

156



El Pentateuco, historia y teología

Olivier Artus

verbo divino

El Pentateuco, historia y teología

Introducción

4

I – La Torá, texto canónico

1. La Torá, definición 6
2. La Torá, autoridad 7
3. Contexto sociohistórico 10
4. La canonización 14

II – Visión sincrónica del Pentateuco

1. Los cinco libros 15
2. Observaciones sobre la organización de conjunto 19

III – Historia de la investigación

1. De los orígenes a la teoría documentaria 22
2. ¿Tetrateuco, Pentateuco, Hexateuco? 24
3. La teoría documentaria 26

IV – Estado actual de la investigación

1. En el exilio, el escrito sacerdotal 31
2. En el exilio, la redacción deuteronomista 34
3. En el siglo v, el Pentateuco 34
4. Al final, el libro de los Números 37
5. Composición de los textos legislativos 44

V – Claves para una teología de la Torá

1. Teología de las instituciones 52
2. Teología de conceptos clave 56

Apertura: el cumplimiento de la Torá

1. El ejemplo de Mt 26,27-28 61
2. El sentido pleno de la Torá 63

Para saber más...

50

Lista de recuadros

60

Glosario

64

«**Moisés escribió el libro del Génesis**»: este tipo de afirmación aún se encuentra en algunas obras a las que les cuesta asimilar la investigación histórica antigua y reciente. Es verdad que, hasta la Edad Media, la autoridad (en latín *auctoritas*) de un texto estaba ligado al prestigio de su autor (en latín *auctor*).

En el siglo xviii, en particular desde los trabajos del holandés Baruc Spinoza y el francés Richard Simon, la autenticidad mosaica del Pentateuco fue criticada severamente. Y fue la cuestión de la redacción del Pentateuco la que hizo que el modo científico, con sus procedimientos analíticos, hiciera su entrada en la lectura de la Biblia. A finales del siglo xix ella creyó llegar a un punto de equilibrio al elaborar la «teología documentaria» (expuesta aquí en las pp. 21-29).

Investigar sobre los orígenes de un texto tan fundamental para las religiones judía y cristiana condujo, ciertamente, a reconsiderar la cuestión de la *auctoritas* no solo del Pentateuco, sino de toda escritura bíblica.

Ahora bien, desde hace aproximadamente cuarenta años, la «teoría documentaria» ya no es seguida unánimemente por los investigadores. En 2001 [1998 en su original francés], en el CB n. 106, el profesor Olivier Artus exponía el acercamiento que recogía entonces un cierto consenso. En 2012** –y con cincuenta números de diferencia– vuelve sobre el tema y se explica en las páginas que siguen.

Su presentación es histórica y se apreciará la claridad del primer capítulo, que aborda el momento de la clausura del Pentateuco o, más exactamente, de la «Torá», término que plantea de entrada la autoridad del conjunto. El siglo v antes de nuestra era, bajo la dominación persa, fue su momento decisivo. Además –sin desechar lo que aún es hipótesis–, el lector será sensible a lo que se ha llamado «hermenéutica intrabíblica», es decir, el proceso mediante el cual una interpretación inédita de un relato o de una ley, nacida de un nuevo contexto sociohistórico, se imprime en el texto bíblico que ella comenta y enriquece.

La predominancia concedida a las leyes sobre los relatos amenaza con sorprender. Pero, al acuñar las claves históricas renovadas, O. Artus ofrece igualmente claves teológicas. El marco restringido del trabajo ha obligado a ser sugestivo. Sin embargo, el primer beneficio de un Cuaderno como este, así lo creemos, es subrayar ante todo la «encarnación» de la Palabra de Dios, que se ofrece en palabras humanas.

Y la *lectio divina*, de la que se trata en el apartado de Actualidad, puede entonces empeñar después, en los mismos textos, su actividad de escucha amorosa...

Gérard BILLON

- **Olivier Artus.** Presbítero de la diócesis de Sens-Auxerre, es profesor de Antiguo Testamento en el Instituto Católico de París. También es director de la Escuela de Lenguas y Civilizaciones del Oriente Antiguo (París) y miembro de la Pontificia Comisión Bíblica (Roma). Anteriormente participó en la redacción del CB n. 131 (2006): *Arqueología, Biblia, Historia*. Ha publicado recientemente *Les Lois du Pentateuque. Points de repère pour une lecture exégétique et théologique* (Cerf, 2005); ha dirigido un volumen sobre *Eschatologie et Morale* (Desclée de Brouwer, 2009) y, con Joëlle Ferry, otro sobre *L'Identité dans l'Écriture. Hommage au Professeur Jacques Briand* (Cerf, 2009).

Introducción

Por qué emprender la redacción de un Cuaderno sobre el Pentateuco algo más de diez años después de la publicación del anterior (CB n. 106, 2001)? La razón principal es que la investigación literaria y sociológica ha evolucionado mucho durante este período tan breve.

Las mutaciones del acercamiento histórico

El acercamiento al texto bíblico ya no se resume en una puesta en práctica del método histórico-crítico, centrado en la historia de la composición. Este método «diacrónico» (que atraviesa el tiempo) hoy es completado con métodos «sincrónicos» (que se detienen en el texto tal como se presenta hoy). Los análisis literarios en particular renuevan el trabajo de interpretación.

Ciertamente, la *cuestión histórica* sigue siendo ineludible para el estudio de las tradiciones de la Torá, pero las hipótesis de composición han evolucionado mucho desde comienzos de los años 2000, así como el acercamiento sociohistórico a las realidades ju-

daíta y samariana en la época persa. Finalmente, el acercamiento canónico del texto bíblico ha conducido a distinguir mejor entre la *redacción de las tradiciones bíblicas* y la adquisición por estas tradiciones de una *autoridad canónica*. Así pues, estos diversos elementos deben ser tomados en consideración en una presentación renovada de las tradiciones del «Pentateuco», es decir, de la Torá, que, constituyéndose en la época persa, adquiere una autoridad en el conjunto de las comunidades judías.

Un conjunto complejo

Presentar el Pentateuco (este título griego es puramente descriptivo: *penta*, «cinco», *teukhos*, «estuche»): cinco estuches para los rollos de los cinco primeros libros de la Biblia) es una empresa difícil, debido a la extrema complejidad de este conjunto literario.

• **Complejidad de la composición de conjunto.** Este aspecto fue frecuentemente descuidado en el pasado: el «momento» decisivo de la historia del texto es aquel en que se convierte en la referencia co-

mún de las comunidades judías. Por tanto, comenzaremos nuestro trabajo con un capítulo dedicado al momento de la «canonización» de los cinco libros del Pentateuco en cuanto Torá (cap. I, p. 6). Después ofreceremos un primer acercamiento a ese conjunto literario unificado (cap. II, p. 15).

- **Complejidad de formas literarias.** En el texto están asociados relatos, leyes, himnos y exhortaciones. Ahora bien, la cuestión de los motivos y las modalidades de la articulación de los relatos y las leyes en el seno del Pentateuco es decisiva para su interpretación (p. 18).

- **Complejidad de la historia del texto.** ¿En qué contexto se pusieron por escrito las *tradiciones* bíblicas y cuáles son sus referencias históricas? Desde hace más de un siglo, estas preguntas aguijonean el interés de los especialistas, que han elaborado teorías sucesivas para dar cuenta a la vez de la historia de un texto convertido –en el siglo IV antes de nuestra era– en la Torá de los judíos y de las circunstan-

cias históricas de su *composición*. Este Cuaderno tratará de ayudar al lector a entrar en la historia de esta investigación (cap. III, p. 21), hasta sus desarrollos más recientes (cap. IV, p. 30).

- **Complejidad teológica.** El texto bíblico reúne diferentes tradiciones teológicas, manifestando una comprensión diversificada de la identidad teológica de Israel en la época persa. Trataremos de dar cuenta de esta diversidad interna a partir de algunas «puertas de entrada» temáticas: primero las instituciones, después la alianza, la santidad y la creación (cap. V, p. 52).

- **Complejidad de la interpretación de la Torá.** Al final (p. 61) intentaremos mostrar cómo el Nuevo Testamento se nutre de tradiciones y temas teológicos de la Torá para pensar el misterio de Jesucristo. Más precisamente, consideraremos la manera en que los relatos de la institución de la eucaristía reinterpretan, desde una perspectiva de *cumplimiento*, las categorías teológicas de «sacrificio» y «alianza».

I – La Torá, texto canónico

El final del Deuteronomio recurre al vocablo «torá» para designar de una forma global el conjunto de las palabras pronunciadas por Moisés. «Entonces, cuando Moisés hubo acabado de escribir las palabras de esta Torá...» (Dt 31,24), y más adelante: «Les dijo: "Prestad atención a todas las palabras que yo tomo como testigo hoy contra vosotros. Prescribi-

réis a vuestros hijos que guarden y pongan en práctica todas las palabras de esta Torá"» (Dt 32,46).

Estas palabras de Moisés concluyen no solo el Deuteronomio, sino el conjunto del Pentateuco, al cual el lector es invitado así a considerar como una Torá. ¿Cómo interpretar este término?

1. La Torá, definición

En la Biblia hebrea, Torá puede designar una ley, una prescripción aislada y concreta, así por ejemplo en Lv 6,2.7.8; 7,1; Nm 6,13. Por otra parte, Torá remite a una colección más extensa de prescripciones legislativas (cf. Lv 11,46; 26,46). Por último, Torá puede tener un sentido más complejo, más teológico. El relato de 2 Re 22-23 narra el descubrimiento de un «libro de la Torá» en el Templo durante el reinado de Josías (2 Re 22,8.11), libro designado igualmente como «libro de la alianza» (2 Re 23,2.21), y que corresponde probablemente al núcleo antiguo del libro del Deuteronomio (cf. p. 22). La Torá, según este relato, representa, pues, el documento en que se expresa la alianza, la relación privilegiada que une a Dios con su pueblo.

Es igualmente en esta última acepción como la Torá se emplea en la introducción del Deuteronomio: «... Moisés su puso a exponerles [a Israel] esta Torá» (Dt 1,5). Torá designa aquí el conjunto del libro, que asocia relatos y leyes. Los relatos expresan las hazañas de יהוה¹ en favor de Israel, y las leyes a lo que se compromete Israel en el marco de la alianza con su Dios.

Así pues, en cuanto Torá, el Pentateuco pone en relación la historia de Israel, presentada como una his-

1. Así transcribiremos en este Cuaderno el nombre divino (tetragrama sagrado), habitualmente traducido por «el Señor». El adjetivo «yahvista» es un derivado suyo.

toria de salvación y de liberación, cuya iniciativa corresponde a YHWH, y por otra parte las leyes, las prescripciones que Israel se compromete a respetar como respuesta al don de Dios. El término «torá» aparece así en su complejidad teológica: en el marco teológi-

co de la alianza asocia, por una parte, el relato del don de Dios, que toma las categorías teológicas de la creación y de la salvación, y por otra las modalidades de la respuesta de Israel, llamado a poner en práctica las leyes que se le dan.

2. La Torá, autoridad

¿Cómo fue definida la Torá como texto con autoridad? ¿En qué momento de la historia de Israel? ¿Desde qué perspectiva teológica? Se enfrentan varias teorías².

La teoría de la autorización imperial persa

Esta teoría, propuesta por P. Frei en 1984, pone el acento en la política de libertad religiosa puesta en práctica por el poder persa, y que hizo posible el regreso del exilio.

¿Una fusión de dos líneas teológicas? En el 587 antes de nuestra era, el reino de Judá fue destruido. Una parte de su población permaneció en el lugar, bajo la administración de Guedalías, en Mispá (2 Re 25,22-

23), hasta el 582, y después bajo dominio babilónico. Algunos grupos de exiliados permanecieron en Egipto, a donde huyeron, o bien en Babilonia, a donde fueron llevados a la fuerza. Es en la *golá* (= la comunidad en el exilio) de Babilonia donde se desarrolla la reflexión religiosa más audaz, que conduce a una redefinición de la identidad de Israel y a una nueva forma de expresión religiosa y teológica: el judaísmo.

A partir del 538, el regreso del exilio fue muy progresivo hacia lo que se había convertido en la provincia de Judea, dentro de la satrapía persa de Transeufratina. Dos líneas teológicas principales pueden definirse en las tradiciones compuestas en esta época:

- una línea *deuteronomista*, que pone de relieve la identidad histórica y «territorial» de Israel, y su vocación ética, que liga, por tanto, la posesión del territorio con la identidad de Israel;
- una línea *sacerdotal*, que establece una relación exclusiva entre la santificación de la comunidad y la celebración del culto.

La teoría de la autorización imperial persa trata de dar cuenta de la constitución de una única Torá a partir de tradiciones teológicas exílicas divergentes –esencialmente deuteronomista y sacerdotal–, poniendo de relieve un factor «exterior»: la intervención de las autoridades del imperio persa. En efecto, Esd 7,12-26 describe

2. P. FREI, «Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich», en P. FREI / K. KOCH (eds.), *Reichsidee und Reichsorganisation im Persenreich*. OBO 55. Gotinga-Friburgo, 1996² [1984], pp. 5-131; K. SCHMID, «The Persian imperial authorization as a historical problem and as a biblical construct: a plea for distinctions in the current debate», en G. N. KNOPPERS / B. M. LEVINSON (eds.), *The Pentateuch as Torah. New models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*. Winona Lake, IN, 2007, pp. 23-38; J. P. WEINBERG, *The Citizen-Temple Community*. JSOTSS 151. Sheffield, 1992; «Die Mentalität der jerusalemischer Bürger-Tempel-Gemeinde des 6-4 Jh. v.u. Z.», en *Transeufratène* 5 (1992), pp. 133-141.

Judea en la época persa

El imperio persa estaba organizado en «satrapías» (territorio gobernado por un *sátrapa*, lit., en persa antiguo, «protector del poder»).

Tras la conquista persa (538 antes de nuestra era), el conjunto de Babilonia forma primeramente una sola satrapía, que Darío I divide, creando así la satrapía de *Transeufratina* («más allá del Éufrates»), con su capital en Damasco. Esta satrapía es asimismo dividida en provincias.

Las tierras de los antiguos reinos de Israel y de Judá dependen primeramente de la provincia de Samaría. En un momento difícil de identificar aparece la provincia de Judea (*Yehud*), con gobernadores locales (cf. el mapa de la p. 12). Algunas mone-

das de Yehud atestiguan que fue a partir del siglo IV antes de nuestra era.

Las fuentes son poco numerosas, y los datos sobre el asunto, pobres: se han encontrado algunos sellos que llevan la inscripción *Yhd* (Yehud), a veces con el nombre de un gobernador (*pehâh*). Sin embargo, la autenticidad de varios de estos sellos es discutida. La provincia (*m^rdinah*) de Judea estaba dividida en nueve distritos (*pelek*). Esd 10,7-8 insiste en el papel de los ancianos, que forman una asamblea.

Sea lo que fuere de esta organización administrativa, es preciso articularla con la función específica del Templo. Parece que las pretensiones políticas de grupos sacerdotales no dejarán de aumentar; se impondrán en el siglo IV antes de nuestra era.

Soberanos persas	Gobernadores de Judea	Sacerdotes	Acontecimientos
Ciro (556-529) Cambises (529-522)	Zorobabel	Josué	538: edicto de Ciro 520: regreso de los exiliados 515: segundo Templo
Darío I (522-486) Jerjes (486-465)	Bagoas	Yoyaquín	
Artajerjes I (465-423) Jerjes II (423) Darío II (423-404)	Nehemías (445-433 + 430-425?)		440-400: correspondencia con los judíos del Alto Egipto (papiros de Elefantina)
Artajerjes II (404-358) Artajerjes III (358-338)	Esdras (398-390?)	Yohanán	Continuación del regreso de los exiliados

la autorización dada por Artajerjes a Esdras para establecer en Judea un derecho particular en favor de los judíos. Este derecho particular es designado en Esd 7,14.26 con la expresión aramea *dat 'elahak* («ley de tu Dios»). El análisis literario de los libros de Esdras y de Nehemías puede conducir a establecer una equivalencia entre la ley (*dat*) que Esdras tiene como misión establecer en Judea y aquella (*Torá*) que proclama solemnemente frente al pueblo, según el relato de Neh 8.

Dificultades de la teoría. En realidad, esta teoría de la autorización imperial hoy no concita unanimidad. Señalemos dos puntos particulares que la hacen frágil:

- Los manuscritos de Elefantina (lugar del Alto Egipto en donde se encontraba un grupo judío de la diáspora) no se refieren a la Torá como fuente del derecho para zanjar un grave conflicto en el 419-418 antes

de nuestra era, en el marco administrativo del imperio persa: este dato significa que, a finales del siglo v, la Torá aún no había adquirido, en la comunidad judía, la autoridad unánime que la teoría de la autorización imperial le concede.

El recurso a la noción de *autorización imperial* parece considerar un alcance, a escala del imperio, de medidas locales que probablemente dependen más de la autoridad de un sátrapa.

K. Schmid propuso en 2007 una relectura matizada de la hipótesis de Frei: la teoría de la autorización imperial no implicaría que las leyes judaítas recibieran el estatus de leyes imperiales, sino simplemente que las autoridades persas *aceptaran* las normas locales judaítas. Para este autor, esta aceptación, sin embargo, no debería ser considerada como el factor determinante de la edición de la Torá. En efecto, conviene separar la cuestión de la actitud de las autoridades persas con respecto a las leyes religiosas que rigen el Templo de Jerusalén de la de la edición de la Torá y la adquisición, con este texto, de una dimensión normativa indiscutida.

La comunidad de los ciudadanos del Templo

Otro modelo sociohistórico que trata de dar cuenta de la constitución, en Judea, de una Torá normativa en el período persa fue propuesto por J. P. Weinberg en 1992: se trata de la teoría de la *Bürger-Tempel-Gemeinde* («comunidad de ciudadanos del templo»), según la cual las autoridades persas conceden a los santuarios reconocidos una función religiosa, económica y social.

En Judea, las autoridades sacerdotales se encontrarían así como depositarias de un privilegio religioso y económico, que las situaría como «por encima» con respecto al resto de la comunidad judía. En realidad, solo el grupo sacerdotal, reunido en torno al segundo Templo, es susceptible de representar, durante el período postexílico, una referencia religiosa y social capaz de tomar parte en una administración local de Judea. La hipótesis de Weinberg permitiría comprender igualmente las implicaciones socioeconómicas de la definición de «fronteras» de la comunidad mediante los textos legislativos de la Torá: ser excluido de la comunidad, o no ser admitido en ella, conduciría a ser excluido de los circuitos económicos y sociales cuyo centro sería el Templo de Jerusalén. Sin embargo, el modelo descrito por Weinberg sigue siendo fuertemente conjetural.

En la investigación de la unidad de las comunidades judías

Las teorías de la «autorización imperial persa» y de la «comunidad de ciudadanos del Templo» privilegian uno u otro de los factores *externos* para dar cuenta de la composición de la Torá como texto que goza de una autoridad indiscutida. Otra posibilidad consistiría en tomar en consideración los factores *internos* de la comunidad.

Entre estos factores está en particular la frágil situación del judaísmo judaíta en torno al segundo Templo, fragilidad numérica en Judea y política en el seno del imperio persa. Podría conducir a los diferentes grupos judíos a pensar su unidad como una condición necesaria para su supervivencia. Junto al desarrollo eco-

nómico y político del Templo de Jerusalén, la Torá sería así un documento unificador. Este expediente de «compromiso interno» entre las diferentes líneas teológicas del judaísmo en el siglo v antes de nuestra era

pudo suponer un mayor reconocimiento por parte de las autoridades locales persas, permitiendo avances teológicos y espirituales en el momento en que tuvo lugar.

3. Contexto sociohistórico

El contexto sociohistórico de la formación de la Torá en la época persa puede resumirse en dos elementos: por una parte, un judaísmo «multicéntrico», y por otra, la precariedad de la situación social en la Judea persa.

Un judaísmo «multicéntrico»

La cuestión de la unidad del judaísmo postexílico supera el horizonte de Judea y del segundo Templo. Hay que integrar en ella la realidad israelita del Templo del monte Garizín, a partir de mediados del siglo v antes de nuestra era, y la existencia de un judaísmo de la diáspora, que atestiguan en particular los documentos de la comunidad de Elefantina, en Egipto. Por tanto, la composición de la Torá debe ser reflexionada en función de un contexto de elaboración en que la reflexión teológica tuvo un carácter más «multicéntrico» de lo que consideran las teorías anteriormente expuestas.

El asunto de Elefantina. Cuando en Elefantina, en el Alto Egipto, en el decimocuarto año del reinado de Darío (410 antes de nuestra era), algunas rivalidades con los partidarios del vecino templo de Knum provo-

can la destrucción del templo dedicado a Yahô (YHWH), este acontecimiento conduce a los dirigentes de la colonia judía a negociar con la satrapía persa de Egipto para obtener el estatuto de «guarnición judía», situada en las fronteras del imperio, y a abogar por su causa ante los responsables judíos de Judea y de Samaría (cf. *Suppl. CE* n. 69, 1989, pp. 102-104).

Se establece una correspondencia que desembocará en la posibilidad de una vuelta al culto en Elefantina (con algunas restricciones relativas a los sacrificios: únicamente se autorizan las ofrendas vegetales y de incienso; papiros de Elefantina A4.9 y A.410,10-11). Los documentos están dirigidos a la vez a Bagohi, gobernador de Judea, a Yehohanán, sumo sacerdote de Jerusalén, pero también a Delayah y Shelemyah, hijos de Sanballat, gobernador de Samaría (papiros A4.7,29 y 4.8,28). Esto manifiesta que los miembros de la colonia de Elefantina reconocen la autoridad de sus hermanos judíos de Judea y, *al mismo tiempo*, la de los responsables de Samaría en cuanto a la gestión concreta de su comunidad. En esta época no existe ningún primado absoluto de Jerusalén.

Las razones subyacentes a la limitación del culto sacrificial pueden ser discutidas: razones políticas (voluntad de no provocar a los sacerdotes del templo de

Knum), razones culturales (reticencia de los egipcios con respecto a los sacrificios animales) o razones teológicas. Insistimos en estas últimas: el comienzo de un movimiento de centralización hacia Jerusalén encontraría su expresión en la Torá, centralización cuyos límites a finales del siglo v manifiestan la existencia del templo de Elefantina.

El judaísmo samaritano. Los documentos de Elefantina atestiguan, pues, un judaísmo «multicéntrico» y, al mismo tiempo, parecen hacerse eco de relaciones entre un judaísmo judaíta y un grupo reunido en torno al santuario del monte Garizín, en Samaría.

Los intereses de este grupo «samaritano» (término que hay que distinguir de «samaritano», que apunta a una realidad más tardía, cuando la ruptura sea total con Jerusalén) aparecen en las etapas compositivas tardías de la Torá. Así, según Ch. Nihan, la redacción del Hexateuco (cf. p. 35) en el siglo v en Jerusalén trataría de superar el antagonismo norte-sur presente, por ejemplo, en el relato de 1 Re 12, al enmarcar el conjunto del relato «hexateuco» con la mención de Siquén, de su encina y de su santuario, a la vez en Gn 12,6-7 y Jos 24,1.25-26.

Estas constataciones literarias llevan a preguntarse por la identidad de los redactores y los destinatarios de la Torá: este texto normativo, ¿estaba destinado a ser aceptado por las dos comunidades, judaíta y samaritana? ¿Se puede argumentar desde el hecho de que el texto masorético nunca define el lugar que יהוה «escogerá» para hacer que more allí su Nombre (cf. Dt 12,5.11.14.18.21; 14,24.25; 15,20; 16,2.6.7.11), a fin de ver en la Torá un texto destinado a servir de «ley fundamental» para las «provincias unidas» de Judá y de Samaría?

El enunciado de una conclusión como esta exige mucha prudencia, pero cualquier hipótesis compositiva debe tener en cuenta los datos arqueológicos recientes relativos al santuario del monte Garizín en la época persa.

Instalado en una región relativamente poblada, donde la ocupación humana nunca se interrumpió desde el siglo vii al iv antes de nuestra era, a pesar de la derrota política del reino de Israel, el santuario parece resultar de una construcción cuya primera fase se remonta, según excavaciones recientes, a mediados del siglo v. El destino «yahvista» de este Templo no deja lugar a dudas, habida cuenta de las inscripciones que se han encontrado allí.

A partir de ahí, los relatos de Esdras y de Nehemías, cuya punta polémica antisamaritana es evidente (Esd 4,6-24; Neh 2,10 y 3,33s), podrían ser considerados conforme a una perspectiva nueva: más que la expresión de un intento de unificación del judaísmo, que se beneficia en Jerusalén del apoyo de las autoridades persas, estos textos podrían reflejar una comprensión estrictamente judaíta de la identidad israelita, buscando excluir de ella los elementos samaritanos, que sin embargo corresponden a una comunidad que apele a la misma Torá y profesa una misma identidad yahvista.

Jerusalén en la época persa

A la relativa prosperidad de la zona samaritana se opone, en el siglo v antes de nuestra era, y sin duda incluso en el siglo iv, una relativa «desertificación» de Ju-

dea, como atestiguan varios estudios arqueológicos recientes³.

Una ciudad de dimensiones modestas. ¿Cuál era la amplitud de la ciudad en la que, según los libros de Esdras y de Nehemías, se había reedificado un Templo (Esd 5,1-6,18) y se habían construido murallas (Neh 3,33-4,17; 6)? Los datos arqueológicos orientan hacia una respuesta que subraya la modestia de las dimensiones de la Jerusalén persa: D. Ussishkin considera verosímil que las reparaciones del muro de Ezequías al que alude el libro de Nehemías tuvieran una realidad histórica, permaneciendo el espacio así limitado sin embargo incompletamente construido en la época persa. La población se habría concentrado en la ciudad de David y en la zona del monte del Templo.

La evaluación propuesta por O. Lipschits es más modesta aún: ningún descubrimiento arqueológico permite atestiguar que Jerusalén fuera un centro urbano importante en la época persa. No se ha encontrado ninguna tumba rica de esta época, y la superficie de la ciudad la estima este autor en seis hectáreas, lo que corresponde a una población potencial de 1.500 personas. No obstante, la confrontación de los datos arqueológicos y los textos bíblicos lleva al autor a considerar un cambio de estatuto de Jerusalén a mediados del siglo v: en esta época, las murallas habrían sido re-

Judea, provincia persa



3. O. LIPSCHITS, «Achaemenid Imperial Policy and the Status of Jerusalem», en O. LIPSCHITS / M. OEMING (eds.), *Juda and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake, IN, 2006, pp. 19-52; D. USSISHKIN, «The Borders and *de facto* Size of Jerusalem in the Persian Period», o. c., pp. 147-166; O. LIPSCHITS / O. TAL, «The Settlement Archeology of the Province of Judah: A case Study», en O. LIPSCHITS / G. N. KNOPPERS / R. ALBERTZ (eds.), *Juda, Land the Judeans in the 4th Century B.C.E.* Winona Lake, IN, 2007, pp. 32-52, esp. 38-41.

construidas, y la ciudad se habría convertido en la capital de la provincia de Yehud (cf. Neh 7,2), en lugar de Mispá.

Las razones sugeridas para este cambio de estatuto son variables. Contra los autores que atribuyen la reconstrucción de las murallas a la amenaza militar

representada por la rebelión egipcia (461-454 antes de nuestra era)⁴, o incluso por la liga griega de Delos, a partir del 476, Lipschits discute el valor estratégico de Jerusalén y relaciona el cambio de estatuto de la ciudad a mediados del siglo v con el juego simultáneo de múltiples factores sociales, económicos, religiosos, políticos o demográficos. En el centro de este proceso subraya el papel del Templo reconstruido, convertido en un centro cultural, literario, pero también económico y fiscal. Sin embargo, con relación a la zona costera, que se desarrolla por razones militares y comerciales, las colinas de Judea siguen siendo una zona muy rural.

¿Un hogar cultural y cultural? Lipschits no considera una modificación capital en la urbanización de la provincia de Yehud entre el siglo iv y comienzos del siglo ii antes de nuestra era: se cuentan 105 lugares que datan de la época persa y 237 de la época helenística. 40 de los lugares de la época persa están desocupados en la época helenística, pero 179 de los lugares helenísticos están desocupados en la época persa. Esto atestigua un importante desarrollo de la implantación humana, esencialmente a partir del siglo ii.

La cuestión que plantean estos datos arqueológicos tiene que ver con las condiciones de posibilidad de una actividad de producción literaria en un marco huma-

no tan pobre. ¿Podemos imaginar, en el contexto que se acaba de describir, que Jerusalén fuera un centro cultural de indiscutida irradiación?

Observemos también que, en este territorio aparentemente muy poco desarrollado, se descubren monedas del siglo iv específicas de la provincia de Yehud, en las que una lleva la mención paleohebrea de «Yohanán el sacerdote». Ahí tenemos la señal de una cierta autonomía administrativa, que es el corolario del desarrollo (y del reconocimiento) del Templo de Jerusalén.

No obstante, este dato sigue siendo difícil de interpretar en el contexto del siglo iv, en que los únicos cambios arqueológicos notables están ligados a la aparición de nuevos establecimientos administrativos y militares, en el sur judaíta, en un territorio que se ha convertido en zona fronteriza, tras la independencia transitoria de Egipto a comienzos del siglo iv.

El otro dato destacable tiene que ver con una ausencia de señales masivas de helenización en la provincia de Yehud. Lo mismo que los territorios costeros están sometidos desde el siglo v a la influencia helenística, así también persiste, entre el período persa y el período helenístico precoz (comienzos del siglo iii), una cierta estabilidad en la ocupación de los territorios y en las modalidades de la implantación humana.

4. Egipto llegará a reconquistar su independencia con respecto al imperio persa, durante unos cuarenta años, a comienzos del siglo iv antes de nues-

tra era, hasta el 343. La dominación persa se reanuda entre el 343 y el 332 (cf. P. BRIANT, *Histoire de l'Empire Persé*. París, 1996, pp. 671s).

4. La canonización

La palabra «canon» (del griego *kanôn*) designa habitualmente una lista de obras que tienen autoridad y, más precisamente, un conjunto unificado recibido como norma de fe por una comunidad de creyentes. Las observaciones efectuadas más arriba a propósito del asunto de Elefantina y del judaísmo samaritano iluminan la diferencia que puede existir entre una *composición literaria* y un conjunto o *texto canónico* cuya autoridad es reconocida. Los estudios que tratan la historia de la composición del Pentateuco muestran que la época persa, en el siglo v antes de nuestra era, es determinante para el surgimiento de un texto *unificado* que relaciona las perspectivas sacerdotal y deuteronomista (cf. cap. IV, p. 30).

Por otra parte, el texto del Pentateuco integra progresivamente conjuntos literarios que reflejan los intereses teológicos y la realidad de la diáspora, como la historia de José, que, a pesar de los obstáculos, prospera en un país extranjero (Gn 37-50).

Sin embargo, los manuscritos de Elefantina muestran que los textos reunidos en un único Pentateuco aún no son autoridad en la época.

Esta constatación se impone en particular para la lectura de las leyes de Dt 12,2s relativas a la unicidad del

santuario: la propia existencia de un santuario fuera del Templo de Jerusalén a finales del siglo v, en Elefantina, como la de un santuario yahvista en el monte Garizín, manifiesta la diferencia que existe entre la regla enunciada y la práctica efectiva del judaísmo. El relato de Jos 22,9s, relativo a la instalación en Guelilot del Jordán de un altar destinado a la oración de las tribus transjordanas (Gad, Rubén y media tribu de Manasés), ofrece un indicio suplementario relativo a la multiplicidad de los lugares de culto dedicados a YHWH en el siglo v antes de nuestra era.

La mitad del siglo iv antes de nuestra era constituye, pues, una estimación razonable para la fecha de clausura del canon de la Torá. En esta fecha, el texto unificado del Pentateuco había adquirido una autoridad normativa. El período que va desde la mitad del siglo v a la mitad del iv aparece, pues, como determinante con un doble movimiento:

- movimiento de centralización del culto en Jerusalén: los libros de Esdras y de Nehemías reflejan la pretensión de superioridad del santuario judaíta;
- movimiento conducente a la adquisición de una autoridad normativa por la Torá, convirtiéndose en el «canon», la regla de vida del judaísmo a finales de la época persa.