

## NARRACIÓN E HISTORIA: EN TORNO A LA CUESTIÓN DEL TIEMPO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO<sup>1</sup>

### RESUMEN

Las narraciones ocupan un lugar muy importante en la Biblia y se ofrecen como portadoras de la revelación de Dios, en el tiempo que va entre los acontecimientos primordiales (cf. Gn. 1-11) y “el fin” (cf. Ap.). ¿Se trata sólo del empleo de un género literario o la narración está exigida, de alguna manera, por la experiencia de fe que condensa la Sagrada Escritura? El autor sostiene la segunda proposición. Después de recordar que la actual estructuración de la Biblia refleja un determinado paradigma de la experiencia creyente, ofrece un modo de entender qué es “historia” y su relación con la narración, y finaliza describiendo brevemente algunos tipos de formas narrativas que se encuentran en el Antiguo Testamento, como vehículo privilegiado para referir “el paso de Dios por la historia”.

*Palabras clave:* Historia, historiografía bíblica, narración, tiempo, narraciones bíblicas.

### ABSTRACT

Narrations occupy a very important place in the Bible and are presented as carriers of God's revelation, in the time that lies between the primordial events (cf. Gn. 1-11) and “the end” (cf. Ap.). Is this only the use of a literary genre or is narration somehow demanded by the experience of faith that Holy Scripture condenses? The author maintains the second proposition. After noting that the present structure of the Bible reflects a certain paradigm of the believing experience, he offers a way to understand what is “history” and its relationship with narration and concludes by describing briefly some types of narrative forms that are in the Old Testament, as a privileged way of indicating “the passage of God through history”.

*Key Words:* History, Biblical historiography, narration, time, Biblical narrations.

1. El artículo es fruto del intercambio y debate llevado a cabo en la cátedra de Antiguo Testamento con motivo del Seminario Intercátedras, que organizó la Facultad de Teología en octubre de 2005 y cuyo tema fue: “La comprensión del tiempo en la Sagrada Escritura”.

Al referirse a la tarea de los exégetas, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica “La interpretación de la Biblia en la Iglesia”, señala dos aspectos que tienen relación con el aporte que deseamos realizar en este artículo. Por un lado, afirma que:

“Los exégetas católicos deben considerar seriamente el carácter histórico de la revelación bíblica, ya que ambos Testamentos expresan en palabras humanas, que llevan la marca de su tiempo, la revelación histórica que Dios ha hecho, por diferentes medios, de sí mismo y de su designio de salvación.”

Pero, además, señala que:

“no deben jamás olvidar que ellos interpretan la palabra de Dios. Su tarea común no está terminada cuando han distinguido fuentes, definido las formas o explicado los procedimientos literarios, sino solamente cuando han iluminado el sentido del texto bíblico como actual palabra de Dios. Para alcanzar esta finalidad, deben tomar en consideración las diversas perspectivas hermenéuticas que ayudan a percibir la actualidad del mensaje bíblico y le permiten responder a las necesidades de los lectores modernos de las Escrituras.”<sup>2</sup>

Los dos aspectos responden al modo adecuado con que la comunidad cristiana se acerca a la Sagrada Escritura. Ciertamente es que el *terminus ad quem* de toda lectura/escucha de la Biblia es el reconocimiento de la misma como una Palabra dirigida “a nosotros”; es necesario, por consiguiente, atender a aquello que “nos” dice. Pero esa captación se ve ampliada y enriquecida cuando cuenta con los frutos de aquella labor que busca comprender mejor “qué” dice el texto bíblico; tarea que también se realiza al interior de la comunidad eclesial.

La lectura/escucha de la Sagrada Escritura que procura encontrar esa actualidad del mensaje bíblico al que hace referencia la PCB, supone que ella es valorada desde su dimensión arquetípica, modélica, normativa y, en ese sentido, más-allá-del-tiempo. No resulta difícil comprobar que el mismo hecho de perpetuar en unos textos el largo camino de la experiencia religiosa de Israel con su Dios (Antiguo Testamento), y la experiencia fundamental del acontecimiento Jesucristo (Nuevo Testamento), tuvo esa misma pretensión.<sup>3</sup> En consecuencia, el encuentro con la Biblia

2. ENCHIRIDIOM BIBLICUM 1474-1475.

3. Si no hubiese estado esta motivación cuál sería, entonces, el interés por conservar y reelaborar trabajosamente oráculos de profetas que respondían a coyunturas históricas precisas; o cartas dirigidas a comunidades concretas con sus problemáticas propias.

en su forma final y a partir de su carácter arquetípico, coloca al sujeto –esencialmente histórico– frente a una realidad que procede del tiempo pero que lo trasciende.

La exégesis bíblica moderna no ha querido desplazar este elemento fundamental en la relación con la Escritura, por una razón incontestable: sólo se entra en comunión con la Palabra de Dios conservada en la Biblia, cuando la persona o la comunidad creyente descubren que lo que están leyendo/escuchando es “para sí”, para confrontar su vida y adecuarla a ese paradigma.<sup>4</sup> Sin embargo, la tarea exegética sigue proponiendo atender seriamente a aquel “carácter histórico de la revelación bíblica (...), la revelación histórica que Dios ha hecho.”<sup>5</sup>

## 1. El paradigma bíblico

¿Qué valor puede tener para el creyente considerar el carácter histórico de la revelación bíblica? Sin duda, la modernidad nos ha ofrecido una mayor conciencia de la historicidad como elemento esencial de la estructura humana. El ser humano no tiene historia; de alguna manera, es historia. Ella es condición de su existir y, por lo tanto, de su obrar. Por eso, pasado-presente-futuro configuran como una suerte de *forma essendi* de la condición humana. De acuerdo con P. Ricœur, la dimensión histórica no es exterior, sino interior a la conciencia. Ésta es flujo de vivencias que están todas en presente, pues el tiempo ya no se considera como una línea continua y exterior, sino como una red de intencionalidades. En con-

4. Cf. II Tim. 3,16: “Toda Escritura [es] inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia.”

5. Al comentar la obra de P. Ricœur, J. DÍAZ SARRIEGO, “In Memoriam Paul Ricœur”, *CiTom* 132 (2005) 383, señala: “En el ensayo *Du texte à l’action* [P. Ricœur] propone tres campos de análisis: la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia. En cada uno de estos campos, el momento de la comprensión está caracterizado por una aprehensión intuitiva y global de lo que está en cuestión en este campo, por una anticipación de sentido que roza con la adivinación, por un compromiso del sujeto que conoce el momento de la explicación. Pero la comprensión, en contrapartida, está también marcada por el predominio del análisis; por la subordinación del caso particular a reglas, leyes o estructuras; por el distanciamiento del objeto de estudio con relación a un sujeto no implicado. Lo importante, a mis ojos, es no separar la comprensión de la explicación y viceversa, como lo hacen, de un lado, los descendientes de la hermenéutica romántica, y, de otro, los herederos del positivismo. La interpretación consiste precisamente en la alternancia de fases de comprensión y de fases de explicación a lo largo de un único «arco hermenéutico».”

secuencia el tiempo sólo puede ser subjetivo, pese a lo cual tiene una realidad objetiva.<sup>6</sup>

Pero es en el presente donde emerge el desafío fundamental de “seguir siendo”. Desde él, el ser humano experimenta la necesidad de remitirse a su pasado y de entrever su futuro.<sup>7</sup>

En ocasiones, la experiencia de desorientación y sin-sentido que puede provocar al ser humano su presente –incluido el creyente–, exige dirigirse hacia atrás, al tiempo primordial, donde se pone de manifiesto cómo fueron creadas las cosas. En la Sagrada Escritura, ese “principio” es el proyecto de Dios revelado en la creación. De hecho, la primera palabra de la Biblia con la que comienza a desplegarse el acto creador de YHWH es *b'éré\_îit* (“En el principio”). El evangelio de Mt. presenta a Jesús frente a los fariseos empleando este recurso (cf. Mt. 19,1-8).

“Y sucedió que, cuando acabó Jesús estos discursos, partió de Galilea y fue a la región de Judea, al otro lado del Jordán. Le siguió mucha gente, y los curó allí. Y se le acercaron unos fariseos que, para ponerle a prueba, le dijeron: «¿Puede uno repudiar a su mujer por un motivo cualquiera?» El respondió: «¿No han leído que el Creador, desde el principio,<sup>8</sup> los hizo varón y mujer, y que dijo: Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne? De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió no lo separe el hombre». Le dicen: «Pues ¿Por qué Moisés prescribió dar acta de divorcio y repudiarla?» Les dice: «Moisés, teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón, os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no fue así.»

Otras veces, resulta indispensable para vivir imaginar el futuro y vislumbrar una esperanza, una promesa que sostenga el presente. El *corpus* de la Sagrada Escritura termina con esta maravillosa visión:

“Luego ví un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. Y ví la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada pa-

6. Cf. P. RICOEUR, *Historia y narratividad*, Barcelona, 1999, 144-155.

7. Mientras que para Aristóteles se necesita un alma para distinguir y contar los instantes (el “antes” y el “después”) así como su intervalo, ya que ella dice qué son los dos “ahora”, el uno anterior y el otro posterior; para San Agustín, el tiempo se configura por la “distensión” del triple presente del alma: la memoria presente de lo pretérito, la intuición presente de lo presente y la espera presente de lo futuro. Cf. R. FERRARA, “Tiempo, historia y eternidad”, en R. FERRARA – C. M. GALLI (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Buenos Aires, 2001, 23-24.

8. Mientras que Mt. emplea la expresión *ap' arjês dê* (“desde el principio”), Mc. 10,6 dice *ap' dê arjês ktiseôs* (“desde el principio de la creación”).

ra su esposo. Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: «Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado.» (Ap. 21,1-4).<sup>9</sup>

Tal como lo corrobora Teresa Okure,

“La perspectiva bíblica acepta el mensaje de la Escritura como revelación divina. Esta revelación empieza con la creación del «cielo y la tierra» (Gn. 1,1-2,4, esp. 2,1) y termina con la creación de «un cielo nuevo y una tierra nueva» (Ap. 21-22, esp. 21,1). Proclama la presencia y la acción de Dios en la historia para asegurar el cumplimiento del plan divino contra los ataques del mal. Desde esta perspectiva, la fe apocalíptica impregna toda la Biblia. (...) Vista sobre el trasfondo bíblico total, la fe en la victoria de Dios sobre Satanás, el pecado y la muerte no es exclusiva de la fe apocalíptica, pero es el alma de la fe bíblica. De esta fe habló Jeremías en términos de «una nueva alianza» (31,31-34). Fue el Trito-Isaías (65,17) el primero en enunciar el concepto mismo de los «nuevos cielos y la nueva tierra». Según Pablo, de la victoria final de Dios en Cristo se beneficiarán no sólo los seres humanos sino también la creación entera, al ser liberada de la sumisión al fracaso (Rom. 8,19-21).”<sup>10</sup>

En ambos casos, el paradigma bíblico ofrece al ser humano encontrarse con un más-allá-del-tiempo que ilumina su tiempo. Más aún, existe una correspondencia de figuras y motivos entre lo que la Sagrada Escritura refiere sobre el tiempo primordial y lo que describe acerca del fin.<sup>11</sup>

Entre el tiempo primordial y el futuro avizorado se desenvuelve el “espacio” donde personas y hechos se funden en innumerables sistemas de relaciones que, en muchas ocasiones, no permiten encerrarlas en un único mecanismo de causas-efectos. Aquí encuentra su lugar y valor narrar los acontecimientos que pasaron una y otra vez, con el objetivo de

9. Vale la pena recordar que ya en sus primeros tiempos como filósofo, Ricœur afirmaba: “L’humanisme chrétien, entendu comme l’harmonie totale de l’homme, ne peut être que une expression eschatologique. Le temps demeure temps de débat, de discernement et de patiente”, P. RICOEUR, “La question de l’humanisme chrétien”, *Foi et vie* 49 (1951) 330.

10. T. OKURE, “Del Génesis al Apocalipsis: La Apocalíptica en perspectiva bíblica”, *Concilium* 277 (1998) 535-536.

11. Cf. C. WESTERMANN, “The Old Testament’s Understanding of History in Relation to That of the Enlightenment”, en J. T. BUTLER - E. W. CONRAD - B. C. OLLENBURGER, eds. *Understanding the Word: Essays in Honour of Bernhard W. Anderson*, Sheffield, 1985, 217. Y agrega: “It is certainly no accident that this conception of the events of the end in terms of the history of humankind has its locus in the third phase of Israel’s history, when Israel was merely a province within an empire” (217-218).

comprender y comprenderse. Hace tiempo afirmaba R. G. Collingwood: “La historia es para que el hombre se conozca a sí mismo (...) El valor de la historia es, por consiguiente, que nos enseña lo que el hombre ha hecho y, de esta forma, lo que el hombre es.”<sup>12</sup>

Shimon Bar-Efrat comienza su obra sobre la narrativa bíblica constatando: “Mas de un tercio de la Biblia hebrea son relatos”.<sup>13</sup> El artículo *Historiography* del Diccionario *Anchor Bible* afirma: “Porque un componente principal de los escritos bíblicos es la narrativa acerca de personas y acontecimientos pasados, la «historiografía» (el relato del pasado) es el elemento más importante en la literatura bíblica.”<sup>14</sup> En efecto, desde las antiguas sagas de héroes hasta los libros de los Macabeos, estamos en presencia de varios siglos de productividad literaria en este campo. Como lo señala J. L. Sicre: “Israel cumplió casi al pie de la letra la consigna de Goethe: «Cada generación debe escribir de nuevo la historia».”<sup>15</sup> Y lo hizo, fundamentalmente, mediante el género de la narración. El motivo, según C. Westermann, se encuentra en que la historia de Israel incluye una etapa pre-política (el período patriarcal) y una post-política (el largo período postexílico); en ellas, la historia se concentra en sucesos familiares o relacionados con una comunidad étnico-cultural “provincial”, tolerada por el imperio persa.<sup>16</sup>

12. R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford, 1946, 9.10. Citado por J. L. SICRE, “¿Hay verdaderos historiadores en el antiguo Israel?” *Proyección* 36 (1989) 57.

13. SHIMON BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa en la Biblia*, Madrid, 2003, 11.

14. A. K. GRAYSON, “Historiography”, en D. N. FREEDMAN, ed. *Anchor Bible Dictionary* III, New York, 1992, 205. Sin embargo, en el mismo artículo, Th. L. THOMPSON analiza la historiografía israelita, mostrándose muy escéptico a la hora de reconocer algo semejante en la literatura bíblica: “The biblical tradition brings together three distinct tendencies which should not be confused with historiography: (a) an understanding of Israel’s deity as providential and as determining historical events; (b) a West Semitic prophetic tradition which judges the morality of historical events and is critical of the action of king and state; and (c) the theological and moralizing *Tendenz* of the exilic and postexilic collectors of traditional narrative who applied the prophetic judgments to the events of the tradition.” (T. L. THOMPSON, “Israelite Historiography”, 211).

15. J. L. SICRE, “El reto de la Historia. Distintas respuestas de la Biblia”, *Communio* 12 (1979) 160.

16. C. WESTERMANN, “The Old Testament Understands”, 212-213: “The form of speech characteristic of a purely rational understanding of history in terms of causal determination is that of the report, or that of historical writing based on documents, which are themselves dependent upon reports. It is concerned with facts, with dates and with causal connections. (...) The Old Testament also knows and uses this report form for the *historical* [*historisch* en el original alemán] phase from the beginning of the monarchy until the exile. But because the history of Israel encompasses, for the Old Testament, both a pre-political and post-political, history can also be presented in narratives.”

F. García López, apoyándose en R. E. Averbeck, concluye:

“Desde la perspectiva de los israelitas en el proceso de formar su nación en Canaán, se puede decir que el relato de la conquista y del asentamiento en la tierra es la historia contemporánea; la historia de Israel en Egipto y el éxodo, la historia antigua; la narración de los patriarcas, la historia legendaria, y el relato de Gn 1-11, la historia mítica.”<sup>17</sup>

## 2. Narración e historia

Ante la pregunta sobre aquello que hace de los diferentes tipos de relatos unidades portadoras de historia, emerge necesariamente y una vez más, la pregunta acerca del concepto de historia.<sup>18</sup>

Dos reconocidos exégetas dedicados a la investigación sobre el Israel de los tiempos bíblicos –J. Van Seters y W. W. Hallo–<sup>19</sup> aceptan el concepto de historia que propuso en su momento Jan Huizinga: “Historia es la forma espiritual en que una cultura se rinde cuentas de su pasado”.<sup>20</sup> Analicémosla brevemente.

El término “forma espiritual” es más amplio que el de “ciencia”, y si bien no se opone, establece una diferencia entre investigar la historia y relatarla.<sup>21</sup> Además, al identificar al sujeto como “una cultura”, se admite que en toda narrativa historia hay un elemento inevitablemente subje-

17. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella, 2003, 20. Cf. R. E. AVERBECK, “The Sumerian Historiographic Tradition and Its Implications for Genesis 1-11”, en A. R. MILLARD y otros eds., *Faith, Tradition, and History. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake 1994, 79-102.

18. Al respecto, J. L. SICRE, “¿Hay verdaderos historiadores?” 58-59, ofrece una anécdota reveladora: “Durante el curso 1974-75 se celebró en la Universidad de Toronto un seminario de especialistas en culturas antiguas (asiria, babilónica, hitita, egipcia, israelita, griega) sobre el tema de la historiografía entre los pueblos del antiguo Oriente Próximo. Los resultados de algunos de estos estudios se publicaron en la revista *Orientalia*. Y cuando John W. Wevers hizo la presentación de los mismos reconoció que ninguno de ellos tenía una noción clara de lo que es historia, aunque se sentían capaces de decir cuándo un texto tenía valor histórico (Cf. J. W. WEVERS, “Histories and Historians of the Ancient Near East: Preface”, *Orientalia* 49 (1980) 139).”

19. Cf. J. VAN SETERS, *In Search of History*, New Haven, 1983; W. W. HALLO, “Biblical History in Its Near Eastern Setting: The Contextual Approach”, en *Scripture in Context*, New Haven, 1980, 1-26.

20. Cf. J. HUIZINGA, “En torno a la definición del concepto de historia”, en *El concepto de la historia y otros ensayos*, México, 1946, 85-97. El original holandés es de 1928.

21. Quizás podría llamarse “historiografía” al fruto de la primera tarea, y “narrativa histórica” a la segunda.

tivo. En su opinión, cada cultura y cada círculo cultural tienen que reputar su historia como la verdadera y tiene derecho a hacerlo así, siempre y cuando la construya con arreglo a los postulados críticos que su conciencia cultural le impone. Por último, la expresión “rendirse cuentas” tiende un puente entre aquellos que investigan la historia y quienes la narran, y da a entender que el elemento pragmático existe siempre: se trata de obtener enseñanzas acerca de algo que desborda el conocimiento de los hechos. Al respecto, es iluminadora la expresión “historia kerigmática” que propone A. Soggin: se trata de una presentación de la historia “que es medio para enseñar, para formar, en ocasiones, para edificar e, inclusive, para engendrar un compromiso en el oyente (...) Lo importante es que ella se presenta a las personas como una confesión que demanda una respuesta personal.”<sup>22</sup>

Cabe ahora la pregunta: ¿Con qué objeto una cultura, sujeto colectivo, se empeña en rendirse cuentas de su pasado? En el caso de los libros y colecciones del Antiguo Testamento se perciben, al menos, dos motivos antes mencionados. El primero fue entender y comprender dentro del plan de Dios la multiplicidad de acontecimientos y tradiciones (inclusive las de carácter legendario) provenientes del pasado y, en especial, los sucesos críticos que pusieron a prueba profundamente los ámbitos social y familiar. La preocupación, más que por la historia como tal, es por el sentido de la misma. La conmovición ha sido un espacio privilegiado desde donde se procuró recuperar la historia, narrándola e interpretándola. El segundo fue procurar entender-se como pueblo, dentro del devenir histórico y en medio de otros pueblos. La identidad y el sentido de pertenencia a una comunidad de destino, impulsan a narrar varias veces la propia historia.<sup>23</sup>

El modo como los autores bíblicos llevaron a cabo esta labor en distintas épocas, incluyó la recopilación de relatos procedentes del pasado. De alguna manera, para ellos todo era histórico por el simple hecho de

22. J. A. SOGGIN, “Geschichte als Glaubensbekenntnis-Geschichte als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung: Zu einem der Grundprobleme der Geschichte Israels”, *TLZ* 110 (1985) 165. Para Soggin, la “historia crítica” por su parte, es una presentación de la historia como el objeto de la investigación científica -como *Historie*- y, por lo tanto, está limitada a un modesto número de investigadores. Ella se esfuerza por obtener un *mimum* críticamente asegurado. NO es difícil descubrir aquí la “escuela” de G. von Rad.

23. Al referirse a Sam. y Re. P. GILBERT, *Les livres de Samuel et des Rois. De la légende à l'histoire*, Paris, 1983, 13, dice: “Comme tous les historiens de toutes les nations, les auteurs de nos livres avaient un sens national qui le faisait s'attacher à l'histoire de leur nation ou de leur peuple.”

que provenía del pasado. No disponían más que de unos cuantos relatos cortos y no-verificables, de rasgos legendarios que rozaban a veces con lo imaginario. A medida que los hechos se acercaban a su época podían captarlos con una mayor amplitud y con la complejidad característica de la realidad humana. Pero sus intereses fundamentales fueron los de componer una narración histórica, en la que el juicio sobre los acontecimientos y las personas ocupara tanto lugar como la materialidad de los hechos. No desearán las fuentes a las que tienen acceso -por ejemplo, los *Anales* de los reyes de Israel y de Judá- pero su manera de apreciar la conducta de los reyes demuestra otra intención diferente de la de atenerse sólo a sus hechos y hazañas. Pretenderán, sobre todo, decir los hechos de Dios en esa historia, y poner de relieve la fidelidad o infidelidad del pueblo y de los representantes de su voluntad.<sup>24</sup>

Tanto en la labor de los redactores como en la formación final del texto bíblico, al narrar la historia se establecieron en una línea de tiempo, personajes y sucesos significativos. J. van Seters propone cinco criterios para identificar la historiografía antigua de Israel: a) Una forma literaria intencional y no meramente accidental; b) No sólo describe acontecimientos del pasado sino que comprende, también, la valoración de los mismos; c) Examina las condiciones actuales con su causalidad moral; d) Obra de una nación o grupo étnico; e) Forma parte de las tradiciones literarias de un pueblo y juega un papel importante en la configuración de la identidad nacional.<sup>25</sup> M. Sternberg, por su parte, considera que la narración bíblica se rige por tres principios: el “ideológico”, que intenta establecer y transmitir una determinada concepción del mundo; el “historiográfico”, que enhebra unos hechos con otros; y el “estético”, que organiza el texto desde el punto de vista formal.<sup>26</sup>

A esta altura, no es superflua la pregunta acerca de si este procedimiento ha sido “impuesto” a los hechos o si refleja alguna estructura in-

24. Hay que recordar que La Biblia no se expresa en términos de “historia” sino más bien, desde la perspectiva del “plan de Dios realizado en el tiempo”. El título de “libros históricos” fue aplicado tardíamente a una parte de la Biblia pero no responde a ninguna indicación de los textos originales. Cf. L. H. RIVAS, “La historia de la salvación o la salvación en la historia”, en R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 90.77.

25. Cf. J. VAN SETERS, *In Search of History*, New Haven, 1983, 4-5. Para este autor, la primera obra que respondió a estos criterios fue la “historia deuteronomista”; le siguieron la “historiografía yahvista” y la “historiografía sacerdotal” que resultaron ser el prólogo de la anterior.

26. Cf. M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, 1987, 41-45.

terna ofrecida por los mismos acontecimientos. V. P. Long constata que algunos historiadores y especialistas en teoría literaria suscriben la primera opinión. Sin embargo, no cree que deba descartarse totalmente cierta correlación entre los hechos, que permita presentarlos dentro de una lógica narrativa.<sup>27</sup> Long considera que los historiadores realizan una representación artística mediante la palabra y, en ese sentido, se los puede comparar con quienes llevan a cabo representaciones artísticas visuales. La creación de una pintura que pretenda representar algo de la realidad, entraña la coordinación entre la creatividad y el ceñirse al objeto. El pasado no se presenta al historiador tal como es; éste necesita siempre realizar elecciones creativas para la construcción de la narración histórica. Pero, como el pasado tiene alguna estructura interna, lo primero que debe hacer es ponerla de manifiesto; luego, deberá optar (y explicitar) la perspectiva más apropiada desde la cual presentará los acontecimientos; por último, tendrá que emplear recursos estéticos para la producción literaria.<sup>28</sup>

### 3. Algunos tipos de narraciones<sup>29</sup>

De acuerdo con M. Stanford, la tarea de trasladar la propia comprensión de los acontecimientos a una determinada forma literaria, es tan importante como el propio conocimiento histórico. Mientras que éste se sitúa entre la historia-como-acontecimiento y la historia-como-relato, aquella se emplaza entre la construcción mental del historiador y la del oyente.<sup>30</sup> Por eso, la significativa presencia de la narración en la literatura bíblica no puede ser considerada sólo como una cuestión instrumental. Si en la Sagrada Escritura –como decíamos más arriba– se ha querido decir los hechos de Dios en la historia de Israel, sostenemos que la narra-

27. Cf. V. P. LONG, "History and Fiction. What Is History?", *The Art of Biblical Narrative*, New York, 1981, 69-70. Al respecto, cita a D. CARR, "Narrative and the Real World: An Argument of Continuity", *HTh* 25 (1986) 117: "Narrative is not merely a possibly successful way of describing events; its structure inheres in the events themselves."

28. *Ibidem* 71. Y concluye: "The *historiographical* impulse implies constraint by the subject, the *theological* implies point of view, and the *literary* implies aesthetic choices."

29. Seguimos y ampliamos la clasificación propuesta por P. GILBERT, *Les livres de Samuel et des Rois*, 8-14.

30. Cf. M. STANFORD, *The Nature of Historical Knowledge*, Oxford, 1986, 71-74; citado por V. P. LONG, "History and Fiction", 69.

ción es un modo muy apropiado con el que cuenta la experiencia de la fe para este cometido; y esto en todos los tiempos.

A continuación, presentamos diversos tipos de formas narrativas que se encuentran en el Antiguo Testamento, ante todo, como el vehículo privilegiado para referir "el paso de Dios por la historia", y también ponderaremos su condición fáctica de ser portadas de acontecimientos del pasado, es decir, de información histórica.

#### 3.1. El relato popular

El relato popular es una forma de narración que obedece a la simple ley de presentación de la acción. Está orientada a una re-acción y a destacar a uno o varios héroes principales, asistidos por algunos secundarios.

En la Biblia, este tipo de relato no se encuentra en estado puro. Hay que extraerlo de un contexto particular en el que, bajo su forma más simple, resulta fácilmente reconocible gracias a una introducción y una conclusión claras, que lo destacan de su contexto al mismo tiempo que lo insertan en él. Por ejemplo, la introducción: "*Había un hombre de Benjamín, llamado Quis, hijo de Abiel, hijo de Seror, hijo de Becorat, hijo de Añaj. Era un benjaminita y hombre bien situado*" (I Sam. 9,1); o la conclusión del juicio de Salomón: "*El juicio pronunciado por el rey llegó a oídos de todo Israel y cobraron respeto al rey, al ver que dentro de él había una sabiduría divina con la que hacer justicia*" (I Re. 3,28); a partir de entonces, se puede pasar a otro relato.

De este modo, un relato popular puede ser un vehículo de la historia o también de una construcción imaginaria. De suyo no es, en principio, ni histórico ni imaginario. Puede ser cuento, leyenda o hagiografía. Sin embargo, por la simplicidad misma de su construcción, por el esquematismo de la psicología de los héroes –que nunca es objeto de consideraciones– y por la primacía de la acción sobre el discurso, esta forma de relato es muy imperfecta para la historia en el sentido moderno de la palabra, pero puede ser vehículo de algunos elementos históricos y culturales.

El relato está construido para el agrado del lector o del oyente y para despertar su atención, haciéndole aguardar el desenlace. Frente a ellos no se trata de plantear la cuestión de la verdad o de la autenticidad de la historia narrada de ese modo, sino de apreciar su calidad por los efectos

de sorpresa y la multiplicidad de pruebas por las que atraviesa el héroe principal. Su fin es, fundamentalmente, instructivo.

### 3.2. La leyenda

H. Gunkel definía la leyenda como la historia de los pueblos sin escritura. A partir de allí se consideró que leyenda e historia, de ordinario, eran imposibles de conciliar. Y así, la expresión “leyenda” quedó ligada a la ficción y contrapuesta a lo histórico.

¿Quién califica de “leyenda” a un relato? Ciertamente no aquel que es el primero en contarla y que la cree verídica, sino el que lo escucha y que, por su cultura y su carácter extraño, dice que se trata de una leyenda. Ya el empleo mismo de la palabra “leyenda” implica una falta de acuerdo sobre la calidad de su contenido y sobre su valor histórico.

W. H. Schmidt considera que las notas formales descubiertas por A. Orlík<sup>31</sup> en leyendas procedentes del área europea coinciden en buena medida con los relatos veterotestamentarios. Así destaca ciertos rasgos comunes, especialmente en el Pentateuco: a) El elemento histórico o político aparece como algo privado y personal. La leyenda condensa lo general en lo individual; b) Sólo aparecen dos o tres personas simultáneamente. La acción total no consta de relaciones múltiples; discurre en una simple sucesión lineal hacia su objetivo; c) La leyenda tipifica y los personajes secundarios muchas veces son anónimos; d) La figura y el carácter de una persona aparece apenas esbozada o, directamente, no aparece. Los rasgos y los pensamientos se plasman más bien en la acción; e) Para la marcha de la acción los temas decisivos se reúnen en el discurso verbal, en especial, la palabra de YHWH. A ella se le atribuye una importancia capital; f) Suele ofrecer un comienzo y un final transparentes.<sup>32</sup>

Con frecuencia, la leyenda desempeña una función etiológica: da razón de la existencia de un lugar, un monumento o una costumbre. En este sentido, es fundadora y se encuentra vinculada a una realidad muy concreta: histórica, geográfica o cultural. Por eso tendrá necesariamente algo de historia, por muy tenue que sea el vínculo con ella: a veces un simple nombre de lugar o de persona. Pero podrá tener también algo de relato

31. Cf. A. OLRÍK, “Epische Gesetze der Volksdichtung”, *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 51 (1909) 1-12.

32. Cf. W. H. SCHMIDT, *Introducción al Antiguo Testamento*, Salamanca, 1983, 86-90.

popular, recogiendo alguno de sus motivos, pidiéndole a veces en préstamo una acción de complicación. Y podrá también, tener algo de mito, en la medida en que, por su cualidad etiológica, coincide con una de las funciones fundamentales del aquel. A ello habrá que añadir, según el estilo del relato o el talento del narrador, algunos rasgos de epopeya o de himno.<sup>33</sup>

En este sentido, las figuras de Samuel, de Saúl y de Elías se presentan a veces como héroes legendarios; sin embargo, no por ello hay que sacar la conclusión de que es puramente imaginario. Dos ejemplos ayudan a ilustrar estas afirmaciones: la batalla de Yabés, ciudad a la que acudió a socorrer Saúl con los hombres de su ciudad (cf. I Sam. 11,1-11), y el combate entre Goliat y David (cf. I Sam. 17,1-58).<sup>34</sup> Ambos tienen muchos rasgos legendarios notables, pero esto no quiere decir que no reflejen nada de la situación de inestabilidad y conflicto entre las pequeñas ciudades-estado en la Palestina central.

En la Biblia, las leyendas se presentan unas veces en un ciclo y otras en ciertos conjuntos en los que se mezclan textos legislativos, textos poéticos y, naturalmente, relatos con pretensión histórica. Vinculados a los nombres de los héroes, de ciertos lugares (Siló, Betel, Gabaón), o incluso, de algún objeto como el arca de YHWH, estos conjuntos presentan una elaboración de los relatos de forma que se pueda seguir cierto desarrollo en el tiempo. La vinculación de acontecimientos señala, de suyo, una voluntad histórica; la constitución de ciclos, ya es un camino hacia la narración histórica.<sup>35</sup>

### 3.3. La novela

Se puede definir sumariamente la novela como una leyenda prolongada por algunas acciones de suspenso o de complicación, en la que se dirige la atención a las características psicológicas y espirituales de los personajes. Tiene que ver con un arte que, de alguna manera, consuma el relato

33. W. H. SCHMIDT, *Introducción*, 90: “Sea cual fuere el origen de la leyenda, han intervenido en su formación experiencias históricas, en especial teológicas, de los tiempos que crearon la leyenda para la interpretación de su situación concreta. En ella convergen y se condensa experiencias de generaciones enteras (G. v. Rad).”

34. En I Sam. 21,19 un Goliat de Gat se enfrenta con Eljanán, perteneciente al grupo de David, el betlemita; este Eljanán, según I Cró. 20,5 mata “al betlemita, hermano de Goliat el de Gat”.

35. V. P. LONG, “History and Fiction”, 65-66: “A distinction can and should be made between narratives that are essentially representational (historiographical) and those that are not. (...) History and fiction can still be distinguished on the basis of their overall purpose”.

y lo aparta de sus formas orales originales, para orientarlo a lo que será más tarde un verdadero género. Un ejemplo destacado es el libro de Rut.

También la “historia de José” es un buen ejemplo de esta forma narrativa. Ella resulta menos arcaica que las leyendas de los patriarcas, constituye una unidad, su construcción es diáfana y posee una sola línea narrativa, que se extiende desde el capítulo 37 al 50 del libro del Génesis.<sup>36</sup>

### 3.4. *La leyenda real*

Aunque contenga algunos rasgos de la leyenda tradicional, este género está muy elaborado y revela con claridad sus intenciones. La leyenda real aspira a subrayar las cualidades del nuevo rey, bien sea por la construcción del relato, bien por la exaltación de algunos rasgos de su carácter: valentía, fuerza, habilidad, sabiduría. Ello se realiza a través de unos actos y de unas situaciones concretas, para demostrar que es digno de reinar en Israel y Judá. Evidentemente Saúl, David y Salomón tendrán cada uno su leyenda real.<sup>37</sup>

### 3.5. *La narración sagrada*

Por narración sagrada hay que entender un relato que por su forma y por algunos de sus elementos, puede seguir emparentada con la leyenda, pero al que su carácter y su intención religiosa le dan un significado distinto y determinante. Sean cuales fueren las cualidades del héroe o de los héroes principales, YHWH es de hecho el verdadero “héroe”, el que lleva la acción y obtendrá “el beneficio”, mientras que los héroes humanos, por muy grandes que sean, no hacen más que estar a su servicio.

En la Biblia los relatos tienden a convertirse en narraciones sagradas, bien por su integración en unos ciclos o conjuntos de ciclos con una intención predominantemente sacra (cf. los ciclos de Elías y de Eliseo); bien por su referencia a un lugar o a un objeto (cf. el ciclo del Arca en I Sam. 4-6); bien por la introducción de YHWH en el cuerpo de la narración, explicitando su intencionalidad teológica.

36. Probablemente haya que prescindir de Gén. 38: 48-49.

37. Hay que exceptuar de esta categoría al relato conocido como “la historia de la sucesión de David” (cf. II Sam. 9-I Re. 2), el cual representa un género no demasiado presente en la Biblia: la historia (profana) cortesana.

El héroe es tal por su obediencia, su fidelidad y su conformidad con la voluntad de YHWH, y su éxito está más ligado a esa voluntad que a un logro personal. Podrá, incluso, fracasar a los ojos de los seres humanos –por ejemplo, muriendo en combate–, pero a los ojos de Dios habrá servido a un designio querido por Él. Así hay de entender, en cierto modo, la muerte trágica de Saúl y de Jonatán, y la elegía que les dedicará David (I Sam. 31 y II Sam. 1).

Este tipo de narración es el que conduce con más claridad a la inteligencia de un dato fundamental en la Sagrada Escritura: La historia humana no funciona como un juego independiente y aleatorio de causas terrenas que sólo en ellas encuentran su propia explicación. Ella es guiada misteriosamente por el Dios de Israel. Por consiguiente, en la revelación bíblica, toda comprensión del pasado y de la historia comportará siempre una teología.

GABRIEL M. NÁPOLE

12-06-06 / 15-08-06