

LAS «NOVELAS» EGIPCIAS DE JOSÉ Y DEL JOVEN MOISÉS

M. CRUZ HERNÁNDEZ
Univ. Autónoma de Madrid

RESUMEN: Este artículo estudia detenidamente los relatos bíblicos sobre José y el joven Moisés, sus características literarias y su contexto sociológico. El autor concluye que ambos relatos son una adaptación hebrea de temas egipcios para conseguir la unión de las teofanías patriarcales con las mosaicas.

SUMMARY: This paper is an extensive study of the Bible stories of Joseph and the young Moses, their literary characteristics and the sociological context. The author concludes that both tales are a Hebrew adaptation of Egyptian themes aimed at unifying the Patriarchal and Mosaic theophanies.

I. LAS «NOVELAS» EGIPCIAS COMO ENLACE ENTRE LAS TEOFANÍAS PATRIARCALES Y LAS MOSAICAS.

1. *En busca de una hipótesis.*

El tema del carácter de las «historias» de José y de Moisés ha sido estudiado numerosas veces y en muchas con erudición e información admirables. Los intereses religiosos, y también el menosprecio de ellos, y ciertas connotaciones históricas y políticas han hecho que los datos aportados se relativicen o se utilicen *pro domo sua*. Las informaciones arqueológicas, culturales, filológicas, geográficas, históricas y sociales, cada vez más importantes y numerosas, sólo suelen ser concluyentes en puntos concretos y delimitados; en el resto se utilizan como pautas paralelas de los presuntos datos del texto bíblico. Ante una situación tan compleja y difícil —decía uno de mis maestros— sólo caben dos posturas: limitarse a ofrecer y analizar la contradictoria, múltiple y rica bibliografía, apostillada con la natural disonancia de opiniones (posición la más universal y que sufrí en mis años mozos), o empezar de nuevo con toda humildad. Como se trata del Pentateuco del AT, permítaseme que traiga a colación el prólogo del Evangelio de Lucas, que pertenece al NT: «Puesto que ya muchos han intentado escribir la historia de lo sucedido [...] me ha parecido también, después de informarme exactamente de todo desde los orígenes, escribirte ordenadamente» (Lc 1,1-3).

Los investigadores bíblicos y los historiadores de Israel suelen ser partidarios de una continuidad social, a la vez lineal y progresiva, desde

Abraham hasta nuestros días, y cuentan para ello con el texto actual (*textus receptus*) de la Biblia. Estudiosos y exégetas judíos, cristianos y musulmanes coinciden en dicha postura; los contrarios a referida posición parten del hecho muy probable de que el *textus receptus* del Pentateuco y del libro de Josué procede de la labor de unos redactores-compiladores que hay que situar entre los siglos X al IV a.C.; por tanto, mantener una hipótesis del grupo de los continuistas es refrendar la posición de los referidos redactores. Algunos estudiosos de esta línea sustituyen el continuismo pro-judío por otro pro-semita: las teofanías patriarcales son pre-hebreas y de ellas participan también los árabes, como explica el *Alcorán*.

Por otra parte, ciertas posturas religiosas muy en boga se inclinan por una lectura estrictamente espiritual y pastoral de las tradiciones teofánicas. En el caso cristiano, que es el más cercano a nosotros, se parte de una tesis teológica fundamental: todas las teofanías son anuncio y preparación de la definitiva por el *logos* encarnado, Jesucristo. Para los creyentes cristianos, entre los que me cuento, se trata de una verdad teológica principal basada en la fe. Para los creyentes islámicos, las teofanías patriarcales, mosaicas y cristianas son esencialmente válidas, aunque estén contaminadas por elementos particulares, deformantes o excluyentes; por todo ello fue necesaria la revelación definitiva, última e infalible de Muḥammad codificada en el *Alcorán*. También en este caso se trata de una verdad basada en la fe.

Ahora bien, que todas las teofanías tengan su fundamento en Dios, como creen los fieles, no obliga a prescindir del modo social múltiple característico de los ciclos teofánicos que se dan en la historia. Más aún, los que creen en la bondad, ciencia, providencia y singular respeto del Dios Único para con el hombre, no pueden pensar en que iba a prescindir de los condicionamientos sociales de cada tiempo, lugar o grupo humano; sólo desde este principio pueden entenderse las *tradiciones* escriturarias. El sentido de renovación de la alianza de la teofanía mosaica, el de nueva ley que Jesús de Nazaret da a su prédica, y la afirmación alcoránica de la necesidad final de una revelación definitiva, deben ser entendidos como un reconocimiento del cambio social.

Buscando un apoyo sólido para plantear una hipótesis de trabajo que pudiera ser común, he pensado que acaso la menos controvertida sea el tema de las teofanías patriarcales y mosaicas recogidas por las *tradiciones* codificadas en el *Antiguo Testamento*. Judíos, cristianos y musulmanes coinciden en admitirlas y enraizarse en ellas; los agnósticos no aceptan la real presentación de Dios en ellas, pero sí admiten que ciertos hombres interpre-

taron tales hechos como teofanías, tomando sus conocimientos como principios de fe y norma de conducta.

2. *¿Continuidad o salto?*

Desde que la crítica histórica fue aplicada al texto bíblico¹, los estudiosos han distinguido en el *textus receptus* del Pentateuco un ciclo de teofanías patriarcales y otro mosaico. También han advertido que la historia de José parecía una novela y la vida del joven Moisés una fabulación literaria. En el *textus receptus* del Génesis pueden distinguirse tres ciclos: I, sobre los orígenes (cc. 1-11); II, los patriarcas (cc. 12-36); III, historia de José (cc. 37-50). Las teofanías patriarcales remiten a unas tradiciones que se sitúan a partir del siglo XIX a.C. (como fecha extrema), comprendiendo dos grupos: a) de Abraham (Gn 12-18,22 y 20-25,18), b) de Isaac y Jacob-Israel (Gn 25,19-35); entre ellas están intercaladas las historias de Sodoma (Gn 18,23-19,29) y de las hijas de Lot y su descendencia (Gn 19,30-38). Las tradiciones sobre los orígenes tienen raíces mesopotámicas bien conocidas; la historia de la destrucción de Sodoma puede recoger alguna tradición para explicar el Mar de la Sal (Mar Muerto); la anécdota sobre el necesario incesto de las hijas de Lot puede explicarse como un recurso para justificar el menosprecio por los ammonitas y moabitas descendientes de aquella coyunda². Así podríamos trazar el siguiente cuadro:

GÉNESIS

I. *Los orígenes* (1-11). Tradiciones de raíz mesopotámica.

II. *Los Patriarcas*: a) Abraham (12-18,22; 20-25,18)

b) Isaac y Jacob-Israel (25,19-35)

III. *Sodoma* (18,23-19,29). Explicación del Mar de la Sal.

IV. *Descendencia de Lot* (19,30-38). Minusvaloración de ammonitas y moabitas.

Las teofanías patriarcales —comprendidas en el apartado II— están relacionadas con el Señor semítico 'El, sea expresado en esta forma, sea en

1. Para no remitir a una bibliografía extensa, compleja, a veces contradictoria y muchas veces aún no traducida al castellano, sólo citaré como obras de información general, y que facilitan dicha bibliografía, las tres siguientes: H.H. Ben-Sasson (ed.), *Historia del pueblo judío. Vol. I. Desde los orígenes a la Edad Media*, Madrid 1988, esp. pp. 13-87 (La bibliografía aparece al final del vol. III. Es obra continuista lineal pro-hebrea; pese a sus juicios críticos, en numerosas ocasiones sigue la posición casi integrista total de Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, I, y resumen de M. Greenberg, Chicago 1960); R. De Vaux, *Historia antigua de Israel. Vol. I. Desde los orígenes a la entrada en Canaán*, Madrid 1975 (obra de rica información crítica, concluye por lo general en sentido continuista aunque limitado); M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente*, Madrid 1947 (libro equilibrado, bien informado y de excelente bibliografía en su época).

2. Cf. M. Cruz Hernández, «El origen económico del tabú del cerdo», en *Un prólogo y siete calas a la historia del pensamiento*, Barcelona 1988, pp. 10-15, esp p. 13.

la tradicional mayestática de 'Elohim o en formas compuestas que lo determinan³. Quien se manifiesta en tales teofanías es el *Dios de nuestros padres*, divinidad meramente unideista intrínseca al grupo tribal.

Las teofanías mosaicas están incluidas en el Exodo, cuyo *textus receptus* es mucho más complejo que el del Génesis, y que encierra siete bloques diferenciables: I, Moisés el joven; II, Moisés el levita; III, Nomadeo en el desierto; IV, Explicación del origen de la Pascua; V, Código de la Alianza; VI, Elementos culturales desarrollados; VII, Un canto poético. El ciclo del joven Moisés comprende tres relatos: a) opresión de los israelitas en Egipto; b) vida del joven Moisés; c) Moisés y el Faraón. El ciclo de Moisés el levita presenta tres elementos principales: a) relación con los madianitas; b) salida de Egipto; c) aceptación o desarrollo del yahwismo. Todo ello puede organizarse en el cuadro siguiente:

EXODO

- I. *Moisés el joven*: a) Opresión de los israelitas (1)
b) Vida del joven Moisés (2,1-14)
c) Moisés y el Faraón (5,1-5 6,28-29 7-10)
- II. *Moisés el levita*: a) Relación con los madianitas (2,15-22 18)
b) Salida de Egipto (12,33-42 13,17-22 14)
c) Aceptación o desarrollo del yahwismo (3 4 6,1-9)
- III. *Nomadeo en el desierto* (15,22-27 16 17)
- IV. *Explicación del origen de la Pascua* (11 y 12)
- V. *Código de la alianza* (16-24)
- VI. *Elementos culturales* (25-40)
- VII. *Canto poético* (15)

Los bloques IV al VII deben ser excluidos de nuestro análisis; dan cumplida información sobre los intereses de los redactores-compiladores que trabajaron las múltiples tradiciones recogidas en ellos⁴. Los bloques II y III explican numerosas peculiaridades sociales del grupo de los inmigrados del Exodo, así como la adhesión al yahwismo. ¿Pero qué representa la peregrina historia del bloque I?

3. Cf. M. Cruz Hernández, «El problema de la identificación abrahámica de la divinidad tribal y el Señor Universal», *MEAH* 26/28 (1979) 149-158 (Vol. de Homenaje al Prof. D. Gonzalo Maeso).

4. El IV explica y justifica los elementos arcaizantes, propios de la vida nómada en fase de sedentarización, conservados en la pascua judía; el V codifica el largo desarrollo de los principios de la vida social, desde las más viejas tradiciones hasta la alianza davídica; el VI remite a instrumentos, estructuras y prácticas relacionadas con el templo de Salomón y el culto del período monárquico y postexílico inmediato.

Las teofanías mosaicas están enraizadas en el Señor Yahweh. Sobre su origen, evolución histórica y hasta sentido y significación del vocablo se ha escrito cuanto era menester⁵. Lo más importante, desde el punto de vista teológico, es su sentido de monolatría intrínseca y personal; el monoteísmo estricto que presenta el *textus receptus* no es original, sino que fue adquirido tras una larga evolución, desde la cual los redactores-compiladores construyeron su interpretación. Si se prescinde del deseo de los redactores-compiladores de confirmar, *opportune et importune*, que el Yahweh de Jetró y Moisés es el mismo Señor «Dios de nuestros padres» y el Señor Yahweh de la monarquía, no existe razón alguna para negar el probable origen madianita del yahwismo. Por tanto, originariamente hay dos teofanías diferenciables: patriarcal y mosaica; y dos ideas de la divinidad: «Dios de nuestros padres» y Yahweh. No existe, pues, continuidad lineal; y para pasar de una a otras se produce un salto.

Cuando los redactores-compiladores de las diversas tradiciones codifican el actual *textus receptus*, el Señor de Israel es un Dios único, personal y vivo. ¿Cómo relacionar convincentemente el «Dios de nuestros padres» con Yahweh para que sean un solo Dios de Israel, el más poderoso y único verdadero frente a las restantes divinidades de los otros pueblos? Uniendo la originaria comunidad patriarcal con la confederación tribal culminada durante el reinado de David, y reduciendo las sucesivas concepciones de la divinidad al Yahweh Dios único. La propia dialéctica de la conservación de diferentes tradiciones durante el largo y no simultáneo período de asentamiento de los grupos tribales israelitas en la considerada tierra de promisión, y la presión del grupo judaíta que se identifica con los inmigrados del Exodo y su talante conquistador, favorecía dicha identificación. Para precindir del *salto*, mantener la continuidad lineal deseada, disminuir la diferencia entre unas tradiciones y otras y evitar cualquier dualismo religioso, paulatinamente se fue construyendo una poderosa bisagra cuya espiga es la *Historia de José*, en la que se engarzó el tejuelo del *joven Moisés*.

3. *Dos modos de asentamiento.*

Además de la diferencia entre la teofanía del «Dios de nuestros padres» y las de Yahweh, el *textus receptus* del Pentateuco ha conservado dos modos distintos de asentamientos. El del período patriarcal (Gn 13 14,20-24 18,1-8 21,22-34 22,19 23 26,1-33 32,14-23 33,17-20 35,21) muestra el típico de las

5. Cf. R. De Vaux, *op.cit.*, Vol I., 330-347; M. García Cordero, *op.cit.*, 239-242.

migraciones tribales de los nómadas menores, ovejeros y cabreros, en proceso de sedentarización; la violencia es accidental y cuando aparece corresponde a acciones de autodefensa tribal o familiar (Gn 14,1-16 31,22-29 34). Los grupos humanos patriarcales proto-hebreos conservan raíces semíticas occidentales (Amorreos: Sumerio *Mar-tu*; asirio-babilónico *Amar-tu*) en cierto modo proto-aramaicas y probadas históricamente en la comarca de Harrān⁶; gobiernan, organizan y ayudan a sus familias; y compran, pactan, regatean y se tratan con sus vecinos extratribales⁷.

El asentamiento del grupo inmigrado relatado en el Exodo y luego en Josué es presentado como radicalmente violento, quiero decir, en su misma

6. Las tradiciones patriarcales conservadas en el *textus receptus* del Génesis se refieren a unos grupos semíticos emparentados con los arameos y que denominaremos proto-hebreos. Los «archivos» de Mari, algunos textos egipcios y otros hallazgos de los últimos cuarenta años confirman los nombres de Najor, Serug y Teraj; permiten explicar los de Labán, Lot y Sara y hacen verosímil el de Abram > Abraham. La estancia de este grupo en Harrān parece probada y la emigración desde Ur-Kašdim a Harrān, de ésta a la tierra de Canaán y su descenso hasta los límites del Negueb es muy verosímil. Los paralelos histórico-arqueológicos de la zona permiten suponer que su religiosidad primitiva era astral y posiblemente lunar. Aunque los datos filológicos escriturarios sean muy poco fiables, el hecho de conservar una explicación al cambio de Abram > Abraham y Saray > Sara, así como la dualidad 'El-'Elohim no debe ser menospreciada, ya que una de las tradiciones conservadas atribuye a la teofanía patriarcal la transformación del nombre del primer patriarca. Para los redactores compiladores hubiera sido más cómodo escribir siempre Abraham.

Recientemente se ha resucitado el problema de si el entronque mesopotámico de Abraham es auténtico y antiguo o si se trata de una interpolación anti-egipcia. Para C. Garbini (*Storia e ideologia nell'Israël antico*, Brescia 1985), la historia caldea de Abraham habría sido inventada a finales del siglo IV a.C. para devaluar la autoridad ideológica de los judíos egipcios frente a la de los grupos de Palestina enraizados en las tradiciones babilónicas. El Abraham de Hebrón, como el Ibrāhīm de la Meca, es más explicable desde los confines del Negueb que desde Ur-Kašdim. Pero en tal caso no se ve por qué habría sido necesario recurrir a una teofanía para justificar el nuevo nombre de Abraham, mucho más explicable desde esta última forma que desde la supuestamente originaria Abram. Además no es necesario recurrir a un antagonismo Jerusalén-Aleandría para explicar posibles recursos a lo mesopotámico, pues los años de destierro en Babilonia lo justificarían más y mejor. Creo, pues, que las raíces caldeas de los patriarcas no deben ser removidas, so pena de quedarnos sin nada. De cualquier modo pienso, como M. García Cordero, que el nombre de Abraham es de tipo *amuru*.

7. Los datos bíblicos concuerdan más de lo que se piensa con los datos extrabíblicos, cada vez más numerosos gracias a las excavaciones y al estudio de los «archivos» o «bibliotecas» encontrados. Las interrelaciones sociales son explicadas en el Génesis mediante los procedimientos entonces vigentes: parentesco y vínculos de aproximación o alejamiento. Arabes, ammonitas, arameos, edomitas, hebreos, moabitas, etc. tienen un indudable entronque común. Aunque las genealogías bíblicas deban ser consideradas como estrictos mecanismos retro-proyectivos explicativos de situaciones sociales muy posteriores, como las «doce tribus», y estén viciadas de errores etnológicos y lingüísticos, son útiles para conocer el *modus operandi* de la comunidad social israelita ya establecida y sedentarizada. Cf. García Cordero, *op.cit.*, 113-120.

raíz: la huída a Egipto. Más aún: hay violencia sobreañadida, pues parece como si las plagas, tras acabar con cosechas y ganados, hicieron que éstos resurgiesen de la nada para poder seguir siendo destruidos por las plagas siguientes. Hay violencia de más al generalizar la que realmente hubo, tanto al Este como al Oeste del Jordán, y desde la ocupación de Jericó hasta las conquistas de David. Cuando la prudencia de los exploradores enviados desde Qadeš Barnea, que debieron llegar a Beeršeba y Hebrón, tras reconocer la fertilidad de la zona no ocultó la fuerza de los asentamientos humanos, los redactores-compiladores hacen que no sólo Moisés sino hasta Yahweh monten en cólera (Nm 13 y 14 Dt 1,19-46). Lo importante, empero, no es que tales violencias fuesen probables, pues así sucedió numerosas veces en la historia, sino el énfasis en su descripción y el carácter sacral con que se las reviste. Poco importa si las murallas de Jericó fueron o no derribadas una vez más, pues ya lo habían sido varias veces antes, sino «el anatema de todo cuanto allí había, y el filo de la espada para hombres y mujeres, niños y ancianos, bueyes, ovejas y asnos», salvo la hetaira Rahab y su familia que ayudó a los espías israelitas. Incendieron la ciudad y robaron cuantos objetos hallaron de bronce, hierro, plata y oro (Jos 6,21-22). Se trata, pues, de sacralizar la conquista violenta.

Las explicaciones de tales horrores, confirmados históricamente en los pueblos mesopotámicos, sirios y egipcios, reside en la ponderación de la fuerza y del poder como garantía de la seguridad. Las informaciones históricas paralelas indican, sin embargo, que los grupos tribales semíticos occidentales que se establecieron en aquellas zonas, desde Harrán a los desiertos del sur, fueron pacíficos y prefirieron contratar y comprar a guerrear. De los que pueden ser considerados como proto-hebreos, bastantes debieron asentarse en la llamada Tierra de Canaán, desde la actual Galilea hasta Beeršeba; otros siguieron el nomadeo. Histórica y socialmente es rarísimo que una comunidad sedentarizada vuelva al nomadismo, a no ser que sea arrancada violentamente de su asentamiento; y aún así, en cuanto pueden vuelven a sedentarizarse, aunque ello implique un estatuto de sumisión en tierras extrañas. Es más que probable que algunos proto-hebreos, sedentarizados o aún nómadas, bajasen, y más de una vez, a Egipto; pero ni todos, ni siquiera la mayoría debieron asentarse allí hasta convertirse en albañiles, oficio bien sedentario. Más difícil aún es que, después de tan profunda sedentarización, volviesen al nomadeo y cansados de él se decidiesen por la ocupación violenta de nuevas zonas donde asentarse definitivamente. Por tanto, sólo cabe suponer que su asentamiento en Egipto no fue tal, y que la mayoría de los conquistadores

violentos fueron los descendientes de los que siguieron nomadeando en las regiones periféricas y menos favorecidas. Si el *textus receptus* procedente del período de la monarquía magnífica y universaliza al grupo descrito por el Exodo es para justificar la hegemonía de la Casa de David sobre la confederación de las doce tribus, y para ello era necesario que los proto-hebreos patriarcales hubiesen emigrado en bloque a Egipto y se hubieran convertido en el tan numeroso y arriscado Pueblo de Israel.

II. LA NOVELA DE JOSÉ

1. *La obra de un buen narrador*

La espiga del gozne ensamblador, la historia de José, es obra de un excelente narrador. Desde los albores de la crítica científica ha sido estudiada exhaustiva y reiteradamente, y tras el esfuerzo realizado nadie ha podido darle un carácter histórico; a lo más se dice que es probable que algunos hebreos pudieran establecerse en Egipto, que ciertos extranjeros ocuparon cargos en la corte del Faraón y que durante el período de los Hicsos pudieron gozar de un clima social propicio. Los autores no demasiado deslumbrados por las rígidas taxonomías de las supuestas redacciones sucesivas que condujeron al *textus receptus*, concuerdan en señalar que se trata de una obra independiente y personal. «Esta historia —escribe R. de Vaux— no es la combinación, pieza por pieza, de dos *documentos*; es obra de un solo autor que elaboró tradiciones anteriores. Hay constancia de su genio, su sentido psicológico, su gusto por el colorido local y el exotismo, sus preocupaciones de sabiduría y su intención religiosa». Por su parte, resume García Cordero: «La historia de José y la de Moisés [...] tienen todo el aire de una novela religiosa»⁸.

Comparando esta narración con otras del Pentateuco y no olvidando las características del *textus receptus* que manejamos, pudiéramos situar esta obra junto con alguna de la *Novelas Ejemplares* de Cervantes. «Es una obra de arte consumada»⁹ que podemos clasificar en el género de novela histórica y ejemplarizante; en ella el Señor no es el actor definitivo, sino el buen Dios providente: «el mal que podíais hacerme lo convirtió Dios en bien» (Gn 50,20), y ello en el sentido del dicho castellano: Dios escribe derecho con renglones torcidos.

8. Cf. R. de Vaux, *op.cit.*, vol. I 290-294; M. García Cordero, *op.cit.*, 175.

9. R. de Vaux, *op.cit.*, vol. I 283.

Es difícil establecer la fecha aproximada de su composición, pero es posterior a David¹⁰ y su colocación estratégica parece muy adecuada a las intenciones judaico-levíticas de los siglos X-IV a.C. Indudablemente durante el reinado de Salomón las relaciones con Egipto y con otros pueblos vecinos fueron mayores (1Rey 10,29), y entre la esposas del rey símbolo de la sabiduría se contó una princesa egipcia (1Rey 3,1). El príncipe edomita Hadad se fugó a Egipto y de allí regresó (1Rey 11,17-24) y hacia allá escapó Jeroboán (1Rey 11,10). Este período pudo ser el más apropiado, pero no debe olvidarse que también existieron relaciones con Egipto inmediatamente antes y después del exilio en Babilonia. El nombre de José aparece en otros personajes escriturarios a partir de la vuelta del exilio, tanto en la forma simple como en la compuesta (la primera en Nm 13,7, texto atribuido al supuesto *código sacerdotal*; Esd 10,42 Neh 12,14 Cr 25,2-9; la segunda, *Yosipyah*, en Esd 10,42). Esto no justificaría que se atribuyese al período postexílico inmediato a la redacción del texto, pero sí que las condiciones no eran exclusivas del período salomónico. Los redactores-compiladores impusieron un tabú tácito al empleo de los nombres de Abraham, Isaac y Jacob para designar a otros personajes escriturarios; pero en este caso, pese a la relevancia de José, no hicieron uso de tal tabú. Por tanto, hay que suponer que una cierta proximidad hizo que no se le confiriera el carácter semi-sacral de la onomástica de los patriarcas servidores del «Dios de nuestros padres».

2. El «color» egipcio.

El nombre de José (= *Yosip- 'El*) no dice demasiado. Como es sabido, las etimologías bíblicas carecen de fiabilidad; es falsa la presunta de una desviación de *'asap* (= quitado: «Dios ha quitado la afrenta de Raquel» —Gn 30,23—, que se atribuye a la tradición elohista); es correcta la de *yōsip* (= añadida: «que Dios añade otro hijo» —Gn 30,24—, atribuida a la supuesta tradición yahwista). Hacerlo proceder del amorreo o cananeo, o de un nombre de lugar, es aún más aventurado. Respecto al antiguo egipcio, al desconocerse su vocalización exacta, no conviene hacer demasiadas cábalas¹¹; pero hasta ahora, ningún nombre egipcio conservado puede ser reconocido bajo la forma conservada en el *textus receptus*. Por el contrario,

10. *Idem*, I 294.

11. Para todos los datos referentes al antiguo egipcio me guío por A. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 3ª ed. revisada, reimpr. Oxford 1978.

tres nombres propios del relato son egipcios y están documentados a partir de las dinastías XX y XXI.

El nombre que José recibe en Egipto, *Zafnat-Panat* (Gn 41,45) significa *El Dios ha dicho: vivirá*, y aparece en los textos como *Amón* [u otra divinidad] *ha dicho: vivirá*. Pero este tipo de onomástica se confiere al recién nacido y no es apropiada para un adulto. El nombre de la esposa egipcia de José es Asenat (Gn 41,45-46), que significa *Que ella pertenezca [a la diosa] Neit*, y aparece en los textos egipcios como *Que ella pertenezca a Mut*. El nombre del padre de Asenat es Potipera (Gn 41,45-50 46,20) y significa *Aquel que ha dado [el Dios] Ra*; este nombre se repite en el del dueño de José: Putifar (Gn 37,36 39,1). En uno y otro la transliteración de los signos egipcios es *p3-d-p3-r*; y su posible vocalización, si se tiene en cuenta la lectura hebrea, es *Pōdipōra'*, pues no debe recurrirse a la forma arcaica (ʕ) del signo correspondiente a *d*. La diferencia entre la lectura más aproximada (*Pōdipōra' > Potipera*) y la menos (*Pōdipōra' > Putifar*) pudiera explicarse por la evolución fonética del antiguo egipcio; la alternancia *ō ū* es frecuente en las lenguas camito-semíticas (*Muhammad - Mohammed*), y lo mismo sucede con *p > f* y *d > t*. Los nombres comunes y las formas exclamativas que aparecen en el *textus receptus* son menos expresivas; *Ahu* aparece en las lenguas semíticas; *Harton* indica un cargo político-cortesano; jurar por la vida del Faraón (Gn 42,15-16) se encuentra a partir de la XXII dinastía; pero jurar por el rey era también costumbre semítica.

El cargo de *ministro* del Faraón que se da a José no se corresponde exactamente con ninguno de los conocidos. Si era algo así como *primer ministro*, este cargo aparece antes del 1800 a.C (fecha imposible) o después del 850 a.C. (fecha posible, si bien solía haber dos primeros ministros, uno para el Alto Egipto y otro para el Bajo; José hubiera podido serlo del Bajo Egipto). Pero si era el mayordomo de la casa del Faraón (Gn 41,40 45,8) habría sido el *administrador de los bienes reales*. Si estaba encargado del abastecimiento de los graneros, distribución del grano y fijación de las tasas agrícolas (Gn 41,34-36 47,13-26) hubiera sido *inspector de los graneros*. Por tanto, hay que excluir una concreta titularidad en la administración real y pensar en un modo de ponderar su relevancia, lo que suele suceder también en algunos relatos de la literatura egipcia. Hay, sin embargo, ejemplos suficientes de extranjeros que ocuparon cargos importantes en la corte del Faraón, por lo cual el relato resulta verosímil; pero de ello no debe deducirse que el José descrito en esta historia fuese uno de ellos. Se trata, probablemente, de dar un colorido verosímil a la narración, técnica típica de la novela

histórica; a ello contribuyen también dos elementos muy destacados y bien descritos: la interpretación onírica y los años de sequía.

3. Sueños y sequías.

La interpretación onírica es muy antigua y está documentada desde las formas religiosas fundamentalmente prácticas como el chamanismo; existió en Mesopotamia, y en Egipto está atestiguada desde el Imperio Medio¹². Los sueños referidos en el relato son congruentes con la vida egipcia: el Faraón sueña con las vicisitudes de la economía agraria del valle del Nilo, que dependía del nivel de inundación anual; espigas y vacas, flacas y gordas, representan las consecuencias de la crecida. Los servidores del Faraón encarcelados, que comparten la prisión con José, sueñan con sus funciones en la casa real. El autor de la narración nos da la explicación común egipcia sobre los años de penuria: la dirección del viento; cuando el viento procede del Sur, de la Nubia, contrarrestando la corriente del Norte o mediterránea que alivia el calor del Alto Egipto¹³, la crecida es insuficiente, el aire agosta los campos y la cosecha es mala. La referencia a una hambruna de siete años ha dado mucho que escribir debido a la inscripción de la isla de Sehel, entre la de Elefantina (Abū) y la primera catarata, atribuída al Faraón Ŷoser de la III dinastía, aunque probablemente sea de la época tolemaica, acaso de Tolomeo V (187 a.C.). Como la comunidad judía de Elefantina está documentada, cabe cualquier tipo de interpretación. Pero el carácter sacral del número siete es tan antiguo como universal y típico de la religiosidad astral, ya que es el número de días de que consta cada una de las fases de la luna¹⁴.

Los años de penuria y hambre de la historia de José permiten al narrador trazar una descripción del régimen territorial agrario de Egipto y proponer una explicación sobre su origen. En líneas generales la descripción es adecuada. El Faraón era el nudo propietario de todas las tierras fértiles, de las que debía recibir una parte óptima de los rendimientos. Grandes extensiones eran de propiedad real directa, otras pertenecían a los templos; lo que quedaba, que no era mucho, pertenecía en usufructo transferible a las personas privadas que pagaban fuertes cánones; más aún, en general el derecho de propiedad individual privada apenas si aparece desarrollado. El

12. Cf. A. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum, III, Chester Beatty Gift, I, Text*, Londres 1935, pp. 9-23.

13. Cf. G.H. Stricker, *De Overstroming van de Nijl*, Leiden 1956,

14. R. de Vaux, *op.cit.*, I 301.

narrador atribuye dichas situaciones a las medidas tomadas por José para acabar con las hambrunas periódicas: creación de graneros reales, ensilado obligatorio de una parte de la cosecha, distribución del grano mediante su abono en dinero, ganado o tierra. Al final, el Faraón quedaba dueño de todo; los agricultores eran meros arrendatarios que abonaban un canon tan alto que sólo les dejaba lo necesario para la subsistencia; sólo la clase sacerdotal estaba exenta de canon (Gn 47,13-36). La descripción concluía con un principio económico-social: dicho sistema es el mejor que puede existir.

4. *Un narrador de mente egipcia.*

Cuanto se ha dicho conduce a la idea de que la fuente primitiva del relato es egipcia, y como el estilo muestra una mano hábil y fluida, el narrador original debió ser un egipcio. Cuantas explicaciones se han buscado para comprender desde la situación social hebrea tan excelente información y la valoración positiva del régimen absolutista regio de tenencia de la tierra, o son voluntaristas o en exceso rebuscadas. Pero, además, el conocido y popular episodio del intento de seducción por la mujer de Putifar es muy egipcio y aparece en el *Cuento de los dos hermanos*, conservado en un papiro de finales del s. XIII a.C.¹⁵, en el que se nos refiere lo siguiente:

Hubo una vez dos hermanos de madre y padre; el mayor se llamaba Anupu [= Anubis] y el menor Buti. Ahora bien, Anupu tenía casa y mujer, en cambio su hermano menor residía con aquél como criado [...]. Muchos días después de esto estaban en el campo arando y la simiente empezó a escasear. Entonces el hermano mayor despachó a su hermano menor diciendo: «corre y tráeme simiente de la alquería». El hermano pequeño [fue y] encontró a la mujer de su hermano peinándose [...]. El joven entró en el almacén, tomó una gran jarra [...], la llenó de trigo y luego salió llevándola. Entonces le dijo ella: «¿Cuánto llevas al hombro?». El respondió: «Tres medidas de cebada y dos de trigo, en total cinco sobre mis hombros» [...]. Pero ella [siguió] diciendo: «¡Eres muy forzado!, a diario contemplo tus energías». Y su corazón sintió deseo de poseerlo. Así, pues, se levantó y le sujetó al tiempo que le decía: «Ven y acostémonos juntos una hora; si accedes lo pasarás bien y te regalaré trajes hermosos». El joven, cual pantera del sur, se enfureció por las palabras perversas que ella le había dicho, y ella estaba asustada. Después él le dijo: «En verdad tú eres para mí como una madre y tu marido como un padre [...], así que esa depravación que me has dicho no la vuelvas a pronunciar;

15. J.B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament*, Princeton 1969³, pp. 23-25. El no especialista puede utilizar G. Lefèvre, *Romans et comies égyptiens*, París 1949.

yo no se lo diré a ninguno y mi boca no la divulgaré a nadie». Después levantó su carga y fue al campo.

Al atardecer el hermano mayor volvió a su casa [...]. La mujer [...] sintió miedo por las palabras que había pronunciado. Se embadurnó con sebo negruzco y se presentó como si hubiese sido atropellada por un malhechor, para así poder decir a su marido: «¡Ha sido tu hermano menor el que me ha violado!» [...], y estaba acostada vomitando. Entonces su marido le dijo: «¿Quién ha hablado contigo?». Ella replicó: «Nadie ha hablado conmigo, salvo tu hermano pequeño, que cuando vino a recoger la simiente para tí me encontró sentada y sola y me dijo: "¡Ea, acostémonos juntos una hora, adorna tu cabellera!" [...] Yo no le escuché y le dije: "¿Acaso no soy como tu madre?" [...] Pero él tuvo miedo y me golpeó para que yo no te lo contara». Entonces el hermano mayor se puso cual pantera del sur, afiló su cuchillo, lo empuñó en la mano y se colocó tras la puerta de su establo para matar a su hermano menor cuando regresara al atardecer para guardar su ganado [... Pero] la vaca que iba en cabeza, al entrar en el establo, dijo a su gañán [el hermano pequeño]: «He aquí que tu hermano mayor se encuentra a por tí con un cuchillo para matarte» [...]. Entonces dejó su carga en el suelo y echó a correr a toda prisa.

La popularidad de este cuento debió ser tal que su anécdota la encontramos muchos siglos después en la famosa *Historia de Salāman y Absāl*, de la que se conservan dos versiones: una que se dice traducida al árabe por Ḥunayn b. Ishāq y otra que recreó Avicena, cuya versión es la más parecida al original, aunque la atrevida adúltera, al ser rechazada, recurre a la treta de sustituir a su también hermana en el lecho del deseado y arisco amante. Los historiadores árabes y persas atribuyen esta historia a los ciclos alejandrinos.

También la historia de las joyas ocultas entre el grano es vieja. Por tanto, las anécdotas, el ambiente general, el paisaje, el clima, las cosechas, los personajes, los contenidos oníricos, los nombres, etc., tienen color egipcio. Hubo, pues, una narración egipcia previa; el redactor en hebreo se limitó a adaptar la narración a las condiciones del lector hebreo, y no siempre. Se ha dado excesiva importancia a una necesaria corrección: la sustitución del viento del Sur, agostador de las cosechas en el valle del Nilo, por el viento del Este, que produce igual daño en el valle del Jordán y en las tierras de Canaán. Pero lo único que señala un cambio tan necesario es que el *textus receptus* estaba dirigido a los israelitas. Un traductor actual conservaría el texto original y explicaría en una nota la peculiaridad; un adaptador de entonces, y de ahora, se limita a escribir para los lectores posibles. Por tanto, salvada la lengua empleada —el hebreo—, el *textus receptus* es tan de origen egipcio como su contenido.

5. ¿Existió realmente algún José?

«El sistema de las doce tribus —ha escrito R. de Vaux—, en que éstas aparecen unidas en una misma línea genealógica o tribal, es la construcción ideal en tiempo de David de un *gran Israel* que jamás existió como unidad política»¹⁶. Para justificarla nada mejor que darle a la unidad duodecimal (en la que no siempre fueron pariguales las doce, ni las diez más principales) un padre común: Jacob-Israel. Doce es un número sacral derivado de los muy viejos cultos solares y nacido de los doce meses del año solar y de los doce signos del zodíaco. Los epónimos principales de los distintos grupos tribales establecidos y reconocidos como tales se representan como hijos de un mismo padre, Jacob; y a la hora de reconocer ciertas afinidades o confederaciones intermedias se les agrupa en razón de la madre que supuestamente les dio a luz. Este es tema suficientemente estudiado.

En lo que se refiere a la *Casa de José*, ésta aparece afincada en Šiquem (Gn 37,12) y en Dotán (Gn 37,17). En la primera de dichas ciudades fue sepultado José (Jos 24,32). Los críticos de talante fundamentalmente historicista piensan que las tradiciones sobre la Casa de José proceden de una fuente común, acaso del período de los Jueces, y cuya concreción básica tuvo lugar en el reinado de Salomón; su finalidad sería la justificación de una cierta preponderancia social. Esta hipótesis es posible, pero científicamente no es probable, ya que contradice otras no menos posibles. Además durante el reinado de David se impuso la tradición de una línea *Jacob > Israel > Judá > David*, y resulta contradictorio que se mantuviese una cierta preponderancia de la Casa de José, ya que ésta procedía de la tradición *Jacob > Rubén (como primogénito) > José (como el hermano perdonador y salvador)*. Los redactores-compiladores recurrieron una vez más a prescindir del valor de la primogenitura (en este caso Rubén) a favor del supuesto cuarto hijo (Judá). Si los primogénitos Ismael y Esaú perdieron su primogenitura en razón del estado social de la madre y del engaño hecho al padre, respectivamente, Rubén podría haberlo perdido mediante un recurso tan viejo como

16. R. de Vaux, *op.cit.*, I 306-308. Para explicar las varias campañas de asentamiento o conquista y sus diferencias en cuanto a los lugares, tiempos y modos, se ha recurrido a agrupar las presuntas doce tribus en razón de las cuatro madres de los supuestos hijos de Jacob-Israel. Los resultados suelen ser muy sugestivos, pero no agregan nada al principio indudable de que hubo asentamientos patriarcales pacíficos, y que otros tuvieron lugar entre los siglos XIII-XI; unos pacíficos y otros violentos, algunos desde Qadeš Barnea directamente y otros desde la orilla izquierda del Jordán, tanto en Judea como en Samaría, y naturalmente también en la actual Jordania.

aún empleado: el silencio «histórico», mientras va creciendo y ponderándose el papel de Judá. Pero el supuesto José no molesta a la tesis filo-judaíta: sus descendientes no parecen tener ambiciones regias y, en cambio, su altísimo papel social en la corte del Faraón podía interpretarse como un anuncio de la realeza de David y sus sucesores. Por tanto, no es posible enraizar a nadie en concreto en el José de la novela egipcia adaptada al *textus receptus* del Génesis.

6. *¿Qué realidad social hacía verosímil para el mundo israelita postdavídico la novela de José?*

Como es sabido, durante milenios los egipcios habían atravesado la tierra de Canaán ocupando lugares fortificados, sobre todo en las rutas costera y central, y ejercitando un cierto «protectorado» sobre la zona; necesitaban del control de aquel espacio geográfico y social para mantener a raya a sus enemigos que estaban situados más al norte, y a los que nunca vencieron, pues convirtieron una pírrica contención, la de Qadeš, en triunfo magnificado. Las más de las tierras fértiles de la zona y las ciudades más importantes estaban ocupadas o dominadas por poblaciones sedentarias: los cananeos; las menos, por grupos tribales de varias procedencias, entre ellos los proto-hebreos (ammonitas, edomitas, moabitas, proto-israelitas) y quienes no lo eran. Entre los cananeos se asentaron pacíficamente los patriarcas proto-hebreos que residieron en Šiquem, Betel, Hebrón y Beeršeba, lugares situados en zonas fértiles y con aguadas que han llegado hasta hoy. Aún puede beberse el agua del pozo de Jacob en Šiquem; el tradicional «solar de Abraham» en el actual Ramat al-Jalīl, a un kilómetro de Hebrón, 1024 metros de altitud y con un pozo de agua abundante, reúne las condiciones señaladas por las tradiciones. Desde Belén hasta Beeršeba hay agua, frutales y viñedos; los pastos son abundantes, y las excavaciones han probado la existencia de poblaciones agrarias anteriores y contemporáneas de los tiempos de los patriarcas. Aún se utilizan las aguadas conocidas por Ayn al-Dirwa, Ayn Arib, Ayn Qodeirat, Ayn Quedeis, Ayn Qeseimeh y Ayn Muweibh. Las tradiciones conservadas en el Exodo prueban que Qadeš Barnea era conocida como centro de nomadeo. No es improbable que más de un grupo, y en más de una ocasión, pasara hasta Egipto (Gn 46,1-5) y que uno de ellos tuviese como epónimo a alguien que luego fue identificado como José. Puede ser que se tratase de una parte del hipotético grupo de Rubén, o de algunos separados de él, ya que el primogénito de Jacob-Israel (Gn 29,32) fue nombrado, en su condición de tal, heredero testamentario (Gn 49,3). Por tanto, la base social de la credibilidad para los israelitas de los siglos X al IV a.C. de la historia

de José residía en las tradiciones acerca de los grupos proto-israelitas no asentados y nómadas al sur de Beeršeba, en torno a Qadeš Barnea.

III. EL MONTAJE DEL GOZNE ENTRE EL «DIOS DE NUESTROS PADRES» Y YAHWEH.

1. *Los nómadas de Qadeš Barnea*

De cuantos lugares se citan en el Pentateuco como etapas del éxodo, el mejor identificado y más seguro es Qadeš Barnea. El texto que el Deuteronomio pone en boca de Moisés es fundamental: Dt 1,6-8.19. Las tradiciones que los redactores-compiladores codificaron en Ex y Dt, y aún algunos textos de Nm y Lv, descubren a los israelitas inmigrados como nómadas que apacentaban sus ganados en zonas desérticas a un lado y al otro del Arabá. Los que alguna vez aceptaron trabajar en Egipto no debieron vivir allí tan mal cuando sus mujeres aún conservaban adornos suficientes para fabricar con su oro el becerro idólatrico (Ex 32,2). Pero mientras los grupos sedentarizados estaban más a resguardo de los años de lluvia escasa y algo podían retener de los años de cosechas mejores, los nómadas de Qadeš Barnea y sus contornos dependían en absoluto de las condiciones climáticas, tanto que en más de una ocasión tuvieron que sustituir el pan de cereal por sucedáneos silvestres como el maná, que se da en el Sinaí, y la carne de cordero y buey por la de codornices inmigrantes, lo que indica que estaban en las orillas del Mediterráneo, que a otros lugares más al Sur no llegan tales aves. En tal situación es lógico desear la sedentarización, y si no podían obtenerla de grado, deberían intentarla a la fuerza.

Cuando los exploradores partidos de Qadeš Barnea, que debieron llegar hasta Beeršeba y Hebrón, vieron estas tierras las consideraron de fertilidad ubérrima, pues esto es lo que quiere decir la expresión «tierra de leche y miel». En cambio tal juicio resultaría inadecuado en quienes habían conocido el valle del Nilo. Moisés habla desde «el otro lado del Jordán, en el desierto del Arabá» (Dt 1,1), «en tierra de Moab» (Dt 1,5). Sólo más tarde atravesaría el río Arnón, y justo antes de morir subió al monte Nebo. Por tanto, donde estuvieron más tiempo fue en la zona cercana al Arabá y en Qadeš (cf. Dt 1,46). La reiteración tiene su sentido, y la ubicación posible de la zona de nomadeo de este grupo comprende el Negueb y el Sinaí occidental, de un lado, y el Arabá hasta acaso Aqaba, en el otro. Partiendo de Qadeš Barnea podía llegarse al delta del Nilo en los años de hambruna; por el Arabá podía pasarse hasta la Arabia madianita en los momentos de hostigamiento, sea por los egipcios o por otros pueblos de Canaán. El supuesto itinerario desde el

delta del Nilo hasta Qadeš Barnea es arbitrario, pues debe proceder de la superposición de varias rutas o del recurso a los itinerarios: las primeras, conservadas con las tradiciones, los segundos, utilizados por los redactores-compiladores para «racionalizar» las primeras; así puede explicarse la tardía y gráficamente absurda enumeración de Nm. Por el contrario, el tramo siguiente, desde Qadeš hasta Aqaba y desde ésta al monte Nebo, es menos absurdo, pero presenta contradicciones muy graves que indican la utilización de tradiciones distintas correspondientes a grupos diferentes. Si aceptamos las «etapas» de Eilat y Esion Geber, y las referencias al río Arnón, tendríamos que para ir a Panon (actual Fenan, a unos cuarenta kilómetros al Sur del Mar Muerto) se pasaba por Aqaba (muy al sur), cuando aquella ciudad tenía un acceso más próximo y directo por el Arabá. Por otro lado, Dibon es Dibán, al norte del Arnón, en el camino real, cuando otros textos afirman que los inmigrados del éxodo no siguieron dicha ruta.

2. *La entrada en la tierra de promisión.*

Por tanto, el Deuteronomio ha conservado la tradición supuestamente yahwista de una entrada directa en la tierra de promisión después de haber atravesado el Negueb (Dt 1,22-25), pero que debió ser muy limitada, acaso porque los asentamientos de los habitantes de la tierra de Canaán eran más fuertes en el siglo XIII a.C. que en los siglos XIX-XVIII a.C. cuando entraron los patriarcas. La imposibilidad de una conquista total en dirección Sur > Norte se explica mediante una supuesta cobardía colectiva, que acaso sea una interpolación tardía, ya que el relato de Números (Nm 20,14-21) y sobre todo de Dt 2,1-9 dan explicaciones más convincentes: Yahweh les ordenó no tener querellas con los edomitas, pagarles los alimentos y el agua, y no hostigar a los moabitas. Eso debió hacer un segundo grupo. Para apoyar a los grupos que realizaron la conquista violenta se rompe el relato (¿nueva interpolación?) para referir las tradiciones de los pueblos de aquella zona anteriores a los edomitas (los jorritas) y a los moabitas (emitas y refaítas, a los que los moabitas llaman tinitas). Aparte del gran valor histórico de estos datos, avalados por hallazgos arqueológicos, el texto descubre el propósito del redactor-compilador: justificar las conquistas violentas: «En Seir habitaban antes los jorritas, pero los hijos de Esaú [los edomitas] los desposeyeron y exterminándoles se establecieron en su tierra, como lo hace Israel en la tierra de su posesión que le da Yahweh» (Dt 2,12). La historia, pues, se escribe en beneficio de estos grupos conquistadores que, al menos, debieron ser tres: los establecidos en la orilla izquierda del Jordán, los que cruzaron el Jordán a la altura de Jericó, y los que lo hicieron después y mucho más arriba.

3. *Cronología y demografía imposibles.*

Los relatores-compiladores del *textus receptus*, pese a la fuerza de las intenciones pro-judaítas, pro-davídicas y pro-levíticas, hubieron de enfrentarse con tradiciones muy diferentes y el relativo respeto nos descubre hoy una cronología confusa y contradictoria.

El Génesis contiene informaciones que han permitido calcular la duración del período patriarcal en doscientos quince años; la estancia en Egipto habría durado cuatrocientos años (Gn 15,13). Pero a renglón seguido afirma que la descendencia de Abraham regresó de Egipto a la cuarta generación. El Exodo cifra la permanencia en Egipto en cuatrocientos treinta años justos (Ex 12,40-41). El Pentateuco Samaritano, la traducción griega de los Setenta y San Pablo (Gal 3,17) consideran que dicha cifra comprende tanto los años de vida en Egipto como la estancia previa en Canaán. Si ésta fue de doscientos quince años, quedarían otros tantos para el período egipcio. Los exegetas de intención integrista han realizado maravillas para conciliar dichos datos, leyendo *dōr* (generación) como equivalente de un siglo y suprimiendo textos tildados de primitivos; en resumen, intentando probar lo confuso conocido por lo posible desconocido. Pero, aún admitiendo tal sofisma, no se consigue gran cosa; pues las genealogías que aparecen en el *textus receptus* se refieren a cinco, cuatro o tres generaciones, según los casos y según los textos. Así, Moisés hijo de Amram, hijo de Caat, hijo de Leví (Ex 6,16-20) presenta dichas cuatro generaciones por vía paterna y sólo tres por la materna. Datán y Abirán eran nietos de Rubén (Nm 16,1), luego probablemente mayores que Moisés, del que fueron contemporáneos. Un nieto de Judá, Jesrón, nació antes de la partida para Egipto (Gn 46,12), y, en cambio, su nieto, y tataranieto de Judá, Aminadab, fue suegro de Aarón y Moisés, lo que supondría que fuese, si no mayor que Aarón, al menos de su edad. Los ejemplos pueden aumentarse y el problema no puede resolverse con el cómodo recurso de suponer que en ciertos casos faltan eslabones de la cadena.

Las hipótesis historicistas más verosímiles sitúan el período patriarcal entre los siglos XIX al XVI a.C. y la inmigración del grupo mosaico dentro del siglo XIII a.C. De lo que sucedió entre los siglos XVI al XIII a.C. poco puede aventurarse, salvo que se alargue excesivamente el período patriarcal. El *textus receptus* no permite justificar ningún tipo de hipótesis y los datos extrabíblicos conocidos son meramente paralelos. Conviene no olvidar que, aparte los hallazgos arqueológicos, las fuentes mesopotámicas y egipcias no dan por lo general información sobre pequeños grupos sociales como los

israelitas. Los redactores-compiladores retroproyectaron la situación de los siglos X y IX a.C. (monarquía davídica) sobre las tradiciones recibidas. Pero en el período patriarcal ni existieron doce tribus, aisladas o confederadas, ni todos los grupos proto-israelitas se asentaron, nomadearon o fueron a Egipto al mismo tiempo y de idéntico modo, y sólo debían tener una cierta conciencia de un lejano origen común. Así, los redactores-compiladores debieron cubrir un período de varios siglos del mejor modo que supieron.

Algo semejante sucede con la demografía. Según el Génesis fueron setenta los varones proto-hebreos que llegaron a Egipto: José y los suyos (en total, cuatro) y los sesenta y seis de las familias de sus hermanos (Gn 46,26-27). Según el Exodo fueron más de setecientos mil varones adultos los que salieron (Ex 12,37). Las proliferas enumeraciones de Números alcanzan a seiscientos tres mil trescientos cincuenta «mayores de veinte años, aptos para hacer la guerra», sin contar los levitas, que eran veintidos mil (Nm 1,45-47). ¿Qué índices positivos de fertilidad, natalidad y salubridad hubiesen sido necesarios para alcanzar dichas cifras, partiendo de setenta, no ya en doscientos años largos, sino incluso en cuatro siglos?¹⁷ Como no cabe suponer que los redactores-compiladores de los siglos X al IV a.C. desconociesen en absoluto cuál fuese la población israelita de su tiempo, hay que pensar que, al menos los más antiguos de entre ellos, tuvieron una voluntad de magnificación política. Puede pensarse que el supuesto redactor sacerdotal, que siempre tiende a sacralizar los relatos, pospuso los restos del realismo de la vida tribal de las hipotéticas tradiciones elohista y yahwista. Pero no debe haber duda que los redactores-compiladores en su conjunto tuvieron una clara intención magnificadora del estatuto social de su pueblo, el único escogido por Dios, el solo de la recta descendencia de Adán, Noé, Sem, Abraham, Isaac y Jacob; así queda justificada la inevitable conquista, ocupación y violencia contra otros pueblos: pues los herreros quenitas descendían del criminal Caín; los cananeos, del hijo de Noé que no cubrió la desnudez de su padre; los ammonitas y moabitas, del incesto de Lot y sus hijas; muchos árabes, del hijo de la esclava de Abraham; los edomitas, del glotón Esaú. Nadie quedó en la tierra de Canaán tras el triunfo político de José en Egipto; todos vinieron de allí en número diez veces superior al real de todos los israelitas del siglo X a.C. La historia, salvo los escuetos datos del período

17. En ningún momento de su historia, hasta estos últimos años, la población en Palestina alcanzó la cifra de 623.350 varones adultos (lo que supondría de 3.493.400 a 3.116.750 habitantes).

patriarcal, se recrea desde la época de la monarquía, y así el hueco histórico que se desea llenar aparece aún más patente.

IV. EL JOVEN MOISÉS «EL EGIPCIO»

1. *En busca de una posibilidad*

Hace tiempo que los especialistas en el tema han establecido el carácter egipcio del nombre de Moisés. Pero ¿se trata sólo del nombre? Conviene recordar, en primer lugar, que desde finales del Imperio Antiguo y en el Primer Período Intermedio está documentada la llegada a Egipto de grupos procedentes de Asia; lo mismo sucede durante el Segundo Período Intermedio. La estela de la tumba de Inum-Hotep en Beni Hasan, del tiempo de Sesostri (siglo XIX a.C.), representa a treinta y seis asiáticos de diferentes edades con su jefe, cuyo nombre podría ser Ibšā, Abišā o Abī Šar (recuérdese la dificultad en vocalizar las palabras del antiguo egipcio). Una «carta» de un oficial de la frontera oriental, redactada en el octavo año del reinado del Faraón Merneptah, informaba del paso de Šasu de Edom por la fortaleza que se encuentra en Teku¹⁸. Posiblemente lo que sucedió con los asiáticos de la época de Sesostri y con los nómadas edomitas del tiempo de Merneptah pudo acontecerles a nómadas proto-hebreos durante los siglos XVIII al XIV a.C. Sobre hechos reales semejantes, conservados en las tradiciones y conocidos por los redactores-compiladores, pudo montarse la «historia» previa del Moisés real, un levita bien descrito como resuelto, aguerrido e inteligente. Sin embargo, para que su real jefatura personal sobre un importante grupo israelita se convirtiese en la universal sobre todo el pueblo de Israel, no era suficiente la imagen de un caudillo nómada forjado en el desierto; había que convertirlo en un segundo José, amigo y casi familiar del Faraón, pero que en defensa de su pueblo se convertiría en el rival y vencedor del monarca egipcio.

2. *Rasgos egipcios y fabulación históricamente imposible*

Los redactores-compiladores de tradiciones intentaron explicar el mundo de Moisés desde raíces hebraicas con su habitual y explicable impericia: se llamó *Mošeh* porque fue sacado del agua (*mēšiti*). Esta etimología, aparte de su debilidad filológica (*mēšiti* participio significaría «el que saca» y no «el sacado»), resulta absurda y extemporánea en boca de una princesa egipcia que mal podría saber hebreo, aparte de que las hijas del Faraón tampoco se

18. *The Ancient...*, 259.

bañaban en el Nilo. Si un egipcio decide poner por nombre a un niño algo que suene como Mošeh, lo que sus oídos podían registrar era algo semejante a *'Aḥ-Mōses*, *Praḥ-Mōses* o *Tut-Mōses*, nombres de faraones: de la XVII dinastía el primero, y de la XVIII los otros dos. Por otra parte, dos miembros de la supuesta familia del tal Moisés tenían nombres egipcios: Nērārī (Ex 6,19) —de la forma *mrry*, «bienamado»— y Pinhas (Ex 6,25 —de la forma *p'nḥsy*, «el negro»).

Casi toda esta primera parte de la historia de Moisés está teñida de notas de color egipcio, aunque la adopción por la casa del Faraón también podría tener un origen mesopotámico. Por ello conviene recordar la «historia» de Sargón:

Šarru-ukin [= Sargón], el soberano poderoso, rey de Agadé, soy yo. Mi madre fue ¿una princesa?; no conocí a mi padre. Mi ciudad es Azu-piraun, situada a orillas del Eufrates. Mi madre me concibió y me parió en secreto; me colocó en una cesta de juncos y selló con betún la tapadera; me echó al río, el cual no me anegó, sino que el río me transportó y llevó hasta Akki, el aguador. Este me extrajo cuando sacaba agua del pozo. Akki el aguador me recibió como su hijo y me crió. Akki el aguador me nombró su jardinero. Mientras era jardinero, Ištar me ofreció amor y durante [¿veinte?] y cuatro años ejercí la realeza. Regí al [pueblo] de las cabezas negras y lo goberné; conquisté montañas poderosas [que roturé] con azuelas de bronce; escalé sierras altas y lomas bajas; recorrí tres veces los países de la mar...¹⁹

Esta historia debió popularizarse y se convirtió en una tradición literaria. Todavía Ibn Ṭufayl, en pleno siglo XII de nuestra era, recurre a ella para explicar uno de los dos posibles orígenes del solitario Ḥayy b. Yaqzān: el niño abandonado por su madre, una princesa soltera, en un cesto dejado en la mar; llegado a una isla no habitada por humanos, una gacela que había perdido su cría lo adoptó y crió. Esta leyenda la coloca al lado de una hipótesis de tipo biológico: la generación espontánea partiendo de una mandrágora. Por otra parte, una vieja ley sobre la adopción, confirmada por un texto sumerio-acádico, determina que un niño abandonado y confiado a una nodriza que lo cuida durante al menos tres años y mediante remuneración, al cabo de ellos

19. *Id.* 119. El texto presenta signos confusos para designar a la madre de Sargón; los especialistas leen algo así como *variable*. Algunos lo interpretan como *sacerdotisa*; me inclino por *princesa*, ya que las primeras solían ser de estirpe real, y tanto en el Exodo como en la leyenda utilizada por Ibn Ṭufayl así se califica. Cabía interpretar *variable* como *hetaira* sacral o cortesana, pero esto exigiría un mayor análisis.

queda como legítimamente adoptado, y en el caso concreto referido llega a ser escriba.

Ciertamente el cañaveral de la tradición puede ser mesopotámico o egipcio, pero la cesta de papiro impermeabilizada con betún y pez es egipcia, pues así estaban construídas las barcas fluviales. Moisés el egipcio, adoptado por la hija del Faraón, permaneció en la corte hasta la mayoría de edad (Ex 2,10-11). Este Moisés podía tener acceso al Faraón, rivalizar con los magos de la corte y discutir con el monarca; pero el regateo con éste resulta inimaginable. Nunca, no ya un esclavo extranjero, sino el propio pueblo común egipcio, hubiera podido discutir cara a cara con el casi divino Faraón, pues ni siquiera podían alzar su rostro ante el monarca. Pese a los esfuerzos de los redactores-compiladores para enaltecer a Yahweh y a Moisés y para humillar al Faraón, y tras tanta plaga, el monarca nunca accede del todo a las peticiones de Moisés. Incluso tras la hipotética novena plaga, el Faraón no se rinde y no autoriza la marcha; y Moisés no vuelve a verlo (Ex 10,28-29) y se decide por la huída (Ex 10,14-51). En cuanto a la décima plaga, posiblemente pertenezca a otra tradición: la hipotética explicación del origen de la Pascua. Por tanto, el primer supuesto Moisés carece de toda consistencia histórica y sociológica y es un recurso de la hábil fabulación. Como dice García Cordero: «Hay que reconocer que los primeros años de Moisés están muy *novelados* en los relatos bíblicos»²⁰.

V. MOISÉS EL LEVITA

Moisés b. Amram b. Caat b. Leví está descrito como un miembro de un grupo nómada de los desiertos del Este del Sinaí, Sur de Palestina y Jordania y noroeste de Arabia. Tal Moisés «huyó del Faraón y se refugió en tierra de Madián» (Ex 2,15). Nada se nos dice de cómo se acomodó, señal de que la tradición utilizada no lo mencionaba por ser obvio: el pastoreo. Allí se casó con una hija de Jetró llamada Séfora, a la que había ayudado, así como a sus seis hermanas, a defenderse de otros pastores y a hacer la aguada. A partir de este momento, Moisés guarda el ganado de Jetró (también llamado Reguel, Ex 2,18) durante «mucho tiempo» (Ex 2,23). Pero Nm 12,1 hace que Moisés se case con una cusita y Jos (1,16 en LXX y 4,11) afirma que con una quenita. Tales hipótesis han dado lugar a diversas hipótesis que no aclaran nada²¹, pues deben proceder de las diferentes tradiciones conservadas. De

20. M. García Cordero, *op.cit.*, I 228.

21. Cf. R. de Vaux, *op.cit.*, I 323-327.

todos modos hay dos coincidencias: la esposa no es ni hebrea ni egipcia; en cuanto al nombre del suegro, Jetró se impuso a Reguel. Así, pues, resulta evidente que Moisés el levita fue nómada en terrenos madianitas y cercanos a los de éstos, y en los que no había mujeres egipcias; si tampoco casó con una hebrea, pudo ser por su carácter de refugiado en el grupo de Jetró.

1. *La tradición madianita*

Las tradiciones que se refieren a la situación en las tierras de Madián parecen inclinarse por su localización en la Arabia noroccidental, al Sur de Aqaba; los que quieren situarlas en la península del Sinaí recurren a datos muy posteriores y o no prueban tal hipótesis (Nm 24,4 25,6.55 31; Juec 6-8) y sí que se trataba de nómadas que poseían camellos (en el momento de la codificación de las tradiciones) y viajaban hasta el centro de la actual Jordania, o se basan en algo tan accidental como el supuesto itinerario del príncipe edomita Hadad que se escapó de Egipto y pasó por Madián y Farán antes de llegar a su tierra (1Rey 11,19). Por el contrario, las tradiciones árabes, que en principio no deben ser ignoradas, la sitúan también en Arabia y la llaman Šuayb.

La caracterización del Jetró bíblico es bastante concreta: era sacerdote de Madián (Ex 2,16 3,1 18,1), ofrece sacrificios (Ex 18,22) e invoca el nombre de Yahweh (Ex 18,10).

2. *El yahwismo de los madianitas*

Si se prescinde del deseo de los redactores-compiladores para identificar al Yahweh mosaico con el «Dios de nuestros padres» patriarcal y la caracterización del yahwismo original con los atributos del Yahweh de la monarquía, no hay razón alguna para negar el posible origen madianita del yahwismo primitivo²². Los datos arqueológicos confirman que existieron santuarios yahwistas. Más aún, todo el contenido de los capítulos 3 y 4 de Ex es un esfuerzo dialéctico para identificar a Yahweh con el «Dios de nuestros padres» y presentarlo con los atributos del período monárquico. Así la teofanía se identifica de manera superabundante: «Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob» (Ex 3,6, repetido en los vv. 15-16 y en 4,5). Los redactores compiladores se encargan de subrayar la identificación al reconocer que difícilmente los israelitas

22. *Id.*, I 327-330. Los esfuerzos de este extraordinario investigador e historiador para minimizar el yahwismo madianita no logran probar lo que pretenden; las diferencias que advierte entre la posición de Jetro y la de Moisés no son tales, ya que admite como caracterización del Yahweh mosaico la concepción hebrea post-davídica de los redactores-compiladores del *textus receptus*.

contemporáneos de Moisés iban a aceptarla, pues «Moisés dijo a Dios: *Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: "el Dios de vuestros padres me envía a vosotros"; y me preguntan cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles?»* (Ex 3,13). Si hubiese sido tan evidente que el Dios de Abraham era el mismo Dios que habla a Moisés, dicha pregunta no existiría. Pero también la respuesta teofánica muestra la diferencia: «*Soy el que [siempre] es; así responderás a los hijos de Israel: El que es me ha enviado a vosotros*» (Ex 3,14).

En torno al tetragramaton divino *yhwh* y a la expresión *'ehyeh 'aşer 'ehyeh* se ha escrito cuanto era necesario y más, proyectándosele cuanta erudición filológica convenía y cuanta ideología teológica y filosófica no era menester. Las connotaciones existenciales o vitales de la raíz *hwy / hwh* no son despreciables, pero suelen conducir a conclusiones más adecuadas al pensamiento occidental que a la realidad del yahwismo original. Por el contrario, sí es importante el sentido de permanencia ontológica del mismo *ser* de la expresión bíblica. La vieja traducción del los LXX: *egō eimí ho ōn*; la de la Vulgata: *Ego sum qui sum*; y la antigua castellana: *Soy el que soy*, son correctas literalmente, pero no comprenden todo el sentido de la expresión, que debe entenderse como intensiva y totalista temporal y esencialmente²³. Pero dejando aparte este tema, lo fundamental es la *novedad* de la presentación de Yahweh, que necesita hasta de su autodefinición. Mucho tiempo después Oseas recordaría: «Yo soy Yahweh, tu Dios desde el país de Egipto» (Os 12,10 y 13,4), expresión correcta histórica y teológicamente, porque no lo fue de los patriarcas, aunque los redactores-compiladores de traducciones empleasen el término en el *textus receptus* del Génesis. Antes no era así; el «Dios de nuestros padres» le había dicho al aún Abram: *Yo soy 'El-Šadday*, tras lo cual cambia la forma del nombre por la de Abraham (Gn 17,1-2.5).

Por tanto, Moisés no identificó al Yahweh madianita con el «Dios de nuestros padres» patriarcal y pide a la divinidad teofánica que se identifique. También la teofanía conoce que los proto-israelitas descendientes de los patriarcas proto-hebreos no van a realizar por sí solos la referida identifica-

23. Cf. R. de Vaux, *op.cit.*, I 330-347. La escolástica latina, que por lo general sólo conocía el texto de la Vulgata, pero que estaba bien nutrida del esencialismo platónico, el substancialismo aristotélico y la síntesis neoplatónica del Dios y el Uno, llega a la idea de que tal expresión tenía el sentido de *Yo soy el subsistente*; mas esta concepción es ajena a la mentalidad hebrea. Jugando con los términos el *Existente* de la teología tradicional y el *Dasein* heideggeriano, algunos sedicentes teólogos, hace no muchos años, tejieron interpretaciones dialécticas que hoy mueven a risa.

ción, haciéndola él y transmitiéndola mediante el recurso a la fe religiosa en el Dios que habla a los hombres. Tampoco es cierto que el «Dios de nuestros padres» careciese de nombre personal: casi siempre se manifiesta concretizado mediante el término que sigue a 'El y llega a autodesignarse con el nombre 'El-Šadday antes mencionado. Son los redactores-compiladores de la época monárquica los que identifican a tres formas de la divinidad muy diferentes: 'El-Šadday unideista intratribal de los patriarcas, el Yahweh monolátrico de Jetró y Moisés, y el Yahweh-'Elohim monoteísta del período monárquico y posterior; sólo este último posee los atributos monoteístas, intensivos y totalistas del Dios Uno en el sentido total de la expresión.

3. La divinidad unideista de los nómadas y sus consecuencias

Los estudios arqueológicos, culturales y filológicos confirman que la divinidad semítica 'El y el Yahweh original tuvieron santuarios, por lo cual algunas de sus formas evolucionaron hasta convertirse en divinidades del tipo *Dios de la ciudad*. Es probable, habida cuenta del entronque de los patriarcas con la zona de Harrán y la forma viejo-araméa de varios de los nombres de los familiares de aquellos, que los antecesores del epónimo Abram identificasen a su posible divinidad astral lunar con otros dioses de los santuarios. Sin embargo, la divinidad unideista e intratribal de los patriarcas no es un *Dios de la ciudad*; el Señor 'El-Šadday es divinidad de nómadas. También lo es el Yahweh de Jetró y, por congruencia, el de Moisés el Levita, nómada y pastor. Pese a la profunda reelaboración de las tradiciones de los redactores-compiladores entre los siglos X-IV a.C., el Dios del Sinaí es estrictamente monolátrico, como es bien sabido. La afición de los nómadas a su divinidad unideista, intratribal y después rigurosamente monolátrica ayuda a explicar la aversión israelita a los cultos sedentarios del *Dios de la ciudad*, la progresiva iconoclastia y el futuro tabú de la pronunciación del nombre de Dios (que condujo a los masoretas a vocalizar el tetragrammaton con las vocales de 'Elohim y 'Adonay). Como es sabido, el *Dios de la ciudad* tenía en cada santuario una representación peculiar, con su imagen y su nombre concreto; el «Dios de nuestros padres» y Yahweh no tienen representación, pierden su afectación concreta a un santuario (en los casos que lo tuvieron, probada en el yahwismo) y no poseen otro nombre que el manifestado en las teofanías. Pero el Dios monolátrico de las teofanías mosaicas está aún tan lejos del Dios Uno final como la *jaima* sacral que resguardaba la modesta arca de madera de acacia, de los complejos utensilios culturales descritos en el Exodo, que son los del Templo de Salomón.

4. *La sacralización de una vida pastoril utópica*

La vida nómada formalizada en el *textus receptus* del Pentateuco, al lado de datos importantes sobre la vida de los nómadas proto-hebreos y luego proto-israelitas en fase de sedentarización, incluye una utópica y sedentarizada vida pastoril. La vida real de los nómadas menores, fundamentalmente ovejeros y cabreros, era difícil y nada gratificante, al menos materialmente; aún hoy, el pastoreo y transhumancia son duros. Pero por doquier se ha dado la sacralización de este período y condición social de la vida humana; acaso ello esté ligado al origen materno de la agricultura y cuidado del ganado doméstico: los varones iban de caza y se ausentaban por períodos cada vez mayores, las mujeres y los niños trabajaban pequeños huertos originariamente naturales y acaso algunos animales domésticos procedentes de crías o huevos de los capturados por los cazadores. Cuando los animales domésticos aumentaron, los varones fueron los encargados de cuidarlos y al aumentar su número se impuso el nomadeo, y la sociedad patriarcal colocó a los varones pastores en un rango de privilegio. Recuérdese que una sociedad tan urbana como la griega sacralizó la Arcadia y Bucolia, a la que los antiguos llamaron Edad de Oro, y que tan donosamente expuso Don Quijote a los asombrados pastores manchegos. En el *textus receptus* bíblico se conserva la evolución desde un pastoreo real, difícil y duro, hasta una vida pastoril espiritual. La grey humana, siempre tan poco fraterna, se convertirá en un hermoso rebaño cuyo providente pastor es Dios: Sal 23,1-3. El paraíso será un prado abundoso y siempre verde, la majada segura, el aprisco resguardado, el agua abundante. La pascua es una fiesta de pastores sedentarizados, coincidente con la luna de la primavera. La enumeración resultaría tan prolija como innecesaria, pues llega hasta nuestros días. Jesús de Nazaret será primero el buen pastor y después el cordero de Dios, como aún decimos; los pastores de Belén son los primeros²⁴ y únicos citados (después vendrán los magos) de entre los posibles adoradores del Dios encarnado. Como he expuesto en otra parte, hasta es posible que el tabú de la carne de cerdo tenga mucho que ver con la vida del pastoreo; el cerdo es un animal típico de la vida sedentaria y no apto para el nomadeo (cf. nota 2).

La vida nómada descrita por el Pentateuco no era así. La familia semítica de Abram y su grupo nomadearon durante largo tiempo hasta llegar a la

24. Los primeros no son los familiares de José el carpintero, que también se encontrarían en Belén, pues en la hipótesis censual estaban tan obligados a inscribirse allí como el esposo de María.

tierra de Canaán. Abraham, Isaac y Jacob son epónimos de unos grupos proto-hebreos que tardaron siglos en poder asentarse, al menos parcialmente. Fue el hambre lo que obligó a Jacob y a su familia a descender a Egipto para adquirir cereal. Incluso el fundador de la gran monarquía, David, es presentado inicialmente como un joven buen pastor. El Templo de Salomón, que recuerda la estructura de los *témenos* de tradición mesopotámica, funciona como un lugar de encuentro de los nómadas al que suben las tribus: Sal 122,1-2.4).

5. *Moisés el Levita, liberador incomprendido, conquistador imposible*

La importancia de Moisés el levita brillaría con mayor luz si se suprimiesen los elementos procedentes de la fabulación literaria, de la retroproyección de la alianza davídica, de los elementos culturales de la época de la monarquía y de la explicación de la Pascua. El Moisés que entonces nos queda es el jefe de un grupo nómada que busca su sedentarización y que recibe la teofanía monolátrica del Yahweh primitivo. Del modo que fuera, agrupa a otros clanes proto-israelitas, alguno ya sedentarizado, e intenta un asentamiento eficaz. Es probable que su fuerza viniese de los que eran más nómadas, y es muy probable que los que ya habían conocido la sedentarización no le comprendiesen, pese a que su estatuto social hubiese sido precario (Ex 1,13 2,23 5,6-7). Pero, pese a ello, no vivían en la miseria, pues poseían ganado, enseres domésticos y joyas (Ex 12,32-34). Hasta se hizo necesario que los redactores-compiladores inventasen una posible donación de objetos de plata y oro por parte de los opresores para explicar el origen de las joyas y ropas que poseían (Ex 12,33-36).

La lucha de Moisés con los grupos a los que dirigía fue difícil, pues en cuanto el grupo de los que habían estado sedentarizados sintió el aguijón del hambre, se levantaron contra él recordando con nostalgia «cuando nos sentábamos cabe las ollas de carne y nos hartábamos de pan» (Ex 16,3). Si como liberador fue incomprendido, y las tradiciones debían ser tan claras que los redactores-compiladores no se atrevieron a prescindir de ellas, como conquistador fracasó rotundamente. El Exodo ha conservado este aspecto patético de su héroe: no logra la entrada directa desde Qadeš Barnea en la tierra de promisión, tampoco consigue un asentamiento estable en las tierras al Este del Jordán; sólo al final de su vida se le hace ver, desde el monte Nebo, el lejano oasis de Jericó y, casi perdido en el horizonte, el valle del

Jordán²⁵. Pero la jefatura de su grupo y la capitanía de otros, incluso de algunos sedentarizados, movilizó a los nómadas proto-israelitas que tenían su centro en Qadeš Barnea y anuncia los esfuerzos de sedentarización posteriores. Sin embargo, la misión más trascendental de Moisés fue identificar el Yahweh primitivo de Jetró con el «Dios de nuestros padres» de los patriarcas protohebreos, pasando del unidéisimo intratribal a la monolatría de todos los grupos, fase necesaria para poder llegar al monoteísmo total final.

VI. RESUMEN. JOSÉ Y MOISÉS EGIPCIOS, CONDICIÓN NECESARIA PARA EXPLICAR LA RELIGIÓN MONOLÁTRICA Y REUNIR LAS DOS TEOFANÍAS

Los redactores-compiladores de los siglos X-IV a.C. no fueron tan malos redactores ni compiladores tan perversos como han supuesto los investigadores más duros y críticos, ni tan buenos y santos como han creído los expositores continuistas e integristas. La lectura reiterada y sosegada del Pentateuco y Josué, la relectura de los pasajes fundamentales cada vez que afloraba un nuevo dato arqueológico, cultural, filológico e histórico, dan la impresión de ser la obra de una vocación permanente por una realidad social muy viva, bien definida religiosa, cultural y teológicamente, y más meritoria por ser el resultado final de muchas y muy variadas manipulaciones que tuvieron lugar durante varios siglos. El material que utilizaron, al que llamamos *tradiciones*, pudo comprender algunos textos escritos, pero mucho más relatos orales muy diferentes e interpretaciones «escolares» sobre dichas tradiciones. Su manipulación tuvo para sus autores un sentido único: explicar el ser del pueblo de Israel, lo que desde el punto de vista social exigía justificar la confederación tribal, los ritos culturales y la legislación; la división del pueblo en los reinos de Israel y Judá tras la muerte de Salomón, la aparición del grupo samaritano tras el exilio de Babilonia (que posiblemente tenía raíces más antiguas) y los diversos modos de entender la vida religiosa —que siempre se dieron y que culminarían con las religiosidades farisea, esenia y cristiana— prueban la necesidad de referida labor. No es esto, sin embargo, lo que en nuestro caso interesa, sino su fundamento teológico.

La raíz del pueblo de Israel es la conciencia, patente a partir del siglo X a.C (y con atisbos anteriores), de ser la comunidad elegida por Dios para

25. Los días claros sin bruma desde el monte Nebo puede verse el Mar Muerto, el oasis de Jericó y el final del valle del Jordán. Una buena parte de lo que se dice en el relato del Exodo que vio el anciano Moisés, nunca pudo ser visible; el texto lo afirma porque el redactor-compilador conocía aquellos lugares, pero seguramente no subió al monte Nebo (Ex 34,1-3).

confiarle su palabra, y ésta había sido transmitida en dos grandes grupos de teofanías: las dadas a los patriarcas y las recibidas por Moisés. La conciencia de esta raíz hizo posible que este pueblo alcanzase el monoteísmo propiamente dicho. De la divinidad astral al Dios Uno, universal y trascendente, hay un largo camino, tan difícil y complejo como el que conduce a los semitas proto-hebreos al Israel post-davídico. Los huecos y las diferencias entre las tradiciones y sus interpretaciones debieron ser llenados con invenciones más o menos verosímiles para nosotros, pero congruentes para ellos. El salto principal en la línea dialéctica teológica está representado por la solución de continuidad entre las teofanías patriarcales y las mosaicas; el vacío se llena con fabulaciones improbables que se sitúan en pueblos próximos y conocidos de los redactores-compiladores: Mesopotamia y Egipto. En el caso aquí analizado, José el Egipcio epiloga el mundo patriarcal; el joven Moisés, el Egipcio también, prologa al real Moisés el Levita. Todo ello se hizo del modo como entonces era posible, mediante la creación literaria y la retroproyección social, de tal modo que un pueblo minúsculo comparado con asirios, babilonios, egipcios, hititas, mitanis y persas, ha alcanzado un puesto excepcional en la historia humana²⁶.

26. No debe extrañar la retroproyección de los redactores-compiladores del *textus receptus*. También hay conciudadanos nuestros que piensan que la Iberia pre-romana, la Hispania romana, el reino Hispano-visigodo y hasta al-Andalus islámico eran tan *españoles* como hoy lo somos. Lo mismo puede decirse de otros pueblos. Pero no debe olvidarse que los cultos cananeos del *’El* y *Ba’al*, dominantes en la región entre el 1300 y el 1000 a.C. aproximadamente, siguieron «tentando» a los israelitas hasta la víspera casi del exilio en Babilonia; el monoteísmo, «oficial» desde la fundación de la monarquía, avanzó lentamente y no debió ser total hasta el exilio.

El trabajo que aquí concluye fue terminado en 1989 y su autor es ajeno al retraso en su publicación; de él se han suprimido algunos textos y dos esquemas por problemas de espacio, sin que ello cambie el sentido del texto.