quarterly Review*, n. XXXVII, 1894, pp. 20-24).

⁶⁰ Cfr. Haun Saussy, *The Ethnography of Rhythm: Orality and Its Technologies*, Nueva York, Fordham University Press, 2016, especialmente la Introducción.

⁶¹ Esto se plantea en el capítulo titulado “Algunas psicodinámicas de la oralidad”: Walter J. Ong, *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*, tr. de Angélica Scherp, México, FCE, 2004 (1982), pp. 38-80.

entre tantísimos otros⁶². Con el giro decolonial del pensamiento, aumentó la valoración de las condiciones orales y proliferó la denuncia contra las culturas hegemónicas de lo escrito.

Pero tras ver este recorrido histórico, vale preguntar: ¿es la Oralidad realmente una categoría decolonizadora? ¿No acaso siempre fue una lógica hegemónica, procedente de la cultura de lo escrito, la que, poniéndose como criterio, definió qué era la Oralidad? Aunque una respuesta sustentada y sistematizada a estas preguntas merecería toda una investigación, aquí tal vez sólo sea suficiente con enunciar algo. Esto es, que no sólo la metodología académica de los Estudios Bíblicos esta responsabilizada de observar sus observaciones, sino que aun el pensamiento decolonial debe visibilizar que una de las categorías tan centrales para sus pesquisas, como lo es la “oralidad” (para el caso de las culturas subalternas, las minorías en resistencia y las poblaciones desaventajadas), tiene unos cimientos hegemónicos. Estamos, pues, ante una encrucijada.

Parecería oportuno, al menos para esbozar una posible salida, remitirnos a lo que yo interpreto que es la *operación levinasiana*. Contrario a las lecturas que se han elaborado de la obra de Emmanuel Lévinas, su ética no me parece estar abocada al Otro en sí y por sí mismo. Y es que Lévinas, si se estudia sus escritos de cerca, jamás se habría atrevido a tomar al Otro como materia bruta sobre la cual arriesgar postulados. En cambio, Lévinas lleva a cabo una operación diametralmente diferente de como se ha interpretado: en vez de enunciar quién es el Otro, Lévinas enuncia cómo la subjetividad del Mismo ha de responsabilizarse ante la manifestación del Otro. Se trata, entonces, de

⁶² Cfr. James M. O’Toole y Richard J. Cox, *Understanding Archive and Manuscripts*, Chicago. Society of American Archivists, 2006, p. 195.

la herencia neo-kantiana de un Hermann Cohen sobre Lévinas. O sea, hay en el trasfondo una crítica de la crítica cuando se presenta el encuentro entre el Yo y el Otro⁶³. Lévinas —tal y como yo lo entiendo— no enuncia quién es ese Otro, pues eso sería ya una infracción ética. La inefabilidad de la alteridad, en la operación levinasiana, es llevada a su término más efectivo.

¿Por qué, pues, ante la encrucijada ética del concepto de Oralidad surge la necesidad de la *operación levinasiana*? Principalmente, porque con ella, en vez de visibilizar al Otro minoritario, en resistencia y en desventaja a través de la “Oralidad”, criticaríamos los usos subjetivos, intelectuales y académicos que damos a esa categoría cuando pretendemos emplearla para describir al Otro. En este caso en particular, se trata de la siguiente operación: si criticamos nuestra crítica, entonces procederíamos a poner en tela de juicio, no ya la Oralidad, sino sus cimientos, la Escritura. Pero no la Escritura en sí misma —pues ese trabajo lo han realizado ya múltiples pensadores—, sino la Escritura en cuanto condición de posibilidad de la Oralidad.

Tal vez el esfuerzo más notable y más célebre que ha transparentado las aristas del encadenamiento de Escritura y Oralidad sea, precisamente, Jacques Derrida. Pienso, específicamente, en su ensayo “La farmacia de Platón” y en su libro *De la Gramatología*. Aunque no entraré en detalles, Derrida me parece estar mostrando que siempre la Oralidad está contenida en la Escritura, así como que la Escritura está contenida en la Oralidad. Y la sospecha inherente al significado de una también de da en la otra. De

⁶³ Léase, por ejemplo, el apartado titulado “El Otro y los otros”, en *Totalidad e Infinito*, y se encontrará ahí cómo sólo hay referencias al Yo, respecto al Otro, y no al revés (cfr. Emmanuel Lévinas, “Autrui et les autres”, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, París, Kluwer Academic, 2017, pp. 233-236). En otra parte de ese ensayo, dice Lévinas: “La extrañeza del Otro, su irreductibilidad frente al Yo, frente a mis pensamientos y a mis posesiones, se cumple precisamente como un poner en duda de mi espontaneidad, como una ética” (*Ibid.*, p. 33).

manera que la apuesta sería aprender a liberar los límites que se ha querido imponer al sentido de las comunicaciones escritas y orales. Esto se lograría, según lo entiendo, concibiendo la idea de que tanto Oralidad y Escritura son simultáneas e interdependientes sin primacía de ninguna. A esto Derrida le quiso dar el nombre de “Archi-escritura”⁶⁴.

En efecto, tal vez la estrategia indicada consista en dejar de pensar la precedencia que una categoría pueda tener frente a la otra. Se trata, entonces, de tomar ambas categorías indisolublemente, mutuamente dependientes, necesarias entre sí, y encontrar los “ensamblajes” inaugurados cuando acontece el doble circuito⁶⁵. En otras palabras, resulta necesario empezar a recuperar la oralidad de la escritura. Tal vez así la sonoridad y el silencio puedan armonizarse, como todo buen compositor musical lo lleva a cabo en sus melodías.

CONCLUSIONES

En este primer capítulo, he cifrado una lectura diacrónica de la historia de la Biblia desde la antítesis de su sonoridad y de su silencio. He recogido momentos paradigmáticos de la condición auditiva de la Escritura, empezando por el enigmático término “Escrituras Aquiliacas” aparecido al final del apócrifo *Vida de Adán y Eva*. La *Torá SheBeAl Peh* de rabinos, el *Ars Prædicandi* del medioevo, el “Encuentro de Cajamarca” de Perú y las

⁶⁴ Cfr. Jacques Derrida, *De la Gramatología*, tr. de Óscar del Barco y Conrado Ceretti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1986 (1967), pp. 63-86.

⁶⁵ Uso aquí un préstamo de los conceptos planteados en el capítulo “10000 a.C.: La geología de la moral”, de Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980. Agradezco a Diego Baños Salavarría por poner mi atención sobre este libro.

Meetings de la Sociedad de los Amigos fueron momentos históricos donde la Oralidad acompañó siempre a la Escritura Sagrada.

Sin embargo, con la llegada de la Modernidad, esa Oralidad fue sometiéndose a un gradual silenciamiento. A raíz del cambio de cosmovisión propiciado por tres hechos —las ideas agustinianas sobre Dios del protestantismo, el racionalismo deísta y el perfeccionamiento de las técnicas filológicas del Renacimiento— la Escritura se volvió un objeto silencioso, susceptible de ser leído en voz baja. En la conjunción de esos hechos históricos aparece la exégesis bíblica. Michael Legaspi ha demostrado que esa aparición anuncia la “Muerte de las Escrituras”.

De acuerdo a la lectura que ofrezco de estos sucesos, esa “Muerte de las Escrituras” equivale a pensar dichas Escrituras como Escrituras *aquiliacas*, sin voz y por eso sin un sentido comprensible. Todas las exégesis científicas de los siglos XVIII, XIX y XX conducen sus operaciones a partir de esa premisa: buscan por doquier el sentido que, por carecer de voz, las Escrituras han perdido. Y, lo que es más, esa premisa se volvió tan necesaria que, al cabo, se invisibilizó en la operación exegética. El “silenciamiento” de las Escrituras quedó silenciado. Todo esto, sin embargo, ha entrañado efectos violentos porque ese “silenciamiento” arrebató la vitalidad que las Escrituras aún conservan en miles de cientos de comunidades religiosas. La sonoridad, la oralización y el *performance* de las Escrituras las vuelve contingentes, variables y, por eso, vitales. Por eso, Paul Ricœur sentenció que la exégesis científica declama las honras fúnebres de una entidad viva.

Apostar, entonces, por la visión de la Biblia que recupere sus dimensiones eminentemente orales y sonoras es apostar por la vitalidad, y no la muerte. El primer

paso consiste en observar cómo los exégetas observan su objeto de estudio. Ante todo, este acto permitirá escuchar el silencio que prima en la exégesis científica. Hacerlo supone ya una opción por la voz, por el sonido y por la escucha. En suma, una opción por la “Oralidad”.

No obstante, tratar inocentemente la categoría de “Oralidad”, como si restaurarla supusiera de antemano una vindicación, es también problemático. Esto se debe, esencialmente, a que —por así decirlo— los artífices del silencio de la Escritura son los mismos que forjaron la categoría de “Oralidad”. Este concepto, desde su versión premoderna (“Tradición Oral” en el siglo XVII), está supeditado a “lo escrito”. Todo lo “oral” representa una función inversa de lo “escrito”, y queda preñado de una semántica peyorativa. Aun los teóricos de la “Oralidad” de la segunda mitad del siglo XX, que emplearon la categoría para enunciar modos de ser no occidentales, no pudieron sino ratificar la base escrita que sostiene a la propia categoría.

La salida de la encrucijada de una “Oralidad” que simplemente confirma la primacía de la Escritura, tal vez, se encuentre en la *operación levinasiana*. Esto es, en el acto de dejar de enunciar al “Otro” irreductible, pues esto sólo parecería hacerse desde los aparatos conceptuales de la hegemonía en curso, y empezar a cuestionar radicalmente cómo Yo enuncio al Otro. La *operación levinasiana*, para la categoría de “Oralidad”, manifestaría las violencias intestinas en las que incurre cuando habla de culturas “no escritas”. Y, más bien que abandonar la categoría, se trataría de deconstruirla como lo habría propuesto Derrida con la noción de “Archi-escritura”. Esto es, una Escritura que no es primigenia frente a lo oral, y una Oralidad que no queda indemne de las obscuridades hermenéuticas que envuelven a la Escritura. Ambos

términos son recíprocos e interdependientes. Verlos como tal propiciará una labor hermenéutica que no permanezca encerrada en la ficción de un único significado. Y eso, que es exactamente lo que han buscado los “silenciadores” de la Escritura, podría perder su vigor.

En el siguiente capítulo, mostraré varios caminos que los especialistas han emprendido para virar en la dirección alternativa al “silenciamiento de las Escrituras”.

CAPÍTULO 2

TENTATIVAS PARA RECOBRAR LA VOZ DE LAS ESCRITURAS

Y ahora, que he mostrado mi menosprecio por las palabras y los habladores, me siento como un médico enfermo o como un criminal predicando a otros criminales.

He censurado a las palabras con palabras. Y, deseando huir de los habladores, me he revelado como uno de ellos.

¿Querrá Dios, antes de enviarme al valle del Pensamiento, del Sentimiento y de la Verdad, donde no existen palabras ni habladores, perdonarme?

Gibran Khalil Gibran⁶⁶

no se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza por advertir que el habla se compone sobre todo de silencios.

José Ortega y Gasset⁶⁷

⁶⁶ Gibran Khalil Gibran, *La Tempestad*, s. tr., Córdoba, El Cid, 2003 (1920), paginación variable por ser libro electrónico.

⁶⁷ José Ortega y Gasset, *Obras Completas, Tomo V (1933-1942)*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 444.

En este capítulo, revisaré los momentos más recientes en los Estudios Bíblicos que han posibilitado una salida del enfoque exclusivo sobre la textualidad de la Biblia. Basaré esta observación en los nuevos aportes hechos, específicamente, sobre el campo de los Estudios Neotestamentarios. Comenzaré con las innovaciones hechas desde el tradicional enfoque textual para visibilizar cómo, aun desde ahí, opera una salida de la textualidad. Luego repasaré el influjo de los cambios disciplinares sobre los Estudios Neotestamentarios. Finalizaré el apartado con una nueva tendencia que, precisamente, recupera la Oralidad de las Escrituras,

TRANSFORMACIONES EN LA CRÍTICA TEXTUAL

En el siglo XX surgieron voces en contra del pronunciado acento en la condición textual. Entre los contestatarios, resulta significativa la noción de la “inteligencia espiritual de las Escrituras”, defendida, en 1950, por el jesuita francés Henri de Lubac. En medio del despertar de la Patrística, De Lubac revitalizó la exégesis alegórica de Orígenes de Alejandría para generar una nueva manera de interpretar la Biblia. Dice De Lubac: “en presencia de textos que, muy a menudo, nos desconciertan, un esfuerzo por trascender se vuelve necesario para reproducir en nosotros el movimiento del espíritu que, en su momento, animó a esos textos”⁶⁸. Y, en otra parte, el jesuita afirma:

Bien entendido, permanece eminentemente deseable que las competencias del exégeta científico y del teólogo, como las del historiador y el místico, se encuentren reunidas en el mismo

⁶⁸ Henri de Lubac, *Histoire et Esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, París, Montaigne, 1950, p. 12. De Lubac asevera que algunos pensadores ya habían intentado llevar a cabo esta exégesis espiritual, pero no la alcanzaron porque escribieron con fines poéticos: Paul Claudel, Léon Bloy y Charles Péguy (cfr. *Ibid.*, p. 435).

investigador. Permanece indispensable, en todo caso, que el exégeta científico sea también teólogo, para situar su propia tarea, y que el teólogo esté también al corriente de las investigaciones científicas para asegurar que su doctrina tenga un fundamento sólido⁶⁹.

De Lubac ensayó una síntesis entre teología e historia para interpretar espiritualmente la Biblia. Aunque los resultados de sus pesquisas, constantemente, cristianizaban la historiografía, De Lubac supo ir más allá del texto bíblico. Se admitió la proliferación de sentidos y la legitimidad de las interpretaciones de siglos posteriores para el estudio histórico de la Biblia⁷⁰.

Descuella también la propuesta de la Nueva Hermenéutica de Ernst Fuchs y Gerhard Ebeling, desarrollada entre las décadas de 1950 y 1960. Influidos por Karl Barth y Rudolf Bultmann, esos exégetas protestantes propusieron una hermenéutica que tomara en cuenta los poderes que tiene el lenguaje para constituir realidades. A esto le llamó Ernst Fuchs el “Acontecimiento del Lenguaje” (*Sprachereignis*)⁷¹. El texto bíblico pasó de ser una entidad fija a considerarse como un objeto en constante actualización. Sobre este mismo terreno hay que insertar la propuesta del exégeta suizo, Ulrich Luz. Él fue quien introdujo la Historia Efectiva, o Efectual, de Hans-Georg Gadamer al estudio del texto bíblico⁷². Según esa teoría, la hermenéutica está saturada de las influencias

⁶⁹ Henri de Lubac, *La tradition dans l'Écriture*, París, Aubier-Montaigne, 1966, p. 82.

⁷⁰ Este método alcanza su culminación en lo que es, sin duda, el *magnum opus* de exégesis de Henri de Lubac: los cuatro volúmenes de Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale: Les quatre sens de l'écriture*, París, Montaigne, 1959.

⁷¹ Cfr. Carl E. Braaten y Robert W. Jenson (eds.), *A Map of Twentieth-Century Theology: Readings from Karl Barth to Radical Pluralism*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, pp. 117-118; Andries G. Van Aarde y Tanya van Wyk, “‘Doctor of the Academy’: Ernst Fuchs”, en *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 72, 1, 2016, pp. 1-5.

⁷² Cfr. Mark Knight, “Wirkungsgeschichte, Reception History and Reception Theory”, en *Journal for the Study of the New Testament*, 33, 2, 2010, pp. 137-146; Ian Boxall, “Reception History of the Bible”, en John Riches (ed.), *The New Cambridge History of the Bible. Volume 4: From 1750 to the Present*, Nueva York,

que los textos han ejercido sobre sus lectores. La Biblia, al ser quizás el texto más influyente, es indisociable de los efectos que dejó sobre sus “lectores” a lo largo de la historia. Ulrich Luz arremetió en contra de la atención exclusiva prestada al texto, por sí solo, y empezó a estudiar cómo se interpretaban los pasajes desde el arte, los sermones, las leyes canónicas y otros “medios”.

En el siglo XXI, aparecen dos críticas metodológicas textuales encaminadas a dismantlar la primacía del silencio textual, denominadas *New Historicism* y *New Philology*

Los exponentes del Neohistoricismo pertenecen a las corrientes de los Estudios Bíblicos que, si bien mantienen sus intereses textuales, saben que no pueden eludir más la “cultura material” de la que hablaba antes. Se denominan a sí mismos “neohistoricistas” porque, efectivamente, quieren revitalizar el concepto de “historia” del “método histórico-crítico”. Y es que los neohistoricistas se percatan de que la metodología puramente literaria —usada con fines históricos— a veces no manifiesta realmente la circunstancia histórica del texto, sino que se limita a hablar de la datación y de “mentalidades” muy genéricas⁷³.

¿Cómo lograrían realmente alcanzar la historización los neohistoricistas? Para ellos, una de las aspiraciones principales es dejar atrás la noción de “canonicidad” que sigue sesgando el estudio de los múltiples textos que perduran desde los siglos I y II. En 2010, por ejemplo, se fundó la revista *Early Christianity*, que sigue vigente hasta nuestros

Cambridge University Press, 2015, pp. 172-183. Este último texto también menciona a Henri de Lubac (*cfr. Ibid.*, p. 178).

⁷³ *Cfr.* Martin Karrer y Johannes de Vries, “Early Christian Quotations and the Textual History of the Septuagint: A Summary of the Wuppertal Research Project!”, en *Textual history and the reception of scripture in early Christianity*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, pp. 8-10.

días. En el Manifiesto editorial, los especialistas plasman su deseo de superar las diversas limitaciones para alcanzar la historicidad del cristianismo antiguo. “Una de esas limitaciones”, se enuncia en el Manifiesto, “tiene que ver con el concepto de *Nuevo Testamento* en sí”. Interesantemente, los fundadores de la publicación postulan que ellos no dividirán tajantemente el siglo I del siglo II, tal y como parecen hacerlo las viejas escuelas de los Estudios Neotestamentarios (que se centraría en el siglo I), y la Patrística (que se centraría del II en adelante)⁷⁴. Me parece pertinente recuperar la caracterización que hizo el historiador francés, Simon Mimouni, del estado actual de la investigación histórica como una descripción representativa de la perspectiva neohistoricista:

En el estado actual de la investigación sobre los orígenes del cristianismo, la situación exige, por tanto, analizar (1) los mecanismos concretos de la escritura de la historia, así como (2) las condiciones de circulación de la información con intención histórica. Se exige también llevar a cabo (3) la indagación por parte de la tradición escrituraria y de estudiar (4) los procesos de canonización y, en caso de ser necesario, de descanonización para dar lugar a la afirmación de versiones concurrentes. La investigación necesita, en fin, rastrear (5) la historia de los textos considerando su transmisión como un objeto histórico sin restricción e interrogarse sobre aquello que creíamos saber sobre los orígenes del cristianismo, es decir, sobre las condiciones del conocimiento histórico⁷⁵.

Los neohistoricistas de los Estudios Bíblicos tienen las pretensiones de, digámoslo así, “deconstruir” los conceptos esenciales. ¿Qué hay de los Neofilólogos?

⁷⁴ La cita y esto último se encuentran en Jörg Frey, Clare K. Rothschild, Jens Schröter y Francis Watson, “Editorial Manifiesto”, en *Early Christianity*, consultado en <www.mohrsiebeck.com/en/journal/early-christianity-ec>.

⁷⁵ Simon Claude Mimouni, “Comment faire et écrire l’histoire des origines du christianisme?”, en Eric Créugher, Julio Cesar Dias Chaves y Steve Johnston (eds.), *Christianisme des origines: Mélanges en honneur du Professeur Paul-Hubert Poirier*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 51.

Una manera que había de proceder en el estudio del texto bíblico, antes de la década de 1990, consistía en la elaboración de hipótesis sobre posibles “prototextos” de los cuales emanaban los textos que hoy perduran. Había una insistencia, entre los estudiosos, de desentrañar meticulosamente los lenguajes de la Biblia para hipotetizar posibles fuentes originales que, con el paso del tiempo, se perdieron, pero que inspiraron los textos supervivientes. Los neofilólogos, tal como los neohistoricistas, no quieren eludir la “cultura material”, y por eso enfatizarán la materialidad de los manuscritos, las condiciones de posibilidad de esos artefactos, sus producciones, sus circulaciones y sus usos⁷⁶. Es decir, los neofilólogos dejan de separar el texto de su soporte material. Estos nuevos estudiosos abandonan la utopía de que existe un texto en sí y por sí, y se acercan a todas las características materiales que permiten que haya un texto.

TRANSFORMACIONES DISCIPLINARES DE LAS ÚLTIMAS DÉCADAS

Todo lo anterior acontecía al interior de la crítica textual. Pero, al paso que las ciencias sociales y las humanidades se insertaban en un proceso de sofisticación, se introdujeron cambios en los estudios más generales que merece la pena voltear a ver.

En gran medida, la innovación sobrevino por las transformaciones institucionales de los lugares donde se producía la investigación. Durante las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX, la norma consistía encontrar esta clase de investigaciones en departamentos universitarios de Teología y de Estudios Religiosos. Hoy en día, las investigaciones sobre estos asuntos se elaboran, mayoritariamente, a manos de académicos afiliados a otras áreas, como Literatura, Sociología, Antropología Política,

⁷⁶ Cfr. Liv Ingeborg Lied y Hugo Lundhaug, *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity and New Philology*, Berlín, Walter de Gruyter, 2017, pp. 1-19.

Historia, y también Arquitectura o Artes. La necesaria interdisciplina, fomentada institucionalmente, es uno de los factores determinantes de los grandes cambios en este ámbito⁷⁷. La cohesión, por tanto, no existe al interior de claustros académicos, sino en sociedades académicas cuyo fin es congregar diferentes áreas de estudio en torno a un mismo tema. Ilustraré esta transformación a través de un área afín a los Estudios Bíblicos: los Estudios del cristianismo primitivo.

Se puede mencionar dos casos paradigmáticos de ese desplazamiento a la colaboración interdisciplinaria. Lo ilustraré con los estudios sobre el cristianismo primitivo y el Nuevo Testamento. Se fundó, en 1993, *The Journal of Early Christian Studies*, como publicación oficial de la gigantesca red de investigadores sobre Patrística, la North American Patristics Society (NAPS) con más de 1,500 miembros. Los editores fundadores postularon que, además de hacer públicas las innovaciones más importantes en el ámbito, querían renovar los Estudios Patrísticos con las novedades de la crítica literaria, y con los *Women Studies*⁷⁸. También, en 1997 se fundó el *Zeitschrift für Antikes Christentum* (ZAC), con la intención de incorporar las nuevas metodologías a los ya viejos “Estudios Patrísticos”. Los editores aseguraban que se buscaba innovar mediante la implementación de los estudios antropológicos de la religión y de las teorías de la “cultura material” de la Antigüedad⁷⁹.

⁷⁷ Cfr. Mark Vessey, “Literature, Patristics, Early Christian Writing”, en Susan Ashbrook Harvey y David G. Hunter (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 2008, esp. pp. 55-59.

⁷⁸ Cfr. Elizabeth A. Clark, “Editor’s Note”, en *Journal of Early Christian Studies*, vol. 1, n. 1, verano de 1993, p. vi.

⁷⁹ Cfr. Hans Christof Brennecke y Christoph Marksches, “Editorial”, en *Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity*, Volume 1, Issue 1, 1997, p. 10 y p. 15

Ambas revistas evidenciaban su renuencia por preservar las grandes —y anticuadas— categorías, como “cristianismo”, “Biblia”, “judeocristianos”, “paganos”, etcétera. Elizabeth Clark sostiene que el área que se dedicó a estudiar, durante todo el siglo XX, los primeros siglos del cristianismo —la Patrística— dio lugar a los Estudios sobre el Cristianismo Antiguo porque perdió su vigencia:

El término “patrística” cayó paulatinamente en desuso, porque era interpretado como un signo de eclesiasticismo, de masculinidad y de “ortodoxia”, de lo cual muchos académicos deseaban desmarcarse. Aun así, los temas más tradicionales —filología, teología, exégesis y estudios históricos— siguieron floreciendo, y a veces dieron giros sorprendentes⁸⁰.

El sentimiento de que esos grandes conceptos habían perdido su razón de ser obligaba a los estudiosos a buscar alternativas. Así pues, la interdisciplina y la exigencia de revisar viejas categorías fueron dos factores simultáneos para la incipiente transformación, y no pudieron menos de complementarse. Lo que sucedió, entonces, fue que quienes reelaboraron los conceptos fueron los especialistas de áreas ajenas a lo teológico y a lo religioso. ¿Qué áreas eran éstas? Para empezar, la Antropología cultural, considerada como una vertiente de las Ciencias Sociales, atrajo la atención de los estudiosos del cristianismo primitivo. Surgieron grandes investigaciones “culturales” en torno a los primeros siglos del cristianismo. Quien se ha considerado como el pionero de este “giro cultural” es el historiador Peter Brown⁸¹. Su aproximación a la “Antigüedad Tardía”

⁸⁰ Elizabeth A. Clark, “From Patristics to Early Christian Studies”, en Susan Ashbrook Harvey y David G. Hunter (ed.), *op. cit.*, p. 14.

⁸¹ La influencia de Mary Douglas y Clifford Geertz en Peter Brown es bien conocida. La visión de que Brown es el campeón del giro cultural en los estudios sobre el cristianismo antiguo la extraje de: Dale B. Martin, “Introduction”, en Dale B. Martin y Patricia Cox Miller (eds.), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism and Historiography*, EE.UU., Duke University Press, 2005, pp. 5-9.

empleaba métodos de la “historia cultural” que los medievalistas habían popularizado en la década de 1980. Brown publicó reflexiones en torno a las peregrinaciones y las reliquias de mártires, sobre la relación entre el cuerpo, la sexualidad y lo sagrado en los primeros siglos de nuestra era, y sobre cuestiones acerca del poder y la pobreza⁸².

Realmente, los objetos de estudio insertados en este “paradigma cultural” —que proliferaron a partir de 1990— tienen como fuente de inspiración la obra de Brown. Es a partir de este ángulo de observación que se elaboran múltiples escrutinios sobre diferentes particularidades, como los rituales del cristianismo primitivo⁸³, la materialidad del libro y los “lectores antiguos”⁸⁴, ciertos aspectos de la vida cotidiana como la comida⁸⁵ o los viajes⁸⁶, entre otros tantos. Los intereses por el cuerpo, y las indagaciones sobre particularidades corporales, tales como la vista, el olfato y la escucha proceden también de este paradigma. En la opinión de Elizabeth A. Clark, estos últimos tópicos despertaron un objeto de estudio por mucho tiempo aletargado: la cuestión del ascetismo⁸⁷.

⁸² En 1981, publicó *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. En 1988, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. En 1995, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman world*. En 2002, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. Su libro más celebre sigue siendo *The Making of Late Antiquity*, de 1979, donde explicaba los procesos históricos de la Antigüedad Tardía de manera coherente.

⁸³ Vgr. Robert J. Daly, *Sacrifice in Pagan and Christian Antiquity*, Londres, T&T Clark, 2019; Jenn Cianca, *Sacred Ritual, Profane Space: The Roman House as Early Christian Meeting Place*, Québec, McGill Queen's University Press, 2018.

⁸⁴ Vgr. Harry Y. Gamble, *Books and readers in the early church: a history of early Christian texts*, New Haven, Yale University Press, 1995; Garrick V. Allen y John Anthony Dunne (eds.), *Ancient Readers and their Scriptures: Engaging the Hebrew Bible in Early Judaism and Christianity*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2019.

⁸⁵ Vgr. Dennis Edwin Smith, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.

⁸⁶ Vgr. Brian M. Rapske, “Acts, Travel and Shipwreck” y David French, “Acts and the Roman Roads of Asia Minor”, en David W. J. Gill y Conrad Gempf (eds.), *The Book of Acts in its First Century Setting. Volume 2: The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting*, Michigan/Carlisle, William B. Eerdmans/The Paternoster Press, 1994, pp. 1-48 y pp. 49-58.

⁸⁷ Cfr. Elizabeth A. Clark, *art. cit.*, p. 19. Vgr. John Behr, *Asceticism and anthropology in Irenaeus and Clement*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.

Por otro lado, los estudiosos han puesto un énfasis muy pronunciado en la condición retórica de los textos de los Padres de la Iglesia. Desde 1990 hasta hoy, es fácil encontrar, en los estudios que tocan las grandes obras de la patrística, reflexiones sobre qué es la retórica y cuáles son los modelos literarios utilizados en este sistema⁸⁸. Representativa de este modo de investigar es Patricia Cox Miller, quien ha sabido aprovechar las intuiciones del postestructuralismo y del psicoanálisis para su estudio del cristianismo de la “Antigüedad tardía”⁸⁹.

Además de aquellas innovaciones, es necesario mencionar que las escuelas decoloniales también han tenido efectos sobre la investigación. Hay ahora una constante búsqueda de colectividades minoritarias y anteriormente ignoradas, como grupos perseguidos⁹⁰, esclavos⁹¹, y los estamentos más bajos en el Imperio romano⁹². A este respecto, es importante destacar que los estudios tradicionales (patrísticos) acerca de las herejías han merecido una revaloración. Existe una preocupación por hablar de los “herejes” en sus propios términos, esto es, cómo se veían ellos y no cómo los calificó la “Gran Iglesia” posterior. Esta noción parece surgir tras la recuperación que en los setenta se hizo de la obra de Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten*

⁸⁸ He encontrado muy útil el modo de implementar la reflexión retórica para el estudio del cristianismo primitivo en Matthew W. Bates, *The Hermeneutics of the Apostolic Proclamation: The Centre of Paul's Method of Scriptural Interpretation*, Waco, Baylor University Press, 2016, esp. pp. 109-115.

⁸⁹ Cfr. la introducción de Andrew S. Jacobs, *Christ Circumcised: A Study in Early Christian History and Difference*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 2012, p. 12.

⁹⁰ Sobre este asunto, es muy importante destacar que, desde el siglo XIX, la investigación sobre los cristianos perseguidos ha sido un tema muy popular, y que sigue despertando interés. Lo que el decolonialismo trajo a este tema fue la consideración sobre minorías perseguidas. Vgr. David Noy, *Foreigners at Rome: citizens and strangers*, Londres, Duckworth, 2000.

⁹¹ Vgr. Jennifer Glancy, *Slavery in early Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

⁹² Vgr. Peter Oakes, “Constructing poverty scales for Graeco-Roman society”, en *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 26, n. 3, marzo de 2004, pp. 367-371.

Christentum (Ortodoxia y Herejía), de 1934⁹³. Ahí, Bauer defiende que lo ortodoxo es una construcción posterior y que, en cierta medida, todos los cristianismos eran legítimos en el siglo segundo⁹⁴. A este mismo tenor hay que añadir los estudios que versan sobre las mujeres en el cristianismo antiguo. El reciente tránsito de los *Women Studies* a los *Gender Studies* ha posibilitado que se piense la Antigüedad Tardía desde los modos de construcción de géneros, y sus manifestaciones en la vida cotidiana⁹⁵.

Como afirmé antes, quizá la consecuencia lógica más desafiante de todo este desarrollo sea la pérdida de operatividad de conceptos centrales, como “Biblia”, “Iglesia”, “Canon”. Por ejemplo, hablar de “cristianismo” resultó problemático por la pluralidad de cristianismos, a menudo antagónicos entre sí. La conciencia sobre el obstáculo que representa un concepto tan normalizado, y tan difícil de desechar ha propiciado la caída de grandes consensos. Ha aumentado el escepticismo

en torno a términos tales como judeocristianos, o gnósticos, o en torno a las aproximaciones genealógicas a los grupos cristianos; ahora hay mayor conciencia del carácter híbrido del cristianismo temprano, por lo que aquéllos que fueron considerados como herejes, no sólo se han integrado a los relatos del cristianismo, sino que se han llegado a ver como individuos que

⁹³ Cfr. James Carleton Paget y Judith Lieu (eds.), *Christianity in the Second Century: Themes and Developments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

⁹⁴ Una obra que ha servido como referencia es Antti Marjanen y Petri Luomanen (eds.), *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2005. Una obra que ha recibido últimamente mucha atención y se inserta en este paradigma es Judith M. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 2015.

⁹⁵ Vgr. Margaret Y. MacDonald, *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; Bruce W. Winter, *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2003. También hay nuevas reconsideraciones acerca de “lo masculino” tras este paradigma: Virginia Burrus, *‘Begotten, Not Made’: Conceiving Manhood in Late Antiquity*, California, Stanford University Press, 2000.

tenían muchas cosas en común con los que después fueron denominados “ortodoxos” y, es más, han llegado a verse como contribuyentes para el pensamiento de éstos⁹⁶.

En términos generales, se puede decir que hoy los investigadores estudian los temas en cuestión con base en los siguientes criterios revisionistas:

1. Se abandona la idea de que hubo un camino lineal entre Jesús de Nazareth (años 30) y la constitución de una “Gran Iglesia” ortodoxa (siglo IV). Este proceder permite valorar “los cristianismos” del siglo II en sus propios términos, sin pensar que después desaparecieron, o fueron condenados como herejías. El criterio es, entonces, el abandono de la teleología⁹⁷.
2. Los textos de los Padres de la Iglesia, que siguen siendo las fuentes principales, dejan de tener una condición absolutamente textual. Se pone primacía al análisis de documentos a partir de condiciones extratextuales, específicamente, a partir de la “cultura material”. El criterio es, entonces, la historización del texto.
3. El cristianismo deja de comprenderse como un fenómeno extraordinario que poco tiene que ver con su circunstancia histórica. Los investigadores se esfuerzan por explicar las condiciones de posibilidad del cristianismo en el seno de la “cultura grecorromana” y del “Judaísmo del Segundo Templo”. El criterio es, entonces, el abandono del excepcionalismo⁹⁸.

⁹⁶ James Carleton Paget y Judith Lieu, *op. cit.*, p. 9.

⁹⁷ La caracterización está presente en Markus Vinzent, *Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 22.

⁹⁸ Esta caracterización la he extraído de Lewis Ayres, “Continuity and Change in Second-Century Christianity: A Narrative Against the Trend”, en James Carleton Paget y Judith Lieu, *op. cit.*, pp. 106-121.

En suma, es posible hablar de la decadencia de los conceptos constitutivos de los estudios del cristianismo primitivo. Desde 1990 hasta hoy, la reelaboración de categorías universalmente utilizadas en estos estudios es, con toda probabilidad, la innovación principal.

TRANSFORMACIONES DEL CRITICISMO DE LA PERFORMATIVIDAD BÍBLICA

Por último, cabe hablar de una serie de estudios que valora lo que podríamos llamar la dimensión *performativa*, o participativa⁹⁹, de la Biblia. El propósito de estas investigaciones consiste en desentrañar las consecuencias de la recepción antigua de la Biblia, Aquí resurge la importancia de la condición de objeto, o de artefacto de la Biblia, con sus envolturas sagradas, divinas y celestiales.

De manera que las preguntas típicas esgrimidas a las Escrituras *aquiliacas*, ¿quién lo escribió?, ¿cuándo se escribió?, ¿dónde se escribió?, ¿cómo se escribió?, pasan a ser secundarias. Desde las innovaciones, hoy es consecuente preguntar: ¿cómo se leyó?, ¿quiénes lo leyeron?, ¿para qué fines y para quiénes se escribió? Tratar el texto bíblico, como si se tratara de Escrituras *Aquiliacas*, ha invisibilizado sus *funciones* sacras, ceremoniales y comunitarias. Pero el relato de la *Vida de Adán y Eva* nos permite

⁹⁹ Tomo prestada esta denominación de la Teoría de Sistemas Sociales de Niklas Luhmann. Este sociólogo desglosa la “comunicación” en tres componentes: información, participación (*Mitteilung*) y comprensión. *Mitteilung* es de difícil traducción. Literalmente, puede traducirse como “mensaje”, “expresión”, “anuncio”. Rescato la traducción de Luciano Elizaincín, quien prefiere hablar de “participación” y del acto “performativo” (cfr. Niklas Luhmann, *La religión de la sociedad*, tr. de Luciano Elizaincín, Madrid, Trotta, 2007 (2000), p. 38). La traducción de Javier Torres Nafarrate y Darío Rodríguez Mansilla es “dar-a-conocer” (cfr. Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, tr. de Javier Torres Nafarrate y Darío Rodríguez Mansilla, México, Herder/Universidad Iberoamericana, 2006 (1997), esp. p. 49). El componente *Mitteilung*, aunque indisociable de los otros componentes, es un “acto”, o una “actuación”. Ahí el *alter* que comunica al *ego* se basta del habla, y de gestos imitadores, para que el *ego* comprenda (cfr. *Ibid.*, p. 61). Aunque inexacto, mi préstamo se inspira en este componente.

vislumbrar una salida a ese problema. Las Escrituras *Aquiliacas* dejaron de representar un enigma sólo cuando un personaje revestido de sacralidad enseñó sus significados. Se vuelve imperativa, entonces, la consideración sobre la oralización de la Biblia¹⁰⁰. Desde luego, no se puede hablar de una simple oralidad opuesta a una “cultura escrita”. La peculiaridad histórica exige que se atiendan los rasgos distintivos de dicha oralidad. La base de la cuestión es la sacralidad de la Biblia. El meollo está en la vivencia comunitaria, las prácticas colectivas, en torno a la lectura proferida de los libros de la Biblia.

Precisamente, durante las décadas de 1980 y 1990, aparecen en la escena de los Estudios Bíblicos diversas propuestas para reenfocar el objeto de estudios desde la

¹⁰⁰ En las últimas décadas, varios estudiosos han recuperado la condición oral que envuelve a las Sagradas Escrituras: *cfr.* el número 65 (1995) de la revista *Semeia: an Experimental Journal for Biblical Criticism*, cuyo dossier se consagró al tema “Orality and Textuality in Early Christian Literature”; Alan Dundes, *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore*, Oxford, Rowman & Littlefield, 1999; Martin S. Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE-400 CE*, Nueva York, Oxford University Press, 2001; Alistair Stewart-Sykes, *From Prophecy to Preaching: A Search for the Origins of the Christian Homily*, Leiden, Brill, 2001; Ferdinand E. Deist, “The Technology of Writing”, en *The Material Culture of the Bible: An Introduction*, Londres, Sheffield Academic Press, 2002 (2000), pp. 226-232; Guy G. Stroumsa, “Early Christianity — A Religion of the Book?”, en Margalit Finkelberg y Guy G. Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden, Brill, 2003, pp. 131-152; Richard A. Horsley (ed.), *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006; Alexander Deeg, Walter Homolka y Heinz-Günther Schöttler (eds.), *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, Berlín, De Gruyter, 2008, esp. pp. 1-72; Shemaryahu Talmon, “Oral Tradition and Written Transmission”, en *Text and Canon of the Hebrew Bible. Collected Studies*, Indiana, Eisenbrauns, 2010, pp. 85-124, esp. pp. 114-118; John H. Walton y D. Brent Sandy, *The Lost World of Scripture: Ancient Literary Culture and Biblical Authority*, Downers Grove, Inter Varsity Press, 2013, esp. pp. 17-29; Dan Nässelqvist, *Public Reading in Early Christianity: Lectors, Manuscripts, and Sound in the Oral Delivery of John 1-4*, Leiden, Brill, 2016; Brian J. Wright, *Communal Reading in the Time of Jesus: A Window into Early Christian Reading Practices*, Minneapolis, Fortress Press, 2017; Judith H. Newman, *Before the Bible: The Liturgical Body and the Formation of Scriptures in Early Judaism*, Nueva York, Oxford University Press, 2018, esp. pp. 40-52. Desde un punto de vista teológico, Gershom Scholem recogió la importancia de la Oralidad de la Torá para su reflexión sobre la Tradición: Gershom Scholem, “Revelación y Tradición, categorías religiosas del Judaísmo”, en *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, tr. de José Luis Barbero, Madrid, Trotta, 2008 (1970), pp. 75-98. Asimismo, una reflexión sobre la oralidad con objetivos claramente teológicos es Robert B. Eno, S.S., *Teaching Authority in the Early Church*, Delaware, Michael Glazier, 1984. Mi discusión estará conformada por investigaciones que, particular o generalmente, tocan la cuestión de la oralidad. No consigno en esta nota a pie la mayor parte de estudios que utilizaré porque se citan en su debido momento.

performatividad. Como nos lo recuerda Peter Perry, en ese periodo Werner Kelber y Joanna Dewey usan la categoría de “Oralidad” para el Nuevo Testamento y Susan Niditch para el Antiguo Testamento¹⁰¹. En 1992, Klaus-Peter Jörns, catedrático de Teología Práctica en la Universidad de Berlín, publicó su ensayo titulado “Liturgia: ¿la cuna de las Escrituras?”. En ese breve escrito, Jörns contesta afirmativamente a la siguiente interrogante: “¿La emergencia del Canon [bíblico] está conectada con la praxis litúrgica?”¹⁰². Aunque los estudiosos probablemente obtuvieron sus reflexiones de maneras independientes entre sí, comparten una preocupación por ir más allá del texto. Ya a finales de los años 2000, se formaliza una nueva tendencia: el *Biblical Performance Criticism*, el Criticismo de la Performatividad Bíblica¹⁰³. Perry resume los hallazgos de una primera ola de este tipo de criticismo en los siguientes puntos:

(1) [los estudiosos] expusieron cómo la Biblia era incomprendida si se le reducía a un elemento (el texto escrito), en lugar de [entenderla desde] la interacción de cuatro elementos en conjunto (el performador, la audiencia, la tradición y la situación); (2) como resultado, abrieron un nuevo espacio en la especialización para reconcebir la composición, la performatividad y la recepción de tradiciones bíblicas; (3) restauraron la personificación de estas tradiciones como una categoría analítica; (4) destacaron la evidencia omitida o minimizada del rol de la memoria, la oralización, la emoción, el sonido, el espacio físico y la interacción de la audiencia; y (5) probaron el valor de

¹⁰¹ La obra de Werner Kelber fue *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*. Joanna Dewey escribió el artículo “extuality in an Oral Culture: A Survey of the Pauline Traditions”. La obra de Susan Niditch: *Oral Word and Written Word*. La primera se publicó en 1983, la segunda en 1996 y la tercera 1996. Cfr. Peter S. Perry, “Biblical Performance Criticism: Survey and Prospects”, en *Religions*, 10, 2, 2019, p. 2.

¹⁰² Klaus-Peter Jörns, “Liturgy, Cradle of Scripture?,” en *Studia Liturgica*, 22, 8, 1992, p. 17.

¹⁰³ Desde 2009, Wipf and Stock ha venido publicando la colección del *Biblical Performance Criticism*. Se puede consultar la lista de publicaciones en su página oficial: <www.biblicalperformancecriticism.org/index.php/8-news/announcements/300-biblical-performance-criticism-series>.

los modernos *performances* frente a frente de los textos entre performadores y audiencias para comprender mejor su dinámica y su impacto¹⁰⁴.

Se ve ya, pues, cómo estos estudiosos pertenecen a una generación que simplemente ha dejado de conformarse con la tradicional e impositiva visión de unas Escrituras *aquiliacas*.

CONCLUSIONES

En este capítulo se ha transparentado, ante todo, la circunstancia desde el cual la presente investigación hace sus enunciados. No es mero accidente que la preocupación por hablar sobre la Oralidad de la Biblia se realice desde esta incipiente tercera década del siglo XXI. El camino que ha transitado la especialización de los Estudios Bíblicos no ha podido impedir distanciarse de sus viejos procedimientos. Este distanciamiento ha involucrado una inserción en las condiciones transdisciplinares del pensamiento académico. Es decir, hoy ya no es posible despuntar a la exégesis científica desde una orgullosa peculiaridad. Al contrario, los métodos se han multiplicado gracias a la recíproca influencia entre las disciplinas posibilitada por las fronteras nebulosas del pensamiento veintiunesco.

Así pues, vimos en el primer apartado los esfuerzos de diversificar la estrechez de un método ensimismado en la textualidad. Cosas que antes parecían imposibles, porque el texto se veía como un área enmarcada por delimitaciones precisas, hoy el Neohistoricismo y la Neofilología quieren hacerlas posibles. Y es que hoy el texto ya no

¹⁰⁴ Peter S. Perry, *art. cit.*, pp. 3-4.

se puede considerar una entidad fija, con sus propias condiciones (y sus propias prohibiciones). En cambio, el texto recibe distintas formas y moldea su identidad de otros objetos que impactan en él: el soporte material donde se inscribe, la cultura circundante que posibilita tanto el texto como su materialidad, la corporalidad y la espacialidad, los errores de los escribas, etcétera. Y todo esto ha efectuado lo que es quizás el rasgo más característico de la innovación biblista: el abandono de categorías oficiales que predisponían la legibilidad del objeto de estudio.

Finalicé este capítulo con la reflexión sobre cómo todas estas innovaciones han logrado concretar la preocupación que esta presente investigación mantiene: el surgimiento de preguntas por la recepción auditiva de las Escrituras Sagradas. En particular, ha surgido una nueva escuela de crítica bíblica denominada el Criticismo de la Performatividad Bíblica.

Según lo he argumentado en este capítulo y en el anterior, el acto de reconocer la oralidad y la sonoridad de la Biblia trastoca drásticamente la premisa fundacional de la exégesis científica: se sonoriza el silencio que permite a los estudiosos disecar y anatomizar el texto bíblico. Si el *a priori sine qua non* de la exégesis científica es el silencio del texto, entonces estamos presenciando hoy un cambio que puede revolucionar hiperbólicamente eso que, desde el siglo XVIII, ha sido la Biblia: una moribunda (aunque en resistencia) Escritura *aquiliaca*. Y, como lo mencioné antes, la condición “sin voz”, “sin labios” de la Biblia no representó jamás su identidad sino hasta la Modernidad. Con lo cual estaríamos restaurando —aunque con los materiales escriturísticos y silenciosos— la sonoridad, la voz, la escucha de las Sagradas Escrituras.

En el siguiente capítulo, mostraré cómo, precisamente, en el nacimiento mismo del concepto de “Escritura Sagrada” está la base auditiva y oral.

CAPÍTULO 3

LA ORALIDAD SAGRADA DE LA TORÁ

La enseñanza es una manera de que la verdad se produzca de tal forma que ésta no sea mi obra, de tal forma que yo no pueda derivarla de mi interioridad.

Emmanuel Lévinas¹⁰⁵

Suprima lo que no vea y suprimirá también lo que ve.

Michel de Certeau¹⁰⁶

LOS LUGARES COMUNES DE LA *VIDA DE ADÁN Y EVA*

Volvamos, una vez más, a la *Vida de Adán y Eva*. Los temas que recogí para la discusión de las Escrituras *Aquiliacas* no son exclusivos de este relato. La presencia de una escritura, su estrecha relación con personajes emblemáticos (en ese caso, Eva y Set), la intervención de emisarios celestiales, la advertencia de consecuencias catastróficas y el trasfondo aleccionador del mensaje escrito son, todos, *lugares comunes*. Cada uno suele presentarse en conjunto en la literatura que se compuso durante el Judaísmo del Segundo Templo.

¹⁰⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, París, Kluwer Academic, 2017, p. 328.

¹⁰⁶ Michel de Certeau, "Extase Blanche", en *La faiblesse*, *op. cit.*, p. 308.

El libro de *1 Enoc* contiene, en profusión, cuestiones que articulan los tópicos mencionados. Ahí se relata cómo hubo ángeles rebeldes que recibieron el castigo de Dios. Enoc se vuelve una especie de intermediario en estos sucesos, gracias a sus funciones como escriba. Desde el principio del libro, el narrador —que dice ser Enoc— enseña de dónde viene su narración: esto es “lo que me han mostrado los ángeles, de quienes todo oí y comprendí lo que veía; visiones que no son para esta generación, sino para una lejana que ha de venir”¹⁰⁷. En *1 Enoc* 81-82, un ángel le presenta a Enoc “las tablas celestiales” para que las copiara. Enoc heredará sus escrituras a su hijo, Matusalén, quien las transmitiría a toda su descendencia¹⁰⁸. El libro de los *Jubileos* coincide cuando postula que Enoc “fue el primero que escribió una revelación¹⁰⁹ y dio testimonio al género humano en la estirpe terrenal” (*Jubileos* 4,18).

En *4 Esdras* 7,127, Esdras, el escriba, acongojado se pregunta por qué los humanos deben pagar por el pecado de Adán. Un ángel le responde con una revelación: “Éste es el significado de la prueba por la que todo hombre que haya nacido en la tierra debe pasar: pues si es derrotado debe sufrir [...] pero si sale victorioso ha de recibir lo que he dicho”. Esta revelación adquiere el carácter de una exégesis de la Torá hecha por el ángel cuando le explica a Esdras el significado de un pasaje: “este camino es sobre el que Moisés, mientras vivía, habló al pueblo cuando dijo: ‘Escoge la vida, para que

¹⁰⁷ Esta traducción procede de Alejandro Diez Macho, *op. cit.*, p. 39.

¹⁰⁸ Citado en James Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as it was at the Start of the Common Era*, Massachussetts, Harvard University Press, 1998, p. 175.

¹⁰⁹ Ésta es la traducción que aparece en Alejandro Diez Macho, *op. cit.*, p. 92. La edición crítica de James C. VanderKam traduce: “Él fue el primero de la humanidad de quienes nacieron en la tierra que aprendió (el arte de) escribir, de la instrucción y de la sabiduría” (James C. VanderKam, *A Commentary of the Book of Jubilees, Chapters 1-21*, Minneapolis, Fortress Press, 2018, p. 235). Encuentro esta traducción cercana a la reconstrucción en hebreo: “הוא היה הראשון מבני אדם הילודים על הארץ אשר למד את הכתב את הדעת ואת ההכמה”. Kugel respeta sólo el segundo elemento del trinomio mencionado (escribir, instrucción —הדעת—, sabiduría), pero lo traduce como “testimonio”: “Él fue el primero en escribir un *testimonio*” (James Kugel, *op. cit.*, p. 176.).

vivas”¹¹⁰. De un modo semejante, también en la *Vida de Adán y Eva* se presenta la exégesis de un ángel explicada a Moisés. El texto dice que Dios reveló a Moisés su Ley, pero su sentido le fue “instruido por el arcángel Miguel” (1,1)¹¹¹.

En el libro de Daniel, de nueva cuenta, está presente el tópico del ángel que instruye la Escritura. En Dn 9¹¹², el profeta Daniel clama a Dios en busca de explicaciones al porqué del exilio de los judaítas en Babilonia. Buscando respuestas, el profeta dice: “yo, Daniel, me puse a investigar en las Escrituras sobre los setenta años que, según la palabra de Yahvé dirigida al profeta Jeremías, debía durar la ruina de Jerusalén” (9,2). El autor del libro de Daniel está cuestionando aquí unas palabras de Jeremías 25,11: “Y toda esta tierra será ruina y desolación, y servirán las gentes estas al rey de Babilonia setenta años“. El libro de Daniel continúa del siguiente modo: “Todavía estaba yo hablando, rogando, confesando mi pecado y el pecado de mi pueblo, Israel”, cuando “aquel varón, Gabriel, a quien antes vi en la visión, volando rápidamente, se llegó a mí, como a la hora del sacrificio de la tarde. Vino y, hablando conmigo, me dijo: Daniel, vengo ahora para hacerte entender” (9,20-22). Gabriel le explica a Daniel que la ruina de Jerusalén no duraría “setenta años”, sino setenta “semanas de años” (70 x 7 = 490 años)¹¹³.

De la misma manera, el libro de los *Jubileos* está lleno de estos tópicos. Por sólo evocar un caso ilustrativo, menciono *Jubileos* 6,13-22. En ese pasaje, el Ángel de la

¹¹⁰ Las palabras de Moisés son una cita de Deuteronomio 30,19. Citado en James Kugel, *op. cit.*, p. 131.

¹¹¹ La traducción proviene de la obra: Alejandro Diez Macho, *op. cit.*, p. 326.

¹¹² Utilizo aquí la traducción de la *Biblia de Jerusalén* 1998.

¹¹³ Este episodio es tratado, también desde esta óptica, en Michael L. Satlow, *How the Bible became Holy*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2014, p. 131; y en John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998 (1984), pp. 108-109.

Presencia, que es el personaje lleno de autoridad, orienta a Moisés sobre cuándo celebrar Shavuot: “he dispuesto en el libro de la ley primera que te escribí que la celebres en su fecha, un día al año. También te especificué su ofrenda, para que los hijos de Israel recuerden esta fiesta y la guarden siempre en este mes, un día cada año” (6,22)¹¹⁴. Nuevamente, se condensa la escritura y la enseñanza oral sobre su sentido por parte de un ángel.

Escogí solamente fragmentos donde se presenta los lugares comunes en un solo cuadro narrativo. Sin embargo, se puede decir que, prácticamente, en toda la literatura apocalíptica aparecen estos lugares comunes, relatados de manera distribuida. La recurrencia de estos tópicos ha sugerido a muchos estudiosos que los judíos de este periodo profesaban una convicción *apocalíptica* sobre sus Escrituras Sagradas¹¹⁵.

No hay que cometer el error típico de confundir lo apocalíptico con lo escatológico. Las ideas sobre el final de los tiempos, o sobre un Juicio Cósmico precedido por cataclismos no son, en sentido estricto, ideas apocalípticas, sino escatológicas. Hay que tomar el término “apocalíptico” en su sentido más literal, es decir, como la referencia a una *Revelación*. Según John Collins, los géneros literarios catalogados hoy como “apocalipsis”, como “1 *Enoc*, *Daniel*, 4 *Esdras*, 2 *Baruc*, el *Apocalipsis de Abraham*, 3

¹¹⁴ Esta traducción proviene de Alejandro Diez Macho, *op. cit.*, p. 98. Por lo demás, no diverge el texto de la versión crítica de James C. VanderKam, *op. cit.*, p. 299.

¹¹⁵ Cfr. John C. Endres, “Scriptural Authority in the Book of Jubilees”, en Isaac Kalimi, Tobias Nicklas, Géza G. Xeravits y Heike Höttinger (eds.), *Scriptural Authority in Early Judaism and Ancient Christianity*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2013, pp. 185-206; Balázs Tamási, “The Sources of Authority in Second Baruch”, en *ibid*, pp. 225-250; Benjamin D. Sommer, *Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition*, Londres/New Haven, Yale University Press, 2015; David Lambert, “How the ‘Torah of Moses’ Became Revelation: An Early, Apocalyptic Theory of Pentateuchal Origins”, en *Journal for the Study of Judaism*, n. 47, 2016, pp. 22-54.

Baruc, 2 Enoc, el Testamento de Leví, el fragmentario Apocalipsis de Sofonías” y, en ciertos aspectos, *Jubileos* y el *Testamento de Jacob* tienen en común

un marco narrativo que describe la manera como sucede la revelación. El principal medio de la revelación son las visiones y los viajes ultraterrenos, complementados con discursos o diálogos y, ocasionalmente, con un libro celestial. El elemento constante es la presencia de un ángel que interpreta la visión, o que sirve como el guía en el viaje ultraterreno. Esta figura indica que la revelación no es inteligible sin ayuda sobrenatural [...]. En todos los apocalipsis judíos, el receptor humano es una figura venerable de un pasado distante, cuyo nombre se usa pseudónimamente. Este recurso aporta a la condición remota y misteriosa de la revelación. La disposición del vidente, ante la revelación, y su reacción a ella, enfatizan, típicamente, la impotencia humana frente a lo sobrenatural¹¹⁶.

Hablar de las Sagradas Escrituras como Escrituras Reveladas parece una tautología. Sin embargo, la condición apocalíptica de las Escrituras tiene un principio histórico tardío. De esa premisa hay que inferir que los libros y los estratos de redacción más antiguos de la Biblia Hebrea fueron compuestos sin pretensiones apocalípticas. Es más: la autoridad sagrada de las Escrituras (realizada por la posterior tradición apocalíptica-escatológica) tal vez ni siquiera existía en los tiempos remotos de la Biblia. Entre el siglo VIII y el siglo IV a.C., en palabras de Michael Satlow, la “vida religiosa estaba centrada en el templo, sus sacrificios y en costumbres locales, no en un texto”¹¹⁷. James Kugel parecería respaldar esto cuando dice que no hay nada entre los textos del siglo VIII a.C.

¹¹⁶ John J. Collins, *op. cit.*, pp. 5-6.

¹¹⁷ Michael L. Satlow, *op. cit.*, p. 5.

(Oseas, Amós, Miqueas, Proto-Isaías) “que insinúe saber algo de la alianza del Sinaí o, siquiera, de toda esa noción de Dios como un gran legislador”¹¹⁸.

De esa manera, la religión de los israelitas y de los judaítas, probablemente, sí contaba con textos, pero éstos no tenían la autoridad sagrada que más tarde adquirirán¹¹⁹. El hecho es que, hacia el siglo IV, o tal vez antes, en el siglo V a.C., después del exilio babilónico, varios libros empiezan a cobrar autoridad sagrada. Esto coincide con la práctica de atribuir a esos textos una procedencia divina, revelada. Especialmente, esto sucede con los libros del Pentateuco.

Para el exégeta finés, Juha Pakkala, los libros del Pentateuco se escribieron entre el siglo VII y el siglo V a.C. Pakkala considera que el Código de la Alianza (Ex 20,22-23,19) y el Deuteronomio son el núcleo del Pentateuco. Ambas partes legitiman su respectiva autoridad mediante la invocación a la revelación divina. Pakkala dice que tanto el Código de la Alianza como el Deuteronomio recibirán “añadiduras posteriores que *también* se presentaron como revelaciones divinas”. Pakkala cree que algunos textos tardíos construirán su autoridad emulando la redacción del Código de la Alianza y del Deuteronomio. Es el caso, “por ejemplo, del Decálogo” (Ex 20,2-17 y Dt 5,6-17)¹²⁰.

¹¹⁸ James L. Kugel, “Some Unanticipated Consequences of the Sinai Revelation: A Religion of Laws”, en George J. Brooke, Hindy Najman y Loren T. Struckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden, Brill, 2008, p. 3.

¹¹⁹ Las opiniones de los estudiosos están divididas acerca del estatuto de autoridad de los libros de la Torá antes del exilio babilónico. Hay quienes afirman que la enorme divergencia en las versiones de los textos bíblicos es prueba de que no tenían autoridad. Pienso que una cosa no lleva lógicamente a la otra, pero no hay espacio para tratar el asunto. *Cfr.*, por ejemplo: “Es difícil definir la autoridad antes del primer siglo d.C. porque las Escrituras estaban aún en proceso de realización” (Emmanuel Tov, “Were Early Hebrew Scripture Texts Authoritative”, en Donald W. Parry, Stephen D. Ricks y Andrew C. Skinner (eds.), *The Prophetic Voice at Qumran. The Leonardo Museum Conference on the Dead Sea Scrolls, 11-12 April 2014*, Leiden/Boston, Brill, 2017, p. 143).

¹²⁰ Juha Pakkala, *God’s Word Omitted: Omissions in the Transmission of the Hebrew Bible*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 75. Las cursivas son mías.

Es decir, los primeros textos de la Biblia Hebrea que reclamaron autoridad lo hicieron a base de invocaciones a una revelación. No obstante, hay que procurar una sana distinción entre la “imaginación apocalíptica” y las primerizas invocaciones a la revelación divina. Estas últimas se caracterizan por legitimarse como una revelación dimanada *directamente* de Dios. A veces, las descripciones de esta revelación inmediata eran controvertidas porque presentaban manifestaciones antropomórficas de Dios¹²¹. Por otro lado, las descripciones de la “imaginación apocalíptica”, como ya vimos, constan de una red intrincada de más elementos. Y, a diferencia de la revelación inmediata, la revelación apocalíptica desterraba cualquier ocasión de antropomorfizar a Dios. De todas maneras, una y otra legitiman su autoridad a base de una revelación —directa o intercedida—.

No es objeto de la presente discusión estudiar las condiciones de posibilidad del proceso autorizador de las Sagradas Escrituras. Sí interesa aquí, por otro lado, la presencia de la “imaginación apocalíptica” en el proceso autorizador de las Sagradas Escrituras. A eso me voy a atener en el siguiente apartado. Desde luego, mi atención no se centrará en esta “imaginación apocalíptica” en sí misma. Lo que, eventualmente, intentaré demostrar es que esa “imaginación apocalíptica” presupone una forma de oralidad. De esa manera, se evidenciará cómo la autoridad que fueron adquiriendo las

¹²¹ Por ejemplo, Génesis 18,21, para valorar si hay justos en Sodoma, Dios dice a Abraham: “Así que voy a bajar personalmente a ver”. Este antropomorfismo fue captado por los judíos del Segundo Templo, y causó incomodidad. Esto lo sabemos porque el comentario a ese pasaje del *Tárgum Onquelos* cambia “bajar” y “ver” y pone, en su lugar: “Me revelaré y juzgaré” (Cfr. James Kugel, *op. cit.*, p. 347). Algo semejante se encuentra en el Éxodo. Juha Pakkala encontró que Ex 23,17 es una modificación del texto original que algunos escribas debieron realizar para evitar el malentendido de que Dios tiene un rostro visible. El texto reza: “Tres veces al año se presentarán tus varones delante [אֶל-פָּנָיו] del Señor Yahvé”. Pero el Pentateuco Samaritano presenta el texto “[...] se presentarán tus varones ante el rostro [פְּנֵי-אֵת]” (Juha Pakkala, *op. cit.*, p. 192).

Escrituras Sagradas tuvo que disponer, necesariamente, de eso que yo llamo una *Oralidad Sagrada*.

DE LA TEOFANÍA A LA TEOFONÍA

Hay que empezar esta reflexión con el libro del Deuteronomio. Como se sabe, el Deuteronomio es una clase de “Biblia reescrita” (*Rewritten Scripture*)¹²². Esta opinión se deriva de que el Deuteronomio retoma algunas narrativas del Éxodo, pero las modifica —las reescribe—. Varias de esas modificaciones introducen descripciones alusivas a la oralidad y a la escucha. Marc Zvi Brettler ha demostrado cómo el verbo “ver” (ראה), usado en el Éxodo, es cambiado por verbos referentes a la escucha en el Deuteronomio¹²³. En el Éxodo, el intercambio que se da entre Dios y Moisés sucede en medio de fenómenos visuales, como nubes (Ex 19,9), relámpagos y truenos (Ex 19,16). Incluso las voces son percibidas con la vista: “y todo el Pueblo vio [רָאִים, *roím*] las voces [אֶת־תְּהִלַּת־יְהוָה, *et haqqōlōf*]” (20,18)¹²⁴. El Deuteronomio reemplaza estas teofanías visuales con actos de voz y escucha. Así, por ejemplo, Dt 5,24 dice: “El Señor nuestro Dios nos ha mostrado [הִרְאָנוּ, *heránū*] su gloria y su majestad, y hemos oído su voz [שָׁמַעְנוּ, *shāmānu*] que salía del fuego. Hoy hemos visto [רָאִינוּ, *rāínu*] que un simple mortal

¹²² Por ejemplo: Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Nueva York, Oxford University Press, 1997, esp. pp. 109-116, quien no habla de *Rewritten Scripture*, pero sí de una “reescritura de la historia legal” de los israelitas. Considerar también lo siguiente: “Esencialmente, el Deuteronomio es una nueva narración [*retelling*] de la historia del Sinaí” (Gerald L. Bruns, “Canon and Power in the Hebrew Scriptures”, en *Critical Inquiry*, vol. 10, n. 3, marzo de 1984, p. 466).

¹²³ Cfr. Marc Zvi Brettler, “‘Fire, Cloud, and Deep Darkness’ (Deuteronomy 5:22): Deuteronomy’s Recasting of Revelation”, en George J. Brooke, Hindy Najman y Loren T. Struckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden, Brill, 2008, p. 18.

¹²⁴ Esto es mencionado en Benjamin D. Sommer, *op. cit.*, pp. 46-47, pero no cita el texto hebreo.

puede seguir con vida aunque Dios hable [יְדַבֵּר, *yəḏabêr*] con él”¹²⁵. El resto del pasaje ofrece más alusiones a la voz, la escucha y las palabras proferidas. Brettler concluye que la “Revelación ahí es una experiencia auditiva”. De modo que, en el Deuteronomio, “escuchar es creer”¹²⁶. Si se me permitiera un neologismo, diría que la revelación, en el Deuteronomio, no es tanto una teofanía, sino una *teofonía*.

Steven Weitzman explicó, convincentemente, cómo la vista en el Deuteronomio es sometida a duras críticas, en tanto que la escucha recibe preferencia. En Dt 1,30-31, Moisés recuerda a los israelitas que han “visto” a Dios favorecerlos en el desierto, pero luego les dice: “aun así ninguno de vosotros confió en Yahvé vuestro Dios” (1,32). También se presenta la idea de que la visión puede ser engañosa porque propicia la idolatría: “puesto que el día en que os habló Yavé de en medio del fuego, en Horeb, no visteis figura alguna, no vayáis a pervertiros y os hagáis alguna escultura” (4,15-16). En consecuencia, los primeros cuatro capítulos del Deuteronomio establecen “dos problemas ópticos que amenazan la relación de Israel con Dios. Deuteronomio 1 ilustra el peligro de desechar lo que los ojos revelan”. Y Deuteronomio 4 ilustra “el peligro de querer ver a un dios que sólo quiere ser escuchado”¹²⁷.

Andrei Orlov también percibe en el Deuteronomio lo que él llama una *Aural Ideology*: una “ideología auditiva”. Orlov, útilmente, recupera una intuición de Gerhard

¹²⁵ Usé aquí la traducción de la *Nueva Versión Internacional*.

¹²⁶ Marc Zvi Brettler, *art. cit.*, pp. 24-25. La visualidad del Éxodo y la oralidad del Deuteronomio es un asunto también estudiado en Avraham Shammah, “The Revelation Narratives: Analyses and Theological Reflections on Exodus, Deuteronomy, and Classical Midrash”, en Tova Ganzel, Yehuda Brandes y Chayuta Deutsch (eds.), *The Believer and the Modern Study of the Bible*, Boston, Academic Studies Press, 2019, pp. 361-379; y en Ryan O’Dowd, *The Wisdom of Torah: Epistemology in Deuteronomy and the Wisdom Literature*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, pp. 92-94.

¹²⁷ Steven Weitzman, “Sensory Reform in Deuteronomy”, en David Brakke, Michael L. Satlow y Steven Weitzman (eds.), *Religion and the Self in Antiquity*, Indiana, Indiana University Press, 2005, p. 128.

von Rad. Para este famoso exégeta, la fórmula representativa del Deuteronomio es לַשְׁכֵּן שְׁמוֹ (*ləshakken shemó*), “hacer que Su Nombre habite”. El Deuteronomio, por tanto, presenta la Presencia de Dios a través de la escucha de su nombre. Sobresale, así, “una ruptura paradigmática en el desplazamiento que hace el Deuteronomio, en el eje revelatorio, de lo visual a lo auditivo”¹²⁸.

La insistencia en la experiencia acústica es evidente en el Deuteronomio. No obstante, no hay que considerar este aspecto como una mera curiosidad de la cosmovisión deuteronomica. La escucha y la oralidad del Deuteronomio no son accidentes de la narrativa. Es necesario relacionar ese énfasis auditivo con el resto del contenido del libro. Tenemos, entonces, que vincular la experiencia auditiva con un tema preponderante del Deuteronomio: la preeminencia de la Torá. Esta conexión se transparenta nada menos que en el pasaje que luego se volverá la profesión de fe judía:

Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy. Se las repetirás a tus hijos, les hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado; las atarás a tu mano como una señal, y serán como una insignia entre tus ojos; las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas (Dt 6,4-6)¹²⁹.

Las mismas instrucciones se reiteran en Dt 11,18-21. Ambos pasajes, sin embargo, no son los únicos en que el Deuteronomio esgrime una relación entre lo auditivo, lo oral y la

¹²⁸ Andrei A. Orlov, *Yahoel and Metatron: Aural Apocalypticism and the Origins of Early Jewish Mysticism*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2017, p. 14. Lo mismo se puede leer en Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Londres, Oxford University Press, 1972, p. 207.

¹²⁹ La relación entre oralidad y Escritura que este pasaje visibiliza también la ponen de relieve Steven Weitzman, *art. cit.*, p. 132; y Ryan O'Dowd, *op. cit.*, p. 45.

condición escrita. El capítulo 27 es especialmente elocuente. Ahí se narra cómo Moisés y los ancianos le dicen al Pueblo: “El día que paséis el Jordán hacia la tierra que Yahvé tu Dios te da, erigirás grandes piedras, las blanquearás con cal, y escribirás en ellas todas las palabras de esta Ley”(27,2-3). Después de dar otras instrucciones, “Moisés y los sacerdotes levitas hablaron así a todo Israel: ‘Calla y escucha, Israel. Hoy te has convertido en el pueblo de Yahvé tu Dios. Escucharás la voz de Yahvé tu Dios y pondrás en práctica los mandamientos y preceptos que yo te prescribo hoy’” (27,9-10). Los levitas pronuncian, luego, una serie de maldiciones, que termina con las siguientes palabras: “Maldito quien no mantenga las palabras de esta Ley, poniéndolas en práctica” (27,26).

En Dt 30,8-10, la proximidad entre la escucha, la oralidad y la escritura nuevamente se manifiesta:

Tú volverás a escuchar la voz de Yahvé tu Dios y pondrás en práctica todos sus mandamientos que yo te prescribo hoy. Yahvé tu Dios te hará prosperar en todas tus empresas, en el fruto de tu vientre, en el fruto de tu ganado y en el fruto de tu tierra. Porque de nuevo se complacerá Yahvé en tu felicidad, como se complacía en la felicidad de tus padres, porque tú escucharás la voz de Yahvé tu Dios guardando sus mandamientos y sus preceptos, lo que está escrito en el libro de esta Ley, cuando te conviertas a Yahvé tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma.

Hacia el cierre del libro, Moisés pide a los hijos de Leví que cada siete años se lea la Ley en la fiesta de las Tiendas (Dt 31,9-13). Vincent Sénéchal demostró que la orden que hace Moisés de realizar esa lectura pública comparte el mismo lenguaje que los pasajes que relatan la Entrega de la Ley en Horeb. Tanto esos pasajes¹³⁰ como la orden de

¹³⁰ Dt 4,10; 5,1-3; 5,22; 9,10; 10,4; 18,6.

Moisés a los hijos de Leví hablan de un יום הקהל (*Yôm Haqqāhal*), un Día de la Asamblea. “Ese יום הקהל deberá ser, por tanto, duplicado cada siete años [...]. Así, el pueblo queda constituido en una asamblea cultual formada por la escucha de la Torá”¹³¹. Esta observación inteligente permite ver que los dos temas esenciales del Deuteronomio —la Torá y la Alianza de Dios con su Pueblo— se empalman en el acto de escuchar.

No se puede dejar de lado, tampoco, la famosa referencia al Rey Deuteronomico¹³². Moisés establece que el rey “deberá escribir para su uso una copia de esta Ley, tomándola del libro de los sacerdotes levitas. La llevará consigo; la leerá [וְקָרָא בֵּן, *vəqārā bēn*] todos los días de su vida para aprender a temer a Yahvé su Dios, observando todas las palabras de esta Ley y estos preceptos, para ponerlos en práctica” (Dt 17,18-19). Se sobreentiende, desde luego, que el rey leerá la Torá en voz alta, es decir, oralmente. El verbo “leer”, וְקָרָא (*qārā*), también significa “llamar”, “convocar”, “proclamar”. En hebreo, por tanto, “leer” es siempre “leer en voz alta”.

Pero la lectura en voz alta que debe ejecutar el rey puede ser más evidente. Efectivamente, Jean-Pierre Sonnet encontró que la sintaxis de esta instrucción (וְקָרָא בֵּן, *vəqārā bēn*) es similar a dos pasajes (que ya consideramos arriba), donde se ordena a los israelitas que reciten las palabras de la Torá. Se trata, primero, de Dt 6,7, donde se usa la construcción דַּבַּרְתֶּם בָּם (*dibartā bām*), que se traduce como “las recitarás”, pero que literalmente dice “hablarás en ellas”. El otro pasaje es Dt 11,19, que también dice “recitarlas”, לְדַבֵּר בָּם (*lədabêr bam*), literalmente: “hablar en ellas”. La similitud en la

¹³¹ Vincent Sénéchal, *Rétribution et intercession dans le Deutéronome*, Berlín, De Gruyter, 2009, p. 131.

¹³² Recojo esta denominación de Ian D. Wilson, *Kingship and Memory in Ancient Judah*, Nueva York, Oxford University Press, 2017.

sintaxis no sólo insinúa que el Rey, en efecto, ha de vociferar su lectura de la Torá. La semejanza de la sintaxis también evidencia una mayor codependencia entre oralidad y escritura. Jean-Pierre Sonnet dice que este mandamiento al Rey Deuteronomico lleva “el proceso de recepción [de las Palabras escuchadas] al contexto de la comunicación escrita”¹³³.

No olvidemos, además, que el “libro del Deuteronomio en sí se presenta como un discurso pronunciado transformado en texto”¹³⁴: “Éstas son las palabras que dirigió Moisés a todo Israel” (Dt 1,1). Sandra Richter nos recuerda que siempre que el Deuteronomio usa las palabras התורה הזאת (*Hattōrā hazzōt*, “esta Ley”) se trata de una “autorreferencia”¹³⁵. Casi al final del libro, en Dt 31,9, el Deuteronomio alude a sí mismo de la siguiente manera: “Moisés puso esta Ley por escrito y se la dio a los sacerdotes, hijos de Leví”. En ese mismo capítulo, después de que Moisés canta un cántico y lo escribe, el relato reitera: “Cuando terminó Moisés de escribir en un libro las palabras de esta Ley, dio esta orden a los levitas que llevaban el arca de la alianza de Yahvé: ‘Tomad el libro de esta Ley. Ponedlo al lado del arca de la alianza de Yahvé vuestro Dios’” (Dt 31,24-26)¹³⁶.

¹³³ Jean-Pierre Sonnet, *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy*, Leiden/Nueva York/Köln, Brill, 1997, p. 76.

¹³⁴ La frase es de Chadwick Lee Eggleston, “See and Read All These Words: The Concept of the Written Book of Jeremiah”, Tesis doctoral del Departamento de Religión de Duke University, 2009, p. 110. Lo mismo se puede leer en Jean-Pierre Sonnet, “Lorsque Moïse eut achevé d’écrire’ (Dt 31,24): Une ‘théorie narrative’ de l’écriture dans le Pentateuque”, en *Recherches de Science Religieuse*, 90, 4, 2002, esp. pp. 518-521; y en Kåre Berge, “Deuteronomy and the Beginning of the Mosaic Torah”, en Antti Laato (ed.), *The Challenge of the Mosaic Torah in Judaism, Christianity, and Islam*, Boston, Brill, 2020, p. 10.

¹³⁵ “Dt 1,5; 17,18, 19; 27,3, 8, 26; 28,58, 61; 29,29; 31,9, 11, 12, 24; 32,46” (Sandra Richter, “Placing the Name, Pushing the Paradigm: A Decade with the Deuteronomistic Name Formula”, en Konrad Schmid y Raymond F. Person, Jr. (eds.), *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History*, Tübinga, Mohr Siebeck, 2012, p. 72, nota a pie #32).

¹³⁶ Las cursivas son mías.

Esto último nos aproxima al objeto de esta somera reflexión sobre el Deuteronomio. Afirmé antes que la autoridad sagrada de las Escrituras se basaba en la invocación a una revelación directa o intercedida. Dije también que esta revelación presuponía una *Oralidad Sagrada*. El Deuteronomio contiene ya todos estos elementos. Además, al presentarse como la transcripción de las Palabras de Dios, el Deuteronomio hace explícitas sus pretensiones de autoridad.

LA TORÁ Y SUS DIMENSIONES ORALES Y SONORAS

John Collins dice que las leyes en el Antiguo Medio Oriente rara vez ejercían funciones prescriptivas, o reglamentarias. Era el gobernante, y no los códigos legales, quien producía y hacía cumplir las reglas y los estatutos. Collins cree que el Deuteronomio representa un punto de inflexión en la historia de las leyes del Medio Oriente Antiguo porque “teologizó” el código legal de los israelitas¹³⁷. Si eso es cierto, entonces la articulación entre escucha, oralidad y escritura que acabamos de analizar sería un recurso que aporta a esa teologización.

No es fortuito que el Deuteronomio inaugure la referencia a la Ley de Dios como *Torá*. Este vocablo era utilizado, en los estratos redaccionales más antiguos de la Biblia Hebrea, para designar órdenes, instrucciones, o para referir a las enseñanzas de sabiduría. Como dice William Schniedewind, “el significado original del vocablo hebreo *torá*, como ‘enseñanza’, enfatiza su *oralidad*. El vocablo significaba enseñar o instruir

¹³⁷ Esto no está en contradicción con lo que dice Philip Davies, para quien la autoridad del Deuteronomio emergió de asociarlo con la figura del rey (David) y con la figura del profeta (Moisés). Cfr. Philip R. Davies, “The Authority of Deuteronomy”, en Diana V. Edelman (ed.), *Deuteronomy-Kings as Emerging Authoritative Books: A Conversation*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2014, pp. 27-47.

oralmente, y no tenía nada que ver con textos escritos”¹³⁸. Pero en el Deuteronomio el vocablo *torá* pasará a ser el nombre propio de la Ley¹³⁹. Si bien, *torá* ya designa una Escritura llena de autoridad, todavía no designa al Pentateuco. En todo caso, *torá* designará al Deuteronomio, pero no a los otros libros. Lo que sí parece ser seguro es que la “teologización” de los códigos legales que realiza el Deuteronomio desembocó en la idea de una Escritura revestida de autoridad. Gerald Bruns, por su parte, aseveró hace décadas que el “Deuteronomio fue el primero, entre las antiguas Escrituras [...] en alcanzar algo así como un estatus canónico”¹⁴⁰.

Vemos, entonces, que el Deuteronomio comienza a forjar la idea de las Escrituras Sagradas —al “teologizar” los códigos legales—. Vimos arriba que la escucha y la oralidad son elementos constitutivos del Deuteronomio. De modo que Escritura sagrada y oralidad van de la mano. El vocablo *torá*, al transformarse en un nombre propio, no abandona su naturaleza oral y auditiva. Muy por el contrario. Como veremos abajo, esta Escritura llena de autoridad, llamada Torá, aumentará en importancia, y mantendrá con ella su inherente *Oralidad Sagrada*.

La autoridad deuteronómica de las Escrituras podría quedar mejor clarificada si consideramos otros pasajes bíblicos influidos por la ideología del Deuteronomio¹⁴¹. Un primer episodio se puede leer en 2 Reyes 22-23 (y su reelaboración en 2 Crónicas 34-

¹³⁸ William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 120. Las cursivas son del original.

¹³⁹ Cfr. John J. Collins, *The Invention of Judaism: Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul*, Oakland, University of California Press, 2017, pp. 23-29. La idea también puede leerse en James L. Kugel, “Some Unanticipated Consequences...”, *art. cit.*, esp. pp. 3-8.

¹⁴⁰ Gerald L. Bruns, *op. cit.*, p. 467.

¹⁴¹ Aunque, para tratar lo siguiente, me he basado principalmente en las fuentes que más adelante citaré, encontré después que una tesis doctoral trata con cuidado los pasajes también: Lisa Joann Cleath, “Reading Ceremonies in the Hebrew Bible: Ideologies of Textual Authority in Joshua 8, 2 Kings 22-23, and Nehemiah 8”, tesis doctoral, University of California, Los Ángeles, 2016. Sólo aproveché esta investigación para el último pasaje a tratar: Nehemías 8.

35, escrito con algunas divergencias importantes¹⁴²). En ese episodio, el Sumo Sacerdote Jilquías encuentra el Rollo de la Ley¹⁴³ en el Templo mientras atendía una orden del rey de pagar unas deudas. El sacerdote Safán lleva el rollo al rey Josías y se lo lee. Al escuchar las palabras, el monarca descubre que los judaítas han desobedecido los designios de Dios. Las autoridades consultan a la profetisa Hulda para confirmar la autenticidad del Rollo de la Ley. Hulda no sólo lo confirma, además anuncia un castigo inminente. “El rey subió al templo de Yahvé con todos los hombres de Judá y todos los habitantes de Jerusalén, los sacerdotes, los profetas y todo el pueblo, desde los más jóvenes a los más ancianos, y leyó ante ellos el texto completo del rollo de la alianza” (2 R 23,3). El descubrimiento del rollo da inicio a las reformas de Josías para que los judaítas vuelvan a los caminos de Dios.

Es difícil, con base en 2 R 22-23, tener certeza sobre la identidad del rollo. “A decir verdad, sin embargo, las reformas de Josías no se parecen al ‘Código de la Alianza’ de Éxodo 21-23, pero sí pueden compararse con el libro del Deuteronomio”¹⁴⁴. Además de eso, recuérdese que la idea de un libro lleno de autoridad tiene una naturaleza “deuteronomista”. Y, por si eso no bastara, no olvidemos que Martin Noth postuló la teoría

¹⁴² El orden de los sucesos es distinto, y esto parece tener consecuencias en la noción misma de la autoridad de las Escrituras: en 2 Cr 34-45 la Escritura Sagrada manifiesta mayor autoridad. Cfr. Lyle Eslinger, “Josiah and the Torah Book: Comparison of 2 Kgs 22:1-23-28 and 2 Chr 34:1-35:19”, en *Hebrew Annual Review*, 10, 1986, pp. 37-62.

¹⁴³ La identificación de este rollo con el Deuteronomio es una teoría que se remonta a 1805, elaborada a manos de Wilhelm Martin Leberecht de Wette, en su obra titulada *Dissertatio critico-exegetica, qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur* (en español: *Disertación crítico-exegética mediante la cual se demuestra que el Deuteronomio, a diferencia de los libros más antiguos del Pentateuco, es la obra de un autor posterior*). Encontré citado esto en Nadav Na’aman, “The ‘Discovered Book’ and the Legitimation of Josiah’s Reform”, en *Journal of Biblical Literature*, vol. 130, n. 1, Primavera de 2011, p. 47; Hindy Najman, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 21; y se menciona en Walter Brueggemann, *1 & 2 Kings: Smyth & Helwys Bible Commentary*, Georgia, Smith & Helwys, 2000, p. 545.

¹⁴⁴ William M. Schniedewind, *op. cit.*, p. 126.

de que los Libros de los Reyes son una “Historia Deuteronomista”¹⁴⁵. Es decir, los escritores de estos relatos “históricos” tramaron sus escritos defendiendo las ideas del Deuteronomio. Ese episodio, en particular, ¿acaso no exhibe los elementos propios del Deuteronomio que he puesto de relieve (una Escritura, su lectura pública, personajes con autoridad y una instrucción procedente de Dios)?

Nadav Na’aman comparte la idea de que 2 R 22-23 refleja un cierto concepto de una Escritura con autoridad. El pasaje, dice Na’aman, “fue escrito originalmente como un esfuerzo por dar legitimidad a la reforma” que implementó el rey Josías. El Rollo de la Ley, entonces, “funcionó como el elemento que echó a andar la reforma al culto y le confirió legitimidad divina”¹⁴⁶. Los “historiadores” deuteronomistas intentaron persuadir a sus lectores de que las políticas del rey Josías estaban respaldadas por el “Rollo de la Ley”. Vemos, pues, que en la mentalidad de estos narradores ya hay una Escritura sagrada que puede autorizar acciones, incluso, del rey. Y, por supuesto, no podemos omitir la significatividad de la concomitante pronunciación oral y pública de las palabras del Rollo de la Ley. Jonathan Ben-Dov cree que este relato se inspira en un suceso real del pasado, pero que los deuteronomistas lo modificaron para acomodarlo a su ideología. Entre las adaptaciones deuteronomistas, figura la construcción de la narración de la lectura pública. Los deuteronomistas, dice Ben-Dov, “orquestaron la implementación de una asamblea pública que estuviera acorde con las líneas de [l] Deuteronomio” con el fin

¹⁴⁵ Esto se conoce sobradamente. Para un estudio útil sobre la recepción de esta teoría, *cfr.* Thomas Römer y Albert de Pury, “Deuteronomistic Historiography (DH): History of Research and Debated Issues”, en Albert de Pury, Thomas Römer y Jean-Daniel Macchi (eds.), *Israel Constructs its History: Deuteronomistic History in Recent Research*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, pp. 24-141.

¹⁴⁶ Nadav Na’aman, *art. cit.*, p. 61.

de “insinuar que Josías llevó a cabo el tipo de lectura estipulado en Dt 31,11-13”¹⁴⁷. Vemos, con esto último, que un relato que insiste en la autoridad de la Escritura no puede dejar de mencionar su oralización.

Ideas muy semejantes se pueden leer en el libro de Josué. Allí se presenta al sucesor de Moisés como un lector de la Torá. Cuando Josué está a punto de asumir su misión, Dios le da ánimos diciéndole: “Basta que seas muy fuerte y valiente, teniendo cuidado de cumplir toda la Ley que te dio mi siervo Moisés” (Jos 1,7). Y así continúa la exhortación a Josué: “No se aparte el libro de esta Ley de tus labios: medítalo día y noche; así procurarás obrar en todo conforme a lo que en él está escrito, y tendrás suerte y éxito en tus empresas” (Jos 1,8). Más adelante, en Jos 8,30-35, se presenta una narración similar a la de 2 Reyes. Después de derrotar al rey de Ay, Josué construye un altar hecho de piedras sin labrar en el Monte Ebal. “Josué escribió allí mismo, sobre las piedras, una copia de la Ley que Moisés había escrito delante de los israelitas” (8,32). Se ordenó que el pueblo se congregara a las faldas del Monte. “Luego, Josué leyó todas las palabras de la Ley, la bendición y la maldición, a tenor de cuanto está escrito en el libro de la Ley. No hubo ni una palabra de cuanto Moisés había mandado que no la leyera Josué en presencia de toda la asamblea de Israel” (8,34-35)¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Jonathan Ben-Dov, “Writing as Oracle and as Law: New Contexts for the Book-Find of King Josiah”, en *Journal of Biblical Literature*, vol. 127, n. 2, Verano de 2008, 237. Hindy Najman cree que la autoridad textual de 2 R 22-23 es diferente de la autoridad textual de los editores deuteronomistas posteriores. Najman fundamenta su tesis a partir de la observación de las figuras de autoridad que juegan su papel en esta narración (el rey, la profetisa y el sacerdote), y a partir de la omisión del nombre de Moisés. Aunque Najman asevera esto, sí reconoce un núcleo deuteronomico en el relato, pero que es muy primitivo (Hindy Najman, *op. cit.*, pp. 28-29).

¹⁴⁸ Los pasajes que aquí transcribo también se citan en Jacob Rodriguez, “All that Yahweh Has Commanded We Will Obey”: The Public Reading of Torah as Covenant Praxis in Early Judaism”, en *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting*, n. 4, 2017, pp. 98-99.

De acuerdo a Christophe Nihan, en sus inicios, la figura de Josué no tenía vínculos con el rollo de la “Ley de Moisés”. Sin embargo, la estrecha relación de la historia de Josué con la figura de Moisés obligó a los escribas a conectar el concepto de la “Ley de Moisés” con Josué¹⁴⁹. De esa manera, “probablemente durante el siglo IV a.C., el libro de Josué llegó a ser, lógicamente, el primer ‘suplemento’ a esta Torá. En esa etapa, Josué, en cuanto primer ‘profeta’ después de Moisés, lógicamente se convirtió en el primer lector y primer comentador de la ley”¹⁵⁰. Tal y como se presenta en 2 R 22-23, en estos capítulos del libro de Josué se da legitimidad a la figura de Josué, a sus actos, a sus conquistas y a sus decisiones sólo mediante el recurso a la Escritura, la cual también es leída públicamente¹⁵¹.

Tal vez el episodio más conocido donde se describe la lectura pública del rollo de la “Ley de Moisés” sea Nehemías 8,1-9,5. Esdras, un sacerdote y escriba, regresa a Jerusalén desde Babilonia. Una de sus funciones más importantes fue reformar los matrimonios para que se ejerciera una estricta endogamia judía. Todas sus acciones Esdras las lleva a cabo con base en un profundo conocimiento de la Ley.

En el capítulo 8 del libro de Nehemías, se describe cómo se reúne el pueblo para escuchar la lectura y la explicación de las palabras de la Torá, presididas por Esdras: “Leyó una parte en la plaza que está delante de la puerta del Agua, desde el alba hasta

¹⁴⁹ Esto coincide con la interpretación que hace David H. Aaron, quien postula que la mención de la Torá en ese pasaje es una añadidura tardía. Cfr. John C. Choi, *Traditions at Odds: The Reception of the Pentateuch in Biblical and Second Temple Period Literature*, Londres/Nueva York, T&T Clark, 2010, p. 195.

¹⁵⁰ Christophe Nihan, “The Literary Relationship between Deuteronomy and Joshua: A Reassessment”, en Konrad Schmid y Raymond F. Person, Jr. (eds), *op. cit.*, p. 113.

¹⁵¹ Aunque no me parece que lo lleve a sus últimas consecuencias, también la oralidad en este pasaje es evocada en: Joachim Schaper, “The Living Word Engraved in Stone: The Interrelationship of the Oral and the Written and the Culture of Memory in the Books of Deuteronomy and Joshua”, en Loren T. Struckenbruck, Stephen C. Barton y Benjamin G. Wold (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2007, pp. 9-23.

el mediodía, en presencia de los hombres, las mujeres y todos los que tenían uso de razón; y los oídos del pueblo estaban atentos al libro de la Ley” (Ne 8,3). El relato continúa con descripciones sobre los individuos presentes, sobre palabras de bendición y la actitud reverente del pueblo. “Y Esdras leyó en el libro de la Ley de Dios, aclarando e interpretando el sentido, para que comprendieran la lectura” (8,8).

Hindy Najman explica que esta narración se realiza “como si se reactualizara la alianza [sellada] en el Sinaí, sólo que en esta ocasión el mediador ya no es el escriba profético y amanuense divino, sino un escriba que tiene la capacidad de leer lo que Moisés escribió”¹⁵². En ese pasaje, por tanto, la autoridad de la Torá está casi dada por sentada. La lectura tiene que ser ejecutada por un personaje lleno de autoridad —Esdras, que es escriba y sacerdote—. El relato del libro de Nehemías refleja, entonces, el momento más acabado de la autoridad de la Torá. Y esto mismo se puede afirmar respecto a la oralidad inherente. Esta reactualización también la percibe Lisa Cleath, quien dice que “Nehemías presenta [la Escritura como] un ícono de tradición mosaica que físicamente ofrece la alianza divina al pueblo”. En Nehemías, la condición sagrada de la oralidad de la Torá es donde mejor se manifiesta. Por eso, Cleath concluye su aguda observación diciendo que, cuando la Torá “es leída en voz alta, todo el pueblo puede ingresar en esa específica tradición de la alianza”¹⁵³. En otras palabras, la *Oralidad Sagrada* revive el acontecimiento de la alianza sellada por Dios con su pueblo.

Estos tres pasajes de la lectura pública sugieren a James Watts una teoría —que yo llamaría— *performativa* sobre la autoridad de las Escrituras. Watts cree que los escritores que narraron estas ceremonias quisieron dar legitimidad a los rituales de su

¹⁵² Hindy Najman, *op. cit.*, p. 35.

¹⁵³ Lisa Joann Cleath, *op. cit.*, p. 280.

tiempo a través de las Escrituras. Y, así como los rituales tendrían debida legitimidad gracias a las Escrituras, éstas, a su vez, adquirieron autoridad por su uso en los rituales. De esa manera, “la autoridad *ritual* de la Torá parece haber precedido su autoridad sobre otras cuestiones”¹⁵⁴. Por tanto, Watts respaldaría la tesis de Klaus-Peter Jörns que mencioné en el primer apartado de este capítulo: que la “liturgia” (en sentido lato y laxo) es “la cuna de las Escrituras”.

CONCLUSIONES

La revisión que hice de los versículos del Deuteronomio visibilizó la sólida articulación que hay entre escucha, oralidad y Escritura. Dije antes que esa articulación no podía entenderse sino como parte del proceso de “teologización” de la Ley, que culminará en la “invención de la Torá”. La eventual autoridad sagrada que revistió a la Torá se puso de relieve en los pasajes que relataban una lectura pública. Que estos relatos sean fieles reportajes de hechos que realmente acontecieron en el pasado, o que sean, más bien, ficciones con propósitos legitimadores no importa demasiado en este momento. Una u otra opción nos deja con un relato donde la Escritura es leída en voz alta en una asamblea, en medio de una circunstancia sagrada. Josías leyó la Ley entre sacerdotes, tras el oráculo de Dios comunicado a Hulda, para reformar la religión de los israelitas. Josué leyó la Ley en un altar para dar continuidad a su misión sagrada de conquistar la Tierra Prometida. Y Esdras, el escriba sacerdote, leyó la Ley en una festividad sagrada en medio de su esfuerzo por corregir al pueblo judío recién retornado del cautiverio.

¹⁵⁴ James W. Watts, “Ritual Legitimacy and Scriptural Authority”, en *Journal of Biblical Literature*, 124, 3, 2005, p. 412. La sentencia conclusiva del artículo establece que “la autoridad de las Escrituras se originó en asuntos rituales” (p. 416).

Todas estas narraciones nos están hablando de una lectura de una Escritura divina, en boca de personajes con autoridad sagrada. Hay que insistir en que ésta no es una simple oralidad propia de las "culturas premodernas", como si se tratara de una categoría etnográfica aplicable a todo lo que no es occidental y moderno. Estamos aquí ante una oralidad con su propia peculiaridad, que acompaña a una Escritura sagrada porque ésta debe ser escuchada.

He evitado, deliberadamente, hablar de las fechas de composición de los libros de la Biblia Hebrea. También he procurado no identificar la Torá con los primeros cinco libros de la Biblia, sino que he hablado de ella como una Ley sagrada y una Escritura llena de autoridad. Y es que hoy varios estudiosos, echando mano de un prudente escepticismo, se han percatado de dos cosas significativas. Primero, que la datación de los libros del Pentateuco podría ser más tardía de lo que se ha pensado¹⁵⁵. Y, segundo, que el nombre propio de Torá sí alude a una Escritura con autoridad —como lo he venido tratando—, pero que no necesariamente se refiere a los libros del Pentateuco¹⁵⁶.

Sabiendo eso, los planteamientos que he expuesto tienen que distinguirse de cualquier tentativa de determinar la fecha, los orígenes o las condiciones sociales de posibilidad de la Escritura Sagrada. Lo importante aquí es evidenciar la estrecha

¹⁵⁵ Joel Baden, un exponente de una nueva Hipótesis Documentaria, dice: "la datación absoluta de las fuentes [ya] no es un tópico de la investigación. Hay poco en las fuentes mismas que permita una datación absoluta. Lo que es posible es una datación relativa [...]. La relación de D con E y J pone en evidencia que D fue escrita después de esos dos documentos no-sacerdotales. Y, sin embargo, cuál vino antes, J o E, y cómo P encaja en este esquema son preguntas para las cuales los datos literarios simplemente no ofrecen evidencia". Y luego el autor afirma que su Hipótesis Documentaria "está interesada sólo con la penúltima forma del texto: ésa que el compilador [de las fuentes] tuvo a la mano para reunir los cuatro documentos" (Joel S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2012, pp. 247-248).

¹⁵⁶ Un repaso cuidadoso del vocablo תורה después de que los libros del Pentateuco fueran compuestos, en los libros de Jeremías, Ezequiel, en los Salmos y otros libros del Segundo Templo se puede leer en John C. Choi, *op. cit.*, pp. 182-237.

proximidad que tienen los conceptos de escucha, oralidad y Escritura en la cosmovisión deuteronomista. En última instancia, fue la noción de Escrituras forjada por el Deuteronomio la que dominará en los siglos posteriores. Será esa noción, finalmente, la que produzca el canon bíblico. En suma, lo anterior nos permite entender que la *Oralidad Sagrada* tiene una naturaleza deuteronomica. En el apartado que viene, exploraré un aspecto constitutivo del Deuteronomio que deja su impronta en la *Oralidad Sagrada* que he venido conceptualizando. Me refiero al énfasis que recae sobre la personificación de quien oraliza las Escrituras. El Deuteronomio construyó este rasgo nada menos que desde la figura de Moisés¹⁵⁷.

¹⁵⁷ “La palabra pronunciada en la cultura oral construye su condición a partir de la fuerza de la dignidad del individuo que pronuncia. Esta clase de autoridad de la palabra está también presente en el Deuteronomio, al contener las palabras que Yhwh habló en la montaña desde el fuego, y las palabras de Moisés, quien enseñó las palabras de la Torá de Dios como un intermediario elegido por Dios. Así, la autoridad de Dios mismo y la autoridad del intermediario elegido por Dios fundamentan la autoridad de sus textos” (Renata Jasnos, *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Cracovia, Akademia „Ignatianum”, 2011, p. 416). Debido a una falta de traducción, no he podido estudiar cuidadosamente este escrito que atiende exactamente esto. Sé que lo toca porque, útilmente, se presenta los resultados de la investigación al final del impreso, en inglés, de donde extraje esa cita.

CAPÍTULO 4

LA VOZ DE QUIEN CLAMA LAS ESCRITURAS

Dios no oye vuestras palabras salvo cuando Él
Mismo las pronuncia a través de vuestros
labios.

Gibran Khalil Gibran¹⁵⁸

En mi corta experiencia de narrador, he
comprobado que saber cómo habla un
personaje es saber quién es, que descubrir una
entonación, una voz, una sintaxis peculiar, es
haber descubierto un destino.

Jorge Luis Borges¹⁵⁹

No es raro que el nombre de Moisés y la Biblia Hebrea suelen ir juntos como si de una metonimia se tratara. La vieja tradición del judaísmo y del cristianismo que atribuía a Moisés la autoría del Pentateuco puede ser la causa de esa relación. Y, como cualquier tradición, la idea de que Moisés escribió los cinco libros del Pentateuco no carece de

¹⁵⁸ Gibran Khalil Gibran, *The Prophet*, Maine, Walker Large Print, 1951 (1923), p. 80.

¹⁵⁹ Jorge Luis Borges, "La poesía gauchesca", en *Discusión*, en *Obras Completas, Tomo I: 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1974, p. 181.

fundamento. De nueva cuenta, hay que remitirnos al Deuteronomio para rastrear los comienzos de esta idea.

Hindy Najman describe con elocuencia cómo el Deuteronomio y la tradición deuteronomista acentuaron la importancia de Moisés. En las fuentes más antiguas de los libros del Pentateuco, Moisés es representado como alguien que “experimenta la revelación divina, [que] se dirige a Faraón en nombre del Señor y [que] asume una autoridad como el profeta paradigmático. La tradición deuteronomica se apropia” de esas tempranas fuentes “y las reinventa con un enfoque en Moisés como el legislador y el juez de Israel”. De este modo, en el Deuteronomio, “Moisés emerge como un profeta que interpreta la ley y que es conocido por su participación en la recepción de las tablas testimoniales. Así, la Ley empieza a verse como la Ley de Moisés”¹⁶⁰.

En efecto, en el libro del Éxodo, la dignidad profética de Moisés es elevada, pero el Deuteronomio la presenta a alturas descomunales. En Ex 20, Dios expone los Diez Mandamientos directamente a los israelitas. Esto es reelaborado en el Deuteronomio. Dios ya no habla directamente al Pueblo, sino que es Moisés quien reporta las palabras: “Yo estaba entre Yahvé y vosotros para comunicaros la palabra de Yahvé” (Dt 5,5)¹⁶¹. En Ex 24,9-11, se describe cómo Moisés asciende al Sinaí para ver a Dios, junto con Aarón, Nadab, Abihú y setenta ancianos. El pasaje habrá parecido incómodo a los deuteronomistas por la visibilidad de Dios¹⁶², y porque además se narra que todos ellos

¹⁶⁰ Hindy Najman, *op. cit.*, p. 38 (nota a pie #80). Esto también se puede leer en John Lierman, *New Testament Moses: Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2004, pp. 33-34.

¹⁶¹ Cfr. James L. Kugel, *Traditions of the Bible*, *op. cit.*, p. 638.

¹⁶² Cfr. Juha Pakkala, *op. cit.*, p. 112.

vieron a Dios y “después comieron y bebieron” (Ex 9,11)¹⁶³. El Deuteronomio, en cambio, suprime la comida, la bebida y omite a los acompañantes de Moisés. De esta manera los deuteronomistas insinúan que la experiencia en la cima de la montaña fue privativa de Moisés¹⁶⁴.

En una perspicaz exégesis, el jesuita Jean-Pierre Sonnet encuentra que los deuteronomistas usan a Moisés para legitimar algunas de sus reelaboraciones del Éxodo y de Números. El análisis se concentra en el uso que se da a la locución adverbial de tiempo בעת ההוא (*Bā'ēt Hahí*: “en ese tiempo”) en los discursos de Moisés. “En el Deuteronomio, la frase funciona como un recurso retórico propio de Moisés”. Su función es “lo que podría llamarse un ‘desvelamiento secundario con autoridad’”. Es decir, mediante esa locución los deuteronomistas hacen que Moisés revele “lo que no fue dicho en el recuento anterior de Éxodo-Números, o lo que no fue dicho antes *tal y como* se presenta ahora”. Moisés inicia sus discursos diciendo “en ese tiempo” (בעת ההוא) se dijo esto, o aquello, pero “ahora” se dice algo distinto. El Moisés deuteronomico, así, puede modificar la narración del Éxodo con toda legitimidad. Este recurso retórico señala, en suma, “una clarificación autorizada de Moisés”¹⁶⁵.

¹⁶³ Steven D. Fraade, *art. cit.*, pp. 249-250. La cuestión también es tratada en James L. Kugel, *Traditions of the Bible, op. cit.*, pp. 760-762.

¹⁶⁴ Cfr. Marc Zvi Brettler, *art. cit.*, p. 18. También Daniel Jeremy Silver, *Story of Scripture: From Oral Tradition to the Written Word*, Nueva York, Basic Books, 1990, p. 82; y Félix García López, *Comment lire le Pentateuque*, Ginebra, Labor et Fides, 2005, p. 34.

¹⁶⁵ Los pasajes donde se emplea esa locución adverbial son: 1,9; 1,16; 1,18; 2,34; 3,4; 3,8; 3,12; 3,18; 3,21; 3,23; 4,14; 5,5; 5,9; 5,20; 10,1. Las citas provienen de Jean-Pierre Sonnet, “The Fifth Book of the Pentateuch: Deuteronomy in its Narrative Dynamic”, en *Journal of Ancient Judaism*, 3, 2012, p. 228. Las cursivas son del original.

El hecho de que Moisés sea exaltado con una autoridad sin igual es, incluso, explícito en las palabras mismas del Deuteronomio. Ahí Moisés es más que un profeta: es el más importante de todos los tiempos¹⁶⁶. Así concluye el libro del Deuteronomio:

No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés, a quien Yahvé trataba cara a cara; nadie como él en todas las señales y prodigios que Yahvé le envió a realizar en el país de Egipto, contra el faraón, y contra todos sus siervos y contra todo su país, y en la mano tan fuerte y el gran terror que Moisés puso por obra a los ojos de todo Israel (Dt 34,10-12).

James Nohrnberg percibe que esta exorbitante autoridad del Moisés deuteronomico está estrechamente relacionada con la palabra de Dios. En el Deuteronomio, dice Nohrnberg, el

protagonista discursivo ahora es el consolidador putativo de la palabra bíblica, quien la promueve como una entidad noética puesta en medio del hombre y de Dios. La palabra administrada por este Moisés está entre Dios e Israel como profeta o intercesora. Pero, por la misma razón, la palabra intercede a manera de una *interpretación* de la palabra; Moisés es un expositor de los dictados que ya había pronunciado. La palabra está cerca de la audiencia de Moisés, no porque el pueblo esté cerca de la montaña, sino porque [los israelitas] están cerca del Deuteronomio. [...] Aunque la palabra deuteronomica esté en la boca y en el corazón de Israel para que Israel pueda cumplirla, también se podría decir que esto es así para que Israel pueda *leerla*. Esto no

¹⁶⁶ A propósito de la condición casi divina que adquiere Moisés, *cf.* Thomas Römer, "Moïse: Un héros royal entre échec et divinisation", en Philippe Borgeaud, Thomas Römer y Youri Volokhine (eds.), *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden/Boston, Brill, 2010, pp. 187-198.

significa, necesariamente, leerla en privado, pero sí significa en voz alta, en ocasiones públicas¹⁶⁷.

LA AUTORIDAD ESCRITURÍSTICA DE MOISÉS

No está claro si Moisés emerge como un personaje lleno de autoridad porque es él quien pone por escrito “esta Ley”, o si “esta Ley” se vuelve una Escritura llena de autoridad porque fue escrita por Moisés.

Es cierto que, en los libros del Pentateuco, hay versiones divergentes sobre la mano que escribió la Torá. Es importante, a este respecto, distinguir entre los pasajes que describen a Moisés como el escriba de la Ley, y los que sólo le asignan la entrega la Ley al Pueblo que fue escrita por Dios¹⁶⁸. La cuestión se dificulta porque tanto el Éxodo como el Deuteronomio presentan las dos versiones. Leemos en Ex 24,12: “Yahvé dijo a Moisés: ‘Sube hacia mí, al monte; quédate allí y te daré las tablas de piedra, con la ley y los mandamientos que he escrito para que los enseñes’”. Pero unos versículos antes, en Ex 24,4, leemos: “Entonces Moisés escribió todas las palabras de Yahvé”.

Este mismo problema se presenta en el Deuteronomio. Cuando Moisés recuenta cómo Dios comunicó los Diez Mandamientos, dice: “Estas palabras dijo Yahvé a toda vuestra asamblea, en la montaña, de en medio de la nube ardiendo y el nubarrón, con voz potente. Y nada más añadió. Luego las escribió en dos tablas de piedra y me las entregó a mí” (Dt 5,22). En Dt 9,10 la actividad de escribir es más explícita: “Yahvé me

¹⁶⁷ James Nohrnberg, *Like unto Moses: The Constituting of an Interruption*, Bloomington/Indianapolis/Indiana University Press, 1995, pp. 23-24. Las cursivas son del original. También remito al siguiente artículo: Bill T. Arnold, “Deuteronomy as the ‘Ipsissima Vox’ of Moses”, en *Journal of Theological Interpretation*, vol. 4, n. 1, 2010, pp. 53-74.

¹⁶⁸ Cfr. John Lierman, *op. cit.*, p. 125.

dio las dos tablas de piedra, escritas por el dedo de Dios”. Después de que Moisés destroza las tablas de la Ley, asciende nuevamente a la cima de la montaña. Dios le dice que le entregará otras tablas: “Yo escribiré en las tablas las palabras que había en las tablas primeras que rompiste” (Dt 10,2). En todo el Deuteronomio, parecería que el único que escribe es Dios. En ese sentido, el Dios de Israel se presenta como “un Dios escriba, cuya actividad de escribir es subrayada tanto en el Éxodo como en el Deuteronomio”¹⁶⁹. No obstante, la ambigüedad del Éxodo también se presenta al final del Deuteronomio. Ya leímos arriba cómo en Dt 31 Moisés es quien escribe “esta Ley”.

Esa ambivalencia es más visible en palabras de Thomas Dozeman: “Sólo Dios y Moisés escriben en el Pentateuco. Dios escribe leyes (Ex 24,12), los planos arquitectónicos para el tabernáculo (Ex 31,18), los nombres de los elegidos en un libro especial (Ex 32,32) y las tablas que contenían los diez mandamientos (Ex 34,1; Dt 4,13; 5,22; 9,10; 10,2-4)”. Por otro lado, “Moisés escribe cuatro géneros diferentes de literatura: profecías sobre la guerra santa (Ex 17,14), leyes (Ex 24,4; 34,27-38; Dt 31,9; 34), la historia del viaje por el desierto (Núm 33,2) y un cántico (Dt 31,9; 34)”¹⁷⁰.

Exactamente qué “leyes”, o mejor dicho “enseñanzas” (*torot*), escribió Moisés es difícil saberlo. Sin embargo, vale reiterar aquí lo que ya se mencionaba antes: el deíctico “esta Ley” lo usa el autor del Deuteronomio como una autorreferencia. Cuando, en Dt 31,9, se enuncia que Moisés puso “esta Ley” por escrito, se insinúa que el Deuteronomio

¹⁶⁹ Dany Nocquet, “Pourquoi fait-on écrire Moïse? Réflexions sur l'Écriture et la pseudépigraphie dans le Pentateuque”, en *Études théologiques et religieuses*, tomo 88, 4, 2013, p. 453. Este autor presenta otros pasajes donde se puede leer la actividad de escribir de Dios, de Moisés o del Pueblo israelita, pero omite las que yo transcribo: Dt 9,10 y 10,2. Por otro lado, la pregunta del ensayo — ¿por qué se hizo escribir a Moisés?— queda, lamentablemente, sin respuesta.

¹⁷⁰ Thomas B. Dozeman, “The Authorship of the Pentateuch”, en *A Journal of Mormon Thought*, invierno de 1999, vol. 32, n. 4, p. 88.

—o un fragmento¹⁷¹— fue transcrito por Moisés. Este acto de escribir realizado por Moisés, enunciado en el Deuteronomio, produjo la posterior expresión “Ley de Moisés” (תּוֹרַת מֹשֶׁה, *Toraṭ Moshe*).

De hecho, es posible encontrar influencia deuteronomista en los pasajes que contienen esta expresión. Una de ellas se pudo apreciar cuando me detuve en la lectura pública relatada en el libro de Josué. También se puede leer la expresión *Toraṭ Moshe* hacia el final del mismo libro. Me refiero al pasaje en que, al borde de su vida, Josué convoca al pueblo para que escuche sus últimas palabras. Josué, entre otras admoniciones, exhorta a los israelitas: “Esforzaos mucho en guardar y cumplir todo lo que está escrito en el libro de la Ley de Moisés [בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה, *Beséfer Toraṭ Moshe*]” (Jos 23,6).

En los libros deuteronomistas de 1 Reyes y 2 Reyes también aparece la expresión *Toraṭ Moshe*. En 1 Reyes, cuando David está a punto de morir, convoca a su hijo, Salomón, y le dice: “Guarda lo que Yahvé tu Dios manda guardar, siguiendo sus caminos, observando sus preceptos, órdenes, sentencias e instrucciones, según está escrito en la ley de Moisés” (1 R 2,1-3). Donde quizás queda más transparente la relación entre la *Toraṭ Moshe* y el Deuteronomio es en 2 Reyes. Cuando se reporta la rectitud del reinado de Amasías, se recuenta cómo éste vengó el asesinato del rey Joás, su padre. Pero se aclara que Amasías

¹⁷¹ David Lambert es partidario de esa opción: “De hecho, *torat moshe* y sus variantes parecen denotar un cuerpo más limitado de leyes que después se asoció a la figura de Moisés” (David Lambert, *art. cit.*, p. 26).

no ejecutó a los hijos de los asesinos, en conformidad con lo escrito en *el libro de la Ley de Moisés*¹⁷², donde Yahvé dio una orden diciendo: ‘Los padres no serán ajusticiados por causa de los hijos; los hijos no serán ajusticiados a causa de los padres, sino que cada uno será ajusticiado por su propio pecado’ (2 R 14,5-6).

Y, efectivamente, esa cita textual el “historiador” de 2 Reyes la recoge de Dt 24,16. En ambas citas de los dos libros de los Reyes, los “historiadores deuteronomistas” nos dicen que el libro es la Torá de Moisés, pero su autor es realmente Dios¹⁷³. Lo mismo sucede en Nehemías 8,14 y en 2 Crónicas 35,6, donde se usa una expresión más explícita: “la Ley que Yahvé había mandado por medio de Moisés”. Malaquías 3,22 también es explícito sobre la labor, meramente, intercesora de Moisés: “Acordaos de la Ley de Moisés, mi siervo, a quien yo prescribí en el Horeb preceptos y normas para todo Israel”. Así, en todos estos pasajes, dice John Lierman, el “papel desempeñado por Moisés”, como escriba, “está cuidadosamente circunscrito”¹⁷⁴.

Así pues, la expresión *Toraṯ Moshe* es una tradición brotada del Deuteronomio. Esta tradición —a diferencia del Deuteronomio en sí— no deja lugar a dudas sobre cuál fue la mano que transcribió la Torá. Según se puede contemplar en los pasajes anteriores, la expresión *Toraṯ Moshe* sugiere una Escritura realizada por Moisés, que

¹⁷² La cita procede de la traducción de la Biblia de Jerusalén, pero traduce *Toraṯ Moshe* por “la Doctrina de Moisés”. Yo lo cambié por Ley de Moisés, en armonía con las otras citas y con lo que vengo argumentando.

¹⁷³ Estas citas las recojo de Ehud Ben Zvi, “A Deuteronomistic Redaction in/among ‘The Twelve’?: A Contribution from the Standpoint of the Books of Micah”, en Linda S. Schearing y Steven L. McKenzie (eds.), *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 258. También las encontré en Karin Schöpflin, “Scriptural Authority and the Ancestor as its Teacher and Example in the Book of Tobit”, en Géza G. Xeravits, Tobias Nicklas e Isaac Kalimi (eds.), *op. cit.*, p. 91

¹⁷⁴ John Lierman, *op. cit.*, p. 127.

contiene una enseñanza, transmitida por Moisés, de las palabras de Dios. Probablemente, los judíos así se representaban mentalmente el Deuteronomio.

Sin declarar cuál vino antes, si la autoridad de las Escrituras o la autoridad de Moisés, se puede afirmar sin reservas que ambas van juntas en el Deuteronomio y, también, en la subsecuente tradición deuteronomista. Por supuesto, la *Oralidad Sagrada* que he venido conceptualizando ha quedado manifestada en ambas autoridades. El capítulo anterior se consagró, en buena medida, a desentrañar la *Oralidad Sagrada* en la invención deuteronomica de la Escritura Sagrada. En este apartado, alcanzamos a ver que la figura de Moisés no ha estado desprovista de vínculos con la predicación y la enseñanza. De hecho, si se mira con cuidado, el concepto mismo de *Toraṯ Moshe* reúne las condiciones orales y acústicas con la autoridad de Moisés y de la Escritura. Sin embargo, la *Oralidad Sagrada* inherente a la figura del Moisés deuteronomico puede ser más visible.

Jean-Pierre Sonnet elaboró una reflexión metódica sobre la trascendencia de la “voz” de Moisés en el Deuteronomio. En una parte de su estudio, Sonnet postula que “Moisés no sólo habla, sino que constantemente dice que habla, con lo que pone la atención de su audiencia sobre el contenido y la formalidad de su propio discurso”. El acto de hablar, “en realidad, es ubicuo en todo el discurso de Moisés. De un modo casi obsesivo, Moisés le recuerda a su audiencia que está hablándole, le ruega a sus destinatarios que escuchen, para que eventualmente observen las ‘palabras’ o ‘mandamientos’ que les está enunciando”¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Jean-Pierre Sonnet, *The Book within the Book*, op. cit., p. 258. Un artículo que se inspira en este capítulo de Sonnet que también se preocupa por las “voces” en el Deuteronomio es Daniel I. Block, “Recovering the Voice of Moses: The Genesis of Deuteronomy”, en *Journal of the Evangelical Theological Society*, vol. 44, n. 3, Septiembre de 2001, pp. 385-408.

Asimismo, John Lierman nos recuerda el análisis de Robert Polzin a propósito de la oralidad de Moisés. Polzin vio que en Dt 7,4, 11,13-15 y 28,20 es Moisés quien empieza a hablar, pero repentinamente el registro cambia y quien termina pronunciando los discursos es Dios. Según Polzin, este cambio súbito es deliberado, porque pretende “demostrarnos que el estatus de autoridad que tiene la voz de Moisés es casi indistinguible de [la autoridad de] la voz de Dios”¹⁷⁶.

Karel van der Toorn dice que el Deuteronomio también construye la autoridad de Moisés mediante el privilegio, sólo a él dispensado, de *escuchar* las palabras de Dios. “Junto con el mandamiento escrito —esto es, escrito por Dios— también hay un mandamiento hablado del cual Moisés es el único depositario humano”. Dios le manda a Moisés que comunique estas palabras orales al pueblo, con lo cual se completaría la instrucción escrita. Las enseñanzas que Moisés transmitirá, antes de morir, “es lo que en Babilonia sería denominado la tradición oral del amo” (*ša/šūt pî ummâni*) en la que lo oral no es, en lo absoluto, inferior a lo escrito, sino que es su interpretación con autoridad”¹⁷⁷.

James Watts, por su parte, encuentra dos condiciones orales con que el Deuteronomio robustece la autoridad de Moisés. Una de ellas tiene que ver con el papel de intermediario realizado por Moisés. Watts ve que Moisés intercede en doble sentido: de parte del Pueblo ante Dios, y de parte de Dios hacia el Pueblo. “Esta doble delegación de autoridad de Moisés maximiza su poder retórico en el Deuteronomio. Cuando Dios e Israel le asignan” a Moisés la tarea de “hablar por ellos, ¿quién queda para desafiar sus

¹⁷⁶ La cita es de Robert Polzin, “Deuteronomy”, en Robert Alter y Frank Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Londres, William Collins & Sons, 1987, pp. 95-96, *apud.* John Lierman, *op. cit.*, p. 126. No consignaré el artículo de Polzin en el índice de referencias.

¹⁷⁷ Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Harvard, Harvard University Press, 2007, p. 156.

palabras?”¹⁷⁸ La segunda condición que visibiliza Watts tiene que ver con las funciones que ejerce Moisés como maestro y como escriba:

Moisés, así, ejemplifica al escriba de la antigüedad, que registra, enseña e interpreta. Escribiendo y profiriendo, él repite lo que ha escuchado, pero también, abiertamente, interpreta y compone. Deuteronomio 31-32 ofrece un ejemplo conciso de la falta de distinción que hay entre las funciones escribanas entre autor y transcriptor. YHWH da a Moisés la instrucción de escribir “esta canción” (31,19), que Moisés vocifera en primera persona (32,1-3), aunque también la atribuye extensamente a YHWH (32,20-27; 32,34-35; 32,37-42). El mismo proceso describe la totalidad del Deuteronomio: Moisés reclama una autoridad delegada tanto por YHWH como por el pueblo para proclamar leyes a modo de mandamientos dados en primera persona, pero que son, al mismo tiempo, mandamientos de YHWH (por ejemplo: “Escucharás la voz de YHWH tu Dios y pondrás en práctica los mandamientos y preceptos que yo te prescribo hoy” [27,10]). Autor, editor y publicista se reúnen en Moisés el escriba, mientras que el legislador sigue siéndolo exclusivamente YHWH¹⁷⁹.

Llegados a este punto, se puede contemplar que la autoridad deuteronomica de Moisés está llena del componente oral. Vimos antes que el concepto de Escritura sagrada que invadirá al judaísmo viene de la “teologización” de las leyes que el Deuteronomio propició. Pero el Deuteronomio inventa una Torá indisociable de la autoridad que tiene la oralidad y la escucha. En este apartado, estudié cómo el Deuteronomio recrea el personaje tradicional de Moisés para elevar su autoridad. Uno de los mecanismos para efectuar esta recreación es el énfasis puesto en la palabra proferida por Moisés. Así, la

¹⁷⁸ James W. Watts, “The Legal Characterization of Moses in the Rhetoric of the Pentateuch”, en *Journal of Biblical Literature*, 117/3, 1998, p. 419.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 422.

Oralidad Sagrada se presenta como un factor indisoluble tanto de la Escritura, como de Moisés.

LA AUTORIDAD DEL ACTO DE ESCRIBIR LA TORÁ

Volvamos a la última observación de James Watts a propósito del oficio de escriba. Moisés es quien transcribe las palabras de Dios y quien las enseña. No se trata, entonces, de un simple acto de trazar la Escritura con cincel sobre piedra, o con junco sobre papiros. Dice Raymond Person Jr. que “los escribas del Antiguo Israel no eran meros copistas, sino que eran también *performers*”¹⁸⁰. El escriba es, más que un secretario: es una personificación de la revelación.

Cuando empieza a impactar con mayor visibilidad la idea deuteronomica de la Escritura, el oficio del escriba, proporcionalmente, aumenta en importancia. Después de la reconstrucción del Templo de Jerusalén, a finales del siglo VI a.C., la Torá cobra prominencia en la vida de los judíos. En consecuencia, el escriba en el Judaísmo del Segundo Templo, dice Eva Mroczek, se vuelve “un textualizador, un recolector, un organizador y un transmisor de las tradiciones reveladas”. Por eso, el escriba “es una figura exaltada, divinamente inspirada, que actualiza y re-presenta la revelación escrita para su tiempo”¹⁸¹.

¹⁸⁰ Raymond F. Person Jr., *The Deuteronomic History and the Book of Chronicles: Scribal Works in an Oral World*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010, p. 47.

¹⁸¹ Eva Mroczek, “David, Moses and Scribal Revelation: Preservation and Renewal in Second Temple Jewish Textual Traditions”, en George J. Brooke, Hindy Najman y Loren T. Struckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai, op. cit.*, p. 98.

Karel van der Toorn afirma que todos los pasajes del Deuteronomio que hacen referencia a los escribas son añadiduras que datan del Judaísmo del Segundo Templo¹⁸². Para Van der Toorn, quienes añadieron esos pasajes fueron, de hecho, los escribas. Así, al insertarse en la narrativa deuteronomica, los escribas legitimaron sus funciones desde la mismísima figura de Moisés. “El Deuteronomio promueve una nueva concepción de los sacerdotes como expertos en la Torá escrita; los escribas detrás del Deuteronomio, así, intentaron redefinir y revalorar su propia área de especialidad”¹⁸³.

Las intuiciones de Van der Toorn están en armonía con la teoría de que el capítulo 33 de Números también es una añadidura ejecutada por escribas de tiempos del Segundo Templo. Ese capítulo pretende reportar las vicisitudes de los israelitas en el desierto cuando salieron de Egipto. Sin embargo, la narrativa se presenta como una suerte de reportaje escrito por Moisés: “Moisés, por orden de Yahvé, escribió los puntos de donde partían, etapa por etapa” (Nm 33,2). William Schniedewind sospecha que esta atribución de Moisés como una suerte de cronista tiene que datar de tiempos postexílicos¹⁸⁴. Se trataría, entonces, de otros escribas que, como los deuteronomistas postexílicos, se representaron desde la figura de Moisés.

Así pues, Karel van der Toorn habla de unos escribas-sacerdotes que se añadieron al Deuteronomio y William Schniedewind habla de otros —distintos— escribas-sacerdotes para Números 33. El matiz es importante, porque estos últimos son Zadokitas (presuntos autores de la fuente P), en tanto que los escribas-sacerdotes del

¹⁸² Los pasajes son los siguientes: Dt 17,18-19 (donde el Rey Deuteronomico debe acudir a los escribas-sacerdotes) y Dt 31,9-13 y 31,25-26 (donde Moisés encomienda a los sacerdotes la custodia del rollo de la Torá).

¹⁸³ Karel van der Toorn, *op. cit.*, p. 168. Esta misma idea se presenta en Kåre Berge, *art. cit.*, p. 17.

¹⁸⁴ Cfr. William M. Schniedewind, *The Finger of the Scribe: How Scribes Learned to Write the Bible*, Nueva York, Oxford University Press, 2019, p. 194.

Deuteronomio son Levitas¹⁸⁵. Esta diferencia permite adivinar que, ya en el siglo V a.C., los escribas tenían autoridad sagrada y entre ellos forcejeaban por ocupar el primer puesto.

Un libro profético tardío que, reconocidamente, fue escrito por un sacerdote, o por un partidario de sacerdotes, refleja que, efectivamente, sacerdocio y Escritura empezaron a unirse. Me refiero al libro de Malaquías, que en una parte dice explícitamente: “Los labios del sacerdote guardarán el saber, y la Ley se busca en su boca, pues es el mensajero de Yahvé Sebaot” (2,7)¹⁸⁶. Raymond Person Jr. interpreta la cuestión de la sacralidad del escriba como un fenómeno indisociable de la oralidad:

los personajes más grandes que actuaron como escribas (especialmente Moisés y Esdras) representan la tradición colectiva de escribas tal y como la entendieron los transmisores, y los documentos escritos representan los productos de esta misma tradición, que son leídos en voz alta y son usados como la base de la instrucción oral dada al pueblo¹⁸⁷.

Vemos, por tanto, que los escribas se exaltarán hacia el periodo de la dominación persa (539–332 a.C.). Y, como dije antes, la figura de Moisés será instrumentada desde el paradigma de esta exaltación de los escribas. De hecho, los libros bíblicos que se compusieron en dicho periodo harán considerables referencias a Moisés como escriba de la Torá. Veámoslo con algún detenimiento.

¹⁸⁵ La disputa entre ambos se encarna con toda visibilidad en la oposición entre el libro de Ezequiel (que fue escrito, probablemente, por Zadokitas) y el libro de Jeremías (que fue escrito por Levitas deuteronomistas). Cfr. Mark Leuchter, “Zadokites, Deuteronomists, and the Exilic Debate Over Scribal Authority”, en *Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 7, 2007, pp. 5-18.

¹⁸⁶ Cfr. Florent Urfels, “Parole de prêtre: le cas Moïse”, en *Nouvelle Revue Théologique*, tomo 137, 1, 2015, p. 7.

¹⁸⁷ Raymond F. Person Jr., *op. cit.*, p. 66.

Arriba ya estudié cómo Esdras-Nehemías y Crónicas (que datan de ese periodo) aluden a la *Toraṯ Moshe*. Pero, además de esa referencia deuteronomista, en estos libros hay ocho ocasiones en que se habla de un *Séfer Moshe*, un “Rollo de Moisés”¹⁸⁸. Stephen Pfann encuentra que *Séfer Moshe* se usa, en Crónicas y Esdras-Nehemías, como un sinónimo tanto de Torá como de la *Toraṯ Moshe*.¹⁸⁹ *Séfer Moshe*, a diferencia de los usos anteriores del concepto *Toraṯ Moshe*, es ya una inequívoca referencia a la escritura de Moisés. Recuérdese que *torá* es, ante todo, enseñanza oral, en tanto que *séfer* alude ya a un rollo sobre el que se vierte escritura¹⁹⁰.

Es significativo, entonces, que *Toraṯ Moshe* y *Séfer Moshe* se vuelvan términos intercambiables. Lo es porque todavía no es posible asegurar que ambas referencias designen los cinco libros del Pentateuco. Al contrario, la manera como Esdras-Nehemías emplea las referencias *Toraṯ Moshe* y *Séfer Moshe* parece indicar que *no* aluden al Pentateuco. Este juicio se deriva de que una de las reformas iniciadas por el escriba-sacerdote Esdras, que dice basarse en la *Toraṯ Moshe*, en realidad no tiene paralelo con

¹⁸⁸ Esdras 6,18; Nehemías 8,1 y 13,1; y 2 Crónicas 30,16 (cfr. Tawny Holm, “Moses in the Prophets and the Writings of the Hebrew Bible”, en Jane Beal (ed.), *Illuminating Moses: A History of the Reception from Exodus to the Renaissance*, Leiden/Boston, Brill, 2014, p. 51).

¹⁸⁹ Pfann compara 2 Cr 25,4 (donde dice *battōrā beséfer moshe*); 2 Cr 35,12, Esd 6,18 y Ne 8,14 (donde dice *beséfer moshe*); Ne 8,1 (donde dice *beséfer torá moshe*); y 2 Cr 23,18, 2 Cr 30,16, Esd 3,2, Dn 9,11 y Dn 9,13 (donde dice *betorat moshe*). Cfr. Stephen J. Pfann, “4Q249 Midrash Sefer Moshe”, en Moshe Bernstein, Florentino García Martínez y John Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues*, Leiden/Nueva York/Köln, 1997, p. 12 (nota a pie #6). A propósito de dos de estos pasajes (Ne 8,14 y 2 Cr 25,4) dice Armin Lange que “la literatura citada no tiene importancia en sí misma. La autoridad se da al contenido comunicado por Moisés” (Armin Lange, “From Literature to Scripture: The Unity of the Hebrew Scriptures in Light of the Qumran Library”, en Christine Helmer y Christof Landmesser (eds.), *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives*, Nueva York, Oxford University Press, 2004, p. 83).

¹⁹⁰ El diccionario etimológico de Ernest Klein propone que la raíz ספר (*spr*) es un calco del acádico *shapāru*, que quiere decir “enviar”, cuyo derivado *shipru* hace referencias a “misivas” y a cartas enviadas, y de ahí su conexión con la escritura (cfr. סֵפֶר, en Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Haifa, University of Haifa, 1987, p. 455).

las leyes del Pentateuco. Me refiero a la reforma sobre la estricta endogamia entre judíos. Se ha querido relacionar esta reforma de Esdras con unas palabras del Deuteronomio:

cuando Yahvé tu Dios te haya introducido en la tierra en la que vas a entrar para tomarla en posesión, y haya arrojado al llegar tú a naciones numerosas: hititas, guirgaseos, amorreos, cananeos, perizitas, jivitas y jebuseos, siete naciones más numerosas y fuertes que tú, cuando Yahvé tu Dios te las entregue a tu llegada y tú las derrotes, las consagrarás al anatema. No harás alianza con ellas, no les tendrás compasión, ni emparentarás con ellas: tu hija no la darás a su hijo ni tomarás una hija suya para tu hijo, porque apartaría a tu hijo de mi seguimiento, y serviría a otros dioses; y la ira de Yahvé se encendería contra vosotros y se apresuraría a destruirlos (Dt 7,1-4).

Sin embargo, Hindy Najman inspeccionó con cuidado el texto de Esdras y encontró que hay notables diferencias entre éste y el Deuteronomio. Najman dice que la prohibición del Deuteronomio “es específicamente sobre las naciones locales y no refleja un prohibición general en contra del matrimonio mixto”. Esdras prohíbe el matrimonio de judíos con cualquier persona no judía. Además, “el Deuteronomio no contiene un mandamiento *explícito* de divorciar mujeres extranjeras, ni de expulsar a los hijos”¹⁹¹. La cuestión despunta porque el libro de Esdras presenta la prohibición del matrimonio con extranjeros como si fuera un precepto de la Torá: “Hagamos un pacto con nuestro Dios comprometiéndonos a despedir a todas las mujeres extranjeras y a los hijos nacidos de ellas, conforme al consejo de mi señor y de los temerosos de los mandamientos de nuestro Dios. Hágase según la *Torá*” (Esd 10,3). No se olvide que cuando el libro de

¹⁹¹ Hindy Najman, *Seconding Sinai, op. cit.*, pp. 113-114.

Esdras habla de la Torá, habla de la *Toraṯ Moshe* y del *Séfer Moshe*. De manera que Esdras, un escriba, respalda su reforma a través de la invocación a la Escritura que Moisés escribió¹⁹². Pero, hay que reiterarlo, se trata de una reforma basada en la *Toraṯ Moshe* que, estrictamente, no es el Deuteronomio, ni tampoco es el Pentateuco.

En consecuencia, la reforma del escriba Esdras no tiene autoridad porque esté basada en el Pentateuco, sino porque dice estar basada en la *Instrucción (torá) escrita (séfer)* de Moisés. Las reformas son perfectamente legítimas, no porque sean “bíblicas”, sino porque son mosaicas.

Najman nos recuerda que esta atribución a Moisés es tal vez el antecedente inmediato de un fenómeno que proliferará en los siglos subsecuentes del Judaísmo del Segundo Templo: la pseudoepigrafía y la pseudonimia de los libros que hoy catalogamos como apócrifos¹⁹³. A partir del siglo III a.C., aparecerán libros atribuidos a personajes llenos de autoridad. Y, lo que es sugerente, es que varios de estos libros relacionan a los personajes notables de la historia judía con un acto de escribir. Es decir, los pseudoepigrafistas van a caracterizar a sus protagonistas como escribas¹⁹⁴. Este asunto lo ilustraré con detalle en el siguiente capítulo concentrándome en la figura de Moisés. Pero antes de avanzar es necesario demostrar que la autoridad del acto de escribir estaba vinculada con la *Oralidad Sagrada*.

¹⁹² Cfr. Tawny Holm, *art. cit.*, p. 53. En este artículo también se consultó el texto de Najman.

¹⁹³ Najman dice que esta tesis es apoyada por múltiples especialistas. Cita a Yehezkel Kaufmann, James Kugel y John Blenkinsopp: Cfr. Hindy Najman, *Seconding Sinai, op. cit.*, p. 114.

¹⁹⁴ Cfr. la introducción de Richard Bauckham, James R. Davila y Alexander Panayotov (eds.), *Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures, Volume One*, Grand Rapids, Eerdmans, 2013, especialmente pp. xviii-xx: esta introducción no usa la caracterización de “escribas”, pero reconoce que todo texto pseudoepigráfico se basa en la atribución de una escritura a un personaje lleno de autoridad.

LA AUTORIDAD ORAL DEL ESCRIBA

Me remitiré aquí a una categoría muy oportuna acuñada por Martin Jaffee: *Scribal Orality*, la Oralidad del Escriba. En el Judaísmo del Segundo Templo, dice Jaffee,

la imagen del escriba profesional que copia su texto desde el dictado oral del autor real estableció la conexión de todos los textos en la situación primordial de una comunicación oral. Se representó al libro original como un producto de un dictado y de un registro en su proceso de escritura. Toda lectura pública, por tanto, era una nueva escucha, una restauración del momento prístino de los orígenes orales del libro, y también una nueva ocasión para recopiar el texto dictado, acaso en el rollo de la memoria¹⁹⁵.

El concepto de la Oralidad del Escriba nos manifiesta, entonces, que el escriba del Judaísmo del Segundo Templo no está desprovisto de una concomitante *Oralidad Sagrada*. La caracterización del escriba que nos presenta Martin Jaffee puede tener aun más impacto si consideramos una propuesta desafiante recientemente presentada por Paul Mandel. Este investigador se preguntó cómo pudo haberse desarrollado la idea de la exégesis bíblica de los rabinos, el *Midrash*¹⁹⁶. En sus pesquisas, Mandel se dio cuenta de que la idea de una hermenéutica bíblica de carácter textual no fue sino una invención muy posterior. Y es que, según descubrió Mandel, el acto de interpretar la Torá siempre fue una actividad performativa, ritualizada; en suma: oral.

Para defender su teoría, Mandel se tuvo que enfrentar al problema del escriba, que, tradicionalmente, se ha entendido como un exégeta autorizado de la Escritura. Mandel encontró que el sustantivo hebreo que solemos traducir por “escriba”, סַפֵּר,

¹⁹⁵ Martin S. Jaffee, *Torah in the Mouth*, op. cit., p. 26.

¹⁹⁶ Cfr. Paul D. Mandel, *The Origins of Midrash: From Teaching to Text*, Brill, Leiden, 2017.

(*sofer*), en realidad, no es tan obvio que deba ser traducido así. Mandel argumenta que el vocablo *sofer* tuvo un desarrollo conceptual muy peculiar.

En tiempos preexílicos, ese vocablo servía para hablar de funcionarios que, en las esferas administrativas, económicas y militares, escribían registros a guisa de inventarios. Esta función sólo se limitaba a la sociedad hebrea. En las sociedades neo-asirias y neo-babilónicas, se usaba el vocablo arameo *safar* (claramente emparentado con el hebreo) como sinónimo de los vocablos acádicos *sepīru* y *ṭupšarru*. Estos sustantivos designaban un oficio distinto del *sofer* hebraico. El *ṭupšarru* y el *sepīru* eran descifradores de signos celestiales, intérpretes de prescripciones legales, consejeros y adivinos. Mandel postula la teoría de que, cuando el arameo se volvió la *lingua franca* de la región, a partir de la dominación persa, el oficio del *sepīru/ṭupšarru/safar*, se fusionó con el oficio del *sofer* hebraico: “el antiguo título de *safar* adquirió los dos significados de descifrador/adivino y de intérprete de la ley. En ambos roles, él actuaba como un consultor para los que acudían a él en busca de una ‘interpretación’ de eventos y leyes (celestiales)”¹⁹⁷. Mandel tiene cuidado de enfatizar que el oficio de *sofer* y *safar* no se concentraba en lo escrito, sino en lo oral:

El *sofer* era un individuo altamente respetado —no como un experto en la actividad de escribir [...], ni como un miembro de los letrados que componían y transmitían conocimiento escrito y textos (pues no lo era)—, sino por su habilidad de aconsejar a la gente en las leyes y en las costumbres no escritas oralmente transmitidas¹⁹⁸.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 83.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 84.

La idea de que el *sofer* no era un escriba está en contradicción con las ideas que recogí en las páginas anteriores en torno a la figura del escriba de Hindy Najman, Eva Mroczek, James Watts, Karel van der Toorn, Raymond Person Jr. y William Schniedewind. Pienso, por ende, que estos estudiosos tienen razón al hablar de la importancia del escriba y que, tal vez, Paul Mandel lleva al extremo su propuesta¹⁹⁹. Quizás, intentando conciliar el consenso y la propuesta de Mandel, habría que pensar al *sofer* como un sujeto que podía ejercer funciones como escriba, pero cuya actividad central no era ésta. En cambio, el *sofer* pudo tener como función principal la enseñanza, pública y a viva voz, de la Escritura. Así, la teoría de Mandel deja de ser tan irritante cuando entra en diálogo con las ideas que he planteado en este capítulo (la importancia de la voz mosaica, la autoridad escriturística de Moisés, la creciente trascendencia de la Escritura, la “Oralidad del Escriba” de Jaffee). De este modo se corrobora la tesis postulada en la presente investigación de que, en ese judaísmo antiguo, no hay Escritura Sagrada sin su respectiva *Oralidad Sagrada*.

CONCLUSIONES

En este capítulo, he estudiado cómo la figura de Moisés pasó por un proceso de autorización paralelo a la “teologización” del código legal de los hebreos. Y, como se estudió en el capítulo previo, la teologización quedó plasmada en el Deuteronomio, que a su vez fue un libro preñado de escucha y oralidad. Si Moisés adquirió un estatus de autoridad sin parangón al tiempo que se teologizó el código legal, y si este proceso de

¹⁹⁹ Ya Tsvi Novick criticó la suposición metodológica que hizo Mandel al tomar como un título, o una dignidad, el sustantivo *sofer/safar*. Cfr. Tsvi Novick, “Book Reviews”, en *Dead Sea Discoveries*, 26, 2019, p. 133.

teologización estuvo saturado de escucha y oralidad, entonces la autoridad de Moisés no pudo menos de involucrarse en una *Oralidad Sagrada*.

Se empezó por reparar en la exaltación deuteronomica de Moisés. Se vio que esa exaltación se vinculó estrechamente con su acto de escribir. Es decir, la función de escriba atribuida a Moisés se encadenó con su exaltada autoridad. Y esto fue digno de subrayarse para los fines de la presente investigación por un hecho en particular. Me refiero a que las funciones de escriba no eran, en lo absoluto, dissociables de la escucha y la oralidad. Al contrario, la condición escribana consistía, prácticamente, en una oralización de las Escrituras. Es así que, siendo Moisés exaltado también por sus funciones de escriba, su autoridad pudiera decirse que era una autoridad oral.

Debido, pues, a la *Oralidad Sagrada* de Moisés, en realidad, el aumento de su autoridad en los siglos posteriores no dejará de mencionar la escucha de la sonoridad de sus palabras escritas. De hecho, esa *Oralidad Sagrada* de la autoridad de Moisés irá en aumento considerable. Esto es lo que aprenderemos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 5

EL MOISÉS CELESTIAL DEL JUDAÍSMO DEL SEGUNDO TEMPLO

Escribir es, quizás, traer a la luz este ensamblaje del inconsciente, es seleccionar las voces murmurantes, es convocar las tribus y los idiomas secretos de los que extraigo eso que llamo mi Yo.

Gilles Deleuze y Félix Guattari²⁰⁰

Pero ¿es que hay doctrina más íntima ni más profunda que la que se da cantando?

Miguel de Unamuno²⁰¹

El escriba por antonomasia siguió siendo Moisés²⁰². En este capítulo, juntaré las ideas principales planteadas en el capítulo anterior: (1) que Moisés adquirió gran autoridad sagrada y (2) que una forma de autoridad sagrada consistía en el acto de escribir la Torá. Mostraré que la autoridad sagrada de Moisés, en el Judaísmo del Segundo Templo, aumentó considerablemente. Una manera de reflejar esa autoridad consistió en las alusiones de un acto de escribir realizado por el mismo Moisés. Examinaré, en este

²⁰⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980, p. 107.

²⁰¹ Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid/Buenos Aires, 1914, p. 343.

²⁰² Ver, a este respecto, los dos artículos recientemente publicados en el número 90 del anuario *Hebrew Union College* consagrado a la figura de Moisés: Alexandria Frisch, “The Apocalyptic Moses of Second Temple Judaism”, en *Hebrew Union College Annual Volume*, n. 90, 2019, pp. 185-208; y Rebecca Scharbach Wollenberg, “‘A King and a Scribe Like Moses’: The Reception of Deuteronomy 34:10 and a Rabbinic Theory of Collective Biblical Authorship”, en *Hebrew Union College Annual Volume*, n. 90, 2019, pp. 209-226.

capítulo, la autoridad inherente al acto de escribir realizado por Moisés en algunos documentos escritos en el Judaísmo del Segundo Templo. Finalizaré el capítulo haciendo mención de otras figuras, cuya autoridad sagrada se forjó —entre otras cosas— también desde el acto de escribir, y su concomitante *Oralidad Sagrada*.

MOISÉS EN EL LIBRO DE LOS JUBILEOS

Fecha hacia el siglo II a.C., el libro de *Jubileos* pretende “reescribir” el Génesis y una parte del Éxodo, enfatizando repetidamente que todo lo escrito [...] ha sido dictado a Moisés en el Sinaí y ha sido transcrito por Moisés”²⁰³. Moisés conversa directamente con Dios, pero quien le dicta lo que ha de escribir es el “Ángel de la Presencia”. Éste le dicta a Moisés, leyendo de unas tablas celestiales, lo que sucedió y lo que ha de suceder con el Pueblo de Israel en cincuenta jubileos (unidades de cuarenta y nueve años).

Jubileos se identifica a sí mismo como “esta Torá”, igual que el Deuteronomio. Con esto podemos ver que *Jubileos* ya conecta, abiertamente, al personaje Moisés con la Torá y con dos libros del Pentateuco (Génesis y Éxodo). A diferencia de Esdras-Nehemías, que hablaba de una Torá y de Moisés, pero no designaba al Pentateuco, *Jubileos* ya lo hace. Por eso, Hindy Najman dice que *Jubileos* reescribe Génesis y Éxodo para legitimarse y para complementar esas narrativas con nuevas interpretaciones²⁰⁴.

Hay que reparar en el hecho de que, en este libro, Moisés está transcribiendo una revelación de un ángel, que no sólo contiene leyes, preceptos o mandamientos. El ángel revela a Moisés toda la historia desde la Creación hasta el final del último jubileo. Ni en

²⁰³ Hindy Najman, “Configuring the Text in Biblical Studies”, en Eric F. Mason (ed.), *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam. Volume One*, Leiden/Boston, Brill, 2012, p. 16.

²⁰⁴ Cfr. Hindy Najman, *Seconding Sinai*, op. cit., pp. 47-50.

Éxodo, ni en Deuteronomio se hace referencia a los sucesos de la Creación, o lo que vino después, tal y como lo presenta el Génesis²⁰⁵. Asimismo, en el Génesis no se menciona nada sobre Moisés. En *Jubileos*, en cambio, Moisés está escribiendo ya las narraciones del Génesis. Por eso, David Lambert dice que *Jubileos* se presenta como la revelación definitiva, cuya autoridad pretende tener prioridad sobre la autoridad del Pentateuco²⁰⁶.

La suprema autoridad que reclama *Jubileos* tiene un propósito. El libro está presentando un sistema calendárico solar, opuesto al calendario luni-solar que seguían los sacerdotes del Templo de Jerusalén²⁰⁷. El autor de *Jubileos* quiere legitimar el cambio mediante una narrativa que fundamenta el calendario nuevo desde las figuras de autoridad del Judaísmo del Segundo Templo y en la Escritura. A través de este mecanismo, el autor de *Jubileos* reinterpretó la Escritura sagrada.

Según James Kugel, el autor del libro de *Jubileos* interpretó el Génesis como una obra “cripto-halájica”: “Esto es, sus diversas narrativas sobre los patriarcas no eran simplemente historias, sino leyes”. Según el autor de *Jubileos*, las narraciones “fueron incluidas en la Torá porque presentaban (aunque, a veces, de una manera velada) varias enseñanzas legales dadas a los ancestros de Israel mucho antes de la revelación del Sinaí”²⁰⁸. Denominar “Ley” a los relatos pintorescos e intrigantes del Génesis parece

²⁰⁵ James Scott dice que *Jubileos* vuelve de Génesis y Éxodo una narrativa apocalíptica: Cfr. James M. Scott, “The Chronologies of the Apocalypse of Weeks and the Book of Jubilees”, en Gabriele Boccaccini y Giovanni Ibba (eds.), *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, especialmente pp. 69-70.

²⁰⁶ Cfr. David Lambert, *art. cit.*, p. 32-33. Una idea semejante se presenta en Juha Pakkala, *op. cit.*, pp. 156-159, y John C. Endres, *art. cit.*, p. 190.

²⁰⁷ El calendario luni-solar de los sacerdotes del Templo se componía de doce meses lunares, con un treceavo mes añadido en determinados años que obedecía a criterios solares. Cfr. E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, Londres/Filadelfia, SCM Press/Trinity Press, 1992, p. 360.

²⁰⁸ James L. Kugel, *Traditions, op. cit.*, p. 390.

extraño hoy, pues ahí no hay realmente leyes como en Números, o en Levítico. Pero en *Jubileos*, esos relatos del Génesis sí se interpolan con leyes, mandamientos y preceptos, de tal manera que su condición legal resulta incluso más visible que en el Pentateuco.

Así, por ejemplo, la Fiesta de las Semanas (*Shavuot*) el libro de los *Jubileos* la ubica como un precepto instituido en los relatos de la vida de Noé (Jub 6,15-22). Lo propio sucede con la Fiesta de las Tiendas (*Sucot*) que *Jubileos* instituye en tiempos de Abraham (Jub 16,20-31)²⁰⁹. *Jubileos* usa el lenguaje legal y prescriptivo (halájico) típico de los mandamientos del Levítico y de Números, pero lo inserta en las historias de los patriarcas. Estas inserciones prescriptivas pretenden indicar que ya, antes de Moisés, hubo escrituras. Éstas fueron escritas por los patriarcas Enoc, Noé y Abraham. Moisés es presentado, entonces, como un escriba a la usanza de los patriarcas²¹⁰. Pero, sobre todo, *Jubileos* presenta a Moisés como el heredero definitivo de una tradición de escribas a quienes se ha revelado (celestial y oralmente) la Torá eterna.

Hindy Najman aseguró que *Jubileos* pone acento, no en la oralidad, sino en la condición escrita²¹¹. *Jubileos* habla de unas Tablas Celestiales escritas, de las cuales Enoc, Noé, Abraham y Moisés copian sus respectivas escrituras. Asimismo, el rol del escriba es exaltado como una gran figura de autoridad. Lo escrito, en consecuencia, parece tener primacía por encima de la oralidad habitual. Con estas observaciones,

²⁰⁹ Cfr. James VanderKam, *op. cit.*, p. 24. Ver también la diferencia entre la “Torá de mandamientos” y la “Torá de testimonio” presente en *Jubileos*, en David Lambert, *art. cit.*, p. 35-47.

²¹⁰ Sigo la interpretación de Hindy Najman (ya presentada antes) de que *Jubileos* contiene un “discurso mosaico”, donde Moisés tiene prominencia. Frente a esta idea de Najman, no es convincente la propuesta de James Kugel según la cual *Jubileos* quiere restar importancia a Moisés mediante la idea de que las leyes fueron instituidas antes de Moisés. Si se mira con cuidado, esa conclusión es un entimema, pues una cosa no conduce a la otra. Esto se defiende en James Kugel, “The Figure of Moses in Jubilees”, en *Hebrew Bible and Ancient Israel*, vol. 1, 2012, pp. 77-92. El texto me parece, no obstante, útil porque profundiza en más inserciones “cripto-halájicas”.

²¹¹ Cfr. Hindy Najman, “Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and Its Authority Conferring Strategy”, en *Journal for the Study of Judaism*, XXX, 4, 1999, especialmente pp. 409-410.

Najman pretende refutar la idea de que *Jubileos* es el antecesor del concepto de la Torá Oral del judaísmo rabínico²¹². Y es que la tarea hermenéutica que ejecuta el autor de *Jubileos* para explicar el Génesis y el Éxodo en términos legales y prescriptivos se parece a las exégesis rabínicas del sentido enigmático de las Escrituras. Najman dice que las labores explicativas de la Torá Oral rabínica y de *Jubileos* son, efectivamente, similares, pero que la diferencia estriba en la oralidad. Para Najman, la analogía entre *Jubileos* y la Torá Oral rabínica no es operativa porque aquél enfatiza la escritura, y no la oralidad.

No obstante, siguiendo mi argumento, sí es posible afirmar que la *Oralidad Sagrada* está presente también en *Jubileos*. Tanto es así que la idea de que *Jubileos* puede ser un antecedente de la Torá Oral de los rabinos puede ser cierta. No nada más parece Najman restarle importancia al dictado angelical que recibe Moisés en la cima del Sinaí. Najman tampoco considera algunas importantes referencias a la voz y a la escucha que *Jubileos* pone de la mano con la Escritura. Es el caso del pasaje en que el Ángel de la Presencia le describe a Moisés cómo fue que le enseñó a Abraham a leer la Escritura:

Y me dijo el Señor Dios: “Abrele la boca y los oídos, que entienda y hable la lengua *revelada*”, pues había cesado de ser la lengua de los hombres desde el día de la confusión [de la Torre de Babel]. Le abrí la boca, los oídos y los labios y comencé a hablar con él en hebreo, la lengua de la creación. Tomó Abrán los libros de sus padres, que estaban escritos en hebreo, los recopió y comenzó a aprenderlos desde entonces. Yo le explicaba todo lo que le era inaccesible, y los aprendió en los seis meses invernales (Jub 12, 25-27)²¹³.

²¹² Najman se refiere a un artículo titulado “Las Tablas Celestes en el Libro de los Jubileos” de Florentino García Martínez (*cf. ibid.*, p. 380).

²¹³ La traducción la recojo de Alejandro Diez Macho, *op. cit.*, p. 114. Las cursivas marcan las traducciones que elaboró James VanderKam, *op. cit.*, p. 442.

Najman no sólo omite esa transparente referencia al vínculo entre oralidad y escritura. Najman se olvida de que la prominente figura del escriba, en *Jubileos*, es inseparable de la oralidad. Paul Mandel encuentra que escritura y oralidad están innegablemente encadenadas en este libro. “Solamente en el libro de Jubileos”, dice Mandel, “podemos encontrar un énfasis en un ‘saber libresco’ que podría reflejar una comprensión diferente de las funciones tradicionales del *sofer*”²¹⁴. Si Moisés es aquél que está vertiendo por escrito la revelación celestial en el libro de *Jubileos*, se puede estimar —desde la teoría del *sofer* de Mandel²¹⁵— que el Moisés de *Jubileos* posee Oralidad de Escriba (*Scribal Orality*). Esto recibe su debida confirmación con la manera en que Benjamin Wright caracteriza el oficio de escriba en *Jubileos*:

en Jubileos, mientras que todas las figuras prominentes escriben, algunas hacen más que eso; también leen y estudian. Además de sus otros roles, ellos juegan el papel del escriba ideal. Al escribir, leer y estudiar, los héroes de Jubileos se vuelven los voceros autorizados de la tradición, que la protegen de corrupciones y de ilegítimos usos. Como tal, ellos fungen como ejemplos para los escribas contemporáneos, para que emulen su custodia de la tradición transmitida en Jubileos. Ellos forman una cadena de transmisión, con lo que aseguran que se haya heredado con exactitud lo que provino de las tablas celestiales²¹⁶.

Eva Mroczek confirma esa caracterización al aseverar que, en *Jubileos*, “Moisés se posiciona al interior de una cadena inspirada de escribas que inicia con Enoc, el primer

²¹⁴ Paul D. Mandel, *op. cit.*, p. 69.

²¹⁵ Vid. *supra*

²¹⁶ Benjamin G. Wright III, “Jubilees, Sirach, and Sapiential Tradition”, en Gabriele Boccaccini y Giovanni Ibbá (eds.), *op. cit.*, p. 117.

escriba, y continúa a través de las generaciones de los patriarcas que leen y copian las tablas celestes, y transmiten libros a sus hijos”²¹⁷. Samuel Thomas encontró que *Jubileos* continúa una tradición de caracterizar a los escribas como personajes que no mueren²¹⁸. Andrei Orlov ha propuesto que el Ángel de la Presencia de *Jubileos* no es otro sino la contraparte celestial de Moisés²¹⁹. Lo que importa, en última instancia, es que hacia ese siglo II a.C., la figura de Moisés se vuelve representativa de la Escritura Sagrada y, no por accidente, le acompaña la presencia de la voz y la escucha.

MOISÉS EN EL SIRÁCIDA

Someramente, mostraré cómo las ideas sobre Moisés tienen algunas resonancias en el libro de la Sabiduría de Ben Sirá. El motivo principal por el cual menciono este libro es, esencialmente, porque la representación que hace de Moisés es semejante a *Jubileos*. Y este motivo se refuerza porque el Sirácida es contemporáneo a *Jubileos*.

Antes de empezar, es oportuno recuperar un polémico pasaje del Éxodo que diviniza a Moisés. Me refiero a Ex 7,1, donde Dios le dice a Moisés: “Mira yo te hago un dios para el faraón”. Genera perplejidad que Dios diga que Moisés será, no *como* un dios, sino un dios²²⁰.

Este pasaje es oportuno porque el libro del Sirácida parece recoger la idea de Ex 7,1 cuando escribe: “Amado de Dios y de los hombres, Moisés, cuya memoria vive en

²¹⁷ Eva Mroczek, “Moses, David and Scribal Revelation”, *art. cit.*, p. 109.

²¹⁸ Cfr. Samuel I. Thomas, “Eternal Writing and Immortal Writers: on the Non-Death of the Scribe in Early Judaism”, en Eric F. Mason (ed.), *op. cit.*, pp. 573-588.

²¹⁹ Cfr. Andrei A. Orlov, “Moses’ Heavenly Counterpart in the ‘Book of Jubilees’ and the ‘Exagoge’ of Ezekiel the Tragedian”, en *Biblica*, vol. 88, n. 2, 2007, pp. 153-173.

²²⁰ La recepción del polémico pasaje se puede leer en James Kugel, *Traditions*, *op. cit.*, pp. 544-546.

bendición, y *Él lo honró como Dios [cielos los en fuerte mantuvo lo y]*²²¹ ויכבדוהו אלהים [ויאמצוהו במרומים] (Si 45,1-2). Si admitimos que el Sirácida está reconociendo la condición celestial de Moisés de Ex 7,1, entonces se vuelve significativo que el Sirácida sea, también, uno de los libros bíblicos en que los escribas tienen considerable autoridad. Judith Newman asegura que la figura del escriba del Sirácida tiene la función de textualizar la Sabiduría. A través de la plegaria y la confesión el escriba entrena los apetitos del cuerpo y multiplica la sabiduría. Newman observa con agudeza que este libro pone “énfasis no sólo en la voz viva, sino también en el maestro vivo que encarna la enseñanza”²²².

Así pues, en el Sirácida, el pasaje polémico de Ex 7,1 cobra sentido porque Moisés es considerado como una figura celestial (tal y como considera a los escribas). Y lo que aquí incumbe más: el Sirácida no deja de mencionar, en su breve presentación de Moisés, la presencia de la oralidad y la escucha. Se dice de Moisés que “su palabra [ודברו] hizo cesar los vanos prodigios” (Si 45,3). Y, luego, para referir la entrega de la Ley, primero menciona la voz: “Le hizo [Dios a Moisés] oír su voz [ושמיעהו את קולו]²²³ y le introdujo en la nube. Cara a cara le dio sus preceptos, la ley de vida y de sabiduría, para enseñar a Jacob su alianza, y sus juicios a Israel” (Si 45,5-6). En el Sirácida podemos ver reflejadas las tres cuestiones que nos importan: ahí los escribas tienen

²²¹ Hay que decir que este pasaje es una reconstrucción del texto hebreo mutilado. Éste se puede consultar en Pancratius C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Leiden/Nueva York, Brill, 1997, p. 79. A propósito del texto mutilado, *cfr.* Erkki Koskeniemi, *The Old Testament Miracle-Workers in Early Judaism*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2005, p. 24. La Biblia de Jerusalén traduce estas últimas palabras con base en la traducción griega: “se hizo en la gloria semejante a los santos, y le engrandeció naciéndole espanto de los enemigos” [ώμοίωσεν αὐτὸν δόξη ἁγίων καὶ ἐμεγάλυνεν αὐτὸν ἐν φόβοις ἐχθρῶν].

²²² Judith H. Newman, *Before the Bible*, *op. cit.*, p. 45.

²²³ El pasaje aparece íntegro, por lo que no es una reconstrucción. *Cfr.* Pancratius C. Beentjes, *op. cit.*, p. 79.

autoridad exaltada, Moisés es considerado celestial (o divino) y su importancia se vincula con la oralidad.

La condición celeste —o divina según Ex 7,1— de Moisés no es extraña si se considera que el concepto mismo de Torá, en ese siglo II a.C., igualmente fue exaltado hasta alturas celestiales. Prueba de ello es la equivalencia que se estableció entre Torá y Sabiduría²²⁴. Esta equivalencia se muestra con transparencia en unos versículos multicitados del Sirácida²²⁵ y Baruc²²⁶. Y es que la Sabiduría, por un desarrollo histórico intrincado que no lo puedo desarrollar aquí²²⁷, se volvió una entidad preexistente, incluso también divina. James Kugel recopiló tradiciones bíblicas que decían que la Sabiduría coexistía con Dios antes de que creara el mundo²²⁸. De manera que si la Torá y la Sabiduría se fusionaron en ciertas fuentes del Judaísmo del Segundo Templo, entonces es consecuente decir que la Torá alcanzó una autoridad celestial y divina.

El Salmo 119, que los estudiosos datan hacia el siglo II a.C.²²⁹, también demuestra una exaltación reverencial por la Torá²³⁰. En un largo acróstico, el compositor de ese

²²⁴ Cfr. Bernd U. Schipper y D. Andrew Teeter (eds.), *Wisdom and Torah: The Reception of 'Torah' in the Wisdom Literature of the Second Temple Period*, Leiden, Brill, 2013; Jorge Piedad Sánchez, *La sabiduría de Israel: Introducción al estudio de la poesía sapiencial de la Biblia*, México, D.F., San Pablo, 2004.

²²⁵ El capítulo 24 explica qué es la Sabiduría y en un versículo recapitula lo que es de la siguiente manera: "El libro de la alianza de Dios Altísimo es todo esto, la ley que nos dio Moisés en heredad a la casa de Jacob" (24,30). Cfr. James Kugel, *Traditions*, op. cit., p. 68.

²²⁶ Baruc 3,9-4,4. Tanto el Sirácida como Baruc se citan en Lydia Gore-Jones, "Torah as Wisdom in Late Second Temple Judaism by Examples of 4 Ezra and 2 Baruch", en *SBL International Meeting*, Berlín, 2017, p. 4.

²²⁷ Jan Assmann relaciona las tradiciones sapienciales del Medio Oriente Antiguo con la diosa egipcia Ma'at, y asegura que la Biblia Hebrea heredó estas tradiciones, pero en los libros más antiguos Sabiduría y Torá eran dos cosas bien distintas: Cfr. Jan Assmann, *The Price of Monotheism*, tr. de Robert Savage, California, Stanford University Press, 2010, pp. 53-56.

²²⁸ Se cita el Fragmento 6 de Aristóbulo (en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio), *Targum Neophyti* Génesis 3,24, Salmo 104,24, Proverbios 3,19, entre otros. Cfr. James Kugel, *Traditions*, op. cit., pp. 44-45.

²²⁹ Cfr. Kent Aaron Reynolds, *Torah as Teacher: The Exemplary Torah Student in Psalm 119*, Leiden, Brill, 2010, p. 179.

²³⁰ Cfr. David Noel Freedman, *Psalms 119: The Exaltation of Torah*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1999. En este libro se detalla cómo la Torá es representada como una entidad perfecta, primigenia, eterna.

salmo alaba la grandeza de la Torá, con la cual se refiere a leyes, testimonios, enseñanzas, proverbios; en suma, a Escritura²³¹. Esto se subraya más en las continuas alusiones que se hace, en el salmo, a un estudiante que medita la Escritura. Es decir, ya no se trata del concepto voluble de Torá de los siglos precedentes, sino que este salmista habla ya, sin reservas, de una Escritura Sagrada. Y, desde luego, conforme al argumento de esta investigación, el salmo tiene en mente una Escritura con su respectiva oralidad.

El Salmo 119 no representa en sus versos al estudiante de la Torá como un lector silencioso. Kent Aaron Reynolds dice que los versos de este salmo “figuran un proceso espiritual e intelectual: el [salmista] que habla no se está refiriendo a un proceso literal de lectura con sus ojos”²³². Se trata de una lectura de la Escritura operada, más bien, a usanza de una plegaria. Ésta puede ser asemejada a la “plegaria confesional” que hace Daniel para comprender el sentido de la *Toraṯ Moshe* (Dn 9,13)²³³. En ese capítulo del libro de Daniel, una lectura a solas no parece funcionar. Al contrario, como en el Salmo 119, se requiere “la ayuda de una interpretación angelical espoleada por plegarias y actos de auto-abajamiento”. Solamente esta plegaria puede traer a un ángel instructor del sentido de la Torá que revele su sentido. Estamos ante una plegaria que posibilita la

Freedman dice que la Torá tiene “estatus de una hipóstasis divina” (cfr. p. 89). Kent Aaron Reynolds niega esto (cfr. Kent Aaron Reynolds, *op. cit.*, pp. 133-136). Tal vez éste hace bien en matizar conceptos, pero lo que interesa aquí es que, de una u otra forma, la Torá es exaltada. El mismo Reynolds admite que la “Torá es más que la suma de sus partes” (cfr. *Ibid.*, pp. 137-146).

²³¹ Según la semántica que he venido empleando, sí se le puede llamar Escritura a la “Torá” del Salmo 119. Aunque no se menciona nada sobre Moisés, ni la Alianza, ni se hace alusión a los libros del Pentateuco (aunque hay lenguaje compartido con el Deuteronomio), la “Torá” del Salmo 119 es Escritura porque —como demuestra David Noel Freedman— el vocablo *torá* se usa intercambiamente con otros ocho vocablos que son designaciones a una Escritura: *imrá* (dicho), *dābār* (palabra), *ḥoq* (estatuto), *mitzvá* (mandamiento), *mishpāṯ* (juicio), *ēdot* (estipulaciones), *piqqûd* (regulación). Cfr. David Noel Freedman, *op. cit.*, pp. 32-33

²³² Kent Aaron Reynolds, *op. cit.*, p. 89.

²³³ Fue el estudioso Hans van Deventer quien descubrió que es significativo la mención de la *Toraṯ Moshe* en el contexto de la “plegaria penitencial” del libro de Daniel. Cfr. Hans van Deventer, “Moses in the Book of Daniel”, en *Scriptura*, 116, 2, 2017, pp. 236-245.

revelación. Por eso dice Judith Newman que esta plegaria se describe de un modo en que se “asume que la revelación es un fenómeno que seguía aconteciendo”²³⁴.

Tras notar las ideas sobre la Sabiduría y sobre la divinidad de la Torá —llenas, como se vio, de *Oralidad Sagrada*—, entonces se comprende mejor la imagen del Moisés celestial que nos presenta el libro de la Sabiduría de Ben Sirá.

MOISÉS EN LA *CARTA DE ARISTEAS*

Todas estas condiciones que acabo de describir parecen condensarse nada menos que en la literatura judeohelénica de ese mismo periodo. Ilustraré el caso, esencialmente, a través de la *Carta de Aristeas*; pero mencionaré alguna otra evidencia.

Como se sabe, la *Carta de Aristeas* es el documento donde se relata la mítica producción de la traducción griega de las Escrituras. Según el relato, el rey de Egipto pidió al Sumo Sacerdote, Eleazar, que enviara a setenta y dos sabios para traducir las Escrituras judías albergadas en la biblioteca de Alejandría.

Hay un consenso sobre el hecho de que la narración que se presenta en la *Carta de Aristeas* es un discurso legitimador. La mayoría de los estudiosos establece que el autor busca demostrar, a los griegos, que el judaísmo es tan civilizado como el helenismo²³⁵. Otros aseguran que el documento está dirigido a los judíos de la Diáspora. En este caso, el autor querría convencer a sus correligionarios de que la Septuaginta es

²³⁴ Judith Newman, *Before the Bible*, *op. cit.*, p. 73.

²³⁵ Ésta es la visión tradicional. Una de las primeras críticas a esa teoría, que se reseña brevemente y se refuta, es Victor Tcherikover, “The Ideology of the Letter of Aristeas”, en *The Harvard Theological Review*, vol. 51, n. 2, abril de 1958, pp. 59-85. También *cf.* Louis H. Feldman, “Torah and Secular Culture: Challenge and Response in the Hellenistic Period”, en *A Journal of Orthodox Jewish Thought*, vol. 23, n. 2, invierno de 1988, pp. 26-40.

tan sagrada como el texto hebreo²³⁶. Sea cual sea el propósito original, me interesa destacar que la *Carta de Aristeas* es el primer documento que llama “Escritura” (ἡ γραφή, *hē grafé*) a la Torá²³⁷. Y, en otro punto (§177), se dice que la Torá es ἁγνός (*hagnós*, “sagrada”) y θεῖος (*theîos*, “divina”)²³⁸. No puede haber duda, entonces, de que lo que se reflejaba ya en *Jubileos* y en el Salmo 119, sobre la Torá, en la Diáspora también se manifestaba.

Es un hecho incontrovertible que el autor de la *Carta de Aristeas* tiene en mente una Escritura, esto es, un rollo con letras trazadas, cuando habla de la Torá. Tanto es así que este documento también es uno de los primeros en llamar “libro” (τὸ βιβλίον, *tò biblîon*; *cfr.* §316) a las Escrituras. La apariencia física de estos “libros” se transparenta en §176, donde dice: “con excelentes pergaminos en los que estaba escrita la ley con letras de oro en caracteres judíos. La membrana estaba maravillosamente trabajada y preparada con las junturas imperceptibles entre una y otra pieza.”²³⁹.

Sin embargo, en esas mismas líneas, también se manifiesta que los contenidos inscritos en esos pergaminos tienen una naturaleza, ante todo, oral. Se narra que el rey recibió esos lujos pergaminos, “se detuvo largo tiempo y prosternándose unas siete veces dijo: ‘Muchas gracias a vosotros, varones, pero más al que os envía y, por encima

²³⁶ *Cfr.* Noah Hacham, “The Letter of Aristeas: A New Exodus Story?”, en *Journal for the Study of Judaism*, XXXVI, 1, pp. 1-20; Jonathan Trotter, “The Homeland and the Legitimation of the Diaspora: Egyptian Jewish Origin Stories in the Hellenistic and Roman Periods”, en *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, vol. 28, n. 2, 2018, pp. 93-102.

²³⁷ *Cfr. Carta de Aristeas* § 167: Alejandro Diez Macho, *op. cit.*, p. 43. Que se refiera a la Torá, y no a otras partes de la Biblia, *cfr.* Benjamin G. Wright III, *The Letter of Aristeas: ‘Aristeas to Philocrates’ or ‘On the Translation of the Law of the Jews’*, Berlín/Boston, de Gruyter, 2015, p. 291

²³⁸ *Cfr.* James W. Watts, “From Ark of the Covenant to Torah Scroll: Ritualizing Israel’s Iconic Texts”, en Nathan McDonald (ed.), *Ritual Innovation in the Hebrew Bible and Early Judaism*, Berlín/Boston, de Gruyter, 2016, p. 25.

²³⁹ Sigo la traducción presentada en Alejandro Diez Macho, *Apócrifos, Tomo II, op. cit.*, p. 44, salvo en las cursivas.

de todo, a Dios, de quien son *estas palabras* [τὰ λόγια]” (§177). *Tà lógia*, según Benjamin Wright, tiene un sentido oral de “dichos” o “proferimientos [utterances]” porque se refieren a una ley judía que “tiene la cualidad del habla divina”²⁴⁰.

Así, la Torá que será traducida es *grafé, biblión*, manufacturada lujosamente, pero es también *lógos*, sonoro y sagrado. Esta *Oralidad Sagrada* se manifiesta mejor en §127, donde dice: “pues vivir honestamente consistía en guardar los preceptos [de la Escritura], y que esto se cumplía mucho mejor por la audición [ἀκρόασις, *akróasis*] que por la lectura”²⁴¹. Wright recupera, sobre este pasaje, una intuición de Dries de Crom. Según este estudioso, el acento puesto sobre la escucha pretende dejar claro que la mera traducción textual no basta, sino que requiere de su explicación oralizada²⁴².

Esta última observación es atinada porque cobra sentido a la luz de la narración que se presenta, casi final del texto, de la lectura pública de la traducción al pueblo:

En cuanto la terminaron [de traducir], Demetrio [el bibliotecario] congregó a la población de los judíos en el lugar en que se había llevado a cabo la traducción y se la leyó a todos en presencia de los traductores. Estos tuvieron también una excelente acogida de la población por haber contribuido a un beneficio tan grande. La misma acogida tributaron a Demetrio, invitándole a que entregara a sus jefes una copia de toda la ley. En cuanto se leyeron los rollos, se pusieron en pie los sacerdotes, los ancianos de la delegación de traductores, los representantes de la comunidad y los jefes de la población, y dijeron: “Puesto que la traducción es correcta, de una precisión y piedad extraordinarias, justo es que permanezca tal como está y que no se produzca ninguna desviación”. Todos asintieron a estas palabras y ordenaron pronunciar una maldición, como es costumbre entre ellos, en el caso de que alguien se atreviera a revisarla añadiendo, modificando

²⁴⁰ Cfr. Benjamin G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, *op. cit.*, p. 295-296.

²⁴¹ Es la traducción presentada en Alejandro Diez Macho, *Apócrifos, Tomo II*, *op. cit.*, p. 38.

²⁴² Cfr. Benjamin G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, *op. cit.*, p. 242.

o quitando algo al conjunto del texto. E hicieron bien, para que se mantenga siempre igual e imperecedera (§308-§311)²⁴³.

La secuencia narrativa de este pasaje es, según varios estudiosos, significativa. Se ha destacado el hecho de que se emula la descripción de Ex 24, donde el Pueblo de Israel recibe en Sinaí la Torá²⁴⁴. Debido a que los paralelos son transparentes, es posible pensar que el autor de la *Carta de Aristeas* narró este pasaje como una reactualización del Sinaí.

Antes de avanzar sobre las consecuencias de que la traducción sea una reactualización del Sinaí, veamos algo más sobre la *Oralidad Sagrada* de la Escritura Sagrada en la *Carta de Aristeas*. Para ello, es oportuno fijar nuestra atención en la maldición que se pronuncia contra la persona que se atreviera a modificar el texto. Varios estudiosos han creído que la *Carta de Aristeas* está repitiendo dos versos similares del Deuteronomio: “No añadiréis nada a lo que yo os mando, ni quitaréis nada, de modo que guardéis los mandamientos de Yahvé vuestro Dios que yo os prescribo” (Dt 4,2) y “Cuidaréis de poner en práctica todo esto que os mando: no añadiréis ni quitaréis nada” (Dt 13,1)²⁴⁵. No obstante, como ha observado Giuseppe Veltri, la orden del Deuteronomio

²⁴³ Es traducción presentada en Alejandro Diez Macho, *Apócrifos, Tomo II, op. cit.*, pp. 60-61.

²⁴⁴ Un resumen de estas ideas, acuñadas por Harry Orlinsky, se presenta con eficacia en Ian W. Scott, “A Jewish Canon Before 100 BCE: Israel’s Law in the Book of Aristeas”, en Craig A. Evans y H. Daniel Zacharias (eds.), *Early Christian Literature and Textuality, Volume 2: Exegetical Studies*, Londres/Nueva York, T&T Clark, 2009, pp. 45-47; también lo encontré en Benjamin G. Wright III, “Pseudonymous Authorship and Structures of Authority in the *Letter of Aristeas*”, en Isaac Kalimi, Tobias Nicklas y Géza G. Xeravits (eds.), *op. cit.*, pp. 52-54; y en Benjamin G. Wright III, *The Letter of Aristeas, op. cit.*, pp. 443-444.

²⁴⁵ Así, por ejemplo, lo he encontrado en Michael Tilly, “Deuteronomy in Revelation”, en Steve Moysie y Maarten J. J. Menken (eds.), *Deuteronomy in the New Testament*, Londres/Nueva York, T&T Clark, 2007, pp. 181-182; Jacob Rodriguez, *art. cit.*, p. 100; y Noah Hacham, *art. cit.*, p. 3.

se refiere a la observancia práctica de los mandamientos. En cambio, la *Carta de Aristeas* “se refiere a un texto escrito cuyas palabras deben ser ‘salvaguardadas’”²⁴⁶.

Si Veltri está en lo correcto cuando postula la inmutabilidad textual, entonces aparece aquí un vínculo fuertemente tendido entre el texto y su oralización. No nada más me refiero a la maldición pronunciada desde la boca de los sacerdotes, o los ancianos —que ya, de por sí, confiere un poder superior a la palabra hablada—. Me refiero también a las líneas que se presentan a continuación (§314-§316). Ahí se relata cómo cayeron dos castigos contra dos hombres —Teopompo y Teodectes— por haber intentado usar las palabras de la Escritura en sus obras:

Dijo que había oído a Teopompo que, cuando estaba a punto de insertar en su historia algún pasaje no muy exacto de los ya traducidos de la ley, perdió la cabeza durante más de treinta días; en un momento de alivio pidió a Dios que le manifestara cuál era la causa de su desgracia. Y se le indicó mediante un sueño que se equivocaba al querer echar las cosas divinas a los profanos. Se abstuvo de ello y de esta manera recobró el juicio. Y yo, personalmente, he sabido del poeta trágico Teodectes que, cuando iba a introducir en una obra suya alguno de los textos del Libro, se quedó ciego. Y al sospechar que era ésta la causa de su desgracia, se puso a implorar a Dios y, al cabo de varios días, recobró la vista.

Ahora bien, como explica Wright, los castigos no atañen a la condición textual de la traducción, sino a su divulgación a una audiencia “profana”. El “punto es que las realidades divinas no pueden ser reveladas a la gente inapropiada. [...] Los usos

²⁴⁶ Giuseppe Veltri, *A Mirror of Rabbinic Hermeneutics: Studies in Religion, Magic and Language Theory in Ancient Judaism*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2015, p. 30. Juha Pakkala dice que Dt 13,1 probablemente es una adición posterior (cfr. Juha Pakkala, *op. cit.*, p. 11). Encontré la observación de Veltri tratada también en Benjamin Wright, *The Letter of Aristeas, op. cit.*, p. 444.

potenciales que le hubieran dado a la ley estos dos escritores y las audiencias que hubieran podido escucharla constituyen el problema en este pasaje²⁴⁷. Benjamin Wright está en lo correcto, y se puede esgrimir un argumento más que él no menciona. Estoy hablando del contexto de este pasaje en particular. Estas dos maldiciones que cayeron sobre Teopompo y Teodectes están insertadas en la narrativa más amplia sobre la lectura oral de la Escritura. Ya vimos que, en líneas anteriores, se relata la lectura pública de la Escritura traducida. Y, de hecho, las noticias sobre los castigos de Teopompo y Teodectes aparecen en un diálogo donde se lee, al rey de Egipto, la traducción²⁴⁸. Queda claro, entonces, que el autor de la *Carta de Aristeas* no entiende la Escritura si no está vinculada con su *Oralidad Sagrada*.

Volvamos a la cuestión de que la *Carta de Aristeas* presenta la traducción de la Torá como una reactualización del Sinaí. Dije antes que los textos del siglo II a.C. — *Jubileos*, el Sirácida, el Salmo 119 y Daniel— consideraban la Escritura como una entidad viva, en continuo proceso de revelación. Se ve aquí que el autor de la *Carta de Aristeas* refleja una visión similar al relatar un nuevo suceso de revelación de la Torá, como si fuera la mismísima entrega del Sinaí. Esto último nos obliga a regresar a la figura de Moisés. Si la traducción de la Torá en Alejandría es una nueva revelación del Sinaí, ¿dónde está Moisés?

²⁴⁷ Benjamin G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, *op. cit.*, pp. 447-448.

²⁴⁸ “Cuando transmitieron estos detalles al rey, éste se alegró mucho. A su parecer, se había alcanzado con buen pie la meta propuesta. Le leyeron el texto completo, y admiró en extremo la mente del legislador. Luego dijo a Demetrio: ‘¿Cómo es posible que a ninguno de los historiadores o poetas se les ocurriera mencionar obras de tanta categoría?’. Y aquél contestó: ‘Por ser muy respetable la ley y proceder de Dios; y es que alguno de los que pusieron manos a la obra desistieron de su intento al ser escarmentados por Dios’” (§312-§315). Es traducción presentada en Alejandro Diez Macho, *Apócrifos, Tomo II, op. cit.*, pp. 61-62.

Antes de responder, es oportuno recordar cómo representa a Moisés la *Carta de Aristeas*. Según Wright, el Moisés de la *Carta* goza de una prominencia como la que he venido describiendo. En este documento, “la ‘legislación’ judía se deriva de la mente racional de Moisés, quien fue ‘preparado por Dios para el conocimiento de todas las cosas’ [§139]”. La Torá no la escribió Dios, en la *Carta de Aristeas*, “todo es obra de Moisés. [...] Dios está involucrado únicamente por haber dotado al legislador de una mente prodigiosa”²⁴⁹.

Las implicaciones de esta caracterización de Moisés son importantes. Conjuntaré lo que he dicho hasta ahora para transparentar esas implicaciones. Primero, vimos que la Torá es representada en la *Carta de Aristeas* como escritura en su sentido más lato. Son trazos inscritos sobre lujosos pergaminos. Después, vimos que estos trazos son *hagnoí* y *theíoi* (sagrados y divinos). Y estos trazos son la transcripción de *tà lógia* de Dios —de palabras proferidas por Dios—. Sin embargo, el compositor de esta Escritura no es Dios, sino Moisés, quien usó su mente racional para hacerla. La *Carta de Aristeas*, por tanto, representa a un Moisés que fue dotado por Dios con una razón plena para legislar las palabras sonoras y sagradas. Se trata, en último término, de un Moisés que puede componer, con una razón divinamente infundida, una Escritura sagrada (*hagnós*) y divina (*theíos*). En suma, tenemos aquí el Moisés con autoridad celestial del que he venido hablando, pero en la circunstancia judeohelénica.

Ahora bien, cuando la *Carta de Aristeas* habla de Demetrio, el bibliotecario, se refiere al filósofo ateniense, Demetrio de Falero. Según Michael White y Anthony Keddie,

²⁴⁹ Benjamin G. Wright III, *The Letter of Aristeas, op. cit.*, p. 264. La *Carta de Aristeas* raramente llama a Moisés por su nombre. Cuando se refiere a él, la *Carta de Aristeas* suele llamarlo “legislador” (νομοθέτης, *nomothétēs*): cfr. § 131, § 139, § 148, § 312.

la *Carta de Aristeas* representa a Demetrio como un filósofo-rey, un consejero del Rey de Egipto, el encargado de la Biblioteca de Alejandría y un legislador. White y Keddie — sin concluir algo al respecto— señalan la importancia del rol legislativo que comparten Moisés y Demetrio²⁵⁰. Si el paralelismo es correcto, entonces Demetrio sería el Moisés de la reactualización helénica del Sinaí. No se olvide, además, que fue Demetrio quien leyó oralmente la traducción. Demetrio, este Moisés reactualizado, es también un vociferador autorizado de las Escrituras.

MOISÉS EN FLAVIO JOSEFO Y FILÓN DE ALEJANDRÍA

Por último, no se puede dejar a un lado las similitudes entre la caracterización de Moisés de la *Carta de Aristeas* y lo que dicen, sobre él, Filón de Alejandría y Flavio Josefo. Empezaré por la caracterización de Flavio Josefo porque, comparado con Filón, a los estudiosos les parece menos evidente que Flavio Josefo realice una exaltación celestial de Moisés. Es cierto que el Moisés que Flavio Josefo nos presenta tiene más parecido a los personajes helenísticos que a los judíos²⁵¹. Aun así, el escritor judeorromano nos describe a un Moisés con claros paralelos con el Moisés celestial, con autoridad escriturística, del Judaísmo palestino.

²⁵⁰ “En la Ep[ístola de] Arist[eas] §313 Demetrio específicamente proclama la legislación (νομοθεσία) de la ley judía como divina y sagrada en origen. Aun más, la Epístola de Aristeas persistentemente membreta a Moisés como “legislador” (νομοθέτης), pues fue él quien instituyó la ley de los judíos. Aquí podríamos hacer notar, especialmente, el fraseo en Ep. Arist. §131 (la disquisición de Eleazar sobre la ley), donde bien se podría estar evocando una imagen de Demetrio como legislador” (L. Michael White y G. Anthony Keddie, *Jewish Fictional Letters from Hellenistic Egypt: The Epistle of Aristeas and Related Literature*, Atlanta, SBL Press, 2018, pp. 215-216).

²⁵¹ Cfr. Harold W. Attridge, “Josephus and His Works”, en Michael Stone (ed.), *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud. Volume 2: Jewish Writings of the Second Temple Period*, Leiden, Brill, 1984, pp. 185-232.

Al igual que la *Carta de Aristeas*, Flavio Josefo llama a Moisés “legislador”. “El solo hecho de que Josefo use el término ‘legislador’ (νομοθέτης [*nomothētēs*]) con respecto a Moisés”, nos dice Louis Feldman, “es un indicio de que, para Josefo, Moisés es el hombre sabio por excelencia”²⁵². En las *Antigüedades Judías* (4.328), Josefo dice que Moisés superó “en inteligencia (σύνεσις [*sýnesis*]) a todos los hombres que habían existido”²⁵³. Según Feldman²⁵⁴, Flavio Josefo no quiso exagerar la exaltación que — como hemos visto— en ese periodo se rindió a Moisés. Sin embargo, la fuerte conexión entre Moisés y lo divino se postula también en la obra de Flavio Josefo. Esto lo podemos encontrar, por ejemplo, en las *Antigüedades* (4.180), donde se dice que Moisés conoce la mente de Dios. También es elocuente que Flavio Josefo represente a Moisés, en su interpretación del Éxodo, como un intermediario importante de Dios²⁵⁵. Recuérdese que el énfasis en la actividad intercesora de Moisés es del Deuteronomio, no del Éxodo. De tal manera que Flavio Josefo reescribe los relatos del Pentateuco para conferir mayor relevancia a Moisés.

Para la opinión académica general, es obvio que Flavio Josefo compartía la idea engrandecedora de la figura de Moisés. Para la mayoría de los estudiosos, esto se debe

²⁵² Louis H. Feldman, “Josephus’ Portrait of Moses: Part Two”, en *The Jewish Quarterly Review*, LXXXIII, nn. 1-2, julio-octubre de 1992, p. 9. También *cfr.* Louis H. Feldman, “Parallel Lives of Two Lawgivers: Josephus’ Moses and Plutarch’s Lycurgus”, en *Judaism and Hellenism Reconsidered*, Leiden, Brill, 2006, pp. 510-543.

²⁵³ Louis H. Feldman, *Philo’s Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, p. 3.

²⁵⁴ “Josefo, como los rabinos, estaba particularmente preocupado por que la figura de Moisés no fuera tan engrandecida hasta el punto de deificarlo” (Louis H. Feldman, “Josephus’ Portrait of Moses: Part One”, en *The Jewish Quarterly Review*, LXXXII, nn. 3-4, enero-abril de 1992, p. 288).

²⁵⁵ Recojo las caracterizaciones de Paul Spilsbury, “Exodus in Josephus”, Thomas B. Dozeman, Craig A. Evans y Joel N. Lohr (eds.), *The Book of Exodus: Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden, Brill, 2014, pp. 467-469. Ahí se presentan más de treinta pasajes de las *Antigüedades* donde se habla de la labor intercesora de Moisés. *Cfr.* también Giovanni Frulla, “Reconstructing Exodus Tradition: Moses in Second Book of Josephus’ Antiquities”, en Jack Pastor, Pnina Stern y Menahem Mor (eds.), *Flavius Josephus: Interpretation and History*, Leiden, Brill, 2011, pp. 111-124; especialmente pp. 117-118.

a los fines “aretológicos” de la obra de Flavio Josefo. Es decir, como la *Carta de Aristeas*, así Flavio Josefo buscaba legitimar retóricamente a los judíos frente a los romanos. Por este motivo, el Moisés de Flavio Josefo está preñado de encomios.

No obstante el helenismo inherente al Moisés de Flavio Josefo, la cosmovisión judaica que subyace a este Moisés es incontrovertible. Acaso un criterio adicional para revelar la raigambre judía, latente en la representación mosaica de Flavio Josefo, sea, precisamente, la *Oralidad Sagrada*. Y es que, en la operación retórica que Flavio Josefo hace sobre Moisés, no deja de aparecer la alusión a la palabra proferida.

Así, por ejemplo, hablando de las virtudes heroicas de Moisés, Flavio Josefo dice que una de ellas fue su capacidad para inspirar la fe de los judíos “en lo que decía”²⁵⁶ (περὶ ὧν ἂν εἶπαιεν; *perí hōn àn eípeien*). Flavio Josefo añade que esos “decires” de Moisés eran de tal condición que seguían vivos aun en su propio tiempo (*Antigüedades* 3.317²⁵⁷).

La eficacia de la palabra de Moisés, en sus funciones de líder de los judíos, la ilustra también Flavio Josefo cuando relata los sucesos posteriores al Cruce del Mar Rojo. Ante la desesperación de los judíos de encontrarse vagando por el desierto, Flavio Josefo presenta a un Moisés que usa palabras entusiastas para alentar al pueblo. A propósito, Gohei Hata explica: “Los muchos discursos [de Moisés] insertados en dichas ocasiones son creaciones de Josefo basadas en las locuciones de Moisés repartidas a lo largo del Éxodo”. Una de esas adiciones de Josefo aparece cuando Dios le dice a Moisés en el Monte Sinaí: “Palabras te serán dadas cuando debas hablar” (*Antigüedades*

²⁵⁶ La traducción la recojo de José Vara Donado (ed.), *Antigüedades Judías de Flavio Josefo, Libros I-XI*, Madrid, Akal, 1997, p. 181.

²⁵⁷ La edición consultada es: Josephus, *Jewish Antiquities, Books I-IV*, tr. de H. St. J. Thackeray, Londres/Cambridge, William Heinemann/Harvard University Press, 1961.

2.272)²⁵⁸. Flavio Josefo nos está representando a un Moisés cuyos proferimientos dimanaban de Dios.

Feldman esgrime un pasaje del Libro IV de las *Antigüedades* para mostrar este mismo punto: “Pero su verdadera grandeza [la de Moisés] como profeta consistía, como Josefo nos recuerda (4.329), en el hecho de que, siempre que hablaba, parecía que se escuchaba hablar a Dios mismo”²⁵⁹. Se ve ya que Flavio Josefo también habla de la grandeza sagrada —o aun divina— de Moisés a través de sus palabras habladas.

Así pues, una forma de la *Oralidad Sagrada* que he venido estudiando también está presente en Flavio Josefo. El trinomio Escritura-Oralidad-Moisés están presentes en el autor judeohelénico en la representación de Moisés como “legislador” (o sea, artífice de una Escritura). Ese trinomio también se encuentra en la representación de la palabra divina pronunciada por Moisés.

En el Libro II de la obra apologética *Contra Apión*, Flavio Josefo hace alusión a la oralización de la Ley en conexión con la figura de Moisés. Antes de citar el pasaje, conviene recordar que, para Flavio Josefo, “las leyes de la Torá son ‘superiores a lo que la inteligencia humana puede concebir’”²⁶⁰ (*Antigüedades* 3.233). Por eso, en *Contra Apión* Flavio Josefo dice que Moisés aventajó a todos los legisladores porque su legislación estaba “dirigida a lo útil; pues no consideró la piedad como parte de la virtud,

²⁵⁸ Gohei Hata, “The Story of Moses Interpreted within the Context of Anti-Semitism”, en Louis H. Feldman y Gohei Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Leiden, Brill, 1987, p. 188. En una parte de su estudio sobre el pasaje 3.316-322 de las *Antigüedades*, Terence Donaldson afirma que “Josefo está interesado en enfatizar la autoridad con que [Moisés] habló, tanto así que la gente tanto en el pasado como en el presente se vinculan a esta palabra completamente y sin reservas” (Terence L. Donaldson, *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*, Waco, Baylor University Press, 2007, p. 417).

²⁵⁹ Louis H. Feldman, “Josephus’ Portrait of Moses: Part Two”, *art. cit.*, p. 43.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 8. La traducción del pasaje de las *Antigüedades* es de José Vara Donado, *op. cit.*, p. 165.

sino todas las demás virtudes —la justicia, la templanza, la fortaleza y la armonía de los ciudadanos en todo— como parte de la piedad” (*Contra Apión* 2.170)²⁶¹.

En medio de la discusión sobre la superioridad de la Ley de Moisés, Flavio Josefo inserta una especulación particularmente relevante para esta investigación:

Dos son las formas de educación e instrucción moral: la enseñanza del precepto y la práctica de las costumbres. Pues bien, los otros legisladores adoptaron opiniones diferentes, y cada uno escogió de estas dos formas la que le pareció, descuidando la otra. [...] Nuestro legislador puso mucho cuidado en armonizar ambos procedimientos. [...] todo eso lo delimitó y reguló por la ley para que, viviendo sometidos a ella como a un padre o un dueño, no cometamos ningún pecado voluntariamente o por ignorancia. Pues tampoco dejó el pretexto de la ignorancia, sino que presentó la ley como la forma de instrucción más hermosa y más necesaria. Y ordenó que se escuchara no una vez, ni dos, ni muchas, sino que cada semana, abandonando las demás ocupaciones, nos reuniéramos para oírla y aprenderla correctamente. Esto es lo que todos los legisladores parecen haber olvidado. [...] Cualquiera de nosotros al que le pregunten las leyes, las dirá todas con más facilidad que su propio nombre. Así, aprendiéndolas de memoria desde el despertar de la inteligencia, las tenemos grabadas en nuestras almas; es raro que alguien las viole y es imposible eludir el castigo con excusas (2.172-178)²⁶².

La semejanza con la *Carta de Aristeas* (§ 127), donde se dice que la Escritura se pone en práctica más efectivamente desde la escucha, es evidente. Para Flavio Josefo, la virtud se concibe, en la praxis de los judíos, a través de la escucha de las palabras de la

²⁶¹ A propósito de la superioridad de la Torá en *Contra Apión*, *cf.* Arthur J. Droge, “Josephus Between Greeks and Barbarians”, en Louis H. Feldman y J. R. Levison (eds.), *Josephus’ Contra Apionem: Studies in its Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*, Leiden/Nueva York/Köln, Brill, 1996, pp. 126-130.

²⁶² Es traducción de Margarita Rodríguez de Sepúlveda: Flavio Josefo, *Autobiografía, Contra Apión*, Madrid, Gredos, 1994. La edición griega consultada fue: Josephus, *The Life; Against Apion*, tr. de H. St. J. Thackeray, Londres/Cambridge, William Heinemann/Harvard University Press, 1961.

Ley. Y sólo mediante esta escucha la Escritura se vuelve escritura del alma (ἐν ταῖς ψυχαῖς ὥσπερ ἐγκεχαράγμενους, *en taîs psychaîs ósper enkecharagménous*). No es casual que este énfasis en la escucha de la legislación de Moisés esté insertado en la descripción de la enseñanza que es instruida por el propio Moisés. Flavio Josefo habla (aunque en términos helenísticos) de la autoridad sagrada de la Torá y de Moisés haciendo referencia también a la escucha; o sea, a una *Oralidad Sagrada*.

Aunque merecería un estudio con mayor detenimiento, tan sólo mencionaré con brevedad otra evidencia de la presencia de los elementos que he analizado en este capítulo.

En las obras de Filón de Alejandría, esa *Oralidad Sagrada* de la figura mosaica que está ya presente en Flavio Josefo parece ser más obvia²⁶³. Como en la *Carta de Aristeas* y en Flavio Josefo, en la obra de Filón se presenta a Moisés como “legislador” (*De Vita Mosis* 1,1). Y, así como en los documentos helenísticos que he analizado, el carácter de “legislador” atribuido por Filón a Moisés connota también grandeza²⁶⁴. Sin embargo, a diferencia de Flavio Josefo, Filón declara con franqueza que Moisés es un ser celestial. David Litwa habla de que en la obra de Filón se describe un Moisés *angelificado*²⁶⁵. Este mismo estudioso, en otro artículo, inclusive habla de una operación de deificación ejecutada por Filón²⁶⁶. Wayne Meeks estaría de acuerdo con esta última

²⁶³ Ver, por ejemplo, la idea del Logos sagrado en Filón: Jiří Hoblík, “The Holy Logos in the Writings of Philo of Alexandria”, en *Communio Viatorum*, enero de 2014, s.p.

²⁶⁴ David Runia ha demostrado ya que Filón, en su *De Opificio Mundi*, emula el lenguaje platónico para convencer que Moisés era comparable a Platón (David T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, Brill, 1986, pp. 72-74).

²⁶⁵ Cfr. M. David Litwa, “Moses Angelified in Philo of Alexandria”, en *Posthuman Transformation in Ancient Mediterranean Thought: Becoming Angels and Demons*, Nueva York, Cambridge University Press, 2021, pp. 74-93.

²⁶⁶ Cfr. M. David Litwa, “The Deification of Moses in Philo of Alexandria”, en *The Studia Philonica Annual*, 26, 2014, pp. 1-27.

caracterización, pues consagró un estudio al pasaje de *De Vita Mosis* donde Filón dice que Moisés fue “nombrado dios y rey” (1,155-158)²⁶⁷. Para Samuel Thomas, el Moisés de Filón es uno de esos seres imaginados en el Judaísmo del Segundo Templo que no mueren nunca. Este último estudioso deriva de la condición divina de Moisés con lo que interesa en esta investigación: la *Oralidad Sagrada*. Así lo postula Thomas:

Moisés, según Filón, experimentó la resolución de sus dos naturalezas (su mente y su cuerpo) en una única naturaleza (εις μονάδος φύσιν [*eis monádos phýsin*]), la de la pura “mente” (νοῦς [*noûs*]). Al colapsar esta translación de Moisés con su ascenso al Sinaí, Filón conecta así su no-muerte con su papel especial como transmisor del texto sagrado. Esto lo hace con toda naturalidad: a través de los escritos de Filón, Moisés es consagrado como “el hombre más santo que haya vivido jamás” (p. ej. [*De Vita*] *Mos[is]* 2,192), y esta aclamación siempre es enlazada con su papel como dador de leyes. En efecto, Moisés es, él mismo, la encarnación de la “ley animada” [esto es, provista de alma] y para Filón la Ley de Moisés es una copia escrita de la ley de la naturaleza, para la cual Moisés tuvo el más perfecto de los accesos²⁶⁸.

La grandeza de Moisés, para Filón, es inseparable de su enseñanza de la Ley. Y es que, como nos recuerda John Lierman, Filón creía que todas “las cosas escritas en los libros sagrados son oráculos entregados por Moisés” (*De Vita Mosis* 2,188). Por eso, “Filón designa a los judíos en general como ‘pupilos’ de Moisés (φοιτηταί [*phoitēai*] o γνώριμοι Μωυσεως [*gnōrimoi Mōuseōs*]). Y explica Lierman esto mediante una cita de *De Specialibus Legibus* [*Sobre las Leyes Especiales*]: “Ser un φοιτητής de Moisés es ‘haber escuchado a menudo de sus labios proféticos todas aquellas santísimas y divinas

²⁶⁷ Cfr. Wayne A. Meeks, “Moses as God and King”, en Jacob Neusner (ed.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Leiden, Brill, 1970, pp. 354-371.

²⁶⁸ Cfr. Samuel I. Thomas, *art. cit.*, p. 580.

instrucciones' (Spec. Leg. 2,256)"²⁶⁹. Louis Feldman recupera la cuestión del tartamudeo de Moisés de Ex 4,10-17 según la interpretó Filón. En *De Vita Mosis* 1,84, Filón presenta a un Moisés lleno de temor por tener una lengua torpe. Feldman nos explica que, en ese contexto, Filón añade unas palabras no bíblicas dirigidas por Dios a Moisés: "Por lo tanto, nada temas; porque, no bien te haga Yo la señal, todo resultará coherente y se tornará medido y ordenado, de manera que, sin que nadie pueda ya impedirlo, la corriente de las palabras brotará ágil y fluida desde una inmaculada fuente"²⁷⁰. Es así como Filón argumenta que la persuasión verbal de Moisés procede de Dios. Finalmente, es oportuno recordar que en *Legum Allegoriæ* [*Las Alegorías de las Leyes*], Filón llama prosopológicamente a Moisés "esa palabra profética" (3,43) (Μωυσῆς δε ὁ προφητικός λόγος, *Mōusés de ho prophētikós*), y en *De Congressu Eruditionis Gratia* le llama "palabra-profeta" (170) (ὁ προφήτης λόγος ὄνομα Μωυσῆ, *ho prophētēs lógos ónoma Mōusé*)²⁷¹. Es por eso que, para la visión platónica y judía de Filón, la grandeza de Moisés no se entiende sin su legislación y su palabra oral.

Basta con estas caracterizaciones recuperadas de algunas fuentes judeohelenísticas de los siglos II y I a.C., y del I d.C., para corroborar la presencia de esa *Oralidad Sagrada* en la personalidad autorizada que es Moisés. Se podrían esgrimir otras fuentes, más o menos contemporáneas²⁷², pero la simplicidad del argumento lo volvería ocioso.

²⁶⁹ John Lierman, *op. cit.*, p. 219.

²⁷⁰ Es traducción de José María Triviño, *Obras Completas de Filón de Alejandría, Tomo IV*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1975, p. 14. La cita la recojo de Louis H. Feldman, *Philo's Portrayal, op. cit.*, paginación variable por ser libro electrónico, *vid.* "The Burning Bush".

²⁷¹ Recojo estas citas de John Lierman, *op. cit.*, pp. 44-47.

²⁷² Consigno en esta nota a pie algunos de los otros documentos pertinentes, sólo por respaldar el argumento, pausando por el momento la profundidad analítica que, desde luego, merecerían. En *2 Baruc*,

OTRAS FIGURAS LLENAS DE AUTORIDAD ORAL

La idea argumentada en las páginas anteriores es que hubo personajes en el Judaísmo del Segundo Templo, cuya autoridad emanaba de un acto de escribir la Escritura. Esta legitimidad sagrada era inseparable de una forma de *Oralidad Sagrada*. El caso paradigmático de esta autoridad de los personajes sagrados del Judaísmo del Segundo Templo fue Moisés. Sin embargo, él no fue la única figura que se representó en esos términos. Finalizaré este capítulo con una consideración somera de otras figuras²⁷³ que compartían esos mismos rasgos.

A. *Esdras*: En el capítulo anterior, la figura de Esdras despuntó por su protagonismo para los formadores del concepto deuteronomista de la “Torá de Moisés”. Según lo

el Pseudo-Filón, la *Asunción de Moisés* y 1 Cor 14,34 está presente la idea de que Moisés recibió y era custodio de enseñanzas orales secretas, complementarias a la Torá (cfr. Samuel I. Thomas, *art. cit.*, pp. 580-581; John Lierman, *op. cit.*, pp. 162-163). Sobre esta cuestión, es importante retomar lo que asegura David Orton: “en escritos posteriores, Testamentos y Apocalipsis, [...] marcados por características propias de los escribas, las funciones escribanas de Moisés son presentadas con un énfasis apocalíptico en la transmisión de materiales revelatorios” (David E. Orton, *The Understanding Scribe: Matthew and the Apocalyptic Ideal*, Londres/Nueva York, T&T Clark, 1989, p. 110). Asimismo, en los Targumes palestinos, se representa con frecuencia a Moisés como משה נבייא סופריהון (“Moisés, el profeta y el escriba”); y en Tg. Cant. 1,2; 2,4; 3,3; Tg. Pss. 62,12,76 y el Tg. Onq. se le llama “el Gran Escriba”, ספרא רבא דישראל (cfr. John Lierman, *op. cit.*, p. 140; y Eva Mroczek, *art. cit.*, p. 109). Judith Newman dice que la relación entre la Torá y Moisés, en los rollos de Qumrán, es rara. Sin embargo, hay fragmentos donde esa relación involucra una representación de Moisés meditando sobre la Torá: 1QS VIII, 15; 4Q364 14, 4; 4Q382 104, 7; 4Q504 4, 8 (Judith H. Newman, “Priestly Prophets at Qumran: Summoning Sinai Through the Songs of Sabbath Sacrifice”, en George J. Brooke, Hindy Najman y Loren T. Struckenbruck (eds.), *op. cit.*, p. 31). Cabe destacar, también, que en la *Asunción de Moisés* 11,16-19, se dice de Moisés que es *multiplicem et inconpraehensibilem dominum verbi* (“el múltiple e inescrutable señor de la palabra”). Johannes Tromp asegura que “inconpraehensibilem” es un atributo usado para los espíritus. Tromp interpreta esos enigmáticos calificativos como que Moisés fue habitado, o arrebatado, por el Espíritu de Dios (cfr. Johannes Tromp (ed.), *The Assumption of Moses: A Critical Edition with Commentary*, Leiden, Brill, 1993, p. 22). John Lierman va más lejos cuando dice que Moisés es pensado, en la *Asunción de Moisés* como el Espíritu mismo (cfr. John Lierman, *op. cit.*, pp. 188-189).

²⁷³ Un enfoque parecido al que daré a los personajes relevantes se puede leer en Eva Mroczek, *The Literary Imagination in Jewish Antiquity*, Nueva York, Oxford University Press, 2016. Aprovecharé este libro cuando revise, en particular, la figura de David.

he interpretado en esta investigación, si hay Escritura Sagrada, entonces hay *Oralidad Sagrada*. Así pues, si la figura de Esdras es inherente a la Escritura Sagrada, ¿la *Oralidad Sagrada* también envuelve a Esdras? La respuesta es, desde luego, afirmativa. La conjunción de Escritura y Oralidad en el caso de Esdras fue agudamente descrita por Raymond Person. Para demostrarlo, el estudioso primero tuvo que hacer notar la insistencia con que Esdras-Nehemías presenta a Esdras como escriba de la Torá y como sacerdote: “Esdras, como escriba tanto como sacerdote”, dice Person, “simboliza la cercana conexión entre la ley y el templo”. Person añade que la “interacción de lo oral y lo escrito son evidentes [sic] en los roles de Esdras. Él estudia la ley escrita y la lee en voz alta al pueblo. Esdras y los Levitas no sólo leen la ley, sino que la interpretan en su enseñanza”²⁷⁴. Philip Davies, por su lado, afirma algo relevante: “El libro de Esdras da testimonio de la creencia de que la tōrâ, las ‘palabras de los mandamientos de YHWH’ [...] están ya en posesión de Esdras”²⁷⁵. Por esta vinculación entre Escritura y Oralidad en la figura de Esdras, algunos especialistas han dicho que Esdras-Nehemías está presentando a un “Moisés redivivo”²⁷⁶. ¿No es acaso la estrecha cercanía de Escritura y Oralidad de Moisés lo que hace creer a los especialistas que Esdras es un nuevo Moisés? Roberto Piani duda que Esdras-Nehemías esté presentando a Esdras a la usanza de Moisés. Dice Piani que Esdras ahí se representa como “un legítimo sucesor de

²⁷⁴ Raymond F. Person Jr., *op. cit.*, p. 65. Lo mismo se señala en Jacob L. Wright, “Writing the Restoration: Compositional Agenda and the Role of Ezra and Nehemiah 8”, en *Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 7, 2008, p. 265-269.

²⁷⁵ Davies cita Esd 7,14 para probar su afirmación: Philip R. Davies, *art. cit.*, p. 37

²⁷⁶ La frase es de Philipp S. Alexander, de un artículo titulado “From Son of Adam to Second God: Transformations of the Biblical Enoch” (1998). Cfr. Andrei A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2005, p. 261.

Moisés, pero más cercano a Josué, Josías y a los Levitas que a la figura pentateucal de Moisés²⁷⁷. Sin embargo, Piani admite que la literatura “postbíblica” sí relaciona a Esdras como un segundo Moisés. El libro de *4 Esdras* es quizás el paroxismo de este paralelismo postbíblico entre Esdras y Moisés. El pasaje *4 Esdras* 14 relata cómo Dios se comunicó con Esdras a través de una zarza. También ahí se describe la revelación, durante cuarenta días, de una instrucción que Esdras debía grabar sobre tablas de piedra²⁷⁸. Sin lugar a dudas, de esta representación de Esdras surge una tradición rabínica de exaltarlo: “Si Moisés no lo hubiera antecedido, Esdras hubiera sido digno de traer la Torá a este mundo” (*b.Sanh* 21b).

- B. *Baruc*: En Jeremías 36,4, se menciona un Baruc ben Nería como secretario y escriba del profeta Jeremías. Este Baruc fue el encargado de poner por escrito los oráculos del profeta y de leerlos a los ministros del rey. El libro de Baruc se atribuye al escriba de Jeremías en la Septuaginta. El personaje de Baruc es también usado como el autor de otros libros apócrifos, como *2 Baruc*, *3 Baruc*, *4 Baruc* y las *Paralipomena Jeremiae* [*Las Crónicas de Jeremías*]. Sin duda, debido a la figuración de Baruc como escriba y lector de profecías se volvió un personaje lleno de autoridad²⁷⁹. Judith Newman es la estudiosa que mejor ha manifestado la oralidad subyacente a este personaje: “Baruc es representado”, en el libro de Baruc, “como un maestro litúrgico que tiene tal maestría sobre el corpus de la Torá y los Profetas

²⁷⁷ Roberto Piani, “The Return from Exile in Ezra-Nehemiah”, en Anne Katrine De Hemmer Gudme e Ingrid Hjelm (eds.), *Myths of the Exile: History and Metaphor in the Hebrew Bible*, Londres/Nueva York, Routledge, 2015, p. 158.

²⁷⁸ Cfr. Dale Allison, *The New Moses: A Matthean Typology*, Eugene, Wipf and Stock, 1993, pp. 62-65; Hindy Najman, “Configuring...”, *art. cit.*, pp. 17-18.

²⁷⁹ Cfr. Edward J. Wright, *Baruch ben Neriah: from Biblical Scribe to Apocalyptic Seer*, Columbia, University of South Carolina Press, 2003.

que puede componer una plegaria confesional textualmente densa”. Y adelante afirma Newman que “Baruc, por tanto, encarna la tradición viva”²⁸⁰. Es elocuente para esta discusión un pasaje, recuperado por Newman, donde Baruc menciona a Moisés:

como habías hablado por medio de tu siervo Moisés, el día en que le ordenaste escribir tu Ley en presencia de los hijos de Israel, diciendo: ‘Si no escucháis mi voz, esta misma grande, inmensa muchedumbre quedará reducida a un pequeño número en medio de las naciones donde yo los dispersaré. Pues bien sé que no me escucharán, porque es un pueblo de dura cerviz; pero se convertirán en sus corazones en el país de su destierro; y reconocerán entonces que yo soy el Señor su Dios. Yo les daré un corazón y unos oídos que oigan [...]’ (Baruc 2,29-33).

Como demostró Sean Adams, el autor del libro de Baruc presenta unas palabras tuyas como una cita de unas palabras de Dios entregadas a Moisés²⁸¹. Sin duda, es elocuente que se atribuya a Baruc —un personaje exaltado por sus funciones de escriba y de maestro— esta cita que enfatiza la escucha y el habla de Dios. Newman cree que este pasaje fue escrito para demostrar que Baruc fue un “heredero mosaico”²⁸². Por eso, Dale Allison no vacila en ubicarlo como uno de esos “nuevos Moisés” del Judaísmo del Segundo Templo²⁸³. Como sucedió con Esdras, Baruc se vuelve un personaje lleno de autoridad por su acto de escribir y enseñar la Escritura.

²⁸⁰ Judith Newman, *Liturgical, op. cit.*, p. 65.

²⁸¹ Cfr. Sean A. Adams, “Reframing Scripture: A Fresh Look at Baruch’s So-Called ‘Citations’”, en Géza G. Xeravits, Tobias Nicklas e Isaac Kalimi (eds.), *op. cit.*, pp. 75-78.

²⁸² Judith Newman, *Liturgical, op. cit.*, p. 67.

²⁸³ Dale Allison, *op. cit.*, pp. 65-68.

No es accidente que, según Mark Whitters, el libro de *2 Baruc* presente a Baruc, incluso, como un nuevo Esdras²⁸⁴.

C. *Enoc*: Como se vio ya en el capítulo 3 y en este mismo capítulo, la figura de Enoc fue asociada, en el Judaísmo del Segundo Templo, con el acto de escribir. Esto, como hemos venido viendo, presupone ya un estatus de sacralidad. Pero, ¿por qué Enoc? Debido a la descripción de Génesis 5,21-24, Enoc se interpretó como uno de los humanos más justos en medio de la Humanidad corrompida tras la Caída. Entre las características de esta altísima dignidad de Enoc estaba su ascenso a los cielos y, por eso, su inmortalidad. Esta condición celestial, probablemente, fue la que le granjeó a Enoc una elevada autoridad. Y tal vez por esto último se le atribuyó una función de escriba²⁸⁵. James Kugel recopiló considerable evidencia del Judaísmo del Segundo Templo donde se representa a Enoc como un “escriba celestial”²⁸⁶. Según esta visión, Enoc habría sido (como lo indica *Jubileos* 4,17-24²⁸⁷) el primer humano en escribir. Según esta interpretación, la preeminencia de Enoc frente a Moisés habría sido evidente. Por eso, hoy existe un nutrido grupo de especialistas que afirma que es posible hablar, incluso, de un Judaísmo Enóquico²⁸⁸. Éste sería una reacción en oposición al Judaísmo Mosaico²⁸⁹. Andrei Orlov ha demostrado que en *2 Enoc* y

²⁸⁴ Cfr. Mark F. Whitters, “Baruch as Ezra in 2 Baruch”, en *Journal of Biblical Literature*, n. 3, 132, 2013, pp. 568-584.

²⁸⁵ Cfr. Samuel I. Thomas, *art. cit.*, pp. 576-577.

²⁸⁶ Kugel cita *1 Enoc* 12,3-4; 13,4; 13,8; 14,1; 14,4; 14,24-15,1; 80,1; 81,1-2; 82,1-6; *2 Enoc* 33,5-9; 68,1-2; el *Testamento de Simeón* 5,4. Cfr. James Kugel, *Traditions, op. cit.*, pp. 175-177, 191, 365, 432, 662, 707.

²⁸⁷ La cita de Jubileos se analiza en John C. Reeves y Annette Yoshiko Reed, *Enoch from Antiquity to the Middle Ages, Volume I: Sources from Judaism, Christianity, and Islam*, Nueva York, Oxford University Press, 2018, pp. 55-57.

²⁸⁸ Cfr. Gabriele Boccaccini, “Preface: The Enigma of Jubilees and the Lesson of the Enoch Seminar”, en Gabriele Boccaccini y Giovanni Ibba (eds.), *op. cit.*, pp. xiv-xxi.

²⁸⁹ Cfr. John J. Collins, “How Distinctive was Enochic Judaism?”, en *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls. A Festschrift for Devorah Dimant*, Jerusalén, Bialik Institute, 2008, pp. 17-34.

3 *Enoc* hay mucho interés, por parte de sus autores, por mostrar una revelación enóquica alternativa a la Torá de Moisés²⁹⁰. Y si Enoc se figuró como escriba, y si se le imaginó como una alternativa a la Torá, ¿es posible hallar la *Oralidad Sagrada*? Aunque, en realidad, la figura de Enoc es acreedora de múltiples funciones, no se puede desestimar una conexión entre dos de ellas: el papel de escriba de una escritura celestial y el papel de maestro que instruye en conocimientos celestiales (a menudo ocultos y esotéricos). James VanderKam ha sido, quizás, el único estudioso en considerar con cuidado la interrelación de las referencias a Enoc como escriba y como sabio en *Jubileos* y 1 *Enoc*²⁹¹. El estudioso señala que, en ambos documentos, los vocablos de “sabiduría” y de “instrucción” van juntos: “Ambas palabras pueden referirse a entidades diferentes, pero están claramente relacionadas”²⁹². VanderKam se dio cuenta de que el acto de escribir, la sabiduría contenida en esa escritura y el acto de instruir esta sabiduría son tres elementos constantes en los documentos antiguos que versan sobre la figura legendaria de Enoc. Y la instrucción de Enoc, desde luego, es heredada a la Humanidad a través de una escritura que debe ser, ante todo, escuchada:

[Dice Enoc:] Ahora, hijo mío, Matusalén, voy a decirte todas estas cosas y te las escribiré: todo te lo he revelado y te he dado los libros de todo esto. Conserva, hijo mío, el libro de mano de tu padre, para darlo a las generaciones eternamente. Sabiduría te he dado, a ti, a tus hijos y a tus descendientes, para que transmitan a sus hijos por generaciones esta sabiduría superior a su

²⁹⁰ Cfr. Andrei A. Orlov, “The Heirs of the Enochic Lore: ‘Men of Faith’ in 2 *Enoch* 35:2 and *Sefer Hekhalot* 48D:10”, en *Scrinium*, 3, 2007, pp. 461-462.

²⁹¹ *Jubileos* 4,17-26 y 1 *Enoc* 12,3-4; 13,4; 13,6; 15,11 (el *Libro de los Vigilantes*); 72,1; 74,2; 82,1; 82,6 (el *Libro Astronómico*); 83,1 (el *Libro de los Sueños*); 92,1; 104,12-13 (la *Epístola de Enoc*).

²⁹² James VanderKam, *op. cit.*, p. 251.

pensamiento. Pues no duermen los que comprenden, sino que escuchan con sus oídos para aprender esta sabiduría, más grata que buen manjar al que come (1 *Enoc* 81, 1-3)²⁹³.

Más adelante, en una secuencia narrativa que vincula este episodio con un documento diferente, que conocemos por el título de *La Epístola de Enoc*, aparece nuevamente la escucha:

Ahora, hijo mio, Matusalén, llámame a todos tus hermanos y reúneme a todos los hijos de tu madre, pues una voz me llama y me ha sido infundido espíritu para mostraros todo lo que os ocurrirá hasta la eternidad.

Fue entonces Matusalén, llamó a todos sus hermanos y reunió a sus parientes. Habló así a todos sus hijos sobre la justicia:

—Oíd, hijos de Henoc, todas las palabras que os digo: escuchad bien la palabra de mi boca, pues voy a hablaros y amonestaros (1 *Enoc* 91,1-3).

Y con las siguientes palabras culmina la amonestación de Enoc: “Libro escrito por Henoc, el escriba —pues él escribió toda esta enseñanza de sabiduría, loada por todos los hombres y norma reguladora para toda la tierra—” (1 *Enoc* 92,1)²⁹⁴. Así pues, en este pasaje Enoc baja de los cielos para instruir los conocimientos que adquirió y escribió. George Nickelsburg reconstruye, de la versión etíope de 1 *Enoc* y de algunos fragmentos de Qumrán, la posible forma de un libro antiguo basado exclusivamente en la instrucción que Enoc hereda para todas las generaciones. Dice

²⁹³ Es traducción recogida de Alejandro Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo IV: Ciclo de Henoc*, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 107. La traducción no varía de la presentada en George W. E. Nickelsburg y James C. VanderKam, *1 Enoch*, Minneapolis, Fortress Press, 2012.

²⁹⁴ El pasaje sobre la instrucción oral y la entrega de la escritura enóquica son también interrelacionados en Samuel I. Thomas, *art. cit.*, pp. 576-577.

Nickelsburg: “podemos hipotetizar que los capítulos 1-36”, que versan sobre los viajes al cielo de Enoc, “las Visiones de los Sueños (caps. 85-90) y la Epístola conformaron una unidad literaria como una colección testamentaria de los escritos enóquicos”. Esta colección es de particular significatividad para la idea de la *Oralidad Sagrada* por una observación que hace Nickelsburg: “La colección testamentaria hipotética que estamos sugiriendo pudo haber sido modelada tras Deuteronomio 31-33”²⁹⁵. En el capítulo 3 de esta investigación ya me ocupé del énfasis que ponen esos pasajes deuteronomícos en la escucha y la sonoridad de las palabras finales de Moisés. También Nickelsburg ha señalado importantes paralelismos entre la figura de Esdras y la de Enoc²⁹⁶. De tal manera que, si Nickelsburg está en lo correcto sobre los paralelos entre Enoc, el Deuteronomio y la figura de Esdras, entonces la escucha de las palabras de Enoc debe de ser central. Merece la pena traer a colación el fragmento 1QapGen ar 19,25, que asocia el libro “de las palabras de Enoc” con el “conocimiento, la sabiduría y la verdad”²⁹⁷. Finalmente, valga simplemente mencionar que hubo una tradición judía posterior, plasmada en *3 Enoc*, donde Enoc sube a los cielos y se transforma en el ángel Metatrón. Andrei Orlov estudió la “ideología auditiva” que envuelve a la figura de Metatrón²⁹⁸. ¿Acaso podría existir una continuidad entre la importancia de escuchar las palabras de Enoc, que acabo de revisar, con la “ideología auditiva” en Metatrón?

²⁹⁵ George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, Minneapolis, Fortress Press, 2005, pp. 114-115.

²⁹⁶ Aunque los paralelismos de Nickelsburg no involucren la oralidad o la escucha, tal vez con los puntos salientes que he indicado en estas páginas alguien podría visibilizar alguna afinidad entre Esdras y Enoc desde el punto de vista de la *Oralidad Sagrada*. Cfr. Helge S. Kvanvig, “Enochic Judaism —a Judaism without the Torah and the Temple?”, en Gabriele Boccaccini y Giovanni Ibba (eds.), *op. cit.*, p. 168

²⁹⁷ Michael A. Knibb, “Reflections on the Status of the Early Enochic Writings”, en Mladen Popović (ed.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Leiden, Brill, 2010,, p. 145.

²⁹⁸ Cfr. Andrei A. Orlov, *Yahoel and Metatron*, *op. cit.*

D. *David*: la adjudicación de la autoría de los Salmos al Rey David parece proceder de dos lugares: (1) de 1 Sa 16,14-23, donde se describe a David como un músico y (2) de una lectura errónea del encabezado de algunos Salmos donde reza *ledavid*. En lugar de traducirse como (Salmo) “de David”, quizás *ledavid* debería traducirse de varias formas, como “para David” y “relativo a David”. Eva Mroczek argumenta que *ledavid* indica no que David sea el autor de los Salmos, sino que es “un personaje en desarrollo asociado a la tradición de la salmodia y la tradición litúrgica”²⁹⁹. Se trata, entonces, de una personificación vinculada con la lectura, o, mejor, el canto, de una Escritura. El libro de II Crónicas, probablemente, refleja el momento incipiente de autorización de David como una figura relacionada con una Escritura. En el capítulo 25, se relata la restauración del Templo por parte del rey Ezequías. En una parte de la descripción, el relato dice:

Luego estableció en la Casa de Yahvé a los levitas con címbalos, salterios y cítaras, según las disposiciones de David, de Gad, vidente del rey, y de Natán, profeta [בְּמִשְׁוַף דָּוִד וְגַד וְנָתָן הַנָּבִיא; *bəmišwaṭ Dāvîd vəĠād ḥōzêh-hamméleḵ vəNātān hannābî*]; pues de mano de Yahvé había venido ese mandamiento [הַמִּשְׁוָה; *hammišwāh*], por medio de sus profetas. Cuando ocuparon su sitio los levitas con los instrumentos de David, y los sacerdotes con las trompetas, mandó Ezequías ofrecer el holocausto sobre el altar. Y al comenzar el holocausto, comenzaron también los cantos de Yahvé, al son de las trompetas y con el acompañamiento de los instrumentos de David, rey de Israel (2 Cr 29,25-27).

²⁹⁹ Eva Mroczek, *The Literary Imagination*, op. cit., p. 53.

En este pasaje, el cronista atribuye a David la función de haber entregado un mandamiento. En la conclusión de esa descripción, el cronista añade: “el rey Ezequías y los jefes mandaron a los levitas que alabasen a Yahvé con las palabras de David y del vidente Asaf” (2 Cr 29,30). Hay de por medio “mandamientos” de Dios entregados por David (y otros “profetas”) y el canto de “palabras de David”³⁰⁰. Siglos después, en ese mismo Judaísmo del Segundo Templo, la imagen de un David cantor de una Escritura se extiende. Esta figuración de David ya aparece en Filón, en Flavio Josefo y en los Rollos de Qumrán³⁰¹. Estos últimos representan, tal vez, la evidencia más clara del vínculo entre escritura y canto. En la colección de 11QSalms^a se dice ya que David fue un “escriba” y en 11Q5 se dice que David es rey, sabio y escriba de 4,050 salmos y cantos³⁰². Queda claro, entonces, por qué Eva Mroczek puede entender a David desde el paradigma de escriba y lector de la Escritura, como Moisés. Ambos no son “autores”, sino canales escribales [*scribal channels*] de la tradición, que colectan, ordenan y transmiten la revelación³⁰³.

E. *Salomón*: Ya en la famosa descripción de la incomparable sabiduría de Salomón, en I Reyes 5, se narra que Salomón “pronunció 3,000 parábolas y proverbios, y sus cánticos fueron 1,005” (I Re 5,12)³⁰⁴. Este pasaje nos está hablando de “discursos salomónicos” eminentemente orales. Esto es ya elocuente por el hecho de que los

³⁰⁰ Dice Alex Jassen que en este pasaje se está aplicando a David los mismos títulos que a Moisés. Cfr. Alex P. Jassen, *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*, Leiden/Boston, Brill, 2007, pp. 112-113.

³⁰¹ El repaso de estas caracterizaciones se presenta con detalle en Margaret Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel: The Johannine Reception of the Psalms*, Leiden, Brill, 2000, pp. 61-65.

³⁰² Cfr. Judith Newman, *Liturgical Bodies*, *op. cit.*, p. 138.

³⁰³ Cfr. Eva Mroczek, “Moses, David...”, *art. cit.*, p. 93-94. Esta cita también la encontré en David Lambert, *art. cit.*, p. 47.

³⁰⁴ Jacqueline Vayntrub comienza con este verso a estudiar el problema de la atribución de la “autoría” de los Proverbios a Salomón. Cfr. Jacqueline Vayntrub, “Before Authorship: Solomon and Prov. 1:1”, en *Biblical Interpretation*, 26, 2018, pp. 182-206.

escritos pseudoepigráficos del Judaísmo del Segundo Templo atribuidos a Salomón justificarán su existencia en esa descripción de I Reyes. Esos escritos, como bien se sabe, son el Eclesiastés, el Cantar de Cantares, los Salmos 72 y 127, los *Proverbios de Salomón*, la *Sabiduría de Salomón*, las *Odas de Salomón* y el *Testamento de Salomón*. En la figura de Salomón se congregan tres elementos recurrentes en los mecanismos de legitimación de las personalidades: la Escritura, el concepto de Sabiduría y la palabra proferida. Andrew Glicksman, estudiando la Sabiduría de Salomón, demostró que ahí Salomón se presenta como una figura con toda la autoridad para modificar tradiciones bíblicas³⁰⁵. Así pues, en la base de todas estas Escrituras salomónicas está ya una forma evidente de oralidad³⁰⁶.

CONCLUSIONES

En este capítulo he presentado, de manera concreta, la idea argumentada en el capítulo previo: que la *Oralidad Sagrada* de la Escritura Sagrada requiere, indispensablemente, de una personificación. En el capítulo previo se estudió cómo esta personificación —llena de autoridad sagrada— solía representarse con dos funciones indisociables: (1) ejecutaba el acto de escribir y (2) leía e interpretaba públicamente la Escritura. También se postuló que la personificación por antonomasia fue la figura de Moisés.

En este capítulo, cobró concreción ese Moisés escriba e instructor para los últimos siglos del Judaísmo del Segundo Templo. El libro de los *Jubileos* contiene ya las

³⁰⁵ Cfr. Andrew T. Glicksman, "'Set your Desire on my Words': Authoritative Traditions in the Wisdom of Solomon", en Géza G. Xeravits, Tobias Nicklas e Isaac Kalimi (eds.), *op. cit.*, p. 180.

³⁰⁶ Los estudios que consulté a propósito de la "autoría" salomónica —que, por demás, no reparan en la oralidad— fueron: Riad Aziz Kassis, *The Book of Proverbs and Arabic Proverbial Works*, Leiden, Brill, 1999, pp. 26-54 y Matthew E. Gordley, "Psalms of Solomon as Solomonic Discourse: The Nature and Function of Attribution to Solomon in a Pseudonymous Psalm Collection", en *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, vol. 25, n. 1, 2015, pp. 52-88.

características esenciales de esta autoridad personificada de Moisés. El libro se presenta como una escritura celestial realizada por Moisés. En el trasfondo de esa escritura, sin embargo, hay una saturación de referencias a palabras escuchadas. Debido al énfasis de Jubileos sobre la función del escriba, fue pertinente retomar las ideas de Paul Mandel sobre las funciones orales del *sofer* y la idea de Martin Jaffee sobre la “Oralidad del Escriba”. En el acto de escribir que *Jubileos* nos presenta, aparecen también descripciones sobre la voz y la escucha, como en Jub 11,25-27.

En el capítulo 45 del Libro de Ben Sirá se presenta también una caracterización de Moisés donde se hacen descripciones sobre su condición celeste y sobre la escucha de las palabras de Dios cuando entrega su Ley. Para entender mejor la cosmovisión del Sirácida respecto a la equivalencia entre Torá y Sabiduría, y, especialmente, respecto al papel oral de los escribas, resultó oportuno ver cómo representaban estos mismos conceptos el Salmo 119 y el libro de Daniel.

La *Carta de Aristeas*, en el entorno judeohelénico, presenta también una noción de las Escrituras Sagradas que contiene ya una forma de oralidad. Las Escrituras se dice que son “libros” *hagnoí* y *theíoi* cuyos contenidos son *tà lógia* de Dios, las palabras proferidas por Dios. Sin embargo, en §139, se dice que estos libros provienen de la mente del *nomothétes*, del legislador, que es Moisés. Y, finalmente, vimos cómo la *Carta de Aristeas* está presentando el relato de la traducción de la Torá al griego como una reactualización de la revelación del Sinaí. Según varios los estudiosos, el Moisés reactualizado es Demetrio de Falero, quien lee públicamente la traducción.

Se repasó también las caracterizaciones que hace Flavio Josefo de Moisés. A pesar de que los conceptos usados por el historiador judeorromano son de cepa

helénica, no deja de haber resonancias con el Moisés celestial que escribió y pronunció las palabras de la Ley. Con mayor brevedad, lo mismo se demostró para el caso de Filón de Alejandría.

El capítulo finaliza con otras figuras del Judaísmo del Segundo Templo que también se relacionan directamente con la Escritura y se visibilizó la presencia de la *Oralidad Sagrada*. Es el caso de Esdras, Baruc, Enoc, David y Salomón. La idea principal del capítulo se resume en lo siguiente: el concepto de Escrituras Sagradas, porque es indisociable de la *Oralidad Sagrada*, está siempre personificada. Esta personificación se concreta desde varios rasgos interrelacionados: los personajes tienen una autoridad sagrada (celestial y hasta divina), se les representa escribiendo o leyendo públicamente la Escritura y siempre se menciona la escucha de unas palabras vociferadas.

CONCLUSIÓN

Causa de sí misma, la elocuencia nace del silencio del auditorio, el cual, a su vez, nace de la elocuencia.

Michel Serres³⁰⁷

Desde su inicio mismo, el concepto de Escritura Sagrada se construyó inseparablemente de una oralidad recargada de elementos sagrados. Ha sido una incomprensión histórica del mundo moderno creer que la Biblia es reducible a su texto. Es inclusive erróneo llamarle “Escritura”. Desde el principio, a eso que le imponemos el nombre “Escritura” — nombre eminentemente letrado, alfabetizado, textual— era nombrado, más bien, “Instrucción”, “Enseñanza”, o sea, Torá. Esta referencia se empleó, sobre todo, para hablar de una instrucción bajada del cielo, pronunciada por Dios y entregada a Moisés, quien a su vez la daría a su Pueblo. Probablemente, esa enseñanza de Dios transmitida por Moisés se imaginaba como los códigos legales de otras naciones poderosas del Antiguo Medio Oriente. Pero con certeza, ese código legal no se imaginaba, exclusivamente, como trazos raspados sobre arcilla. Al contrario, tal y como sucedía en latitudes aledañas, ese código legal bajado del cielo y entregado por Moisés con mucha probabilidad se imaginaba como un mensaje oralizado.

Fue muy posterior que la “Enseñanza audible (Torá) de Moisés” empezara a funcionar como una designación de un rollo fabricado con pieles de animales y trazado

³⁰⁷ Michel Serres, *Pugarcita*, tr. de Alfonso Díez, Barcelona, Gedisa, 2014 (2012), pp. 75. Agradezco a Andrés Gordillo haber puesto mi atención sobre este libro.

con junco y tinta. Primero, este artefacto (cantable siempre por una persona hacia otras personas) se llamó el “Rollo de la Enseñanza de Moisés”. Luego, ese artefacto cantable, sin duda por frugalidad, recibió el nombre más corto de “Rollo de Moisés”. Sin embargo, por “rollo” jamás se entendió un mero texto. *Séfer* fue siempre un texto recitable, si no es que la recitación en sí misma (a los ojos —oídos, más bien— del pueblo). Prueba de ello es la reconstrucción de Paul Mandel del sentido de la palabra *sofer/safar* como un funcionario que no escribe, sino interpreta e instruye un mensaje.

El relato identitario de los judíos, que hoy nos llega aproximadamente como nuestro Pentateuco, empezó a llamarse eventualmente Torá de Moisés. Y, aunque este nombre se encarnaba en forma de pergaminos recitables durante los usos públicos y litúrgicos que le daban las autoridades, un estudio privado de su texto, silencioso, ejecutado en la comodidad de un escritorio, con luz suficiente para hacer visible el texto, no era —casi con toda seguridad— un acto existente en ese periodo. Lo más aproximado a esto (pero, al parecer, imposible de conocer con exactitud³⁰⁸) era la tarea escribana de quienes vertían los trazos recitables sobre esos pergaminos. Y aun así, aunque el escriba para manufacturar las inscripciones cantables estuviera disponiendo su cuerpo tal y como lo haríamos hoy al leer, siempre tuvo que haber alguien recitándole con sus cuerdas vocales todo eso que pondría por escrito. En ningún momento de esta operación se escucha el silencio.

³⁰⁸ Pocos se han adentrado en los pormenores de la corporalidad del escribano. Cfr. David Stern, *The Jewish Bible: A Material History*, Seattle/London, University of Washington Press, 2017; Francisca A.J. Hoogendijk y Steffie M.T. van Gompel (eds.), *The Materiality of Texts from Ancient Egypt: New Approaches to the Study of Textual Material from the Early Pharaonic to the Late Antique Period*, Leiden/Boston, Brill, 2018; Chris Keith, *The Gospel as Manuscript: An Early History of the Jesus Tradition as Material Artifact*, Nueva York, Oxford University Press, 2020.

Si la voz era, no un agregado, ni un simple componente sino, más bien, el requisito constitutivo de esos pergaminos recitables, por eso, no podía haber Escritura sin una personalidad. Un rostro y un cuerpo conformaban también la “esencia” de la Escritura. Es frecuente encontrar descripciones bíblicas de personalidades llenas de autoridad sin pergaminos, pero no se halla una descripción de pergaminos sin personas. Puede ser el caso, como en la *Vida de Adán y Eva*, que una Escritura secreta o misteriosa fuera perdida por siglos. Pero esa Escritura es hallada por alguien, y debe ser leída siempre por alguien. Y, si es oportuno que baje un ser celestial para instruir los mensajes ilegibles, entonces esos mensajeros descenderán. ¿Cuánto empeño pusieron los hermeneutas modernos para convencernos de que un texto sin lector “no habla palabra alguna”³⁰⁹, cuando los antiguos lo daban por sentado? Lo lamentable es que esos empeños modernos están lejos de rendir hoy sus frutos.

Pareciera como si toda concepción moderna no pudiera impedir ser sumisa a la supremacía textual. Tanto es así que aun hoy los indicadores oficiales del “desarrollo” de una nación es su grado de alfabetismo. No olvidemos que la identidad de las personas modernas no puede prescindir de un papel con letras que demuestre su existencia efectiva; un papel, por cierto, que estrictamente no es para leerse, sino para mostrar a los ojos policíacos que el trazo está inscrito. Ya conocemos los efectos inhumanizantes que puede abrigar la sola ausencia de este trazo. Y es que, ¿cómo podría ser de otra forma si la primacía textual quiere fijar, de una vez por todas, las cosas mutables y transitables? La vitalidad y el texto tomado por sí solo han demostrado ser antitéticos. ¿Qué nos dice de una sociedad el hecho de que quiera fijar la identidad de

³⁰⁹ Como vimos, así respondió Atahualpa a Fray Vicente de Valverde según la *Historia* de Zárate.

sus habitantes, y por tanto impedir su ingénita condición azarosa? Un texto sin personas está condenado a pervivir antes que las personas mismas.

El texto no era nada sin la voz que lo transmitiera a unos oídos durante la Antigüedad. Prueba de ello fue el aumento de autoridad de Moisés directamente proporcional al aumento de autoridad de la Escritura en el Deuteronomio. No es descabellado asegurar que la autoridad de las Escrituras no aumentó por atribuirse a Moisés, ni la autoridad de Moisés aumentó por atribuírsele las Escrituras, sino que ambos lo hicieron simultánea y mutuamente. Y esto es así porque Moisés y Escritura, desde sus inicios deuteronomícos, conformaban una y la misma cosa. Y así sucedió que, juntos, crecieron hasta alcanzar las alturas del firmamento. La Torá se volvió, en el siglo II a.C., un ente preexistente y cuando se dijo “Sabiduría” se decía asimismo Torá. Moisés, por su parte, se volvió un ser celestial, interlocutor de los príncipes angelicales, y tanto su mano escribana como su lengua recitadora fueron consideradas sagradas.

Y, aunque Moisés siguió siendo el escriba cantante por antonomasia, no dejaron de proliferar otros escribas cantantes de la Escritura. Es el caso de Esdras, Baruc, Enoc, David, Salomón, y si se mira con cuidado, sin duda, se encontrará a muchos otros más.

Apenas en este nuestro siglo XXI hemos aprendido a usar la vista para apreciar lo que la vista invisibilizó. Pues la supremacía textual, necesariamente, pone de relieve los ojos a despecho de los oídos. Un nuevo criticismo bíblico, el Criticismo de la Performatividad Bíblica, ha hecho resurgir, desde dentro de los Estudios Bíblicos, al oído. Sin embargo, no podemos correr el riesgo del triunfalismo historicista que cree haber restituido el pasado en una explicación vigente. Ni mucho menos podemos caer en la ingenuidad del fanatismo religioso del presente que, conociendo históricamente (o sea,

modernamente) a Jesús, cree estar más cerca de él que nunca. El despertar de los oídos, largamente ensordecidos por una visión que se ha pretendido panorámica, no es un restablecimiento de las dinámicas comunicativas de la Antigüedad tal y como fueron. Al contrario, la nueva atención que la escucha y la voz han cobrado pertenecen exclusivamente a las inquietudes del presente, y por eso es una atención derivada de la visión. En el fondo, se trata siempre de una escucha y una oralidad provenientes de la lógica visual.

En vez, pues, de ostentar ceremoniosamente un abandono victorioso del método exegético científico oficial, contra el que ya hemos arremetido de sobra, debemos asumir que él nos ha posibilitado para aproximarnos a la Biblia de un modo diferente. Y es que, a menudo, cuando creemos estar traicionando los modos de los predecesores no hacemos más que confirmarlos. Por eso, finalmente, la visualidad inherente al “redescubrimiento” de la Oralidad al menos ha de enunciarse para no hacer creer que estamos dando justicia al pasado tal y como fue. Esto nos permitirá, así, comprender que más que hablar del Otro, hablamos de nosotros mismos. Y percatarnos de ello es ya un trabajo de crítica de nuestras propias violencias. Como dijo Emmanuel Lévinas: “El cuestionamiento del sí es precisamente la recepción de lo absolutamente otro”³¹⁰.

³¹⁰ Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, tr. de Daniel Enrique Guillot, México, D.F., Siglo XXI, 2011 (1972), p. 62.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Sean A., "Reframing Scripture: A Fresh Look at Baruch's So-Called 'Citations'", en Géza G. Xeravits, Tobias Nicklas e Isaac Kalimi (eds.), *Scriptural Authority in Early Judaism and Ancient Christianity*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2013, pp. 63-83.
- Allen, Garrick y John Anthony Dunne (eds.), *Ancient Readers and their Scriptures: Engaging the Hebrew Bible in Early Judaism and Christianity*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2019.
- Allison, Dale, *The New Moses: A Matthean Typology*, Eugene, Wipf and Stock, 1993.
- Arnold, Bill T., "Deuteronomy as the 'Ipsissima Vox' of Moses", en *Journal of Theological Interpretation*, vol. 4, n. 1, 2010, pp. 53-74.
- Assmann, Jan, *The Price of Monotheism*, tr. de Robert Savage, California, Stanford University Press, 2010.
- Attridge, Harold W., "Josephus and His Works", en Michael Stone (ed.), *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud. Volume 2: Jewish Writings of the Second Temple Period*, Leiden, Brill, 1984, pp. 185-232.
- Ayres, Lewis, "Continuity and Change in Second-Century Christianity: A Narrative Against the Trend", en James Carleton Paget y Judith Lieu (eds.), *Christianity in the Second Century: Themes and Developments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 106-121.
- Baden, Joel S., *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2012.

- Balthasar, Hans Urs von, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Volume 1: Seeing the Form*, tr. de Erasmo Leiva-Merikakis, San Francisco/Nueva York, Ignatius Press/Crossroads Publications, 1982 (1967).
- Bauckham, Richard, James R. Davila y Alexander Panayotov (eds.), *Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures, Volume One*, Grand Rapids, Eerdmans, 2013.
- Beentjes, Pancratius C., *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Leiden/Nueva York, Brill, 1997.
- Ben-Dov, Jonathan, "Writing as Oracle and as Law: New Contexts for the Book-Find of King Josiah", en *Journal of Biblical Literature*, vol. 127, n. 2, Verano de 2008, pp. 223-239.
- Ben Zvi, Ehud, "A Deuteronomistic Redaction in/among 'The Twelve'?: A Contribution from the Standpoint of the Books of Micah", en Linda S. Schearing y Steven L. McKenzie (eds.), *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, pp. 232-261.
- Berge, Kåre, "Deuteronomy and the Beginning of the Mosaic Torah", en Antti Laato (ed.), *The Challenge of the Mosaic Torah in Judaism, Christianity, and Islam*, Boston, Brill, 2020, pp. 3-18.
- Behr, John, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.
- Bloch, Ernst, *El ateísmo en el cristianismo: La religión del éxodo y del Reino*, tr. de José Antonio Gimberant Ordeig, 1983 (1968).

- Block, Daniel I., "Recovering the Voice of Moses: The Genesis of Deuteronomy", en *Journal of the Evangelical Theological Society*, vol. 44, n. 3, Septiembre de 2001, pp. 385-408.
- Boccaccini, Gabriele, "Preface: The Enigma of Jubilees and the Lesson of the Enoch Seminar", en Gabriele Boccaccini y Giovanni Ibbá (eds.), *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, pp. xiv-xxi.
- Borges, Jorge Luis, "La poesía gauchesca", en *Discusión*, en *Obras Completas, Tomo I: 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1974.
- Boxall, Ian, "Reception History of the Bible", en John Riches (ed.), *The New Cambridge History of the Bible. Volume 4: From 1750 to the Present*, Nueva York, Cambridge University Press, 2015, pp. 172-183.
- Braaten, Carl E. y Robert W. Jenson (eds.), *A Map of Twentieth-Century Theology: Readings from Karl Barth to Radical Pluralism*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.
- Brennecke, Hans Christoph y Christoph Marksches, "Editorial", en *Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity*, Volume 1, Issue 1, 1997.
- Brettler, Marc Zvi, "'Fire, Cloud, and Deep Darkness' (Deuteronomy 5:22): Deuteronomy's Recasting of Revelation", en George J. Brooke, Hindy Najman y Loren T. Struckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden, Brill, 2008, pp. 15-28.
- Brueggemann, Walter, *1 & 2 Kings: Smyth & Helwys Bible Commentary*, Georgia, Smith & Helwys, 2000.
- Bruns, Gerald L., "Canon and Power in the Hebrew Scriptures", en *Critical Inquiry*, vol. 10, n. 3, marzo de 1984, pp. 462-480.

- Burns, Robert M., *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*, Londres, Associated University Press, 1981.
- Burrus, Virginia, *'Begotten, Not Made': Conceiving Manhood in Late Antiquity*, California, Stanford University Press, 2000.
- Byrne, Peter, *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism*, Nueva York, Routledge, 2013 (1989).
- Cavallo, Guglielmo y Roger Chartier (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Santillana, 2004.
- Ceath, Lisa Joann, "Reading Ceremonies in the Hebrew Bible: Ideologies of Textual Authority in Joshua 8, 2 Kings 22-23, and Nehemiah 8", tesis doctoral, University of California, Los Ángeles, 2016.
- Certeau, Michel de, "Autorité chrétiennes et structures sociales", en *La faiblesse de croire*, París, Seuil, 1987, pp. 89-135.
- _____, *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 2016.
- Choi, John C., *Traditions at Odds: The Reception of the Pentateuch in Biblical and Second Temple Period Literature*, Londres/Nueva York, T&T Clark, 2010.
- Cianca, Jenn, *Sacred Ritual, Profane Space: The Roman House as Early Christian Meeting Place*, Québec, Mc-Gill Queen's University Press, 2018.
- Clark, Elizabeth A., "Editor's Note", en *Journal of Early Christian Studies*, vol. 1, n. 1, verano de 1993.
- _____, "From Patristics to Early Christian Studies", en Susan Ashbrook Harvey y David G. Hunter (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 2008, pp. 7-41.

- Clark, Timothy, "Technology Inside: Enlightenment and Romantic Assumptions of the Orality/Literacy School", en *Oxford Literary Review*, vol. 21, 1999, pp. 57-73.
- Collins, John J., "How Distinctive was Enochic Judaism?", en *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls. A Festschrift for Devorah Dimant*, Jerusalén, Bialik Institute, 2008, pp. 17-34.
- _____, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998 (1984).
- _____, *The Invention of Judaism: Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul*, Oakland, University of California Press, 2017.
- Daly, Robert J., *Sacrifice in Pagan and Christian Antiquity*, Londres, T&T Clark, 2019.
- Daly-Denton, Margaret, *David in the Fourth Gospel: The Johannine Reception of the Psalms*, Leiden, Brill, 2000.
- Davies, Philip R., "The Authority of Deuteronomy", en Diana V. Edelman (ed.), *Deuteronomy-Kings as Emerging Authoritative Books: A Conversation*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2014, pp. 27-47.
- Deeg, Alexander, Walter Homolka y Heinz-Günther Schöttler (eds.), *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, Berlín, De Gruyter, 2008.
- Deist, Ferdinand E., "The Technology of Writing", en *The Material Culture of the Bible: An Introduction*, Londres, Sheffield Academic Press, 2002 (2000), pp. 226-232.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980.

Derrida, Jacques, *De la Gramatología*, tr. de Óscar del Barco y Conrado Ceretti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1986 (1967).

_____, “La Farmacia de Platón”, en *La Diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, pp. 91-261.

Deventer, Hans van “Moses in the Book of Daniel”, en *Scriptura*, 116, 2, 2017, pp. 236-245.

Díez Macho, Alejandro, *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo II*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.

_____, *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo IV: Ciclo de Henoc*, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 107.

Donaldson, Terence L., *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*, Waco, Baylor University Press, 2007.

Dozeman, Thomas B., “The Authorship of the Pentateuch”, en *A Journal of Mormon Thought*, invierno de 1999, vol. 32, n. 4, pp. 87-112.

Droge, Arthur J., “Josephus Between Greeks and Barbarians”, en Louis H. Feldman y J. R. Levison (eds.), *Josephus’ Contra Apionem: Studies in its Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*, Leiden/Nueva York/Köln, Brill, 1996, pp. 115-142.

Dundes, Alan, *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore*, Oxford, Rowman & Littlefield, 1999.

Endres, John C., “Scriptural Authority in the Book of Jubilees”, en Isaac Kalimi, Tobias Nicklas, Géza G. Xeravits y Heike Hötzing (eds.), *Scriptural Authority in Early Judaism and Ancient Christianity*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2013, pp. 185-206.

- Eno, Robert B., S.S., *Teaching Authority in the Early Church*, Delaware, Michael Glazier, 1984.
- Eslinger, Lyle, "Josiah and the Torah Book: Comparison of 2 Kgs 22:1-23-28 and 2 Chr 34:1-35:19", en *Hebrew Annual Review*, 10, 1986, pp. 37-62.
- Feldman, Louis H., "Josephus' Portrait of Moses: Part One", en *The Jewish Quarterly Review*, LXXXII, nn. 3-4, enero-abril se 1992, pp. 285-328.
- _____ "Josephus' Portrait of Moses: Part Two", en *The Jewish Quarterly Review*, LXXXIII, nn. 1-2, julio-octubre de 1992, pp. 7-50.
- _____, "Parallel Lives of Two Lawgivers: Josephus' Moses and Plutarchs' Lycurgus", en *Judaism and Hellenism Reconsidered*, Leiden, Brill, 2006, pp. 510-543.
- _____, *Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007.
- Fraade, Steven D., "Hearing and Seeing at Sinai: Interpretive Trajectories", en George J. Brooke, Hindy Najman y Loren T. Struckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden, Brill, 2008, pp. 247-268.
- Freeman, James Atwood, "Orality versus Textuality in the Reformation: The Origin and Influence of Textuality on Theological Perspectives in the Sixteenth Century", tesis doctoral, Rice University, 1990.
- Freedman, David Noel, *Psalm 119: The Exaltation of Torah*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1999.

French, David, "Acts and the Roman Roads of Asia Minor", en David W. J. Gill y Conrad Gempf (eds.), *The Book of Acts in its First Century Setting. Volume 2: The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting*, Michigan/Carlisle, William B. Eerdmans/The Paternoster Press, 1994, pp. 49-58.

Frey, Jörg, Clare K. Rothschild, Jens Schröter y Francis Watson, "Editorial Manifesto", en *Early Christianity*, consultado en www.mohrsiebeck.com/en/journal/early-christianity-ec.

Frisch, Alexandria, "The Apocalyptic Moses of Second Temple Judaism", en *Hebrew Union College Annual Volume*, n. 90, 2019, pp. 185-208.

Fritz, Jean-Marie, "Mise en scène de la translation dans les Vies médiévales d'Adam et Ève", en Pierre Nobel (dir.), *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance, Volume 1: du XIIe au XVe siècle*, Besançon/Tours, Presses universitaires de Franche-Comté, 2005.

Frulla, Giovanni, "Reconstructing Exodus Tradition: Moses in Second Book of Josephus' Antiquities", en Jack Pastor, Pnina Stern y Menahem Mor (eds.), *Flavius Josephus: Interpretation and History*, Leiden, Brill, 2011, pp. 111-124.

Gamble, Harry Y., *Books and readers in the early church: a history of early Christian texts*, New Haven, Yale University Press, 1995.

García López, Félix, *Comment lire le Pentateuque*, Ginebra, Labor et Fides, 2005.

Gibran, Gibran Khalil, *La Tempestad*, s. tr., Córdoba, El Cid, 2003 (1920).

_____, *The Prophet*, Maine, Walker Large Print, 1951 (1923).

Glancy, Jennifer, *Slavery in early Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

- Glicksman, Andrew T., “‘Set your Desire on my Words’: Authoritative Traditions in the Wisdom of Solomon”, en Géza G. Xeravits, Tobias Nicklas e Isaac Kalimi (eds.), *Scriptural Authority in Early Judaism and Ancient Christianity*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2013, pp. 167-184.
- Gordley, Matthew E., “*Psalms of Solomon* as Solomonic Discourse: The Nature and Function of Attribution to Solomon in a Pseudonymous Psalm Collection”, en *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, vol. 25, n. 1, 2015, pp. 52-88.
- Gore-Jones, Lydia, “Torah as Wisdom in Late Second Temple Judaism by Examples of 4 Ezra and 2 Baruch”, en *SBL International Meeting*, Berlín, 2017.
- Groetsch, Ulrich, *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768): Classicist, Hebraist, Enlightenment Radical in Disguise*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2015.
- Hacham, Noah, “The Letter of Aristeas: A New Exodus Story?”, en *Journal for the Study of Judaism*, XXXVI, 1, pp. 1-20.
- Harrison, Carol E., *The Art of Listening in the Early Church*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Hata, Gohei, “The Story of Moses Interpreted within the Context of Anti-Semitism”, en Louis H. Feldman y Gohei Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Leiden, Brill, 1987, pp. 180-197.
- Heidegger, Martin, “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege (1935-1946)*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1980.
- Hoblík, Jiří, “The Holy Logos in the Writings of Philo of Alexandria”, en *Communio Viatorum*, enero de 2014, s.p.

- Holm, Tawny, "Moses in the Prophets and the Writings of the Hebrew Bible", en Jane Beal (ed.), *Illuminating Moses: A History of the Reception from Exodus to the Renaissance*, Leiden/Boston, Brill, 2014, pp. 37-57.
- Hoogendijk, Francisca A.J., y Steffie M.T. van Gompel (eds.), *The Materiality of Texts from Ancient Egypt: New Approaches to the Study of Textual Material from the Early Pharaonic to the Late Antique Period*, Leiden/Boston, Brill, 2018.
- Horsley, Richard A., ed.), *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006.
- Jacobs, Andrew S., *Christ Circumcised: A Study in Early Christian History and Difference*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 2012.
- Jaffee, Martin S., "A Rabbinic Ontology of the Written and Spoken Word: Knowledge, and Living Texts of Oral Torah", en *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 65, n. 3, Otoño de 1997, p. 525-549.
- _____, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE-400 CE*, Nueva York, Oxford University Press, 2001.
- Jager, Eric, "Did Eve Invent Writing? Script and the Fall in 'The Adam Books'", en *Studies in Philology*, vol. 93, n. 3 (verano de 1993), pp. 229-250.
- Jasnos, Renata, *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Cracovia, Akademia „Ignatianum”, 2011.
- Jassen, Alex P., *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*, Leiden/Boston, Brill, 2007.
- Jonge, Marinus de y Johannes Tromp, *The Life of Adam and Eve and Related Literature*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.

- Jörns, Klaus-Peter, "Liturgy, Cradle of Scripture?," in *Studia Liturgica*, 22, 8, 1992, pp. 17–34.
- Josephus, *Jewish Antiquities, Books I-IV*, tr. de H. St. J. Thackeray, Londres/Cambridge, William Heinemann/Harvard University Press, 1961.
- _____, *The Life; Against Apion*, tr. de H. St. J. Thackeray, Londres/Cambridge, William Heinemann/Harvard University Press, 1961.
- Kafka, Franz, *Meditaciones*, tr. de José María Santo Tomás Colmenarejo, Madrid, Yericó, 1990.
- Karrer, Martin y Johannes de Vries, "Early Christian Quotations and the Textual History of the Septuagint: A Summary of the Wuppertal Research Project!", en *Textual History and the Reception of Scripture in Early Christianity*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013.
- Kassis, Riad Aziz, *The Book of Proverbs and Arabic Proverbial Works*, Leiden, Brill, 1999, pp. 26-54.
- Keith, Chris, *The Gospel as Manuscript: An Early History of the Jesus Tradition as Material Artifact*, Nueva York, Oxford University Press, 2020.
- Klein, Ernest, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Haifa, University of Haifa, 1987.
- Knibb, Michael A., "Reflections on the Status of the Early Enochic Writings", en Mladen Popović (ed.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Leiden, Brill, 2010, pp. 143-54.
- Knight, Mark, "Wirkungsgeschichte, Reception History and Reception Theory", en *Journal for the Study of the New Testament*, 33, 2, 2010, pp. 137-146.

Koselleck, Reinhart, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.

Koskenniemi, Erkki, *The Old Testament Miracle-Workers in Early Judaism*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2005.

Kugel, James L., "The Figure of Moses in Jubilees", en *Hebrew Bible and Ancient Israel*, vol. 1, 2012, pp. 77-92.

_____ "Some Unanticipated Consequences of the Sinai Revelation: A Religion of Laws", en George J. Brooke, Hindy Najman y Loren T. Struckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden, Brill, 2008, pp. 1-14.

_____, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as it was at the Start of the Common Era*, Massachusetts, Harvard University Press, 1998.

Kvanvig, Helge S., "Enochic Judaism —a Judaism without the Torah and the Temple?", en Gabriele Boccaccini y Giovanni Ibba (eds.), *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, pp. 163-177.

Lambert, David, "How the 'Torah of Moses' Became Revelation: An Early, Apocalyptic Theory of Pentateuchal Origins", en *Journal for the Study of Judaism*, n. 47, 2016, pp. 22-54.

Lange, Armin, "From Literature to Scripture: The Unity of the Hebrew Scriptures in Light of the Qumran Library", en Christine Helmer y Christof Landmesser (eds.), *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives*, Nueva York, Oxford University Press, 2004, pp. 51-107.

- Larrimore, Mark, *The Book of Job: A Biography*, Princeton, Princeton University Press, 2013.
- Legaspi, Michael C., *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Leuchter, Mark, "Zadokites, Deuteronomists, and the Exilic Debate Over Scribal Authority", en *Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 7, 2007, pp. 5-18.
- Lévinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, tr. de Daniel Enrique Guillot, México, D.F., Siglo XXI, 2011 (1972).
- _____, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, París, Kluwer Academic, 2017.
- Levinson, Bernard M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.
- Lied, Liv Ingeborg y Hugo Lundhaug, *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity and New Philology*, Berlín, Walter de Gruyter, 2017
- Lierman, John, *New Testament Moses: Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2004.
- Lieu, Judith M., *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 2015.
- Litwa, M. David, "Moses Angelified in Philo of Alexandria", en *Posthuman Transformation in Ancient Mediterranean Thought: Becoming Angels and Demons*, Nueva York, Cambridge University Press, 2021, pp. 74-93.

- _____, "The Deification of Moses in Philo of Alexandria", en *The Studia Philonica Annual*, 26, 2014, pp. 1-27.
- Lubac, Henri de, *Exégèse Médiévale: Les quatre sens de l'écriture*, París, Montaigne, 1959
- _____, *Histoire et Esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, París, Montaigne, 1950.
- _____, *L'Écriture dans la Tradition*, París, Montaigne, 1966.
- Luhmann, Niklas, *La religión de la sociedad*, tr. de Luciano Elizaincín, Madrid, Trotta, 2007 (2000).
- _____, *La sociedad de la sociedad*, tr. de Javier Torres Nafarrate y Darío Rodríguez Mansilla, México, Herder/Universidad Iberoamericana, 2006 (1997).
- MacDonald, Margaret Y., *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Mandel, Paul D., *The Origins of Midrash: From Teaching to Text*, Brill, Leiden, 2017.
- Marjanen, Antti y Petri Luomanen (eds.), *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2005.
- Marsh, William, *Martin Luther on Reading the Bible as Christian Scripture: The Messiah in Luther's Biblical Hermeneutic and Theology*, Eugene, Pickwick, 2017.
- Martin, Dale B., "Introduction", en Dale B. Martin y Patricia Cox Miller (eds.), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Ascetism and Historiography*, EE.UU., Duke University Press, 2005.
- McLaughlin, R. Emmet, "The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages", en *Traditio*, vol. 46, 1991, pp. 77-122.

- Meeks, Wayne A., "Moses as God and King", en Jacob Neusner (ed.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Leiden, Brill, 1970, pp. 354-371.
- Mendiola, Alfonso, "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado", en *Historia y Grafía*, n. 15, 2000, pp. 181-208.
- Mignolo, Walter D., y Catherine E. Walsh, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Durham, Duke University Press, 2018.
- Mimouni, Simon Claude, "Comment faire et écrire l'histoire des origines du christianisme?", en Eric Créugher, Julio Cesar Dias Chaves y Steve Johnston (eds.), *Christianisme des origines: Mélanges en honneur du Professeur Paul-Hubert Poirier*, Turnhout, Brepols, 2018, pp. 45-74.
- Mournet, Terence C., *Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2005.
- Mroczek, Eva, "David, Moses and Scribal Revelation: Preservation and Renewal in Second Temple Jewish Textual Traditions", en George J. Brooke, Hindy Najman y Loren T. Struckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism*, Leiden, Brill, 2008, pp. 91-115.
- _____, *The Literary Imagination in Jewish Antiquity*, Nueva York, Oxford University Press, 2016.
- Mulsow, Martin, "From Antiquarianism to Bible Criticism?," in Martin Mulsow (ed.), *Between Philology and Radical Enlightenment: Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*, Leiden/Boston, Brill, 2011, pp. 1-39.

Na'aman, Nadav, "The 'Discovered Book' and the Legitimation of Josiah's Reform", en *Journal of Biblical Literature*, vol. 130, n. 1, Primavera de 2011, pp. 47-62.

Najman, Hindy, "Configuring the Text in Biblical Studies", en Eric F. Mason (ed.), *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam. Volume One*, Leiden/Boston, Brill, 2012, pp. 3-22.

_____, "Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and Its Authority Conferring Strategy", en *Journal for the Study of Judaism*, XXX, 4, 1999, pp. 379-410.

_____, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Leiden/Boston, Brill, 2003.

Nässelqvist, Dan, *Public Reading in Early Christianity: Lectors, Manuscripts, and Sound in the Oral Delivery of John 1-4*, Leiden, Brill, 2016.

Nava Murcia, Ricardo, "El mal de archivo en la escritura de la historia", en *Historia y Grafía*, año 19, núm. 38, enero-junio 2018, pp. 95-126.

Neusner, Jacob, William Scott Green y Ernest S. Frerichs (eds.), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Newman, Judith H., *Before the Bible: The Liturgical Body and the Formation of Scriptures in Early Judaism*, Nueva York, Oxford University Press, 2018.

_____, "Priestly Prophets at Qumran: Summoning Sinai Through the Songs of Sabbath Sacrifice", en George J. Brooke, Hindy Najman y Loren T. Struckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism*, Leiden, Brill, 2008, pp. 29-72.

- Nickelsburg, George W. E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, Minneapolis, Fortress Press, 2005.
- Nickelsburg, George W. E., y James C. VanderKam, *1 Enoch*, Minneapolis, Fortress Press, 2012.
- Nihan, Christophe, “The Literary Relationship between Deuteronomy and Joshua: A Reassessment”, en Konrad Schmid y Raymond F. Person, Jr. (eds.), *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2012, pp. 79-113.
- Nocquet, Dany, “Porquoi fait-on écrire Moïse? Réflexions sur l’Écriture et la pseudépigraphie dans le Pentateuque”, en *Études théologiques et religieuses*, tomo 88, 4, 2013, pp. 445-459.
- Nohrnberg, James, *Like unto Moses: The Constituting of an Interruption*, Bloomington/Indianapolis/ Indiana University Press, 1995.
- Novick, Tsvi, “Book Reviews”, en *Dead Sea Discoveries*, 26, 2019, pp. 131-134.
- Noy, David, *Foreigners at Rome: citizens and strangers*, Londres, Duckworth, 2000.
- O’Dowd, Ryan, *The Wisdom of Torah: Epistemology in Deuteronomy and the Wisdom Literature*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- O’Toole, James M., y Richard J. Cox, *Understanding Archive and Manuscripts*, Chicago. Society of American Archivists, 2006.
- Oakes, Peter, “Constructing poverty scales for Graeco-Roman society”, en *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 26, n. 3, marzo de 2004, pp. 367-371.
- Ong, Walter J., *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*, tr. de Angélica Scherp, México, FCE, 2004 (1982).

Orlov, Andrei A., "Moses' Heavenly Counterpart in the 'Book of Jubilees' and the 'Exagoge' of Ezekiel the Tragedian", en *Biblica*, vol. 88, n. 2, 2007, pp. 153-173.

_____, *The Enoch-Metatron Tradition*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2005

_____, "The Heirs of the Enochic Lore: 'Men of Faith' in 2 *Enoch* 35:2 and *Sefer Hekhalot* 48D:10", en *Scrinium*, 3, 2007, pp. 451-463.

_____, *Yahoel and Metatron: Aural Apocalypticism and the Origins of Early Jewish Mysticism*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2017.

Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas, Tomo IV*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 113-310.

_____, *Misión del Bibliotecario* (1935), en *Obras Completas, Tomo V (1933-1942)*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 207-234.

_____, *Personas, Obras, Cosas* (1916), en *Obras Completas, Tomo I (1902-1916)*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

Orton, David E., *The Understanding Scribe: Matthew and the Apocalyptic Ideal*, Londres/Nueva York, T&T Clark, 1989.

Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, tr. de John Harvey, Nueva York, Oxford University Press, 1958.

Otto, Walter F., *Teofanía: El espíritu de la antigua religión griega*, tr. de Juan Jorge Thomas, Ciudad de México, Sexto Piso, 2007 (1956).

Paget, James Carleton, y Judith Lieu (eds.), *Christianity in the Second Century: Themes and Developments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

- Pakkala, Juha, *God's Word Omitted: Omissions in the Transmission of the Hebrew Bible*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Perry, Peter S., "Biblical Performance Criticism: Survey and Prospects", en *Religions*, 10, 2, 2019, pp. 1-15.
- Person Jr., Raymond F., *The Deuteronomistic History and the Book of Chronicles: Scribal Works in an Oral World*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010.
- Pettorelli, Jean-Pierre, "Deux témoins latins singuliers de la *Vie d'Adam et Ève*, Paris BNF, LAT. 3832 et Milan, B. Ambrosiana, O 35 Sup.", en *Persian, Hellenistic, and Roman Period*, vol. 33, n. 1, 2002, pp. 1-27.
- Pfann, Stephen J., "4Q249 Midrash Sefer Moshe", en Moshe Bernstein, Florentino García Martínez y John Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues*, Leiden/Nueva York/Köln, 1997, pp. 11-18.
- Piani, "The Return from Exile in Ezra-Nehemiah", en Anne Katrine De Hemmer Gudme e Ingrid Hjelm (eds.), *Myths of the Exile: History and Metaphor in the Hebrew Bible*, Londres/Nueva York, Routledge, 2015, pp.151-159.
- Piedad Sánchez, Jorge, *La sabiduría de Israel: Introducción al estudio de la poesía sapiencial de la Biblia*, México, D.F., San Pablo, 2004.
- Rapske, Brian M., "Acts, Travel and Shipwreck", en David W. J. Gill y Conrad Gempf (eds.), *The Book of Acts in its First Century Setting. Volume 2: The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting*, Michigan/Carlisle, William B. Eerdmans/The Paternoster Press, 1994, pp. 1-48.

- Reeves, John C., y Annette Yoshiko Reed, *Enoch from Antiquity to the Middle Ages, Volume I: Sources from Judaism, Christianity, and Islam*, Nueva York, Oxford University Press, 2018
- Reynolds, Kent Aaron, *Torah as Teacher: The Exemplary Torah Student in Psalm 119*, Leiden, Brill, 2010.
- Richter, Sandra, "Placing the Name, Pushing the Paradigm: A Decade with the Deuteronomistic Name Formula", en Konrad Schmid y Raymond F. Person, Jr. (eds.), *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2012, pp. 65-78.
- Ricœur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Rodriguez, Jacob, "'All that Yahweh Has Commanded We Will Obey': The Public Reading of Torah as Covenant Praxis in Early Judaism", en *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting*, n. 4, 2017, pp. 91-117.
- Rodríguez de Sepúlveda, Margarita (tr.), *Autobiografía, Contra Apión de Flavio Josefo*, Madrid, Gredos, 1994.
- Römer, Thomas, "Moïse: Un héros royal entre échec et divinisation", en Philippe Borgeaud, Thomas Römer y Youri Volokhine (eds.), *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden/Boston, Brill, 2010, pp. 187-198.
- Römer, Thomas y Albert de Pury, "Deuteronomistic Historiography (DH): History of Research and Debated Issues", en Albert de Pury, Thomas Römer y Jean-Daniel Macchi (eds.), *Israel Constructs its History: Deuteronomistic History in Recent Research*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, pp. 24-141.

- Runia, David T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, Brill, 1986.
- Said, Edward W., *Orientalism*, Nueva York, Random House, 1979 (1978).
- Sanders, E.P., *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, Londres/Filadelfia, SCM Press/Trinity Press, 1992.
- Satlow, Michael L., *How the Bible became Holy*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2014.
- Saussy, Haun, *The Ethnography of Rhythm: Orality and Its Technologies*, Nueva York, Fordham University Press, 2016.
- Sénéchal, Vincent, *Rétribution et intercession dans le Deutéronome*, Berlín, De Gruyter, 2009.
- Serres, Michel, *Pugarcita*, tr. de Alfonso Díez, Barcelona, Gedisa, 2014 (2012).
- Schaper, Joachim, "The Living Word Engraved in Stone: The Interrelationship of the Oral and the Written and the Culture of Memory in the Books of Deuteronomy and Joshua", en Loren T. Struckenbruck, Stephen C. Barton y Benjamin G. Wold (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2007, pp. 9-23.
- Scharbach Wollenberg, Rebecca, "A King and a Scribe Like Moses': The Reception of Deuteronomy 34:10 and a Rabbinic Theory of Collective Biblical Authorship", en *Hebrew Union College Annual Volume*, n. 90, 2019, pp. 209-226.
- Schipper, Bernd U., y D. Andrew Teeter (eds.), *Wisdom and Torah: The Reception of 'Torah' in the Wisdom Literature of the Second Temple Period*, Leiden, Brill, 2013.
- Schniedewind, William M., *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

- _____, *The Finger of the Scribe: How Scribes Learned to Write the Bible*, Nueva York, Oxford University Press, 2019.
- Scholem, Gershom, “Revelación y Tradición, categorías religiosas del Judaísmo”, en *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, tr. de José Luis Barbero, Madrid, Trotta, 2008 (1970), pp. 75-98.
- Schöpflin, Karin, “Scriptural Authority and the Ancestor as its Teacher and Example in the Book of Tobit”, en Isaac Kalimi, Tobias Nicklas, Géza G. Xeravits y Heike Hötzing (eds.), *Scriptural Authority in Early Judaism and Ancient Christianity*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2013, pp. 85-108.
- Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus*, tr. de W. Montgomery, Nueva York, Dover Publications, 2005.
- Scott, Ian W., “A Jewish Canon Before 100 BCE: Israel’s Law in the Book of Aristeas”, en Craig A. Evans y H. Daniel Zacharias (eds.), *Early Christian Literature and Textuality, Volume 2: Exegetical Studies*, Londres/Nueva York, T&T Clark, 2009, pp. 42-53.
- Scott, James M., “The Chronologies of the Apocalypse of Weeks and the Book of Jubilees”, en Gabriele Boccaccini y Giovanni Ibbá (eds.), *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, pp. 67-81.
- Shammah, Avraham, “The Revelation Narratives: Analyses and Theological Reflections on Exodus, Deuteronomy, and Classical Midrash”, en Tova Ganzel, Yehuda Brandes y Chayuta Deutsch (eds.), *The Believer and the Modern Study of the Bible*, Boston, Academic Studies Press, 2019, pp. 361-379.

- Silver, Daniel Jeremy, *Story of Scripture: From Oral Tradition to the Written Word*, Nueva York, Basic Books, 1990.
- Smith, Dennis Edward, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.
- Sommer, Benjamin D., *Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition*, Londres/New Haven, Yale University Press, 2015.
- Sonnet, Jean-Pierre, “‘Lorsque Moïse eut achevé d’écrire’ (Dt 31,24): Une ‘théorie narrative’ de l’écriture dans le Pentateuque”, en *Recherches de Science Religieuse*, 90, 4, 2002, pp. 509-524.
- _____, *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy*, Leiden/Nueva York/Köln, Brill, 1997.
- _____, “The Fifth Book of the Pentateuch: Deuteronomy in its Narrative Dynamic”, en *Journal of Ancient Judaism*, 3, 2012, pp. 197-234.
- Spilsbury, Paul, “Exodus in Josephus”, Thomas B. Dozeman, Craig A. Evans y Joel N. Lohr (eds.), *The Book of Exodus: Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden, Brill, 2014, pp. 465-484.
- Stern, David, *The Jewish Bible: A Material History*, Seattle/London, University of Washington Press, 2017.
- Stewart-Sykes, Alistar, *From Prophecy to Preaching: A Search for the Origins of the Christian Homily*, Leiden, Brill, 2001.
- Stroumsa, Guy G., “Early Christianity — A Religion of the Book?”, en Margalit Finkelberg y Guy G. Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden, Brill, 2003, pp. 131-152.

- Talmon, Shemaryahu, "Oral Tradition and Written Transmission", en *Text and Canon of the Hebrew Bible. Collected Studies*, Indiana, Eisenbrauns, 2010, pp. 85-124.
- Tamási, Balázs, "The Sources of Authority in Second Baruch", en Isaac Kalimi, Tobias Nicklas, Géza G. Xeravits y Heike Hötzing (eds.), *Scriptural Authority in Early Judaism and Ancient Christianity*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2013, pp. 225-250.
- Tcherikover, Victor, "The Ideology of the Letter of Aristeas", en *The Harvard Theological Review*, vol. 51, n. 2, abril de 1958, pp. 59-85.
- Thomas, Samuel I., "Eternal Writing and Immortal Writers: on the Non-Death of the Scribe in Early Judaism", en Eric F. Mason (ed.), *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam. Volume One*, Leiden/Boston, Brill, 2012, pp. 573-588.
- Tilly, Michael "Deuteronomy in Revelation", en Steve Moysie y Maarten JJ. Menken (eds.), *Deuteronomy in the New Testament*, Londres/Nueva York, T&T Clark, 2007, pp. 169-188.
- Tov, Emmanuel, "Were Early Hebrew Scripture Texts Authoritative", en Donald W. Parry, Stephen D. Ricks y Andrew C. Skinner (eds.), *The Prophetic Voice at Qumran. The Leonardo Museum Conference on the Dead Sea Scrolls, 11-12 April 2014*, Leiden/Boston, Brill, 2017, pp. 128-143.
- Trebolle Barrera, Julio C., *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible*, tr. de Wilfred G. F. Watson, Leiden/Grand Rapids, Brill/Eerdmans, 1998.
- Triviño, José María, *Obras Completas de Filón de Alejandría, Tomo IV*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1975.

- Tromp, Johannes (ed.), *The Assumption of Moses: A Critical Edition with Commentary*, Leiden, Brill, 1993.
- _____, *The Life of Adam and Eve in Greek: A Critical Edition*, Leiden, Brill 2005.
- Totter, Jonathan, “The Homeland and the Legitimation of the Diaspora: Egyptian Jewish Origin Stories in the Hellenistic and Roman Periods”, en *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, vol. 28, n. 2, 2018, pp. 91-122.
- Unamuno, Miguel de, *Amor y Pedagogía*, Barcelona, Imprenta de Heinrich y C^a, 1902.
- _____, *Obras Completas, Tomo III: Ensayo I*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1958.
- _____, *Paz en la guerra*, Madrid, Librería de Fernando Fe, 1897.
- _____, *Teresa: Rimas de un poeta desconocido*, Madrid, Renacimiento, 1909.
- Urfels, Florent, “Parole de prêtre: le cas Moïse”, en *Nouvelle Revue Théologique*, tomo 137, 1, 2015, pp. 3-20.
- Van Aarde, Andries G. y Tanya van Wyk, “‘Doctor of the Academy’: Ernst Fuchs”, en *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 72, 1, 2016, pp. 1-5.
- Van der Toorn, Karel, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Harvard, Harvard University Press, 2007.
- Vandendorpe, Christian *Du papyrus à l’hypertexte. Essai sur les mutations du texte et de la lecture*, París/Montréal, La Découverte/Boréal, 1999.
- VanderKam, James C., *A Commentary of the Book of Jubilees, Chapters 1-21*, Minneapolis, Fortress Press, 2018.

- Vara Donado, José (ed.), *Antigüedades Judías de Flavio Josefo, Libros I-XI*, Madrid, Akal, 1997.
- Vayntrub, Jacqueline, "Before Authorship: Solomon and Prov. 1:1", en *Biblical Interpretation*, 26, 2018, pp. 182-206.
- Veltri, Giuseppe, *A Mirror of Rabbinic Hermeneutics: Studies in Religion, Magic and Language Theory in Ancient Judaism*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2015.
- Vessey, Mark, "Literature, Patristics, Early Christian Writing", en Susan Ashbrook Harvey y David G. Hunter (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 2008, pp. 42-65.
- Vinzent, Markus, *Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- Walton, John H. y D. Brent Sandy, *The Lost World of Scripture: Ancient Literary Culture and Biblical Authority*, Downers Grove, Inter Varsity Press, 2013.
- Watts, James W., "From Ark of the Covenant to Torah Scroll: Ritualizing Israel's Iconic Texts", en Nathan McDonald (ed.), *Ritual Innovation in the Hebrew Bible and Early Judaism*, Berlín/Boston, de Gruyter, 2016, p. 25, pp. 21-34.
- _____, "Ritual Legitimacy and Scriptural Authority", en *Journal of Biblical Literature*, 124, 3, 2005, pp. 401-417.
- _____, "The Legal Characterization of Moses in the Rhetoric of the Pentateuch", en *Journal of Biblical Literature*, 117/3, 1998, pp. 415-426.
- Weinfeld, Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Londres, Oxford University Press, 1972.

- Weitzman, Steven, "Sensory Reform in Deuteronomy", en David Brakke, Michael L. Satlow y Steven Weitzman (eds.), *Religion and the Self in Antiquity*, Indiana, Indiana University Press, 2005, pp. 123-139.
- White, L. Michael y G. Anthony Keddie, *Jewish Fictional Letters from Hellenistic Egypt: The Epistle of Aristeas and Related Literature*, Atlanta, SBL Press, 2018.
- Whitters, Mark F., "Baruch as Ezra in 2 Baruch", en *Journal of Biblical Literature*, n. 3, 132, 2013, pp. 568-584.
- Wilson, Ian D., *Kingship and Memory in Ancient Judah*, Nueva York, Oxford University Press, 2017.
- Winter, Bruce W., *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2003.
- Wright, Edward J., *Baruch ben Neriah: from Biblical Scribe to Apocalyptic Seer*, Columbia, University of South Carolina Press, 2003.
- Wright, Jacob L., "Writing the RESTORATION: COMPOSITIONAL AGENDA and the ROLE of EZRA in NEHEMIAH 8", en *Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 7, 2008, pp. 265-278.
- Wright III, Benjamin G., *Communal Reading in the Time of Jesus: A Window into Early Christian Reading Practices*, Minneapolis, Fortress Press, 2017
- _____, "Jubilees, Sirach, and Sapiential Tradition", en Gabriele Boccaccini y Giovanni Ibba (eds.), *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, pp. 116-130.
- _____, "Pseudonymous Authorship and Structures of Authority in the *Letter of Aristeas*", en Isaac Kalimi, Tobias Nicklas, Géza G. Xeravits y Heike

Hötzinger (eds.), *Scriptural Authority in Early Judaism and Ancient Christianity*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2013, pp. 43-62.

_____, *The Letter of Aristeas: 'Aristeas to Philocrates' or 'On the Translation of the Law of the Jews'*, Berlín/Boston, de Gruyter, 2015.

Xerez, Francisco de, *Verdadera relación de la Conquista del Perú y Provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla, conquistada por Francisco de Pizarro, capitán de la S. C. C. M. del Emperador Nuestro Señor enviada a S. M. Según la primera edición impresa en Sevilla en 1534*, Madrid, Tipografía de Juan Cayetano García, 1891.

Yeazell, Ruth Bernard, *Picture Titles: How and Why Western Paintings Acquired Their Names*, Princeton, Princeton University Press, 2015.

Zárate, Agustín de, *Historia del descubrimiento y conquista de las Provincias del Peru, y de los successos que en ella ha auido, desde que se conquistó hasta que el Licenciado de la Gasca Obispo de Siguença boluio a estos reynos*, Sevilla, Casa de Alonso Escribano, 1577.

ÍNDICE DE REFERENCIAS BÍBLICAS Y OTRAS

FUENTES PRIMARIAS

Biblia Hebrea

Génesis		34,27-38	75
5,21-24	120		
		Números	
Éxodo		33,2	81-82
4,10-17	115		
7,1	97-99	Deuteronomio	
9,11	72	1,1	51
17,14	75	1,5	59
19,9	54	1,9	72
19,16	54	1,16	72
20	52, 71	1,18	72
20,2-17	52	1,30-31	55
20,18	54	1,32	55
20,22-23,19	52	2,34	72, 80
24,4	74-75	3,4	72
24,9-11	71	3,8	72
24,12	74-75	3,12	72
31,18	75	3,18	72
32,32	75	3,21	72
34,1	75	3,23	72

4,2	13,1	17,18-19	58-59, 81
4,10	104	18,6	57
4,13	57	24,16	77
4,14	75	27,2-3	57
4,15-16	72	27,3	59
5,1-3	55	27,9-10	57
5,5	57	27,10	80
5,6-17	71, 72	27,26	57
5,9	52	28,20	78
5,20	72	28,58	59
5,22	72	28,61	59
	57, 75-	29,29	59
6,4-6	75	30,8-10	57
6,7	58	30,19	49
7,4	78	31	79, 123
9,10	57, 74-	31,9-13	57, 59, 75,
	75		81
10,1	72	31,11	63
10,2	74-75	31,12	59
10,4	57	31,19	79
11,13-15	78	31,24	59
11,18-21	56	31,24-26	59
11,19	58	32,1-3	79

32,20-27	80	2 Crónicas	
32,34-35	80	23,18	83
32,37-42	80	25,4	83
32,46	59	29,25-27	124
34,10-12	73	29,30	129
		30,16	83
Josué		34-35	61
1,7-8	64	35,6	77
8,30-35	64	35,12	83
23,6	76		
		Esdras	
1 Samuel		3,2	83
16,14-23	124	6,18	83
		7,14	117
1 Reyes			
2,1-3	76	Nehemías	
5,12	125	8,1-9,5	65, 83
		8,3	65
2 Reyes		8,5	83
14,5-6	76	8,8	65
22-23	62-65	8,14	77, 83

Salmos		99	15,11
72	126	3,9-4,4	121
119	100-102		
127	126	Malaquías	
		2,7	83
Eclesiástico (Sirácida)		3,22	77
41,1-6	97-99		
45,1-2	97-99	<i>Nuevo Testamento</i>	
45,3	97-99		
45,5-6	97-99	1 Corintios	
		14,34	116
Jeremías			
25,11	49	<i>Apócrifos y</i>	
36,4	118	<i>Pseudoepígrafos</i>	
Daniel		1 Enoc	
9,2	49	12,3-4	120, 121
9,11	83	13,4	120, 121
9,13	83, 100	13,6	121
9,20-22	49	13,8	120
		14,1	120
Baruc		14,4	120
2,29-33	119	14,24-15	120

72,1	121	§139	107, 127
74,4	120	§148	107
80,1	121	§176	102
81	48, 120	§308-311	104
81,1-2	120	§312-315	106
82	48	§313	108
82,1-6	120, 121	§314-316	105
83,1	121	§316	102
92,1	121, 122		
104,12-13	121	Jubileos	
		4,17-24	120
2 Enoc		4,17-26	121
33,5-9	120	4,18	48
68,1-2	120	6,13-22	49
		6,15-22	94
4 Esdras		12,25-27	96
7,127	48	16,20-31	94
14	118		
		Asunción de Moisés	
Carta de Aristeas		11,16-19	116
§127	103, 113		
§131	107, 108	Vita Adæ et Evæ	
§177	102, 103	1,1	49

49,3	3	Legum Allegoriæ	
52,1	4	3,43	115
Testamento de		<i>Flavio Josefo</i>	
Simeón		Antigüedades Judías	111
5,4	120	2.272	110
		3.317	111
<i>Filón de Alejandría</i>		3.233	109
De Congressu		4.180	109
Eruditionis Gratia		4.328	111
170	115	4.329	
De Specialibus		Contra Apión	112
Legibus		2.170	112
2,256	115	2.172-178	
De Vita Mosis		<i>Qumrán</i>	
1,1	113	Cueva 1	
1,84	115	1QS	
1,155-158	114	VIII,15	116
2,188	114		
2,192	114	1QapGen ar	
		19,25	123

Cueva 4

4Q364

14,4

116

4Q382

104,7

116

4Q504

4,8

116

Escritos Rabínicos

Talmud Babilónico

Sanhedrín

21b

118

San Juan Crisóstomo

Catequesis

Bautismales

12.1

8

