



TESIS DOCTORAL

**EL ESPACIO EN EL RELATO DE Ex 19-40.
APROXIMACIÓN NARRATIVA Y APORTACIÓN TEOLÓGICA**

Ana María Roncesvalles San Martín Jara

Universidad de Deusto, Bilbao (España)

Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve (Belgique)

Directores:

Dr. D. José Javier Pardo Izal, Universidad de Deusto

Dr. D. André Wénin, Université catholique de Louvain

Bilbao, 11 de Noviembre de 2015

**EL ESPACIO EN EL RELATO DE Ex 19-40.
APROXIMACIÓN NARRATIVA Y APORTACIÓN TEOLÓGICA**

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de investigación es fruto de un éxodo personal que ha atravesado experiencias intensas en busca del secreto de la vida. Y como tal éxodo, un canto a la libertad y a la certeza de que Dios escucha lo íntimo de las personas. Esta travesía, que ha recorrido países, ha hecho que este trabajo de investigación y yo misma nos hayamos enriquecido de muchas personas que han formado parte de su elaboración de distintas maneras.

Agradezco en primer lugar a las dos universidades que están implicadas en este trabajo a través de una codirección: la Universidad de Deusto, Bilbao (España) y la Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve (Bélgica). Ha sido un intenso camino de relación que espero que pueda continuar en el futuro como interrelación y nuevas colaboraciones. Ambas universidades me han ofrecido un apoyo económico sin el que no hubiera sido posible la realización de esta tesis. Mi agradecimiento al rectorado de Identidad y Misión de la Universidad de Deusto que ha financiado este trabajo desde el principio. Igualmente, este trabajo ha sido financiado por le Fonds de Solidarité de la Faculté de théologie de l' Université catholique de Louvain, así como por la concesión de una beca du Fonds Mgr Jadot, Fondation Roi Baudouin, (Bruselas, Bélgica); su asignación aportó un cambio significativo en el avance del proyecto.

Mi reconocimiento a la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto, donde realicé mis estudios y comencé a estar atraída por el fascinante mundo de la Biblia. En particular, mi profundo reconocimiento a José Javier Pardo, siempre apoyándome a través de los años y de los acontecimientos. Gracias por el estímulo creativo, la lectura atenta y precisa, y la particular agudeza aportada al trabajo. Mi gratitud hacia Juan Luis de León por su cercanía, disponibilidad y apoyo siempre; Lidia Rodríguez, por ser

compañera en el camino; Isabel Ortiz por su positividad y frescura que han hecho que el recorrido fuera más ágil.

Mi agradecimiento también a la Facultad de Teología de la Université catholique de Louvain. Mi gratitud más especial se dirige a André Wénin, alma de este trabajo. Nunca estaré lo suficientemente agradecida por aceptar el reto de caminar conmigo este tramo de la vida sin conocerme. Mucho hemos recorrido juntos. Quisiera seguir aprendiendo a leer el texto bíblico de la manera que él lo hace; espero que la vida nos siga dando oportunidades. Mi gratitud también a los profesores Didier Luciani y Geert Van Oyen por el acompañamiento académico en estos años. Una palabra especial para Mike Van Treek y Loreto Moyá por su acogida duradera en mis estancias en Louvain-la-Neuve y por su ayuda logística; y para Paulo Dos Santos por su contribución con la delicada gestión de la bibliografía así como por su cordialidad siempre.

Amigos de distintos lugares están presentes entre estas líneas. Este éxodo es así un canto a la amistad verdadera; amistades que se gestan en el alma. Siempre cerca aunque físicamente estemos lejos: M^a José Gúrpide y Javier Huárriz, Berta Bonaut, Pablo Uribe, Juan Miguel Ruiz, Teresa González, Pilar Escartín, Zibigniew Krysiwicz, Gaby Herrera, Colin Whiting, Paul Dale y Marjorie Allthorpe-Guyton, Verónica Sánchez, Javier Garayoa y Carmentxu Echavarri. Esta tesis no hubiera sido posible sin Mari Domínguez, amiga y apoyo incondicional. Ella ha recorrido conmigo cada uno de los días, líneas, fatigas y alegrías de este trabajo. Mi corazón infinitamente agradecido.

Mi afecto más profundo a mis padres, Juan Jesús y Ana M^a, por transmitirme lo mejor en lo que han creído y luchado en la vida. Hubiera querido que fueran conscientes de este momento, pero la enfermedad les ha arrebatado la memoria. Solo el corazón sabe y reconoce a quien ama. Gracias a mis hermanos Txema y Juan Luis por apoyarme para que esta tesis fuera posible y por la cercanía afectiva y el cuidado que me han mostrado a lo largo de los años.

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS	5
ÍNDICE GENERAL	7
ÍNDICE DE TABLAS E ILUSTRACIONES	13
ABREVIATURAS	15
INTRODUCCIÓN	19
CAPÍTULO 1: EL ESPACIO EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO. CLAVES DE INTERPRETACIÓN	27
1.1 EL ESPACIO, INTERÉS FILOSÓFICO-CIENTÍFICO	28
1.2 LA ANTIGÜEDAD	29
1.2.1 Platón. El espacio, preexistente	31
1.2.2 Aristóteles. Espacio y lugar	32
1.3 SAN AGUSTÍN: LA CIUDAD TERRENA Y DIVINA	34
1.4 NICOLÁS DE CUSA Y LA INFINITUD DE DIOS	35
1.5 LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA	37
1.6 LA FILOSOFÍA MODERNA. ¿ESPACIO RELATIVO O ABSOLUTO?	38
1.6.1 René Descartes	39
1.6.2 Isaac Newton	39
1.6.3 Gottfried Leibniz	41
1.6.4 Immanuel Kant	41
1.7 EL PENSAMIENTO DEL SIGLO XX	43
1.7.1 Émile Durkheim. El espacio, constructo social	43
1.7.2 Albert Einstein. Espacio-tiempo	45
1.7.3 El formalismo ruso	47
1.7.4 Teoría de la espacialidad crítica	49
CONCLUSIÓN	52
CAPÍTULO 2: EL ARTE DE LA NARRATIVA. LITERATURA DE FICCIÓN Y LITERATURA BÍBLICA	55
2.1 ANÁLISIS NARRATIVO	56
2.1.1 ORIGEN	57
2.1.2 HISTORIA	59
a) Gérard Genette	60
b) Wolfgang Iser	62
c) Paul Ricœur	63
d) Wayne Booth	65
2.1.3 ESTRUCTURA DE LA COMUNICACIÓN NARRATIVA	66
a) El autor	66
b) El texto	67
c) El narrador	67

d) El lector	70
2.1.4 OTROS ELEMENTOS CONFIGURADORES DE LA NARRATIVA	71
a) La intriga	71
b) Los personajes	74
c) El tiempo	77
d) El espacio	79
a) El punto de vista o focalización	80
2.2 EL ESPACIO EN LA LITERATURA DE FICCIÓN	82
2.2.1 CONSIDERACIONES GENERALES	83
2.2.2 PRESENTACIÓN DEL ESPACIO	86
2.2.3 RELACIÓN ENTRE ESPACIO Y NARRADOR	89
2.2.4 RELACIÓN ENTRE EL ESPACIO Y EL PERSONAJE	91
2.3 EL ESPACIO EN LA LITERATURA BÍBLICA	92
2.3.1 EL MUNDO DEL RELATO BÍBLICO	93
2.3.2 EL ESPACIO BÍBLICO	95
2.3.3 CONCEPTUALIZACIÓN DEL ESPACIO EN EX 19-40	100
CONCLUSIÓN	102
CAPÍTULO 3: EL ESPACIO, PRINCIPIO ESTRUCTURADOR DE Ex 19-40. LA MONTAÑA Y EL SANTUARIO	105
3.1 EL MONTE/ LA MONTAÑA	107
3.1.1 SIGNIFICADO	107
3.1.2 TERMINOLOGÍA HEBREA	108
3.1.3. LA MONTAÑA DEL SINAÍ	110
a) Antecedente bíblico	110
b) Debate Sinaí/Horeb	111
c) Presentación y personajes	112
3.1.4 ANALISIS SEMÁNTICO DEL TÉRMINO הַר	115
3.1.5 MOVIMIENTOS EXPLÍCITOS E IMPLÍCITOS	119
a) El pueblo	122
➤ Movimiento y prohibición	122
➤ Los límites	123
b) Moisés y otros personajes	126
c) Yahvé	130
d) Otras acciones verbales vinculadas al movimiento	133
e) Movimientos implícitos	137
3.1.6 EL PIE DE LA MONTAÑA	137
CONCLUSIÓN	139
3.2 ESTRUCTURACIÓN ESPACIAL DEL SANTUARIO	143
3.2.1 TERMINOLOGÍA HEBREA	145
a) El santo de los santos y el santo	147
b) La morada	148
c) La tienda	149

d)	La tienda del encuentro _____	150
e)	El atrio _____	152
3.2.2	COMPOSICIÓN NARRATIVA _____	152
a)	Puesta en escena _____	153
➤	Instrucciones de construcción 25,1-31,18 _____	153
➤	Transmisión 35,11-19 _____	156
➤	Construcción 36,8-39,32 _____	157
➤	Presentación a Moisés 39,33-43 _____	158
➤	Instrucciones del levantamiento 40,1-15 _____	160
➤	Levantamiento 40,16-33 _____	160
b)	Indicaciones narrativas _____	161
➤	Las escenas _____	162
➤	El velo _____	163
3.2.3	ESTRUCTURACIÓN DEL SANTUARIO _____	164
a)	Accesos _____	165
b)	Recintos _____	166
c)	Objetos _____	167
d)	Personajes _____	170
e)	Plano del santuario _____	171
3.2.4	EL SANTUARIO, ESPACIO SIMBÓLICO CONSTRUÍDO _____	172
3.3	PARALELISMO ESPACIAL MONTAÑA-SANTUARIO _____	175
CAPÍTULO 4: LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO EN LA SECUENCIA NARRATIVA DE Ex 19-40 _____		181
4.1.	EL ESPACIO TEOFÁNICO REAL. Ex 19-24 _____	182
4.1.1	MARCO ESPACIO-TEMPORAL. Ex 19,1-2 _____	182
4.1.2	EL LUGAR DE LA TEOFANÍA 19, 3-25 _____	188
a)	La montaña y el tercer día _____	188
b)	La montaña, encuentro y prohibición _____	193
4.1.3	EL LUGAR DE LA ALIANZA _____	198
a)	La ley, espacio relacional _____	199
➤	El decálogo 20, 1-21 _____	199
➤	El código de la alianza 21-23 _____	203
b)	La promesa _____	204
➤	La nueva tierra _____	204
➤	El camino _____	205
c)	Conclusión de la alianza: entre la cima y el llano (24, 1-18) _____	206
➤	En la cima de la montaña (24,1-2) _____	206
➤	En el llano (24,3-8) _____	208
➤	Espacio intermedio (24,9-11) _____	210
➤	En la cima de la montaña (24,12-18) _____	211
CONCLUSIÓN _____		212
4.2	EL ESPACIO EVOCADO. Ex 25-31 _____	215
4.2.1	EL SANTUARIO EVOCADO POR YAHVÉ. Ex 25-31 _____	217
a)	Introducción 25,1-9 _____	217

b)	Instrucciones de construcción 25,10-31,17	219
➤	Disposición de los componentes	220
I.	Esenciales	221
II.	Complementarios	228
c)	Entrega de las tablas (31,18)	232
4.2.2	RECURSOS ESPACIALES	233
a)	Estructura y movimiento	233
b)	Los puntos cardinales	235
c)	Relaciones espaciales	237
d)	Ubicación del santuario	237
CONCLUSIÓN		238
4.3	EL ESPACIO REAL. Ex 32-34	241
a)	Espacios de la narración	242
b)	Espacios en los discursos	243
4.3.1	ENTRE EL LLANO Y LA MONTAÑA (Ex 32,1-14)	244
a)	En el campamento (32,1-6)	245
b)	En la montaña (32,7-14)	246
c)	Descenso de Moisés (32,15-18)	249
4.3.2.	EN EL CAMPAMENTO (32,19-34,3)	250
a)	Moisés y el pueblo (32,19-29)	250
b)	Intercesión de Moisés (Ex 32,30-35)	252
c)	El lugar de la presencia de Yahvé	254
➤	En la tierra prometida (33,1-6)	254
➤	En la tienda del encuentro (33,7-11)	255
d)	Súplica de Moisés y respuesta de Yahvé (33,12-23)	266
e)	Renovación de las tablas (34,1-3)	268
4.3.3	EN LA MONTAÑA (34,4-28)	269
a)	Doble movimiento (34,4-5a)	269
b)	Invocación de Moisés (34,5b-9)	269
c)	Discurso de Yahvé (34,10-28)	270
4.3.4	AL PIE DE LA MONTAÑA (34,29-35)	272
CONCLUSIÓN		273
4.4	DEL ESPACIO EVOCADO AL ESPACIO SIMBÓLICO DEL SANTUARIO. EX 35-40	275
4.4.1	MOISÉS TRANSMITE LAS ÓRDENES (35,1-36,7)	276
a)	El sábado (35,1-3)	276
b)	Materiales (Ex 35,4-9)	278
c)	Artesanos, espacios y elementos (35,10-19)	279
d)	Recogida de los materiales (35,20-29)	280
e)	Artífices del santuario (35,30-36,1)	281
b)	Fin de la colecta (36,2-7)	282
4.4.2	EL NARRADOR Y LA CONSTRUCCIÓN (36,8-39,32)	283
a)	Paralelismo	283
➤	Elementos	285

➤ Orden	285
➤ Grupos de objetos	287
➤ El velo	287
b) Recuento (38,21-31)	288
c) Vestiduras de los sacerdotes (39,1-32)	288
4.4.3 PRESENTACIÓN A MOISÉS (39,33-43)	289
4.4.4 ÓRDENES DE YAHVÉ (40,1-15)	290
a) Levantamiento y ubicación (40,2-8)	291
b) Consagración (40,9-15)	292
➤ La tienda y sus objetos (40,9-11)	292
➤ Los sacerdotes: purificación, investidura, consagración (40,12-15)	293
4.4.5 EJECUCIÓN DE LAS ÓRDENES (40,16-33)	293
a) Estructura	294
b) Sintaxis	296
4.4.6 HABITACIÓN DEL SANTUARIO (40,34-38)	298
a) La nube y la gloria de Yahvé (40,34-35)	298
b) Movimiento/parada (40,36-38)	300
CONCLUSIÓN	302
CONCLUSIONES FINALES	307
BIBLIOGRAFÍA	323

ÍNDICE DE TABLAS E ILUSTRACIONES

Tabla 1a: Análisis semántico del término הַר _____	116
Tabla 1b: Análisis semántico del término הַר (continuación) _____	117
Tabla 2: El verbo יָרָר y sus sintagmas _____	119
Tabla 3: El verbo עָלָה y sus sintagmas _____	120
Tabla 4: Movimientos de Moisés _____	130
Tabla 5: Materiales presentados por miembros del pueblo _____	280
Tabla 6: Orden de los objetos: 25,1-31,17 y 36,8-39,22 _____	284
Tabla 7: Paralelismo entre orden de Yahvé y levantamiento del santuario _____	290
Ilustración 1: Plano del santuario _____	172

ABREVIATURAS

ABREVIATURAS DE REVISTAS Y COLECCIONES¹

<i>ABD</i>	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
<i>AMC</i>	<i>Architecture, Mouvement, Continuité</i>
AnBib	Analecta Biblica
AncB	The Anchor Bible
<i>AnIL</i>	<i>Ancient Israel and Its Literature</i>
<i>APR</i>	<i>A Parte Rei</i>
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
<i>BARe</i>	<i>Biblical Archaeologist Reader</i>
B.C.G.	Biblioteca Clásica Gredos
BEBi	Biblioteca de Estudios Bíblicos
<i>BeO</i>	<i>Bibbia e Oriente</i>
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
<i>Bib.</i>	<i>Biblica</i>
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament
<i>BPhC</i>	<i>Bibliothèque de Philosophie Contemporaine</i>
<i>BROHi</i>	<i>Biblioteca Románica Hispánica</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges
CHC	Cuadernos de Historia Contemporánea
CNEB	Cambridge Bible Commentary on the New English Bible
ConBib	Connaître la Bible
<i>CRB</i>	<i>Cahiers de la Revue Biblique</i>
<i>CuaBi</i>	<i>Cuadernos Bíblicos</i>
<i>DCH</i>	<i>Dictionary of Classical Hebrew</i>
<i>DL</i>	<i>DavarLogos</i>
<i>DTMAT</i>	<i>Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento</i>
<i>E.REL</i>	<i>Espéculo. Revista de Estudios Literarios</i>

¹ La mayoría de las abreviaturas utilizadas en este trabajo están tomadas de S.M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlín, 1992. Las abreviaturas de colecciones y revistas que no están recogidas en la obra de Schwertner reciben una abreviatura que no coincide con otra ya existente en esta obra para evitar confusiones.

<i>EHMCMx</i>	<i>Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México</i>
<i>Enr</i>	<i>Enrahonar</i>
<i>EstB</i>	<i>Estudios Bíblicos</i>
<i>GAn</i>	<i>Gazeta de Antropología</i>
<i>HALOT</i>	<i>Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i>
<i>HAT</i>	<i>Handbuch zum Alten Testament</i>
<i>HCOT</i>	<i>Historical Commentary on the Old Testament</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JNWSL</i>	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
<i>JPh</i>	<i>Journal of Philosophy</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for Study of the Old Testament</i>
<i>JSOT.S</i>	<i>Journal for Study of the Old Testament. Supplement Series</i>
<i>JSSt</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>KEH</i>	<i>Kurzgefasstes Exegetisches Handbuch zum Alten Testament</i>
<i>LeDiv</i>	<i>Lectio Divina</i>
<i>LHB.OTSt</i>	<i>Library Hebrew Bible / Old Testament Studies</i>
<i>MFOB</i>	<i>Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint Joseph de Beyrouth</i>
<i>Narr</i>	<i>Narrative</i>
<i>NCBC</i>	<i>The New Century Bible Commentary</i>
<i>NRTh</i>	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
<i>OTE</i>	<i>Old Testament Essays</i>
<i>OTL</i>	<i>Old Testament Library</i>
<i>PF</i>	<i>Praxis Filosófica</i>
<i>PoT</i>	<i>Poetics Today</i>
<i>RAE</i>	<i>Real Academia de la Lengua Española</i>
<i>RefT</i>	<i>Reflexiones Teológicas</i>
<i>REL</i>	<i>Revista de Estudios Literarios</i>
<i>RET</i>	<i>Revista de Estudios Teatrales</i>
<i>RMM</i>	<i>Revue de Métaphysique et de Morale</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue Théologique de Louvain</i>
<i>RuTh</i>	<i>Rural Theology</i>
<i>SBL</i>	<i>Society of Biblical Literature</i>
<i>SBL.MS</i>	<i>The Society of Biblical Literature. Monograph Series.</i>
<i>Sem</i>	<i>Semeia</i>

SubBi	Subsidia Biblica
TBC	Torch Bible Commentaries
<i>TDOT</i>	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WC	Westminster Commentaries
<i>WThJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

ABREVIATURAS DE LIBROS BÍBLICOS

Gn	Génesis
Ex	Éxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronomio
Jos	Josué
Jc	Jueces
1S	1 Samuel
1R	1 Reyes
2Cr	2 Crónicas
Sal	Salmos
Jb	Job
Ez	Ezequiel
Za	Zacarías
Mt	Mateo

ABREVIATURAS GENERALES

a.C	Antes de Cristo
CA	California
Cf.	Confer (comparar)
ed./eds.	Editor (es)
GA	Georgia
IN	Indiana
LXX	Biblia Septuaginta o de los Setenta

MA	Massachusetts
MD	Maryland
MI	Michigan
MN	Minneapolis
n.	Nota
NJ	New Jersey
NY	New York
OR	Oregón
p.	Página
t.	Tomo
TM	Texto Masorético
trad.	traducido
Tx	Texas

SÍMBOLO

§	Párrafo
---	---------

INTRODUCCIÓN

Cuando escuchamos la palabra “espacio” pueden venir a nuestra mente o evocarse en cada uno de nosotros una infinidad de realidades y experiencias distintas dependiendo de nuestro bagaje cultural, profesional, social e incluso físico. No hay un referente único, no hay una definición unívoca, no hay una comprensión monolítica del espacio, sino que el espectro de sentidos y referencias abarca multitud de mundos, campos, ámbitos y experiencias que añaden aspectos y detalles aportando un sinfín de coloridos matices que enriquecen el término.

Nos encontramos en similar situación si, por ejemplo, acudimos a buscar el término “espacio” al diccionario enciclopédico español² donde el lector es introducido en una gama de 19 acepciones distintas que puntualizan el término desde varios ángulos. Si además consideramos expresiones hechas o comunes en nuestros días se añaden seis definiciones más, las cuales agregan un calificativo al término por su familiaridad en el lenguaje español, por ejemplo: espacio vital, espacio muerto o espacios imaginarios; eso sí, siempre referidos al espacio como a una extensión que contiene lo existente; es decir, que posibilita, a la vez que establece, ciertos límites a la realidad.

Es más, y por si fuera poco, estamos siendo testigos de la emergencia en los últimos años del llamado “espacio virtual”, ese misterioso lugar llamado “nube” que solo algunos saben dónde ubicar y cómo puede existir más allá de los límites espaciales. Su definición no se encuentra en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. Sin embargo, sí existe la expresión “realidad virtual” que puede tener con-

² «Espacio», *Diccionario Enciclopédico Español*, en línea:

<http://www.definiciones-de.com/Definicion/de/espacio.php> (consultado el 28 de abril de 2015).

notaciones semejantes y que se define de la siguiente manera: *representación de imágenes y objetos producida por un sistema informático, que da la sensación de su existencia real*³. El espacio virtual o la realidad virtual rompe los límites y se erige como un espacio no presencial, sino representacional; no próximo sino distante que establece interacciones y relaciones a través de las redes electrónicas.

Por mucho que la realidad virtual se haya hecho presente en nuestras vidas, el ser humano no puede comprenderse si no es entre las coordenadas de espacio y de tiempo, que dependiendo de los ámbitos y de las culturas llegan a ser valoradas como piedras preciosas, debido a que su ausencia o su exceso incrementan su significado.

En este variado contexto multidisciplinar y en la relevancia de la vivencia del espacio, se sitúa este trabajo de investigación que tiene como objetivo el estudio del espacio narrativo en el relato bíblico de Ex 19-40.

Como veremos sobre todo en el primer capítulo, el estudio del espacio ha sido uno de los ejes que ha atravesado la historia del pensamiento. Más concretamente, en los últimos años se han multiplicado trabajos que han tratado de estudiar este aspecto en alguno de los relatos bíblicos. Ante esta perspectiva abierta, nosotros hemos recogido el testigo y nos hemos embarcado en el estudio del espacio dentro de la segunda parte del libro del Éxodo.

El libro del Éxodo en general ha sido estudiado ampliamente por muchos autores a lo largo de toda la historia de la investigación ya que se le considera el libro en el que se narra el inicio, los primeros pasos y la constitución de la existencia del pueblo de Israel como tal y de la existencia de Yahvé como su Dios. Los autores han abordado tanto la problemática que subyace entre sus líneas, relativa al origen, fuentes y distintos estratos que lo forman, así como el mensaje teológico que quiere transmitir. La experiencia del pueblo de Israel en su largo recorrido está marcada por lugares que han añadido significado y sentido a su experiencia de pueblo, desde su inicio en las tierras de Egipto hasta la llegada a la tierra prometida: el paso del Mar Rojo, Refidín, Masá y Meribá, el Sinaí y el desierto de Parán, entre otros. Cada uno de los lugares es relevante por el significado de las experiencias vividas en ellos para el afianzamiento

³ «Espacio», RAE, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 2001, en línea: <http://lema.rae.es/drae/?val=virtual> (consultado el 28 de abril de 2015).

de la relación de Yahvé con el pueblo y de los miembros del pueblo entre sí. Así, la etapa que afrontamos en estas páginas es la llegada del pueblo al desierto del Sinaí, frente al monte (Ex 19-40).

Consideramos la posibilidad de aportar una mirada nueva a este relato desde dos puntos de vista: en primer lugar, acudiendo al relato desde la perspectiva del análisis narrativo; es decir, nuestro trabajo versa sobre la manera en la que el narrador presenta al lector el acontecimiento de la llegada del pueblo de Israel al desierto del Sinaí así como los sucesos que allí transcurrirán. Como resultado de este primer punto de partida, el hablante, entonces, tiene la hegemonía del relato pues consideramos la narración como un acto de comunicación. Esta elección implica una decisión: tomamos el texto desde un punto de vista sincrónico⁴, por lo tanto, no recogeremos la perspectiva de los estudios o acercamientos histórico-críticos, como la crítica literaria, sino que centraremos nuestra atención en el texto en su estado final. Y en segundo lugar, aplicamos al relato de Ex 19-40 el concepto de literatura de ficción⁵, lo cual se distancia de un punto de vista histórico que defiende una fehaciente dependencia de la realidad⁶.

El lector de nuestro estudio puede preguntarse por qué hemos escogido esta sección de los capítulos 19-40 del libro del Éxodo. Todo el libro del Éxodo está lleno de abundantes referencias espaciales debido a que su trama se desarrolla a lo largo de un recorrido geográfico realizado por el pueblo de Israel desde su estancia en Egipto hasta la llegada a la montaña del Sinaí donde se establece por un período de tiempo. De hecho, estos capítulos han sido denominados mayoritariamente como "La(s) narra-

⁴ Los términos "diacrónico" y "sincrónico" fueron acuñados por Ferdinand de Saussure en el campo de la lingüística. F. SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, 1945, p. 115-116.

⁵ El concepto de ficción y su implicación en nuestro trabajo se desarrollará más adelante en el segundo capítulo.

⁶ A continuación señalamos algunas de las obras más significativas que abordan el libro del Éxodo desde una perspectiva histórica: G. BEER, *Exodus* (HAT, 3.1), Tübingen, 1939; R.E. CLEMENTS, *Exodus* (CNEB), Cambridge, 1972; G.H. DAVIES, *Exodus. Introduction and Commentary* (TBC), London, 1967; S.R. DRIVER, *The Book of Exodus* (CBSC), Cambridge, 1953; J.P. HYATT, *Exodus* (NCB), London, 1971; A.H. MCNEILE, *The Book of Exodus with Introduction and Notes* (WC), London, 1908; M. NOTH, *Exodus: A Commentary* (OTL), Philadelphia, 1962; W.H. SCHIMDT, *Exodus* (BKAT, II), 3 t., Neukirchen-Vluyn, 1974-1983.

tiva(s) del Sinaí". Nosotros hemos tomado este momento de la llegada como el inicio de nuestro trabajo principalmente por dos razones: la primera, porque hay un consenso entre los autores en considerar el conjunto de los capítulos de 19-40 como una unidad, salvo que para el estudio concreto el investigador requiera una división diferente más concreta y puntual. Dentro del conjunto se establecen cuatro secciones más pequeñas: 19-24; 25-31; 32-34 y 35-40, según la temática y los indicadores narrativos y lingüísticos que cada una de ellas plantea. Así lo revelan los autores más significativos que han tratado el estudio del libro del Éxodo y que expondremos a lo largo de este trabajo: Brevard Childs, Umberto Cassuto, Cornelis Houtman, John Durham, William Propp y Benno Jacob entre otros.

La segunda razón de nuestra elección se basa en que en estos capítulos emergen dos espacios que son de gran relevancia en la historia y teología del pueblo de Israel por su relación directa con la manifestación y ser de Yahvé: la montaña del Sinaí y el santuario. Por lo tanto, hemos decidido delimitar nuestro trabajo a estos capítulos donde ambos espacios cobran el protagonismo de la narrativa y que tanto dicen sobre Yahvé. Ya lo anunció en su día von Rad: *el acontecimiento del Sinaí contiene no una especial actividad del pueblo de Israel, sino una actividad de Yahvé*⁷. Además, estos dos espacios de la narración plantean cuestiones respecto a la relación que se establece entre Yahvé y el pueblo, e incluso respecto a las relaciones entre los mismos miembros del pueblo, así como el lugar de Yahvé en relación a ellos.

En Ex 19,1 (*al tercer mes de la salida del país de Egipto, ese mismo día, los israelitas llegaron al desierto del Sinaí*) se indica claramente el comienzo de una nueva sección con la llegada del pueblo frente a la montaña del Sinaí, mientras que el capítulo anterior narra el encuentro de Moisés con su suegro Jetró, y el surgimiento de la institución de los jueces. Si bien las acciones de los capítulos 18 y 19 son diferentes, la localización geográfica de ambas es la misma: frente al monte de Yahvé (Ex 18,5; 19,1). La pregunta surge cuando Ex 19,1 narra la llegada a ese lugar concreto con mucha solemnidad, dedicándole dos versículos; mientras que según Ex 18,5, el pueblo ya estaba asentado en ese mismo lugar. ¿Cómo es posible que se emplace al pueblo

⁷ G. VON RAD, «Observaciones a la narración de Moisés», en G. VON RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, 1976, p. 397.

de Israel frente a la montaña (Ex 18,5) antes de que llegue a ella (Ex 19,1-2)? Desde un punto de vista narrativo, el narrador anticipa el relato del capítulo 18 rompiendo el orden cronológico en el que se suceden los acontecimientos. Este cambio tiene su explicación en que si hubiera contado el encuentro de Moisés y Jetró dentro de la narrativa de 19-40 habría pasado desapercibido, dada la magnitud de los acontecimientos que se tratan en esta sección. De ahí que el narrador ha querido dar relevancia a este capítulo 18 anticipándolo a la llegada del pueblo al desierto del Sinaí⁸.

El primer capítulo de este trabajo es un recorrido sucinto, y casi podríamos decir apresurado, por el arco de la historia que atraviesa las diferentes áreas del pensamiento que han abordado el concepto del espacio; recogemos sobre todo algunos de los autores que han aportado algún elemento relevante y sugerente de cara a nuestra investigación. Ya en el origen de la historia del pensamiento, los filósofos griegos comenzaron a preguntarse sobre el espacio, que en aquella época venía ligado a la cosmología. Desde este origen, la pregunta por el espacio ha sido una de las cuestiones transversales recurrentes como objeto de investigación; ha recorrido la historia y ha abarcado diferentes disciplinas, estudiándose desde muy diversos campos y perspectivas. Sea por el tema, sea por la variedad de aproximaciones, se ha aportado una gran riqueza de formulaciones y de reflexiones al respecto. Por ello, el capítulo primero tiene por objetivo mostrar la multidisciplinariedad del estudio sobre el espacio y la diversidad de comprensiones. Su recorrido abarca desde la filosofía, pasando por la física, la sociología y las matemáticas hasta llegar a la geografía y la literatura. La lingüística y la narratividad serán la puerta a través de la cual accedamos al relato bíblico de Ex 19-40. Este capítulo primero nos proporcionará conceptos claves en la conceptualización del espacio que se harán presentes en el estudio del relato bíblico en los capítulos tercero y cuarto.

Tomando el relevo que deja el primer capítulo, el segundo capítulo está formado por tres partes: la primera hace una presentación del análisis narrativo, que es la metodología que vamos a seguir en este trabajo. Nos hacemos eco de su origen, historia y desarrollo, así como los elementos configuradores que lo definen: el narrador,

⁸ A.M.R. SAN MARTIN JARA, «Moisés, Jetró y el narrador», en *EstB*, 69 (2011), p. 265-288. Ver explicación a esta misma cuestión: J.I. DURHAM, *Exodus* (WBC, 3), Waco (TX), 1987, p. 242.

los personajes, la focalización, la trama, etc. Uno de los aspectos significativos en su desarrollo es el espacio ya que lo tomamos como eje de nuestro trabajo. Explicaremos entonces en la segunda parte el llamado *espacio narrativo* dentro del relato de ficción: qué se entiende por este concepto y por qué nos parece especialmente significativo. Relacionado con él y para una mayor clarificación del mismo, señalaremos la relación entre el narrador y los personajes con el espacio, ya que ambos lo moldean dentro del relato. Estos aspectos señalados nos servirán de plataforma para abordar, en la tercera parte, el espacio en el relato bíblico y sus características más peculiares.

Una vez puestos los pilares de este trabajo de investigación, el tercer capítulo se centra ya en el texto bíblico de Ex 19-40. En este capítulo tratamos de analizar los dos espacios primordiales que tienen su protagonismo en este relato, como son la montaña y el santuario. Por ello el capítulo está dividido en dos partes: la primera parte está dedicada al estudio del espacio de la montaña y su relación con los personajes. Esta parte es tratada desde el punto de vista de la geografía semántica, es decir, junto a qué sintagmas verbales se utiliza el término *montaña* y las consecuencias que se deducen de ese uso. La segunda parte estudia el espacio del santuario. Aquí adoptamos una metodología que difiere de la primera parte debido a que el relato adquiere unas características propias de un relato más estático, ya que son capítulos descriptivos donde pierde protagonismo la acción⁹. Por ello en esta segunda parte del capítulo nos centraremos en el estudio de los diferentes recintos, así como de los objetos que la componen. Presentaremos la manera en la que el santuario es construido narrativamente en el relato de Ex 19-40; se analizará quiénes son los hablantes y la manera en la que se construye el relato a la vez que se construye el santuario.

De ahí veremos que el lenguaje y los espacios mismos establecen cierta verticalidad en relación a la montaña y una normativa estricta para acceder al interior de la tienda del encuentro, así como a los diferentes espacios que la componen. En este sentido, el límite y el movimiento de Moisés y de alguno de los personajes serán una de las claves de interpretación del texto. De igual modo, presentaremos un organigrama sobre los distintos espacios que componen la tienda del encuentro y señalaremos los elementos controvertidos dentro de la organización espacial de la misma en

⁹ Solo en el capítulo 40 se retoma la acción brevemente.

donde la referencia de unos objetos con otros predomina. Detallaremos las personas que tienen acceso a cada uno de los diferentes espacios y su manera de acceder. En una primera aproximación se analizan los diferentes términos utilizados para designar a este espacio. A partir de ahí se estudian cómo es la puesta en escena de este relato y, finalmente, cuáles son los espacios que forman el complejo total, así como los accesos.

El cuarto capítulo recorre el hilo de la secuencia narrativa del relato entero de Ex 19-40. Está estructurado en cuatro partes, según las partes del relato consensuados por los autores. Una vez que han sido trabajados los espacios principales que presenta la narración, el capítulo desgrana los versículos y el modo en el que el narrador pone en escena los acontecimientos que allí suceden, prestando especial atención a las referencias espaciales y a su representación, así como a los diferentes espacios en los que se ubica la acción. Se plantean, así, las cuestiones relevantes surgidas en torno a los espacios concretos. Veremos cómo se establece un cierto paralelismo entre el descenso de Yahvé a la montaña al comienzo del capítulo 19 y el descenso de la gloria de Yahvé al interior de la tienda del encuentro una vez que esta se erige formando así una inclusión narrativa. El movimiento o no de la nube situada sobre la morada, al final del capítulo 40, determina el movimiento o no del pueblo de Israel en su travesía hacia la tierra prometida.

Hemos considerado oportuno que cada una de las partes de los capítulos finalice con una conclusión. Con ello hemos querido recoger los puntos más relevantes para facilitar la lectura y acompasar el recorrido que se propone sin perder el itinerario marcado y la orientación hacia la meta que perseguimos alcanzar. A ello se añaden unas conclusiones finales que además de ofrecer una síntesis de conjunto, sugerirán elementos de apertura que proyecten este trabajo de investigación hacia posteriores estudios que puedan completar este acercamiento propuesto al relato de Ex 19-40 desde la perspectiva del espacio narrativo.

CAPÍTULO 1

El espacio en la historia del pensamiento.

Claves de interpretación

La comprensión de la categoría *espacio* no es una preocupación que surja nueva en la actualidad. Desde el principio de la historia del pensamiento, a los filósofos les preocupó en gran manera la naturaleza de este concepto así como su procesamiento y contenido. Evidentemente, el paso de los años ha ido modificando el acercamiento conceptual que se ha tenido al tema del espacio según la época y las claves que se han ido aportando. Por este motivo, nos ha parecido conveniente acudir a la historia para descubrir cuáles han sido las líneas de investigación y para recoger aspectos que nos fueran útiles a la hora de estudiar la manera en la que es presentado y reconstruido por el lector el espacio en el relato de Ex 19-40.

Por ello, hemos considerado oportuno recoger en breves trazos cuáles han sido las grandes líneas de comprensión y qué autores han sido los más influyentes en la reflexión de esta categoría tan próxima a nosotros, tan necesaria en nuestro situarnos reflexivamente en la realidad y tan inasequible a la vez. Máxime en las últimas décadas de expansión del horizonte de observación del espacio a través de los avances

científicos y la expansión, si no nueva creación, de una realidad como el espacio virtual

Recorrer el desarrollo y la conceptualización del espacio a lo largo de toda la historia del pensamiento no es una tarea abordable si lo pretendiéramos hacer de una forma exhaustiva en una tesis de esta naturaleza, que se centrará en el aspecto del espacio narrativo en la segunda parte del libro del Éxodo. No obstante, nos aventuramos a delimitar este inmenso recorrido de los autores en un itinerario sucinto subrayando las aportaciones significativas que han dado lugar a ciertos giros en la comprensión de la que se procedía. Con ello pretendemos sobre todo arraigar nuestro estudio en la historia, y concederle fundamento y perspectiva.

Ya en un primer acercamiento al término podemos apreciar que si por algo se caracteriza este concepto es por su multidisciplinariedad; es decir, el espacio es abordado desde muy diferentes áreas de la investigación, tanto en el campo de las ciencias naturales como de las ciencias humanas y las letras. Debido a ello, recorreremos algunos filósofos, matemáticos, físicos y sociólogos que nos permitirán describir cómo se ha ido categorizando y comprendiendo el espacio desde las diversas disciplinas, lo cual delinearé la conceptualización del tratamiento del espacio en el relato de Ex 19-40, así como categorías claves para acercarnos al texto.

El recorrido que presentamos a continuación sigue el orden cronológico de los autores; y la selección de estos ha sido realizada teniendo en cuenta los aspectos de la investigación que tienen relación más directa con nuestro estudio.

1.1 EL ESPACIO, INTERÉS FILOSÓFICO-CIENTÍFICO

El espacio no es una categoría neutra. Aunque estamos habituados a dar por supuesto su conocimiento, es patente su riqueza de matices y su complejidad como categoría de percepción de la realidad y de comprensión cultural en cuanto nos detenemos mínimamente en su conceptualización.

Así, si acudimos al Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española¹⁰, el concepto "espacio" tiene asignadas 15 acepciones diferentes, a las cuales se añaden otros dos vínculos relativos al "espacio exterior" y a la "geometría del espacio". Sus entradas tienen que ver con la astrología, las matemáticas, la física, la música y la mecánica. "Espacio" por tanto, es una categoría compleja de difícil delimitación que aparece directamente vinculada al mundo de la ciencia, pero, sorpresivamente, con ninguna relación directa ni con la literatura ni con la narratología, ni siquiera con las artes escénicas. Sin embargo, los hechos que se describen en las obras literarias no pueden ser narrados si no ocupan una posición en las coordenadas del espacio y del tiempo. Esta característica es lo que confiere unidad y dimensión de realidad a la historia que se relata, aunque esta sea una ficción. Aún así, hecha la observación de este vacío del diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, no por eso dejamos de subrayar la complejidad del término y la abundancia de perspectivas e implicaciones que adquiere en la vida cotidiana. De ahí que haya sido una de las categorías esenciales para comprender la acción humana.

Por ello mismo, el interés por la cuestión del espacio ya comenzó en una de las épocas más florecientes del desarrollo del pensamiento y de la filosofía: la antigüedad griega. En este punto de la historia situamos el comienzo de esta breve panorámica sobre la comprensión teórica del espacio.

1.2 LA ANTIGÜEDAD

El espacio es uno de los centros de interés que aparece en los inicios del pensamiento de la filosofía en la antigua Grecia. En esta época, la pregunta por el espacio está ligada tanto a la cosmología como a la formación del universo.

Los primeros que inician el estudio del llamado *espacio* son los pitagóricos, quienes asocian el espacio con los números ya que éstos son la clave comprensiva del universo. Los números son puntos y lo que no es punto es vacío. Esta relación del espacio y del número permite aportar tres hallazgos:

¹⁰ RAE, *Diccionario de la lengua española*, en línea:

http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=espacio (consultado el 19 de Abril de 2014).

1. "El vacío es lo ilimitado que rodea todo"¹¹.
2. El vacío es donde no hay objetos.
3. El espacio se concibe como la realidad que pone los límites entre los distintos objetos, y es la herramienta que permite distinguir entre unos objetos y otros, sin identificarse con ellos. Es decir, espacio y materia u objetos son independientes, como indica Arquitas de Tarento: "cada cuerpo ocupa un lugar y no puede existir a menos que ese lugar exista, ya que cualquier cosa que se mueve, se mueve hacia un cierto lugar (...)"¹².

Este primer acercamiento o intento de definir la categoría *espacio*, nos ofrece dos observaciones interesantes. Por una parte aparece el concepto de *límite*, que es una de las claves comprensivas en el estudio del espacio a lo largo de la historia. El límite es impuesto precisamente por el espacio en sí mismo, no por los objetos. Este concepto dará lugar al binomio calificativo del espacio como limitado-ilimitado. Por otra parte, la relación entre movimiento y espacio en donde el primero amplía el horizonte del segundo dándole perspectiva.

En cuanto a la primera observación, el *límite* llega a ser una categoría esencial en el relato de Ex 19-40. El capítulo tercero de este trabajo nos mostrará los límites de los espacios impuestos por los personajes. En cuanto al movimiento, nos supone una llamada de atención en la lectura del texto propuesto para el estudio ya que la "movilidad" de algunos de los personajes puede resultar significativa, y más aún teniendo en cuenta que el libro del Éxodo en sí mismo es sustancialmente la narración de una experiencia de salida, de paso, de itinerancia, y de movimiento, donde el mismo movimiento da perspectiva al espacio que se recorren. Al mismo tiempo, el límite llega a ser esencial en el relato de Ex 19-40.

Estos primeros intentos por comprender el espacio fueron heredados por Platón, quien vincula su estudio a la formación del cosmos.

¹¹ G. REALE y D. ANTISIERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. 1: *Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, 2010, p. 126-128.

¹² M. JAMMER, «The Concept of Space in Antiquity», en J.J.C. SMART (ed.), *Problems of Space and Time*, New York, 1964, p. 28.

1.2.1 Platón. El espacio, preexistente

Es en el *Timeo* donde Platón (428/427-347 a.C) aborda el espacio y su formación. En esta obra Platón vincula la cosmología a la teoría de las ideas. Y esta vinculación se realiza en base a que el Demiurgo, un semidiós origen del mundo sensible¹³, ordena el mundo a partir de tres elementos preexistentes y distintos de él: las ideas, la masa inmaterial y el espacio. Por lo tanto, el espacio se afirma más explícitamente como preexistente y se define como el receptáculo universal que envuelve la diversidad de los seres:

Además, hay un tercer género eterno, el del espacio, que no admite destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee un origen, captable por un razonamiento bastardo sin la ayuda de la percepción sensible, creíble con dificultad, y, al mirarlo, soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar y ocupa un cierto espacio, y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe¹⁴.

Asimismo, el Demiurgo, teniendo como punto de referencia el mundo de las ideas, ordena la materia en el espacio, de tal modo que el cosmos llega a ser una copia o imitación del verdadero mundo de las ideas.

Para comprender el espacio Platón percibe dos posibles caminos. El primero, a través del cuerpo y la experiencia "sensible"; y el segundo, a través de la "razón pura". El conocimiento a través del cuerpo y de la experiencia, si bien da un conocimiento legítimo, sin embargo no proporciona un conocimiento del mundo de las ideas¹⁵. El conocimiento verdadero del mundo solo es posible desde la razón pura.

En estas primeras intuiciones, se observa ya la transcendencia del espacio como una realidad que comprende dos mundos, que inicialmente bien podríamos interpretar como el mundo divino y el mundo humano. Esta comprensión se asemeja a la manera en la que el autor bíblico narra el ordenamiento de los elementos dentro del santuario, como veremos en los capítulos tercero y cuarto de este trabajo. Así como el ordenamiento del mundo es reflejo del mundo de las ideas, el ordenamiento de los

¹³ G. REALE y D. ANTISIERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. 1, p. 133.

¹⁴ PLATÓN, «Timeo», en PLATÓN, *Diálogos. Filebo, Timeo, Critias*, (B.C.G., 160), t. 6, Madrid, 1992, 52 ab.

¹⁵ Cf. N. HUGGETT (ed.), *Space from Zeno to Einstein: Classic Readings with a Contemporary Commentary*, Cambridge, 1999, p. 4-7.

elementos dentro del santuario, parece reflejar el mundo de Yahvé. Sin embargo, mientras Platón considera el espacio como un contenedor fijo y preexistente, el autor bíblico parece vincularlo más al escenario donde suceden los acontecimientos, a la vez que el espacio del santuario es creado y organizado por uno de los personajes: Yahvé.

Pero si bien Platón comprende el espacio como un contenedor fijo, preexistente, Aristóteles, uno de sus discípulos planteó una diferenciación que sería el inicio de una manera diferente de categorizar el espacio.

1.2.2 Aristóteles. Espacio y lugar

Aristóteles (384/383-322 a.C), siguiendo la estela de Platón, desarrolla su pensamiento sobre el espacio en dos de sus principales obras: *Categorías* y *Física*. En *Categorías*, Aristóteles propone diez modos diferentes de ser. Uno de ellos es la "cantidad":

Cantidad es o bien discreta, o bien continua. Además, algunas cantidades constan de partes que tienen, unas respecto de otras, posiciones relativas, mientras que otras cantidades, por el contrario, constan de partes que no tienen posiciones. Podemos poner aquí, como ejemplos de cantidades discretas, el número y la locución o frase, y de cantidades que son continuas, la línea, la superficie y el sólido, a las que se puede añadir el tiempo y el lugar¹⁶.

Este autor defiende que los cuerpos ocupan un espacio y que las partes del cuerpo tienen un borde común. De ahí que ese borde común hace que el espacio sea continuo. Por eso el espacio llega a ser la suma total de todos los volúmenes ocupados por los cuerpos. Y el lugar (τόπος) es concebido como aquella parte del espacio cuyos límites coinciden con los límites del cuerpo¹⁷.

Pero en el tratado de *Física*, Aristóteles no desarrolla tanto una teoría del espacio, sino una teoría del lugar. Expone el principio de que el lugar es un límite en rela-

¹⁶ ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon I). Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas* (B.C.G., 51), Madrid, 1982, libro VI, 5a.

¹⁷ G. REALE y D. ANTISIERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. 1, p. 176-177.

ción a los objetos. De ahí que "las partes o especies del lugar son arriba, abajo y el resto de las seis direcciones"¹⁸. Atribuye al lugar tres características¹⁹:

1. El lugar posee las tres dimensiones: altura, anchura y profundidad, las mismas que el resto de los cuerpos. Pero el lugar no es un cuerpo porque si no habría dos cuerpos en el mismo lugar.
2. El lugar no es forma, ni materia, ni movimiento, ni esencia de las cosas.
3. Si todo existe en un lugar, el lugar también debería de tener lugar.

Una vez establecida esta diferencia, Aristóteles relaciona el espacio y el lugar con el movimiento; solo cuando se ven los cuerpos en movimiento es cuando se puede percibir la perspectiva del espacio en el cual se mueven. Sin espacio no existiría el movimiento, pero sin movimiento no es perceptible ni pensable el espacio.

El pensamiento de este autor ha evolucionado con relación a sus antecesores. Mientras en los pitagóricos el espacio ponía límites entre los objetos, en Aristóteles, el límite lo ponen los cuerpos estableciendo así la sugerente distinción entre espacio y lugar. Además, desarrolla el concepto de movimiento de los cuerpos, lo cual permite ver la perspectiva del espacio.

Como resultado de este primer acercamiento a la conceptualización del espacio, descubrimos cómo las categorías de límite, espacio, lugar y movimiento aportadas por estos primeros autores sitúan la comprensión del espacio dentro del mundo físico de los objetos, hasta llegar a verlo como un modo de ser de la existencia material. Pero a la vez el concepto de límite y movimiento trascienden la realidad del mundo material y se revelan como realidades de percepción y de conocimiento del hombre.

Estos destacados conceptos se manifiestan como posibles claves de comprensión interesantes en el estudio del relato de Ex 19-40 en los capítulos 3 y 4 del presente trabajo.

¹⁸ Es decir, arriba, abajo, izquierda, derecha, delante, detrás. ARISTÓTELES, *Física*, (B.C.G., 203), Madrid, 1995, 208b. 10-25.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Física*, 209a. 5-30.

1.3 SAN AGUSTÍN: LA CIUDAD TERRENA Y DIVINA

Tomando el relevo de Platón y Aristóteles, San Agustín (354-430) elabora su pensamiento desde una categoría crucial como es el yo, lo que abre la puerta a una más explícita tematización del espacio humano.

El surgimiento del yo como individuo y como persona hace que San Agustín invoque a su interioridad, siendo esta el espacio interno del hombre que busca la verdad de las cosas. Por lo tanto, la filosofía griega se supera en cuanto que la búsqueda de la verdad tiene lugar en el espacio interno del yo. Y este tiene una doble manera de conocer: por la sensación, por la cual los objetos despiertan el interés de los sentidos; y por la intuición mental (la razón), encargada de juzgar los objetos que son imperfectos y finitos, con criterios inmutables y perfectos. En este sentido vemos una continuidad con la propuesta platónica de conocimiento, pero explicitando una mayor separación entre la realidad humana o mundana y la realidad divina.

De hecho, esta doble manera que tiene el hombre de conocer establece que el mundo sensible está siempre circunscrito al espacio, de ahí que *los cuerpos no pueden ser concebidos sin tiempo ni espacio*²⁰. Y este no puede ser mayor o menor, sino que es uno, regido por una ley de igualdad y unidad sólo perceptible por la mente; por eso la intuición mental y los criterios que utiliza para juzgar no poseen extensión espacial ni temporal.

Otro de los aspectos que San Agustín aporta al conocimiento del espacio es la división que establece entre la *ciudad terrena* y *ciudad divina*. Ambas ciudades están generadas por el amor: la ciudad terrena por el amor a uno mismo, y la ciudad divina por el amor a Dios. Esta intuición bipartita del espacio entreabre la existencia de un espacio divino y otro humano que será el antecedente de lo que posteriormente se plasmará en la distinción más explícita entre los ámbitos llamados "sagrado y profano".

Esta división sugerida por San Agustín, puede iluminar el relato de Ex 19-40, donde tanto la montaña como el santuario son lugares de carácter sagrado que impli-

²⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *De la verdadera religión*, en línea: <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm> (consultado el 21 de Abril de 2015), xiv, 56.

can ciertas normas de acceso para determinados personajes. El hombre, como tal, no tiene acceso a los espacios sagrados si no está precedido de rituales que le preparen para acceder a su interior e introducirse en otro ámbito diferente al suyo (espacio profano/terrenal).

1.4 NICOLÁS DE CUSA Y LA INFINITUD DE DIOS

Los autores de la Edad Media no realizan un estudio específico del concepto espacio sino que lo heredan en buena medida de la comprensión de Aristóteles. Sin embargo, se dan en esta época dos grandes cambios que afectarán a la comprensión que se tiene del espacio²¹:

1. Se pasa de una concepción del mundo finito y ordenado a una concepción del mundo infinito e indeterminado.
2. Se rompe con la idea aristotélica del espacio como conjunto de lugares. Se pasa a ver el espacio como una extensión infinita y homogénea.

Debido al surgimiento y auge de la filosofía cristiana en esta época, el debate se centra fundamentalmente en la infinitud o finitud del espacio. Mientras en la concepción aristotélica existían dos infinitos, uno en acto y otro en potencia, en este momento de la historia se habla de un infinito en acto atribuible solo a Dios y de un infinito en potencia aplicable al mundo creado.

En este contexto, uno de los autores significativo en esta materia es Nicolás de Cusa (1401-1464). Su teoría se puede sintetizar en los siguientes aspectos²²:

1. Dios es infinito.
2. El universo es indeterminado; es decir, no tiene límites y no está terminado, por lo tanto sólo se puede tener de él un conocimiento parcial.

²¹ E. PIZARRO, *Materia para un espacio. Antecedentes y nuevas propuestas* (memoria para optar al grado de doctor en Bellas Artes), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2001 (Director: Rodolfo CONESA BERMEJO), p. 62-66.

²² Cf. E. PIZARRO, *Materia para un espacio*, p. 63.

3. El mundo como la mejor imitación de lo divino y deduce de ello la relatividad de la percepción del espacio y del movimiento. De aquí que supone la existencia de diferentes imágenes del mundo, dependiendo del lugar del observador.

Entonces, mientras Dios es infinito, el mundo es indeterminado y en continuo movimiento, aunque este sea imperceptible si no se le compara con lo fijo²³.

En este momento de la historia, la influencia de la filosofía y de la teología cristiana aporta una concepción teológica del espacio identificándolo con Dios, diferenciándolo del espacio del mundo, finito y sometido al movimiento. A la vez, y es una de las aportaciones de este autor, surge la figura del observador, a través del cual se pueden mostrar diferentes imágenes, o percepciones limitadas de una realidad infinita y por ello inabarcable por el hombre.

Como venimos diciendo, la diferenciación entre espacio de Dios y espacio del mundo implica una separación que puede ayudarnos para comprender algunos rasgos del relato del libro del Éxodo que nos ocupa. En el texto, descubrimos desde el principio que existe una clara demarcación de los espacios ocupados tanto por Yahvé como por el pueblo. En este escenario, el movimiento de uno de los personajes hará comunicables los dos espacios. De ahí que en relación al relato nos surge una pregunta que trataremos y atravesará el capítulo cuarto de este trabajo: ¿dónde se localiza la tienda del encuentro, fuera o dentro del campamento? Es decir, ¿hay mezcla de espacios, ubicándose el espacio divino dentro del espacio humano? La respuesta puede condicionar aspectos determinantes que marcan la imagen del Dios de Israel y su relación con el pueblo.

²³ NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, en línea:

<http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/124665/eabfe564de89279219062872c03b788c.pdf?sequence=1> (consultado el 21 de Abril de 2015), prólogo, p. 5-7.

1.5 LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA

Desde Aristóteles hasta Descartes, los pensadores fueron elaborando un gran número de estudios que dieron lugar a discusiones científicas y matemáticas sobre el espacio que tenían su origen ya en Platón y Aristóteles. Pero fue la revolución científica el período más significativo en lo referente al profundo cambio que se dio en la comprensión del espacio. A continuación señalamos algunas de las aportaciones relevantes que han dado lugar a esta transformación.

Como es sabido, en este período se da un substancial cambio de paradigma con respecto a la comprensión del cosmos: de una visión geocéntrica se dio el paso a una visión heliocéntrica, lo cual originó una revolución en la física y en la matemática, y con ello una transformación en las ideas de la astronomía y de la biología. A su vez, se producen ciertos giros en la comprensión del espacio:

1. El espacio y los cuerpos son independientes.
2. La función del espacio es recibir los objetos y permitir el movimiento.
3. El espacio es físicamente neutro, es decir, cualquier objeto puede situarse en cualquier punto.

En este contexto, a partir de una publicación²⁴ de Nicolás Copérnico (1473-1543), se desarrolla la idea de que el hombre está gobernado por la razón, facultad por excelencia del ser humano. De esta manera, el hombre pasa a ser alguien autónomo que basa dicha autonomía en su capacidad racional. Lo cual supone un desplazamiento en cuanto que el hombre deja de ser el centro físico del universo para convertirse en el centro racional. A partir de este principio, el hombre se enfrenta al mundo construyendo hipótesis²⁵, no contemplándolo.

Pero la pregunta acuciante en el momento continúa siendo si el universo es infinito o finito. Respecto a esta cuestión, Galileo Galilei (1564-1642) nunca se define directamente; se acerca a la idea de admitir que es indeterminado, como Nicolás de

²⁴ *De Revolutionibus orbium coelestium*. Obra publicada póstumamente.

²⁵ Cf. G. REALE y D. ANTISIERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. 2: *Del humanismo a Kant*, Barcelona, 2010, p. 202-204.

Cusa²⁶, pero especificando que es infinitamente abierto. Esta infinitud del espacio se comprende desde un nuevo concepto que él añade: la extensión, que es lo que permite diferenciar el espacio de los cuerpos. Ambos, el espacio y los cuerpos, son considerados autónomos, siendo el espacio el que recibe los cuerpos. La ampliación física del espacio observable con los nuevos avances científicos y su correlato conceptual del universo infinitamente abierto, que llega a formularse como “espacio infinito” en Giordano Bruno, impulsa a la observación del espacio como una manera de entender al hombre:

No es necesario, pues, investigar si fuera del cielo existe el lugar, el vacío o el tiempo, porque uno solo es el lugar general, uno el espacio inmenso que podemos llamar libremente vacío, en el cual hay innumerables e infinitos globos, como éste en que vivimos y nos alimentamos nosotros. Y a semejante espacio le llamamos infinito porque no hay razón, capacidad, posibilidad, sentido o naturaleza que deba limitarla. En él existen infinitos mundos semejantes a éste y no diferentes de éste en su género, porque no hay razón ni defecto de capacidad natural [...] por la cual, así como en este espacio que nos rodea existen, no existan igualmente en todo el otro espacio que por su naturaleza no es diferente ni diverso de éste²⁷.

1.6 LA FILOSOFÍA MODERNA. ¿ESPACIO RELATIVO O ABSOLUTO?

El surgimiento del movimiento basado en la exaltación de la razón fue el desencadenante de una época rica en aportaciones filosóficas que tuvieron sus implicaciones directas en el tema que nos ocupa. A continuación, presentamos brevemente cuatro autores que han influido considerablemente en la comprensión del espacio.

²⁶ Cf. E. PIZARRO, *Materia para un espacio*, p. 83.

²⁷ Citado en R. GOYCOOLEA PRADO, «Metafísica del infinito y concepto de espacio en Giordano Bruno (1548-1600)», en *APR*, 12 (2000), p. 8. G. BRUNO, *Sobre el infinito universo y los mundos*, Buenos Aires, 1981, p. 168.

1.6.1 René Descartes

Descartes (1596-1650) en los *Principia Philosophiae* comprende el mundo desde dos conceptos: materia y pensamiento. "Identifica materia y espacio. Si la materia es extensión, también el espacio es extensión; el espacio es un volumen sin propiedades, una sustancia medible por su extensión"²⁸. En este sentido, Descartes atribuye al espacio las siguientes características: "la continuidad, la exterioridad, la versatilidad y la tridimensionalidad"²⁹, pero la característica más crucial del espacio es la extensión. Y añade una doble distinción a la extensión: la extensión particular, que se mueve cada vez que el objeto se traslada de un lugar a otro; y la extensión general que se refiere al volumen, lugar específico de un objeto. Consecuentemente concluye que el lugar está determinado en relación a otros objetos en el espacio³⁰.

Esta propiedad del espacio hace que para Descartes no sea posible comprender la existencia del vacío ya que "la extensión del espacio o del lugar interior no es distinta de la extensión del cuerpo"³¹. Por lo tanto, rechaza la posibilidad del vacío, del mismo modo que rebate la finitud del mundo y de los objetos. Más bien califica al espacio de indefinido porque el atributo de "infinito" solo se le atribuye a Dios.

El espacio entonces es para Descartes extensión y, por ello también, un lugar de referencias a otros objetos³². Estas dos contribuciones nos proporcionan dos claves esenciales para acercarnos a la manera en la que se narra el espacio en el relato de Ex 19-40, especialmente la distribución de los objetos dentro del santuario.

1.6.2 Isaac Newton

La aportación de René Descartes al estudio del espacio tuvo enseguida contraréplicas. Uno de los más importantes desafíos vino de la mano de Isaac Newton

²⁸ CLUB DE AMIGOS DE LA UNESCO DE MADRID (ed.), *El "vacío" es materia. Aproximación a la física*, Madrid, 2010, p. 95.

²⁹ E. PIZARRO, *Materia para un espacio*, p. 90.

³⁰ Cf. G. REALE y D. ANTISIERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. 2, p. 327-328

³¹ E. PIZARRO, *Materia para un espacio*, p. 93.

³² Este aspecto referencial, dando un paso más, puede ser entendido como "relaciones" en clave de "referencias humanas".

(1642-1727). Su obra *Philosophiae naturalis principia mathematica*, supone un antes y un después en el amplio mundo de la ciencia. En ella expone la tesis copernicana, bajo la gran teoría de la gravitación universal, es decir, la ecuación de la interacción de los cuerpos en la que la distancia y posición entre ellos es variable fundamental.

Newton comprende el espacio como un contenedor de objetos materiales de estructura tridimensional. En la base de esta visión del espacio está un rechazo de la relación del espacio y la materia que había defendido Descartes porque "esta ecuación no podía explicar la inercia ni la posición de los objetos en el espacio. Solo se pueden explicar estos supuestos si el espacio es absoluto"³³. En los últimos años de su vida, relaciona el carácter absoluto del espacio con Dios, quien está presente en todos los espacios. De ahí que la omnipresencia de Dios se una con la infinitud de espacio³⁴, con independencia de la existencia de los cuerpos.

Sin embargo, Newton, aceptó el espacio relativo; es decir, el espacio en el que los objetos están en relación con otros objetos siempre y cuando este espacio se inserte dentro del espacio absoluto³⁵. Así, introduce las nociones de espacio absoluto y espacio relativo.

La aportación de este autor se muestra sugerente para nuestro análisis del relato de Ex 19-40 especialmente en relación a la diferenciación entre el espacio relativo y el espacio absoluto, ya que en nuestro texto, el espacio absoluto (Dios, y el lugar que ocupa) llega a convertirse en un espacio relativo de relaciones (en concreto, el santuario), en donde como veremos, los objetos se ubican en su interior ateniendo a su significado y teniendo como referencia otros objetos.

³³ Cf. N. HUGGETT, *Space to Zeno to Einstein*, p. 131-133.

³⁴ Cf. M.K. GEORGE, «Space and History: Sitting Critical Space for Biblical Studies», en BERQUIST J.L. y CAMP C.V. (eds.), *Constructions of Space I. Theory, Geography and Narrative* (JSOT.S, 481), New York-London, 2007, p. 21.

³⁵ A este espacio le atribuye seis características: inmovilidad, homogeneidad, continuidad, divisibilidad, vacuidad e infinitud. Cf. E. PIZARRO, *Materia para un espacio*, p. 118-119.

1.6.3 Gottfried Leibniz

A partir de estas teorías de Newton, se inicia una discusión entre Newton y Leibniz³⁶ sobre si el espacio es relativo o absoluto. Leibniz (1646-1716) rechazó que el espacio fuera absoluto pero sí defendió y avanzó en una comprensión del espacio relacional en cuanto que el espacio es un sistema de relaciones en orden a coexistir³⁷: “el espacio es aquello que resulta de los lugares tomados en su conjunto”³⁸.

El espacio para este autor es una colección de relaciones entre los objetos teniendo en cuenta su distancia y dirección. El espacio no puede existir independientemente de los objetos en el mundo. Como consecuencia de ello, para Leibniz existen solo los objetos, mientras que para Newton existen tanto los objetos como el espacio.

Si bien en la dialéctica entre estos autores sobre el carácter absoluto o relativo del espacio, la concepción newtoniana se impuso con el tiempo, debemos a Leibniz el subrayado sobre la importancia del espacio relacional donde los objetos no solo guardan relación entre ellos sino que además adquieren una cierta dependencia unos de otros.

1.6.4 Immanuel Kant

Este fue el contexto histórico e intelectual en el que Immanuel Kant (1724-1804) realiza su gran aportación. Inicialmente, pretende reconciliar las ideas de Newton y las de Leibniz. Sin embargo, más tarde, Kant se desmarca de esta línea “reconciliadora” y se decanta por adherirse a la comprensión del espacio de Newton. Si bien su pensamiento al basarse más en la geometría que en la mecánica origina que su comprensión del espacio derive por derroteros distintos a los newtonianos.

³⁶ Hay una serie de cartas entre Samuel Clerk, portavoz de Newton, y Leibniz. Esta correspondencia está numerada por letras y párrafos en H.G. ALEXANDER (ed.), *The Leibniz-Clarke Correspondence Together with Extracts from Newton's Principia and Opticks*, New York, 1956.

³⁷ Cf. G. GUERRERO PINO, «Einstein y la realidad del espacio. Realismo y convencionalismo», en *PF*, 22 (2006), p. 131.

³⁸ H.G. ALEXANDER (ed.), *The Leibniz-Clarke Correspondence*, p. 8-9, 70.

En la *Crítica de la razón pura*³⁹, Kant realiza dos importantes distinciones bien conocidas pero que merece la pena mencionar en este contexto por lo que se refiere al espacio: los tipos de conocimiento y los tipos de juicios. Respecto a los tipos de conocimiento, concluye que el conocimiento del espacio es un conocimiento *a priori* que no procede de la experiencia. Y respecto a los tipos de juicio, distingue entre los juicios analíticos y los sintéticos. Los juicios analíticos son verdaderos en virtud de la definición misma y como tales son *a priori*. Por contraste, los juicios que proporcionan información sobre el sujeto son considerados juicios sintéticos y por ello, son *a posteriori* ya que provienen de la experiencia.

La conclusión a la que llega Kant partiendo de estas dos distinciones es que los teoremas geométricos son juicios sintéticos *a priori* porque las propiedades espaciales en general no son aprendidas por la experiencia. Lo novedoso, entonces, que aporta Kant en este punto es que la realidad tiene la forma de la geometría no al revés. Así, dado que la sensibilidad es nuestra facultad para recibir impresiones de la realidad, concretamente, el espacio y el tiempo son la condición subjetiva de la sensibilidad: "esta intuición tiene que hallarse en nosotros *a priori*"⁴⁰. Por eso, el espacio es la forma *a priori* de nuestra manera de conocer. Como consecuencia de ello, el espacio no es un concepto, sino que es una intuición pura. No existe en sí, no es absoluto, sino que es la condición de posibilidad para que el conocimiento humano perciba y tenga experiencia de las cosas que existen.

Con la contribución de Kant se pone de manifiesto una dimisión significativa para nuestro trabajo y es que el espacio no existe como absoluto, sino que se muestra como una herramienta del ser humano que se encarga de ordenar los acontecimientos y los objetos que tienen lugar en el pensamiento y en la experiencia. Esta representación del espacio como facultad del pensamiento puede acercarnos a la manera en la que el redactor(es) configura(n) y crea(n) el texto y, en su medida, en la que el lector(es) recibe(n) el texto junto con las imágenes y acontecimientos que allí suceden.

³⁹ Cf. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Madrid, 2005, p. 65-71.

⁴⁰ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, p. 70.

1.7 EL PENSAMIENTO DEL SIGLO XX

Después de que Kant diera este importante giro en la comprensión del espacio, se intensificó el interés por el estudio y conceptualización del espacio; crecieron considerablemente las perspectivas de aproximación al espacio como objeto de estudio, siguiendo fundamentalmente dos perspectivas diferentes⁴¹:

1. Los aspectos más físicos del espacio. Esta línea de desarrollo es llevada a cabo por matemáticos, físicos y otros estudiosos de las ramas asociadas a las ciencias de la naturaleza. Por lo tanto, son estudios de carácter científico.

2. El aspecto cognitivo y filosófico del espacio. Este enfoque centra su interés en cómo la experiencia de individuos y comunidades crea el espacio, y, a la vez, esa comprensión condiciona su pensamiento y su conducta. Esta nueva y amplia perspectiva es abordada por antropólogos, filósofos, sociólogos, geógrafos, y más específicamente por geógrafos humanos, es decir por áreas más vinculadas a las ciencias sociales.

Este fructífero abanico de disciplinas interesadas en el aspecto del espacio nos obliga a focalizar nuestro punto de vista y nuestro estudio en dos autores significativamente elementales en el siglo XX: Émile Durkheim y Albert Einstein. Sus aportaciones y centro de interés provienen de la sociología y las matemáticas respectivamente; con ellas marcan el devenir de las consideraciones posteriores sobre este tema, y en concreto en el ámbito de la lingüística, especialmente relevante para nuestro estudio. Por ello después de los dos autores, presentamos dos movimientos, el formalismo ruso y el de los teóricos de la espacialidad crítica, que si bien son distantes entre sí desde el punto de vista cronológico, tienen una especial incidencia en el tratamiento del espacio en los estudios literarios.

1.7.1 Émile Durkheim. El espacio, constructo social

En el avance del pensamiento es de especial relevancia el trabajo del sociólogo Émile Durkheim (1855-1917) que fue fuertemente influenciado por Kant y por los neo-

⁴¹ Cf. M.K. GEORGE, «Space and History», p. 24.

kantianos, si bien su pensamiento no se ciñe estrictamente a la filosofía, sino que representa uno de los grandes pilares del desarrollo de la sociología.

A lo largo de su vida, uno de los intereses centrales de este autor francés fue la elaboración de una teoría sobre las representaciones colectivas⁴². ¿Qué son las representaciones colectivas?: un conjunto de "ideas y de sentimientos comunes que las generaciones se comunican unas a otras a través de los años. A este conjunto de ideas y de sentimientos pertenecen los conceptos de espacio, tiempo, género y sustancia, que se revelan como esquemas permanentes de la vida mental de los individuos y de las sociedades; son lo que Aristóteles había denominado *categorías*"⁴³.

Una primera aproximación a este intento de explicación muestra que "las representaciones colectivas no son la suma de un producto de las meras individualidades, sino de la sociedad en su conjunto"⁴⁴. Para explicar este tipo de representaciones Émile Durkheim toma como ejemplo el lenguaje, considerado como una construcción social. Las representaciones colectivas son un producto del intercambio entre las acciones y las reacciones de la sociedad. Así las representaciones colectivas "surgen de un proceso de simbolización, es decir, de la vinculación entre las ideas y los sentimientos de un grupo"⁴⁵.

Desde la perspectiva de las representaciones colectivas, el espacio y el tiempo en Émile Durkheim se iluminan. En este sentido, toma de Octave Hamelin (1856-1907), un autor de su época, la idea de que "el espacio y el tiempo son conceptos y no formas a priori de la sensibilidad como había afirmado Kant"⁴⁶. Siguiendo con esta idea, Durkheim señala que el espacio y el tiempo son conceptos construidos en representaciones colectivas. Es decir, son el producto de una elaboración colectiva, por lo tanto social, es decir iría más allá de una representación neutra e individual.

En el desarrollo del concepto de representaciones colectivas, nos interesa especialmente las observaciones relativas al hecho religioso como hecho social. En concre-

⁴² E. DURKHEIM, «Représentations individuelles et représentations collectives», en *RMM*, 6 (1898), p. 3-22.

⁴³ Citado en: V. HUICI URMENETA, *IV Congreso Vasco de Sociología*, Bilbao, 1998, p. 12.

⁴⁴ Cf. V. HUICI URMENETA, *IV Congreso Vasco de Sociología*, p. 14.

⁴⁵ V. HUICI URMENETA, *IV Congreso Vasco de Sociología*, p. 15.

⁴⁶ Cf. V. HUICI URMENETA, *IV Congreso Vasco de Sociología*, p. 14.

to su concepción del mundo bajo la división que ofrece del mundo entre sagrado y profano⁴⁷. "Considera el espacio sagrado como uno de 'los polos universales del conocimiento', el de la autoridad última y realidad externa"⁴⁸. El espacio profano, por otra parte, se sitúa en el otro polo universal del conocimiento; es el espacio común, experimentado por todos los individuos. Es decir, el espacio es la expresión externa de la conciencia humana en lo que respecta a los símbolos, organizaciones y estructuras. Lo sagrado se caracteriza por estar rodeado de prescripciones y prohibiciones rituales que imponen una separación con respecto al espacio profano común a todos.

Sin duda son sugerentes las líneas abiertas por este autor para nuestro estudio, que podemos intuir en dos sentidos. Por una parte, el hecho de que comprenda el espacio como una representación colectiva da lugar a un simbolismo, una experiencia y concepción del espacio que superan la dimensión individual. Por otra parte, se acentúa en su estudio la diferenciación entre sagrado y profano. Ambos aspectos son importantes en el estudio de nuestro texto ya que desde el principio hay una clara y marcada disposición de los dos espacios en el escenario, pero ¿se mantiene esa distinción y sus connotaciones simbólicas a lo largo del relato? Bien puede apuntarse que la representación del espacio del santuario implica el intento de explicitar su simbolismo como producto de la representación.

1.7.2 Albert Einstein. Espacio-tiempo

La historia del estudio del espacio, hoy en día, no se entiende sin el trabajo fundamental de Albert Einstein⁴⁹. Su aportación se centra en la relación entre el espacio, el tiempo, la materia y la energía. Así como Newton considerara en el siglo XVII que el espacio es estático, inmutable y por lo tanto, absoluto, un marco donde se desarrolla el gran drama del mundo, Einstein presenta un universo diferente que queda

⁴⁷ Cf. E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 2007, p. 33.

⁴⁸ Citado en: M.K. GEORGE, «Space and History», p. 24-25.

⁴⁹ Cf. J.L. BERQUIST, «Critical Spatiality and the Constructions of the Ancient World», en D.M. GUNN y P.M. McNUTT (eds.), *'Imagining' Biblical Worlds: Studies in Spatial, Social, and Historical Constructs in Honor of James W. Flanagan* (JSOT.S, 359), London-New York, 2002, p. 15-29.

reflejado en la teoría general de la relatividad; con ella, este autor revolucionó el mundo científico del momento.

Su genialidad consiste en suponer que la gravedad está íntimamente ligada tanto al espacio como al tiempo. Con ello altera las comprensiones del espacio y del tiempo que se habían mantenido hasta entonces: ambas dejan de ser categorías independientes y absolutas y pasan a formar un solo concepto: el espacio-tiempo⁵⁰.

Por lo tanto, con Einstein la física asentó las bases de la comprensión del espacio como una estructura percibida que no es absoluta, comprensión que conllevaba también un giro en la comprensión filosófica y conceptual del espacio. El espacio, pues, es relativo a la velocidad y al movimiento del observador. Einstein hace emerger la figura del observador⁵¹ como clave para comprender el espacio, ligado a la perspectiva. Se tiene en cuenta entonces que en la medida en que varía el lugar que el observador ocupa, varía también su perspectiva. Y si no hay observador no hay perspectiva. Así, en la teoría de la relatividad, espacio y tiempo son considerados dependientes del estado de movimiento del observador. Por lo tanto, ya no pueden considerarse entidades independientes o absolutas, ni tienen sentido sin el agente externo que las percibe como inseparables.

Este autor realiza dos aportaciones significativas para nuestro trabajo: la primera está relacionada con el concepto de "observador". Este observador, desde la perspectiva que trabajaremos en nuestro texto, tendrá su analogía en el lector y muy especialmente en el denominado "narrador", como mediador entre el relato y el lector y que dosifica la información que quiere transmitir al lector, dando lugar a la manera en la que la narración está organizada y ordenada. Encontramos así la profunda vinculación entre las consideraciones filosófico-científicas con el desarrollo de las categorías propias de la narratología. Así mismo, su puesta en escena juega con los diferentes

⁵⁰ Teniendo en cuenta la comprensión de unidad de ambas dimensiones que sugiere este autor respecto al espacio-tiempo, parecería oportuno realizar un estudio similar del tiempo. Además de desbordar el objetivo de este acercamiento preliminar, la consideración del tiempo está más presente en la metodología narrativa. En cualquier caso, haremos mención a este aspecto en el capítulo segundo, en el desarrollo de los componentes del análisis narrativo.

⁵¹ Cf. G. GUERRERO PINO, *Einstein y la realidad del espacio*, p. 143-144.

puntos de vista que son mostrados en el relato. Y en segundo lugar, su aportación pivota en la vinculación del espacio y del tiempo; vinculación que si bien descubriremos a lo largo de toda la narración será explícita en determinados momentos muy relevantes del relato objeto de estudio.

Avanzando en la línea de categorías relevantes para el estudio literario del texto y más en concreto para la narratología y la influencia que este tipo de estudios reciben desde distintas perspectivas, presentamos dos movimientos: el formalismo ruso y la teoría de la espacialidad crítica, ambos de gran relevancia en el tratamiento de la literatura, y por tanto, en el estudio del espacio como categoría narrativa.

1.7.3 El formalismo ruso

Uno de los movimientos más importantes del siglo XX en el ámbito literario ha sido el denominado "formalismo ruso". Este movimiento nace en Rusia entre los años 1915 y 1930; marca el surgimiento de la teoría literaria y de la crítica literaria como disciplinas autónomas, consideradas anteriormente más como una actividad artística que como una disciplina científica.

El objetivo de este movimiento fue "el estudio de la literatura desde sus mecanismos de funcionamiento interno, sin considerar factores externos como el autor o la relación con otras obras o sistemas"⁵². Así, una de las originalidades que introdujo fue la modificación del término 'trama'. "Para Aristóteles, la 'trama' era la disposición artística de los acontecimientos que conforman la narración. Sin embargo, para los autores del formalismo ruso, la trama llega a incluir algunos de los recursos que utiliza el narrador/autor para retardar o prolongar la narración"⁵³. De esta manera la trama para ellos no significa únicamente los acontecimientos acaecidos en la narración, sino el conjunto del relato entendido como obra literaria.

Uno de los autores más significativos de este movimiento es Mijail Bajtín (1895-1975). Este lingüista ruso "rechaza la idea kantiana de que los a priori del es-

⁵² P. STEINER, *El formalismo ruso*, Madrid, 2001, p. 18. Cf. M.A. ZAMORANO, «El motivo de la ciencia literaria: del formalismo ruso al estructuralismo genético», en *RET*, 21 (2007), p. 31-32.

⁵³ P. STEINER, *El formalismo ruso*, p. 22.

pacio y del tiempo son inherentes a la conciencia del sujeto”⁵⁴. Sin embargo, defiende la idea de que son categorías sin las cuales no se puede conocer el mundo. No obstante, considera que “constituyen entidades cuya existencia es independiente de la conciencia. El espacio y el tiempo son categorías generadas por la materialidad del mundo y pueden llegar a ser objetivables para su análisis”⁵⁵.

Para ello, este autor utiliza el concepto de “cronotopo”, proveniente de la física. Con él expresa la unidad del espacio y del tiempo ya sugeridos por Einstein pero ahora aplicado a los textos literarios. Desde esta perspectiva, Mijail Bajtín define el cronotopo como “la conexión esencial de las relaciones temporales y espaciales plasmadas artísticamente en la literatura”. El cronotopo se vuelve así el centro organizador de la novela:

*Vamos a llamar cronotopo (lo que la traducción literal significa “tiempo-espacio”) a la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura. Este término se utiliza en las ciencias matemáticas y ha sido introducido y fundamentado a través de la teoría de la relatividad de Einstein. A nosotros nos interesa el sentido especial que tiene el término en la teoría de la relatividad; lo vamos a trasladar aquí, a la teoría de la literatura, casi como una metáfora (casi, pero no del todo); es importante para nosotros el hecho de que expresa el carácter indisoluble del espacio y del tiempo (el tiempo como la cuarta dimensión del espacio). Entendemos el cronotopo como una categoría de la forma y el contenido en la literatura*⁵⁶.

O dicho de otro modo, “‘el cronotopo’ es el lugar en el que los nudos de la narración se atan y se desatan; hace que los eventos narrativos se concreten”⁵⁷. Bajtín propone, entonces, que la diversidad de los géneros literarios responde a una multiplicidad de cronotopos. En el artículo citado aborda diversos cronotopos: el de la novela

⁵⁴ T.A. RUBIO CARRILLO, «La antropología, una ciencia de conceptos entrelazados», en *GAn*, 24.2 (2008), en línea: <http://hdl.handle.net/10481/6962> (consultado el 30 de Mayo de 2015), n. 3.

⁵⁵ M. BAJTIN, «Formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica», en M. BAJTIN, *Teoría y estética de la novela*, Madrid 1989, p. 238.

⁵⁶ M. BAJTIN, «Formas del tiempo y del cronotopo en la novela», p. 237.

⁵⁷ M. BAJTIN, «Formas del tiempo y del cronotopo en la novela», p. 400.

griega clásica de aventuras, el cronotopo de la metamorfosis, el cronotopo del camino, el del encuentro, etc.

Tanto este acercamiento general a la consideración del espacio-tiempo como en concreto el cronotopo del camino y del encuentro se presentan muy sugerentes, sobre todo cuando se unifican el tiempo y el espacio en momentos especialmente significativos: en primer lugar, al inicio justo del relato de Ex 19-40, cuando el pueblo llega al desierto del Sinaí, frente al monte; en segundo lugar, en las instrucciones de Yahvé para el levantamiento del santuario.

1.7.4 Teoría de la espacialidad crítica

El espacio ha sido una categoría en cierta medida infravalorada en relación al tiempo en la perspectiva de los análisis literarios porque "el espacio llega a ser lo dado, mientras que el tiempo es una categoría variable"⁵⁸. O dicho de otro modo: se considera que "la acción tiene lugar principalmente en el tiempo y solo tangencialmente en el espacio"⁵⁹. De igual manera, el espacio tampoco ha disfrutado del mismo privilegio que el tiempo en la investigación socio-científica, filosófica e incluso bíblica. Así lo argumentó Michael Foucault, pensando que después de que el tiempo fuera "la gran obsesión del siglo XIX"⁶⁰, los últimos años del siglo XX sería la "época del espacio".

Así, en los últimos años, se ha desarrollado una corriente llamada "teoría de la espacialidad crítica"⁶¹. Este movimiento incluye la comprensión del espacio desde diferentes aspectos de la vida de la actividad humana, pero se focaliza fundamentalmente en el aspecto de la sociología del espacio⁶².

⁵⁸ Cf. E.C. STEWART, *Gathered around Jesus. An Alternative Spatial Practice in the Gospel of Mark*, Eugene (OR), 2009, p. 41.

⁵⁹ E.C. STEWART, *Gathered around Jesus*, p. 41.

⁶⁰ M. FOUCAULT, «Des espaces autres», en *AMC*, 5 (1984), p. 46. Este artículo, escrito en 1967, no fue autorizado para su publicación por el mismo autor hasta la primavera de 1984.

⁶¹ Cf. E.C. STEWART, *Gathered around Jesus*, p. 30-61.

⁶² Cf. J.M. SHÄDER, «Understanding (the Lack of) Space in Psalm 47:6 in Light of its Neighboring Psalms: A Spatial Reading of Psalms 46-48», en *OFE*, 23 (2010), p. 140.

*Space has a genealogy and a history; it exists as a constructed category within the framework of human experience. Space is a something we make, create, produce, shape, reshape, form, inform, disform and transform. [...] The terms space and spatiality refers to aspects of reality that involve concepts of distance, height, width, breath, orientation and direction, and also human perceptions constructions and uses of these aspects [...]. Thus, critical spatiality understands all aspects of space to be human constructions that are socially contested*⁶³.

El autor más representativo de esta corriente es Henri Lefebvre, al que le seguirán entre otros autores, Yi-Fu Tuan, cuyas aportaciones desarrollan fundamentalmente las grandes intuiciones del primero.

Henri Lefebvre (1901-1991) elabora en 1974 su obra más destacada en relación al espacio y la concepción de este: *La production de l'espace*⁶⁴. La originalidad de este autor radica en que comprende el espacio como un producto social. Su estudio aborda la categorización del espacio bajo tres formas o conceptos⁶⁵:

1. *Espacio percibido* (o espacio real). Consiste principalmente en las formas espaciales, las que pueden ser empíricamente dibujadas en un plano. Este espacio puede ser socialmente presentado, empíricamente medible y directamente sentido. El espacio percibido es recogido en la geografía del mundo en el que vivimos y aglutina tanto el mundo invisible de las emociones que nos rodea, como la compleja organización de las prácticas espaciales que dan forma al espacio de nuestros barrios, pueblos, ciudades, regiones y naciones.

2. *Espacio concebido* (o espacio imaginado). Es el espacio que está construido en modo de formas mentales. Es el espacio mental o espacio ideológico de lo que las personas piensan sobre el espacio⁶⁶; por lo tanto, implica tanto las percepciones del espacio como las ideas sobre el mismo. Para Lefebvre este es el espacio dominante en la sociedad, reflejo del poder y la ideología.

⁶³ J.L. BERQUIST, «Critical Spatiality and the Construction of the Ancient World», p. 14-15.

⁶⁴ H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, Paris, 2000.

⁶⁵ H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, p. 29.

⁶⁶ J.M. SHÄDER, «Understanding (the Lack of) Space in Psalm 47,6», p. 139-160.

3. *Espacio vivido*. Consiste en las actuales prácticas sociales y espaciales. Es el mundo inmediato de la experiencia. El espacio vivido cubre el espacio físico, haciendo un uso simbólico de sus objetos y tiende a ser expresado en un sistema de símbolos y de signos no verbales. Para Lefebvre el espacio vivido encarna el mundo real y el mundo imaginado de las experiencias, emociones, acontecimientos y elecciones políticas. Es el espacio que producen las relaciones sociales dentro de las ideologías y las comprensiones del espacio.

Esta comprensión tripartita del espacio es en gran medida un intento de eliminar lo más posible la división binaria que había imperado hasta entonces entre limitado-ilimitado, absoluto-relativo, sagrado-profano, división que hemos ido señalando en nuestro recorrido en los autores más significativos.

Las observaciones que este autor realiza en la concepción del espacio ofrece dos perspectivas a nuestro trabajo: en primer lugar, añade una significación colectiva a la comprensión del espacio, avanzando en la perspectiva abierta por Durkheim; por lo tanto, no es un producto individual. Esta subjetivización social del espacio hace comprender nuestro texto, no como obra de un autor, sino de una comprensión social conjunta que se refleja en el relato en su manera de comprender los espacios que describe. En segundo lugar, y dada la significatividad y claridad de su clasificación, utilizamos en nuestro estudio la nomenclatura que él propone. Para ello, en los diferentes apartados de nuestro trabajo en el capítulo cuarto haremos uso de sus términos.

Yi-Fu Tuan (1930-presente) sigue la estela de su predecesor; geógrafo humano de origen chino-estadounidense, escribió *Space and Place: The Perspective of Experience*⁶⁷. Como el título bien lo indica, el interés de este autor radica en el estudio sobre cómo las personas experimentan el espacio. Su trabajo recupera algo que ya introdujo Einstein: la figura del observador en el nuevo marco delineado por las categorías de Lefebvre.

Este geógrafo realiza, por un lado, una investigación sobre el significado de la perspectiva de la experiencia, y, por otro lado, explora la experiencia que tienen las

⁶⁷ YI-FU TUAN, *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis (MN)-London, 2001.

personas de los diferentes lugares: el niño, el cuerpo y las relaciones personales, los espacios arquitectónicos, los espacios de las relaciones íntimas, la casa... Todos estos diferentes modos de percibir el espacio, a la vez, lo construyen y dan un sentido de lugar.

La originalidad de este autor radica en la relación que establece entre el espacio y la experiencia. Esta relación ofrece una perspectiva interesante a tener en cuenta en nuestro trabajo, ya que el relato de Ex 19-40 es fruto de un autor que plasma en el relato su experiencia, así como la comprensión social que subyace en la sociedad y momento para el que está escrita. Así, nuestro trabajo deberá estar atento en develar al narrador y su manera de comprender y crear el mundo y la historia de cara a la plasmación de una experiencia tanto individual como social.

CONCLUSIÓN

El espacio ha sido uno de los ejes transversales de la reflexión humana a lo largo de la historia del pensamiento y de la investigación científica. La preocupación por su definición, por su comprensión y por su naturaleza ha llenado la historia de encuentros y desencuentros entre los autores celosos por encontrar la clave que lo define.

Cada uno de los autores que hemos mencionado ha aportado luz a esta difícil labor de intentar "fijar" el contenido, la dinámica y la implicación que adquiere el espacio en las dimensiones humanas. El desarrollo realizado ha presentado una evolución en su comprensión, determinada obviamente por la época y por los descubrimientos respectivos. Esta comprensión puede ser atravesada básicamente por binomios dialécticos. Así, en el principio de la edad antigua se define el espacio desde dos polos: limitado-ilimitado; en los siglos XVII y XVIII la cuestión del espacio gira en torno a su carácter absoluto o relativo; mientras que en los siglos XIX y XX la pregunta se dirige a si es individual o social. A pesar de lo luminoso de las aportaciones y de los intentos, este concepto tiene algo que se sigue escapando a los ojos y a la mente humana. No obstante, todos estos intentos han construido nuestro universo de significado en torno a este concepto denominado *espacio*.

En este sentido, bien podemos concluir tras este breve recorrido diciendo que el espacio no es una realidad ni una categoría dada, preexistente, monolítica o unívoca, que pueda ser definida desde un único punto de vista, sino que ha tenido múltiples acercamientos. Dicho en términos narrativos, el espacio no sólo se presenta como un mero escenario que contextualiza los acontecimientos que se van a contar. En concreto los acontecimientos narrados en Ex 19-40, se revelan como la construcción de los espacios y la representación de los mismos como parte de la experiencia vivida, imaginada y recreada en el texto por y a través de los personajes que van tomando parte en el relato desde un atento observador que construye el relato.

El desarrollo de este capítulo inicial ha estado guiado fundamentalmente por tres objetivos que en buena medida van a tener su influencia en los siguientes capítulos:

1. Ofrecer una sucinta perspectiva de algunos de los variados campos de la investigación que han abordado el estudio del espacio, que ha mostrado la complejidad de la conceptualización del término *espacio*, así como el necesario enfoque multidisciplinar para captar la riqueza de la experiencia humana que hay tras el concepto según algunas de las diferentes épocas históricas.

2. Introducirnos en los antecedentes del interés suscitado por este concepto en las investigaciones bíblicas y entender esta categoría de estudio en los análisis literarios, y en concreto dentro del análisis narrativo, cuyas aportaciones y hallazgos desarrollaremos con más detalle en el capítulo siguiente.

3. Descubrir categorías relacionadas con el espacio que pueden ser claves de interpretación para el estudio del relato de Ex 19-40, tales como el límite, el movimiento y la comprensión del espacio como relativo y por lo tanto, relacional.

La selección de autores implica obviamente limitaciones que dejan lagunas en el recorrido realizado y que señalamos en dos ámbitos: por un lado, hemos dejado de lado algunas disciplinas como la arquitectura, la pintura, las artes escénicas... cuyas aportaciones también hubiesen sido de interés. Y por otro lado, hemos obviado períodos de la historia, a la vez, que hubiese sido deseable una mayor profundización en los autores mencionados. Baste para nuestro propósito esta selección ya que de

haberse realizado un análisis más pormenorizado y profundo hubiese superado el “espacio y el tiempo” al que se ciñe el capítulo inicial de esta tesis doctoral.

CAPÍTULO 2

El arte de la narrativa.

Literatura de ficción y literatura bíblica

El camino recorrido en el capítulo anterior ha atravesado disciplinas muy diversas y autores representativos en el desarrollo y en la configuración del concepto "espacio" a través de la historia del pensamiento. Hasta aquí, el estudio ha abarcado la filosofía, la física, las matemáticas y la geografía fundamentalmente. Especialmente los últimos autores que hemos presentado desde el formalismo ruso y desde la teoría de la espacialidad crítica, nos conducen hasta un terreno especialmente significativo para nuestro itinerario: el de la literatura. Y nos podemos preguntar, ¿por qué la literatura?

En primer lugar, porque la literatura es el resultado de una acción humana, y como tal, ofrece su manera peculiar de presentar el espacio dentro de la narrativa. Y en segundo lugar, y no por eso tiene menos relevancia, porque esta tesis se centra en el texto bíblico, y nuestra aproximación al texto va ser desde un enfoque literario y más en concreto desde el punto de vista narrativo. Por lo tanto, nos estamos acercando al objetivo de esta tesis que es el estudio de Ex 19-40. Por ello este segundo capí-

tulo de nuestro trabajo tiene que ver con la comprensión del texto, así como las categorías que nos ayudarán a comprender el texto como una obra literaria, y, de forma especial como una narración. Esta decisión nos encamina a abordar y dedicar el comienzo de este segundo capítulo al análisis narrativo, una de las herramientas de investigación que han surgido a través de la historia para profundizar y comprender los relatos.

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*⁶⁸ ya ofreció en su momento una amplia y cuidadosa selección de cada una de las metodologías que consideraba esenciales para un estudio adecuado de la Biblia. Cada una de ellas responde a una inquietud y a unas preguntas que emergen de su interior y que se dirigen hacia el texto. En función de estas preguntas se desarrollan las estrategias y las diferentes maneras de hacer hablar al texto en cada una de las metodologías. De esta manera, llegan a ser interpretaciones complementarias que iluminan el texto bíblico desde diferentes ángulos ya que responden a distintas sensibilidades y talentos para percibir la realidad.

Este documento dedica unas páginas a describir la metodología del análisis narrativo que define de la siguiente manera⁶⁹:

La exégesis narrativa propone un método de comprensión y de comunicación del mensaje bíblico que corresponde a las formas de relato y de testimonio, modalidades fundamentales de la comunicación entre personas humanas, características también de la Sagrada Escritura.

Esta breve cita nos introduce en el estudio de esta metodología, fuente desde la que nace este trabajo de investigación.

2.1 ANÁLISIS NARRATIVO

Como acabamos de mencionar, una de las más recientes metodologías exegéticas que surgieron en el último siglo fue el análisis narrativo. Decimos reciente no por-

⁶⁸ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Madrid, 2001, p. 33-70.

⁶⁹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, p. 43-45.

que sea en sí misma nueva, sino porque es una metodología de emergencia tardía en cuanto a su desarrollo sistemático dentro del mundo de la exégesis bíblica.

A continuación nos introduciremos en las líneas, conceptos y comprensión que vertebran este modo de acercamiento al texto bíblico. Estudiaremos brevemente cómo fue su inicio y los procedimientos e instrumentos de lectura que le son propios dentro de la comunicación narrativa. Posteriormente, nos centraremos en la categoría del espacio y estudiaremos su presentación. Analizaremos cuáles son sus ejes principales y nos centraremos más concretamente en mostrar el aspecto del espacio tanto en la literatura de ficción como en la literatura bíblica.

La pretensión de este capítulo es adentrarnos en este género, dando unas líneas claves que abran, sugieran y den perspectiva sobre la lectura e interpretación de los textos y, en concreto, de los textos bíblicos. Por ello, el criterio de selección de los autores y de las perspectivas será el que a nuestro juicio más iluminan el texto de análisis de este trabajo.

2.1.1 ORIGEN

En el apartado anterior hemos señalado que el análisis narrativo no es tanto una disciplina reciente, cuanto una metodología cuya aplicación a los estudios bíblicos se ha generalizado y hecho común en las últimas décadas.

Aristóteles en el siglo IV a.C fue el primero que estudió de forma sistemática el fenómeno de la narratividad en su obra *Poética*⁷⁰. Esta obra, considerada por los distintos autores como uno de los primeros tratados de literatura, viene catalogada como el arte de la palabra⁷¹. Aristóteles desarrolla su obra en diferentes partes que tratan de explicar tanto una teoría general sobre la literatura como una teoría sobre los géneros literarios. Con la poética, Aristóteles alude a las artes no utilitarias o bellas

⁷⁰ ARISTÓTELES, *Poética*, (BROHi), Madrid, 1999.

⁷¹ La traducción al español del título de la obra, "Poética", es una cuestión debatida en sí misma en cuanto a las interpretaciones posibles de la palabra original griega ποιητική que da título a la obra. Este término se forma desde el verbo ποιέω cuyo significado es "hacer". Para el pueblo griego, el poeta era un hacedor. De ahí que el título de esta obra de Aristóteles tenga que ver con "el arte de la composición poética". Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, 1447b-1448b.

artes. Estas están destinadas a producir placer o agrado en el que escucha, lee, mira, etc. Las artes no utilitarias comprenden la música, la poesía, la danza, la pintura y la escultura. La esencia de estas artes es la imitación de lo real, lo cual genera placer y admiración.

Uno de los puntos más interesantes y relevantes para nuestro ámbito de estudio que él aporta es el concepto "mímesis", desarrollado dentro de la teoría de los géneros literarios. La mímesis supone hacer literatura de la realidad. Es decir, así como el pintor mimetiza la realidad a través de la pintura, el escritor lo hace a través de la palabra, lo cual implica siempre una interpretación de la realidad. Así, tanto la poética como el drama son una imitación⁷² de la realidad. Pero la mímesis no es solamente una imitación de la realidad, sino que es un "artificio", una elaboración del poeta sobre la realidad.

En este sentido, Aristóteles considera que la literatura se fundamenta sobre dos puntos: cómo se imita y qué se imita. En cuanto a cómo se imita, afirma que hay dos formas: imitar narrando o imitar actuando. De aquí se obtienen los géneros literarios que él señaló como los más importantes en su época: la épica (el hecho de narrar) y el drama (el hecho de actuar). Teniendo en cuenta esta caracterización, propone tres medios de imitación: el ritmo, el lenguaje y la armonía. Las artes se diferencian por el medio de imitación que utilizan: las artes musicales usan el ritmo y la armonía; la danza utiliza el ritmo; el arte de la literatura utiliza el lenguaje; mientras que la tragedia y la comedia son las artes por excelencia que utilizan los tres.

Otro de los conceptos cruciales en *La Poética* de Aristóteles es *catarsis*. Si la mímesis está relacionada con el hecho de la creación literaria, es decir, con el autor; la catarsis está referida al receptor de la obra, es decir, al lector o al espectador en su caso. La catarsis consiste en la reacción que, sea cual sea la obra, provoca en el receptor. De esta manera, los espectadores de las tragedias griegas de Atenas sentían cierto "alivio" cuando la obra llegaba al desenlace y se ponía fin a la tensión trágica que la obra había transmitido al espectador. En este sentido, *la Poética* es un tratado

⁷² El término "imitación" para Aristóteles no significa solamente "copiar" en sentido estricto, sino que incluye ciertos elementos de creatividad por parte del autor.

estético porque incluye la apelación a los aspectos racionales, afectivos e irracionales de las personas.

Además de los conceptos de catarsis y de mimesis, Aristóteles desarrolla las nociones de *intriga* y *personajes*. La intriga o trama es uno de los conceptos más importantes de la obra ya que supone la ordenación de los acontecimientos de la vida de una manera determinada. Tiene relación con el *suspense* en la manera en la que dosifica y distribuye la información en relación al lector o al espectador, y será clave para ir produciendo en él el efecto buscado. La trama significa a la vez *fábula*, en sentido de historia imaginaria, e *intriga*, en el sentido de historia construida.

Con respecto a los personajes, Aristóteles les denomina "caracteres". Estos fundamentalmente se definen más por sus acciones que por su caracterización más global, como podría ser, por ejemplo, la manera de vestir. Los personajes deben estar situados entre los extremos del vicio y la virtud y ellos deben ajustarse a cuatro cualidades⁷³ importantes:

1. Bondad. Se trata de una bondad moral, lo cual incluye el rasgo ético de la bondad, el social de la nobleza y el estético de la elevación.
2. Adecuación. El carácter presentado debe ser apropiado al rol que representan.
3. Semejanza a la realidad. Si se representan personajes históricos, tendrán que asemejarse al protagonista original.
4. Coherencia. Supone una conexión en la forma en que se presenta el carácter a lo largo de la tragedia.

2.1.2 HISTORIA

Con esta senda abierta por Aristóteles, se inicia una andadura en la investigación del arte de narrar. Esta nueva perspectiva da lugar a que numerosos filósofos, lingüistas y exégetas tomaran parte en el estudio de la narración y en el acto de la comunicación y del lenguaje, lo cual pone de manifiesto su relación directa con el

⁷³ ARISTÓTELES, *Poética*, 1454a.

hecho del aspecto literario del texto. Por lo tanto, nos aproximamos, en este momento del trabajo, a autores que han impulsado el análisis narrativo a lo largo de la historia.

Dando un salto en la historia de siglos, tanto lingüistas como especialistas de la literatura desarrollaron en la segunda mitad del siglo XX los elementos integradores de los textos narrativos. Autores representativos de este impulso fueron Gérard Genette, Wolfgang Iser, Paul Ricœur y Wayne Booth. Todos ellos contribuyeron a llenar de contenido la ciencia que estaba naciendo en esos momentos: la narratología, dedicada al estudio de los elementos que conforman una narración.

a) Gérard Genette

Una de las aportaciones más determinantes en los años setenta viene de la mano de Gérard Genette y su obra *Figures III*⁷⁴. Debido a lo que él califica de confusión y ambigüedad en el uso del término "relato", este crítico francés alumbra su significado adjudicándole tres sentidos⁷⁵: en el primero, el relato designa el discurso que comprende un acontecimiento o una serie de acontecimientos, es decir, el texto; un segundo sentido apunta a la serie de acontecimientos, reales o ficticios, que forman parte del discurso, así como sus relaciones, es decir, la sucesión cronológica de los eventos; un tercer sentido, es el que tiene que ver con el hecho de narrar en sí mismo, es decir, la dinámica narrativa. Estas tres distinciones dan lugar a tres términos diferenciados pero relacionados entre sí: relato, historia y narración⁷⁶. Así pues, *historia y narración no existen sino por mediación del relato*⁷⁷.

Una segunda aportación esencial de Gérard Genette es la analogía que establece entre el relato y el verbo. Para ello, toma como punto de partida a Tzvetan Todorov, quien clasifica los problemas del relato en tres categorías: tiempo, modo y voz.

Estudiar el tiempo de un relato es analizar las relaciones entre el tiempo de la historia y el tiempo del discurso. El tiempo de la historia es el tiempo real en el que

⁷⁴ G. GENETTE, *Figures III*, Barcelona, 1989.

⁷⁵ G. GENETTE, *Figures III*, p. 81-82.

⁷⁶ G. GENETTE, *Figures III*, p. 83.

⁷⁷ G. GENETTE, *Figures III*, p. 84.

sucede la historia; mientras que el tiempo del discurso es el orden que el autor establece para elaborar esa historia. Como consecuencia, el tiempo del discurso son los cambios que introduce el autor en el relato respecto al tiempo de la historia. Estos cambios pueden afectar al orden, a la duración y a la frecuencia del tiempo. Un ejemplo claro e iluminador en este punto es que el tiempo de la narración de Ex 24,18 es escasamente un versículo, mientras que el tiempo de la historia comprende cuarenta días y cuarenta noches.

En cuanto al modo, Genette lo considera como la manera en la que el relato se presenta al lector; es decir, la manera en la que el autor regula la información que transmite al lector. Este autor distingue dos tipos de comunicación: el *showing*, supone mostrar lo que sucede y normalmente se presenta en la narración en un modo de diálogo directo, donde los personajes mismos hablan. Por otra parte, el *telling* se caracteriza porque el narrador es quien relata lo que sucede en una forma de diálogo indirecto. Así sucede, por ejemplo, al comienzo del capítulo 19 del libro del Éxodo. El narrador anuncia él mismo la llegada del pueblo al desierto y su asentamiento frente al monte. Sin embargo, cuando Moisés asciende la primera vez a la montaña (19,3), se concede la palabra a Yahvé por primera vez en este escenario y comunica a Moisés su deseo de hacer del pueblo de Israel propiedad suya. A continuación se omite la transmisión de Moisés al pueblo, descrita por el narrador en 19,7. Sin embargo, sí queda constancia de la respuesta directa que el pueblo le ofrece por su propia boca (19,8).

Finalmente, la voz del relato se centra en la manera en la que se encuentra implicada la "instancia narrativa". Hay una relación entre las instancias principales de la narración; esto es, entre el narrador y el destinatario del relato, el lector. El estatuto del narrador puede situarse ausente o presente en la historia que está contando; es lo que él denomina "heterodiegético" y "homodiegético" respectivamente⁷⁸. De la misma forma, en relación con la narración puede clasificarse en extradiegético o intradiegético, si es exterior a la narración, o si, por el contrario, pertenece al interior de ella, o incluso llega a ser uno de sus personajes⁷⁹.

⁷⁸ G. GENETTE, *Figures III*, p. 299.

⁷⁹ G. GENETTE, *Figures III*, p. 284.

Esta sistematización de los elementos del análisis narrativo que realiza este autor serán claves en nuestro análisis de la segunda parte del libro del Éxodo porque emplearemos la categorización que él expone. A la vez, subrayamos que su aportación acentúa el carácter vivo y activo del relato.

b) Wolfgang Iser

Wolfgang Iser es uno de los grandes teóricos alemanes de la literatura. Su aportación más significativa está en relación con la teoría de la literatura que pretende describir la relación entre el texto, el autor y el lector. Esta relación muestra el valor del lector y del proceso de lectura en la creación de significado. Wolfgang Iser entiende que el significado del texto se origina precisamente en el acto de la lectura; no solo radica en el sentido potencial definido por el autor sino en la conjunción de autor y lector:

The literary work has two poles which are might call the artistic and the ascetic: the artistic refers to the text created by the author, and the ascetic to the realization accomplished by the reader [...] The convergence of text and reader brings the literary work into existence and this convergence can never be precisely pinpointed, but must always remain virtual⁸⁰.

La relación tan estrecha entre autor y lector conlleva y abre una sugerente distinción entre el lector real y el lector implícito⁸¹. El lector real es cualquier lector que aborda un determinado texto y lleva a cabo el proceso de lectura, independientemente del bagaje que incorpora como lector al hecho mismo de la lectura. Mientras que el lector implícito es una figura creada dentro del propio texto que predispone a leer de una determinada manera y no de otra el texto correspondiente. Así, el lector implícito de Ex 20-23, por ejemplo, puede ser un miembro del pueblo de Israel, quien es invi-

⁸⁰ W. ISER, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore (MD), 1974, p. 275.

⁸¹ Esta terminología ya había sido planteada anteriormente por W.C. Booth: W.C. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago-London, 1983, p. 71-74.

tado a reflexionar sobre la manera en la que leer o escuchar esta sección del libro del Éxodo⁸².

c) Paul Ricœur

Siguiendo con la perspectiva histórica que señalábamos al principio de este apartado, es crucial la aportación de Paul Ricœur. Resulta difícil y atrevido sintetizar en unas pocas líneas el pensamiento de este filósofo francés que dedicó parte de su obra a la función narrativa. En torno a este interés giran tres aportaciones de especial relevancia entre las que fueron sus constantes de pensamiento e investigación:

1. Preservar la amplitud, la diversidad y la irreductibilidad de los usos del lenguaje.

2. Reunir formas y modalidades dispersas del juego de narrar. Existe una fragmentarización entre la oposición de los relatos, con su pretensión de verdad, frente a los relatos de ficción. Ante esta división Paul Ricœur plantea que existe una unidad funcional entre los múltiples modos y unidades narrativas. El carácter temporal es el carácter común de la experiencia humana, articulado en el hecho de narrar en todas sus formas, puesto que todo lo que sucede, sucede en el tiempo. Este supuesto carácter común entre narratividad y temporalidad constituye el tema de la obra de Paul Ricœur *Tiempo y narración*⁸³.

3. La tercera preocupación nace como respuesta a la búsqueda de una medida que delimite, organice y explicité qué patrón será el texto. Este es la medida lingüística que constituye el punto de intersección entre la vivencia temporal y el acto narrativo.

Una de las aportaciones más influyentes de Paul Ricœur en este campo fue la de abordar una teoría general del discurso narrativo⁸⁴, tanto desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista de los relatos de ficción. En este punto, él de-

⁸² J-L. SKA, «Our Fathers Have Told us». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBib, 13), Roma, 2000, p. 49.

⁸³ La referencia a esta obra en sus tres tomos puede consultarse en la sección 2.1.4 apartado c de este mismo capítulo.

⁸⁴ P. RICŒUR, «The Narrative Function», en *Sem*, 13 (1977), p. 177-202.

fiende que el hecho de narrar constituye un juego del lenguaje, y este a su vez forma parte de una actividad o forma de vida. Entonces, surge para él la siguiente cuestión: ¿a qué forma de vida se refiere el discurso narrativo? La respuesta a esta pregunta se enfoca desde dos diferentes niveles profundamente interrelacionados: el nivel del sentido y el nivel de la referencia.

En cuanto al nivel del sentido, surge la pregunta de si la historia y la ficción comparten una estructura común, un ordenamiento común de las oraciones que configuran la manera del discurso. Para ello, parte del modelo Hempeliano⁸⁵ que presenta las leyes funcionando tanto en la historia como en las ciencias naturales. A lo que Ricœur plantea ciertas discrepancias. Al respecto argumenta que las leyes no funcionan en la historia de la misma manera que lo hacen en las ciencias naturales. De hecho, el historiador no establece leyes, sino que las emplea⁸⁶. A lo que concluye que la explicación histórica se interpola en una clase de discurso que se muestra en forma narrativa.

En cuanto al nivel de la referencia, se pregunta de si a pesar de los diferentes caminos en los que la historia y la ficción se refieren a la realidad, en qué medida tanto la historia como la ficción contribuyen a la descripción de nuestra condición de seres históricos. Es decir, es la pregunta por la mutua interrelación entre narratividad e historicidad.

En este punto de su discurso, Paul Ricœur establece que el vínculo entre la narrativa histórica y la narrativa de ficción es el argumento. Este nuevo concepto es descrito como la secuencia de acciones y de experiencias de un número de personajes que están unificadas en una historia. Es decir, un relato comienza con un punto de partida a partir del cual se describen las acciones y las experiencias de un número de personas, así como sus reacciones y sus cambios, lo cual va conduciendo a su conclusión, uno de los puntos más atractivos de la historia. Este seguimiento desde el principio hasta la conclusión corresponde al camino que el narrador presenta al lector lleno

⁸⁵ C.G. HEMPEL, «The Function of General Laws in History», en *JPh*, 39 (1942), p. 35-48.

⁸⁶ P. RICŒUR, «The Narrative Function», p. 180.

de sorpresas, emociones, encuentros, los cuales le ayudan a avanzar hasta el desenlace final⁸⁷.

Dada la relevancia de estas consideraciones y lo sugerente de los caminos que abren, el capítulo 4 de esta tesis analizará el hilo narrativo del episodio de Ex 19-40. Por lo cual, trabajaremos la manera en la que el narrador presenta el argumento al lector.

d) Wayne Booth

Una de las obras más importantes de este autor americano está relacionada con la retórica de la ficción⁸⁸. La idea vertebradora consiste en afirmar que la novela es inevitablemente una forma retórica en cuanto que supone la transmisión de una historia al lector.

Wayne Booth ofrece tres elementos estrechamente relacionados para el estudio de la voz narrativa:

1. La noción de *autor implícito*. Booth sitúa el autor implícito en un nivel intermedio entre el autor real y el narrador⁸⁹. Es la imagen del autor que proyecta una obra determinada, o la que se trasluce a través de la lectura de la obra, a partir de sus valoraciones, juicios o posicionamientos de la realidad que presenta, frente a los personajes de la misma.

2. El *narrador* que es la voz que cuenta la historia, puede presentarse como fiable o no fiable. El primero habla y actúa de acuerdo con las normas del autor implícito y el narrador no fiable rompe la imagen lógica que se construye el lector. El narrador para Booth es una voz que ha de producir un efecto calculado por el autor, y que va a ser valorada en la distancia.

3. La tercera noción que introduce el autor es la de *distancia narrativa*, que separa los narradores dramatizados del autor, del lector, y de otros personajes de la historia. Esta distancia puede ser física, intelectual, moral, emocional o estética.

⁸⁷ P. RICŒUR, «The Narrative Function», p. 181-182.

⁸⁸ Cita completa en la página 62, nota 81.

⁸⁹ W.C. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, p. 71-74.

Otra de las aportaciones esenciales de este autor son los tres tipos de intereses literarios que son posibles para una manipulación técnica de los relatos de ficción:

1. Intelectual o cognitivo. Tenemos o podemos tener una fuerte curiosidad intelectual por los hechos buscando los verdaderos motivos, el verdadero origen o las verdaderas razones.

2. Cualitativo. Tenemos o podemos tener un fuerte deseo de indagar cualquier patrón o forma terminada o experimentar un desarrollo de cualidades de cualquier tipo. Podemos llamarla interés ascético.

3. Práctico. Tenemos o podemos tener un fuerte deseo por el éxito o por el fracaso de aquellos que amamos u odiamos.

La aportación de este autor es esencial porque establece una relación entre narrador, autor y lector, y señalando la fiabilidad o no fiabilidad del narrador resalta la subjetividad del lector para interpretar o aportar su punto de vista.

2.1.3 ESTRUCTURA DE LA COMUNICACIÓN NARRATIVA

Una narrativa, entonces, es un mensaje lingüístico escrito por un autor, que un narrador dirige a una audiencia. Por lo tanto es uno de los actos de comunicación entre el autor y el lector.

A continuación presentamos brevemente cada una de las instancias principales presentes en el hecho de la comunicación narrativa.

a) El autor

El autor de un texto es la persona real que lo ha escrito. En el caso de los textos bíblicos son más de uno los autores reales, según lo muestra la historia de la composición de los libros bíblicos.

A menudo se establece una difícil diferencia entre el *autor real* y el *autor implícito*⁹⁰ y entre el *autor implícito* y *narrador*. El autor implícito es la imagen del autor

⁹⁰ J-L. SKA, «Our Fathers Have Told us», p. 41-42. W. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, p. 71-76.

real que está proyectando la obra, su sistema de valores, sus intereses, sus perspectivas de la realidad. Pero no siempre hay una coincidencia entre ambos.

Meir Sternberg explica la diferencia entre autor implícito y narrador de la siguiente manera:

The implied author and the narrator to whom he delegates the task of communication practically merge into each other here. The biblical narrator is a plenipotentiary of the author, holding the same views, enjoying the same authority, addressing the same audience, pursuing the same strategy, self effacement included⁹¹.

b) El texto

Una obra literaria tiene sentido si llega a un lector que la lee y la interpreta. Si no se da el caso, la obra estaría muerta, sería como inexistente. Como consecuencia de ello, la existencia de una obra tiene sentido en cuanto es interpretada por un lector. De ahí que algunos autores hablan del carácter inconcluso del texto⁹². En este sentido, cada obra literaria sería una joya, preparada para ser descubierta por el lector. Si no se descubre, quedaría oculta. De ahí que todo texto en realidad está esperando la actualización de un lector.

Pero no solo el texto espera a que un lector pueda leerlo, sino que el texto a su vez construye un lector competente para leerlo⁹³.

c) El narrador

En el momento en el que el lector emprende la lectura de un texto o, en nuestro caso de un texto bíblico, justo en ese momento se deja guiar por el narrador a través de él. Este primer contacto hace que ambos constituyan un vínculo para llevar a cabo el hecho de la lectura. Pero precisando, ¿quién es el narrador bíblico?

⁹¹ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington (IN), 1985, p. 75.

⁹² D. MARQUERAT y Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Santander, 2000, p. 200-201.

⁹³ U. ECO, *Lector in fabula. La cooperación interpretativa del texto narrativo*, Barcelona, 1988, p. 34.

El narrador es un concepto literario⁹⁴. Es la voz que cuenta la historia⁹⁵ y que guía al lector en el relato; es quien dice lo que está aconteciendo; es quien da entrada a los personajes, quien presenta la acción y quien conoce el relato antes que el lector. Puede estar implícitamente en el texto o no. La mejor manera de acercarnos al narrador es examinar su manera de narrar según los puntos de vista diferentes desde los que observa los acontecimientos:

1. El narrador omnisciente. Se le llama así al narrador que tiene un conocimiento más o menos exhaustivo de los acontecimientos que van a suceder en el relato. Conoce la acción y cuál va a ser el movimiento de los personajes. Pero no solo posee un conocimiento de los hechos, sino que el narrador omnisciente tiene acceso a lo que sucede en los rincones más secretos, y hasta es capaz de introducirse hasta los sentimientos más íntimos de Yahvé (Gn 6,6-7), e incluso, hasta puede narrar lo que sucede en dos lugares al mismo tiempo (2Sm 18,19-32). En la cita del libro del Génesis, el narrador llega a describir que Yahvé se lamenta de haber creado al hombre después de ver la maldad que reside en él. En el segundo ejemplo, describe el diálogo entre Ajimás y Joab por un lado, y posteriormente se sitúa en otro lugar, sobre la muralla, donde están el centinela y David viendo cómo Ajimás y el cusita llegan.

Donde más y mejor se puede percibir la omnisciencia del narrador es en la caracterización del personaje de Dios⁹⁶. La representación de la vida interior del personaje divino por el narrador es uno de los aspectos más interesantes de la narrativa bíblica. El narrador tiene acceso a la vida interior de Dios y es su manera de dar a conocer la omnisciencia de su conocimiento.

Una de las características de este narrador omnisciente es que se sitúa como alguien totalmente fiable; digno de la confianza absoluta por parte del lector, quien se dejará guiar por su maestría.

⁹⁴ S. CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca-London, 1980, p. 103-104.

⁹⁵ G. GENETTE, *Figures III*, p. 37.

⁹⁶ F. MIRGUET, *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque. Médiations syntaxiques et narratives*, Leiden, 2009, p. 277-368.

2. El narrador que está dentro de la historia y añade comentarios subjetivos. Puede requerir al lector y ofrecer interpretaciones de lo que está sucediendo en la historia que está narrando, como se ve en Jb 1,1. En algunos momentos llegan incluso a ver las situaciones a través de los ojos de uno de los personajes, así sucede en Ex 18,7. En esta escena se relata que Jetró va a ver a Moisés, quien está acampado frente al monte de Yahvé. Alguien anuncia a Moisés la llegada de Jetró con la mujer y los hijos de Moisés. Inmediatamente, el narrador toma el punto de vista de Moisés, quien sale de su tienda al encuentro de los que están llegando. De esta manera, el narrador sitúa al lector en el lugar de Moisés, saliendo de la tienda y viendo de lejos la llegada de los huéspedes.

3. El narrador que trata de ser objetivo. Es decir, carece de un compromiso personal a la hora de implicarse en el texto. En general no es el caso de los narradores bíblicos, quienes continuamente ofrecen sutilmente sus puntos de vista en la sucesión de los acontecimientos del relato.

El narrador bíblico no está fuera del relato sino que pertenece a su secuencia misma porque sus opiniones se expresan dentro del relato de diversas maneras, unas implícitas y otras explícitas; pero, a la vez, está fuera de la historia que cuenta. Estas diferentes posiciones⁹⁷ del narrador conllevan a que frecuentemente se hable de *instancias narrativas* para denominar su posición en relación al relato.

Cuando el narrador presenta los acontecimientos que va a narrar, lo realiza de dos maneras diferentes: en modo narrativo y en modo escénico, llamados también *telling* y *showing* respectivamente utilizando terminología que nos ha aparecido con anterioridad. En el modo narrativo, es el narrador quien cuenta los hechos con sus propias palabras, eligiendo así lo que quiere contar y lo que prefiere silenciar. En esta manera de contar, él introduce lo que los personajes hacen o dicen con un discurso de estilo indirecto. Esta manera de contar permite al narrador introducir juicios de valor y sentimientos que influyen directamente en el lector. Por contraposición, en el modo escénico, los acontecimientos son expuestos directamente por los personajes en un discurso directo que es guiado por el narrador, introduciendo la mayoría de las veces

⁹⁷ Para una mayor conocimiento sobre la complejidad de este concepto literario ver: D. MARGUERAT y Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, p. 46-49. J-L. SKA, «Our Fathers Have Told us», p. 40-54.

las voces de los protagonistas. Es él quien les hace hablar. Esta segunda manera de contar hace por una parte que el ritmo del relato se vuelva más lento; y por otra parte, obliga al lector a que sea él mismo quien tenga que sacar sus propias conclusiones. El narrador puede utilizar ambos métodos en un mismo relato, dependiendo de los efectos o de las sensaciones que quiera transmitir al lector. Así pues el narrador es el elemento principal que relaciona el mensaje con el lector. Como consecuencia de ello, el narrador requiere un lector activo.

d) El lector

El lector es toda persona o grupo que realiza y actualiza el acto de lectura de un texto. Sin él, el proceso de la lectura no sería posible. Pero es necesario distinguir entre el *lector real* y el *lector implícito*. El lector real es la persona concreta que accede y lee el relato. En lo que corresponde con la narración bíblica, cabe incluso matizar esa doble distinción:

1. Primer lector real del texto. Es el destinatario contemporáneo del texto, para el cual este es escrito. Por ejemplo, el lector real de la carta de Pablo a los Corintios es la comunidad de Corinto.

2. El lector implícito. Es la imagen del lector al cual se dirige el texto⁹⁸. Es una realidad abstracta, que sin embargo apunta a un público definido. Este lector implícito no es tanto una persona concreta, cuanto una función que cada lector está invitado a desempeñar leyendo el relato. Todo texto presiente un lector, está habitado por la imagen que se tiene de él. Es el lector proyectado por el texto. A veces el lector implícito del texto es denominado narratario. En la mayoría de las ocasiones este narratario es exterior al mundo del relato, porque es la imagen correspondiente al colectivo lector imaginado por el autor en el momento de escribir el texto.

3. El lector real. Es toda persona a la que el texto está destinado. Puede ser individual o colectivo. Este lector es difícil de caracterizar porque puede ser cualquier lector de cualquier cultura, de cualquier época. Este lector está definido por el determinado contexto desde el que procede.

⁹⁸ W. Iser, *The Implied Reader*, p. 29-35.

Así pues, esencialmente, podemos decir que el sentido del texto se construye en gran medida en el hecho mismo de la lectura. Es decir, el narrador atrae al lector a entrar en un proceso de dar sentido al relato. Entonces la lectura se vuelve un proceso distinto en cuanto puede tener lectores reales separados por siglos.

2.1.4 OTROS ELEMENTOS CONFIGURADORES DE LA NARRATIVA

Tras haber explorado brevemente los principales componentes de la comunicación narrativa, pasamos a adentrarnos en algunas piezas claves que hacen que la narración sea un conjunto ordenado de elementos intrínsecamente relacionados que buscan un “buen” acto de comunicación, entendido este no solo como la transmisión de contenido, sino como la intención de conmover al lector, de convencerle y de proponerle valores.

a) La intriga

En los relatos bíblicos hay una prioridad de la acción sobre la descripción. De ahí que la intriga sea uno de los rasgos centrales de la narración. Aristóteles la define de la siguiente manera:

Un todo es aquello que posee principio, medio y fin. Un principio es aquello que necesariamente no adviene después de algo más, si bien algo más existe o acontece después de esto. Una trama bien construida no puede comenzar o terminar en el punto que se desee; el comienzo y el fin en esto deber ser de las formas justamente descritas⁹⁹.

Un relato no narra todos los acontecimientos de una historia, sino que el narrador selecciona los momentos y la manera en la que los quiere transmitir. Por eso, como en todas las narrativas, a veces los hechos no son relatados en un orden cronológico, sino que a veces se omiten sucesos (elipses), se dan anticipaciones (prolepsis) o se vuelve hacia atrás en la historia (analepsis).

⁹⁹ ARISTÓTELES, *Poética*, 1450b.

Pero a pesar de estos movimientos hacia atrás y hacia delante, el relato avanza en varios tiempos en su línea argumentativa general¹⁰⁰ en la que podemos distinguir las siguientes partes:

1. Exposición. Es el momento en el que el narrador proporciona al lector la información necesaria y adecuada para la contextualización del relato: dónde, cuándo y quién. Es el marco en el que se va a desarrollar la acción¹⁰¹. Habitualmente es el versículo o los versículos que introducen el relato los que pertenecen a esta primera parte de la intriga. Un claro ejemplo de ello es Jb 1,1: "Había una vez en el país de Us un hombre llamado Job, hombre cabal, recto, que temía a Dios y se apartaba del mal". La expresión "había una vez" es típica de la manera de contar que indica el comienzo de la acción.

2. Complicación. Una vez situada la acción, el personaje o los personajes centrales se presenta la complicación. Tiene que ver con el inicio de la acción y es donde la intriga se despliega en una serie de acontecimientos donde las situaciones y las relaciones se complican, se genera o se presenta el problema. La complicación, frecuentemente, está compuesta por varias etapas que avanzan en la medida en la que los acontecimientos tienen lugar. Estos acontecimientos tienen una trayectoria ascendente hasta que se desencadena la problemática.

Siguiendo con el relato de Job, la exposición abarcaría los versículos 1-5 y la complicación comenzaría en el v. 6: "Un día en que los hijos de Dios fueron a presentarse a Yahvé, apareció entre ellos Satán". Aquí se emprende el relato de la situación por la que atraviesa Job después de que Yahvé le hiera en sus posesiones y pertenencias, lo que continúa con las reacciones de sus amigos y de él mismo.

3. Acción transformadora. Es la acción que provoca una nueva situación en la trama. Muestra su carácter decisivo para el desarrollo de la intriga ya que provoca un cambio en relación a la situación inicial.

¹⁰⁰ J-L. SKA, «*Our Fathers Have Told us*», p. 20-38. A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narratives*, Sheffield, 1983, p. 101-110.

¹⁰¹ Cf. R. ALTER, *The Art of the Biblical Narrative*, New York, 1981, p. 80-87.

En el relato de Job, la acción transformadora comienza cuando por primera vez interviene Yahvé en 38,1 y consigue el reconocimiento de Job (42,1-6).

4. Desenlace. La intriga, provocada por la acción transformadora, conduce a una nueva situación que describe la resolución del problema. Se *re-establecen* de nuevo las relaciones. En consecuencia, en el libro de Job, Yahvé desacredita a los amigos de Job (42,7-9) y restituye todo lo que le había sido arrebatado (42,10-11). De esta manera, vuelve una situación de estabilidad sobre la casa de Job (42,12-15).

5. Epílogo. Es la situación final de la acción, después del recorrido de toda la secuencia narrativa en todas sus etapas. Siguiendo con el ejemplo propuesto del libro de Job, el epílogo vendría a ser donde concluye la acción y se remonta al lector hasta el final de la vida de Job (42,16-17).

La trama de la narración está constituida de una cadena significativa de episodios interrelacionados entre sí. La trama sirve para organizar los elementos de la narración de una manera que despierten interés en el lector y conlleve a una implicación emocional por su parte.

Jean-Louis Ska sugiere una división de la intriga¹⁰² en dos modalidades diferentes: la intriga unificada y la intriga episódica. Ese autor llama intriga unificada a la narrativa cuyos episodios o capítulos son relevantes para el conjunto del relato. Cada uno de los episodios supone lo que precede y prepara para los acontecimientos que van a ocurrir. En la intriga episódica, los episodios del relato pueden ser cambiados sin alterar el ritmo de la narración porque cada episodio es una unidad independiente en sí misma y no requiere de un conocimiento completo de los episodios para ser comprendida en su totalidad.

Un elemento significativo de la intriga son las descripciones. En la Biblia son más bien escasas. Dos de las descripciones más importantes de los relatos bíblicos son la del templo de Salomón y la de la tienda del encuentro, este es precisamente el texto que abordaremos en este trabajo. Si hay descripciones, la mayoría de las veces resultan ser muy breves y sobrias. Por lo tanto, si un detalle es mencionado es porque resulta importante y significativo para el desarrollo de la acción. Pero los autores bíbli-

¹⁰² J-L. SKA, «Our Fathers Have Told us», p. 17-19.

cos donde emplean más recursos (dedican tiempo y espacio del texto) es en lo que se refiere a la acción. La literatura moderna privilegia el personaje, mientras que la literatura antigua pone su acento más en la intriga, que es la disposición ordenada de los acontecimientos. La intriga constituye la estructura del relato y forma una unidad propia en cada unidad narrativa. Esta estructura se articula en diferentes modos: discusiones, diálogos, momentos narrativos.

Otro elemento altamente característico en la narrativa bíblica que organiza la intriga es la repetición¹⁰³. Resulta así uno de los recursos más utilizados por los narradores bíblicos. En unas ocasiones se repite una palabra y en otros momentos se repite una frase. La repetición esconde algo clave: "Y vio Dios que era bueno" (Gn 1,10.12.18.21.25). Pero no todas las palabras que se repiten se pueden considerar 'palabras claves', sino que hay que tener en cuenta la frecuencia en la que aparece en la Biblia, la frecuencia en el mismo texto y la relación entre ambas frecuencias. La repetición, en cualquier caso, requiere de la mirada atenta del lector para descubrir sutiles variaciones, repeticiones y modificaciones que dan claves de lectura del relato bíblico.

b) Los personajes

Los personajes son uno de los núcleos principales de la acción. Ellos son con mucha frecuencia el portavoz del narrador, llegando a transmitir el sistema de valores, las decisiones y las normas dentro de la narración que ha elegido el narrador. Por lo tanto, son los que de alguna manera transmiten al lector el mundo de valores que el narrador está incluyendo en el texto. Lo cual hace que se establezca una conexión entre el lector y los personajes. Es decir, hay personajes con los que el lector siente simpatía o con los que siente antipatía. Pero nunca los personajes dejan indiferentes.

Normalmente el narrador bíblico no se deleita demasiado en describir a los personajes, solo cuando es necesario y significativo para el momento de la acción: "Saúl era un hombre alto, le sacaba la cabeza a cualquiera de su pueblo" (1Sm 9,2). Sin embargo, encontramos también excepciones: "David era de buen color, de hermosos

¹⁰³ Los críticos literarios de la narrativa bíblica defienden que la repetición es una de las características típicas de la manera de contar de los autores bíblicos. Cf. R. ALTER, *The Art of the Biblical Narrative*, p. 89-113.

ojos y buen tipo" (1Sm 16,12). Aparentemente esta breve y sintética descripción de David no es necesaria para la acción en ese momento del relato, pero sí es esencial porque se está describiendo el rey ideal. Lo que revela que su belleza externa fuera una de sus cualidades por las que era popular entre la gente.

En la descripción de los personajes, se suele tener en cuenta tanto los rasgos de su carácter como los rasgos de su salud mental, de sus aspectos morales o de otras facetas de su personalidad. Cuando un narrador señala algún rasgo de estos dos caracteres diferenciados es porque es de capital importancia dentro de la trama del relato: "Noé fue en su época un hombre recto y honrado y procedía de acuerdo con Dios" (Gn 6,9).

A menudo los personajes presentan a otros personajes u ofrecen información directa sobre el mundo y la vida interior sean suyos o sean de otro de los personajes. Cuando sucede esto, el lector se pregunta si es la opinión del narrador la que está transmitiendo ese personaje. Pero cuando en este mismo marco, es Dios quien presenta o caracteriza a alguno de los personajes, tiene fiabilidad absoluta: "Dios dice a Noé: 'tú eres el único hombre honrado que he encontrado en toda tu generación'" (Gn 7,1).

Al igual que con la descripción física de los personajes¹⁰⁴, la descripción de sus vestiduras tampoco es algo en lo que el narrador bíblico se detenga para dar gran lujo de detalles. Aunque relacionado con este tema, sí que aparece en la Biblia con frecuencia el hecho de "rasgarse las vestiduras", que llega a ser un símbolo de luto y tristeza.

Con frecuencia los relatos bíblicos presentan otros tipos de personajes¹⁰⁵ que son los llamados personajes secundarios. Estos desempeñan un papel en la red de relaciones interpersonales, tanto en lo que hacen como en lo que dicen. Los personajes principales suelen ser los más complejos y los secundarios son más simples. En este sentido, un importante personaje secundario es la hermana de Moisés en el relato de Ex 2,1-10. Al comienzo de este relato parece ser que Moisés es el único hijo. Pero

¹⁰⁴ S. BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa bíblica*, Madrid, 2003, p. 59-116.

¹⁰⁵ J-L. SKA, «*Our Fathers Have Told us*», p. 83-92.

desde el punto de vista narrativo, Moisés necesita de una hermana mayor para construir el relato, por eso el narrador hace que aparezca en escena.

Entre los personajes y el lector se establece una estrecha relación en la que se distinguen tres diferentes posiciones¹⁰⁶ de lectura con respecto a los grados de conocimiento:

1. El lector sabe más que los personajes. Muchas veces, el lector está instruido por el narrador y posee una ventaja sobre el personaje. En Ex 3,1-6 el lector sabe de entrada que es el ángel del Señor el que se aparece a Moisés en la zarza. Por ello Moisés se extraña de lo que ve. Es la posición de superioridad.

2. El personaje sabe más que el lector. En algunos casos, el lector está en una posición de inferioridad en este sentido con respecto al personaje, pues este conoce por qué sucede tal o cual situación. En el relato de Emaús, el narrador dice: "y empezando por Moisés, y continuando por los profetas, les explicó lo que había de él en todas las Escrituras" (Lc 24,27). El lector no sabe el contenido de lo que Jesús les explica mientras que los tres personajes son oyentes privilegiados de ello.

3. El lector y el personaje están en el mismo plano, es decir, están en una posición de igualdad. A menudo, tanto el lector como el personaje principal reciben la información al mismo tiempo. En Ex 18,15 tanto el lector como el personaje de Jetró son informados a la vez por qué Moisés se sienta a juzgar los asuntos del pueblo desde la mañana hasta la noche.

Como podemos observar, el mundo de los personajes en los relatos es complejo y amplio, si bien podemos decir que en la narrativa bíblica el número de los personajes en escena en un momento determinado es reducido. En concreto, no suelen ser más de dos.

A veces, también hay personajes silenciosos, que no forman parte activa en lo que está aconteciendo, pero su presencia ayuda a que el lector se focalice en lo importante. Él es también testigo de lo que está sucediendo. En la epifanía de Yahvé en Ex

¹⁰⁶ J-L. SKA, J-P. SONNET y A. WÉNIN, *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento* (CuaBi, 107), Estella (Navarra), 2001, p. 22.

24 Aarón, Nabad y Abihú son los personajes silenciosos de este relato en el que Moisés tiene la excelencia y la centralidad de la narración.

Por lo tanto, podemos decir que es crucial la manera en la que el narrador construye cada uno de los personajes, tanto las presentaciones que se hace de ellos como las relaciones que se establecen entre ellos mismos.

c) El tiempo

El desarrollo de la intriga necesita como elemento narrativo imprescindible tiempo. "Todo lo que sucede, existe en el tiempo"¹⁰⁷; "el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez, la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal"¹⁰⁸. Ahora bien, una diferenciación importante es necesario señalar en el arte de narrar: el tiempo de la historia¹⁰⁹ es diferente del tiempo del discurso. Dicho de otro modo, el tiempo en el que se desarrolla la historia es el tiempo narrado, es decir, es el tiempo que viven los personajes, el tiempo de los acontecimientos que son contados. En este sentido son importantes las palabras que sintácticamente marcan el tiempo: los tiempos verbales así como las expresiones temporales: años, días, adverbios de tiempo... Corresponde pues con la duración de los acontecimientos relatados¹¹⁰.

Por otro lado, la narración se despliega también en el tiempo. El tiempo de la narración es el tiempo material necesario para el acto de narrar¹¹¹. Es el tiempo que se necesita para contar o para leer el relato. Puede establecerse según el número de

¹⁰⁷ S. BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa bíblica*, p. 179.

¹⁰⁸ P. RICŒUR, *Tiempo y narración*, t. 1: *Configuración del tiempo en el relato histórico*, Buenos Aires, 2004, p.39.

¹⁰⁹ P. GILARDI, *La reconfiguración del tiempo en la narración historiográfica según Paul Ricœur*, en *EHMCMx*, 41 (2011), p. 104.

¹¹⁰ Paul Ricœur presenta instrumentos de pensamiento configuradores del tiempo de la historia tales como el calendario, la idea de generación, el uso de archivos y documentos como una manera de reconfigurar el tiempo. Cf. P. RICŒUR, *Tiempo y narración*, t.3: *El tiempo narrado*, México, 2006, p. 783-816.

¹¹¹ Es lo que Paul Ricœur denomina tiempo de ficción; siendo *ficción* "aquellas creaciones literarias que ignoran la pretensión de verdad inherente en el relato histórico". P. RICŒUR, *Tiempo y narración*, t. 2: *La configuración del tiempo en el relato de ficción*, Madrid, 2008, p. 377.

palabras, o de páginas impresas. Es decir, puede medirse objetivamente. Este suele ser evidentemente menor que el tiempo narrado. Un ejemplo claro de ello es la creación del mundo en siete días. El tiempo de la narración es mucho menor que el tiempo narrado pues, por decirlo gráficamente, no se tarda siete días en su lectura.

El narrador tiene libertad para organizar y gestionar el tiempo como quiera y puede manejar estos dos aspectos del tiempo según decida en el transcurso de la acción. De ahí que la velocidad del tiempo narrado varía en relación al tiempo de la narración. El tiempo narrado es más variable, a veces discurre más lento y otras en cambio es más rápido. Las descripciones, por ejemplo, hacen que el tiempo narrado se detenga, mientras que el tiempo de la narración continúa siendo el mismo. De igual manera, las conversaciones, que son un elemento importante de la narrativa bíblica contribuyen a que la velocidad del tiempo narrado se acerque a la del tiempo de la narración, pero no se llegan a corresponder exactamente porque las conversaciones no llegan nunca a ser exactamente igual que en la vida real ya que carecen de elementos que para el narrador no son indispensables.

En relación a la velocidad del tiempo de la narración, hay una serie de estrategias que hacen que la evolución de la narración varíe según el interés del narrador. Este modela el tiempo interno del relato introduciendo hechos del pasado (*flashbacks*) o añadiendo hechos futuros o, simplemente, ralentizando el tiempo. Cada vez que el narrador da una explicación o incluye descripciones, el tiempo se detiene porque se produce una distancia con el curso de los acontecimientos relatados.

Lo mismo sucede con las descripciones que reflejan una situación estática y no un hecho. De ahí que ralentizan el ritmo de la narración. Es lo que sucede en Ex 18,3-4. El narrador se detiene a explicar los nombres de los hijos de Moisés, mientras los personajes esperan pacientemente a que la acción continúe: "Jetró, suegro de Moisés tomó a Séfora, mujer de Moisés, a la que Moisés había despedido, y a sus hijos: uno que se llamaba Guersón (pues Moisés dijo: 'Forastero soy en tierra extraña') y el otro se llamaba Eliezer (pues dijo Moisés: 'El Dios de mi padre es mi protector y él me ha librado de la espada del faraón')".

d) El espacio

Cada una de las historias en la literatura se localizan en un lugar, y aunque este no sea mencionado, el lector en numerosas ocasiones lo dibuja a medida que los personajes van apareciendo en escena y comienza a sucederse los acontecimientos.

No obstante, existe cierta complejidad (de nuevo) en la tarea de definición del 'espacio narrativo'¹¹². Tanto Jim Weisgerber como Mieke Bal intentan ofrecer una definición:

*L'espace du roman n'est au fond qu'un ensemble de relations existant entre les lieux, le milieu, le décor de l'action et les personnes que celle-ci présuppose, à savoir qui raconte les événements et les gens qui y prennent part*¹¹³.

*The story consists of the operations of arrangement and qualification; the ways the fabula is presented. Due to this process, places are linked to certain points of perception. These places seen in relation to their perception constitute the story's space. That point of perception may be a character, which is situated in a space, observes it, and react to it*¹¹⁴.

Según estas dos definiciones, el espacio guarda una relación estrecha con el resto de los elementos narrativos:

*Despite any functional approach, one tends to regard space as subordinate to characters rather than characters to space, and the same about the relation of space to other aspects of the text: it is always regarded as a means to certain ends*¹¹⁵.

Estas aproximaciones nos dan a entender que el espacio en la novela está ahí, esperando a que los personajes lo habiten con sus movimientos, con sus sentimientos y con sus relaciones y con ello le den vida y adquiera dimensiones y color. De la misma manera, el espacio también está ahí dispuesto a que el lector lo recree e incluso lo

¹¹² En este apartado introducimos la noción de espacio narrativo que será desarrollada más ampliamente en los puntos 2.2 y 2.3.

¹¹³ J. WEISBERGER, *L'espace Romanesque*, Lausanne, 1978, p. 14. Citado en L.J. DE JUAN GINÉS, *El espacio en la novela española contemporánea*, (memoria para optar al grado de doctor en Filología Española), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004 (Director: Antonio GARRIDO DOMÍNGUEZ), p. 16.

¹¹⁴ M. BAL, *Narratology. Introduction to Theory of Narrative*, Toronto-Buffalo-London, 2009, p. 136.

¹¹⁵ G. ZORAN, *Towards a Theory of Space in Narrative*, en *PoT*, 5 (1984), p. 333.

visualice haciendo uso de los destalles aportados por la narración, por una parte, como completando con la imaginación ciertas ausencias en la descripción.

a) El punto de vista o focalización

El llamado punto de vista¹¹⁶, o también llamado focalización¹¹⁷, responde a la pregunta: ¿quién está viendo y percibiendo? Se define, entonces, como la perspectiva a través de la cual se presenta la historia en el relato, verbalizada mediante el narrador pero no necesariamente suya. El punto de vista está relacionado con el ángulo de visión de quien percibe¹¹⁸. El narrador puede ver y contar lo que ve, aparentemente lo que él directamente percibe, pero en ocasiones asume el punto de vista de uno de los personajes para percibir lo que sucede a través de los ojos de una tercera persona.

La focalización se distingue del narrador en que aquella es el foco de percepción y el narrador es quien habla; en la primera instancia se da una comunicación no verbal y en la segunda verbal. Gérard Genette¹¹⁹ la considera una de las modalidades esenciales de la regulación de información. Esta forma de considerar la focalización con respecto al narrador resulta altamente ilustrativa de las relaciones entre ambos. Mediante la focalización vemos lo que el narrador elige contar y cómo limita su campo de conocimiento según a quién se dirija. Este mismo autor distingue tres tipos de focalización¹²⁰:

1. Focalización externa. La focalización externa se da cuando la visión parte desde el exterior del narrador y los personajes actúan sin que se permita conocer sus pensamientos ni sus sentimientos. Este punto de vista se corresponde con el lec-

¹¹⁶ Debido a la complejidad que abarca este término, en este apartado explicaremos los elementos más esenciales del punto de vista o focalización. Para lecturas más en profundidad al respecto remitimos a la bibliografía que iremos señalando.

¹¹⁷ Este término es acuñado por Gérard Genette. G. GENETTE, *Nouveau discours du récit*, Paris, 1983, p. 35.

¹¹⁸ Un ilustrador ejemplo de esta técnica narrativa se da en A. WÉNIN, «Le 'point de vue raconté' une catégorie utile pour étudier les récits bibliques? L'exemple du meurtre d'Églôn par Éhud (Jue 3,15-26a)», en *ZAW*, 120 (2008), p. 14-27.

¹¹⁹ G. GENETTE, *Figures III*, p. 184-223.

¹²⁰ Mieke Bal sugiere además la distinción entre el agente focalizador y el contenido focalizado. M. BAL, *Narratology. Introduction to Theory of Narrative*, p. 147-162.

tor. En este caso, el narrador comunica menos de lo que el personaje conoce. Ex 3,1 comienza con una focalización externa: "Moisés era pastor del rebaño de Jetró su suegro, sacerdote de Madián". Sin embargo, ya el versículo siguiente (2a) avanza hacia una focalización cero porque el narrador revela al lector el contenido de la escena siguiente, y sobre todo, la identidad del ángel: "El ángel de Yahvé se le apareció en forma de llama de fuego, en medio de una zarza".

2. Focalización interna. En la focalización interna se centra la mirada desde dentro de los hechos representados y normalmente parte de un personaje. Se elige un personaje como centro de la percepción. "Todo el pueblo veía los sonidos y los relámpagos el sonido de la trompeta y el monte que echaba humo, y temblando de miedo se mantenía en la distancia" (Ex 20,18). Existe un caso de focalización interna muy específico que merece especial atención. Es el caso del monólogo interior, obviamente muy relacionado con la configuración de la perspectiva. "Moisés vio que la zarza ardía sin consumirse. Entonces, se dijo: 'voy a acercarme para ver este acontecimiento tan grande'".

3. Focalización cero. Este punto de vista no es exactamente el interno, aunque puede confundirse. Es el punto de vista del narrador, quien utiliza este amplio ángulo de visión para describir sus propias percepciones y pensamientos internos. "no contó ni a su padre ni a su madre lo que había hecho" (Ju 14,6).

Aunque la focalización no es verbal, se expresa, como todo lo demás en el texto, mediante el lenguaje. Esto no anula la diferencia con el narrador, solamente especifica que existen ciertos indicadores verbales que revelan desde dónde se están focalizando en cada momento los hechos relatados. En general, el discurso de un texto pertenece al narrador, pero la focalización puede dar color de tal forma que sea otro personaje quien esté percibiendo. Así, tanto la presencia de un focalizador distinto al narrador, como el cambio de un focalizador a otro están marcados normalmente a nivel lingüístico¹²¹.

¹²¹ Cf. J.-L. SKA, «Our Fathers Have Told us», p. 65-81.

En la narrativa bíblica existen dos marcas lingüísticas principales o típicas que señalan una diferente focalización, o bien que la focalización ha sufrido una modificación en relación al momento anterior del relato:

1. Los verbos de percepción: ver, escuchar, conocer, percibir... Generalmente son ocasiones para realizar un cambio en la perspectiva desde la que se venía narrando.

2. La partícula הִנֵּה¹²². Esta importante expresión hebrea generalmente indica también un cambio narrativo en la manera de percibir, introduciendo ocasionalmente un punto de vista diferente al locutor de ese momento.

Ya hemos mencionado la complejidad que encerraba la llamada focalización o punto de vista. No obstante no deja de ser una gran estrategia narrativa que los escritores bíblicos dominaron con gran sabiduría y maestría.

Jean-Louis Ska recoge de esta manera tan bella la estrategia narrativa del punto de vista o de la focalización:

Admittedly, the problem of "point of view" is not simple, but facing that problem in Biblical narratives is rewarding. It enables one to enter the "workshop" of the narrator and see how it is that he gives a "third dimension" to his narrative. When one misses the "perspective" of a narrative, one sees only a flat, two-dimensional surface. To discover its relief, it is necessary to discover the "eye of the camera", namely the "focalization(s)" chosen by the narrator¹²³.

2.2 EL ESPACIO EN LA LITERATURA DE FICCIÓN

De todos los elementos expuestos en los dos párrafos anteriores, extraemos la categoría del espacio. Vamos a explicar cómo es la puesta en escena del espacio tanto en los relatos de ficción como en los relatos bíblicos. Pero previamente nos podemos preguntar, ¿qué son los relatos de ficción?

¹²² Para una amplia documentación sobre esta palabra hebrea remitimos a L. ALONSO SCHÖKEL, «Nota estilística sobre la partícula hinnē», en *Bib.*, 37 (1956), p. 74-80. D.J. MCCARTHY, «The Uses of w^ehinnēh in Biblical Hebrew», en *Bib.*, 61 (1980), p. 330-342.

¹²³ J.-L. SKA, «Our Fathers Have Told us», p. 79.

La ficción es un término complejo¹²⁴, como lo sería de alguna manera definir qué es una narrativa de no-ficción. Ni la primera es sinónima de 'falsa' ni la segunda se puede comprender como una narrativa 'verdadera'. La narrativa de ficción "es una puesta en escena por parte del narrador de un mundo de relaciones y de contradicciones no existentes"¹²⁵. Es una "simulación de la realidad" que se realiza tanto en las obras literarias como en otras representaciones artísticas.

Una vez definido el término "ficción", abordamos las implicaciones del espacio en la narrativa. Para su descripción es imprescindible incluir dos factores inevitables que se refieren a su concreción y descripción: el narrador (o personaje) y la palabra (en el caso del relato)¹²⁶. El espacio en la novela, para ser descrito debe ser percibido por el narrador o por alguno de los personajes. La escritura es en la novela el medio por el que el narrador transmite al lector "el mundo" en el que va a ser introducido.

2.2.1 CONSIDERACIONES GENERALES

La narrativa es reconocida como el discurso de la experiencia humana o, mejor dicho, la manera de contar la vida y los acontecimientos que suceden en ella dejando traslucir una manera de comprender las relaciones y el mundo.

We read narratives one word after another, and in this sense all narratives are chronological sequences. But the... arrangement of events within this linear flow of words often departs in varying degrees from strict chronological order. Also, portions of a narrative may be connected without regard to chronology through such devices as image patterns, leitmotifs, analogy, and contrast. "Spatial form" is simply the general label for all these different narrative techniques¹²⁷.

¹²⁴ Cf. J.J. SAER, *El concepto de ficción*, Buenos Aires, 1997, p. 9-12.

¹²⁵ Cf. J.J. SAER, *El concepto de ficción*, p. 175-176. M. MAKIANICH, «Juan José Saer: Firmeza de la crítica para el centelleo de la ficción», en *Astr*, 2 (2010), en línea:

<<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/167/167>>

¹²⁶ L.J. DE JUAN GINÉS, *El espacio en la novela española contemporánea*, p. 15.

¹²⁷ J.R. SMITTEN y A. DAGHISTANY (eds.), *Spatial Form in Narrative*, Ithaca-London, 1981, p. 13-14. Citado en T.B. DOZEMAN, «Spatial Form in Ex 19,1-8a in the Larger Sinai Narrative», en *Sem*, 46 (1989), p. 87, n. 1.

Las representaciones del espacio no se plasman tan solo en las narrativas. Puede pensarse igualmente en mapas geográficos o planos, o pinturas de paisajes¹²⁸. Lo que tienen de especial las narrativas es que implican un mundo con extensión espacial. En la narrativa escrita se pueden distinguir dos clases de localizaciones: localizaciones individuales en donde suceden acontecimientos significativos para los personajes concretos, y la localización que se refiere al espacio total implicado en esos acontecimientos.

Pero como hemos visto en el capítulo primero sobre la comprensión del espacio en la historia del pensamiento, una nueva sensibilidad parece haber colocado los temas referentes al espacio y la geografía en el centro del debate en el mundo de las artes, sobre todo en arquitectura, geografía humana, planificación territorial y urbanismo, así como sociología, antropología y humanidades. Hay algunos que hablan incluso de un cambio de paradigma cultural que habría desplazado la atención desde el *tiempo* hacia el *espacio*¹²⁹. En este sentido, los narratólogos dan importancia al espacio en el arte de la narrativa pues el concepto de "espacio" es más amplio que "lugar". El espacio es una dimensión de la historia, presente en el texto, incluso aunque no sea mencionado explícitamente¹³⁰.

¿Qué es entonces el espacio narrativo? El espacio narrativo es el espacio creado por el autor/narrador en una *imitación* del espacio real. En él actúan los personajes y se desarrollan las acciones. El espacio narrativo recrea escenarios y ambientes propios para cada tipo de relato, de escena y de trama. La puesta en escena del relato contribuye a que el lector se sienta atraído por una infinidad de herramientas narrativas utilizadas sutilmente. Entre ellas, tanto "el punto de vista" como "la focalización", por ejemplo, tienen bastante que ver con la "mirada espacial" y con la perspectiva, como hemos sugerido en páginas anteriores.

¹²⁸ Cf. M.-L. RYAN, «Space», en P. HÜHN, J. PIER, W. SCHMID y J. SCHÖNERT (eds.), *Handbook of Narratology*, Berlín-New York, 2009, p. 420.

¹²⁹ Cf. M. FOUCAULT, «Des espaces autres», en *AMC*, 5 (1984), p. 46.

¹³⁰ Cf. G.T.M. PRINSLOO, «The Role of Space in the שירי המעלות (Psalms 120-134)», en *Bib.*, 86 (2005), p. 458.

La obra narrativa entonces explota los infinitos recursos que ofrecen el lenguaje y el discurso para la presentación y tratamiento del espacio; y todo con el fin de atraer al lector al escenario que se abre ante él. Con una frase el narrador es capaz de trasladar al lector de un lado al otro del país, de norte a sur, o incluso de un país a otro. Esta propiedad lingüística mediante la cual las palabras provocan el movimiento del lector es una herramienta atractiva. Por esta razón, el espacio narrativo, su puesta en escena y su tratamiento está cobrando gran interés en los estudios actuales de teoría y crítica literarias, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX; más especialmente dentro de la filosofía¹³¹, de la literatura y de los estudios bíblicos.

Es destacable la valiosa aportación que realiza Susan Sandford Friedman en relación al espacio. Ella define la narrativa como "*the representation of movement within the coordinates of space and time*"¹³². En este mismo artículo ella, recurriendo a otra autora (Julia Kristeva), habla de los dos ejes fundamentales de la narrativa: el eje vertical y el horizontal: "*The horizontal axis represents the text as a transaction between writer and reader. The vertical axis is a line starting with the text and moving down to the exterior texts, or context of the text in question*"¹³³. Por lo tanto, la narrativa del texto implica la relación entre el escritor y el lector, así como el eje que ejerce un movimiento hacia el exterior del texto o de su contexto. Luego la narrativa tiene un alcance y repercusión más allá del texto en el lector.

Las dos aportaciones anteriores sitúan el espacio narrativo en dos perspectivas diferentes: la primera, sobre el espacio en la narración, es decir, la manera en la que los elementos del relato son dispuestos en la narración. La segunda se centra en el espacio figurado de encuentro entre el escritor y el lector. Proponemos aquí la contribución de Jean-Pierre Sonnet, quien dedica uno de sus trabajos a cuestiones teóricas sobre el espacio en el relato bíblico¹³⁴. Este autor comienza por establecer una diferencia entre el espacio y el tiempo en relación al relato; mientras el relato cuenta el tiempo con el tiempo, es decir, se desarrolla en el tiempo, y se necesita tiempo para

¹³¹ G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, Paris, 1957.

¹³² Cf. S.S. FRIEDMAN, «Spatialization: A Strategy for Reading Narrative», en *Narr*, 1 (1993), p. 12.

¹³³ S.S. FRIEDMAN, «Spatialization», p. 13.

¹³⁴ J.-P. SONNET, «L'espace dans le récit de la Bible: repères théoriques», (2003), en línea: <http://www2.unil.ch/rrenab/exposes.html> (consultado el 17 de Mayo del 2015).

seguir su desarrollo; dicho de otra manera, hay un tiempo narrado y un tiempo de la narración. Pero no sucede lo mismo con el espacio. El relato no cuenta el espacio con el espacio. Hay un espacio narrado, pero no hay un espacio de la narración; es decir, el espacio existe dentro de la narración, pero la narración no existe en el espacio.

El planteamiento de Jean-Pierre Sonnet surge como respuesta a una expresión venida de la mano de S. Bar-Efrat: "el espacio, fundamentalmente inmutable y estático, es ajeno a una narrativa que consiste sobre todo en presentar fluctuaciones y desarrollos, funciones del tiempo"¹³⁵. Desde este punto de partida, el autor se aventura a realizar una reflexión sobre la dramática del espacio en el relato bíblico esbozando una tipología del recurso a esta categoría en el relato mismo. Para ello, quiere demostrar que el espacio "es portador de una cualidad dramática específica"¹³⁶. En este sentido, la dimensión espacial guarda un vínculo con la intriga porque el espacio es donde se desarrolla la acción y donde se encuentran los personajes. Para ello, presenta tres relatos del primer y del segundo libro de Samuel. En ellos el cuerpo de los protagonistas se convierte en el embajador espacial por excelencia; como consecuencia de ello, defiende que la construcción del espacio en la narrativa bíblica corre a cargo fundamentalmente de los personajes, son ellos quienes con sus movimientos nos llevan de un lugar a otro.

Este autor así mismo presenta una serie de elementos para una tipología del espacio en el relato bíblico que aglutina en seis grupos, los cuales responden a estrategias narrativas que juegan entre el mundo del relato y el mundo del lector.

Nosotros tomamos como referencia para este trabajo, el espacio visto como el lugar donde se desarrolla la acción, por lo tanto, donde se encuentran los personajes. Será la manera en la que abordemos los capítulos tercero y cuarto.

2.2.2 PRESENTACIÓN DEL ESPACIO

Uno de los elementos esenciales del espacio en la novela es descubrir la manera en la que es presentado al lector. El espacio resulta imprescindible para la construc-

¹³⁵ S. BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa en la Biblia*, p. 246.

¹³⁶ J.-P. SONNET, «L'espace dans le récit de la Bible», p. 2.

ción de la obra literaria porque la mayoría de ellas están localizadas en un tiempo y en un lugar aunque ambos sean irreales. Teniendo en cuenta que el espacio pudieran llegar a ser los lugares que aparecen en el texto narrativo, es obvio que el movimiento que realizan los personajes para trasladarse de un lugar a otro actuará como el hilo narrativo por el que discurra y avance la acción del relato. Los personajes realizan este movimiento de manera implícita o explícita, o incluso, se dan situaciones en las que la acción se da en dos lugares a la vez; en esta ocasión, sucede que es el lector quien se traslada de un lugar a otro llevado de la mano del narrador, quien está en ambos lugares. El cambio de lugar promueve, del mismo modo, una modificación en los personajes, ya sea positivo o negativo que atañe a la evolución caracterológica de cada uno de ellos en relación a su posición en la trama¹³⁷.

En la manera en que el espacio es presentado, es de destacar el trabajo de Gabriel Zoran. Este autor sistematiza la presentación del espacio en la novela de acuerdo a tres niveles diferentes¹³⁸:

1. *Nivel topográfico*. En este nivel, se considera el espacio como una realidad fija y se concibe independientemente de la estructura temporal del mundo del texto. Su representación sería en forma de plano o de mapa.

El nivel topográfico es concebido, a su vez, de dos maneras diferentes:

- a) Topográfico horizontal. Comprende todos los lugares que se localizan en el plano horizontal del mundo: las ciudades, los ríos, las calles, los interiores de las casas, de los edificios...
- b) Topográfico vertical. Comprende los espacios que acontecen en el eje vertical imaginario. Son representaciones del mundo simbólico. Este nivel del relato se ocupa del discurso moral. Como consecuencia de ello, el nivel topográfico vertical discrimina los acontecimientos de acuerdo al mundo al que pertenecen.

2. *Nivel cronotópico*. Es el que considera la relación del espacio con los acontecimientos, y por lo tanto tiene en cuenta la relación espacio-tiempo. Este nivel

¹³⁷ Cf. A. GARRIDO, *El texto narrativo*, Madrid, 1993, p. 67.

¹³⁸ G. ZORAN, «Towards a Theory of Space in Narrative», p. 315-322.

ofrece un contraste con el nivel topográfico ya que este se refiere a los lugares estáticos, mientras que el cronotópico se refiere el espacio que está relacionado con los procesos de cambio y de movimiento, y por lo tanto, asociado al tiempo.

Siguiendo con el pensamiento de G. Zoran, el nivel cronotópico establece dos tipos de relaciones:

- a) Relaciones sincrónicas. Tienen lugar en un momento determinado, sincrónico, de la evolución del argumento para establecer la relación entre los objetos espaciales que componen esa situación narrativa. El "movimiento" y el "reposo" forman los términos claves de dicha correspondencia.
- b) Relaciones diacrónicas. Estas relaciones actúan sobre la presentación del espacio convirtiendo el espacio estático en un espacio vivo:

One place is defined as the point of departure, another as the target, and others as stations on the way, deviations, etc. Thus, axes of movement in space are determined; one may state that space, on the chronotopic level, is structured as a network of axes having definite directions and a definite character¹³⁹.

3. *Nivel textual.* Es el último nivel que propone G. Zoran. Considera el nivel textual como el espacio en relación al texto. Se manifiesta en el plano del discurso. La herramienta fundamental de este nivel va a ser la lengua. Pero a la hora de elaborar un texto, si bien la lengua conlleva mucha riqueza, también hay que considerar las limitaciones que presenta a la hora de la comunicación con el lector.

Uno de los elementos principales que destaca G. Zoran dentro del nivel textual es la cuestión 'del punto de vista'¹⁴⁰. En el arte de la perspectiva, tienen cierta ventaja las artes visuales frente al arte de la escritura. Por ello, para conseguir el efecto de la perspectiva, el texto solo puede recurrir a la herramienta del lenguaje y del cambio del punto de vista.

¹³⁹ G. ZORAN, «Towards a Theory of Space in Narrative», p. 319.

¹⁴⁰ G. ZORAN, «Towards a Theory of Space in Narrative», p. 322.

2.2.3 RELACIÓN ENTRE ESPACIO Y NARRADOR

Para describir el espacio es necesario el papel del narrador y a veces incluso el de alguno de los personajes. De ahí que vamos a profundizar en la relación entre el espacio y el narrador, así como en el del espacio y el personaje.

Como ya expusimos en punto 2.1.3, el narrador es la voz que cuenta el relato. Su función es hacer de vínculo entre el relato y el lector, de ahí que una de sus funciones principales consista en ser el presentador de los lugares, los personajes y los espacios. Es el catalizador de las relaciones para lograr un sistema coherente dentro del relato.

Como advierte Seymour Chatman, "uno de los principales cometidos del narrador es exponer la delimitación del espacio para convertirlo en discurso"¹⁴¹. Esta característica depende y está determinada por la clase de narrador en que se constituye: desde la omnisciencia, pasando por la deficiencia hasta la ignorancia.

El espacio en los relatos de ficción no existe antes del relato mismo; solo existe cuando se llena de los personajes que representan la acción. A partir de ese momento, son los personajes los que imponen el movimiento y los que crean el espacio vinculando unos espacios con otros.

En el mismo plano del espacio, además de los personajes, se sitúan los objetos que ocupan el espacio en el que se desarrolla la acción. Como componentes del espacio, tampoco tienen existencia previa al texto. Por lo tanto, solo toman existencia cuando el narrador o los personajes los nombran, y nombrándolos les dan vida.

Una de las características esenciales del narrador es la omnisciencia. El narrador omnisciente aporta al relato la simultaneidad. Esta característica es un procedimiento por el cual el narrador alterna en su relato dos o más sucesos que ocurren al mismo tiempo en lugares diferentes. La simultaneidad se expresa secuencialmente en el discurso pero sucede en el mismo tiempo. Por esta razón, en los casos más evidentes, la simultaneidad va marcada por expresiones temporales propias; por ejemplo: *en ese momento, al mismo tiempo, mientras tanto...*

¹⁴¹ Cf. S. CHATMAN, *Story and Discourse*, p. 212.

Sin embargo, hay ocasiones en las que el narrador presenta desinterés por el tratamiento del espacio; por ello a penas lo nombra ya que su objetivo es otro. En este caso, "el espacio aparece como un marco para justificar ciertos cambios en la acción o en el movimiento de los personajes"¹⁴². En este sentido, la representación del espacio parece más un accidente que el lugar donde transcurre la acción.

Otro aspecto de la relación entre el narrador y el espacio se pone de manifiesto cuando el primero tiene un conocimiento parcial de los espacios donde se desarrollan las acciones¹⁴³. Bien por desconocimiento o bien porque son espacios referidos a otro personaje que dista del narrador, en ambos casos, la puesta en escena del espacio dependerá tanto de la percepción e intuición que el narrador tenga de ellos como de su interpretación. Como consecuencia de este desconocimiento, a veces el narrador delega en uno de los personajes algunos detalles de la descripción de ese momento.

Seymour Chatman desarrolla dos deficiencias del narrador en la presentación del espacio: la función selectiva y la función panorámica¹⁴⁴.

1. La función selectiva. El narrador selecciona algunos de los datos para presentar el espacio; de esta manera el lector pierde cierta información que tendrá que asumir o que tendrá que reconstruir desde otras fuentes.

2. La función panorámica. Esta función consiste en que el narrador presenta un extracto haciendo caso omiso de algunas escenas. Esta manera de proceder del narrador, según Chatman, incluye el proceso de simultaneidad, del que hemos hablado anteriormente.

En relación directa con la presentación del espacio, otra de las herramientas utilizadas es el recurso a la distancia. El concepto de 'distancia' como uno de los procedimientos del análisis narrativo, surge de Booth¹⁴⁵. En sí, se encuentra directamente relacionado con el punto de vista. La distancia se refiere al grado de alejamiento o acercamiento del narrador respecto a los demás elementos que intervienen en el relato. Como consecuencia de ello, cuanto más se acerque el narrador al objetivo, la in-

¹⁴² L.J. DE JUAN GINÉS, *El espacio en la novela española contemporánea*, p. 164.

¹⁴³ Cf. L.J. DE JUAN GINÉS, *El espacio en la novela española contemporánea*, p. 169.

¹⁴⁴ S. CHATMAN, *Story and Discourse*, p. 212-214.

¹⁴⁵ W.C. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, p. 155.

formación que proporcione al lector será más nítida y más ajustada a la realidad de lo que acontece. Sin embargo, cuanto mayor sea la distancia, mayor deficiencia aportará en la descripción o información que contribuya. Si esto sucede, el lector será quien tenga que solucionar los vacíos que presente el relato.

2.2.4 RELACIÓN ENTRE EL ESPACIO Y EL PERSONAJE

El personaje es uno de los "catalizadores de las categorías narrativas del texto. En él confluyen, y a través de él llega al lector la puesta en escena del espacio, del tiempo y de la acción"¹⁴⁶. El espacio se hace imprescindible para la construcción de una narración. Toda narración se ubica en un espacio y en un tiempo, aunque sea ficticio. En relación a ello, hay una mutua dependencia entre el espacio y el personaje porque el espacio solo se vuelve vivo con los personajes. En numerosas ocasiones, los personajes implican un espacio para su presentación y puesta en escena.

El espacio es entonces el lugar donde discurren las acciones de los personajes. Pero además, el espacio se ve influido por estas mismas acciones y puede llegar a moldearse según ellas¹⁴⁷. Adentrarse en los espacios es simultáneamente penetrar en la personalidad del personaje: cuáles son sus valores, quién es, cuáles son sus reacciones y sus sentimientos. En general los personajes se mueven con seguridad y agilidad en los lugares que les son conocidos y dominan porque han desarrollado parte de su vida allí.

A la vez, teniendo en cuenta la relación del espacio con los personajes, hay espacios cuyo significado es positivo o negativo (para el personaje o para el lector). La cualidad positiva o negativa de un lugar es percibida por el lector una vez transcurridos los acontecimientos. O quizás, el lector puede adelantarse a percibir una situación de peligro o de confianza. Obviamente, la aparición de un espacio hostil o de peligro contribuye al aumento de la tensión dramática que es transmitida al lector. Esta situación establece un paralelismo entre el personaje y el lector en cuanto a la elección que ambos tienen que hacer en relación al espacio que ha sido presentado.

¹⁴⁶ L.J. DE JUAN GINÉS, *El espacio en la novela española contemporánea*, p. 93.

¹⁴⁷ L.J. DE JUAN GINÉS, *El espacio en la novela española contemporánea*, p. 94.

Así, los movimientos de los personajes generan el paso de un espacio a otro. El paso puede ser temporal o definitivo, donde el personaje permanecerá hasta el final de la obra. Un caso particular del paso de un lugar a otro es el paso de un país a otro, muy característico de los relatos bíblicos.

2.3 EL ESPACIO EN LA LITERATURA BÍBLICA

En el apartado inmediatamente anterior hemos recogido una panorámica sobre el tratamiento del espacio en la narrativa de ficción. En este momento del trabajo, podremos descubrir cómo se concibe y se despliega el espacio en la narrativa bíblica.

Como hemos visto anteriormente, diferentes lingüistas y especialistas en literatura elaboraron los principios y fundamentos en los que se sostiene la narratología, desde la que nace el análisis narrativo¹⁴⁸ y que se encarga de investigar la composición de los relatos y la arquitectura que se esconde entre las líneas de los relatos¹⁴⁹. Con esta perspectiva, en la segunda mitad del siglo XX se desarrollaron trabajos teóricos sobre los textos. Pero no será hasta después de 1980 cuando el estudio sistemático del arte de narrar se abre a los relatos bíblicos.

Como consecuencia de ello, profesores de literatura, fundamentalmente de Estados Unidos y de Israel, tuvieron la idea de aplicar a las partes narrativas de la Biblia hebrea las herramientas técnicas que los lingüistas comenzaron a aplicar en la investigación de la literatura. Así, los hebreos Meir Sternberg y Shimon Bar-Efrat, el judeoamericano Robert Alter y el holandés Jan Fokkelman lanzaron en sus trabajos los incipientes pasos del análisis narrativo aplicado a los textos narrativos de la Biblia hebrea.

Será Robert Alter con su obra *The Art of Biblical Narrative*¹⁵⁰ quien introduce un punto de inflexión en el recorrido de esta disciplina. Esta obra es la primera monografía que describe y aplica las herramientas del arte de contar en la tradición bíblica.

¹⁴⁸ Para una más amplia y profunda reflexión al respecto, consultar: D. MARGUERAT y Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*. p. 11-50. A. WÉNIN, «De l'analyse narrative à la théologie des récits bibliques», en *RTL*, 39 (2008), p. 369-393.

¹⁴⁹ Cf. D. MARGUERAT (ed.), *Quand la bible se raconte*, Paris, 2006, p. 7.

¹⁵⁰ Cita completa en la página 72.

Desde entonces, se han desplegado innumerables estudios en este campo, sobre todo en el ámbito anglo-sajón, donde rápidamente se emplearon estas herramientas para analizar los relatos del Nuevo Testamento y del Libro de los Hechos de los Apóstoles. Consecuentemente a este inicio, en las últimas décadas, el análisis narrativo ha tenido una especial acogida, desarrollo y despliegue en el mundo exégeta francófono que se ha esforzado por investigar en profundidad esta disciplina en el amplio mundo de la narrativa bíblica.

2.3.1 EL MUNDO DEL RELATO BÍBLICO

El análisis narrativo es pues un método de lectura que explora y analiza cómo se concreta la narratividad en el texto. Por lo tanto, estamos ante el mundo del relato y su capacidad para construir una historia ante los ojos del lector, quien queda a merced de ser llevado por la magia y por la atracción fascinante del relato.

Relatar es una de las acciones más antiguas que el hombre ha estado haciendo desde el principio de los tiempos. En concreto, el pueblo de Israel ha permanecido siempre contando su historia, generación tras generación; la historia vivida entre Dios y el pueblo. Este ha sido su legado. Desde entonces, los relatos bíblicos han querido guardar para siempre lo que aquellos hombres y mujeres contaban a sus hijos y nietos: cómo Yahvé se constituyó en el Dios de Israel y cómo Israel fue el pueblo elegido por Yahvé. Lo mismo sucedió en los relatos de los primeros cristianos, que tras la luz de la pascua, contaron cómo fue la vida de Jesús, su muerte, su resurrección y sus apariciones. Esta tradición de contar es, pues, uno de los vehículos a través del cual el Israel antiguo y los primeros cristianos transmiten y recrean su fe así como el mensaje de salvación a sus más próximos.

Pero, ¿qué es relatar? Relatar no es solo transmitir una información, sino construir un mundo, el mundo del relato. Relatar es unir acciones entre sí con una relación de causalidad en la dimensión de la temporalidad. Este rasgo de la temporalidad fue una de las intuiciones más importantes de Paul Ricœur: "Todo lo que se cuenta, sucede en el tiempo y lleva tiempo y se verifica temporalmente"¹⁵¹.

¹⁵¹ P. RICŒUR, *Tiempo y narración*, t. 1, p. 104.

Relatar una historia, entonces, es un arte. En este caso, contemplar el texto bíblico como un relato, supone introducir al lector en una mirada diferente hacia el mismo texto bíblico. Especialmente, esta diferencia se hace patente en el hecho de que el encuadre literario en el que nos movemos va a ser el del acto de la comunicación, y como tal, el eje principal de este acto de comunicar es aquél que relaciona el autor con el lector a través del texto.

Partimos de dos puntualizaciones que consideramos importantes:

Por una parte, y tal como la describe Alter, la narrativa bíblica es comprendida como una "prosa de ficción". Más concretamente, él la denomina *prosa de ficción historizada*¹⁵². Con este término él defiende que el escritor hebreo trató de unificar las leyendas y los mitos que había recibido de tradiciones probablemente orales con la historia. Con esta asociación literaria, Alter considera que el escritor bíblico pretende evitar los poemas épicos del mundo pagano. Aún así, juzga:

*These stories are not, strictly speaking, historiography, but the imaginative reenactment of history by a gifted writer who organizes his materials along certain thematic biases*¹⁵³.

Este mismo autor, refiriéndose a la narrativa bíblica, señala la ficción como un instrumento utilizado por el narrador para percibir finamente las perplejidades de la condición humana¹⁵⁴. La ficción, entonces, es una puesta en escena y no una afirmación lógica, fehaciente y verdadera de la realidad. Consecuentemente, el narrador bíblico crea un mundo en el que coloca personajes que es, a veces, reflejo del mundo real en el que vivimos las personas.

Por otra parte, tenemos que puntualizar que tanto la teoría de la espacialidad crítica como las consideraciones del espacio en la narrativa de ficción enmarcan nuestro punto de partida a la hora de emprender la investigación directamente del relato de Ex 19-40. En este momento hacemos una inmersión en la narratología y en la percepción del espacio desde este punto de vista.

¹⁵² R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, p. 25.

¹⁵³ R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, p. 35.

¹⁵⁴ R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, p. 176.

2.3.2 EL ESPACIO BÍBLICO

La teoría de la espacialidad crítica, que hemos explicado en el apartado 1.7.4, comprende todos los diferentes aspectos del espacio como construcciones humanas que son socialmente apercibidas, y ello se concentra primariamente en la sociología del espacio. Por lo tanto, la espacialidad crítica estudia cómo los espacios son ordenados, construidos, percibidos, valorados, practicados y resistidos¹⁵⁵. A la vez, en el campo de la literatura bíblica, el espacio ha ido teniendo una progresiva atención dentro de los investigadores bíblicos. Sobre ello numerosos artículos han salido a la luz en los últimos años tratando de investigar sobre el tema del espacio en diferentes libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Con ello, estamos ante uno de los temas que va cobrando actualidad: el espacio en la narrativa bíblica.

El trabajo incipiente de los investigadores bíblicos en este campo está siguiendo dos caminos: por una parte, una exploración de la idea del espacio como constructo social¹⁵⁶; y por otra, la investigación sobre la manera en que las referencias espaciales están tratadas en la narrativa bíblica y cómo el espacio es gestionado por los autores bíblicos.

En este contexto, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de “espacio bíblico”? ¿Qué es lo específico del espacio en la narrativa bíblica? El espacio en la narrativa bíblica es más que el lugar; implica toda la dimensión social, cultural e incluso histórica de lo que se está narrando, aunque las especificaciones espaciales no sean explícitamente mencionadas.

La emergencia de esta cuestión dentro de la cultura occidental con sus múltiples cuestiones todavía por resolver, puede ayudarnos a estar abiertos a la hora de aprender una experiencia y percepción del espacio desde la cultura bíblica.

Uno de los autores que primero dieron lugar en su libro a una sección sobre el espacio en la narrativa bíblica fue Shimon Bar-Efrat¹⁵⁷. Él señala que una de las características esenciales de la narrativa bíblica es que las narraciones no solo están locali-

¹⁵⁵ Cf. J.L. BERQUIST, «Critical Spatiality and the Construction of the Ancient World», p. 26, 29.

¹⁵⁶ M.K. GEORGE, *Israel's Tabernacle as Social Space*, Atlanta (GA), 2009.

¹⁵⁷ S. BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa bíblica*, p. 233-247.

zadas en un lugar, sino que a veces recorren regiones y países. Los personajes en la narrativa bíblica recorren países pues ellos son quienes caminan y trasladan la acción de un lugar a otro. El movimiento de los personajes crea en el lector la perspectiva espacial del relato. O a veces el espacio es traído de mano del narrador que está describiendo dos acciones que suceden a la vez en lugares distintos.

Otra de las características de la narrativa bíblica es la distinción entre espacio y lugar, algo que ya, como hemos visto, Aristóteles aportó. Los espacios en la narrativa bíblica suelen ser fijos y están comprendidos por características que les vuelven permanentes o casi permanentes: puertas, ventanas y muros. Por el contrario, los lugares son más temporales y portátiles. Un ejemplo característico de lugar es la descripción de la tienda del encuentro en la narrativa del Sinaí. Sin embargo, en este relato, los escritores sacerdotales describen la creación de un espacio, no de un lugar. El tabernáculo es un espacio porque no está adherido a una localización particular sino que está diseñado para que sea portátil¹⁵⁸.

Pero habitualmente los lugares en la Biblia no son algo en que los escritores se detengan para presentar una descripción minuciosa; los lugares en la Biblia únicamente son mencionados¹⁵⁹. Bar-Efrat distingue, en este sentido, entre "mencionar y describir"¹⁶⁰. La narrativa bíblica se detiene en describir la acción porque es lo que más interesa, mientras que los lugares existen como escenario o trasfondo de los acontecimientos. Sin embargo, la descripción no es una característica muy desarrollada en los escritores bíblicos salvo que sea necesaria para la acción. Por ello, los lugares que recorren los personajes generalmente no son descritos, sino solo mencionados. Se nombra el lugar del que parten y el lugar al que llegan pero no se describe el camino ni los lugares por los que pasan. Sin embargo, cuando se mencionan algunos lugares de paso, o lugares intermedios no son solo informaciones geográficas que el narrador

¹⁵⁸ Esta explicación tendría su contrapartida en cuanto que según la misma narrativa del Sinaí la tienda descrita en Ex 25-31 tendría puertas, ventanas... Quizás porque los escritores le quisieron dar un carácter de permanencia, pero en si misma estaría construida para ser transportada.

¹⁵⁹ Luke Gärtner-Breton realiza una crítica a Bar-Efrat porque transmite que el espacio es básicamente una técnica narrativa. Cf. L. GÄRTNER-BRETON, *The Ontology of Space in Biblical Hebrew Narrative. The Determinate Function of Narrative "Space" within the Biblical Hebrew Aesthetic*, London, 2008, p. 38.

¹⁶⁰ Cf. S. BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa bíblica*, p. 245.

comunica al lector, sino que son elementos literarios significativos dentro de ese relato en la narrativa bíblica. Los lugares existen en la medida en que aportan significado a la acción. Este aspecto será importante también en nuestro trabajo.

Otro de los autores que también ha prestado atención en sus estudios al espacio es Jan Fokkelman. Pero mientras Shimon Bar-Efrat contempla el tiempo y el espacio separadamente, Fokkelman, lo hace en conjunto porque su comprensión de ambas coordenadas tiene que ver con lo que él llama "entradas y salidas". Es decir, a menudo, la narrativa bíblica sitúa la acción antes de describirla por medio de un comentario introductor, realizado las más de las veces por el narrador. Es una breve descripción con la cual se localiza la acción en el momento justo antes de que comience. Entonces, teniendo ese lugar como punto de partida, los personajes aparecen en escena en referencia a este lugar con los verbos de llegar, salir, volver, bajar, subir...¹⁶¹.

En este contexto, destacamos tres trabajos que nos sirven de puente para vincular la teoría de la espacialidad crítica y los estudios bíblicos. La primera referencia que mencionamos y que resulta de gran interés es el trabajo de Víctor H. Matthews¹⁶². Este autor, partiendo de las formulaciones hechas por Lefebvre y Soja sobre la categorización de los diferentes espacios (firstspace, secondspace and thirdspace) abre un camino para comprender cómo los israelitas percibieron y utilizaron el espacio y cómo los reyes, profetas y otros personajes utilizan el espacio en su favor. Es una manera de comprender mejor el mundo social del antiguo Israel. Por ejemplo, demuestra que las zonas de influencia de las ciudades y de los pueblos estaban marcadas por la proximidad o distancia de la zona del mercado; es decir, las puertas o las elevaciones físicas dentro de los límites de la ciudad. El área de las puertas de la ciudad, en concreto, está asociada con el rol administrativo y judicial del rey. Mientras, por otro lado es el lugar donde los ancianos tienen por costumbre sentarse, utilizando la transacción de sus productos para demostrar su estatus, su poder e influencia. De la misma forma, otra manera de marcar el espacio es la hospitalidad, que es una costumbre de proporcionar comida, agua y techo a viajeros y extranjeros, lo cual marca límites para

¹⁶¹ Cf. J. FOKKELMAN, *Reading Biblical Narratives. An Introductory Guide*, Leiden, 1999, p. 97-111.

¹⁶² V.H. MATTEWS, «Physical Space, Imagined Space and Lived Space en Ancient Israel», en *BTB*, 33 (2003), p. 12-20.

neutralizar enemigos peligrosos que no guardan conexión ni con el lugar ni con las personas. Por lo que concluye que el espacio es continuamente definido por la variación de la actividad humana y la expectación social¹⁶³.

La segunda referencia es la contribución de Gert T. M Prinsloo¹⁶⁴ que parte de igual modo del análisis realizado por los autores de la teoría de la espacialidad crítica. Analiza el espacio en el libro de los Salmos (Sal 120-134). Después de unas consideraciones teóricas sobre el espacio, describe la comprensión del mundo de la Biblia hebrea dividida en dos espacios: el centro, propiamente orientado a su mundo, y fuera del centro, donde reina el caos y la desorientación. Desde esta clave de lectura, aborda el estudio de los salmos 120-134 a través de los cuales concluye que el mundo en estos poemas es creado, experimentado y expresado a través de los ojos del yo. Estar en el centro supone estar en un espacio positivo de armonía, paz, reconciliación y, por lo tanto, vivir en la presencia de Yahvé. Mientras que estar fuera del centro implica habitar en un espacio negativo de enfermedad, persecución y juicio divino, subrayado igualmente por lo que significa (visto en negativo) vivir en la presencia de los enemigos. El lugar simbólico para este autor por excelencia es el templo de Jerusalén, donde todos los ejes se encuentran. Como conclusión, considera el espacio no estático sino dinámico y relacional ya que las personas se pueden mover de un espacio positivo a uno negativo, y a la inversa¹⁶⁵.

En la misma línea se presenta la tercera aportación que mencionamos de Jo-Marí Shäder¹⁶⁶, quien investiga la comprensión del espacio en el Salmo 47,6 partiendo de los conceptos utilizados por los autores de la teoría de la espacialidad crítica. Su trabajo dibuja algunas categorías para sistematizar el espacio, tales como "en el centro", "fuera del centro", "dentro", "fuera", así como ejes verticales y horizontales. Se-

¹⁶³ V.H. MATTEWS, «Physical Space», p. 15. Notamos aquí la importancia que adquieren las puertas que dan acceso a una ciudad, a un pueblo o, incluso, a un campamento. Así lo demuestra el texto cuando Moisés se planta en la puerta del campamento (Ex 32,26) y hace una selección entre los que están a favor de Yahvé y los que no, dentro de los miembros del pueblo. Esta acción demuestra su influencia, su poder y su autoridad determinante de cara a sus semejantes y al lector.

¹⁶⁴ G.T.M. PRINSLOO, «The Role of Space», p. 457-477.

¹⁶⁵ G.T.M. PRINSLOO, «The Role of Space», p. 460-461.

¹⁶⁶ J.M. SHÄDER, «Understanding (the Lack of) Space», p. 139.

ñala el templo como el centro cósmico más sagrado donde el humano y el divino se encuentran. Así mismo, el templo es el lugar donde se juntan el cielo y la tierra; y el trono de Yahvé es colocado en el centro de los dos ejes verticales y horizontales. Por lo tanto, el templo de Jerusalén es el único lugar donde se unifican la dimensión vertical y la horizontal. Más allá de este lugar considerado el más sagrado, se extiende la esfera del pueblo de Israel, y más allá de este, existe el mundo de los gentiles considerado no sagrado. Por lo tanto, el mundo es configurado concéntricamente, partiendo del templo que se ubica en el punto central¹⁶⁷.

Igualmente, a las tres referencias anteriores añadimos dos trabajos que han desarrollado el espacio en los relatos bíblicos desde la perspectiva del análisis narrativo. Sus estudios presentan el espacio como el lugar donde acontecen las acciones de los personajes. Estos dos trabajos se vinculan directamente con el enfoque de nuestro estudio. El primero de ellos es de André Wénin¹⁶⁸. Este autor hace una reflexión sobre la manera en la que es gestionado el espacio en la historia de José (Gn 37-48). Según él, la intriga en la historia de José gira alrededor de un desplazamiento importante que es el descenso e instalación de la familia de Jacob en Egipto. A este respecto, tres son las conclusiones que se pueden derivar de su estudio: en primer lugar, las categorías espaciales quedan un tanto al margen en este relato, pero allí donde se dan, se establece un itinerario geográfico o existencial. Es decir, el paso de un lugar a otro puede señalar la evolución de uno de los personajes. En segundo lugar, indica que las categorías espaciales pueden ser significativas de las relaciones entre los personajes. En este sentido, el lugar puede formar parte de la estrategia de un actor frente a los otros. Y en tercer lugar, el espacio puede ser utilizado por el narrador en su estrategia de comunicación con el lector, transmitiéndole, por ejemplo, la tensión que José soporta cuando se retira a llorar a su habitación¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Estos conceptos los toma de Prinsloo. G.T.M. PRINSLOO, «The Role of Space», p. 461.

¹⁶⁸ A. WÉNIN, «La gestion narrative de l'espace dans l'histoire de Joseph» (2003), en línea: <http://www2.unil.ch/rrenab/exposes.html> (consultado el 17 de Mayo de 2015).

¹⁶⁹ A. WÉNIN, «La gestion narrative de l'espace dans l'histoire de Joseph», p. 8.

El segundo trabajo que ponemos de relieve es el de Françoise Mirguet¹⁷⁰. Su estudio se centra en los espacios donde tiene lugar la acción, en los movimientos de los personajes y en los adverbios y preposiciones utilizados en Nm 16. De su estudio ella concluye que se establecen siete indicadores espaciales que permiten dibujar una interpretación del episodio entero, subrayando una progresión espacial del texto hacia la narrativa. Particularmente interesante es la mención de la entrada de la tienda del encuentro (Nm 16,19a). En este lugar, Korah reúne a la asamblea del pueblo y con esta iniciativa se producen dos desplazamientos: por una parte, el de Moisés y Aarón, quienes hacen de intermediarios entre Yahvé y el pueblo en ese lugar; y por otro lado, Korah quien se posiciona a sí mismo como una alternativa al liderazgo de Moisés y de Aarón¹⁷¹.

2.3.3 CONCEPTUALIZACIÓN DEL ESPACIO EN Ex 19-40

Desde la filosofía, pasando por la física y las matemáticas hasta llegar a la literatura, la narratología y la narrativa bíblica, hemos contemplado cómo el espacio ha ido ganando actualidad en las diferentes disciplinas después de haber estado bajo la preeminencia del tiempo. Los estudios sobre el espacio narrativo actualmente están creciendo, lo cual da base para abordar nuestro estudio.

Ex 19-40 es en este sentido un relato de mucha riqueza espacial. Desde el punto de vista narrativo incluye gran diversidad en el tratamiento del espacio. Nuestro estudio de Ex 19-40 traerá algunas de las formulaciones de los autores, expuestas en las páginas precedentes, si bien nos aventuramos a cierta libertad creativa con respecto a la terminología que tratamos de delimitar a continuación:

- El espacio real. Con este concepto, entendemos lo que Victor H. Matthews llama 'espacio vivido'¹⁷². Nos hacemos con su definición porque es el espacio en el que suceden los acontecimientos en el tiempo "real" de la historia contada. Es el espacio vivido por los personajes. A la vez, es un espacio que es representado por el

¹⁷⁰ F. MIRGUET, «Numbers 16: The Significance of Place. An Analysis of Spatial Markers», en *JSOT*, 32 (2008), p. 311-330.

¹⁷¹ F. MIRGUET, «Numbers 16: The Significance of Place», p. 330.

¹⁷² Cf. V.H. MATTHEWS, «Physical Space», p. 12.

narrador. Representa esas escenas concretas a un lector que no está viviendo en el espacio descrito, sino en otro diferente. "Al tercer mes de la salida del país de Egipto, ese mismo día, los israelitas llegaron al desierto del Sinaí" (Ex 19,1).

- El espacio evocado. Utilizamos este término de espacio evocado en referencia a lo que Edward Soja llama 'secondspace'¹⁷³ y Victor H. Matthews denomina 'imagined space'¹⁷⁴. Es el relacionado a ideas o representaciones del espacio. Este espacio evocado tiene dos maneras diferentes de presentarse en Ex 19-40:

1. El espacio (imaginado) social. Es decir, el espacio imaginado que comprende el contexto de las relaciones sociales y de las reglas para mantener el orden social. Son ideas sobre normas de convivencia: "si dos hombres riñen y uno hiere a otro con una piedra o con el puño, sin causarle la muerte pero obligándole a guardar cama, será absuelto" (Ex 21,18).
2. El espacio (imaginado) simbólico. Es un espacio que no es real, pero adquiere un sentido específico. En esta ocasión, es el espacio del santuario el que obtiene un significado teológico por ser la morada de Yahvé: "pondrás el propiciatorio encima del arca; y pondrás dentro del arca el Testimonio que yo te daré. Allí me encontraré contigo" (Ex 25,21-22a).

- Espacio vivido. El espacio vivido es el paso del espacio mental de Lefebvre al espacio físico o el *Secondspace* de Soja. En nuestro texto, el espacio evocado de la tienda se vuelve al final del relato en un espacio vivido, cubierto por la nube (40,34) y habitado por la gloria de Yahvé (40,34-35). Este espacio es presentado por el narrador al resto de los personajes: "por fin alzó el atrio que rodeaba la morada y el altar y colgó el tapiz a la entrada del atrio" (Ex 40,33).

- Espacios intermedios. Su nombre indica que narrativamente son el paso de un espacio imaginado a un espacio vivido. En nuestro texto son los versículos dedi-

¹⁷³ E.W. SOJA, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles*, p. 10.

¹⁷⁴ Cf. V.H. MATTHEWS, «Physical Space», p. 13.

cados a la construcción de la tienda los cuales permiten que un espacio imaginado llegue a ser vivido al final del proceso.

CONCLUSIÓN

El siglo XX ha sido el espectador de la emergencia de la narratología, una disciplina que empezó con Aristóteles como una herramienta lingüística para acceder a los relatos narrativos. En ese tiempo se sucedieron trabajos en los que se examinaron sus claves de comprensión; pero no será hasta más tarde cuando algunos autores idearon poder analizar los textos bíblicos narrativos mediante las herramientas propias de la nueva disciplina de la narratología. Desde entonces hasta ahora están siendo numerosas las aportaciones al campo de la exégesis bíblica en este sentido.

Este capítulo ha presentado el origen, la historia y los elementos configuradores del análisis narrativo y cómo esta metodología comenzó a utilizarse en las partes narrativas de la Biblia. El análisis narrativo trasladado a los textos bíblicos comprende una mirada nueva del relato bíblico. No se detiene tanto en su origen, historia o contexto sociológico, sino que su función principalmente es desvelar cómo el autor ha empleado técnicas narrativas para la elaboración del texto, a través de las cuales quiere implicar al lector. Desde este punto de vista, los relatos bíblicos, además de transmitir la experiencia de Dios que vivió el pueblo de Israel y los primeros cristianos, nos muestran la intención del narrador en la manera de contar. Por lo tanto, no son únicamente relatos que nos transmiten la fe en la que se fue labrando el pueblo de Israel en su experiencia de Dios, sino que en ellos descubrimos las intencionalidades comunicativas por parte de los autores para atraer al lector y recrear en ellos una experiencia de fe. En concreto, el libro del Éxodo no es la descripción histórica de una epopeya, sino la transmisión de una experiencia, y como tal, un acto comunicativo que a su vez trata de revivir en el lector a través de la comunicación esa misma experiencia de éxodo.

Así, el análisis narrativo de los textos bíblicos no es tan solo un análisis literario, sino que por medio de él nos hace adentrarnos en la profundidad de lo que significa contar a Dios, así como orientar las relaciones del hombre con sus semejantes y con Dios. Pero sobre todo, se centra *en la manera de contar* a Dios, que es lo más

esencial para el hombre bíblico; porque Dios, de alguna manera, se desborda del relato para llegar a la realidad del lector y dialogar con su interioridad.

Se nos pone de manifiesto que uno de los elementos configuradores del análisis narrativo es el espacio, tema del presente trabajo de investigación. Tomando este tema como eje, hemos analizado más concretamente, por una parte, el espacio narrativo tanto en la literatura de ficción como en la literatura bíblica. Y, por otra parte, la relación del espacio con el narrador, que es quien crea la puesta en escena de la acción y el organizador de la trama y de sus diferentes etapas, y con los personajes, que son quienes habitan el espacio y quienes lo llenan y lo transforman con las experiencias que van teniendo lugar en el transcurso de los acontecimientos que se narran. Estas dos aportaciones serán principalmente las guías que nos introducirán directamente en el relato de Ex 19-40. Así, en los dos capítulos siguientes de este trabajo utilizaremos muchos de los elementos configuradores del análisis narrativo para el estudio del texto elegido y que hemos ido recogiendo, los cuales nos ayudarán a ir detallando una nueva perspectiva en su lectura.

CAPÍTULO 3

El espacio, principio estructurador de Ex 19-40.

La montaña y el santuario

El capítulo primero de este trabajo ha trazado un camino muy sugerente en lo relacionado con el amplio tema del espacio hasta llegar al siglo XX, que como ya lo sugirió Michael Foucault, sería el siglo en el que el espacio tendría su lugar privilegiado en el campo de la investigación. Y no solo eso, sino que a comienzos del siglo XXI continúa teniendo actualidad y vigencia tanto en el mundo de la filosofía, de la literatura, de la antropología, de la física y de las matemáticas, así como de las narraciones bíblicas.

Es evidente que hemos recorrido sucintamente variadas y complejas áreas del pensamiento en donde el espacio ha sido el centro de atención para multitud de investigadores. Y hemos dejado fuera de nuestro estudio algunas áreas que no ha sido posible abordar, como el arte o la arquitectura o el teatro. Esta panorámica nos sitúa ante el interés que ha suscitado el espacio a lo largo de la historia del pensamiento, así como ante la riqueza que ofrece su tratamiento interdisciplinar y su actualidad. De tal modo que tal panorámica histórica ha ido centrando nuestro objetivo hasta llegar a

la literatura, y más específicamente a la narratividad. Así, el capítulo segundo ha introducido al lector en el arte de la narrativa y, más concretamente, en la función del espacio en los relatos de ficción y en los relatos bíblicos.

En este momento del trabajo, iniciamos el estudio de los capítulos 19-40 del libro del Éxodo, como ya apuntamos en las primeras páginas. Este estudio se va a focalizar en la manera en la que es tratado el espacio.

Los primeros compases de este capítulo tercero los vamos a dedicar a presentar cómo ha sido organizado el relato de Ex 19-40 en torno a dos elementos espaciales de relevante importancia y significado en este texto: la montaña y la tienda. Este relato pertenece a la tradición bíblica por el esencial significado teológico que tuvo tanto para el pueblo de Israel como para Yahvé la alianza establecida entre ambos. Los capítulos giran principalmente en torno a dos elementos espaciales: la montaña (la parte alta de la montaña donde está Yahvé, y la parte baja de la montaña, donde está el pueblo) y el santuario. Nuestro interés es analizar el relato bíblico de Ex 19-40 y averiguar cómo los escritores bíblicos han elaborado narrativamente el concepto del espacio en estos capítulos para dar profundidad al significado teológico.

En este sentido, el tercer capítulo esperamos que aporte luz en dos direcciones distintas: por una parte, en torno a cada uno de los dos elementos espaciales mencionados que ocupan la narración de Ex 19-40: la montaña y el santuario. Haremos un análisis lexicográfico del término "montaña" y presentaremos una tabla con los sintagmas verbales adheridos a él. A partir de aquí, tomando como clave del relato el movimiento, este primer paso nos introducirá en los personajes y en sus movimientos en relación a la montaña, así como las acciones que realizan en relación a ella.

En segundo lugar, abordaremos el espacio relativo al santuario. En torno a este espacio discurre una gran parte del relato a partir de 25,1. Estudiaremos en un primer momento la terminología hebrea utilizada para su descripción; en un segundo momento, veremos la composición narrativa del relato y su puesta en escena que presenta seis escenas en las que se narra diferentes etapas o pasos del proceso de construcción y levantamiento del santuario. En un tercer momento, abordaremos la composición espacial del santuario, los diferentes espacios de los que está compuesto su interior,

los objetos y los personajes que acceden a él. Para finalizar, propondremos un plano que será en nuestra opinión reflejo de lo señalado en el relato.

Así, comenzamos con la primera parte de este capítulo, el estudio de la montaña en el relato que nos ocupa.

3.1 EL MONTE/ LA MONTAÑA

La montaña, por estar más cerca del cielo, es sagrada por dos conceptos: por un lado, participa del simbolismo espacial de la trascendencia (alto, vertical, supremo etc.), y por otro, es el dominio por excelencia de las hierofanías atmosféricas, y en su virtud, la morada de los dioses. Todas las mitologías tienen una montaña sagrada, variante más o menos célebre del Olimpo griego. Todos los dioses celestes tienen en sitios altos lugares dedicados a su culto¹⁷⁵.

3.1.1 SIGNIFICADO

La montaña es el lugar donde habitan los dioses y los seres mitológicos que trascienden, dan sentido y horizonte a la vida humana; las montañas forman parte de la creencia religiosa de los pueblos, de las culturas y de las tradiciones religiosas. Como consecuencia de ello, llegan a ser el símbolo universal del lugar de la morada de Dios o de los dioses. Son un signo de la magnificencia y de la excelencia de Dios. Cuanto más arriba se accede, más cerca se está de Dios. Es por esta razón por la que en muchas culturas algunas montañas son consideradas comúnmente como lugares sagrados, especialmente, las cumbres, por ser la morada de los dioses¹⁷⁶.

En la literatura y espiritualidad bíblica, la montaña como tal aparece numerosas veces tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento casi siempre ligada a un lugar de ofrenda de sacrificios a Dios, como en Gn 22,14; Gn 31,54; Jos 8,30, o también ligada a la manifestación de Yahvé en una teofanía Ex 19,16-20; Ex 24,15-17.

¹⁷⁵ M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones. Morfología dialéctica de lo sagrado*, Madrid, 2009, p. 186.

¹⁷⁶ Cf. R.T. FRANCE, «A Tale of Two Mountains: Mountains in Biblical Spirituality», en *RuTh*, 6 (2008), p. 118.

Del mismo modo, en el Nuevo Testamento la montaña se presenta en la vida de Jesús como uno de los lugares donde suceden acontecimientos de distinta índole que marcan su vida y la de sus seguidores: las tentaciones (Mt 4,8); el sermón de la montaña, donde Jesús enseña a las multitudes (Mt 5,1)¹⁷⁷; la agonía en el Monte de los Olivos (Lc 22,39); la multiplicación de los panes y los peces (Jn 6,3); la transfiguración (Mc 9,2) etc. No obstante, aunque es un lugar habitual en la vida de Jesús, ninguna montaña, salvo el Monte de los Olivos, tiene un nombre preciso en estos relatos¹⁷⁸.

Pero a pesar de la significación teológica que adquiere la montaña en el pensamiento bíblico, es preciso subrayar el hecho de que existe una cierta tensión entre el hecho de que la morada de Dios está en la montaña (pensamiento mitológico), con el hecho de que todo lugar que guarda la presencia del Dios de Israel se convierte en sagrado¹⁷⁹.

3.1.2 TERMINOLOGÍA HEBREA

En el hebreo bíblico, cuando se habla de una montaña alta (en singular) o de una cadena de montañas (en plural) se utiliza la palabra **הַר**. Cuando los autores de los relatos bíblicos se sirven de este término, es porque la montaña de la que se está hablando ostenta cierta altura. Ello, la altura y el vocablo, determina la trascendencia que el autor quiere dar al acontecimiento que está relatando¹⁸⁰. Este término **הַר** es utilizado 559¹⁸¹ veces en la biblia hebrea, de las cuales 153 aparecen en el Pentateu-

¹⁷⁷ Ulrich Luz añade la probabilidad de que la expresión de Mt 5,1 *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος* puede tener una alusión a la subida de Moisés al monte Sinaí. Cf. U. LUZ, *El evangelio según San Mateo 1-5*, t. 1, Salamanca, 2001, p. 276.

¹⁷⁸ Este detalle de la ausencia de nombres de las montañas en la vida de Jesús, da que pensar que los redactores del evangelio quisieron vincular su mensaje no a un lugar concreto, sino a su persona. Cf. X. LÉON-DUFOUR, «Montaña», en X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, 2005, p. 559.

¹⁷⁹ Cf. S. TALMON, «**הַר**», en *TDOT*, t. 3 (1978), p. 436.

¹⁸⁰ En la traducción castellana se manejan indistintamente "montaña" y "monte". Más común entre los relatos bíblicos es la traducción castellana de "monte".

¹⁸¹ Este mismo término aparece 12 veces más en la Biblia hebrea pero corresponde al nombre propio **הַר**. Ejemplos: Nm 33,39.41; Dt 32,50.

co; 48 de ellas están ubicadas en el libro del Éxodo; y más en concreto, 43 de estas ocurrencias aparecen entre los capítulos 19-40 del mismo libro. El libro del Éxodo es el tercero, después de Deuteronomio y Levítico donde más veces se utiliza el término הָר. Este dato inicial nos indica ya que el espacio de la montaña en estos capítulos es especialmente relevante.

Uno de los sinónimos más cercanos al vocablo הָר es el término גְּבֵעָה. Este término es utilizado para designar una elevación montañosa de menor altura que הָר. Se refiere más exactamente a una colina o una montaña baja. El término גְּבֵעָה aparece 71¹⁸² veces en la Biblia hebrea, y únicamente 6 veces en el Pentateuco. Este dato desvela que adquiere menor relevancia en los cinco primeros libros de la Biblia. En tres ocasiones está ligado a un contexto de guerra: Ex 17,9.10 en la guerra de los israelitas contra Amalec y su pueblo; en Dt 12,2 donde Yahvé ordena suprimir todos los lugares que otros pueblos han construido en lo alto de las montañas y de las colinas para dar culto a los dioses. En las otras tres ocasiones, el término גְּבֵעָה aparece en un contexto poético-lírico: en Gn 49,26 está dentro de una descripción poética que Jacob hace a sus hijos; en Nm 23,9 pertenece al diálogo entre Balaán y Balac, describiendo cómo percibe este al pueblo de Israel desde lo alto de la colina; y finalmente en Dt 33,15 donde se narra la bendición de Moisés a los israelitas poco antes de su muerte.

La diferencia en el significado se muestra de igual manera en la utilización de ambos términos. Es decir, hay una interdependencia entre el valor del acontecimiento y el lugar más o menos alto al que se asocia y en el que se ubica tal acontecimiento. En este sentido, llamar al Sinaí "montaña" es honrarla¹⁸³ y ubicar un evento en este lugar revela y transmite su trascendencia.

Otro sinónimo que se acerca al campo semántico de la palabra הָר es el vocablo צוּר. Su significado es "roca" y aparece en el Pentateuco en 8 ocasiones¹⁸⁴ con este

¹⁸² De la misma raíz es el término גְּבֵעָה que designa el nombre de una ciudad de Jerusalén y aparece 43 veces en la Biblia hebrea: Jos 15,57;18,28; 24,33; Jc 19,12.13.14.15.16; 20,4.5.9.

¹⁸³ R.T. FRANCE, «A Tale of Two Mountains», p. 117.

¹⁸⁴ Nm 25,15 y 31,8 se refiere a Sur, uno de los reyes de Madián. Dt 32,4.15.18.30.31[2x].37 tienen un significado metafórico vinculado a Dios. En Ex 32,4 y Dt 2,9.19; 14,25; 20,12.19 el vocablo pertenece al verbo צוּר.

significado (Ex 17,6 [2x]; 23,22; 33,21.22; Nm 23,9; Dt 8,15; 32,13). El contenido no es tanto de montaña cuanto de zona rocosa o de un determinado lugar que es una roca.

3.1.3. LA MONTAÑA DEL SINAI

La montaña del Sinaí no escapa a estas primeras caracterizaciones que supone el uso de la terminología seleccionada para referirse a ella. El texto de Ex 19-40 refleja que la montaña del Sinaí es significativa para la cultura y la teología del pueblo de Israel. Moisés recibe en este monte las tablas de la ley que configurará la idiosincrasia del pueblo de Israel, así como su alianza con Yahvé y la posibilidad de ser su pueblo para siempre. Este relato constituye las raíces y los fundamentos mismos del pueblo de Israel como tal; y el monte Sinaí pasa a formar parte del acervo creyente del pueblo y de su nacimiento como pueblo querido y elegido de Yahvé (ver Ex 19,5-6).

a) Antecedente bíblico

Sin embargo, anterior a los acontecimientos narrados a partir de Ex 19, el monte Sinaí (Horeb)¹⁸⁵ ya había sido el lugar de otro suceso sustancial como fue el primer encuentro de Moisés con Yahvé en las laderas de la montaña mientras pastoreaba el rebaño de su suegro Jetró Ex 3,1-2. El narrador presenta desde el inicio y nítidamente el Horeb como "la montaña de Dios" (3,1). Antes de narrar los acontecimientos que allí tienen lugar comunica al lector que este monte es "la montaña de Dios" (3,1), dando un relieve teológico al momento que se va a describir o narrar.

Inmediatamente después de ofrecer ese detalle, el narrador cuenta porqué es la montaña de Dios. Y lo hace explicando que "el ángel de Yahvé se le apareció a Moisés en forma de llama de fuego en medio de una zarza..." (3,2a). De nuevo, a nivel del relato, el narrador posee más información que Moisés, pues mientras aquél sabe que se trata del ángel de Yahvé, Moisés lo desconoce. El narrador a continuación, situándose desde el punto de vista de Yahvé, hace que Yahvé y Moisés establezcan un diálogo. Yahvé, después de presentarse (3,6), comunica a Moisés lo que ha visto (la aflicción del pueblo esclavo en Egipto), lo que ha escuchado (el clamor del pueblo) y lo

¹⁸⁵ Los dos nombres referidos al mismo lugar lo analizaremos más adelante.

que sabe (el sufrimiento del pueblo sometido a la esclavitud) (3,7); y le envía a Moisés con la misión de ir al faraón para liberar al pueblo. Yahvé estará con él¹⁸⁶. El diálogo termina con una orden de Yahvé a Moisés: "cuando hayas sacado al pueblo de Egipto darás culto¹⁸⁷ a Yahvé en este monte" (3,12).

Esta aparición de Yahvé a Moisés en el monte hace que este espacio llegue a ser un lugar sagrado por su presencia, y que por deseo del mismo Yahvé se vuelva un lugar de adoración. De ahí que tanto por la revelación de Yahvé a Moisés, como por el mandato de que el pueblo adore a Yahvé en ese lugar, el lugar es considerado y presentado por el narrador como un lugar sagrado.

De ahí que, volviendo a nuestro texto, cuando el pueblo de Israel llega al desierto del Sinaí, el lector identifica que esa montaña ante la que el pueblo se sitúa (19,1) es "la montaña de Dios" donde Yahvé habló a Moisés en Ex 3,1.

b) Debate Sinaí/Horeb

Esta montaña es un lugar que presenta a los investigadores ciertos problemas en torno a su ubicación geográfica y a su distinta denominación. Es comúnmente admitido que la montaña de la que se habla en Ex 19-40 se halla situada en alguna parte de la Península del Sinaí¹⁸⁸. Dos posibilidades¹⁸⁹ se muestran en torno a esta ubicación: al norte donde se ubicaría "la montaña de Dios", o al sur de la Península (Djebel Musa or Djebel Serbal) cerca de Madián, ya que según lo que se cuenta en Ex 3, Moisés vivía en Madián cuando Yahvé se le manifestó en el monte Horeb (3,1).

Sobre la cuestión de la relación entre el Monte Horeb y el Monte Sinaí, los autores están igualmente divididos. Por ejemplo, para Cassuto¹⁹⁰, el Monte Sinaí y el Monte Horeb constituyen un único lugar. Sin embargo, para Kingsbury¹⁹¹, ambos son dos

¹⁸⁶ Signo de ello es Ex 3,19-20.

¹⁸⁷ El verbo עָבַד puede tener también el significado de "servir" en un contexto cultural.

¹⁸⁸ Cf. T.D. ALEXANDER y D.W. BAKER (ed.), *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, Leicester, 2003, p. 277.

¹⁸⁹ Ver: E. ANANTI, «Has Mt. Sinaí Been Found?», en *BARe*, 11 (1985), p. 42-49, 52-57.

¹⁹⁰ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem, 1997, p. 225.

¹⁹¹ E.C. KINGSBURY, «The Teophany Topos and The Mountain of God», en *JBL*, 86 (1967), p. 209-210.

lugares diferentes; y no solo eso, sino que además suponen o conllevan asociada una manera diferente de representarse la manifestación de Yahvé; es decir, por la tormenta, sería en la tradición del norte, la del Sinaí; y por el temblor de tierra, en la tradición del sur, la del monte Horeb.

A pesar del panorama confuso que presenta la investigación en este punto, consideramos que las cuestiones que tienen que ver con las posibles diferencias históricas o geográficas no son significativas teniendo en cuenta el nivel narrativo en el que se encuentra encuadrado este estudio. Bajo este punto de vista narrativo, no tenemos inconveniente en entender que los dos nombres representan un único lugar. La primera vez que aparece el nombre de este monte es en Ex 3,1, donde es llamado Horeb, "la montaña de Dios". Un nombre que volverá en 33,6 donde los israelitas se despojan de todos sus adornos de fiesta. Esta apelación sea quizás el nombre original del monte, si bien más tarde toma el nombre del Desierto del Sinaí donde está ubicado¹⁹².

Sí nos interesa señalar que los nombres que designan a esta montaña varían en distintos momentos de la narración. Anterior a Ex 19, esta montaña ha sido entonces el lugar de un acontecimiento importante: el primer encuentro de Moisés con Yahvé (Ex 3,1-2). Aquí el narrador presenta el Horeb como "la montaña de Dios" (3,1). A partir de Ex 19, aparecen los nombres de Sinaí (19,1.2.11.18.20.23; 24,16; 31,18; 34,2.4.29.32), Horeb (33,6) y "montaña de Dios" (24,13).

Pero la pregunta de fondo que más nos interesa es la siguiente: ¿por qué estos episodios se dieron en el monte Sinaí? En el momento en que el pueblo de Israel llega al desierto del Sinaí, el relato señala que su ubicación concreta es "frente al monte" (Ex 19,2), lo cual hace presagiar su especial relevancia en la continuación del relato.

c) Presentación y personajes

Ex 19,1.2 emplaza la acción de los capítulos 19-40 en el desierto del Sinaí. Probablemente esta ubicación nombrada justamente al inicio del relato focaliza al lector en una zona geográfica amplia (el desierto) la cual da nombre a la montaña.

¹⁹² Esta decisión favorece una localización en el sur de la Península, no lejos de Madián, lo que se corrobora en Dt 2,1, donde se dice que once días de marcha separan la montaña de Kadesh-Barnea.

La expresión “la montaña / el monte Sinaí”, como tal, no es muy frecuente en el Antiguo Testamento. Aparece en 18 ocasiones: 10 de ellas están localizadas en Ex 19-40: 19,11.18.20.23; 24,16; 31,18; 34,2.4.29.32. Este dato muestra que estos capítulos están centrados en este lugar, y la insistencia en ello subraya la importancia de lo ocurrido allí. El resto de las ocurrencias de esta expresión en el Antiguo Testamento se concentran en cuatro momentos del libro del Levítico: Lv 7,38; 25,1; 26,46; 27,34; dos del libro de los Números: Nm 3,1; 28,6; y una en el libro del Deuteronomio, Dt 33,2¹⁹³. Fuera del Pentateuco aparece solo en Ne 9,13. En 9 ocasiones es objeto circunstancial de lugar: descender del monte, sobre el monte, subir al monte, etc. Y solamente en una ocasión el monte Sinaí es el sujeto de la acción en 19,18: עָשָׂן יְהוָה מִסִּינַי: “El monte Sinaí humeaba porque había descendido sobre él Yahvé”¹⁹⁴.

Nueve de las acciones relacionadas con la expresión “monte Sinaí” son proposiciones afirmativas mientras que una (19,23) es negativa. En esta única ocasión, Moisés le recuerda a Yahvé que es él quien ha indicado que el pueblo no puede subir al monte Sinaí. Con este enunciado Moisés repite (con algunas modificaciones) las palabras que Yahvé le había comunicado anteriormente a él mismo (19,12).

Moisés es el sujeto de la acción relacionada con el monte Sinaí en tres ocasiones 34,2.4.29. En dos ocasiones sube a la montaña y en una desciende de la montaña. Yahvé es el sujeto de la acción relacionada con el Monte Sinaí en cuatro ocasiones: 19,11.20; 31,18; 34,32. De estos cuatro momentos, en dos ocasiones desciende (pronóstico futuro y narración de una acción pasada). En las otras dos apariciones, Yahvé habla en el monte Sinaí.

Con respecto a la gloria de Yahvé, aparece en estos capítulos en una ocasión en 24,16; y el monte mismo en otra ocasión más en 19,18a. En cada una de estas apariciones, se recuerda ciertos acontecimientos que tuvieron lugar en el Monte Sinaí, según el relato del Éxodo en los capítulos 19-40.

¹⁹³ La cita textual es: וַיֹּאמֶר יְהוָה מִסִּינַי

¹⁹⁴ El mismo versículo 18 del capítulo 19 continúa describiendo el monte y añade otro verbo que describe la situación concreta del monte, חָרַד, cuyo significado es temblar. Tanto echar humo como temblar, en relación directa con los montes, son acciones propias de volcanes, más que de montes propiamente dichos. Por lo tanto, con estos dos verbos se quiere intensificar la fuerza y el significado de la manifestación de Yahvé en el capítulo 19.

A resaltar de un modo especial es el momento en el que el personaje Yahvé es el sujeto de la acción. En los tres momentos en los que se anuncia (Yahvé y el narrador) que Yahvé va a descender sobre la montaña, se nombra explícitamente el monte Sinaí (19,11.18.20). En 19,18 se presenta implícitamente puesto que el narrador utiliza el sufijo de tercera persona para indicar que es sobre el monte Sinaí, (nombrado inmediatamente anterior) sobre lo que se está hablando. En relación a este aspecto, una de las particularidades que encontramos de interés cuando Yahvé es el sujeto de la acción es que en dos ocasiones el verbo דבר viene acompañado de la expresión "monte Sinaí" 31,18 y 34,32. En los dos momentos, el narrador es quien da a conocer que Yahvé habla con Moisés en lo alto del monte Sinaí. Y lo hace con el verbo propio del relato bíblico adjudicado a Yahvé cuando habla, es decir, דבר.

Pero la expresión "monte Sinaí" es explícitamente nombrada por el narrador en momentos claves del relato:

- Cuando Yahvé desciende sobre la montaña, la expresión es utilizada en los tres momentos en los que se describe el descenso: 19,11.18.20.
- En el momento de la manifestación de Yahvé en el monte a la vista del pueblo 19,18.
- En el diálogo de Moisés con Yahvé, le recuerda que él mismo ha señalado un límite por el cual el pueblo no puede subir al monte: 19,23.
- En el momento en el que la nube cubre el monte y la gloria de Yahvé descansa sobre él. Es la segunda revelación de Yahvé: 24,16.
- Cuando Yahvé da las dos tablas de la ley a Moisés la primera vez: 31,18.
- En el momento en el que Yahvé ordena a Moisés que suba al monte para la renovación de la alianza: 34,2. La ejecución de la orden también conlleva la expresión "monte Sinaí": 34,4.
- Cuando Moisés desciende del monte la última vez en el relato con las dos tablas de la ley en la mano. Es la segunda vez que recibe las tablas: 34,29.
- Y la última vez es el momento en el que Moisés transmite al pueblo lo que Yahvé le ha comunicado en el monte Sinaí: 34,32.

3.1.4 ANALISIS SEMÁNTICO DEL TÉRMINO הָר

Intentando adentrarnos en lo que aparece como importante o relevante de este lugar en el relato de Ex 19-40, presentamos a continuación un análisis lingüístico relativo al término הָר. En la siguiente tabla se muestran los sintagmas verbales que van vinculados narrativamente a este vocablo hebreo en los capítulos 19-40¹⁹⁵. Del mismo modo que las acciones, son mostrados también los personajes que realizan estas acciones a lo largo de estos capítulos. Ello nos dará claves para comprender narrativamente las elecciones del narrador en este texto.

El cuadro está dividido en cuatro columnas: la primera de ellas es la de los personajes sujetos de las acciones de los sintagmas verbales relativos a la palabra hebrea הָר. Los personajes animados van en primer lugar y los inanimados o elementos van en segundo lugar. A continuación se reflejan los sintagmas verbales asociados, el versículo en el que se sitúa y el significado. Además, como se puede observar, la tabla posee unos indicadores que detallo a continuación:

- En cursiva están señalados los versículos en los que el narrador es el personaje hablante.
- Entre comillas, va descrito cuando uno de los personajes es el que habla.
- En rojo, se señala las veces que la expresión "monte Sinaí" o "monte Horeb" aparece en estos capítulos.
- En azul, se muestran las expresiones negativas.

¹⁹⁵ Hacemos especial hincapié en que hemos incluido en este diagrama únicamente las expresiones que están vinculadas narrativamente a la palabra "montaña" en el relato.

PERSONAJES	SINTAGMAS VERBALES		VERSÍCULO	SIGNIFICADO	
YAHVÉ	קרא	+ מן	19,3	Llamó Yahvé a Moisés desde el monte	
		+ אל	19,20	Llamó Yahvé a Moisés a la cima del monte	
	ירד	+ על	19,11 19,18 19,20	"Descenderá Yahvé a la vista del pueblo sobre el monte Sináí" Yahvé había descendido sobre él en fuego Yahvé descendió al monte Sináí, a la cumbre del monte	
		+ ב	34,5	Yahvé descendió en una nube ...	
	דבר	+ את	31,18 34,32	Quando terminó de hablar con él (Moisés) en el monte Sináí Todo lo que le (Moisés) había hablado Yahvé en el monte Sináí	
שכן היה		+ על + ב	24,16 24,17	Se estableció la gloria de Yahvé sobre el monte Sináí La gloria de Yahvé... en la cumbre del monte	
LA GLORIA DE YAHVÉ					
MOISÉS	ירד	+ מן	19,14 32,1 32,15 34,29a 34,29b	Bajó Moisés del monte... ... Moisés tardaba en bajar del monte... Se volvió Moisés y bajó del monte Al bajar Moisés del monte Sináí Quando bajó del monte...	
		+ אל	19,25	Bajó Moisés (del monte) al pueblo y les dijo...	
	עלה	+ אל	19,3 19,20 24,9 24,12 24,13 24,15 24,18 32,30	Moisés subió hacia Dios... (al monte) Moisés subió (a la cima del monte) Subió Moisés con Aarón (al monte) "Sube hacia mí al monte..." Moisés subió al monte de Dios... Y subió Moisés al monte... Moisés subió al monte... "Yo voy a subir donde Yahvé (al monte)..."	
			34,2 34,4	"Prepárate para subir al monte Sináí..." Moisés subió al monte Sináí	
		בוא	+	19,7	Fue Moisés y convocó a los ancianos del pueblo...
		גבל	+ את	19,12 19,23	"Establece un límite (alrededor) del pueblo" "Establece un límite (alrededor) del monte"
			תחת + בנה	24,4	Construyó un altar en el pie de la montaña...
		ראה	+ ב	25,40 26,30 27,8	"Te han sido mostrados en el monte..."
	תחת + שבר		32,19	Moisés rompió las tablas al pie del monte	
		ל + נצב	34,2	"En la cumbre del monte, te mantendrás ante mí..."	

Tabla 1a: Análisis semántico del término הָר

PERSONAJES	SINTAGMAS VERBALES		VERSÍCULO	SIGNIFICADO
MOISÉS Y AARÓN	עָלָה	+ עִם	19,24	"Luego subes tú y Aarón contigo..." (al monte)
		+ אֶל	24,1	"Sube a donde Yahvé (al monte)..."
		+ -----	24,9	<i>Moisés subió y Aarón, Nabad y Abihú (al monte)</i>
EL PUEBLO	נָגַד + חֲנָה		19,2	<i>Acampó Israel frente al monte</i>
	בָּ + נָגַע		19,12a 19,12	"Tocar su falda..." "Todo el que toque el monte..."
	עָלָה	+ אֶל	19,23	"No puede el pueblo subir al monte Sinai "
			19,24	"Los sacerdotes y el pueblo no tras- pasaran los lindes para subir a Yahvé"
		+ בְּ	19,12	"Manteneos sin subir al monte..."
			19,13	"Subirán ellos al monte..."
	+ עִם		24,2 34,3	"El pueblo no subirá con ellos" "Que nadie suba contigo"
	בָּ + יָצַב		19,17	<i>El pueblo se detuvo al pie del monte</i>
	בָּ + רָאָה		34,3	"Que nadie aparezca en todo el monte..."
רָאָה + -----		20,18	<i>Todo el pueblo vio... el monte hume- ante</i>	
נָצִיר + -----		33,6	<i>Los hijos de Israel se despojaron de sus galas desde el monte Horeb</i>	
LA NUBE	כֶּסֶה	+ אֵת	24,15 24,16	<i>La nube cubrió el monte La nube cubrió el monte 6 días</i>
	הָיָה	+ עַל	19,16	<i>Hubo... una densa nube sobre el monte</i>
EL MONTE SINAÍ	עָשַׁן + ---		19,18a	<i>El monte Sinai echaba humo...</i>
	תָּרַד + ---		19,18c	<i>Y todo el monte temblaba</i>
LA OVEJA Y EL BUEY	רָעָה + אֶל		34,3	"... ni oveja ni buey pastarán frente al monte

Tabla 1b: Análisis semántico del término הָרָה (continuación)

Según observamos en las dos tablas anteriores, y que posteriormente analizaremos con más detalle, la montaña es el punto neurálgico de esta parte del relato. Consecuencia de ello es que todos los personajes están referidos a ella en algún momento, incluso hasta personajes que no son humanos, como la nube, la gloria de Yahvé, la oveja y el buey. Lo cual demuestra la centralidad de este espacio en esta parte del relato.

En la misma línea y en relación con los personajes, las dos tablas anteriores demuestran que son pocos los personajes que están en escena en este relato: Moisés, el pueblo, Aarón y Yahvé. Notamos también que hay una prevalencia de Moisés sobre el resto de los personajes; su relación con la montaña es fundamentalmente vertebrada por el movimiento de subida y de bajada. Por el contrario, al pueblo se le atribuye su relación a la montaña desde una referencia en negativo; es decir, de prohibición a subir, o incluso de prohibición a tocarla. Mientras, a Yahvé se le adjudican tres acciones propias de su personaje: llamar, bajar y hablar.

Del mismo modo, este espacio hace que el relato establezca unas relaciones singulares entre los personajes Yahvé, Moisés y el pueblo y los diferentes espacios en los que cada uno de ellos se sitúa. De ahí, que la acción más repetida que genera este espacio de la montaña en estos capítulos tienen que ver con el movimiento que atraviesa el relato. "El espacio y el movimiento son dos elementos importantes en los textos bíblicos y en la realidad antigua"¹⁹⁶. En concreto, este relato de Ex 19-40 es destacado por los continuos movimientos que realiza Moisés entre la cumbre de la montaña, a donde ha descendido Yahvé, y la zona baja de la montaña, donde está ubicado el pueblo. Sin embargo, este último tiene totalmente prohibido el acercamiento a la montaña¹⁹⁷, lo que obliga o favorece, narrativamente hablando, el continuo movimiento de Moisés.

Este movimiento, según el cuadro lingüístico anterior, lo presentamos en dos direcciones: siguiendo la estela de los movimientos explícitos por un lado, y el de los

¹⁹⁶ G.A. KLINGBEIL, «"Up, down, in, out, through and back". Space and Movement in Old Testament Narrative, Ritual and Legal Texts and Their Application for the Study of Mark 1,1-3.12», en *EstB*, 60 (2002), p. 283.

¹⁹⁷ Ver en las tablas las numerosas negaciones señaladas con azul y atribuidas al pueblo, salvo la última parte de 34,3.

movimientos implícitos por otro lado. Los primeros se refieren a las acciones en las que directamente su significado requiere un movimiento de los personajes. Mientras que denominamos movimientos implícitos, cuando el significado del término empleado puede ser ambiguo y no tener relación directamente con el movimiento, pero en el contexto en el que se desarrolla implica un desplazamiento.

3.1.5 MOVIMIENTOS EXPLÍCITOS E IMPLÍCITOS

Como acabamos de indicar, el movimiento es uno de los signos de este relato. Y este movimiento es precisamente generado por la montaña. Como consecuencia de este lugar, las acciones que se llevan a cabo en relación a la montaña son fundamentalmente: subir y bajar. En estas dos acciones nos introducimos para analizar de qué manera está presentada lingüísticamente y narrativamente hablando el relato en relación a este espacio. Estas dos acciones representan el movimiento a través de dos verbos¹⁹⁸ y sus sintagmas: **עלה** y **ירד**.

Verbo	Preposición 1	Preposición 2	Preposición 3	Preposición 4
	בין	על	ב	אל
	19,14	19,11	34,5	19,25
ירד	32,1	19,18		
	32,15	19,20		
	34,29a			
	34,29b			

Tabla 2: El verbo **ירד** y sus sintagmas

¹⁹⁸ Estos dos verbos son los más significativos en este relato en relación con el movimiento por el número de veces que se repiten, pero estudiaremos también otros verbos que tienen que ver con el movimiento y a los cuales haremos mención más adelante.

Verbo	Preposición 1	Preposición 2	Preposición 3	Preposición 4
	אל	עם	בְּ	-----
עלה	19,3	19,24	19,12	24,9
	19,20	24,2	19,13	
	19,23	24,3	34,5	
	19,24			
	24,9			
	24,12			
	24,1			
	24,13			
	24,18			
	32,30			
	34,2			
	34,4			

Tabla 3: El verbo עלה y sus sintagmas

El verbo עלה es uno de los verbos clave que en estos capítulos describe el movimiento. La utilización de este verbo es muy común en los relatos del Antiguo Testamento, de ahí que su análisis tiene cierta complejidad. En concreto, en los capítulos 19-40, aparece un total de 59 veces repartidas en tres significados diferentes:

1. Normalmente traducido por "subir" en forma qal. Con este significado encontramos 19 veces¹⁹⁹.
2. Con el verbo en hipnil, el significado se desdobra en dos sentidos. Por una parte, significa "hacer salir" o "sacar" (de Egipto). Son 8 las veces²⁰⁰ que contabilizamos que el verbo עלה adquiere este significado a lo largo de estos capítulos. Por otro lado, esto mismo verbo en estos capítulos tiene que ver con el hecho de "encender lámparas" o "subir la llama de la lámpara". En este sentido descubrimos 6 momentos²⁰¹.
3. Con significado de "holocausto" son 15 las ocurrencias²⁰² en forma hipnil a lo largo de estos capítulos.

¹⁹⁹ Ex 20,26 se refiere a "subir al altar". Esta expresión no la tenemos en consideración en cuanto que no está vinculada directamente con el vocablo הָרָה.

²⁰⁰ Ex 32,4.7.8.23; 33,1.12.15

²⁰¹ Ex 25,37; 27,20; 30,8.9; 40,4.25.

²⁰² Ex 20,24.25[2x]; 29,18.25.42; 30,28; 31,9; 32,6 [2x]; 35,16; 38,1; 40,6.10.29 [2x].

A estos tres grupos de significado en torno al verbo **עָלָה** añadimos una excepción: la forma niph'al que aparece en 40,36.37. Los dos versículos se refieren al momento en el que se "eleva la nube". Por lo tanto, el sujeto en los dos usos es la nube.

En este estudio, nos centramos sobre todo en el primer punto de los tres anteriores; es decir, en las ocurrencias en las que el verbo **עָלָה** adquiere el significado de "subir a la montaña".

Así pues, de las 19 apariciones de este verbo, con este significado, 9 veces está acompañada de la preposición **אֶל** en donde Moisés es el sujeto de las acciones; 3 veces donde es el pueblo y dos veces más donde los sujetos de la acción son Moisés y Aarón. En los casos en donde Moisés es el sujeto, todos los enunciados se presentan en afirmativo.

El segundo verbo que representa el movimiento en estos capítulos es el verbo **יָרַד**. Aparece 15 veces a lo largo del relato: cuatro de ellas asociado directamente a Yahvé (19,11.18.20; 34.5); y seis veces asociado a Moisés (19,14.25; 32,15; 34,29 (2x)). Mientras que Yahvé desciende "sobre" o "en" la montaña, Moisés desciende "de" o "hacia" la montaña. En tres ocasiones más se presenta en forma de imperativo de Yahvé a Moisés a quien ordena descender (19,21.24; 32,7). De una u otra manera, siendo que Yahvé desciende y Moisés sube, la montaña se presenta como el lugar del encuentro entre ambos.

Añadimos una excepción relativa a este mismo verbo: 33,5. El verbo **יָרַד** es utilizado en forma hiphil por lo que el significado se ve alterado: Yahvé ordena al pueblo que se despoje de sus ornamentos: **וַעֲתָה הוֹרֵד עִרְוֶךָ**.

Una vez vistos estos dos verbos principales del texto representantes del movimiento, a continuación, realizamos una presentación de los personajes: Yahvé, el pueblo, Moisés y otros (Josué, Aarón, los sacerdotes...) y de cómo ellos están relacionados con estos sintagmas verbales. La presentación de estos personajes la organizamos teniendo en cuenta el orden en el cual ellos efectúan el primer movimiento en relación a la montaña: el pueblo 19,1; Moisés 19,3; Yahvé 19,18.

a) El pueblo

El pueblo es el primero de los personajes que realiza un movimiento en relación a la montaña. La presentación de este personaje lo haremos en dos apartados: "movimiento y prohibición", donde analizamos los movimientos que realiza el pueblo, y la cuestión de "los límites" que muestra la relación que se establece narrativamente entre el pueblo y la montaña.

➤ Movimiento y prohibición

La primera acción que realiza el pueblo está descrita con el verbo **בוא** que aparece en 19,1. Este verbo constituye el primer desplazamiento que realiza el pueblo en relación directa con la montaña²⁰³. Este desplazamiento tiene su origen en Refidín (Ex 19,2). El pueblo, al llegar al desierto del Sinaí, se ubica a cierta distancia del pie de la montaña, y allí permanece hasta su partida de ese lugar en Nm 10,11-12. Este verbo viene vinculado en el texto al verbo **הנה** que continúa la acción de **בוא**. Por lo tanto, las dos acciones verbales **בוא** y **הנה** consideradas en relación pues en un primer movimiento se detiene y es continuado por la instalación del pueblo en el llano, en el pie de la montaña. Es el primer movimiento que realiza el pueblo en este relato.

El uso del verbo **עלה** en relación con el pueblo es significativo. El relato presenta tres expresiones donde el pueblo es el sujeto de la acción. Las tres expresiones vinculadas al sintagma anterior pertenecen a frases negativas que expresan prohibición: *no puede el pueblo subir al monte Sinaí* (19,23); *los sacerdotes y el pueblo no traspasarán los límites para subir a Yahvé* (19,24); *el pueblo no subirá con ellos* (24,2). Estos indicadores revelan que la relación del pueblo con respecto a la montaña es claramente negativa, de "no subir". El pueblo no puede subir a la montaña ni con Aarón, Nadab y Abihú ni con los setenta ancianos de Israel (24,2), ni con Moisés (34,3)²⁰⁴. Esta prohibición establece una distancia física entre los dos lugares (el llano

²⁰³ Esta acción verbal no está vinculada gramaticalmente a la montaña en 19,1 por esta razón no la hemos incluido en el diagrama anterior. Pero el mismo relato hace ver que el hecho se produce enfrente del monte Sinaí. De ahí que añadimos este verbo a este análisis.

²⁰⁴ En este versículo no se menciona explícitamente la palabra "pueblo", pero dado el contexto, se entiende que "nadie" se refiere a ninguna persona del pueblo. **וְאִישׁ לְאִי־יַעֲלֶה עִמּוֹ**

y la montaña), así como también una distancia entre los personajes que están en cada uno de estos lugares: el pueblo y Yahvé respectivamente.

El último de los sintagmas relacionado en estos capítulos con el vocablo “montaña” y en relación con el pueblo es **עֲלֶיָהּ + בְּ**. Este sintagma lo descubrimos exclusivamente en expresiones en donde el pueblo es el sujeto de la acción 19,12.13. Las dos ocurrencias de este tipo se presentan de dos maneras diferentes: la primera es una afirmación en forma de infinitivo constructo introducido por **בְּ**. Esta expresión encierra la prohibición de tocar el monte bajo amenaza de muerte, así como la prohibición de tocar a quien haya incumplido esta norma. En el caso de 19,13, el verbo se presenta en la forma qal. El sujeto de la acción, gramaticalmente hablando, no está del todo claro. Para saber a quién se refiere debemos acudir a 19,24 y 24,2-9.

Un movimiento importante que el pueblo realiza en relación a la montaña del Sinaí está descrito en 19,17. El narrador relata la teofanía que tiene lugar en el monte al comienzo del tercer día. En ese momento de la teofanía, el pueblo está en el campamento (cf. 19,2) y Moisés le saca de ese lugar y le traslada hasta la parte baja de la montaña para encontrarse con Yahvé. El pueblo, entonces, recorre ese camino que separa los dos lugares. En la primera parte del versículo, el pueblo es el objeto de la acción de Moisés, “hace salir al pueblo del campamento”²⁰⁵; mientras que en la segunda parte del versículo el pueblo es el sujeto de la acción: “se detuvieron al pie del monte”²⁰⁶. Este movimiento de “hacer salir” está representado con el verbo **יֵצֵא** en hiphil. Donde el pueblo llega a ser objeto en manos de Moisés.

➤ Los límites

Partimos de una constatación que bien nos puede suscitar la pregunta de por qué se detiene al pie de la montaña. El pueblo no puede aproximarse ni puede subir a ella porque Yahvé ha establecido formalmente un límite al pie de la montaña que el pueblo no debe traspasar (19,12). Estamos ante la cuestión de la limitación de los

²⁰⁵ וַיּוֹצֵא מֹשֶׁה אֶת־הָעָם

²⁰⁶ וַיִּתְנַצְּבוּ בְּתַחְתִּית הַהָר

espacios que como veíamos en el análisis de la tablas anteriores se revela como un aspecto esencial.

Cuando el pueblo de Israel llega al desierto del Sinaí, 19,1-2, acampa frente del monte a cierta distancia de él. Una vez allí, Yahvé indica a Moisés que el tercer día va a descender a la cumbre de la montaña. A continuación ordena a Moisés que establezca un límite alrededor del pueblo (וְהִנְבַּלְתָּ אֶת־הָעָם סָבִיב) (19,12).

En el mismo capítulo unos versículos más adelante Moisés le recuerda a Yahvé lo que anteriormente él mismo le había comunicado: "establece un límite alrededor del pueblo". En esta ocasión se da un detalle significativo a nivel del relato ya que Moisés realiza una modificación en el mensaje que transmite. En él, Yahvé ordena a Moisés que "establezca un límite alrededor del pueblo" (19,12). Sin embargo, cuando Moisés quiere recordar a Yahvé lo que le había dicho realiza una alteración: "nos has advertido diciendo: establece un límite alrededor del monte" (19,23). Es decir, mientras que Yahvé sitúa el límite alrededor del pueblo, Moisés le recuerda a Yahvé que ha establecido un límite alrededor de la montaña.

El hecho en sí del límite hace ver no solamente que hay una distancia física entre el lugar en el que acampa el pueblo y la montaña (19,17) sino que además Yahvé quiere establecer una línea divisoria para que ninguno de los miembros del pueblo lo traspase²⁰⁷.

Para describir la acción de establecer el límite, se utiliza la raíz verbal נָבַל. El uso de este verbo es escaso en el Antiguo Testamento; prueba de ello es que en todo el Antiguo Testamento apenas aparece en tres ocasiones más²⁰⁸. A parte de los dos ejemplos del libro del Éxodo lo encontramos en Dt 19,14, Jos 18,20 y Zac 9,2. Estas tres ocurrencias tienen en común que se presentan en forma qal y que tienen como objeto directo un lugar geográfico ya existente: límites geográficos sin especificar en

²⁰⁷ Interesante en este sentido es la definición de límite. La Real Academia de la lengua española lo define así: Fijar la extensión que puede tener la autoridad o los derechos y facultades de alguien. «Límite», en *Diccionario de la real academia de la lengua española*, en línea: <http://lema.rae.es/drae/?val=limite> (consultado el 16 de Junio de 2015). La definición subraya la idea que apuntamos: tanto Yahvé como el pueblo, liderado por Moisés, marcan sus territorios físicos lo cual supone poner límite a la alteridad.

²⁰⁸ Descartamos Sal 83,8 y Ez 27,9 donde la raíz נָבַל aparece haciendo referencia a dos ciudades distintas: la primera a Guebal, región montañosa cerca del Mar Muerto (Sal) y Guebal, ciudad de la costa fenicia (Ez).

el caso del libro del Deuteronomio; el Jordán en el caso del libro de Josué y la ciudad de Amat en el caso del libro del profeta Zacarías.

De la misma raíz se presenta el sustantivo **גְּבוּל** cuyo significado vendría a ser "límite, frontera" o "territorio". Es de notar que tanto Dt 19,14 como en Jos 18,20 añaden también el sustantivo. Este sustantivo es mucho más frecuente en el Antiguo Testamento que el verbo. De hecho, es utilizado en 53 ocasiones en el Pentateuco. En el resto del Antiguo Testamento se recurre a este término un total de 175 veces, de las cuales 84 se hallan en el libro de Josué. En este libro, 77 de las ocurrencias se encuentran entre los capítulos 13 y 19 que trata precisamente de la fijación de las fronteras en los territorios de las tribus.

Esta diferenciación nos hace ver que el campo semántico del límite o de la frontera es muy común en la Biblia, pero no así el hecho de poner límites o de limitar, acción que pertenecería a alguien con poder político y geográfico para realizarlo.

Este breve análisis o primer acercamiento nos trae de nuevo al relato de Ex 19,12.23. El texto se presenta, cuanto menos, provocativo, en cuanto que la forma verbal utilizada en los dos casos es un hiphil. Lo cual significa que Yahvé quiere que Moisés ponga un límite al pueblo. Ya no son límites geográficos de montañas o de ríos o de ciudades establecidos por la misma geografía del lugar, como hemos descrito en casos anteriores, sino que es Yahvé quien quiere establecer una frontera/límite entre él y el pueblo, signo ineludible de separación y de distancia.

Si bien el texto no relata el momento en el que Moisés traza ese límite. El hecho de haber sido anunciado por él, produce en el lector la sensación de que ya existe, y de que el resto de los personajes del relato lo imaginen como real, aunque físicamente no exista. En el texto se hace referencia a esta distancia en varios momentos y de diferentes maneras:

- 19.12a: Yahvé insta a Moisés que señale el límite alrededor del pueblo;
19,12b: Yahvé dice a Moisés que el pueblo se mantenga sin subir el monte, ni siquiera de tocar su falda; 19,12c: Yahvé proclama una sentencia: la muerte será para quien toque el mote.

- 19,21-22.24: Yahvé advierte a Moisés que ni el pueblo ni los sacerdotes traspasen los límites para verle a él, porque si no morirán. En 19,23 Moisés recuerda a Yahvé las palabras que había pronunciado antes en torno a que el pueblo no puede subir al monte. En 19,24 Yahvé pide a Moisés que descienda, para después subir con Aarón; pero insiste en que los sacerdotes y el pueblo no traspasarán los límites.

- 20,18: El narrador describe cómo el pueblo ve y oye los truenos y los relámpagos desde la distancia. וַיַּעֲמְדוּ מֵרָחֵק. En 20,21 se repite de nuevo la misma expresión: וַיַּעֲמֵד הָעָם מֵרָחֵק.

- 24,1: Yahvé transmite a Moisés que pueden subir al monte Aaron, Nabad y Abihú junto con los setenta ancianos. Pero solo Moisés se acercará a Yahvé; el pueblo no subirá con ellos. Por lo tanto, se mantiene un límite en el bajo de la montaña que separa el pueblo de la montaña.

- 34,3: Yahvé habla con Moisés para que suba de nuevo al monte con dos tablas de piedra. Y remarca que nadie suba con él, ni aparezca nadie en todo el monte. וְאִישׁ לֹא-יַעֲלֶה עִמָּךְ וְגַם-אִישׁ אֶל-יָרֵא בְּכָל-הָהָר. De nuevo deja en evidencia que quiere mantener una distancia entre él y el pueblo.

A pesar de todas las advertencias y de todas las veces que Yahvé anuncia que el pueblo no puede subir al monte, ni siquiera tocarlo bajo amenaza de muerte, Moisés hace salir al pueblo del campamento para que contemple lo que está sucediendo en lo alto de la montaña (19,17). Para ello recorren la distancia que separa desde el campamento hasta el pie de la montaña. Allí se establece (יַצַּב), pero lo hace a cierta distancia. Así lo atestigua el verbo יַצַּב empleado en esta ocasión en la forma hitphael y cuyo sentido denota permanecer a una distancia del objetivo²⁰⁹.

b) Moisés y otros personajes

Moisés es el segundo de los personajes que realiza movimientos en el relato. Su primer movimiento es subir, según Ex 19,3: *Y Moisés subió a Yahvé*. Es el sintagma verbal אֵל + עָלָה. En otras dos ocasiones más, este mismo sintagma verbal aparece en el relato. Por una parte está 24,1, donde los sujetos de la acción son Moisés,

²⁰⁹ Ex 2,4; 8,16; 9,13; 14,13; 19,17; 34,5.

Aarón, Nadab y Abihú junto con los setenta ancianos de Israel. En esta ocasión, es Yahvé quien habla directamente a Moisés para comunicarle que él y sus compañeros suban donde él, aunque enfatiza que solamente Moisés se acercará hasta el lugar en el que se encuentra, en lo alto de la montaña.

En relación directa con 24,1 se halla 24,9²¹⁰. Aquí el narrador relata la ejecución de la orden dada en 24,1. Suben al monte Moisés con Aarón, Nadab y Abihú junto con los setenta ancianos de Israel, y allí ven al Dios de Israel. Este versículo, aporta el verbo **עלה** (sin preposición). De igual manera sucede en 19,20b, donde Moisés sube, ejecutando la orden que Yahvé le había encomendado en el mismo versículo (19,20a). El sintagma verbal utilizado omite la preposición, entendiéndose que es la misma que utiliza Yahvé en el enunciado (**אל**).

En 19,24 se utiliza el sintagma **עלה** + **עם**. Nuevamente es una orden de Yahvé. El significado de esta acción verbal es que el sujeto de la acción realiza el movimiento de subir (en este caso a la montaña) acompañado de otra(s) persona(s). Una de las características que presenta este sintagma es que Moisés está implicado en la acción. De las 5 veces que Moisés sube explícitamente a la montaña en este texto, solo en una ocasión sube con Aarón, Nadab y Abihú junto con los setenta ancianos de Israel, (24,9-11); desde allí ven a Yahvé (24,10).

En este contexto, se presenta en 24,12 el verbo **היה** que en el enunciado está ligado al movimiento de subida. Como hemos indicado anteriormente, Yahvé ordena a Moisés subir a la montaña (**עלה**), estar allí (**היה**) y tomar las tablas de la ley con los mandamientos. Pero el verbo **היה** en este caso, tiene relación con una interrupción del movimiento. Moisés sube y se detiene allí. Para describir la ejecución de la orden señalada en 24,12, se utiliza la misma raíz verbal que en 24,18 (**היה**).

El verbo **עלה** es utilizado por el narrador en dos ocasiones más para describir el desplazamiento de Moisés hacia la montaña: 24,9 y 24,18b.

En correspondencia con 24,9-15 y su relación con el verbo **עלה**, señalamos tres aspectos:

²¹⁰ En este versículo se entiende que quiere decir **עלה** + **אל** si bien el narrador no lo menciona expresamente, queda siendo una expresión implícita.

1. El relato contiene una elipse. 24,9 supone que Moisés y el resto de los personajes están en un lugar de la montaña; pero 24,12 introduce una orden de Yahvé a Moisés para que suba al monte, acción que realiza Moisés en compañía de Josué, su servidor (24,13)²¹¹. Lo cual significa que, o bien el narrador no relata el descenso de la montaña de todos ellos entre los versículos 11 y 12, y, estando abajo todos, Moisés y Josué suben de nuevo después de la orden de Yahvé. O bien, el narrador silencia la presencia de Josué cuando son nombrados los setenta ancianos junto con Aarón, Nadab y Abihú, y surge cuando Moisés le toma como compañero al subir a la montaña una vez recibida la orden de Yahvé. Teniendo en cuenta el contexto, adoptamos la segunda posición, ya que en el momento en el que ambos (Moisés y Josué) descienden de la montaña, (32,15) el narrador de nuevo silencia la presencia de Josué, pero le saca a la luz de una manera activa cuando él mismo escucha las voces del pueblo en el campamento y se lo comunica a Moisés (32,17).

2. Como lo ocurrido en 24,1.9, en 24,12-18 se presenta una secuencia de orden-ejecución. Yahvé da la orden a Moisés para que suba a la montaña (12a), se quede allí (12b) y le dará las tablas de piedra con la ley y los mandamientos (12c).

3. La ejecución de la orden viene precisamente a continuación: Moisés sube a la montaña 24,15 y se queda en ella. En este momento narrativo se produce una analepsis, es decir, el narrador describe que Moisés sube al monte, e

²¹¹ En torno a este versículo existe una mención particular ya que el hebreo bíblico hace uso en algunas ocasiones del verbo en singular cuando el sujeto es plural: Ex 24,9.13. Ver: P. JOÜON y T. MURAOKA, *Gramática del hebreo bíblico*, Estella (Navarra), 2009, p. 590-591. Los autores a este respecto han realizado varios comentarios: Brevard Childs, piensa que la utilización del plural es una manera de suavizar el relato. B. CHILDS, *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Estella (Navarra), 2000, p. 481. J.I. Durham, defiende que tanto 24,13 como 32,17 son añadidos tardíos. J.I. DURHAM, *Exodus*, (WBC, 3), Waco, TX, 1987, p. 346. Enrique Sanz Giménez-Rico, por otra parte, señala que la presencia de Josué se hace veraz tanto en 24,13, como en 32,17 y 33,11. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, Madrid, 2002, p. 137, especialmente nota 185. Umberto Cassuto adopta una postura no del todo clara en este punto: Josué acompañó a Moisés los días en que estuvo esperando a que Yahvé le llamara para subir a la cumbre de la montaña. Lo cual revela que Moisés sube solo. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 315.

inmediatamente después la escena vuelve a la situación anterior en la que estaba con los ancianos y cuenta qué les propone antes de subir al monte. El narrador de nuevo repite que Moisés sube al monte. Esta repetición sobre la subida de Moisés hace ver que él sube solo. La secuencia se prolonga hasta 24,18, pero la ejecución de la donación de las tablas de la ley no se realiza hasta 31,18.

Otro de los movimientos que realiza Moisés en este relato viene representado por el sintagma $\text{יָרַד} + \text{מִן}$. Este sintagma es utilizado en las cuatro ocasiones en las que Moisés desciende de la montaña. Siempre que Moisés desciende, lo hace desde la montaña. Él es el sujeto de esta acción en 19,14; 32,15; 34,29a.29b.

Una consideración aparte merece el versículo 32,1. En esta ocasión, el narrador toma el punto de vista del pueblo quien ve que Moisés tarda en bajar de la montaña. Entonces, la acción de Moisés de no descender de la montaña está subordinada a la mirada del pueblo.

El último de los sintagmas relativo a Moisés es $\text{יָרַד} + \text{אֶל}$ que aparece en 19,25 como ejecución de la orden dada por Yahvé en el versículo anterior 19,24. Este versículo presenta ciertas dificultades puesto que la frase está interrumpida²¹². Siguiendo el hilo del relato, Moisés desciende para comunicar al pueblo lo que Yahvé le ha dicho en 19,21-24.

Tanto עָלָה como יָרַד son acciones verbales que indican un movimiento. Sin embargo, aparecen en el texto 3 indicaciones más que podemos comprenderlas como tal. Nos referimos a 19,7.8; 24,3.18b. En 19,7 se emplea el verbo בּוֹא que en este contexto indica que Moisés, que estaba en la montaña va donde el pueblo, es decir, desciende, si bien no se utiliza el verbo יָרַד . El mismo verbo בּוֹא es utilizado en 24,18a para describir un movimiento de Moisés no tan vertical como עָלָה y יָרַד pero que también implica un desplazamiento para adentrarse en la nube. Por otro lado, en 19,8 se utiliza el verbo שׁוֹב . En este momento, aunque supone que Moisés sube a la montaña, la utilización de este verbo no pone el acento tanto en el hecho del movimiento, cuanto que Moisés lleva a Yahvé las palabras que ha pronunciado el pueblo.

²¹² Ver W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40. A New translation with Introduction and Commentary* (AncB, 2A), New York, 2006, p. 145-146.

A continuación, presentamos los movimientos de Moisés y la forma verbal utilizada en el TM:

CITA	VERBO	SIGNIFICADO
19,3	עָלָה	subió
19,7	וַיָּבֵא	fue
19,8	וַיָּשֶׁב	llevó
19,14	וַיֵּרֵד	descendió
19,20	וַיַּעַל	subió
19,25	וַיֵּרֵד	descendió
20,21	נִגַּשׁ	se acercó
24,3	וַיָּבֵא	fue
24,9	וַיַּעַל	subió
24,13	וַיִּקָּם	se levantó
24,15	וַיַּעַל	subió
24,18	וַיָּבֵא וַיַּעַל	entró subió
32,15	וַיֵּרֵד	descendió
34,29	בְּרִדָּתָהּ	al descender

Tabla 4: Movimientos de Moisés

c) Yahvé

El primer movimiento que realiza Yahvé en estos capítulos es descender sobre la montaña Ex 19,11.18.20. Para describir este movimiento se utiliza el verbo יָרַד que viene acompañado de dos preposiciones que forman el sintagma verbal, según podemos observar en el diagrama anterior: עַל y בְּ. Este es uno de los verbos clave sobre todo en los capítulos 19 y 34, y más difuminadamente pero también con especial pre-

sencia en 24 y 32. Prueba de ello es que aparece un total de 15 veces²¹³ a lo largo de los capítulos citados.

Este descenso de Yahvé a la montaña es de especial interés porque es la única vez que él es el sujeto de la acción de este sintagma verbal en la Biblia hebrea. Esta peculiaridad del sintagma revela el carácter excepcional del personaje. Siendo que Yahvé desciende sobre la montaña, no hay constancia en el relato de cuál es el lugar desde el que desciende. El lector puede imaginar que ese lugar es el cielo pues debe estar situado más arriba que la montaña. Tampoco hay constancia de que Yahvé suba de nuevo a ese lugar desconocido desde el cual desciende.

El hecho del descenso de Yahvé está relatado en tres maneras diferentes con el mismo sintagma²¹⁴ verbal **עַל + יָרַד**:

1. Yahvé mismo anuncia que va a descender sobre el monte Sinaí en 19,11.
2. El narrador relata que Yahvé ya ha descendido sobre la montaña. Este anuncio lo presenta desde el punto de vista de Moisés y del pueblo, que están ambos al pie del monte (19,18)²¹⁵.
3. El narrador de nuevo relata que Yahvé desciende sobre el monte Sinaí, pero lo hace desde el punto de vista de Yahvé (19,20).

²¹³ Dentro de estas 15 ocurrencias descartamos para nuestro análisis tres versículos en relación a este verbo: 33,5 en la forma de hiphil adquiere el significado de "quitarse"; en 33,9 y 34,5 este verbo no está asociado narrativamente a la montaña, sino a la columna de nube y a la tienda.

²¹⁴ Conviene tener en cuenta que este primer sintagma no es muy frecuente en el Antiguo Testamento. Aparece en Ex 9,19; Dt 28,24; Jos 3,16; Jc 11,37; 2Cro 20,16; Sal 133,2a.b.133,3; Ez 47,8. Un total de 10 veces de las cuales en cuatro ocasiones tiene que ver con la bajada de las aguas o de la lluvia, es decir, con fenómenos de la naturaleza como sujetos de la acción de descender (Ex 9,19; Dt 28,24; Jos 3,16 y Ez 47,8). Sal 133,2.3 hace referencia a un ungüento que desciende por la barba. Jc 11,37 es Mispá, la hija de Jefté, la que solicita a su padre bajar por las montañas y llorar con sus compañeras la pérdida de su virginidad. 2Cro 20,16 tiene que ver más con un contexto de guerra y adquiere el significado de "descender contra ellos".

²¹⁵ En Ex 19,18 el narrador no nombra específicamente la montaña del Sinaí, pero lo presenta con un sufijo de tercera persona del singular al que hace referencia **יָרַד עָלָיו יְהוָה**.

Otro sintagma que aparece en estos capítulos es $\text{רָרָה} + \text{בָּ}$ (Ex 34,5). Nos detenemos por un momento en este versículo ya que es la segunda mención que presente el relato sobre el hecho del descenso de Yahvé. En esta nueva referencia Yahvé desciende en una nube a la montaña²¹⁶.

Curiosamente, son dos los movimientos de descenso que hace Yahvé en torno a la montaña. Pero así como del primer movimiento se entiende que Yahvé desciende de un lugar desconocido a la cumbre de la montaña (19,20). En contraposición, 34,5 relata otro descenso de Yahvé en una nube a la montaña²¹⁷ sin haber sido informado el lector de que Yahvé hubiera subido anteriormente para volver a descender en 34,5.

Como hemos mencionado en la página anterior, tanto en 19,21.24 como en 32,7 se dan dos órdenes de Yahvé a Moisés para que descienda. Las tres son en forma de imperativo qal. La primera de ellas va seguida de una advertencia que tiene que hacer Moisés al pueblo: no traspasar los límites para ver a Yahvé, mientras que los sacerdotes que se acerquen deben purificarse. En la segunda, 19,24 Yahvé no advierte, sino que afirma que ni el pueblo ni los sacerdotes traspasarán los límites para subir donde Yahvé; pero la razón en sí de descender viene del versículo anterior (19.21). Yahvé no quiere que el pueblo muera, de ahí que envía a Moisés para que les comunique que no traspasen los límites y para advertirles del pecado. En la tercera ocasión, Yahvé insta a Moisés a descender de la montaña porque el pueblo que está en el campamento ha pecado.

Es de notar que la única vez en estos capítulos que el verbo עָלָה está asociado con Yahvé es en 33,3.5. Yahvé es el sujeto de la acción en ambas ocasiones, pero no se refiere al hecho de subir a la montaña, sino al hecho de "subir a la tierra de leche y miel".

²¹⁶ El término רָרָה no figura propiamente en este versículo, pero está representada por el adverbio בָּ que se refiere directamente a la montaña mencionada en los vv. 2, 3 y 4.

²¹⁷ Se entiende que es a la montaña aunque el texto no lo dice explícitamente.

d) Otras acciones verbales vinculadas al movimiento

El movimiento es representado del mismo modo en estos capítulos mediante otros dos verbos: **נָנַשׁ** y **קָרַב**. A continuación hacemos un recorrido por su puesta en escena en estos capítulos.

El primero de ellos es el verbo **נָנַשׁ**²¹⁸. En el Antiguo Testamento es un verbo utilizado en numerosas ocasiones en un total de 125 veces. El libro del Éxodo es el tercer libro donde más se utiliza (13x) por detrás del Génesis y del primer libro de Samuel, con 20 y 15 veces respectivamente. Ex 19-40 es utilizado 13 veces: 19,15.22; 20,21; 21,6 (2x); 24,2(2x).14; 28,43; 30,20; 32,6; 34,30.32. Es un movimiento explícito que realizan los personajes en relación a diferentes objetos. En la mayoría de las ocasiones la dirección del movimiento se dirige hacia una persona, pero algunas veces es hacia un objeto²¹⁹. A continuación detallamos en primer lugar cuando el objetivo del movimiento son personas, y en segundo lugar cuando son otros objetos.

En nuestro texto, el movimiento de los personajes está dirigido a Yahvé en cinco ocasiones (19,22; 20,21; 21,6a²²⁰; 24,2ab). En 20,21 el objetivo es la nube, pero el texto especifica que allí está Yahvé; en 24,2b está implícito y se entiende que es Yahvé porque acaba de ser nombrado en la misma frase. Quienes realizan estos movimientos hacia Yahvé son los sacerdotes (19,22), Moisés (20,21; 24,2a) y Aarón, Nabad y Abihú (24,2b). Todas ellas se presentan en modo afirmativo, salvo 24,2b donde dice expresamente que ellos (Aarón, Nabad y Abihú) no se acercarán a Yahvé.

Otras personas hacia las que el movimiento se dirige en dos ocasiones es hacia Moisés: 34,30.32. El sujeto en el primer caso son Aarón y todos los israelitas, quienes tienen miedo de acercarse a Moisés pues la piel de su rostro resplandecía. Este miedo del pueblo revela que Moisés comparte algo del esplendor y de la majestad de Yahvé en su propio rostro de ahí que el pueblo tenga ante Moisés el miedo de acercarse que

²¹⁸ Lo consideramos en un apartado diferente porque no tiene relación directa gramaticalmente con el espacio de la montaña.

²¹⁹ Cf. H. RINGGREN, «**נָנַשׁ**», en *TDOT*, t. 9 (1998), p. 215.

²²⁰ Este versículo describe un rito, el cual hace ver que el esclavo debe aproximarse a la jamba de la puerta. No tomamos en consideración este versículo en el texto porque el estatuto de este texto es legislativo y porque en realidad no describe el movimiento de aproximación del esclavo.

tenían ante Yahvé (20,18). En el segundo momento se acercan (34,32). El narrador solo nombra a todos los hijos de Israel y no hay ninguna referencia a Aarón. Entre una acción y otra, entre el tener miedo y el acercarse a él, hay una acción que provoca el cambio en los hijos de Israel y es que Moisés les llama, se vuelven a él Aarón y los jefes de la comunidad y Moisés habla con ellos (34,31). Esta acción hace que los hijos de Israel se acerquen a él, si bien instantes después se coloca un velo sobre su rostro para que nadie le vea (v.34-35)²²¹.

La última persona hacia la que va dirigida el movimiento de acercamiento en estos capítulos es la mujer (19,15). En esta ocasión, Moisés habla al pueblo para anunciarles que deben estar preparados porque Yahvé va a descender el tercer día sobre el monte. La única encomienda es que el pueblo no se acerque a ninguna mujer. Lo cual indica que no deben tener relaciones sexuales con ellas.

Una ocasión²²² donde el punto de mira del acercamiento es un objeto, se da en 32,6²²³. Los israelitas se acercan al altar del becerro de oro para ofrecer sacrificios de comunión. Este acercamiento de los israelitas entra directamente en conflicto con el no acercamiento del pueblo a la monta; sí se pueden acercar al altar que está delante del becerro de oro pero no se pueden acercar a la montaña a donde está Yahvé.

Como sinónimo del verbo נָשָׂא está el verbo קָרַב. Este verbo es muy utilizado en el Pentateuco, especialmente en el libro del Levítico (126x), seguido de los Números (74x), del Deuteronomio (55x) y de Josué (34x). A continuación vendría el libro

²²¹ No tomamos en cuenta aquí 24,14 por ser un texto ritual donde se describe un rito más que un movimiento, que es el objetivo de este apartado. Moisés deja una encomienda para los ancianos de Israel: si tienen algún problema deben acercarse a Aarón y Jur. El sentido de este acercamiento puede ser judicial; es decir, ellos actuarían como jueces en caso de que hubiera dificultades entre los israelitas.

²²² Existen dos ocasiones más en las que la finalidad hacia la que se dirige el movimiento es un objeto pero por su condición de rito o de ley no la tenemos en cuenta en el texto 28,43 y 30,20. En ambas ocasiones son normas que Yahvé comunica a Moisés en relación a Aarón y sus hijos. Estos antes de acercarse al altar deben vestirse calzones de lino 28,43. Y antes de acercarse al altar deben lavarse 30,20. La puerta o la jamba de la puerta es otra de las metas 21,6b. En esta ocasión y siguiendo la instrucción dada por Yahvé en 21,6a, el esclavo será acercado a Yahvé por el dueño 21,6a, hasta la puerta, donde el dueño le horadará la oreja. Ello significará que le servirá a ese dueño para siempre.

²²³ Este versículo presenta algunos problemas de interpretación que entre los investigadores hay distintas posturas respecto a si el becerro de oro representa a Yahvé o no.

del Éxodo (32x), de las cuales 22 veces se encuentran entre los capítulos 19-40. Esta raíz se presenta tanto como verbo como preposición (11x)²²⁴.

En cuanto al significado básico del verbo es "acercarse" en su forma qal²²⁵ (3x): en 32,19 el narrador relata que cuando Moisés desciende de la montaña y se acerca al campamento, que está situado a cierta distancia de la montaña, se enciende en ira; en 36,2 el narrador narra que Moisés llama para que se acerquen a ciertos hombres del pueblo, a quienes Yahvé había infundido cierta habilidad, y que estaban dispuestos a realizar el trabajo; y en 40,32 donde el narrador, de nuevo, cuenta que Aarón y sus hijos siempre que se acercaban al altar se lavaban, como Yahvé ordenó a Moisés.

El resto de las veces que aparece este verbo en nuestros capítulos (7) están repartidas de la siguiente manera: una en forma nifal 22,7 que se desarrolla en un contexto jurídico: Yahvé dice que si nadie encuentra al ladrón, el dueño de la casa debe presentarse a Yahvé; y seis veces en forma hiphil. La primera aparición bajo esta forma es un mandato de Yahvé para que Aarón se acerque a Moisés 28,1. El resto de las veces se realizan en un contexto cultural²²⁶ en el que se designa la presentación de ofrendas (29,3.10) o el acercamiento de Aarón y de sus hijos al altar (40,32), o a la tienda del encuentro (29,4.8; 40,12.14). Por lo tanto, en la mayoría de las veces es Yahvé quien toma la palabra²²⁷ sobre cuáles son las normas de acercamiento a la tienda y al altar por parte de Aarón y de sus hijos, fundamentalmente. Así, pues, este verbo, que implica como el verbo anterior un movimiento, aunque tiene más que ver con un sentido cultural no deja de ser significativo ya que Yahvé promulga a las personas que se pueden aproximar a él con ofrendas.

Además de estos dos verbos que poseen un significado que implica movimiento, se dan en el relato otros momentos en los que la acción supone un movimiento pero expresado con acciones verbales diferentes a las que hemos estudiado hasta este momento. Así pues, señalamos los siguientes versículos:

²²⁴ Tal caso se presenta en: 23,21.25; 29,13.17.22; 31,14; 33,3.5; 34,9.10.12.

²²⁵ Recordamos que esta misma expresión es utilizada en Ex 3,5 cuando Yahvé, desde la zarza dice a Moisés que no se acerque.

²²⁶ El uso de esta forma hiphil se circunscribe al ámbito cultural. Cf. J. KÜHLEWEIN, «אָרָבָה», en *DTMAT*, t. 2 (1985), p. 853.

²²⁷ Salvo 32,19; 36,2 y 40,32 en las que habla el narrador.

- 19,1-2.4. Si bien el v.1 no está ligado al espacio de la montaña, si está asociado al espacio en el que el pueblo de Israel vive antes que se inicie la travesía por el desierto y la narrativa del Sinaí: Egipto. El versículo indica que el pueblo realiza un movimiento de salir de Egipto hacia el desierto del Sinaí. El v. 2 enfatiza de alguna manera el versículo anterior remarcando tres acciones sucesivas que realiza el pueblo: "partir de", "llegar a" y "acampar en". Esta es la versión de los hechos desde el punto de vista del narrador. Mientras que el mismo hecho es visto a ojos de Yahvé de forma diferente (v. 4): Yahvé es quien ha llevado sobre alas de águila al pueblo y le ha llevado hasta él mismo.

- 19,7. El verbo empleado en el TM es **בוא** que en este contexto implica un movimiento desde la cima de la montaña hasta la parte baja de la montaña porque Moisés va a comunicar al pueblo lo que le ha dicho Yahvé. Recordamos que este verbo es el mismo que se utiliza en 19,1 para describir cuando el pueblo llega al desierto del Sinaí y acampa frente al monte.

Con el mismo verbo señalamos el versículo 24,3a. El versículo anterior supone que Moisés se encuentra en la cima hablando con Yahvé. En el v.3 el narrador describe con el verbo **בוא** la acción que implica un movimiento de descenso de Moisés al lugar en el que se encuentra el pueblo.

Indicamos además 40,35 donde se utiliza la misma raíz verbal que en los dos versículos anteriormente descritos: **בוא**. En esta ocasión la acción verbal se presenta en negativo pues Moisés "no puede entrar en la tienda del encuentro". Ello se debe a que la gloria de Yahvé llena la Morada (40,35c).

- 19,9. En este versículo, Yahvé anuncia un movimiento: acercarse a Moisés: **בא אליך**. La iniciativa la toma Yahvé y él es el sujeto de la acción. El movimiento acorta la distancia habida entre los dos.

- 32,31. Moisés es ubicado en la parte baja de la montaña, según lo atestigua el versículo anterior, donde se presenta dialogando con el pueblo (32,30). En el v.31, Moisés realiza un movimiento de volver a Yahvé, es decir, de recorrer la distancia que separa los dos lugares. Este movimiento se indica con el verbo **שוב**.

e) Movimientos implícitos

En el apartado anterior hemos fijado nuestra atención en los movimientos explícitos que realizan los personajes en relación a la montaña. Con ellos hemos recorrido el texto a través de los sintagmas verbales aplicados para describir las acciones relacionadas. Estos nos han servido de guía para descubrir cuáles son los movimientos explícitos que tienen lugar en el texto. Llegados a este punto, queremos añadir los movimientos implícitos que aparecen en el relato. Así pues, señalamos los siguientes versículos que suponen ciertos movimientos antes, después o durante la acción que se está describiendo:

- 19,10. Yahvé dice a Moisés: "Ve donde el pueblo..." El verbo que describe este imperativo que insta a Moisés al movimiento es el verbo **הֵלַךְ**. En este diálogo, Yahvé exhorta a Moisés a que vaya donde está el pueblo. Esta expresión implica un movimiento de descenso de la montaña por parte de Moisés al lugar del campamento. Este movimiento tiene lugar en 19,14.

La misma raíz verbal se utiliza en 32,34. La expresión corresponde también al personaje de Yahvé, quien vuelve a instar a Moisés a ir donde el pueblo, lo cual implica un movimiento de descenso que se realiza en 34,29.

- 40,36-37. En estos versículos se utiliza el verbo **נָסַע** por dos veces para indicar en ambas ocasiones que el pueblo levanta el campamento; es decir, recoge las tiendas, lo cual implica la intención de abandonar el lugar y por tanto de un movimiento que dirige al pueblo hacia otro territorio. Esta acción del pueblo está ligada directamente al movimiento de la nube: si la nube se eleva sobre la tienda, el pueblo levantará el campamento; si la nube no se eleva, el pueblo no levantará el campamento.

3.1.6 EL PIE DE LA MONTAÑA

En los dos apartados anteriores hemos podido observar los movimientos implícitos y explícitos que genera el espacio de la montaña. Aquí queremos resaltar dos

acciones que son ejecutadas por Moisés. Son dos acciones opuestas que se dan en el mismo lugar, al pie de la montaña. La primera es 24,4: Moisés construye un altar al pie del monte, allí donde lleva al pueblo después de hacerle salir del campamento en 19,17. La segunda de las acciones es en 32,19: "y cuando Moisés se aproximaba hacia el campamento... vio el becerro y las danzas, ardió en ira, arrojó de su mano las tablas y las rompió al pie del monte".

Por un lado, Moisés construye un altar para ofrecer sacrificios a Yahvé y así sellar la finalización de la alianza. De hecho, el pueblo responde a la transmisión de las palabras de Yahvé: "cumpliremos todas las palabras que ha dicho Yahvé" (24,3). Después de presentar los sacrificios, rociar el altar y al pueblo, Moisés lee el Libro de la Alianza y los hijos de Israel le responden: "todas las palabras que ha dicho Yahvé, haremos y obedeceremos" (24,7). Y añaden la expresión: "obedeceremos" que no se menciona en la expresión anterior (24,3). La finalización de la alianza termina con las palabras de Moisés: "Esta es la sangre de la alianza que Yahvé ha hecho con vosotros..." (24,8). La alianza queda finalmente sellada.

Por otro lado, en 32,19, cuando Moisés es conocedor, a través del mismo Yahvé, que el pueblo ha fabricado un becerro de oro, desciende de la montaña, y, al ver el becerro y las danzas del pueblo, rompe las tablas en señal de ira y de enfado al pie de la montaña. Este lugar es un punto clave pues allí tienen lugar acontecimientos importantes dentro de esta narrativa: es el lugar a donde el pueblo llega y contempla la teofanía de Yahvé y se encuentra con él (19,18-20); donde escucha la proclamación de los diez mandamientos (20,1-21) y de las leyes relativas a la alianza (21,1-23,33; 34,10-28); y es el lugar donde Moisés construye un altar (24,4) por orden de Yahvé (20, 24-26). En ese mismo lugar es donde se concluye y se sella la alianza (24,3-8) y donde tiene lugar su renovación (34,29-34). Así mismo, el pie de la montaña es donde Moisés, en un gesto de ira y de cólera, rompe las tablas de la alianza, (32,19), después de haber realizado todo lo posible para que esa alianza se formalizara entre Yahvé y el pueblo.

Por tanto, el pie de la montaña es un lugar donde suceden dos acciones convertidas pero esenciales. Es decir, en un primer momento, se realiza un solemne acto para ratificar y finalizar la alianza entre Yahvé y el pueblo con la presentación de sacri-

ficios, la lectura de las palabras de Yahvé, la aclamación del pueblo y la posterior aspersión del pueblo con la sangre. La ceremonia termina con una comida. Sin embargo, también al pie de la montaña es donde Moisés rompe las tablas que simbolizan la alianza entre Yahvé y el pueblo. Por lo tanto, la solemnidad de la celebración anterior se desvanece con el gesto de rabia de Moisés, que conlleva no solo la ruptura de las tablas, sino la ruptura de la alianza.

CONCLUSIÓN

Parte del relato de la narrativa del Sinaí acontece en la montaña y en sus alrededores. Ella se convierte en uno de los elementos espaciales que emerge en la medida en que el narrador hace que adquiera un papel primordial en el desarrollo de la trama del relato.

Los capítulos precedentes a este relato de la llegada del pueblo al Sinaí describen la travesía por el desierto del pueblo de Israel desde su salida del país de Egipto. Su perspectiva espacial tiene que ver con el horizonte de llegada. Sin embargo, una vez que llegan al desierto del Sinaí y acampan frente a la montaña, la perspectiva horizontal se transforma en una perspectiva vertical que es la que implanta la montaña misma en el relato.

La montaña es entonces un espacio físico-geográfico, que puede ser localizado (a pesar de las divergencias entre los autores) en un lugar específico de la península del Sinaí. Teniendo en cuenta la orientación espacial, se sitúa dentro del eje horizontal del relato; es decir, dentro del recorrido iniciado con la salida del país de Egipto es mencionado como uno de los lugares del itinerario. Pero al mismo tiempo, la montaña, hace que se produzca un cambio en la estructura del relato y que este adquiera una perspectiva espacial diferente ya que se instaura un eje vertical, lo cual provoca que los personajes y las acciones del relato tengan constantemente una mirada hacia arriba y hacia debajo de la montaña.

El narrador cuenta cómo Yahvé desciende a lo alto de la montaña (19,20), lo cual sitúa este espacio como lugar de su morada. Y es hasta allí hasta donde Moisés sube (19,3a) en cuanto Yahvé le llama para que ascienda (19,3b). En la misma frase se describe que Yahvé desciende a la cima de la montaña y Moisés sube a la cima de

la montaña²²⁸. Con el descenso de Yahvé se establece una verticalidad espacial y la montaña entera se vuelve un lugar sagrado. La presencia de Yahvé en la montaña hace que este lugar no solo se convierta en un lugar sagrado, sino un lugar de acceso restringido. Inmediatamente después que Yahvé desciende a la montaña, (19, 18-20), él mismo transmite a Moisés los límites que el resto del pueblo deberá respetar para acceder a ella (19,21-24). Yahvé comunica a Moisés las siguientes normas para acceder a la montaña:

1. El primer espacio marcado más claramente por un límite se presenta en relación al pueblo: "no debe traspasar los límites para ver a Yahvé porque morirán" (19,21). Y, ¿cuál es el límite impuesto para el pueblo? El lector ya ha sido informado anteriormente lo que Yahvé ha transmitido a Moisés: "señala un límite alrededor del pueblo²²⁹" (19,12). El mensaje es que no pueden ni siquiera tocar la falda del monte. Así le recuerda Moisés a Yahvé en 19,23.

2. El segundo límite está en relación con los sacerdotes. En cuanto a ellos, hay una evolución en función de su acceso o no a la montaña. En un primer momento, Yahvé afirma: "los sacerdotes que se acerquen deben santificarse para que Yahvé no les golpee" (19,22). Esta indicación subraya que todos los sacerdotes antes de acercarse deben santificarse. En un segundo momento Yahvé dice: "Anda, baja, y subes con Aarón, pero los sacerdotes y el pueblo no traspasarán los límites para ver a Yahvé" (19,24). En esta segunda afirmación no se hace mención al hecho de que deban santificarse y señala directamente que no traspasarán los límites, del mismo modo que el pueblo. Pero sin embargo, concede permiso a Aarón. Y en un tercer momento, Yahvé invita a que suban Aarón, Nadab, Abihú y los setenta ancianos de Israel (24,1) con Moisés. Esta tercera indicación señala más bien que ninguno de los sacerdotes puede subir a menos que sea invitado por Yahvé. Así, Aarón y sus hijos y los ancianos suben y contemplan a Yahvé de lejos (24,9), pero ninguno de ellos sube más arriba ya que

²²⁸ En el resto del relato no se vuelve a nombrar la cima de la montaña. El lector ya entiende que Yahvé está ubicado en ese lugar y que cada vez que Moisés sube, asciende hasta ese lugar para encontrarse con él.

²²⁹ Como ya señalamos en el estudio de estos versículos, el hebreo dice: "señala un límite alrededor del pueblo"; mientras que el griego apunta: "señala un límite alrededor del monte".

la invitación a subir viene seguida de una prohibición a subir hasta la cima por ser un lugar adjudicado a Moisés (24,2).

A estas dos reglas indiscutibles, se suma otra más: antes de que Yahvé promulgue las normas, Moisés ya ha subido dos veces (19,3 y 19,20) y subirá en la continuación del relato (24,15; 32,31). Como consecuencia de ello, el relato conlleva una norma implícita aplicada a este personaje, quien es el único que puede aproximarse hasta la cima para estar ante la presencia de Yahvé (24,2). Hasta aquí se nombran pues tres espacios limitados: el alto de la montaña donde solo Moisés puede acceder y la falda de la montaña, que es el límite máximo al que pueden aproximarse los miembros del pueblo; existe un tercer lugar no especificado a donde pueden acceder los representantes del pueblo, sacerdotes y ancianos.

Como consecuencia de estos límites, a los personajes del relato se les impone un acceso restringido a la montaña, tomando como referencia la cercanía o distancia en relación a Yahvé y a la cima de la montaña que es donde él se ubica. Así la montaña se convierte en un lugar con unos límites que gradúan el acceso de los personajes a ella, y, por lo tanto, a Yahvé. El acercamiento y la distancia de él establecen el criterio de acceso al resto de las personas del pueblo. De esta manera, el alto de la montaña se convierte en el lugar más sagrado por excelencia a donde solo Moisés puede ascender.

Como consecuencia de ello, la montaña, siendo un espacio físico, toma en el relato un significado simbólico en cuanto morada de Yahvé y lugar sagrado²³⁰ al que solo algunas personas pueden acceder. A partir de aquí el personaje de Yahvé establece una relación vertical con el resto de los personajes, e implanta unos límites de acceso a ella, que se convierte en la referencia espacial por excelencia del relato, donde se desarrolla el encuentro entre Yahvé y el pueblo.

Los continuos movimientos de Moisés entre la zona alta de la montaña y el pie de la montaña reflejan la intensidad de la relación que transmite esta secuencia del

²³⁰ Es interesante la aportación que realiza Jacob Milgrom, su opinión versa sobre la montaña como un templo creado no por manos humanas sino por manos divinas. Ver J. MILGROM, *Studies in Levitical Terminology*, Berkeley (CA), 1970, p. 44.

relato. Yahvé y el pueblo no llegan a hablar directamente, pero todo el relato es un profundo encuentro entre ambos mediado por Moisés. El pueblo asume las primeras indicaciones de Yahvé (19,8); contempla a Yahvé desde la distancia (20,18.21); dirige Yahvé al pueblo los diez mandamientos, y el pueblo, aún oyendo las palabras, pide que cesen y sea Moisés quien les hable (20,19). De ahí que Moisés se convierte en el interlocutor entre ambos. Tanto sus movimientos físicos como los movimientos estratégicos del diálogo permiten establecer una alianza entre Yahvé y el pueblo que es consensuada por ambos; de esta manera las palabras de Yahvé llegan a ser el espacio que permite que ambos se encuentren.

3.2 ESTRUCTURACIÓN ESPACIAL DEL SANTUARIO

El lugar de la presencia de Yahvé en el comienzo del relato ha sido la parte alta de la montaña desde que desciende a ella en 19,20. Allí tiene lugar su manifestación a Moisés y a los sacerdotes y a los hijos de Israel (19,18-19), la donación de las tablas (31,18) y la renovación de la alianza (34,1-23) después del acontecimiento del becerro de oro. La montaña se constituye en el lugar central de todo el proceso de encuentro, manifestación y alianza entre Yahvé y el pueblo. Moisés actúa como mediador en este proceso de establecimiento de la alianza. El carácter de mediador es indicado por la mención de sus numerosos movimientos²³¹ entre el alto de la montaña donde se ubica Yahvé y el pie de la montaña donde se sitúa el pueblo. La alianza que tiene lugar entre ambos concluye en 24,1-11. Si bien, posteriormente, el pueblo construye un becerro con la ayuda de Aarón y peca contra Yahvé, motivo por el cual Moisés rompe las tablas que simbolizan la alianza (32,15-24). Sin embargo, gracias a él mismo se restablece la alianza entre Yahvé y el pueblo (Ex 34).

Una vez que estos acontecimientos tienen lugar y la alianza es restablecida, la montaña, desde el punto de vista narrativo, desaparece del relato, siendo 34,32 la última ocasión en la que es nombrada. Esta desaparición narrativa de la montaña da lugar a la llegada de otro elemento espacial: la morada/tienda del encuentro²³². La aparición narrativa de este nuevo espacio refleja no solo "un nuevo asentamiento, sino una trasposición de aspectos complementarios a un espacio lineal de la narrativa"²³³. Este movimiento se muestra en las mismas palabras de Yahvé (25,8): "hazme un santuario para que pueda residir en medio de ellos". Es sobre la montaña donde Yahvé pide que se construya un santuario, y cuando este va a ser construido la montaña

²³¹ Ex 19,3.7.14.20.25; 24.9.13.15.18; 32,15; 34,4.29.

²³² El texto presenta diferentes términos para denominar a cada uno de los espacios. Los trataremos a continuación. A modo de aclaración quizás un poco prematuramente, asumimos de aquí en adelante el término *santuario* para la totalidad del complejo, tal y como es denominado por Yahvé en su primera referencia (25,8); *morada*, el lugar donde se ubica el arca; *el santo*, donde están el candelabro y la mesa; la tienda del encuentro (tienda), la que engloba los dos espacios anteriores; y el atrio el tercer espacio.

²³³ M.R. HAUGE, *Descent from the Mountain. Narrative Patterns in Exodus 19-40* (JSOT.S, 323), Sheffield, 2001, p. 109.

desaparece. Como consecuencia de ello, la narración cambia de centro de gravedad y se sitúa en el plano horizontal del pueblo.

En este segundo apartado del presente capítulo nos dirigimos a presentar, como ya lo indicamos en páginas anteriores, el espacio del santuario. Respecto a la metodología, realizamos una pequeña anotación. En la parte anterior sobre el análisis de la montaña, hemos llevado a cabo un método en el que se han estudiado los movimientos que relacionan a los personajes con la montaña así como los elementos de acceso a ella. Para ello, hemos estudiado los elementos sintácticos que representan estos movimientos así como los accesos de los personajes al espacio de la montaña en el relato.

Para el estudio del santuario que vamos a presentar a continuación, el relato es más estático ya que el texto se presenta como una descripción muy amplia de todos los elementos y los materiales de construcción así como las medidas y la ubicación de cada uno de los elementos que lo componen. Como consecuencia del estilo de la narración, juzgamos que no se debe utilizar el mismo método que en el apartado anterior puesto que las características del relato difieren. La metodología, entonces, que vamos a utilizar para este análisis es el estudio de los diferentes recintos de los que está compuesto este espacio, según la descripción realizada en la narrativa, e intentaremos lo más posible realizar un emplazamiento de los elementos que forman cada uno de los espacios definidos que la componen.

De esta manera, el estudio de esta parte del relato estará compuesto de cinco apartados. El último actuará de modo conclusivo estableciendo el paralelismo entre la montaña y el santuario; son los siguientes:

1. Estudio de los términos hebreos empleados para la descripción de la morada/tienda del encuentro
2. Los seis momentos diferentes de la narración
3. Estructuración espacial del santuario
4. Significado simbólico
5. Conclusión: Paralelismo montaña-santuario

3.2.1 TERMINOLOGÍA HEBREA

Yahvé es el primero de los personajes en aludir a este lugar en 25,8. Esta primera mención es presentada bajo el término hebreo **מִקְדָּשׁ**. Es la única vez que aparece este término en los capítulos de Ex 19-40²³⁴. El sentido genérico del término es "santuario" o "lugar santo"; viene de la raíz hebrea **קדש**. El término **מִקְדָּשׁ** aparece en el Antiguo Testamento 74 veces y especifica un lugar santo, o santuario o templo²³⁵. El libro del profeta Ezequiel lo utiliza 30 veces y el libro del Levítico 9. En el contexto del libro del Éxodo y particularmente en 25,8 se sitúa al comienzo del largo relato de las instrucciones para la construcción del lugar en el que Yahvé quiere habitar. De hecho es él mismo quien se refiere a este lugar con este término **מִקְדָּשׁ**.

Sin embargo, en el resto de los capítulos se utilizan diferentes términos²³⁶ hebreos para describir este recinto, o parte del mencionado. La presentación de los términos²³⁷ es la siguiente:

- ✓ **קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים**. El santo de los santos
26,34.
- ✓ **הַקֹּדֶשׁ**. El santo.
26,33; 28,29.35.43; 29,30; 30,24.
- ✓ **מִשְׁכָּן**. La morada.

²³⁴ Existe otra aparición de este término en Ex 15,17. El contexto en el que aparece es en el canto que Moisés y los hijos de Israel elevan a Yahvé cuando han atravesado el Mar Rojo. El término, utilizado en este cántico designa, de igual modo, un lugar en el que habita Yahvé.

²³⁵ W. KORNFELD, H. RINGGREN, «מִקְדָּשׁ», en *TDOT*, t. 12 (2003), p. 522-533. H.P. MÜLLER, «קדש», en *DTMAT*, t. 2 (1985), p. 745.

²³⁶ En este análisis 26,7 y 36,14 donde la expresión "a modo de tienda" no es tanto una referencia directa a la tienda, sino a la similitud que Yahvé quiere dar a la Tienda en la que va a habitar con la tienda propia de los nómadas, de los habitantes del pueblo. Significativo en este sentido es que en 26,7 es Yahvé quien determina que la morada debe ser cubierta a modo de tienda. Así lo describe el narrador en 36,14, repitiendo las mismas palabras que Yahvé porque ha visto el alcance y la importancia del detalle. En Ex 33,8.9, el término se refiere concretamente a la tienda de los miembros del pueblo.

²³⁷ El orden viene tal y como está descrito en el relato: desde la parte más interna hasta la parte más externa.

25,9; 26,1.6.7.12.13.15.17.18.20.22.23.26.27[2x].30.35;

27,9.19;

35,11.15.18;

36,8.13.14.20.22.23.25.27.28.31.32[2x];

38,20.21[2x].31;

39,32.33.40;

40,2.5.6.9.17.18.19.21.22.24.28.29.33.34.35.38);

✓ אֹהֶל. La tienda.

26,7.9.11.12.13.14.36; 31,7; 33,7.8[2x].9[2x].10.11; 35,11;

36,14.18.19.37; 39,33.38; 40,19[2x].

✓ אֹהֶל מוֹעֵד. Tienda del encuentro.

27,21;

28,43;

29,4.10.11.30.32.42.44;

30,16.18.20.26.36;

31,7;

33,7[2x];

35,21;

38,8.30;

39,32.40;

40,2.6.7.12.22.24.26.29.30.32.34.35;

✓ חֶצֶר. El atrio.

27,9 [2x].12.13.16.17.18.19;

35,17[2x].18;

38,9[2x].15.16.17.18[2x].20.31[3x];

39,40[2x];

40,8[2x].33[2x].

Esta primera aproximación a través de la terminología utilizada al espacio del santuario en estos capítulos nos revela que hay una cierta complejidad en el tratamiento de este espacio, reflejado por la diversidad de los términos utilizados. De ahí que un primer paso en este estudio es analizar los diferentes vocablos o expresiones que aparecen en el relato.

a) El santo de los santos y el santo

El primero de los términos que se utiliza para designar este espacio es el término **הַקֹּדֶשׁ**. Su lugar viene determinado por el velo que va a separar dos lugares: el santo de los santos (**קֹדֶשׁ הַקְּדָשִׁים**) y el santo (**הַקֹּדֶשׁ**) (26,33). La primera expresión, que representa el lugar de mayor santidad, vuelve a ser mencionada en 26,33.34, así como Nm 4,4.19; 1R 7,50; 8,6; 2Cro 3,8.10;4,22; 5,7; Ez 41,4²³⁸. El lugar señalado es el espacio donde se encuentra el arca y donde Yahvé se va a encontrar con Moisés.

Respecto al lugar denominado "el Santo", su presentación en el relato conlleva una cierta complejidad, debido a que el uso del término²³⁹ **הַקֹּדֶשׁ** se refiere a aspectos diferentes que a continuación detallamos:

- Referido al lugar llamado "el santo", situado delante del velo que le separa del santo de los santos del santo²⁴⁰: Ex 26,33; 28,29.35; 35,19; 39,1.41.

²³⁸ Aparece también el término como tal en Nm 18,9.10 y 1Cro 6,34 pero se refiere a los elementos sagrados que comportan ese espacio de la morada.

²³⁹ Como es de notar, el relato alberga cierta ambigüedad en referencia a este término. Por eso en este trabajo utilizaremos el término "santuario" para referirnos al complejo entero y denominaremos "el santo" al lugar específico de la morada que está delante del velo.

²⁴⁰ Lv 4,6; 10,4.18; 14,13; 16,2.3.16.20.23.33; Nm 3,28.32; 8,19; 18,5; 1R 8,8.10; 1Cro 9,29; 23,32; 2Cro 5,5.11; 29,5.

- Referido al santuario como lugar que abarca la morada en su conjunto: Ex 29,3; 36,1.3.4.6. 38,24.27.
- Referido al carácter sagrado de las vestiduras de los sacerdotes o de parte de ellas²⁴¹: Ex 29,29; 31,10; 35,21; 39,30; 40,13.
- Referido y relacionado con la expresión de los ciclos del santuario como medida de peso de las ofrendas²⁴²: Ex 30,13.24; 38,25.26.
- Los términos קֹדֶשׁ קְדָשִׁים se asemejan al calificativo "muy sagrado" de algunos elementos del santuario, así como de vestiduras de los sacerdotes: Ex 29,37; 30,10.29.36; 40,10²⁴³.

b) La morada

El segundo de los términos empleado en esta narración para describir el lugar en el que Yahvé quiere habitar es מִשְׁכָּן. Este término aparece un total de 139 veces en el Antiguo Testamento, de las cuales 58 se encuentran en el libro del Éxodo entre los capítulos 25-40. De hecho, es el libro donde más es utilizado este vocablo por delante del libro de los Números (35x). Proviene de la raíz שָׁכַן que se traduce normalmente por "habitar", siendo el sustantivo מִשְׁכָּן el que denota el lugar donde se mora o habita. Este vocablo raramente se utiliza para referirse a una morada humana²⁴⁴ sino para referirse a la morada de Yahvé, ya que como hemos visto en el apartado anterior, la morada humana se representa por el vocablo אֹהֶל. Esta diferenciación en la terminología apoyaría la idea de Julian Morgenstern para quien אֹהֶל y מִשְׁכָּן no son sinónimos²⁴⁵. A pesar de este hecho, guardan una relación narrativa relativa ya que de las 58 veces que aparece en este relato el término מִשְׁכָּן, 16 de ella²⁴⁶ viene acompa-

²⁴¹ Lv 5,16; 8,9; 10,10.17; 16,32; 22,14; Nm 3,31; 4,15.20; 7,9; 18,3; 31,6; 35,25; Dt 24,13; 1R 8,4; 2Cro 30,19; 35,3.

²⁴² Lv 5,15; 27,3.25; Nm 3,47.50; 7,13.19.25.31.37.43.49.55.61.67.73.79.85.86; 18,16.

²⁴³ Lv 2,3.10; 6,10.18.22; 7,1.6; 10,12.17; 14,13; 24,9; 27,28

²⁴⁴ Cf. D. KELLERMAN, «מִשְׁכָּן», en *TDOT*, t. 9 (1998), p. 60. Un ejemplo que describe este autor es Nm 16,24.

²⁴⁵ Cf. J. MORGENSTERN, «The ark, the Efad and the Tent of Meeting», en *HUCA*, 18 (1944), p. 125.

²⁴⁶ Ex 26,7.12.13; 35,11; 36,14; 39,32.33.40; 40,2.6.19.22.24.29.34.35.

ñada del término אֹהֶל, lo cual puede sugerir que ambos lugares son diferentes aunque pertenecientes a la misma estructura²⁴⁷.

El término מִשְׁכָּן aparece por primera vez en boca de Yahvé en 25,9 en los primeros compases de sus indicaciones para la construcción de la tienda. Este lugar se constituye en el espacio donde Yahvé quiere habitar (שָׁכַן). Entre ambos términos se establece un juego de palabras donde la raíz es שָׁכַן. Y dado que va a ser su lugar, el mismo Yahvé se encarga de dar instrucciones que describan el modelo de morada (מִשְׁכָּן) que él desea.

c) La tienda

El tercero de los términos para analizar, אֹהֶל, es muy frecuente en el Antiguo Testamento. Aparece un total de 348 veces, de las cuales 217 se sitúan en la Torah; y, más precisamente, 62 ocurrencias se encuentran en el libro del Éxodo, 27 de las cuales aparecen entre los capítulos 19-40. Las otras dos ocurrencias dentro del libro del Éxodo se hallan en 16,16 y 18,7.

La primera de ellas (16,16) aparece cuando el pueblo de Israel marcha por el desierto. Una vez que se evapora el rocío de la mañana y aparece el maná, Moisés comunica al pueblo lo que ha dicho Yahvé: "que cada uno coja un pan por cabeza, según las personas que viven *en la tienda*". La segunda aparición de este vocablo se ubica en el desierto en la visita que hace Jetró a Moisés con la mujer de este y sus hijos. Cuando Moisés es conocedor de la presencia de ellos, sale a su encuentro, se saludan y entran *en la tienda*. En ambas ocasiones (16,6 y 18,7) el significado del término denota que se refiere a una tienda de carácter nómada utilizada como vivienda. Por lo tanto, el sentido que adquiere es más bien profano.

La primera aparición de este término en nuestro relato (19-40) se da en las normas para la elaboración del santuario (26,7). Aquí Yahvé describe a Moisés cuáles deben ser los elementos que lo conforman y puntualiza que debe ser cubierto a modo

²⁴⁷ Para un estudio más detallado ver: M. HARAN, «The Nature of the אֹהֶל מוֹעֵד in Pentateuchal Sources», en *JSS*, 5 (1960), p. 50-65.

de tienda עֲשִׂיתָ יְרִיעֶת עֲזִים לְאֹהֶל עַל־הַמִּשְׁכָּן. Este detalle muestra el carácter temporal y transportable que quiere dar Yahvé a su morada nada más empezar la larga descripción de su construcción, además de querer proporcionarle una similitud con el resto de las demás tiendas del pueblo.

A partir de ahí, el término aparece al principio del relato en el capítulo 26[7x] en las instrucciones para la construcción, y en esporádicas ocasiones en la continuación de la narración (31,7; 33,7.8[2x].9[2x].10.11; 35,11; 36,14.18.19.37; 39,33.38; 49,19[2x]); en todas ellas se describe el espacio físico que abarca y que comprende.

d) La tienda del encuentro

אֹהֶל מוֹעֵד es el cuarto término que aparece en estos capítulos describiendo el espacio de la tienda y que es complementario del anterior; es decir, añade una calificación al sustantivo "tienda" precisado por el vocablo מוֹעֵד, que indica la función de la tienda, tanto para Moisés y Aarón como para el pueblo. La traducción de este término en general es "tienda del encuentro", si bien algunos autores introdujeron una variante en su traducción: "tienda de la asamblea" o "tienda de la asamblea para un festival"²⁴⁸. Nosotros asumimos aquí la traducción "tienda del encuentro" ya que guarda relación directa con el sentido que ese lugar quiere tener de interacción entre Yahvé y Moisés (25,22; 29,42; 30,6.36) y los sacerdotes.

En 27,21, es la primera vez que surge la expresión אֹהֶל מוֹעֵד con motivo del aceite que Aarón y sus hijos deben ubicar desde la tarde hasta la mañana en la tienda del encuentro. A partir de este momento se nombra 38 veces²⁴⁹.

A continuación, en la sección de 33,7-11²⁵⁰, este término aparece concretamente en el v.7 en dos ocasiones. El narrador relata el hecho de que Moisés coloca la tienda fuera del campamento y la llama 'tienda del encuentro', ya que ha sido bien

²⁴⁸ Cf. K. KNOCK, «אֹהֶל», en *TDOT*, t. 1 (1974), p. 124.

²⁴⁹ Ver página anterior.

²⁵⁰ Trataremos explícitamente la problemática relacionada con los versículos 33,7-11 más adelante, en el cuarto capítulo de este estudio.

instruido por Yahvé acerca de ello. En los demás versículos de esta misma sección aparece solo אֱהָל (33.8 [3x].9[2x].10[2x].11).

La segunda parte de la narración (35-40), consiste en la transmisión de Moisés al pueblo de las instrucciones de Yahvé, así como la construcción propiamente dicha del santuario. La expresión אֱהָל מוֹעֵד aparece en 19 ocasiones. Su puesta en escena en el texto es muy variable: en 10 ocasiones se presenta sola (35,21; 38,8.30; 40,7.12.24.26.30.32.34); en 13 ocasiones se muestra acompañada por el término מִשְׁכָּן (36,14; 35,11; 39,32.33.40; 40,2.6.19.22.24.29.34.35). A ello se suma las 4 veces que solo el nombre de אֱהָל aparece en esta parte (36,18.19.37).

El término propiamente es objeto de discusión entre los investigadores. En este momento, hacemos alusión especial al artículo de Menahem Haran²⁵¹ antes mencionado. Su sugerente estudio trata de arrojar luz principalmente en la siguiente cuestión: si la tienda, en la que está supuestamente alojada el arca, es la misma que la tienda del encuentro. Con vistas a este objetivo, analiza el texto de la fuente E relativo a este término en Ex 33,7-11 para concluir que según estos versículos, la tienda está situada fuera del campamento. Esta conclusión a la que se encamina el estudio está fundamentalmente dirigida por la naturaleza de los verbos empleados en esos versículos y sus paralelos en el libro de los Números y en Deuteronomio²⁵². A la vez, y siguiendo el pensamiento del mismo autor, existe un conflicto entre el lugar del santuario que contiene el arca y el lugar en el que se manifiesta Yahvé y se da el encuentro con Moisés. Motivo por el cual, este autor concluye su trabajo afirmando la existencia de dos tiendas en el relato de Ex 19-40: una situada fuera del campamento que está enteramente vacía y que proporciona un lugar para el encuentro con Yahvé; y otra que se sitúa en el medio del campamento de los israelitas que contiene el arca²⁵³. Esta apreciación nos coloca ante la controversia de si existen dos tiendas o una sola²⁵⁴.

²⁵¹ Cf. M. HARAN, «The Nature of the ʾōhel mōʿēḏh», p. 53-55.

²⁵² Cf. M. HARAN, «The Nature of the ʾōhel mōʿēḏh», p. 53-54.

²⁵³ Cf. M. HARAN, «The Nature of the ʾōhel mōʿēḏh», p. 59-60.

²⁵⁴ Abordaremos esta cuestión más adelante en este mismo capítulo.

e) El atrio

El último de los vocablos que definen uno de los espacios del santuario es **הַיָּצֵר**. Su estructura gramatical es algo compleja y su presentación puede variar apareciendo como sustantivo, atributo o adjetivo y puede ir acompañado de diversas preposiciones²⁵⁵. Así lo revela *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*²⁵⁶, que hace un análisis de este término y describe sus usos, añadiendo algunos que se corresponden al empleo relacionado con el significado de "patio". En contraposición, V. Hamp²⁵⁷ presenta el término siempre como sustantivo.

Lo que tienen en común las dos fuentes se refiere al significado que atribuyen al término **הַיָּצֵר**. Está relacionado pues con dos significados: asentamiento y atrio/recinto. El asentamiento a veces tiene que ver con asentamientos nómadas o con los pueblos que se sitúan alrededor de ciudades de relevancia (Gn 25,16; Lv 25,31); o atrio/patio que forman parte de una casa (2S 17,18), de un templo (1R 6,36) o de un palacio (1R 7,8).

Centrándonos en los capítulos del libro del Éxodo que estamos analizando, el término **הַיָּצֵר** se refiere a un recinto cerrado adjunto a la tienda del encuentro que está compuesto por varias cortinas que lo rodean así como de una puerta de entrada. Este recinto no contiene una cubierta en la parte de arriba que lo envuelva, sino que es un recinto abierto. En Ex 19-40 aparece un total de 29 veces en las cuales se va describiendo en diferentes momentos la estructura y los materiales que conforman esta parte del santuario.

3.2.2 COMPOSICIÓN NARRATIVA

El tratamiento de la diversa terminología empleada en estos capítulos para referirse al lugar de la morada, hace que nos preguntemos por cuáles son los espacios a los que se refiere cada uno de los términos y qué relación existe entre ellos, si es que

²⁵⁵ «הַיָּצֵר», en *DCH*, t. 3 (1996), p. 296-298.

²⁵⁶ «הַיָּצֵר», en *HALOT*, t. 1 (1994), p. 345.

²⁵⁷ Cf. V. HAMP, «הַיָּצֵר», en *TDOT*, t. 5 (1980), p. 132.

existe. Para responder a esta cuestión, vamos a abordar la manera en que el relato pone en escena el desarrollo de la construcción del santuario.

a) Puesta en escena

La cuestión se presenta más o menos compleja e interesante. Esta complejidad con su punto de atracción la atribuimos a que en el relato se dan seis escenas diferentes en las que se describe el proceso completo de construcción y levantamiento del santuario:

1. Instrucciones de construcción (25,1-31,18). Yahvé comunica a Moisés las instrucciones en lo alto de la montaña.
2. Transmisión de Moisés al pueblo (35,11-19). Moisés transmite al pueblo las instrucciones recibidas de Yahvé.
3. Descripción de la construcción (36,8-39,32). El narrador describe la manera en la que se va construyendo el recinto.
4. Presentación a Moisés (39,33-43). El narrador describe la presentación de la obra realizada a Moisés y al lector.
5. Instrucciones del levantamiento (40,1-16). Yahvé da las órdenes sobre cómo llevar a cabo el levantamiento y la unción de los materiales y de los sacerdotes.
6. Levantamiento del santuario (40,16-33). El narrador describe el alzamiento del santuario.

Estas seis escenas son las que analizamos a continuación:

➤ **Instrucciones de construcción 25,1-31,18**

En el capítulo 25 comienzan las instrucciones para la construcción de la morada. El primer paso en el proceso del relato sobre la construcción de la morada tiene lugar en un largo discurso de Yahvé a Moisés (25,1 – 31,18) que se ubica en lo alto de la montaña, según lo atestigua el último versículo de esta sección (31,18)²⁵⁸.

²⁵⁸ Ya descrito en 24,12-18.

Según estas instrucciones, el espacio más interior de la morada está definido y separado por un velo (פְּרֹכֶת) que divide el espacio en dos: el santo (הַקֹּדֶשׁ) que es la parte más externa, y el santo de los santos (קֹדֶשׁ הַקֹּדָשִׁים), la parte más interior (26,33). A partir de aquí, hay una alusión al santo de los santos tomando como punto de referencia el velo: detrás del velo (26,33), fuera del velo (27,21) y delante del velo (30,6).

Esta primera estructura es denominada, según estos capítulos, la morada (מִשְׁכָּן) (26,1.6). Este lugar está compuesto por un armazón, descrito según la cantidad de tableros del que está compuesto, así como de sus medidas y la cantidad de sus bases con sus medidas (26,15-30). Con respecto a estos tableros el relato detalla su situación según los cuatro puntos cardinales: lado sur (26,18); lado norte (26,20); parte posterior, del lado oeste (26,22).

El segundo de los espacios referido en 25-31 es la tienda (אֹהֶל) que es una cubierta de pelo de cabra que cubre los dos espacios anteriores (26,7). Debido a que su longitud excede las medidas de la morada, que la cubre, lo consideramos como un espacio más amplio que esta (26,12-13). Referido a este lugar, encontramos en el relato expresiones que se presentan como ubicaciones o lugares significativos: "ante la tienda del encuentro" (29,10); pero sobre todo: "a la entrada de la tienda del encuentro"²⁵⁹ (פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד) (29,4.11.32.42.43²⁶⁰; 33,9-10; 26,36; 36,37; 39,38); "delante de Yahvé" (לְפָנַי יְהוָה) (27,21; 28,12.29.30.35.38; 29,11.23.24.25.26.42; 30,8.16; 34,34; 40,23.25).

El tercer espacio que nombra Yahvé en estos capítulos es el atrio (הַצֵּנָר). En él se describe los elementos que componen el andamiaje y sus componentes del lado sur, (27,9), del lado norte (27,11), del lado oeste (27,12) y del lado este (27,13). Del mismo modo se describe la puerta del atrio con su tapiz, los postes y sus bases (27,16-17).

²⁵⁹ Se ha establecido cierta discusión en torno a este término y la ubicación exacta a la que se corresponde. Ver M.B. HUNDLEY, «Before YHWH at the Entrance of the Tent of Meeting: A Study of Spatial and Conceptual Geography in the Priestly Texts», en ZAW, 123 (2011), p. 15-26.

²⁶⁰ Esta última referencia no hace alusión directamente a la expresión "entrada de la tienda", sino que se alude a ella mediante un sufijo que se refiere a este lugar, nombrado en el versículo anterior.

En cada uno de los tres lugares se detalla con más o menos precisión los elementos que componen el santuario así como sus materiales y las medidas de los mismos. Únicamente se especifica la ubicación de algunos de estos elementos: el velo (פְּרֻכֶּת) que separa el santo del santo de los santos (26,33); el propiciatorio, encima del arca (אֶל־הָאָרֶן) (25,21a; 26,34); el testimonio, en el arca (אֶל־הָאָרֶן) (25,16.21b); piezas de pelo de cabra para cubrir la morada (26,7); el arca, detrás del velo (לְפָרְכֶת) (26,33); la mesa, fuera del velo (מִחוּץ לְפָרְכֶת) (26,35a); el candelabro, frente a la mesa (נֹכַח הַשֻּׁלְחָן), al sur de la morada (26,35b); el novillo, se presentará ante la tienda del encuentro (לְפָנֵי אֹהֶל מוֹעֵד) (29,10); el novillo se inmolará delante de Yahvé (לְפָנֵי יְהוָה), a la entrada de la tienda del encuentro (פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד) (29,11); el altar del incienso, delante del velo (לְפָנֵי הַפְּרֻכֶת) (30,6); la pila, entre la tienda del encuentro y el altar (30,18).

Aparte de estos elementos concretos se detallan acciones que deben acontecer en lugares concretos: Aarón y sus hijos se bañarán a la entrada de la tienda del encuentro” (29,4); llevarán las vestiduras sagradas cuando entren en la tienda del encuentro para officiar en el Santo (29,30); Aarón y sus hijos comerán a la entrada de la tienda del encuentro (29,32); Yahvé se encontrará con Moisés y con los hijos de Israel en ese mismo lugar (29,42-43).

Del mismo modo, son importantes los lugares de separación o de acceso a cada uno de los recintos: el velo (פְּרֻכֶּת) (26,31-33) que separa los dos espacios de la morada; la entrada de la tienda del encuentro, descrita brevemente como una cortina (מִסְפָּד) de púrpura violeta y escarlata, de carmesí y lino fino torzal (26,36) que tiene la función de entrada de la morada; y la puerta del atrio, formada de cuatro postes y cuatro basas con un tapiz (מִסְפָּד) del mismo material que el de la entrada de la tienda (27,16)²⁶¹.

²⁶¹ Estos capítulos, además, describen con gran amplitud las vestiduras de los sacerdotes, de Aarón y de sus hijos que les harán merecedores de entrar en el lugar llamado El Santo (28,1-43). Dado que esta descripción no concierne al estudio del espacio, no realizamos el análisis de su descripción.

➤ **Transmisión 35,11-19**

Una vez que Yahvé ha transmitido a Moisés las instrucciones para la construcción de la morada, este las comunica al pueblo de manera escueta en Ex 35,11-19. Los primeros versículos de esta transmisión (vv.1-3) forman un breve resumen por parte del narrador de la atención especial que requiere el tema del sábado. Estos versículos actúan de vínculo con el final del discurso de Yahvé (31,12-17).

A continuación, toma la palabra Moisés (35,4) y antes de detallar los elementos y los espacios, menciona las ofrendas de los materiales que los miembros del pueblo deben reunir. En cuanto introduce a los artífices que deben construir la morada (v. 10), comienza la comunicación de los elementos que deben formar parte de ella. Mientras que el discurso de Yahvé abarca una longitud de siete capítulos, la transmisión de Moisés al pueblo ocupa menos de 20 versículos²⁶². Obviamente en su descripción elimina detalles tales como: las medidas de cada uno de los elementos, los metales de los que deben estar hechos y el lugar que deben ocupar; se centra únicamente en los elementos²⁶³ en sí:

- La morada, su tienda y su cubierta con sus basas y sus postes... (35,11).
- El arca, el propiciatorio y el velo (35,12).
- La mesa con todos sus utensilios (35,13).
- El candelabro con sus utensilios y su lámpara y su aceite (35,14).
- El altar del incienso con sus elementos: el óleo, el incienso aromático y la cubierta de la entrada para la entrada de la morada (35,15).
- El altar para el holocausto con sus utensilios (35,16).
- La pila con su base (35,16).
- El atrio con sus cortinas, sus basas y sus postes, así como el tapiz de la entrada del atrio (35,17).

²⁶² Consideramos que 35,1-3 constituyen un puente entre los capítulos 25-31 y con lo que viene a continuación.

²⁶³ En los vv. 5-9 Moisés anuncia la colecta de los materiales útiles para realizar el trabajo que él describe a continuación.

- La clavazón de la morada y del atrio (35,18).
- Los ornamentos para officiar en el Santo. Las vestiduras de Aarón y sus hijos (35,19).

De esta lista anterior podríamos concluir que hay tres espacios definidos, según el primero de los versículos de este apartado que dibuja de alguna manera el plano de todo el complejo: la morada (35,11), su tienda (35,11) y el atrio (35,17). Los adjetivos posesivos ayudan a situarse espacialmente, ya que la tienda es una cubierta de la morada, a tenor del adjetivo "su"; a continuación el atrio, como una estructura contigua a la tienda que cuenta con tableros alrededor formando un espacio cerrado pero abierto por la parte de arriba. Por lo tanto, el santuario en su conjunto está compuesto de una parte cubierta (la morada y la tienda) y una parte descubierta (el atrio).

En cuanto a los accesos, Moisés señala el velo (פְּרֻכֶּת הַמִּסְכָּה)²⁶⁴ sin especificar su función (35,12). Los otros dos accesos que Moisés transmite a los constructores son una cortina (מִסְפָּה) para la entrada de la morada (35,15) y una cortina o tapiz (מִסְפָּה) para la entrada del atrio (35,17).

➤ **Construcción 36,8-39,32**

Una vez iniciada la construcción del santuario por parte de los artesanos, el narrador describe el proceso de la misma. Según las indicaciones descriptivas que acontecen en el relato de esta parte, los espacios que conforman el santuario son:

1. La morada (36,8-13) y su armazón (36,15-30). En el detallado relato del armazón indica tres de los cuatro puntos cardinales: sur (36,23); norte (36,25); oeste (36,27); lo hace tal y como lo indicó Yahvé en las instrucciones para su construcción (26,18-25).

A continuación de la descripción del armazón de la morada, describe el velo (פְּרֻכֶּת) que parece formar parte del armazón de la morada (36,35-36).

²⁶⁴ El hebreo añade el término הַמִּסְכָּה. Los dos términos juntos designan el término "cortina", pues el segundo enfatiza el primero. Ver: «פְּרֻכֶּת», en *DCH*, t. 6 (2007), p. 760.

2. La tienda. Consiste en una cubierta que envuelve la morada, y que a su vez está formada por dos capas: una de piel de carnero y la segunda de cuero fino (36,19).

El relato señala también la entrada de la tienda, formado por una cortina (תִּדְוָה) (36,37).

3. El atrio. El narrador describe el cortinaje del atrio y sus postes y basas situándolos también en los puntos cardinales: veinte postes y veinte basas hacia el sur (38,9). Por el lado norte, una cortina con veinte postes y veinte basas (38,11); Al oeste, una cortina con sus diez postes y sus basas (38,12); al este, una cortina de tres columnas y tres basas a un lado de la entrada e igual para el otro lado de la entrada (38,13-15).

En este tercer momento descriptivo de la construcción de la morada y de su tienda, el narrador relata los elementos de construcción de una manera más detallada que lo que ha transmitido Moisés en la escena anterior. Se acerca más a la manera en que lo había mencionado Yahvé en 25-31, pero obviando algunos detalles, principalmente los relacionados con el lugar en el que deben ir cada uno de los componentes. En relación a este punto, no ubica ninguno de los elementos, salvo los postes y las basas de la morada y del atrio, de los cuales indica los puntos cardinales a los que están referidos. Moisés no había hecho alusión a ellos. Entonces, en este tercer momento, el narrador se centra únicamente en detallar las partes de la morada que son construidas, junto con sus medidas y sus materiales, así como la dirección y orientación espacial.

Al final de esta parte del relato, el narrador habla de los materiales y de los ornamentos sacerdotales de Aarón y de sus hijos.

➤ **Presentación a Moisés 39,33-43**

En el capítulo 39, el narrador relata la escena en la que los constructores de ese espacio presentan a Moisés la obra que han realizado (39,33-42). En este sentido es espacialmente interesante el primero de los versículos (39,33): "presentaron a

Moisés la morada, la tienda y todos sus utensilios". Este primer versículo introduce y resume todo el complejo del santuario. Si bien en este primer versículo el narrador no indica la presentación del atrio, sí lo hace más adelante en 39,40 en una lista con la que sintetiza todos los elementos que la contienen pero de una manera mucho más abreviada.

En esta cuarta escena del relato, el narrador describe los espacios y los elementos de los cuales está compuesto el santuario, consta de un breve sumario donde se detallan las partes principales de todo el conjunto, sin describir medidas, ni cantidades, ni localización ni materiales:

- La morada, la tienda y todos sus utensilios
- El toldo de pieles de carnero y el toldo de cuero fino
- El velo
- El arca del testimonio con sus varas
- El propiciatorio
- La mesa con sus utensilios y el pan de la presencia
- El candelabro de oro con sus lámparas y el aceite
- El altar de oro
- El óleo de la unción, el incienso aromático
- La cortina para la entrada de la tienda
- El altar de bronce con sus utensilios
- La pila
- El atrio: sus cortinas y el tapiz de la entrada
- Las vestiduras y los ornamentos de Aarón y los sacerdotes

Según esta lista, el narrador se limita a describir los elementos de cada uno de los espacios; para ello, diferencia tres lugares: la morada, la tienda (39,33) y el atrio (39,40). En cuanto a los accesos a cada uno de estos recintos, están brevemente nombrados y constituyen tres: el velo protector (39,34), la cortina para la entrada de la tienda (39,38) y el tapiz para la entrada del atrio (39,40).

➤ **Instrucciones de levantamiento 40,1-15**

Yahvé vuelve a tomar la palabra en estos últimos compases de los capítulos. Comunica a Moisés la manera en la que deben ser colocados todos los objetos que forman parte del santuario y cuál va a ser su lugar específico.

Para ello comienza con un apunte sobre el lugar en el tiempo en que dicha estructura espacial debe ser alzada: el primer día del primer mes. A continuación Yahvé va desgranando cada elemento y ubicándolos en el espacio dentro del santuario.

Los espacios nombrados con sus elementos correspondientes son los siguientes:

1. La morada. Allí irá el arca y cubrirás el arca con el velo (40,2-3).
2. El altar para el incienso delante del arca, y allí la cortina (תָּוִיבָּ) de la entrada de la morada (40,5).
3. El altar del holocausto frente a la entrada de la morada de la tienda del encuentro (40,6).
4. La pila, entre la tienda del encuentro y el altar (40,7).
5. El atrio alrededor de estos elementos y podrás el tapiz de la entrada del atrio (40,8).

Teniendo en cuenta estas indicaciones, podríamos decir, que se mantienen los tres espacios como en el resto de las secciones previas: la morada, la tienda y el atrio.

➤ **Levantamiento 40,16-33**

Como último paso de todo el proceso de construcción y levantamiento de la morada y de sus elementos y utensilios, el narrador describe el momento en el que Moisés los coloca según las indicaciones que Yahvé ha realizado en la escena anterior. Así, se describe la manera en que quedaría conformado el santuario definitivamente con sus tres espacios y con todos los objetos que la componen.

La lista es la siguiente:

1. La morada con sus tableros, bases y postes (40,18).
2. La tienda por encima de la morada con un toldo (40,19).
3. El testimonio en el arca y el propiciatorio encima del arca (40,20).
4. El arca dentro de la morada. El velo que protege el arca (40,21).
5. La mesa, en la tienda el encuentro, en el lado norte; fuera del velo (40,22); los panes delante de Yahvé (40,23).
6. El candelabro, frente a la mesa, en la tienda del encuentro, en el lado sur de la morada (40,24).
7. El altar del incienso, en la tienda del encuentro, delante del velo.
8. La cortina (תָּוֶבֶט) a la entrada de la tienda (40,28).
9. El altar para el holocausto, en la misma entrada de la tienda (40,29).
10. La pila, entre la tienda del encuentro y el altar (40,30).
11. El atrio que rodeaba la morada, el altar y el tapiz a la entrada del atrio (40,33).

b) Indicaciones narrativas

Con esta descripción finaliza el episodio del desarrollo y la puesta en escena que ha tenido la elaboración del santuario desde que ha sido pensado por Yahvé, hasta su construcción y su posterior levantamiento. A continuación, señalamos las indicaciones narrativas que observamos en el relato en cuanto a dos aspectos: la estructura externa y la interna. En relación a la primera, las seis escenas que comprenden el relato subrayan unos aspectos, enfatizan unos y silencian otros. En el apartado siguiente explicamos estos aspectos que dependen del hablante. En cuanto a la estructura interna del santuario, destacamos el velo como uno de los elementos esenciales de esta narrativa y la discusión que ha traído respecto a su naturaleza.

➤ **Las escenas**

Las seis escenas que componen este episodio enfatizan algún aspecto según le interese al personaje que habla, sea Yahvé, Moisés o el narrador, y según sea el personaje al cual va dirigido el discurso: Moisés, el pueblo o el lector. De ahí que Yahvé, en la primera escena en la que plantea a Moisés la construcción del santuario, lo hace muy detallado con una descripción casi completa de los objetos, medidas, materiales y elementos que la forman. Sin embargo, Moisés, cuando transmite al pueblo (35,11-19) lo que Yahvé le ha comunicado lo hace en apenas diez enunciados en los que resalta los objetos que él considera esenciales, pero silencia su ubicación y sus medidas. Hace mención a los materiales, pero los toma en su conjunto (35,5-9), y no detalla el material de cada objeto, con excepción del aceite (para el alumbrado), los aromas (para el óleo de la unción) y las piedras de ónice y de engaste (para los sacerdotes).

El discurso de la construcción del santuario y la presentación a Moisés son obra del narrador. En el primero, el narrador se permite describir la construcción del santuario casi en paralelo con el discurso primero de Yahvé. De ahí que su longitud sea similar (algo más de tres capítulos) a la de Yahvé (seis capítulos). Este detalle demuestra que el narrador ha querido ser fiel (en alguna medida) a las primeras indicaciones de Yahvé. De ahí que detalla la orientación espacial del santuario, teniendo en cuenta los cuatro puntos cardinales, referencia que no ha sido mencionada por Moisés en su discurso al pueblo. Los elementos descritos carecen de ubicación espacial.

El segundo de los discursos del narrador es la presentación de la construcción a Moisés; es mucho más breve que su discurso anterior y está compuesto de 10 versículos. En ellos se limita a ofrecer en una lista los objetos que han sido elaborados. Esta lista se asemeja a la que ha ofrecido Moisés en la segunda de las escenas. No contiene tampoco referencias espaciales respecto a cuál es el lugar que ocupan los objetos.

La cuarta de las secciones son las instrucciones de Yahvé para el levantamiento del santuario (40,1-15). Es la segunda vez que Yahvé toma la palabra en este amplio episodio de la construcción del santuario. Su discurso, también mantiene una brevedad, y está centrado tanto en la ubicación de cada elemento construido, como en al-

gunas de las acciones que se deben llevar a cabo en ese lugar: ungir, consagrar, acercarse, vestir.

Por último, la sexta sección corresponde de nuevo al narrador quien describe cómo Moisés va colocando todos los objetos que componen el santuario. Su aportación está en paralelismo con las instrucciones que acaba de exponer Yahvé en la escena anterior.

➤ El velo

A lo largo del relato observamos que uno de los elementos cruciales en el desarrollo de la construcción del santuario es el velo. Es uno de los objetos permanentes en todas las secciones del relato. Su importancia radica en dos sentidos: por un lado, separa la morada en dos espacios más pequeños; y por otro lado esconde y protege el arca.

En lo referente a la separación, Yahvé indica que en ese lugar debe haber un velo que separe el espacio de la morada en dos: el espacio más interno albergará el arca (26,33). En las escenas posteriores, ninguno de los personajes menciona este detalle. Sin embargo, en la transmisión de Moisés al pueblo, el término פֶּרֶכֶת es modificado ligeramente por el término פֶּרֶכֶת הַמִּסָּךְ. Esta añadidura enfatiza el primer término; el significado de ambos es cortina²⁶⁵. Este cambio introduce cierta ambigüedad en el significado de esta expresión. A pesar de esa ambigüedad, existe un consenso mínimo en que este velo consiste en una cortina que cuelga de cuatro columnas²⁶⁶. De la misma manera opina Durham²⁶⁷ quien unifica las tres cortinas que hacen la función de entrada (en la morada, la entrada de la tienda y la entrada del atrio) mediante el vocablo מִסָּךְ. B. Childs, por otra parte, no se detiene en los detalles ofrecidos en el relato de los capítulos 25-31, sino que hace un comentario de su conjunto, por lo tanto, no hace alusión a este vocablo.

²⁶⁵ «מִסָּךְ», en *DCH*, t. 5 (2001), p. 362-363.

²⁶⁶ C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 3, Leuven, 2000, p. 437.

²⁶⁷ J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 472

Sin embargo, en este punto, *The Anchor Bible Dictionary*²⁶⁸ describe este velo como una cubierta o un techo horizontal para el arca. Esta interpretación la relaciona con el significado del vocablo פָּרֹכֶת הַמִּסְךָ y más especialmente con el verbo סָכַךְ²⁶⁹ que es la raíz de la que proviene el término מִסְכָּה. Entonces, el significado del vocablo סָכַךְ lo vincula con el campo semántico del verbo cubrir: proteger, establecer, esconder, tapar, ocultar... Es decir, la función propia, como hemos dicho, de una cubierta horizontal. Pero en este contexto, es importante definir cuál de los dos es el más adecuado en relación a su posición: sobre el arca o suspendido del techo.

El análisis que presenta el diccionario mencionado se basa en la confusión que originó este vocablo en el período rabínico, por lo tanto es una explicación de origen histórico. Sin embargo, a nivel literario, la ambigüedad del término la percibimos en el relato en la descripción del levantamiento del santuario (40,1-16). En esta escena, el narrador relata cómo Moisés alza el santuario y cómo coloca los objetos. El altar del incienso es descrito como un objeto que está situado delante del arca (40,5). Llama la atención que la referencia espacial sea el arca y no el velo, como en 30,6. Lo cual da a entender que puede ser que el velo, que ha sido mencionado antes (40,3), fuera una cubierta situada encima del arca, y como consecuencia de ello el arca sería el elemento espacial inmediatamente anterior al altar del incienso. Sin embargo, en la última sección del episodio, al describir el alzamiento del santuario, de nuevo se retoma la situación del altar "delante del velo" (40,26). De ahí que podemos afirmar que definitivamente el velo (פָּרֹכֶת) es una cortina que está suspendida de un dosel y que sirve tanto para separar la morada en dos espacios como para proteger el arca.

3.2.3 ESTRUCTURACIÓN DEL SANTUARIO

Todas las secciones que comprenden el desarrollo de la construcción de la morada han presentado diferentes maneras de nombrar cada uno de los espacios y de los elementos que comprenden el conjunto, según es el hablante de cada una de las secciones. La primera sección que comprende las instrucciones de Yahvé es sin duda la

²⁶⁸ R.E. FREEDMAN, «Tabernacle», en *ABD*, t. 6 (2007), p. 298.

²⁶⁹ «סָכַךְ», en *DCH*, t. 6 (2007), p. 153-154.

más amplia y las más detallada a juzgar ya por su extensión. El hecho de que Yahvé sea el hablante y quien ha representado este espacio, hace que las instrucciones tengan una información mucho más completa y detallada de lo que se debe construir.

Después de haber observado cómo la narración ha elaborado la construcción de la morada, en este apartado vamos a ubicar espacialmente cada uno de los recintos y cuáles son los elementos que están ubicados en ellos. En este proceso, uno de los elementos claves de la organización espacial del lugar en su conjunto viene determinado por la localización de los accesos y de las entradas. Dado que este punto es de esencial importancia, comenzaremos por ahí para que desde los accesos tratemos de dar ubicación a los elementos, y finalmente definiremos los espacios.

De la misma manera, trataremos de definir a qué espacios acceden las distintas personas o colectivos de personas. Cada uno de estos tres apartados presentará una dificultad que será abordada al final de la misma.

a) Accesos

Comenzando por el espacio más interno de la morada, encontramos una cortina que constituye el umbral desde donde se accede a la parte más interna de la morada; es allí donde se ubica el arca. En las primeras indicaciones sobre la construcción de la morada, Yahvé habla de un velo (פְּרֻכֶּת) que sería "la puerta" de acceso a esa parte más interna. Sin embargo, el relato define esta cortina no tanto como puerta de acceso, sino como separación entre los dos espacios de manera que el arca quede protegida.

Además de este primer acceso a la morada, propiamente dicho, hay dos accesos más, el de la entrada de la tienda y el de la entrada del atrio. Ambos accesos guardan una homogeneidad en el relato y siempre son presentadas con el término hebreo פֶּתַח: 26,36; 36,37; 39,38 para la entrada de la tienda²⁷⁰ y 27,16; 35,17; 38,18; 39,40; 40,33 para la entrada del atrio. Especial atención revela la entrada de la

²⁷⁰ Se puede observar que la entrada de la tienda no es nombrada en dos de las seis secciones que comprende el relato: 35,1-19 y 40,16-33.

tienda, que representa entonces no solo un acceso más, sino el punto máximo de acceso al que puede alcanzar un personaje del pueblo para encontrarse con Yahvé²⁷¹.

El material de los tres accesos es el mismo, "una cortina de púrpura violeta y escarlata, de carmesí y lino fino torzal" (26,31.36; 27,16; 36,35.37; 38,18)²⁷².

b) Recintos

Los tres accesos del edificio marcan, de alguna manera, los espacios de los que está configurada la totalidad de la edificación. Según el desarrollo de la narración que hemos ido siguiendo en los seis apartados de la que está compuesta, podemos concluir que el espacio completo consta de tres recintos diferentes:

La morada propiamente dicha, es el espacio más interior de todo el complejo. Este espacio es atestiguado por cada uno de los hablantes en los seis momentos que presenta la narración: 26,1-8; 35,11; 36,8-13; 39,33; 40,1; 40,18. El término hebreo utilizado es מִשְׁכָּן.

Según las indicaciones de Yahvé en 25-31 la morada dispone en su interior de un velo, que separa el espacio en dos: el santo de los santos (el espacio más interno) y el santo (el más externo). Este segundo espacio llamado²⁷³ "el santo" (הַקֹּדֶשׁ) recorre todo el relato: 28,29.35.43; 29,30; 30,13.24; 35,19; 36,1.3.4.6; 38,24.25.26.27; 39,1.41.

La tienda del encuentro. Debido a que la longitud de sus telas exceden el espacio que deben cubrir, las telas se extienden por ambos lados y por la parte de atrás, según lo atestigua el discurso primero de Yahvé 26,12-13. Se crea así un espacio vacío entre los límites de la morada y la cubierta de la tienda. Pero en la parte de-

²⁷¹ Cf. M.B. HUNDLEY, *Before YHWH*, p. 25.

²⁷² El material que componen los accesos a los espacios y el material de que está hecho el efod y algunos elementos de las vestiduras de los sacerdotes son el mismo. Ver las indicaciones para estos últimos en 28,6.8.15.28.31.33.37; 39,2.5.8.21.22.24.31.

²⁷³ La aparición del mismo vocablo en el relato tiene que ver también con las vestiduras sagradas de los sacerdotes, de ahí el término קֹדֶשׁ: 29,6.29; 31,10; 35,19.21; 39,1. 30,41; 40,13.

lantera de la tienda se coloca una cortina que hace de puerta tanto para la morada, como para la tienda. Ese punto en concreto es llamado: entrada de la tienda.

El atrio. El término empleado para este recinto es אֹהֶל־עֵדוּת. Este espacio se ubica a continuación de la tienda del encuentro y constituye el recinto más exterior de todo el complejo. Está compuesto por una estructura de columnas y bases que sostienen un conjunto de cortinas. Lo cual hace suponer que es un espacio abierto por arriba, sin cubierta.

c) Objetos

Los términos que designan a los tres espacios a lo largo del relato de 25-40 coinciden; es decir, señalan siempre el mismo espacio al que se refieren²⁷⁴, no hay confusión en este sentido. Como hemos visto, el elemento clave de todo este relato viene marcado por la ubicación y función del velo. De ahí que su cambio, desde el comienzo de la narración hasta el final hace que los elementos que componen cada uno de los espacios sufran alteraciones. En este apartado presentamos los elementos²⁷⁵ de cada uno de los espacios relatados. Debido a que hay una modificación en los mismos en el transcurso del relato, hacemos un recorrido por las seis secciones presentadas anteriormente para observar mejor su evolución:

1. El primer discurso de Yahvé (25,1-31,18).

Según estas indicaciones, el espacio propiamente de la morada está dividido por un velo (vertical) que la separa en dos espacios contiguos: en el es-

²⁷⁴ *The Anchor Bible Dictionary* presenta un estudio detallado sobre la cuestión del espacio del Tabernáculo. El trabajo se hace eco de su historicidad, su arqueología, fuentes y problemática. Del mismo modo, presenta una serie de problemas relativos por ejemplo a las medidas y su no coincidencia con las medidas ofrecidas en el texto. R.E. FREEDMAN, «Tabernacle», p. 293-305.

²⁷⁵ Realizamos una presentación de los elementos en general; no entramos en los detalles de su composición ni en las medidas, sino en su localización respecto al conjunto del espacio o respecto a otros elementos.

pacio más interno se sitúa el arca, detrás del velo²⁷⁶ (26,33). El propiciatorio está encima del arca (26,34).

En el espacio más externo, el llamado "el santo" se ubica la mesa con los panes de la presencia (26,35); el candelabro que se localiza en frente de la mesa (26,35); el altar del incienso (30,6) y el incienso, que concretamente está "fuera del velo" (27,21).

En la entrada de la tienda (el final del atrio) es un lugar de importancia clave (26,36-37). Allí se ubica tanto el altar para el holocausto (29,39-43) como la pila para las abluciones (30,18).

Del atrio únicamente es nombrada su entrada en 27,16.

2. Moisés y el sumario.

Moisés recapitula en unos pocos versículos los elementos que componen el conjunto. Solo hace referencia a los elementos, pero no a sus medidas ni a su localización. Únicamente señala la ubicación del arca (35,12), la mesa con los panes (35,13), el candelabro y el aceite (35,14), y el altar del incienso (35,15a). En este momento del relato introduce la cortina de entrada de la morada (35,15b), lo que hace suponer que considera la morada como un solo espacio.

A continuación indica el altar del holocausto (35,16) que lo podemos situar cerca de la entrada de la tienda del encuentro, así como la pila con su base. Después el mismo narrador establece el límite de la entrada de la tienda del atrio (35,17).

3. El narrador describe la construcción.

En esta sección el narrador detalla con mucha más precisión de medidas y de materiales los elementos de los que está compuesto el conjunto. Sin embargo, a penas describe dónde irán situados cada uno. Únicamente se

²⁷⁶ La expresión "detrás del velo" hace referencia al espacio en el que se encuentra el arca. Y la expresión "delante del velo" hace referencia al otro lado. Obviamente se percibe que quien describe la acción se sitúa "delante del velo".

puede entender que siguiendo el hilo de esta sección la estructura va determinada porque primero narra la estructura exterior, y después localiza el resto de los elementos. Así, describe la construcción de la morada y de la tienda (36,8-19); su armazón (36,20-34) y a continuación viene el velo, (36,35-38). Inmediatamente después, el arca (37,1-9), la mesa con los panes de la presencia (37,10-16); el candelabro (37,17-24); el altar del incienso (37,25-29); y el altar del holocausto (38,1-7), la pila (38,8). Hasta ahí son los elementos que configuran la morada y la tienda del encuentro. Finaliza después con la construcción del atrio (38,9-29).

4. Presentación de la obra a Moisés.

De nuevo, en esta sección el narrador relata lo que los artesanos presentan a Moisés una vez que la obra está acabada. En esta sección, la estructura es similar a la anterior: primero describe la estructura exterior y después, los elementos que la componen, siendo decisivas las dos cortinas que establecen límites en el relato: la cortina para la entrada de la tienda (39,38) y el tapiz de la entrada del atrio (39,40).

Así vista, primero se presenta la morada y la tienda con todos sus utensilios: el arca con el propiciatorio (39,35), la mesa con los panes de la presencia (39,36), el candelabro (39,37) y el altar del incienso (39,38). Hasta ahí los elementos de la morada y del arca. A continuación viene la entrada de la tienda (39,38). Después, el altar y la pila, que pueden ser localizados en el atrio, cerca de la entrada de la tienda (39,40).

5. Instrucciones del levantamiento de la morada

En esta sección, Yahvé instruye a Moisés sobre la manera de colocar los elementos dentro del complejo total del santuario: se distribuye de la siguiente manera: en la morada: el arca protegida por un velo (40,3), la mesa con todos sus elementos (40,5), el candelabro con las lámparas y el altar del incienso (40,5) que está delante del arca. A continuación va la cortina de la entrada de la morada (40,5).

En la entrada de la tienda (ya en el atrio) están el altar del holocausto (40,6), y la pila, entre la tienda y el altar (40,7). A continuación, el atrio, alrededor, con el tapiz de la entrada (40,8).

6. Levantamiento de la morada

El narrador describe cómo Moisés levanta la morada y cómo sitúa todos sus elementos. Primero coloca la morada y después la tienda (40,18-19). El testimonio lo coloca en el arca y el propiciatorio encima del arca (40,20). Lleva el arca a la morada y pone el velo que cubre (40,21). A continuación hace lo mismo con la tienda del encuentro, donde van la mesa con los panes (40,23), el candelabro, frente a la mesa en el lado sur de la morada (40,24).

Inmediatamente después cuenta los elementos de la tienda del encuentro: el altar del incienso, delante del velo (40,26). Después, la entrada de la morada, donde se sitúa la cortina (40,28), y ahí mismo el altar del holocausto (40,29).

d) Personajes

Dentro de toda la estructura de la morada y de todos los recintos que la componen, se muestra sutilmente quiénes son las personas que pueden acceder a los diferentes recintos del lugar y cuáles son las condiciones bajo las cuales pueden acceder.

Moisés es el único de los personajes que puede acceder hasta el interior de la morada, hasta el llamado "el santo de los santos", lugar donde se encuentra el arca, según las indicaciones de 25,22 y 30,6. En ese lugar se encontrará con Yahvé. Ese mismo lugar es habitado por la nube y por la gloria de Yahvé, que al final del relato hacen su aparición llenando este espacio hasta tal punto que Moisés no puede entrar (40,35). Del mismo modo, Aarón accederá también a este lugar una vez al año (30,10) para hacer expiación por todo el pueblo.

Aarón y los sacerdotes acceden al recinto llamado "el santo" con las vestiduras sagradas descritas al detalle a lo largo del relato y después de haber realizado varios rituales que les da acceso a este lugar para officiar y para mantener el aceite (27,21).

En cuanto a los israelitas, Yahvé menciona específicamente que se encontrará con ellos en el lugar de la entrada de la tienda del encuentro (29,43). Es la única vez que se hace una alusión a ellos en referencia al santuario. No hay indicaciones rituales que ellos deban seguir para acceder a este lugar. En ese mismo punto de la entrada de la tienda del encuentro, se encontrará también con Moisés (29,42). Paralelamente a estos personajes, el relato hace una rápida referencia a "las mujeres que sirven a la entrada de la tienda del encuentro" (38,8). La entrada de la tienda del encuentro está localizada al final del atrio, teniendo en cuenta que la entrada del atrio está frente a la entrada de la tienda del encuentro. Ello demuestra que el atrio es un lugar público de acceso para todos.

e) Plano del santuario

El santuario que ha sido un espacio proyectado y evocado por Yahvé al principio del relato, ahora se vuelve un espacio real que ha sido elaborado por los personajes en el transcurso de la narración. Los objetos que la componen están ubicados, así como los espacios definidos en su interior. A continuación mostramos un plano del santuario con sus elementos. Nos hacemos eco de los planos que presentan Menahem Haran²⁷⁷ y Mary Douglas²⁷⁸, esta última en referencia al libro del Levítico. El plano presentado por esta última lo consideramos, en cierta manera, incompleto, pues no recoge el elemento de las cubiertas que pertenecen a la tienda. De ahí que nos inclinamos por la opción de Harán que representa más fielmente el resultado final de la obra.

²⁷⁷ M. HARAN, «The priestly Image of the Tabernacle», en *HUCA*, 36 (1965), p. 195.

²⁷⁸ M. DOUGLAS, *Leviticus as Literature*, Oxford, 1999, p. 221-223.

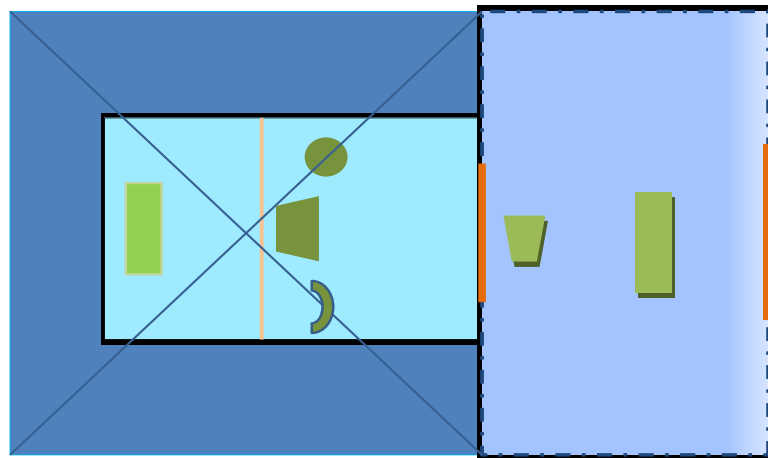


Ilustración 1: Plano del santuario

Una vez levantado el santuario, según el plano, el relato no menciona cuál es su localización en relación al espacio más global en la que se enmarca. No hay referencia espacial externa a él que pueda hacer presagiar un emplazamiento y una orientación y localización concreta. Luego, todas las referencias espaciales son internas y respecto a sí mismo, pero no externas.

3.2.4 EI SANTUARIO, ESPACIO SIMBÓLICO CONSTRUÍDO

El santuario, a diferencia de la montaña, no es un espacio físico desde el principio del relato. De hecho, al comienzo de la narración no existe; es un espacio que va construyéndose en la medida que el relato avanza. Y es así como el santuario llega a realizar un recorrido narrativo que va desde su inexistencia hasta su implantación y su ocupación por la nube, pasando por la colecta de los materiales y su construcción.

El santuario es imaginado, preparado y formado a lo largo del relato por Yahvé (25,8-30,38); es construido por Moisés y por los artífices del santuario, nombrados en

31,1-6 (35,4-38,31)²⁷⁹; es levantado y ubicado por Moisés (40,17-30) y es ocupado por la nube y por la presencia de Yahvé (40,34-35). Por lo tanto, el santuario recorre un movimiento en el relato que pasa de ser un espacio imaginado a ser un espacio real.

La organización interna del espacio del santuario ha sido ya tratada con detalle en el apartado 3.2 de este mismo capítulo. Únicamente subrayamos que el santuario contiene tres espacios: la morada, la tienda y el atrio.

Su parte más interna es la parte de mayor santidad. La santidad de este lugar viene adquirida por la presencia de Yahvé (25,22) y porque en ese lugar se ubica el arca, y el Testimonio en su interior, que guardan las tablas de la ley. A partir de aquí y tomando como referencia ese lugar, hay una "gradación de la santidad" en los otros dos espacios restantes. Es decir, el segundo de los espacios es menos sagrado que el anterior y tercer espacio es menos sagrado que el segundo porque se encuentran a una distancia mayor de Yahvé que se ubica en "el Santo de los Santos".

Esta "gradación de la santidad" es signo de las diferentes personas que pueden acceder a los tres recintos:

1. El santo de los santos es el espacio más privado al que puede acceder Moisés (25,22; 30,6.36); y Aarón, una vez al año (Ex 30,10; Lv 16,34), que además entrará a la parte del santuario que está al otro lado del velo (Lv 16,2). Del mismo modo y al final del relato, se describe cómo la gloria de Yahvé mora en este lugar dentro del santuario (40,35).

Al espacio llamado "El santo" (26,33)²⁸⁰ pueden acceder Aarón y sus hijos, por lo tanto, es accesible a los sacerdotes (27,21; 28,29.35.43).

²⁷⁹ No tenemos en cuenta en esta descripción los ornamentos de los sacerdotes por no tratarse concretamente de aspectos que especifiquen o posean una relación con las características espaciales, que es el tema principal de este estudio.

²⁸⁰ En numerosas ocasiones este espacio se indica tomando como referencia el velo que separa ambos espacios; de ahí que se refieren a este espacio cuando se emplea la expresión "delante del velo" (30,6; 40,26) o "fuera del velo" (26,35; 27,21; 40,22).

2. El segundo espacio, en términos de accesibilidad, es un espacio que al ser una cubierta de la morada, no es un espacio a parte de ella, sino adjunto a ella; no hay elementos que lo componen y que restringieran su utilización a personas determinadas. En la puerta de entrada es donde se encontrará Yahvé con Moisés y con los israelitas (29,43).
3. El tercero de los recintos que componen el santuario es el atrio (27, 9-19). Es un espacio que está formado por un cortinaje en forma de rectángulo. Carece de cubierta; es un espacio abierto; pero sí que está compuesto por una puerta (27,16) que da acceso a su interior. Este espacio del atrio es el espacio más externo del santuario y, por lo tanto, el espacio más público. Además, un detalle en 38,8 señala que las mujeres sirven a la entrada de la tienda del encuentro. Por lo tanto, las mujeres acceden hasta la puerta de la tienda del encuentro, donde realizan su trabajo (צבא)²⁸¹.

A la vez, hay una gradación espacial en cuanto que el atrio es un espacio sin cubierta por la parte de arriba y puede ser un espacio de transición entre el espacio público fuera de la entrada del atrio, sin límites, y el espacio de la tienda del encuentro ya diseñada con cubierta en la parte superior y con cortinas que rodean y limitan el espacio.

En resumen, el santuario es un espacio creado en el transcurso del relato. Su origen se fija en la mente de Yahvé. Él es quien lo diseña en su imaginación y promueve que algunos de los miembros del pueblo, según sus indicaciones, hagan realidad lo que él ha imaginado. Así pues, el santuario es un espacio simbólico construido para el encuentro con Yahvé y para rendirle culto. Es un espacio que representa la santidad de Yahvé y por tanto, su acceso está restringido. De ahí que sea un espacio que establece unas relaciones horizontales de cercanía y distancia con respecto a él, cuya parte más significativa es la parte más interna del Santuario. A la vez, es un espacio que estructura y jerarquiza a los miembros del pueblo de Israel, ya sean sacerdotes, hombres o mujeres.

²⁸¹ En torno a este vocablo y su significado en el contexto y en la expresión de 38,8 ver: W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 665-666.

Esta cercanía y distancia en relación con la gradación de la santidad dentro del santuario sugieren que existe también un movimiento para acceder a la máxima santidad. Es un movimiento que no es vertical, como sucede en la montaña, sino horizontal, según se está más cerca o más lejos del arca de la alianza que está en el interior del santuario.

3.3 PARALELISMO ESPACIAL MONTAÑA-SANTUARIO

A lo largo del capítulo tercero de este estudio, hemos realizado un análisis de los dos espacios más importantes que aparecen en el relato de Éxodo 19-40: la montaña y el santuario. A modo de conclusión, ofrecemos una síntesis de ambos.

La montaña es un lugar en el desierto dentro del itinerario que el pueblo de Israel recorre desde su salida del país de Egipto. Es un lugar físico-geográfico de encuentro con Yahvé, quien se manifiesta al pueblo con el que establece una alianza. Como consecuencia de ello, se convierte en un lugar simbólico-teológico desde el momento en el que Yahvé desciende a ella (19,20). A partir de ese momento, Yahvé se manifiesta a Moisés; algunos miembros del pueblo le ven desde la distancia desde un lugar de la montaña, y el resto del pueblo de Israel le vislumbra desde una distancia aún mayor. En la montaña tiene lugar la alianza y la renovación de la alianza después del acontecimiento del becerro de oro que quiebra la alianza primera. El continuo movimiento de Moisés entre la cumbre y el pie de la montaña es una herramienta narrativa para implicar al lector para hacer que se sienta dentro de la historia que se narra.

El descenso de Yahvé a la montaña hace que esta adquiera un sentido de sagrada, por lo cual, su acceso se vuelve restringido. Por lo tanto, los acontecimientos que allí suceden, estratifican la montaña en tres espacios: la cumbre, un lugar a media altura y el pie de la montaña. Consecuentemente, esta división estructura a su vez a los miembros del pueblo de Israel en tres estratos: Moisés, el único que accede a la cumbre; Aarón, Nadab, y Abihú junto con los setenta ancianos de Israel (24,1.9), que acceden a un lugar intermedio; el resto de los miembros del pueblo, quienes, aunque no estaban permitidos a acercarse a la falda de la montaña (19,12.23; 20,18.21), se acercan por iniciativa de Moisés (19,17). Siendo pues un espacio real desde el co-

mienzo de la narración, se convierte en un espacio simbólico por la presencia de Yahvé en su cumbre a lo largo de la narración. El espacio de la montaña, entonces, se construye y se transforma narrativamente.

Si volvemos la mirada sobre el santuario, este es un espacio que se va construyendo físicamente a lo largo del relato. Por lo tanto, al comienzo del relato no existía, pero va tomando forma desde el momento en el que Yahvé comienza a describir todos los elementos que la componen, y los artífices comienzan su edificación. Este espacio del santuario está sometido a un proceso de creación por parte de Yahvé y de los artesanos que la construyen. Pasa entonces de ser un espacio evocado por Yahvé, a ser un espacio real cuando es construido y levantado, para terminar siendo un espacio simbólico desde que Yahvé lo llena con su presencia a través de la nube (40,34-38).

Tanto la montaña como el santuario están compuestos por tres espacios diferentes²⁸², y cada espacio tiene un acceso o límite. Estos límites en la montaña son impuestos por Yahvé y tienen relación con la altura, con el eje vertical, es decir, con la cercanía o la distancia de la cima porque ahí es donde está él. Estos límites no son exactos en sí mismos o el relato no se detiene a describir exactamente cuál es su lugar concreto²⁸³.

En el santuario, sin embargo, las líneas divisorias de acceso a sus recintos se dibujan de acuerdo a la profundidad; es decir, no es tanto el eje vertical, sino el eje horizontal, la parte más profunda; la que está más al fondo de todo el complejo es la referencia más sagrada. En consecuencia, como en la montaña, el acceso es restringido y los lindes para atravesar de un recinto a otro están separados bien por un velo que separa los dos habitáculos dentro del primer espacio (40,21) o bien por cortinas: una a la entrada de la morada (40,28) y la segunda la entrada del atrio (40,33). Este

²⁸² Ver: L.M. MORALES, *The Tabernacle Pre-figured. Cosmic Mountain Ideology in Genesis and Exodus*, Leuven-Paris-Walpole (MA), 2012, p. 255.

²⁸³ Si hay un peligro de muerte cuando los límites son traspasados, es probable que estos límites de la montaña estén marcados por Yahvé en la realidad ficcional del relato y los personajes lo conozcan; sin embargo, el narrador ha considerado que su descripción no es una información demasiado relevante para el lector de ahí que no haya empleado tiempo en su desarrollo.

último acceso sirve como la entrada principal a todo el recinto. Por tanto, los límites establecidos estructuran tanto el espacio como los personajes. Yahvé impone unos límites para acceder a ella porque acercarse a la montaña está relacionado con acercarse a su presencia.

Una vista panorámica y comparativa de ambos espacios (montaña y santuario) permite percibir cierto paralelismo espacial entre los dos que detallamos a continuación:

- En ambos espacios existe una "gradación de la santidad". Ya hemos indicado que en la montaña, la parte más alta es la que comprende el nivel de mayor santidad, mientras que en el santuario es la parte más interna la que alberga una mayor santidad por la presencia de Yahvé y por el arca. Estableciendo ese espacio como la referencia, los diferentes espacios contiguos a él contienen una santidad de menor grado, según se recorra el camino de dentro a fuera (en el caso del santuario) o de arriba abajo (en el caso de la montaña).
- La gradualidad en la santidad señala los personajes que pueden acceder a los diferentes espacios. Moisés a la cima de la montaña; Aarón, Nadab y Abihú junto con los setenta ancianos, pueden llegar a un espacio intermedio de la montaña; y el pueblo queda en la falda de la montaña a una distancia. En el caso del santuario, Moisés puede entrar en la parte más interna (25,22), pero también Aarón puede desempeñar sus funciones en ese lugar una vez al año, siguiendo las indicaciones rituales (Ex 28,29.35; Lv 16,2-4). Del mismo modo, al espacio inmediatamente posterior, llamado "el santo", tienen acceso los sacerdotes (28,43; 29,30) si cumplen con todos los requisitos indicados.
- En cuanto al espacio intermedio, existe una pequeña diferencia entre la montaña y el santuario: en la montaña el espacio intermedio es el lugar a donde acceden Aarón, Nadab, Abihú junto con los setenta ancianos de Israel; mientras que en el santuario, al espacio denominado "el santo" solamente acceden los sacerdotes y Aarón.

- Otra diferencia la señalamos en relación al tercer recinto: así como en el caso de la montaña los miembros del pueblo de Israel están a una distancia de ella, y no pueden tocar si quiera su falda, en el caso del santuario, nada se dice sobre el acceso al atrio, pero deducimos que no existen restricciones para entrar. Más aún, Yahvé menciona que se encontrará con los israelitas a la entrada de la tienda del encuentro (29,43), lo cual significa que pueden entrar hasta ese lugar y, por lo tanto, pueden atravesar el atrio.
- El relato hace alusión a las mujeres²⁸⁴ que sirven a la entrada de la tienda del encuentro (38,8). Pero en referencia a la montaña no existe ninguna alusión a ellas.

Sin embargo, el santuario es presentado como un espacio descrito con todo lujo de detalles, tanto para los personajes del relato como para el lector, de ahí que se muestra como un espacio más elaborado y más restrictivo narrativamente para ambos. Por una parte, esta descripción tan detallada, casi escrupulosa, hace que el lector se sienta más implicado tanto en su elaboración, construcción y alzamiento, como en la manera en la que él mismo puede tener acceso al santuario. La restricción no solo se presenta en referencia a que solo los sacerdotes pueden entrar en él, sino que incluso ellos, para poder entrar, deben realizar numerosos rituales de acceso y deben ataviarse con unas vestiduras minuciosamente descritas en sus tejidos y en sus medidas, y deben realizar actividades culturales (28,1-29,46)²⁸⁵.

Esta actividad ritual realizada por los sacerdotes es detallada porque los límites entre uno y otro espacio están visiblemente señalados con exactitud: el velo de separación (40,21); la cortina a la entrada de la morada (40,28); el tapiz para la entrada del atrio (40,33). Son tres accesos que delimitan los tres²⁸⁶ espacios descritos.

²⁸⁴ Para comprender la posible función de estas mujeres, ver el análisis de J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 487-488.

²⁸⁵ Aquí incluimos todo el ritual necesario para que los sacerdotes puedan entrar en la tienda, descrito en 28,1-30,10.

²⁸⁶ Tres accesos podrían dar lugar a cuatro espacios, pero la cortina a la entrada de la morada es un lugar en el que confluyen la tienda y la morada. Es decir, la morada no tiene acceso propio, sino que la tienda y la morada comparten el mismo acceso.

Lo que al comienzo del relato llega a ser un espacio físico a donde Yahvé desciende, se convierte por ello en el lugar simbólico de su presencia así como del establecimiento de la alianza y de los numerosos encuentros con Moisés, así como el pueblo a través de él. Sin embargo, Yahvé, junto con el resto de los personajes del relato, construye un espacio, que es el santuario, que se convierte en un modelo más evolucionado y más elaborado que el de la montaña. Es un lugar donde Yahvé puede habitar para siempre, y lo que es más importante, puede habitar en medio de su pueblo. El eje vertical de la montaña crea mayor distancia que el eje horizontal del santuario.

La similitud entre los dos espacios viene dada de igual manera por el símbolo de la nube²⁸⁷:

Y la nube cubrió la montaña, y la gloria de Yahvé moró en el Monte Sinaí (24,15-16).

Y la nube cubrió la tienda del encuentro y la gloria de Yahvé llenó el tabernáculo (40,34).

Yahvé entonces, decide descender a la montaña al principio de la narrativa del Sinaí (19,11-18) para ser un lugar de encuentro con Moisés, que ejerce de mediador ante el pueblo; sin embargo, la montaña llega a ser un espacio temporal de su presencia. De ahí que Yahvé opta por la construcción de un santuario para habitar y acompañar al pueblo a lo largo del camino; lo cual significa que caminará en medio del pueblo de Israel hasta la tierra prometida. A partir de aquí la montaña deja de ser lugar significativo dentro de la narración. La construcción de la morada toma el relevo de un espacio inamovible físicamente, la montaña, pero que tiene rasgos de permanencia en cuanto a su valor simbólico y teológico. Es el espacio de encuentro con Yahvé que llega a establecer una alianza entre él y el pueblo; una alianza simbolizada en las tablas de la ley que permanecerán en el interior del arca.

Se da entonces una profunda conexión entre la montaña y el santuario²⁸⁸ a nivel de significado ya que la narrativa da lugar a una transposición desde la montaña, que sitúa a los personajes en unas claves de lejanía y distancia, al santuario, que es

²⁸⁷ U. CASSUTO, *Commentary on Exodus*, p. 484.

²⁸⁸ M.R. HAUGE, *Descent from the Mountain*, p. 109.

un lugar construido por los mismos personajes en donde el eje horizontal permite una distancia dentro de la cercana presencia de Yahvé.

A close similarity to the wilderness Tabernacle is suggested by several shared characteristics. Both Sinai and the Tabernacle evidence a tripartite division. The summit corresponds to the inner sanctum, or Holy of Holies. The second zone, partway up the mountain, is the equivalent of the Tabernacle's outer sanctum, or Holy Place. The third zone, at the foot of the mountain, is analogous to the outer court. As with the Tabernacle, the three distinct zones of Sinai feature three gradations of holiness in descending order²⁸⁹.

²⁸⁹ W.H.C PROPP, *Exodus 19-40*, p. 300-301.

CAPÍTULO 4

La construcción del espacio en la secuencia narrativa de Ex 19-40

Con el capítulo 19 comienza una de las narraciones más importantes del Antiguo Testamento: la narrativa del Sinaí. La llegada de Israel a la montaña del Sinaí es uno de los momentos cruciales de la historia del pueblo. No se trata de una narrativa única, sino que dentro de ella se encuentran varias narraciones que vuelven complejo el hecho de querer seguir la progresión del relato. De ahí que el relato ha sido objeto de numerosos trabajos de investigación que han querido comprender e interpretar la función de esta narración tanto en el conjunto del libro del Éxodo como en sí misma, así como su origen, composición, historia y redacción.

Nosotros, en este cuarto capítulo del presente trabajo, consideramos que el objetivo fundamental se concentra en estudiar la manera en que el narrador presenta la puesta en escena, teniendo en cuenta, más concretamente, cómo es tratado el espacio en la secuencia del relato y en el desarrollo de la trama. Para ello, seguiremos el hilo de la secuencia narrativa que nos hará descubrir cómo son construidas las dife-

rentes secciones del relato, y en concreto cuál es la relevancia del espacio, así como su significado.

Esta opción por el análisis narrativo del texto en su estado final hace que el foco de atención no se detenga en la problemática surgida en torno a las fuentes y a los problemas históricos y de redacción que ha desarrollado el texto a lo largo de la historia, sino que este estudio parte de un análisis sincrónico del texto²⁹⁰.

Este capítulo cuarto, entonces, está estructurado según las referencias espaciales y los lugares en los que se asienta la acción, esto es:

- 19,1-24,18. Entre el alto de la montaña y el campamento
- 25,1-31,18. Instrucciones sobre la construcción del santuario. Arriba de la montaña
- 32,1-34,35. Entre el campamento y el alto de la montaña.
- 35,1-40,38. Construcción y levantamiento del santuario. En el llano, en el campamento.

4.1. EL ESPACIO TEOFÁNICO REAL. Ex 19-24

Si bien Ex 18 sitúa la acción en el desierto, junto al monte de Dios (Ex 18,5), en el inicio del capítulo 19 y de esta nueva sección de la narrativa, se narra la llegada del pueblo de Israel al desierto del Sinaí y en concreto a un lugar preciso: frente al monte (Ex 19,2), donde permanecerán hasta su partida en Nm 10,12.

4.1.1 MARCO ESPACIO-TEMPORAL. Ex 19,1-2

El inicio presenta unas consideraciones espaciales de cierto interés. La acción comienza situando de inmediato al lector en una referencia temporal ligada a una referencia espacial:

²⁹⁰ Ya en la introducción de este trabajo hemos señalado estudios que se han desarrollado desde esta perspectiva.

19,1 בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּיּוֹם
הַזֶּה בָּאוּ מִדְּבַר סִינַי

Con esta referencia espacio-temporal, el narrador hace que el lector vuelva la mirada hacia atrás, tanto en el tiempo como en el espacio, hacia el lugar y el momento en el que comenzó la travesía de los hijos de Israel: Egipto. Así, la llegada al desierto del Sinaí comprende, por un lado, la etapa final de un recorrido, iniciado con la salida de Egipto, y al mismo tiempo, la llegada a ese lugar encierra el inicio de una nueva andadura. El instante de la llegada al desierto del Sinaí se comprende, entonces, desde su origen: la salida del país de Egipto en el tercer mes.

Se utiliza esta estrategia narrativa porque el episodio inmediatamente anterior es un paréntesis en el hilo narrativo, un episodio dentro de un relato más amplio. El inciso del capítulo 18 está dedicado al encuentro de Moisés con su suegro Jetró. Por esta razón, el narrador, al retomar la marcha del pueblo de Israel en el momento de su llegada a la montaña del Sinaí, recuerda al lector dónde comenzó todo, de dónde viene el pueblo y cuál ha sido su recorrido. Se conecta el comienzo de esta narración con los acontecimientos que han tenido lugar anteriormente con lo que va a suceder a continuación; se vincula el pasado y el presente en este momento de la narrativa.

Se dan dos anuncios diferentes de la llegada al desierto del Sinaí: el primer anuncio tiene como origen Egipto (19,1), mientras que en el segundo anuncio el origen es Refidín, justo la etapa anterior (17,1). Los dos anuncios enfatizan el tiempo y el asentamiento del relato en dos proposiciones temporales²⁹¹:

19,1 בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּיּוֹם
הַזֶּה בָּאוּ מִדְּבַר סִינַי
19,2 וַיִּסְעוּ מִרְפִּידִים וַיָּבֹאוּ מִדְּבַר סִינַי וַיַּחֲנוּ בַּמִּדְבָּר וַיִּתְחַשְׁמוּ
יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הַהָר

La primera proposición comienza haciendo una referencia al tercer mes, referencia temporal que señala el momento en el que el pueblo de Israel sale de Egipto. Ese momento es cronológicamente anterior (cf. Ex 13,17) al que se está narrando

²⁹¹ T.B. DOZEMAN, «Spatial Form in Exod 19.1-8a», p. 90.

(19,1-2). El lector es conocedor por boca de Moisés que la partida de Egipto se produjo en el mes de Abib (13,4). Esta información es proporcionada no en el contexto de la salida (Ex 13,17ss), sino previo a ella.

Se organiza la puesta en escena de estos primeros compases de la narración puntualizando la cuestión del tiempo en el v. 1, y dejando las expresiones relativas al espacio en los dos versículos siguientes, incluyendo el primero. El primer versículo está construido de manera que la indicación temporal (el tercer mes) va unida a una indicación espacial (de la salida del país de Egipto). Así el enunciado marca el inicio temporal y el final, en términos espaciales, en la travesía que realiza el pueblo.

Por otra parte, los dos versículos se presentan cargados de significado espacial. Las expresiones conferidas en este versículo relativas al espacio acontecen en un número de 7: el país de Egipto, el desierto del Sinaí, Refidim, el desierto del Sinaí, en el desierto, allí, frente a la montaña²⁹². Estas localizaciones están organizadas según la sintaxis en dos grupos:

a) El primer grupo contiene dos afirmaciones en las que se transmite el movimiento que realiza el pueblo de Israel: desde el lugar en el que parten al lugar al que llegan; marcan el recorrido realizado:

- Al salir (לְצֵאתָ + מִן) de Egipto (...), llegaron (בָּאוּ) al desierto del Sinaí (19,1).
- partieron (וַיִּסְעוּ + מִן) de Refidim y llegaron (וַיָּבֹאוּ) al desierto del Sinaí (19,2a).

Si bien el destino es el mismo en ambas proposiciones, el desierto del Sinaí, el origen es diferente. En las dos se corresponde respectivamente con el inicio de donde parten en las dos etapas anteriores: Egipto (14,18) en primer lugar y Refidim (19,2)²⁹³ en segundo lugar. Los verbos que describen la partida son sinónimos, pero en el contexto del éxodo, la aportación que realizan es diferente: mientras יָצָא es el verbo del éxodo y de la liberación, נָסַע es el verbo utilizado para marcar la partida de un lugar después de una

²⁹² La repetición de los lugares muestran la insistencia que el narrador realiza en la salida y en la llegada.

²⁹³ La partida de Refidim no es relatada en el momento en el que sucede, sino cuando el pueblo de Israel llega al desierto del Sinaí y el narrador vuelve la mirada hacia atrás para contarla.

etapa de viaje. Por tanto, las dos frases adquieren un significado diferente. La primera sitúa la acción en relación a la liberación y la segunda, en relación al viaje que progresa de etapa en etapa.

Con respecto al destino, se utiliza el mismo verbo.

b) Las referencias espaciales que vienen a continuación del v. 2 contienen una única referencia espacial: acamparon en el desierto (בַּמִּדְבָּר) (ויִחַנּוּ) (19,2b); allí (שָׁם), frente al monte (נֶגֶד הַהָר).

La secuencia de los verbos es la siguiente:

- Salir de (יָצָא + מִן) y llegar (בֹּאוּ) v. 1
- Partir de (נִסַּע + מִן) y llegar (בֹּאוּ) v. 2a
- Acampar en (בָּ + חָנָה) – acampar allí (שָׁם + חָנָה) – frente a (+ נֶגֶד) v. 2b

Esta secuencia está compuesta por:

- 2 x (sinónimos) (salir, partir + desde)
- 2 x (llegar + al desierto del Sinaí)
- 2 x (acampar + tres expresiones de lugar: en el desierto, allí, y frente al monte).

El lector es invitado a realizar el recorrido hecho por el pueblo de Israel y, guiado por el narrador, se asienta como el pueblo de Israel en el desierto del Sinaí, frente al monte. Es el lugar a donde ha querido llegar el narrador en su relato, y es señalado por dos veces con cierta redundancia: (allí, frente al monte). Esta puntualización da soberanía al lugar. De ahí que la manera en la que se narra el hecho, hace que el lector, cada vez que lea este pasaje actualice el relato de la travesía realizada por el pueblo de Israel, recorra esa distancia y llegue al desierto del Sinaí, y finalmente acampe frente al monte. De esta forma se llega a una localización muy precisa.

En la primera proposición temporal (19,1) se señala tanto el mes como el día. Se establece un juego temporal relacionando los dos acontecimientos (salida y llegada) tanto en el mes como en el día: tiene lugar a los tres meses de la partida, justamente ese día (בַּיּוֹם הַהוּא). Se unen, entonces, los dos momentos, pasado y presente,

temporalmente distanciados, pero vinculados entre sí en la narrativa en mes y día. Y del mismo modo, une los dos espacios: Egipto y el desierto del Sinaí. Pero, ganando en precisión, nos podemos preguntar ¿a qué día se refiere?

La expresión no está exenta de ambigüedad²⁹⁴. La imprecisión del término conlleva que puede evocar tres momentos diferentes dentro de la trayectoria: el día de la salida de Egipto, el de la llegada frente al monte o el día del lector. **בַּיּוֹם הַהוּא** enfatiza la indicación temporal inmediatamente anterior: **בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי**. Si se refiere a “ese día” lleva al lector al pasado, al día en el que se vinculan dos acontecimientos: la salida de Egipto y la llegada al desierto del Sinaí. Ambos días con una diferencia temporal de tres meses (**בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי**). Esta vinculación entre los dos momentos hace difícil establecer una distinción entre ambos, pero dado que la continuación del relato narra la llegada, puede referirse al día en que tuvo lugar este último acontecimiento. Pero al mismo tiempo, el enunciado **בַּיּוֹם הַהוּא** puede aludir también al día del lector; entonces, se enlazaría con el presente y la llegada se actualizaría el día en el que el lector lee el episodio. Una cosa está clara, si el narrador hubiera querido referirse únicamente a “aquel día” hubiera utilizado la expresión²⁹⁵ **בַּיּוֹם הַהוּא**. Las variadas opciones ante el mismo término, denota lo equívoco del mismo²⁹⁶, sumamente intencionado.

²⁹⁴ Tanto Houtman como Propp señalan la ambigüedad de la expresión, y realizan cálculos sobre el día preciso al que se refiere esta expresión, cual es el día 15 del tercer mes de la salida de Egipto. Ver C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 2, Kampen, 1996, p. 42-43; W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 154.

²⁹⁵ La expresión en sentido de pasado se presenta en Gn 7,11.

²⁹⁶ Cassuto traduce el término por “aquel día”. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 224; Childs, mantiene la traducción: “justo en ese día”. B.S. CHILDS, *El libro del Éxodo*, p. 364. Houtman, prefiere optar por “aquel día, el día del Éxodo”. C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 2, p. 43-44; Durham, opta por “el mismo día de la llegada”, J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 261. Por otro lado, interesante aportación realiza J.-P. Sonnet en cuanto que la expresión **בַּיּוֹם הַהוּא** se refiere a “este día” en el cual queda implicado el lector. En esta lectura, el hoy del lector hace que cada vez que se lea el relato, el pueblo de Israel llega al desierto del Sinaí frente al monte; por lo tanto, se actualiza constantemente su llegada y lo que allí va a presenciar y vivir. J.-P. SONNET, «Le Sinaï dans l'événement de sa lecture. La dimension pragmatique d'Ex 19-24», en *NRT*, 111 (1989), p. 321-322. Por otro lado, una vía de interpretación defiende que **בַּחֹדֶשׁ** en este ejemplo, fue originariamente destinado para ser leído por el lector como ‘luna nueva’ y designa entonces un día específico. M. NOTH, *Exodus. A Commentary*, p. 155. Pero la sintaxis sugiere la referencia al mes. Dillmann señala, sin embargo, que esta expresión haría relación a una referencia para especificar ese día en concreto. A. DILLMANN, *Die bücher Exodus und Leviticus* (KEH,12), Leipzig, 1880, p. 191, citado en T.B. DOZEMAN, «Spa-

Por lo tanto, lo más adecuado es, según nuestra opinión, mantener la ambigüedad del término y dejar al lector que decida sobre su significado.

El segundo anuncio de la llegada (19,2) toma como referencia de origen no Egipto, sino precisamente la etapa posterior: Refidín. La perspectiva hacia el pasado no es tan a larga distancia como en la primera proposición. Se unen dos lugares: Refidín y el desierto del Sinaí. El enunciado se centra en las acciones que realiza el pueblo: partir (de Refidín), llegar (al desierto) y acampar (en el desierto). Se asocian dos acciones del pueblo en relación al desierto (llegar y acampar) mientras que una acción al origen desde el que comienzan, Refidín (partir). Pero además, este segundo anuncio posee una tercera oración vinculada a ella (19,2b) que repite parcialmente el sentido de la primera oración (19,2a): "el pueblo acampó allí, frente al monte". El vínculo de ambas proposiciones se realiza por el verbo "acampar" (חָנַף) [2x] y por el adverbio "allí" (שָׁם). Este adverbio omite la repetición del lugar dicho inmediatamente antes, y establece un vínculo con la proposición que le precede. Pero además, añade un lugar específico que no está en el enunciado anterior: "allí, frente al monte". Hasta ahora lo que se ha dicho es que el pueblo de Israel ha llegado y ha acampado en el desierto del Sinaí. Pero solo al final del v.2 el narrador introduce un elemento espacialmente novedoso: acampan frente al monte. Esta localización se desvela después de casi tres proposiciones temporales.

La expresión **וַיִּנָּחֵם הָהָר** adquiere un especial significado ya que "frente al monte" no expresa una cercanía en relación a la montaña, sino que implica una distancia física de ella, e incluso no solo de ella sino de los personajes entre sí: Yahvé y el pueblo. La preposición de lugar utilizada en el texto es un indicador que anticipa un significado. Tal especificación se hace eco de los acontecimientos que tendrán lugar allí y en los que el pueblo de Israel se mantiene a una distancia, que conlleva una separación física respecto al monte y respecto a Yahvé. El narrador de alguna manera antici-

tial Form in Exod 19:1-8a», p. 98, n. 9. Una segunda vía más improbable sería interpretar esta expresión en un sentido general y no referirla a un día específico. C.F. KEIL, *Die Bücher Mose's. Biblischer Commentar Erster Band Genesis und Exodus*. Leipzig, 1861, citado en T.B. DOZEMAN, «Spatial Form in Exod 19:1-8a», p. 98, n. 9.

pa al lector con esta expresión y ubica espacialmente al pueblo “de cara” a su objetivo.

El resultado de esta imbricación de oraciones introductorias que forman este inicio, es que las tres expresiones temporales que narran este acontecimiento, en lugar de armonizar, interrumpen la secuencia lógica de la narración y hacen que el lector se desplace hacia atrás y hacia delante. Al mismo tiempo, la referencia a un día específico (בַּיּוֹם) no solo interrumpe también la secuencia, sino que la modifica para enfatizar el día presente en relación al lector. Así este, de mano del narrador, recorre el mismo itinerario que ha transitado el pueblo de Israel antes de llegar al desierto del Sinaí: Egipto, Refidín y el desierto del Sinaí, frente al monte; con la diferencia que lo que al pueblo le cuesta tres meses, el lector lo recorre en un breve momento.

4.1.2 EL LUGAR DE LA TEOFANÍA 19, 3-25

Una vez que el pueblo de Israel llega a ese lugar, el narrador descubre el espacio por excelencia de esta narración: la montaña. El hecho del artículo definido que acompaña al sustantivo “montaña” esconde cierto alcance e insinúa que ese lugar va a adquirir relevancia en la continuación del relato. Por otro lado, ese mismo artículo determinado señala que es un lugar ya apuntado anteriormente en el relato y que el lector ya conoce. Es allí donde el ángel de Yahvé se apareció a Moisés cuando pastoreaba el rebaño de su suegro Jetró (3,1b). Y allí mismo sería donde Yahvé anticipa a Moisés que en ese mismo lugar, en el monte de Yahvé, el pueblo le dará culto una vez que hubiera salido de Egipto (3,12). Así lo confirma el versículo siguiente, cuando Moisés “sube al monte de Yahvé” (19,3a), vinculando los dos episodios en el mismo lugar.

a) La montaña y el tercer día

El relato comienza con el movimiento que realiza Moisés: “Moisés subió a la montaña de Dios”. La trascendencia de esta montaña viene desvelada cuando el narrador la describe como “la montaña de Dios” (v.3a).

La única referencia al escenario de la acción aparece en la apertura del versículo cuando se dice que Yahvé está hablando desde lo alto de la montaña. El emplazamiento de Yahvé es en lo alto de la montaña, mientras Moisés y el pueblo de Israel se ubican en el segundo de los escenarios que es en el llano, frente al monte.

Según 3a, Moisés toma la iniciativa y sube a la montaña. Pero en 3b Yahvé le llama desde la montaña. Esta aparente contradicción produce en el lector una confusión. Con el primer enunciado el narrador hace creer que Moisés sube hasta arriba, pero con el segundo se desvela que en realidad no ha subido hasta donde está Yahvé, de ahí que este le llame desde arriba. La confusión se aclara pensando que cuando Moisés estaba subiendo y se encontraba a medio camino, Yahvé le llama. En realidad la llamada de Yahvé es una confirmación a Moisés quien sube por propia iniciativa²⁹⁷. El ascenso de Moisés a Yahvé en Ex 19,3 para recibir la propuesta de la alianza fuerza al lector a interpretar la aproximación de Moisés al pueblo en Ex 19,7 como un descenso. De la misma manera, su vuelta a Yahvé con la respuesta del pueblo en Ex 19,8b puede también ser leído como un ascenso a Yahvé.

Cuando Moisés sube, Yahvé le comunica su intención de establecer una alianza con Israel. Para ello, rememora la ayuda que les brindó para salir de Egipto, lo cual sirve de aval para que confíen en él. La finalidad de la alianza es ser propiedad personal de Yahvé, un reino de sacerdotes y una nación santa (19,5-6). Este mensaje es lo que Moisés debe transmitir al pueblo.

Cuando Moisés desciende, inmediatamente después, reúne a los ancianos del pueblo y les transmite lo que Yahvé le ha dicho. En estos rápidos versículos (vv.7-8) no se menciona qué es lo que les comunica Moisés. Sin embargo, quien responde no son solo los ancianos sino el pueblo entero en una única voz: "haremos todo lo que ha dicho Yahvé" (19,8).

²⁹⁷ La decisión de subir en este momento viene porque ya 3,12 Yahvé le había indicado que le darían culto en ese monte. Entra dentro de la lógica de que cuando llegara Moisés a las estribaciones del monte subiera para conseguir de Yahvé más información al respecto.

En esta primera escena, los personajes se yuxtaponen mutuamente y verticalmente, lo que define su interrelación espacial²⁹⁸. Enfatizando el encuadre de la acción, el narrador no solamente trata de localizar los personajes en el escenario, sino que además muestra las relaciones espaciales entre los personajes, donde Yahvé e Israel mantienen una distancia ya mencionada en 19,2 por la ubicación del campamento del pueblo de Israel "frente a la montaña" (נִגַּד הַהָר). Se pone entonces de relieve el énfasis en el que los personajes están localizados en esta larga narrativa y el movimiento al que es forzado Moisés entre ambos. Este movimiento de Moisés llega a ser el recurso estructurante de la propuesta de la alianza. Su movimiento entre Yahvé y el pueblo establece cierta simetría entre los acontecimientos que suceden en la cumbre de la montaña y los que acontecen en su base. La simetría de la escena se mantiene por la repetición del verbo "llamar" (קרא) en Ex 19,3b.7ab y por la repetición de la propuesta de alianza en la montaña, repetida por Moisés en la base de la montaña²⁹⁹.

El versículo 8b entabla cierta complejidad en relación tanto a lo que le precede como a lo que le sigue. Moisés vuelve hacia Yahvé con las palabra de aceptación del pueblo: וַיִּשָּׁב מֹשֶׁה אֶת־דִּבְרֵי הָעָם אֶל־יְהוָה. La Biblia de Jerusalén traduce el verbo שׁוּב como "transmitir" lo cual genera cierta imprecisión que conviene matizar. Moisés desciende al campamento para transmitir al pueblo las palabras de Yahvé (v.7). El pueblo acepta y aclama su aceptación (v.8a); Moisés lleva, entonces, a Yahvé las palabras de aceptación (v.8b). El verbo שׁוּב no es un verbo estático³⁰⁰ sino que supone un movimiento que implica dirigirse de un lugar a otro³⁰¹. Esta acepción del término sitúa el enunciado del v.8b con Moisés subiendo hacia Yahvé para trasmitirle las palabras que el pueblo ha pronunciado. Sin embargo, Yahvé se adelanta y comienza a

²⁹⁸ Lotman especifica que el lenguaje de las relaciones espaciales dentro de la narrativa resulta ser uno de los significados básicos para comprender la realidad. "The structure of the space of a text becomes a model of the structure of the space of the universe". Y. LOTMAN, *The Structure of the Artistic Text*, Ann Arbor (MI), 1977, p. 217-218.

²⁹⁹ Ver el esquema que aporta el autor en relación a la simetría de los términos hebreos en estos versículos: T.B. DOZEMAN, «Spatial Form in Exod 19:1-8a», p. 95.

³⁰⁰ Según parece reflejarse de la traducción de la biblia de Jerusalén.

³⁰¹ H.-J. FABRY, «שׁוּב», en *TDOT*, t. 14 (2004), p. 464; J.A. SOGGIN, «שׁוּב», en *DTMAT*, t. 2 (1985), p. 1112; «שׁוּב», en *DCH*, t. 8 (2011), p. 290.

hablar, lo que sitúa la escena en lo alto de la montaña (v.9a). Cuando Yahvé termina de hablar es cuando Moisés le hace llegar las palabras de aceptación del pueblo (v.9b). Si bien el v. 8b parece indicar que en realidad Moisés transmite esas palabras, solo es el enunciado de la acción que tiene lugar momentos después ya que se ve interrumpido por la palabra de Yahvé.

A continuación, Yahvé reanuda su discurso y anuncia su venida en una nube, a la vez que ordena la manera en que el pueblo debe prepararse para su manifestación. Las indicaciones se presentan con tres referencias espaciales encabezadas por dos temporales:

- El pueblo se purificará durante dos días (hoy y mañana), lavará sus vestidos y estará preparado al tercer día.
- El tercer día Yahvé descenderá sobre el Monte Sináí.
- Se impondrá un límite alrededor del pueblo para que no suba al monte ni toque su falda.
- Consecuencias para quien atravesase el límite.
- Solo cuando suene el cuerno, ellos podrán subir al monte.

La venida de Yahvé al monte y el encuentro con el pueblo requiere una preparación por parte de este. La preparación atañe tanto a las personas como al espacio. La relativa a las personas implica tres acciones: que se santifiquen (קדש), que laven sus vestidos (וְכִבְּסוּ שְׂמֹלֹתָם) y que estén preparados para el tercer día (לְיוֹם הַשְּׁלִישִׁי). En relación con el espacio, Moisés (por mandato de Yahvé) debe señalar un límite alrededor del pueblo (וְהִגַּבְלֹתָ אֶת־הָעָם סָבִיב) lo cual les previene de tocar la falda del monte (19,10-12). La preparación está restringida temporalmente a dos días: hoy y mañana.

El encuentro es anunciado por Yahvé y se encuadra en un doble movimiento: Yahvé desciende sobre la montaña (19,11b) y ellos subirán solo cuando suene el cuerno (19,13). Este último movimiento resulta extraño a oídos del lector pues Yahvé ha prohibido subir a la montaña bajo pena de muerte (19,12b). Sin embargo, la con-

tradicción da paso a una precisión; esta precisión aportará luz sobre quiénes son ellos, y bajo qué condiciones podrán subir y atravesar el límite.

El descenso de Yahvé implica entonces una preparación de las personas (vv. 10-11) y una preparación del espacio³⁰² (vv. 12-13) que delimita físicamente a cada uno de los dos bandos implicados en el futuro tratado. El límite por tanto, no solo define el lugar donde habita Yahvé, sino también dibuja el lugar donde se ubica el pueblo. El límite impuesto por Yahvé organiza, por tanto, el espacio en el que se ubican los personajes y establece como condición el respeto mutuo de su espacio³⁰³.

Así, tanto la preparación de las personas como la preparación del espacio, son, a priori, las dos condiciones para que pueda darse la teofanía y el encuentro que va a permitir la alianza. De ahí que el espacio de la montaña se vuelve entonces un lugar extremadamente misterioso y de ciertas restricciones para acceder a ella porque Yahvé va a descender.

Una vez que Moisés es alertado del descenso de Yahvé a la montaña y de las implicaciones de este hecho sobre los miembros del pueblo, se relata el descenso de Moisés de la montaña así como la purificación del pueblo y el lavado de los vestidos (19,14). Después, el narrador cede la palabra directamente a Moisés quien insta al pueblo a que estén preparados para el tercer día, y que no deben acercarse a sus mujeres (19,15), dos acciones que deben realizar para estar preparados para ese día. La primera de ellas sí que ha sido mencionada por Yahvé en 19,11. No así en cuanto a la segunda proposición, la concerniente a las mujeres, que pertenece a un añadido de Moisés con el que precisa la implicación del hecho de santificarse.

El lector ante estas palabras queda un tanto confuso nuevamente porque Moisés no transmite al pueblo todas las palabras de Yahvé, sino que selecciona lo que quiere informar. Lo mismo sucede con la cuestión del límite impuesto por Yahvé en 19,12-13. El narrador no transmite al pueblo la orden de no acercarse al monte, pero

³⁰² A. WÉNIN, «La théophanie d'alliance et le don de la Loi (Ex 19-24)», en línea:

<http://www.segec.be/Documents/Fesec/Secteurs/religion/WeninTheeophanieAlliance.pdf> (consultado el 26 de enero de 2015), p. 12.

³⁰³ A. WÉNIN, «La théophanie d'alliance», p. 12.

tal ausencia no significa que Moisés no lo haya hecho, sino que el narrador no lo transmite.

Es así como Moisés en esta escena se convierte en el vínculo no solamente entre los dos espacios, sino entre los personajes de ambos espacios: Yahvé y el pueblo. De ahí que el movimiento entre las disposiciones verticales de los personajes es el recurso espacial por excelencia de estos capítulos. El movimiento de Moisés, además, proporciona al pueblo la ley y el establecimiento de la alianza entre los dos.

Sin embargo, el movimiento de Moisés narrado en tantas ocasiones en este relato, interrumpe, de alguna manera, la secuencia lineal y temporal de la narrativa y obliga al lector a mantenerse atento a lo que está sucediendo para no perder la perspectiva de los acontecimientos.

b) La montaña, encuentro y prohibición

Los tres días en los que el pueblo está preparándose para la teofanía de Yahvé son resueltos por el narrador en dos frases (19,14-15) que recapitulan y resaltan lo más significativo.

Después de ese breve resumen, la mirada del narrador se dirige directamente al "tercer día". La referencia temporal viene acompañada de las expresiones meteorológicas que se suceden en ese día, conducidas por un sonido de trompeta. Mientras estas manifestaciones suceden en la montaña, la reacción casi simultánea del pueblo en el campamento es de temblor a pesar de la distancia de ella (19,16). Sin embargo, Moisés les hace salir del campamento para llegar hasta el pie de la montaña (19,17). Allí se vuelve la mirada a los miembros del pueblo, que desde el pie de la montaña contemplan lo que sucede en ella. Con este movimiento, el narrador anticipa lo que va a suceder con el descenso de Yahvé (19,18), que en realidad es descrito en 19,20 como una acción pasada para dar énfasis.

La razón del temblor de la montaña es porque Yahvé ha descendido a ella (19,18). Además, este descenso de Yahvé provoca que las manifestaciones se vuelvan más impresionantes todavía por la presencia del fuego (19,18), que es continuado por

el propio temblor de la montaña. Este temblor se sitúa en paralelo con el temblor del pueblo en el campamento. El término para ambos lugares viene representado por el mismo verbo (חרר) (19,16.18). La expresión de soberanía, poder y majestuosidad de la revelación de Yahvé hace temblar la montaña, y de la misma manera, el pueblo tiembla de miedo al presentir su presencia. Por consiguiente, la expresión de soberanía que transmite la montaña en su temblor, se corresponde, como una especie de eco de reacción, con el temblor del pueblo que manifiesta su miedo y su turbación.

En medio del estruendo acompañado por el sonido de la trompeta³⁰⁴ (19,19) que se hace cada vez más fuerte, la acción se sitúa en lo alto de la montaña donde Yahvé habla con Moisés de una manera un tanto peculiar: Moisés habla y Yahvé responde con el trueno³⁰⁵. El narrador describe el descenso de Yahvé al monte. El verbo empleado en esta descripción es el verbo יָרַד que en su forma qatal reenvía a un momento anterior indeterminado, lo cual indica que en 19,20 Yahvé no desciende, sino que el narrador está describiendo los fenómenos que han sucedido y han acompañado al descenso que ha tenido lugar anteriormente. Yahvé desciende a la cumbre de la montaña y, en un paralelismo narrativo, Moisés asciende, precisando que es Yahvé el que le llama para subir debido a la prohibición y amenaza de muerte que había sido formulada en 19,12-13. De ahí que Moisés ya no toma la iniciativa ni el riesgo de subir como lo hizo en 19,3.

Una vez que ambos se encuentran en lo alto de la montaña, Yahvé toma la palabra (19,21). En este contexto, sus palabras hacia Moisés versan sobre el tercero de los personajes: el pueblo. Dios recuerda a Moisés su mensaje sobre la prohibición de subir a la montaña bajo amenaza de muerte que recae sobre los miembros del pueblo. Esta temática ya había sido abordada por el mismo Yahvé la tercera vez que mantiene un diálogo con Moisés (19,12-13). En esta ocasión el acento recae sobre el límite que debe guardarse alrededor del pueblo para no tocar ni subir a la montaña. Sin embar-

³⁰⁴ En torno a este versículo y en concreto a la expresión hebrea בְּקוֹל se da una problemática que se suscita alrededor de su significado de voz o trueno. La ambigüedad del término en el contexto en el que se asienta el vocablo da lugar a confusión. Ver W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 164-165; B.S. CHILDS, *El libro del Éxodo*, p. 343-344.

³⁰⁵ Es la realización del anuncio del v.9.

go, en este cuarto momento del diálogo, Yahvé recuerda que el pueblo no debe traspasar los límites para ver a Yahvé porque morirán. Incluso los sacerdotes que se acerquen a él, deben santificarse para que Yahvé no actúe contra ellos.

En el segundo momento de la advertencia (19,21-22), si bien el mensaje de la prohibición se mantiene, se dan dos especificaciones que concretan con más detalle lo ordenado en el primer momento (19,12-13). La prohibición no es de tocar o de subir a la montaña sino de no traspasar los límites para ver a Yahvé. Esta concreción se da porque entre la primera y la segunda advertencia Yahvé ha descendido a lo alto de la montaña, y esta se convierte en un lugar sagrado por su presencia. Con lo cual, se da un pequeño giro en la prohibición en cuanto que el "objeto" del cual deben mantener la distancia es Yahvé, quien es nombrado en estos dos versículos tres veces: una en relación al pueblo y dos en relación a los sacerdotes.

Sobre estos recae la segunda especificación. Los sacerdotes que habitualmente pueden aproximarse a Yahvé por el culto, no pueden hacerlo en esta ocasión, sino que deben santificarse, lo cual supone una condición para subir. En esta ocasión, el verbo utilizado es *קָדַשׁ (יִתְקַדְּשׁוּ)*. En la forma de hiptael del v. 22 significa, según el contexto, "guardar distancia"³⁰⁶. Por lo tanto, al igual que al pueblo, a los sacerdotes no se les permite subir a la montaña para que Yahvé no irrumpa contra ellos (19,22)³⁰⁷. Así lo confirma de nuevo el v. 24; solo Aarón se puede acercar (19,24).

Después de estas palabras de Yahvé a Moisés, se entabla un breve diálogo entre ambos, donde Moisés le recuerda³⁰⁸ que ya anteriormente había dicho que el pueblo no puede subir a la montaña. Aquí Moisés ejerce de enunciador de las palabras de Yahvé (19,23). En su declaración, Moisés parafrasea lo que Yahvé había dicho en 19,12. En esta ocasión, Yahvé le dice a Moisés que señale un límite alrededor del pueblo. Sin embargo, cuando Moisés repite sus palabras introduce un sutil pero significativo cambio: "señala un límite al monte y decláralo sagrado" (19,23). Mientras Yahvé sitúa el límite en el pueblo, Moisés lo ubica en el monte y añade la necesidad de

³⁰⁶ Normalmente se traduciría como "consagrarse a uno mismo". Cf. C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 2, p. 458.

³⁰⁷ B.S. CHILDS, *El libro del Éxodo*, p. 368.

³⁰⁸ Respecto a la función que puede desarrollar una cita de una expresión anterior, ver B.S. CHILDS, *El libro del Éxodo*, p. 360-361.

hacerlo sagrado, enunciado que no había sido mencionado por Yahvé. El resultado del cambio introducido por Moisés conlleva que ni el pueblo puede traspasar el monte, ni Yahvé puede traspasar el límite del pueblo. El límite trae una separación³⁰⁹ que debe ser respetado tanto por Yahvé como por el pueblo (19,12.23).

A estas palabras de Moisés, Yahvé responde diciéndole que descienda de la montaña y que suba con Aarón. Y de nuevo repite que los sacerdotes y el pueblo no traspasarán los límites para subir hacia él para que no irrumpa contra ellos. Es la tercera vez que Yahvé menciona la prohibición en torno a la montaña (19,12.21-22.24). Pero en esta ocasión, tanto los sacerdotes como el pueblo son los sujetos que no deben traspasar los límites para subir hacia él.

El narrador retoma la palabra en el último versículo del capítulo 19 y describe el descenso de Moisés a la falda de la montaña, lugar en el que se ubica el pueblo (19,25), según se lo había indicado Yahvé en 19,24. "Moisés desciende al pueblo y les dice". Pero, ¿qué les dice en esta ocasión?

La conexión entre el capítulo 20 y el capítulo 19 ha sido motivo de discusiones diversas entre los investigadores por la dificultad de conectar narrativamente ambos capítulos. La investigación ha dado lugar a varias respuestas:

(1) El v. 25 introduce un discurso de Moisés al pueblo que está inacabado por una posible pérdida de material³¹⁰.

(2) La proclamación del decálogo en sí interrumpe la narrativa que le precede y que le sigue, por lo tanto, la conexión con el capítulo 19 y con el 20. Pero esta interrupción vendría en realidad desde 19, 20-25. Como consecuencia de ello, 20,18 se refiere no al decálogo propiamente, sino a la manifestación de Yahvé del capítulo 19. Del mismo modo, el decálogo no ocuparía la posición actual que ahora mantiene sino que se ubicaría en otro lugar³¹¹. Sin embargo, admitiendo la ruptura y la conexión en-

³⁰⁹ M.R. HAUGE, *The Descent from the Mountain*, p. 33.

³¹⁰ Delitzsch. Citado en C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 2, p. 461, n. 103.

³¹¹ E.W. NICHOLSON, «The Decalogue as the Direct Address of God», en *VT*, 27 (1977), p. 422-423. Esta perspectiva vendría a ser desde el punto de vista histórico y del análisis de las fuentes.

tre 19,19 y 20,18, la posición actual del decálogo conlleva una finalidad teológica: enfatizar que la teofanía y la donación de la ley acontecen juntas³¹².

(3) El narrador relata en el v. 25 que Moisés desciende a donde está el pueblo y puede dar a entender que les dice lo que anteriormente Yahvé le había comunicado en los vv. 21-24. La dificultad para comprender de esta manera el versículo 25 es la ausencia de un objeto directo que se refiera al discurso emitido por Yahvé en los versículos anteriores. Ante esta dificultad y para armonizar las dos partes, R.E. Friedman añade el objeto pronominal ("y les dice eso"), aludiendo que su ausencia puede suceder en el hebreo bíblico³¹³.

(4) El discurso que comienza en 20,1 forma parte de lo que Moisés comunica en 19,25; lo cual implica que el decálogo es transmitido al pueblo por Moisés después de su descenso en 19,25³¹⁴.

(5) Una proposición sugerente en relación con esta problemática viene de la mano de A. Wénin³¹⁵. El narrador introduce al personaje de Yahvé en 20,1, y asigna así un doble locutor a las diez palabras: Moisés (19,25) y Yahvé (20,1). Esta solución se apoya principalmente en dos aspectos:

a) En primer lugar, sobre el hecho de que la primera parte del Decálogo está en primera persona del singular (20,1-7), mientras en la segunda parte el locutor habla de Yahvé en tercera persona (20,8-17). Este cambio puede ser el signo de un cambio de locutor; es decir, un doble locutor. Lo cual hace comprender mejor la afirmación de 19,9a: "me acercaré en una nube densa para que el pueblo entienda cuando *hable contigo*³¹⁶ y ellos tengan también fe en ti".

³¹² B.S. CHILDS, *El libro del Exodo*, p. 369-370.

³¹³ Gn 4,8; Jue 17,2; 2Cr 32,24. R.E. FRIEDMAN, *The Bible with Sources Revealed. A New View into the Five Books of Moses*, New York, 2003, p. 152-153.

³¹⁴ FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquities of the Jews*, III, 5, 3, en línea: <http://www.earlyjewishwritings.com/text/josephus/ant3.html> (consultado el 28 de enero de 2015). Citado en C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 2, p. 461.

³¹⁵ A. WÉNIN, «La théophanie d'alliance», p. 17-18.

³¹⁶ En este sentido, "hablar con" puede tener dos sentidos: hablar uno con el otro, o pronunciar juntos palabras, cual es el sentido del Decálogo.

En este sentido, se explica la reacción que posteriormente tiene el pueblo hacia Moisés: "habla tú con nosotros y escucharemos, pero que no hable Yahvé con nosotros para que no muramos" (20,19). Ellos tienen miedo a morir por un contacto directo con Yahvé por el oído y piden que en adelante sea Moisés el único que les hable.

b) Versión que queda corroborada en Dt 5,4-5, donde Moisés dice: "yo estaba entre Yahvé y vosotros en aquel tiempo para comunicaros la palabra de Yahvé". Moisés está entre el pueblo y Yahvé, y transmite al pueblo las palabras que va escuchando de él.

Las aportaciones de las investigaciones hasta aquí, sin duda, arrojan luz a esta pequeña sección que no deja de mantener aspectos abiertos. A pesar de que alguno de los investigadores lo afirman con rotundidad³¹⁷, no es del todo evidente si en 20,1 estamos ante unas palabras de Yahvé o de Moisés³¹⁸.

Junto a ello, y teniendo en cuenta que este trabajo afronta el estudio desde el texto en su versión final, no nos detenemos en cuestiones históricas o de redacción, sino más particularmente en cuestiones narrativas. De ahí que la proposición adoptada por el profesor A. Wénin aporta una nueva comprensión de la problemática que presentan estos versículos desde la perspectiva del análisis narrativo. Sin embargo, hace surgir la cuestión sobre el doble locutor en referencia a por qué el narrador necesita de un doble locutor para la enunciación de las diez palabras, por un lado. Y por otro lado, cuál es el efecto que produce en el lector (el pueblo en aquel momento o el lector actual) escuchar el relato a través de dos locutores. El pueblo de Israel puede ser consciente del doble locutor, pero no así el lector actual³¹⁹.

4.1.3 EL LUGAR DE LA ALIANZA

A medida que el lector se adentra en el capítulo 19, se queda atrapado en un sin fin de sonidos de trompetas y de relámpagos, así como de temblores y de imáge-

³¹⁷ C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 3, Leuven, 2000, p. 1.

³¹⁸ W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 166.

³¹⁹ Estas y otras cuestiones a este respecto serían para tratarla en un trabajo posterior.

nes de fuego y de humo. Pero al final del mismo capítulo, los sonidos de fondo son silenciados y el centro de atención se desplaza hasta la voz que promulga las diez palabras.

a) La ley, espacio relacional

Las palabras que Yahvé pronuncia comienzan por su propia presentación³²⁰. Se vincula a sí mismo como el que ha sacado al pueblo de Egipto, lugar de su esclavitud. Es lo que el narrador había mencionado en las primeras líneas del capítulo 19 (vv. 1-2). En esta ocasión, no hace alusión a Yahvé en su descripción, pero cuando toma la palabra en 20,1, se presenta como sujeto activo gracias al cual el pueblo de Israel puede abandonar Egipto³²¹. Con este encuadre que desvela una estrecha relación entre ambos, Yahvé va desgranando cada uno de los preceptos que van a consolidar la relación entre él y el pueblo en una alianza.

➤ **El decálogo 20, 1-21**

Los miembros del pueblo son los receptores directos de los preceptos, de la misma manera que el propio lector quien pasa a ser uno de los oyentes de las palabras de Yahvé³²².

³²⁰ Esta presentación tiene su originalidad, pues normalmente son fórmulas puestas en boca de Israel o de sus responsables. Cf. B. RENAUD, *La théophanie du Sinai. Ex 19-24: Exégèse et théologie* (CRB, 30), Paris, 1991, p. 134.

³²¹ Lo mismo sucede en 19,4, y a continuación, en las palabras que Moisés repite en 19,7.

³²² No vamos a realizar un análisis del decálogo puesto que este trabajo está enfocado al estudio del espacio narrativo. Existen innumerables estudios sobre el decálogo. Señalamos aquí algunos de ellos: W. JOHNSTONE, «The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus», en *ZAW*, 100 (1988), p. 361-385; A. VAN DEN BRANDEN, «Le décalogue», en *BeO*, 33 (1991), p. 93-124; D.J.A CLINES, «The Ten Commandments: Reading from Left to Right», en J. DAVIES et al. (eds.), *Words Remembered*, Sheffield, 1995, p. 97-112; A. WÉNIN, «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», en *RTL*, 25 (1994), p. 145-182; R. MEYNET, «Les dix commandements, loi de liberté. Analyse rhétorique d'Ex 20,2-17 et de Dt 5,6.21», en *MFOB*, 50 (1984), p. 405-421.

El decálogo que viene a continuación (vv. 2-17) es un discurso de Yahvé que ralentiza el tiempo del relato y detiene el hilo de la narración. Esta detención hace que el foco de la acción se centre en escuchar atentamente lo que Yahvé propone. El espacio narrativo se congela en lo alto de la montaña desde donde Yahvé habla para indicar de qué manera quiere que el pueblo se relacione con él. De ahí que los cuatro primeros preceptos tienen que ver con el personaje de Yahvé (20,3.4.5.7), todos ellos precedidos por una negación.

A continuación se encuentra el precepto del sábado que viene a ser "un espacio" en el tiempo. El sábado actúa como bisagra³²³ entre los preceptos que regulan las relaciones del pueblo con Yahvé (vv. 2-7) y los preceptos que regulan las relaciones entre los miembros del pueblo (vv. 12-17). A la vez, el enunciado del sábado ocupa el nivel central de las formulaciones en su conjunto. El sábado se presenta ligado con la acción de trabajar. Seis días de trabajo y el séptimo, un día de descanso para todos los miembros de la familia, incluidos las personas y los animales e incluso los forasteros. Se establece un paralelo con Yahvé y su modo de trabajar según el relato de la creación, donde se cuenta que trabajó 6 días y descansó el séptimo, por eso el sábado se santifica (20,11; Gn 2,1-3). Es así como Yahvé invita al pueblo a respetar el sábado en mitad del desierto al recoger el maná (16,22-30); finalmente, instauro el sábado como un día dedicado a Yahvé (20,8-11; 23,12). Lo cual atestigua que el Dios de la creación es el mismo que el Dios del Monte Sinaí. El sábado en sí mismo organiza y establece un ritmo en el tiempo de los hijos de Israel: seis días de trabajo, y el séptimo es de descanso dedicado a Yahvé. No solo para los hijos de Israel, sino para todos los miembros de la familia, empezando desde la cabeza, los hombres varones, siguiendo por los familiares más cercanos (hijos e hijas), e incluyendo a los que forman el clan familiar, así como a los más lejanos (forasteros)³²⁴ (20,10).

El v. 12b presenta una alusión espacial que menciona una referencia a la tierra que Yahvé dará al pueblo. Honrar al padre y a la madre implica una finalidad: prolongar los días en la tierra que Yahvé dará. Aquí la tierra a la que se refiere el texto no es el lugar en el que se asientan, es un espacio no definido geográficamente o físicamen-

³²³ A. WÉNIN, «La théophanie d'alliance», (consultado el 31 de enero de 2015), p. 1.

³²⁴ A. WÉNIN, *El hombre bíblico. Interpretación del Antiguo Testamento*, Bilbao, 2007, p. 119.

te, sino que es más bien un espacio evocado que existe en el futuro y que es Yahvé quien lo concederá³²⁵. Pero la donación de ese lugar está en una dependencia correlativa con honrar a los padres; lo cual significa que si los padres no son honrados, esa tierra, ese lugar no será disfrutado por el pueblo.

Al mismo tiempo, el lector que escucha este mandamiento no está ubicado en la misma situación que el pueblo, en el desierto, frente al monte, en una ubicación temporal que se encamina a otro lugar desconocido que dista físicamente de donde se encuentra. Si bien el verbo *לְמַעַן יֵאָרְכּוּן אֶרֶץ* se refiere a la prolongación de la temporalidad de los personajes en esa tierra, de igual manera se refiere al lector, que se encuentra en otro espacio y en otro lugar. Cuando el lector lee o escucha esta afirmación se produce en él un efecto por el cual se prolonga también el espacio en el que se ubica hasta un espacio prometido que Yahvé mismo le dará. Como resultado, la tierra es un espacio evocado para el lector que es remitido al futuro.

Una vez que Yahvé ha formulado las diez palabras, se retoma la palabra: "todo el pueblo ve los truenos y relámpagos, el sonido de trompetas y el monte echando humo..." (20,18). Se establece una ruptura puesto que después del solemne discurso de Yahvé se describe al pueblo situado al pie de la montaña escuchando y contemplando la montaña, seducido por los fenómenos naturales que están aconteciendo, remarcando que se mantiene en la distancia (20,18). Esta distancia contrasta con el movimiento contrario que el mismo pueblo ha realizado instantes antes de acercamiento a la montaña (19,17). Y ahora, si después de escuchar las palabras de Yahvé el narrador insiste en la distancia del pueblo es porque se han echado hacia atrás a causa del miedo.

Inmediatamente después, viene la reacción del pueblo pidiendo que sea Moisés el que hable con él y actúe de mediador entre él y Yahvé. Es una petición lógica, después de la retirada provocada por el miedo a él. Esta sugerencia no es nada inocente, sino que conlleva la validación de Moisés como mediador por parte del pueblo

³²⁵ Reenvía al lector a las palabras de Yahvé sobre la tierra en episodios anteriores Ex 3,8.17 que fueron comunicadas al pueblo por Moisés en Ex 4,30 y 6,7-9.

(20,19)³²⁶ y que ya ha sido mencionado por Moisés a Yahvé en 19,9a. “Él es elegido no solo por Yahvé, sino también por el pueblo”³²⁷. Por otra parte, esta expresión valida la comprensión del doble locutor que argumentábamos antes, de ahí que tenga sentido que el pueblo pida que no le hable Yahvé.

La razón que esgrime el pueblo para solicitar la petición es el miedo a morir si Yahvé les habla (20,19). En la respuesta de Moisés a tal petición antepone la invitación a que no teman. El temor del Señor es santo, pero en este caso va vinculado más al miedo y a la turbación. A pesar de la sugerencia de Moisés, que reitera de nuevo, que el pueblo se mantenga en la distancia (20,20), en contraposición, Moisés se acerca a la nube donde está Yahvé (20,21). Desde ahora, Moisés es un mediador acreditado por las dos partes entre las que media.

El narrador juega con los personajes del pueblo y de Moisés, situándolos en oposición tanto en cuanto a la cercanía o distancia de Yahvé (referencia espacial), como a la actitud interna de ambos: mientras que el pueblo tiene miedo, se percibe a Moisés confiado y tranquilo en cuanto a su relación directa con Yahvé.

Después de este breve intercambio de palabras entre el pueblo y Moisés, Yahvé retoma de nuevo la palabra, como si el anterior diálogo hubiera interrumpido su discurso. Presenta la misma estructura que los anteriores mandamientos encabezado por una negación: “No pongáis junto a mí dioses de plata o de oro...” Más en concreto, se asemeja al segundo de los mandamientos (20,4) que se refiere a la prohibición de imágenes que representen a Yahvé. Pero esta negación conduce hacia una expresión afirmativa: “Constrúyeme un altar de tierra”. Este altar de tierra que Yahvé menciona en 20,24 será construido por Moisés y relatado en 24,4. La mención de Yahvé no especifica el lugar en el que el altar debe ser construido, si bien, 24,4 aclara que Moisés lo construye al pie de la montaña. La intención de Yahvé en esta primera aproximación al altar es determinar dos características:

1. Será hecho de tierra y no de piedra.

³²⁶ Cf. A. WÉNIN, «La Théophanie au Sinaï. Structures littéraires et narration en Exode 19,10-20,21», en M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction—Interpretation—Reception* (BETHL, 126), Leuven, 1996, p. 479, especialmente n. 22.

³²⁷ W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 181.

2. Su fabricación aporta, por una parte, duración en el tiempo en cuanto que en el momento en que se levante en cualquier lugar (בְּכֹל־הַמָּקוֹם), será el signo para que Yahvé vaya a él y le bendiga. De igual manera perpetúa el espacio a "cualquier lugar" donde se erija de nuevo. Se considera entonces un espacio simbólico que promueve el movimiento de Yahvé a ese lugar (אָבוֹא אֵלֶיךָ), así como la bendición a quien le invoque³²⁸.

➤ El código de la alianza 21-23

En el comienzo de esta nueva sección³²⁹ del llamado Código de la alianza continúa siendo el personaje de Yahvé el locutor. En el primer versículo (21,1), la breve introducción a la que alude, implica que dirige la palabra a Moisés a pesar de que se está refiriendo a los miembros del pueblo.

Dentro del conjunto del relato, esta sección supone una detención de la secuencia de la narración, que ahora se interrumpe para escuchar todas las palabras de Yahvé. El hecho de que el narrador concede la palabra a Yahvé para promulgar las leyes esconde cierta intencionalidad: al inicio del relato, Yahvé ha establecido dos condiciones para que el pueblo llegue a ser su propiedad personal: una, escuchar su voz, y dos, guardar su alianza (19,5).

Al llegar a esta sección, donde Yahvé promulga las palabras de los versículos 20,2-17 y de los capítulos 21-23, el lector puede pensar que ambas secciones promulgadas por Moisés pueden referirse a la voz que Yahvé quiere que el pueblo escuche. A partir de aquí se dan una serie de leyes que abarcan los tres capítulos mencionados. En sí, constituyen una ampliación y un desglose muy detallado de algunas partes del Decálogo, en concreto de las formulaciones más breves. Las leyes propuestas regulan las relaciones de los amos con el esclavo y su familia (21,2-11); ofensas físicas contra

³²⁸ Es sabido la discusión que ha levantado este versículo ya que permite cierta pluralidad de lugares de culto. Según este enunciado, el culto es legítimo "en cualquier lugar" (20,24b), contrariamente a Dt 12,5, donde solamente debe haber un solo lugar en el que adorar a Yahvé.

³²⁹ Esta sección la trataremos con brevedad debido a que en estos capítulos no se da un tratamiento del espacio sino que son una promulgación de leyes que regularán la vida social entre ellos.

otros (21,12-17); agresiones de personas a personas, a esclavos, a mujeres embarazadas (21,18-27); daños producidos por un buey o daños a un buey (21,28-36); daños y delitos contra la propiedad (21,37-22,16); leyes religiosas y sociales (22,17-30); leyes en relación a la justicia (23,1-9); fiestas y cultos (23,10-19); instrucciones para la entrada en la nueva tierra (23,20-33).

b) La promesa

Tanto el decálogo como el código de la alianza aportan una promesa indicada por dos categorías espaciales: la promesa de la nueva tierra y la promesa del camino que el pueblo va a recorrer para llegar a ella.

➤ **La nueva tierra**

Salvo los versículos primeros del Código de la alianza que trata sobre situaciones dificultosas entre el esclavo o alguno de su familia con el amo o con la familia de este, el resto de las leyes explican y regulan las relaciones en el espacio público; solo las primeras indicaciones (21,1-11) podemos considerarlas relacionadas con el espacio privado de la casa. Además se añaden algunas alusiones vinculadas con la tierra que Yahvé va a dar, de la cual se hacía una mención en 20,12b.

De esta tierra el texto presenta algunos destellos que tienen un doble carácter:

1. Naturaleza de la nueva tierra:
 - Ex 22,4. El texto hace alusión al campo (שָׂדֵה) y la viña (כֶּרֶם) que formarán parte de la nueva tierra³³⁰. La falta de cuidado del campo propio y el daño en el campo ajeno se restituirán con lo mejor de quien acomete la falta. Habrá animales que pacerán en esos campos.
 - Ex 23,10. La nueva tierra será una tierra para la siembra y la cosecha en la cual trabajarán los miembros del pueblo. Se trabajará durante seis años y el séptimo se descansará.

³³⁰ Así como del olivo (23,11).

- Ex 23,16. Dado que la tierra será de cultivo, ciertas fiestas estarán asociadas a los momentos de la recolección y la siega. Lo cual revela su carácter agrícola.

- En relación a las fiestas de los momentos de recolección, se añade que las primicias del suelo, sus primeros frutos, serán dedicados a Yahvé (23,19). Serán presentados en el lugar donde esté Yahvé, delante de Yahvé (23,17), en la casa de Yahvé (23,19a).

La nueva tierra tiene un carácter sobre todo agrícola que permitirá a los miembros del pueblo cuidarla, así como respetar los campos que no son propios. Por otro lado, el ritmo de las cosechas permitirá fiestas agrícolas; en una de ellas que se recoge el primer fruto de la tierra, se ofrece a Yahvé como gratitud, y como una manera de honrar y santificar su nombre.

2. Proceso de apropiación de la tierra

La nueva tierra no es un país vacío y desolado; es un país en el que habitan varios pueblos (23,23). Quienes habitan esa tierra serán enemigos del pueblo de Israel y Yahvé se los entregará para que los echen (23,31). A la vez, Yahvé los irá expulsando poco a poco para que el pueblo de Israel se multiplique y se haga fuerte y se apodere de la nueva tierra (20,30). De este modo pase de ser "la tierra" a ser "tu tierra", "tu país".

➤ El camino

El pueblo se ubica en el momento del relato en el desierto, cuando Yahvé está mencionando una tierra utópica que ellos habitarán. Pero desde el lugar en el que se encuentran hasta ese espacio que Yahvé evoca, se dibuja un camino (דָרֶכָי)³³¹. Para acompañar al pueblo en el recorrido de un lugar a otro, Yahvé enviará a un ángel que les guiará y acompañará (23,20). El será la representación de Yahvé y

³³¹ Este camino ya se inició con la salida del país de Egipto, tal como lo describe 19,1-2.4. Por lo tanto, la estancia del pueblo en el Sinaí es considerada como una etapa más del camino que emprendieron en Egipto como esclavos liberados para llegar a ser a lo largo del camino un pueblo libre en la nueva tierra que Yahvé les va a conceder, según lo prometido.

el pueblo deberá obedecer. Caminará delante de ellos; su función será (23,20) guardar (לְשַׁמְרָךְ) y conducir (וְלָהֵבִיאֲךָ) al pueblo hacia el destino de la nueva tierra.

c) Conclusión de la alianza: entre la cima y el llano (24, 1-18)

Esta última sección del amplio relato de Ex 19-24 comprende cuatro secciones que se desarrollan entre el alto de la montaña y el llano:

➤ En la cima de la montaña (24,1-2)

וַאֲלֵ-מֹשֶׁה אָמַר. Este comienzo no resulta del todo común. Se trata de una inversión de los elementos de la sintaxis³³². Los capítulos precedentes (21,1-23,33) son palabras que Yahvé dirige a Moisés con la intención de que después, él mismo las transmita al pueblo (21,1). Si este dato es así, ¿por qué el narrador señala: "y había dicho a Moisés³³³"? El inusual inicio de 24,1 vuelve la mirada hacia Yahvé quien habla a Moisés. ¿Cómo podemos entender esta introducción que abre el capítulo 24?

La ruptura sintáctica que acontece en este versículo, como ya indica Propp³³⁴, puede dar lugar a dos posibles interpretaciones: o el cambio de la expresión en hebreo se traduce por un pasado que retrotrae la acción a un momento cronológicamente anterior en el que se narran unos hechos que no han sido contados en el lugar que le correspondían; o Yahvé ha estado hablando con alguien en la montaña y en este momento del relato se vuelve hacia Moisés para hablar con él. La segunda de las opciones es poco probable, ya que en ningún momento de la narración se menciona que alguien diferente que Moisés esté en lo alto de la montaña y haya hablado con Yahvé o se haga alguna alusión a que alguien más estuviera allí. Parece más coherente pensar que la ruptura de la sintaxis indica una ruptura en el hilo de la narración, dado que se introduce una información que no fue ofrecida en su momento cronológico y la in-

³³² Hubiera sido menos extraño la estructura utilizada en 19,9.10.21; 20,22; 24,12; 30,34; 31,12; 32,9.33; 33,5.17; 34,1.27; es decir: "Y dijo Yahvé a Moisés". Puede verse la problemática que ha suscitado en B.S. CHILDS, *El libro del Éxodo*, p. 484-485.

³³³ C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 3, p. 282.

³³⁴ W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 292.

troduce ahora. De ahí que la ruptura gramatical/sintáctica indica, a la vez, una ruptura narrativa³³⁵. Contrario a esta interpretación se muestra B.S. Childs, quien defiende que no hay datos para traducir el cambio en la sintaxis por el uso del pluscuamperfecto (en traducción española)³³⁶ y por lo tanto excluye que sea una recuperación de un dato omitido en el pasado.

Retomando el hilo de la narración, a continuación Yahvé ordena a Moisés subir a la montaña con Aarón, Nadab y Abihú junto con los setenta ancianos de Israel (24,1). Esta orden muestra realmente que se establece una ruptura ya que el discurso de Yahvé a Moisés en 20,22-23,33 acontece en lo alto de la montaña, según lo atestigua 20,21; y en 24,1 Yahvé le ordena subir. Desde el punto de vista narrativo, la explicación es que el narrador retoma una afirmación anterior de Yahvé a Moisés, que no ha sido dicha en el momento en el que se anunció, pero se retoma cuando se va a ejecutar (24,9). El lector así completa la información que no había sido precisada anteriormente: en primer lugar, se da cuenta que aquéllos a los que se refería Yahvé en 19,13 (“cuando suene el cuerno, “ellos” podrán subir al monte”), eran Aarón, Nadab, Abihú y los setenta ancianos de Israel. De igual manera, ellos serían las personas que subirían al monte con Moisés y Aarón en la orden de Yahvé en 19,24.

“Se postrarán desde lejos (בְּרֵחָק), a cierta distancia”. Enunciado conocido por el lector, quien ya recuerda esta misma expresión en boca del narrador en relación al pueblo (20,18.21); pero la distancia del pueblo es mayor que la distancia de los jefes de Israel ya que el primero se encuentra en el campamento, mientras que el otro grupo se encuentra en la montaña. Esta idea es corroborada por la afirmación de Yahvé: “Moisés se acercará a Yahvé; ellos no se acercarán, y el pueblo no subirá con ellos”³³⁷.

De este modo, se establece una distancia en relación a los personajes, según sea su movimiento hacia Yahvé y según avanza el relato. El pueblo no puede subir (19,12-13); Aarón, Nadab y Abihú junto con los setenta ancianos pueden subir cuando

³³⁵ El uso del pluscuamperfecto en este contexto tiene sentido en cuanto que un *weqatal* es utilizado deliberadamente en lugar de un *wayyiktol*. P. JOÜON y T. MURAOKA, *Gramática del hebreo bíblico*, §118b.

³³⁶ Su centro de atención se focaliza en por qué el anuncio de la orden en 24,1-2 se lleva a cabo en 24,9-11. B.S. CHILDS, *El libro del Éxodo*, p. 485.

³³⁷ Cf. Ex 19,21-22.24.

la alianza está concluida (24,9) y se postran desde lejos. Solo Moisés tiene el privilegio de acercarse a Yahvé (24,1-2), pero ellos le ven y le contemplan (24,10). Por lo tanto, la prohibición sobre los dignatarios de Israel, no es tanto de subir a la montaña, cuanto de acercarse a Yahvé. Lo cual supone que se establece un grado de santidad en relación a la cercanía y a la distancia de Yahvé que crece cuanto más cerca se está de él, y decrece cuanto más lejos. Esta degradación conforma el espacio dividido en tres zonas: la zona más baja alrededor de la montaña donde se ubica el pueblo, la zona, en el medio de la montaña a donde Aarón, Nadab, Abihú y los setenta ancianos tienen acceso, y la cumbre de la montaña que solo puede ser alcanzada por Moisés³³⁸.

➤ En el llano (24,3-8)

El narrador cambia de escenario. Moisés desciende de la montaña por primera vez desde 20,21. Transmite al pueblo "todas las palabras de Yahvé". Esta expresión se repite tres veces entre los versículos 3 y 4 lo cual denota la importancia que adquieren las palabras de Yahvé en esta sección. No tanto en cuanto a palabras de Yahvé, sino al hecho mismo de la transmisión. Moisés comunica y el pueblo responde: "cumpliremos todas las palabras que ha dicho Yahvé". El lector recuerda que el pueblo aclamó la misma expresión al comienzo del episodio cuando Moisés les comunica la intención de Yahvé de realizar una alianza con ellos (19,3-8); si bien se da una ligera modificación:

וַיֹּאמְרוּ כָּל־אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה (19,8)

וַיֹּאמְרוּ כָּל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה (24,3b)

La diferencia entre ambas aclamaciones reside en la inserción del término **הַדְּבָרִים** en ningún caso insignificante, dado que acontece después de que Moisés cuenta al pueblo todas las palabras de Yahvé (24,3a).

Doble es la reacción de Moisés a la proclamación del pueblo: por un lado, escribe todas las palabras de Yahvé por iniciativa suya; y por otro lado, construye un altar al pie de la montaña (24,4), tal como había sido ordenado en 20,24-26, si bien en aquella ocasión Yahvé no especifica el lugar donde debía ser construido, o bien ha sido

³³⁸ C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 3, p 283.

una información omitida por el narrador. Este altar, levantado por Moisés, se convierte, de alguna manera, en un espacio simbólico por tres aspectos:

1. Porque permanece ligado a la presencia de Yahvé porque en él se ofrecen holocaustos (24,5).
2. Porque es un espacio simbólico, limítrofe entre la montaña y el llano, los dos lugares por excelencia del relato (24,4a).
3. Por la mención de los doce pilares del altar representan las doce tribus del pueblo de Israel.

Por lo tanto, la simbología que implica el elemento del altar abarca tanto a los personajes (Yahvé, el pueblo y Moisés) como al espacio físico (límite) que ocupa con respecto al conjunto (montaña y llano). En cuanto a los personajes, Yahvé³³⁹ y el pueblo, las dos partes contrayentes de la alianza y Moisés, mediador desde 24,3, son rociados con la sangre proveniente del holocausto, signo con el que Moisés concluye la alianza entre las dos partes. A su término, todos los personajes se mantienen activos ante la propuesta de Yahvé, pero la implicación de Moisés es decisiva pues las dos acciones que emprende (escribir las palabras en el libro y construir el altar al pie de la montaña) permiten que la alianza entre Yahvé y el pueblo finalice satisfactoriamente.

Una vez que las palabras de Yahvé están escritas, el narrador pone nombre a dicho libro: "el libro de la alianza" (24,7), que Moisés lee ante el pueblo y este de nuevo responde con solemnidad: "todas las palabras de Yahvé haremos y escucharemos". Es la tercera vez que el pueblo proclama su compromiso con las palabras de Yahvé, pero esta vez añade un verbo cuanto menos significativo: escuchar (שָׁמַע). Esta pequeña pero relevante añadidura reenvía³⁴⁰ a lo que Yahvé había dicho: "si vosotros escucháis mi voz y guardáis mi alianza, seréis mi propiedad personal" (Ex 19,5).

En esta pequeña sección se produce un detalle revelador, y es que el narrador es quien relata todo lo que sucede en el bajo de la montaña, donde acontece la acción, y solo concede la palabra al resto de los personajes en tres ocasiones: las dos

³³⁹ El altar que representa a Yahvé se rocía con la sangre (24,6).

³⁴⁰ A. WÉNIN, «La théophanie d'alliance», (consultado 31 de enero de 2015), p. 7.

veces que el pueblo responde a las palabras de Yahvé (24,3.7), así como a Moisés quien pronuncia las palabras que sellan la alianza entre Yahvé y el pueblo (24,8).

➤ **Espacio intermedio (24,9-11)**

De nuevo, se da un cambio de escenario. Cuando la alianza ha sido formalmente concluida, Moisés sube a la montaña con los representantes del pueblo, tal como Yahvé le había indicado en 24,1. Estos representantes son los setenta ancianos que junto con Aarón, Nadab y Abihú lideran la subida a un espacio intermedio entre la cima y la falda. Desde ese lugar pueden ver³⁴¹ al Dios de Israel (24,10). Es la única vez que los personajes del relato acceden a este lugar; y aunque el lugar en sí no es descrito, se le da significado desde lo que allí acontece: la visión de Yahvé. El narrador repite por dos veces que vieron a Yahvé, (24,10-11) lo que revela la trascendencia del momento. Pero la repetición incluye una sutil diferencia: la utilización de los verbos. Mientras en 24,10 se utiliza el verbo רָאָה, en 24,11 aparece el verbo חָזַה. La utilización del verbo רָאָה viene ligada a lo que ven directamente; es decir, cuando el sujeto tiene una relación directa con lo que ve, que en este caso, y es detallado a continuación, es el pavimento que había bajo sus pies (24,10b)³⁴². Lo cual parece indicar que no vieron directamente a Yahvé, sino lo que estaba bajo sus pies, dato confirmado por la utilización del verbo חָזַה en el versículo siguiente, precisando todavía más la visión (24,11). El verbo חָזַה describe más una visión llamada profética³⁴³ cuyo significado es acorde con el contenido que se describe justo antes: "Yahvé no extendió su mano contra ellos" (24,11a).

Esta acepción guarda relación con la amenaza de Yahvé en 19,21: la muerte para quienes vean (רָאָה) a Dios. De hecho, lo que el pueblo ve (רָאָה) son los truenos y los relámpagos relacionados con la manifestación de Yahvé (19,16). Así lo confirma 20,18: "todo el pueblo veía (רָאָה) los truenos y relámpagos... a distancia".

³⁴¹ En relación a esta visión hay ciertas discrepancias en cuanto a si realmente vieron a Yahvé, o fue una visión. W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 297; J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 344.

³⁴² E.W. NICHOLSON, «The Interpretation of Exodus 24,9-11», en *VT*, 75 (1975), p. 82.

³⁴³ A. JEPSEN, «חָזַה», en *TDOT*, t. 4 (1977), p. 288-289; W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 297.

➤ **En la cima de la montaña (24,12-18)**

Como bien había indicado Yahvé en 24,2, "solo Moisés se acercará a Yahvé". En la última sección de la conclusión de la alianza, Yahvé toma la palabra e indica a Moisés que suba hacia el monte (24,12). La ejecución de esta orden viene a continuación (24,13), donde Moisés se levanta, sorprendentemente, junto con Josué, quien no ha sido nombrado hasta ahora en el relato. Ambos suben al monte de Dios (24,13), mientras el resto de los sacerdotes y de los ancianos esperan. Pero es relevante preguntarse, ¿dónde esperan? El v.14 presenta ciertas dificultades a la hora de concretar el lugar en el que se quedan los ancianos de Israel. El cambio de la sintaxis en el verbo principal (אמר) induce a pensar en un cambio en el curso de la narrativa³⁴⁴. Es decir, en los anteriores versículos, el verbo aparece repetidamente como imperfecto *wayikkol*, mientras que en 24,14 se produce un cambio a un perfecto *wegatal*, hecho que puede indicar que se está recuperando una información no mencionada; lo cual, a su vez, explica que Moisés dirige sus palabras a los ancianos en el campamento, antes de subir a la montaña para que ellos se queden al cargo del pueblo³⁴⁵. Esta comprensión de la secuencia narrativa viene corroborada por la mención a Aarón junto con los ancianos, vinculando la escena con lo que sucederá a partir del capítulo 32.

La insistencia repetida de que Moisés asciende a la montaña (24,15) da a entender que llegados a un punto, solo Moisés asciende hasta la cumbre mientras Josué se queda en un lugar situado entre la cumbre y el pie de la montaña. El hecho de que Moisés ascienda hasta la cumbre en 24,15 ubica el resto de la acción en ese lugar (24,16-18). La última parte de esta sección es descrita en un modo solemne, dando lugar a la culminación de todo el proceso de la alianza. Todas las miradas, incluida la del lector, se desplaza hacia el alto de la montaña, donde el narrador describe cómo la

³⁴⁴ Lo mismo sucede en 24,1.

³⁴⁵ A este respecto hay disparidad de opiniones entre los autores principales: quienes optan por ubicar a los ancianos a mitad del monte sin ruptura sintáctica en la narración: B.S CHILDS, *El libro del Éxodo*, p. 488; J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 346; W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 299. Y quienes deciden que es una recuperación de una información anterior y que por lo tanto los ancianos se ubican en el campamento: C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 3, p. 302; U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 316.

nube la cubre, junto con la gloria de Yahvé³⁴⁶. Una y otra son signos de la presencia de Yahvé, como también lo fueron en la teofanía al principio del episodio (19,16-20) y lo volverán a ser al final de la narración (40,34-38). Ex 24,15b-18 destaca la preeminencia de la nube y la gloria de Yahvé. Toda la acción se centra en este lugar desde el que Yahvé llama a Moisés (v. 16). A la vez, el narrador juega con el punto de vista del pueblo quien desde abajo contempla un fuego³⁴⁷ sobre la cumbre del monte (v. 17). Los tres personajes que han estado implicados en el relato forman parte de la solemne clausura de la alianza.

Una mención especial requieren las dos referencias temporales en estos tres últimos versículos de esta sección:

1. “La nube cubrió seis días la montaña. El séptimo día Yahvé llamó a Moisés”. Esta referencia temporal alude, por una parte, a la cuestión del sábado que el lector acaba de escuchar en 20,8-10 y 23,12; y, por otra parte, al momento de la creación, cuando Yahvé tuvo seis días de intensa actividad creadora pero el séptimo descansó (Gn 2,1-3).

2. “Moisés permaneció en el monte cuarenta días y cuarenta noches”. El narrador establece un vínculo espacio-temporal en Moisés. La misma expresión se repetirá en 34,28. Son dos momentos claves en los que Moisés permanece arriba en la montaña y en donde el espacio y el tiempo se concentran y se funden en ese momento de la tierra y de la historia.

CONCLUSIÓN

El narrador presenta así al lector la primera escena de este largo episodio compuesto en total por cuatro escenas (19-24; 25-31; 32-34; 35-40). Con la llegada del pueblo de Israel frente al monte (19,1), comienza su puesta en escena. Los indicadores espaciales y temporales del comienzo (19,1-2), además de situar al lector en el

³⁴⁶ El vocablo hebreo que describe la acción de la gloria de Yahvé es el verbo **וַיִּשָׁקֶץ** que anticipa y prepara al lector para la próxima sección, donde el objeto central será el lugar de la morada de Yahvé (**מִשְׁכַּן יְהוָה**). Cf. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 316.

³⁴⁷ Esta referencia al fuego parece más bien una interpretación del pueblo en boca del narrador ya que lo que aparece en la montaña es la nube y la gloria. Es la gloria que a ojos de los israelitas parece fuego.

escenario donde se van a desarrollar los acontecimientos, preludian los ejes entre los que va a discurrir la acción. En ese momento, el narrador comunica el día de la llegada y reproduce en un breve trazo el recorrido desde el que viene el pueblo. Este apunte espacio-temporal sitúa al lector no solo en el momento de la llegada, sino en el itinerario que ha transitado hasta ese día. A la vez, subraya los dos espacios principales del episodio: la montaña y frente a la montaña (el llano o el campamento), junto con los dos personajes que los habitan: Yahvé y el pueblo. La dimensión espacial de estos capítulos, entonces, queda circunscrita a estos dos espacios principales.

La delimitación de estos espacios está marcada por cada uno de los personajes. Desde el comienzo del episodio, Yahvé señala el límite de la montaña (19,12.21.24), solo traspasado por Moisés y por algunos de los sacerdotes y representantes del pueblo (24,1). Yahvé únicamente permite a Moisés subir hasta la cima de la montaña para hablar con él (24,2), lo cual implica que, dado que el pueblo no puede subir bajo amenaza de muerte, es Moisés, quien con sus continuos movimientos de subida y de bajada (19,3.7.8.14.20.25; 20,21; 24,3.9.13.15.18 [2x]; 32,15; 34,29), pone en comunicación a Yahvé y al pueblo. Él hace que los dos espacios en los que están asentados sean permeables.

Al mismo tiempo, existe un espacio intermedio en la montaña hasta el que pueden acceder algunas de las autoridades de Israel. Si bien este espacio existe, es menos significativo en relación a la fuerza y valor que adquieren los otros dos espacios dominantes. Sin embargo, ahí acontece uno de los momentos culminantes de la alianza: cuando Aaron, Nadab y Abihú, junto con los 70 ancianos de Israel, suben a la montaña y ven a Yahvé (24,9). Para eso, franquean los límites de la montaña impuestos por Yahvé bajo pena de muerte y contemplan a Yahvé. Su aproximación hace comprender al lector que cuando se cumple la alianza, ella permite una forma de comunión con Yahvé. Esta comunión se manifiesta entonces en la cercanía y contemplación de él, acontecimiento que no conlleva la muerte sino un plus de vida, simbolizada en la comida celebrada en la montaña.

Así pues, esta escena discurre entre el alto de la montaña y el llano. El movimiento se vuelve, entonces, la clave comprensiva de esta escena del relato. El movimiento permite a Moisés acceder a los dos lugares bien delimitados. A la vez, este movimien-

to hace que el lector sea llevado por el narrador al restringido espacio de Yahvé, solo reservado para Moisés. A este nivel de la narración, el lector adquiere silenciosamente un privilegio que solo posee Moisés porque se sitúa en un nivel superior con respecto del pueblo en relación al conocimiento de los hechos: mientras el lector es conocedor en primera persona de todo lo que sucede en lo alto de la montaña, el pueblo debe esperar a que Moisés se lo comunique.

4.2 EL ESPACIO EVOCADO. Ex 25-31

Con el capítulo 25 del libro del Éxodo comienza una nueva sección de la narrativa del Sinaí. El capítulo precedente (Ex 24) termina con la conclusión de la alianza y con la entrada de Moisés en la nube, en lo alto de la montaña, donde pasa cuarenta días y cuarenta noches.

Yahvé establece una alianza con el pueblo de Israel a través de Moisés (19-24). Esta alianza tiene lugar estando Yahvé en lo alto de la montaña, y el pueblo en el llano, sometido a una estricta prohibición de tocar la montaña bajo pena de muerte. Con esta amenaza Yahvé mantiene una distancia física entre el pueblo y él, subsanada solamente por la mediación de Moisés quien sube a la montaña y desciende al lugar en el que se asienta el pueblo con facilidad. Del mismo modo, Aarón, Nadab y Abihú junto con los 70 ancianos de Israel, acceden hasta un lugar intermedio entre la cima de la montaña y el llano y “ven a Dios” desde allí (24,9).

Después de que el pueblo fuera testigo de la revelación de Yahvé a cierta distancia, y una vez consumada la alianza, el narrador concede la palabra a Yahvé al inicio del capítulo 25 (25,1). Sus palabras se dirigen a Moisés y forman un largo discurso que se extiende hasta 31,17. En este discurso Yahvé le comunica las instrucciones para la construcción de su santuario que terminará en el capítulo 40 con su alzamiento.

Dado que la configuración de los espacios ya ha sido estudiada en el capítulo anterior, en este momento del capítulo cuarto trataremos de descubrir cuál es la ubicación de los objetos, cómo está compuesto el relato teniendo en cuenta las características espaciales del mismo, así como las implicaciones narrativas que presenta; es decir, cómo el narrador trata el tema del espacio, siguiendo la secuencia narrativa de los capítulos.

Los diferentes elementos que componen el discurso de Yahvé según el orden en el que son pronunciados son los siguientes:

25,1-31,18. Instrucciones para la construcción del santuario

a. 25,1-9. Elementos introductorios

- Orden sobre la colecta de materiales

- Orden para construir un santuario con esos materiales.
 - Según el modelo mostrado por Yahvé
- b. 25,10-22. El arca y sus elementos
- c. 25,23-30. La mesa
- d. 25,31-40. El candelabro
- e. 26,1-14. La morada y sus cortinas y la tienda
- f. 26,15-30. El armazón de la morada
- g. 26,31-37. El velo y la entrada de la tienda
- h. 27,1-8. El altar del holocausto
- i. 27,9-19. El atrio
- j. 27,20-21. El aceite del alumbrado en el santo
- k. 28-29. Las vestiduras sacerdotales y ritos:
- Presentación de ofrendas (29,1-3)
 - Baño, unción e investidura (29,4-9)
 - Sacrificios (29,10-28)
 - Comida (29,31-35)
 - Sacrificio por el pecado y consagración del altar del holocausto (29,36-37)
- l. 30,1-10. El altar del incienso
- m. 30,11-16. El tributo de la tienda
- n. 30,17-21. La pila
- o. 30,22-33. El óleo de la unción
- p. 30,34-38. El incienso
- q. 31,1-6. Artesanos del santuario:
- Besalel y su habilidad (31,2-5)
 - Oholiab y su habilidad (31,6)
 - Elementos para construir (31,7-11)
- r. 31,12-17. El sábado
- s. 31,18. Entrega de las tablas

4.2.1 EL SANTUARIO EVOCADO POR YAHVÉ. Ex 25-31

Moisés está en la montaña cuando es requerido por Yahvé a subir más arriba para recibir las tablas de la ley y los mandamientos (24,12). Moisés sube y la nube cubre el monte. Él se introduce en la nube y permanece allí cuarenta días y cuarenta noches. Así es como termina la sección anterior. En realidad, ya estos últimos compases del capítulo 24 (24,18) forman parte del siguiente episodio e introducen el nuevo escenario de la siguiente sección. El nexo introductorio se establece a través del tiempo registrado en el que Moisés permanece en lo alto de la montaña (24,18b). Sin embargo, en ese momento Moisés no recibe las tablas de la ley sino que Yahvé comienza a hablar (25,1). Las tablas las recibe al final de este discurso (31,18).

El discurso de los capítulos 25-31 es una detallada y hasta obsesionada descripción de todos los elementos que deben componer ese lugar, ya sean los materiales de los que deben estar fabricados, así como las medidas estrictas de cada uno de ellos y los lugares exactos donde deben ir colocados.

a) Introducción 25,1-9

Esta sección del conjunto de las instrucciones para la elaboración de la morada comienza con una breve nota del narrador quien da la palabra al personaje de Yahvé (25,1): **וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:**³⁴⁸. A partir de este momento, su discurso fluye de forma ininterrumpida hasta 30,11, donde el narrador repite de nuevo una expresión similar: **וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:**. Esta formulación aparece de nuevo cuatro veces más a lo largo de estos últimos capítulos de la sección (30,11.17.22; 31,1)³⁴⁹ y tres veces más en el resto de la narración (32,7; 33,1; 40,1). Esta fórmula, que introduce al personaje de Yahvé, estructura de alguna manera la narración, y cada vez que se repite introduce un elemento nuevo del santuario, marcando el ritmo del relato:

³⁴⁸ La expresión utiliza el verbo **דַּבֵּר**. Su forma piel destaca fundamentalmente la importancia del personaje que habla, en contraposición con su homónimo **אָמַר** que acentúa más el contenido de lo que se comunica. W.H SCHMIDT, J. BERGMAN y H. LUTZMANN, «דַּבֵּר», en *TDOT*, t. 3 (1978), p. 93-94; G. GERLEMAN, «דַּבֵּר», en *DTMAT*, t. 1 (1978), p. 618.

³⁴⁹ Una expresión muy similar es utilizada en la misma narración: **וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה:** Ex 30,34; 31,12; 32,9.33; 33,5.17; 34,1.27.

1. 25,1-30,10 da paso a los detalles del conjunto del santuario.
2. 30,11 introduce el censo y la contribución de cada uno.
3. 30,17 la pila de bronce.
4. 30,22 el óleo y su uso
5. 30,34 cómo preparar el incienso y su uso.
6. 31,1 los artífices del santuario y su función
7. 31,12 el sábado.

Cuando Yahvé comienza a hablar al inicio del capítulo 25, el discurso se abre con un llamamiento a la recogida de materiales. El detalle de los materiales de tan alta calidad ofrece indicios sobre la importancia del objetivo para el que son requeridos. Cuando Yahvé termina de mencionar los materiales, desvela qué es lo que espera hacer con ellos: quiere la construcción de un santuario (מִקְדָּשׁ) para que él pueda habitar en medio del pueblo (25,8).

Los primeros ocho versículos hacen la función de introducción, la cual está compuesta de tres momentos:

1. Llamada de Yahvé a la implicación del pueblo de Israel (25,1-2).
2. Lista de los materiales que deben reunir (vv. 3-7).
3. Objetivo final de los citados materiales (v. 8-9).

La progresión de esta pequeña sección esconde hasta el último paso el objetivo por el que Yahvé dirige la palabra a Moisés y la función de la colecta de los materiales³⁵⁰. Solo después de la formalización de la alianza, le comunica a Moisés su intención de construir este lugar y habitar en medio de ellos³⁵¹. Pensar en este nuevo espacio le ha sido posible a Yahvé después de que el pueblo ya ha aceptado los mandamientos y la ley para ser su pueblo (24,8). Solo entonces, les hace partícipes de su decisión de diseñar una morada. Sorprendente decisión después de que en los

³⁵⁰ Nótese que el verbo לָקַח y el sustantivo תְּרוּמָה aparecen tres veces cada uno en estos tres primeros versículos, lo que señala cuál es el centro de estas proposiciones. Cf. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 324.

³⁵¹ J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 354.

capítulos anteriores (19-24) ha recordado varias veces que nadie debe ni siquiera tocar la montaña.

Los materiales descritos deben ser ofrendas que los miembros del pueblo recojan y entreguen para la construcción de este espacio. Estos materiales son oro, plata y bronce así como púrpura, lino, pelo de cabra y pieles del carnero, madera de acacia, aceite, aromas e incienso y piedras preciosas. (25,2-7). Mientras que los materiales primeros (25,3b-5) son citados sin especificar su función ni su destino; en los dos versículos siguientes (6-7) se añade la función de cada uno de ellos:

- Aceite para el alumbrado (שֶׁמֶן לְמָאֵר) v. 6a.
- Aromas para el aceite de la unción y para el incienso aromático
(בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמְשָׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים) v.6bc.
- Piedras preciosas para el efod y el pectoral
(אֲבִנֵי־שֹׁהַם וְאֲבִנֵי מַלְאִים לְאַפֵּר וְלַחֹשֶׁן) v. 7.

El conjunto de todos los materiales representa una incalculable riqueza, que resulta ser un tanto paradójica viniendo de un pueblo que ha escapado del país de Egipto donde vivían como esclavos, por un lado; por otro lado, por su situación de nómadas en el desierto. La respuesta al llamamiento de reunir estos materiales es la manera de implicar a los miembros del pueblo que lo deseen en la construcción del santuario. No es una obligación, sino una proposición, una invitación voluntaria que apela a la generosidad (25,2). Este detalle apela e implica al lector en su manera de participar en la construcción del santuario.

b) Instrucciones de construcción 25,10-31,17

A partir del momento en el que Yahvé insinúa que Moisés debe seguir el modelo de lo que va a mostrarle (25,9)³⁵², comienza una amplia y detallada lista de

³⁵² Hay una discusión en cuanto al significado que podría adquirir el término תְּבִנִית. Propp ofrece tres posibles alternativas: a) que sea un prototipo de la morada de Yahvé en los cielos; b) que sea un modelo pequeño de las casas y construcciones egipcias y de Mesopotamia; c) podría referirse a un dibujo que vendría acompañado de indicaciones verbales. W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 376-377. Desde un punto de vista

todos los objetos que deben componer el santuario, sus medidas, los materiales para su fabricación y las dimensiones de cada uno de ellos. Por otra parte, además de las cualidades físicas de los elementos, se describe su ubicación dentro del complejo.

➤ **Disposición de los componentes**

Los objetos que Yahvé detalla ocupan el amplio discurso de 25,10-31,17. El narrador establece unas introducciones narrativas que dan la palabra a Yahvé; forman un número de siete: 25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12. Estas siete fórmulas estructuran el discurso de Yahvé y organizan todos los objetos que menciona en dos grupos: esenciales y complementarios. A continuación presentamos una lista de todos ellos siguiendo el orden en el que se mencionan, estructurándolos en los dos grupos mencionados.

La primera fórmula tiene lugar al comienzo de las normas para la construcción del santuario (25,1); la siguiente se repite en 30,11. Todos los elementos que están contenidos entre estas dos introducciones, forman un primer grupo que denominamos "componentes esenciales", teniendo en cuenta su naturaleza, su función y su ubicación dentro del santuario. La introducción de 30,11 adquiere una doble función: por un lado concluir el primer grupo de elementos inmediatamente anterior, y por otro lado, introducir el siguiente grupo que denominamos "complementarios", dado que tienen una significación secundaria con respecto a los primeros y que añaden acciones adicionales. La estructura según estas indicaciones es como sigue³⁵³:

- 25,1: "Y habló Yahvé a Moisés"

narrativo, este modelo bien podría ser un modelo que Yahvé le mostró a Moisés en lo alto de la montaña y no descrito en el momento en el que aconteció, sino que es mencionado cuando lo que Yahvé mostró a Moisés se debe convertir en una imagen impresa en su memoria, de manera que todo lo que va a construir sea como aquello que vio.

³⁵³ Así como el esquema del comienzo del apartado 4.2 presenta la organización de los elementos en el relato según el orden en el que están mencionados, este esquema presenta la estructura narrativa de esos mismos elementos; es decir, la repetición de la fórmula introductoria ("Y habló Yahvé a Moisés") estructura los objetos descritos en la narración en dos grupos: elementos esenciales y elementos complementarios. Los primeros se caracterizan porque la fórmula introductoria está al principio y al final; mientras que en el grupo de los elementos complementarios, la fórmula se repite al principio de cada uno de los elementos.

- Elementos esenciales
 - ✓ Materiales (25,2-7)
 - ✓ Arca, testimonio y propiciatorio (25,10-22)
 - ✓ La mesa con los panes (25,23-30)
 - ✓ El candelabro (25,31-40)
 - ✓ Tapices y cortinas (26,1-14)
 - ✓ Armazón (26,15-30)
 - ✓ Velo (26,31-35)
 - ✓ La cortina para la entrada de la tienda del encuentro (26,36-37)
 - ✓ Altar del holocausto (27,1-8)
 - ✓ Atrio (27,9-19)
 - ✓ Aceite para el alumbrado (27,20-21)
 - ✓ Vestiduras de los sacerdotes (28-29)
 - ✓ Altar del incienso (30,1-10)
- 30,11: "Y habló Yahvé a Moisés"
 - La contribución de los empadronados (30,12-16)
- 30,17: "Y habló Yahvé a Moisés"
 - La pila (30,18-21)
- 30,22: "Y habló Yahvé a Moisés"
 - Preparación del óleo (30,23-33)
- 30,34: "Y dijo Yahvé a Moisés"
 - Preparación del incienso (30,35-38)
- 31,1: "Y habló Yahvé a Moisés"
 - Los artesanos del santuario (31,2-11)
- 31,12: "Y dijo Yahvé a Moisés"
 - El sábado (31,13-17)

I. Esenciales

Yahvé comienza su discurso por los objetos que están en la parte más interna de la morada; desde ahí el movimiento de los objetos que menciona se dirige hacia la parte más externa. Son los objetos esenciales³⁵⁴:

³⁵⁴ Iremos detallando en cada grupo de objetos por qué son considerados esenciales.

i. Arca, mesa y candelabro

Aquí Yahvé comienza indicando los elementos que se ubican en el santo de los santos:

1. El arca (אָרוֹן). El material para su construcción debe ser madera de acacia (25,10a); las medidas (25,10b); revestimiento de oro puro por dentro y por fuera (25,11); del mismo modo, los varales y las anillas de las que está compuesto (25,12-15). Además, el arca contiene dos elementos que se describen a continuación:
 - El testimonio (הַעֲדוּת), es decir, las tablas de la alianza que formaliza el acuerdo entre Yahvé y el pueblo (25,16). En esta primera aproximación a este elemento, no se especifica su lugar exacto, pero sí se realiza en la segunda referencia (25,21b).
 - El propiciatorio³⁵⁵ (כַּפֹּרֶת). Fabricado de oro (25,17a); señala medidas de largo y de ancho (25,17b); flanqueado por dos querubines de oro (v. 18-20); las medidas son exactamente iguales a las del arca, si bien no se señala su altura (25,17b); flanqueada por dos querubines (25,18-20). Su ubicación es encima del arca (25,21a).

Como último paso, Yahvé añade la finalidad del arca: es el lugar en donde él mismo se encontrará con Moisés y le comunicará todo para los israelitas (25,22).

2. La mesa (שֻׁלְחָן). Como en los objetos anteriores se detalla en primer lugar el material del que está fabricada (madera), y seguidamente las medidas: ancho, alto y largo (25,23). Posteriormente, su cubierta de oro (25,24), así como sus complementos (25,26-29). Por último se menciona el pan de la presencia con dos concreciones relativas al espacio: לֶפְנֵי וְעַל-הַשֻּׁלְחָן. La primera vincula el pan en referencia a la mesa, objeto que se está describiendo; y la segunda relaciona ambos objetos con Yahvé, ya que se ubi-

³⁵⁵ Su significado viene a ser una cubierta o tapa, si bien diferentes interpretaciones han sido señaladas refiriéndose a este término. Ver explicación en W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 466-468.

carán delante de su presencia. La mesa servirá tanto para las libaciones como para guardar el pan de la presencia.

3. El candelabro (מְנוֹרָה). Como hasta ahora, se describe su material, oro puro (25,31), los objetos de los que está compuesto (25,32-38), así como su función: alumbrar lo que está delante (25,37).

Estos objetos, que se ubican en el santo de los santos y en el santo, forman parte de este grupo de elementos esenciales porque son objetos que por sus funciones dentro del espacio están directamente relacionados con la presencia de Yahvé: el arca guarda las palabras de Yahvé; la mesa tiene el pan de la presencia y el candelabro se encarga de iluminar el lugar en el que se encuentra la mesa y el espacio alrededor. Además, en el espacio del arca es donde Yahvé se encontrará con Moisés.

ii. Cubiertas, cortinas y velo

Yahvé continúa su discurso describiendo la estructura externa que protege, rodea y delimitan los dos espacios en los que se ubican los citados objetos.

1. Comienza con las cortinas (יְרִיעֹה) que componen la morada (מִשְׁכָּן) (26,1). El número total que forma el conjunto de la morada es de 10. Pertenecen a la parte externa de la misma. A continuación alude el material: lino fino, así como la longitud de cada uno de los tapices y cómo deben ser unidos para que formen un espacio único (26,6).
2. Las cortinas (יְרִיעֹה) que cubren la morada a modo de tienda (26,7-14): el material, el número, las dimensiones de cada pieza y cómo deben unirse para formar un espacio único (26,7-11). Como las piezas de la tienda tienen más longitud que la morada en sí misma, la tela sobrante debe extenderse por detrás de la morada, y a cada uno de los lados de la misma. Teniendo en cuenta estos detalles, la morada es cubierta en todos sus lados por las diferentes cubiertas de la tienda (26,14).
3. Los tapices de la morada deben ensamblarse en un armazón (26,15-19): se describen, en primer lugar, el material (26,15) y en segundo lugar las medidas (26,16). En las piezas excedentes de la tienda se hace alusión a la parte de atrás de la morada (26,12) y a los lados (26,13). Se señalan los

puntos cardinales hacia los que debe ir orientada la morada: hacia el sur, del lado del Negueb (26,18) y hacia el norte (26,20) para los lados; el oeste es la dirección de la parte posterior (26,22-23)³⁵⁶.

4. El velo (פְּרֹכֶת) (26,31-33). La exposición comienza por el material del que está fabricado (26,31) y por el armazón (26,32), siguiendo por el lugar en donde debe ubicarse: debajo de los broches (אֶת־הַפְּרֹכֶת תַּחַת הַקָּרְסִים).

Una vez ubicado el velo, se colocan en el espacio los objetos que han sido mencionados anteriormente³⁵⁷, siendo el velo el objeto de referencia espacial para su ubicación:

- El arca del testimonio, detrás del velo (מִבֵּית לְפָרֹכֶת) (26,33). Una vez situada el arca, explica la función del velo: separar el santo de los santos (donde está el arca ya ubicada), del espacio inmediatamente anterior llamado el santo. Coloca el propiciatorio encima del arca, protegiendo las tablas de la ley que se encuentran dentro del arca.
- La mesa fuera del velo (מִחוּץ לְפָרֹכֶת) (26,35a). Y cuando se instala la mesa, ella misma se convierte en la referencia espacial para el siguiente elemento.
- El candelabro frente a la mesa (26,35b): וְאֶת־הַמְּנֹרָה נִכַּח הַשֻּׁלְחָן. Pero no solo se ubican los objetos en relación al espacio interior, sino también al exterior, teniendo como referencia los puntos cardinales: el candelabro al sur (26,35b) y la mesa en el norte (26,35c). Así, este versículo se construye de la siguiente manera:

A: la mesa fuera del velo

B: el candelabro frente a la mesa

B': el candelabro en el lado sur de la morada

A': la mesa en el lado norte

³⁵⁶ Hacia el mar (Mediterráneo).

³⁵⁷ La mención se refería a sus características y su naturaleza física, pero no a su ubicación.

Este esquema describe el lugar en el que van dispuestos tanto la mesa como el candelabro y revela el lugar exacto de su posición. Son los dos únicos elementos, junto con el arca, ubicados con tanta exactitud, lo cual subraya su relevancia y su carácter de elementos esenciales ya que están ligados directamente a Yahvé.

5. La cortina (אֲדָמָה) para la entrada de la tienda, de la cual se describe el material, en primer lugar (26,36), sus componentes así como el revestimiento de oro (26,36-37). El vocablo hebreo utilizado en esta ocasión es אֲדָמָה, diferente de las cortinas mencionadas en 26,1-14 y 26,31. Este término hebreo viene de la raíz del verbo אָדַם cuyo significado está en relación a "bloquear", "impedir la entrada". Es decir, es una cortina que tiene la función de limitar el acceso al espacio siguiente. Con esta cortina de entrada se cierra y delimita totalmente el espacio descrito hasta aquí que engloba la morada y la tienda con sus elementos.

Toda la clase de cortinas que son descritas en este apartado son objetos esenciales porque delimitan el espacio en el que justamente se ubican los objetos considerados significativos (arca y sus componentes, mesa y candelabro). Y además el velo se encarga de ubicar cada uno de ellos dentro del espacio. De ahí que el velo se vuelve el elemento clave de ubicación de los objetos en los dos espacios que separa.

iii. Altar del holocausto y atrio

Yahvé menciona tres elementos:

1. El altar del holocausto (27,1). Como en los elementos anteriores, se describe el material en primer lugar (27,1a), así como las medidas: cinco codos de ancho y de largo, y tres de alto (27,1b). A ello le siguen todos los objetos que lo componen: cuernos, ceniceros, rejillas, varales y anillas (27,2-7). El último versículo referido al altar hace de nuevo referencia al modelo que le fue mostrado en el monte (27,8)³⁵⁸. No se hace alusión a su ubicación, solo a los materiales, medidas y forma.

³⁵⁸ De igual manera en 25,9.40; 26,30.

2. El atrio (חֲצֵר) (27,9). Una vez que describe el elemento esencial que forma parte del espacio, limita el espacio con cortinas y con un armazón que lo sostenga. Yahvé realiza una diferenciación de material y de número teniendo en cuenta los puntos cardinales; así, en el lado sur (27,9), el atrio tendrá una largura de 100 codos con 20 basas (27,10); lo mismo que en el lado norte (27,11). En el lado oeste, la longitud será la mitad (50 codos) y la mitad también de la basas (10) como en el lado este.
3. Para finalizar, y como sucedió en el espacio anterior, se describe la puerta del atrio (לְשַׁעַר הַחֲצֵר)³⁵⁹. Primeramente, detalla las medidas y después el material, así como los cuatro postes que lo forman (27,16). El lector se da cuenta al final de 27,16 que los 50 codos que se corresponden con el lado "este" están distribuidos de manera que 20 codos se corresponden con la entrada de la tienda y 15 codos con el espacio a ambos lados de la misma.

Por último, para dar por concluido el conjunto del santuario, se detallan los postes que rodean el atrio, compuestos por varillas de plata y por basas de bronce. El autor repite de nuevo las medidas del atrio: largo, ancho y alto (27,18)³⁶⁰.

iv. El aceite

Yahvé expresa a Moisés que debe disponer del aceite (שֶׁמֶן) para el alumbrado. Este debe ser proveído por los israelitas, pero mantenido por Aarón y sus hijos (27,21). Primeramente, se localiza el lugar en donde debe ser dispuesto el aceite: en la tienda del encuentro (27,21). Esta indicación más general está acompañada de dos indicaciones espaciales más concretas: la primera en relación al velo: "fuera del velo" (מִחוּץ לַפְּרֹכֶת) y la segunda en relación a Yahvé: "delante de Yahvé" (לְפָנַי יְהוָה). Esta última, viene acompañada de un indicador temporal que señala la duración en la que el aceite debe estar encendido: "desde la noche a la mañana" (מֵעֶרֶב עַד־בֹּקֶר).

³⁵⁹ El mismo vocablo hebreo utilizado para la descripción de la entrada de la tienda en el espacio inmediatamente anterior.

³⁶⁰ La esencialidad de estos elementos la explicamos más adelante cuando se añade la funcionalidad del altar del holocausto en el apartado vi.

El aceite (שמן) alimenta las siete lámparas (נֵר) que se encuentran en cada uno de los siete brazos del candelabro (מְנוֹרָה). Este término hebreo viene de la raíz (נִיר). Por lo tanto, hay una relación significativa entre candelabro y lámpara referido a su raíz, alumbrar, y del aceite que proporciona que aquél alumbré³⁶¹. Siendo que la función principal del candelabro es iluminar y el aceite es lo que permite al candelabro iluminar, se entiende la esencialidad de este fluido que forma parte de este grupo de elementos esenciales ya que gracias a él se ilumina el espacio donde se ubica la mesa que contiene el pan de la presencia de Yahvé.

v. Las vestiduras de los sacerdotes

Yahvé acaba de referirse a Aarón y a sus hijos, que son quienes deben alimentar continuamente la llama del aceite de la lámpara del candelabro (27,21). Esta alusión a ellos requiere que Yahvé disponga a continuación cuáles deben ser las vestiduras que deben llevar para acceder al "santo", lugar en el que se encuentra el candelabro. Y no solo es cuestión de vestiduras, (28,1-43) sino incluso de ciertas instrucciones para su investidura y consagración (29,1-35)³⁶², así como de un banquete (29,31-35).

La necesidad de unas vestiduras especiales para que los sacerdotes entren y mantengan el aceite alumbrando es un signo de que el lugar al que acceden es santo por la presencia de Yahvé en él. Las vestiduras califican el lugar, y reciprocamente el lugar califica las vestiduras para acceder a él.

vi. El altar del holocausto

Yahvé retoma de nuevo el altar del holocausto. Ya ha hecho alusión a él en 27,1-8, pero en aquella ocasión, las instrucciones tienen relación con los materiales, las medidas y los diferentes elementos que lo componen. En esta ocasión, sin embargo, se indica el modo en que debe ser preparado el holocausto (27,38-41), así como su ubicación a la entrada de la tienda (29,42), y su función (29,42-43). Tanto su

³⁶¹ Cf. W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 398-400.

³⁶² En este estudio, obviamos esta parte relativa a las vestiduras de los sacerdotes ya que no tiene relación directa con características o indicaciones espaciales.

ubicación como su función hace que sea uno de los elementos esenciales ya que es el lugar en donde Yahvé se encontrará con Moisés.

vii. Altar del incienso

Y para continuar, Yahvé termina esta primera sección de los elementos esenciales del santuario con el altar para quemar incienso (מִזְבֵּחַ מִקְטָר) (30,1-10). Anota los materiales (30,1b.3), las medidas (30,2), y las partes que lo componen (30,4-5).

Además, Yahvé añade su ubicación introducida por el verbo נָתַן. El altar del incienso queda referido espacialmente al velo: delante del velo (לְפָנֵי הַפָּרֹכֶת); igualmente se alude a la persona que debe estar al cargo de quemar incienso cada día: Aarón. Del mismo modo él preparará el aceite para el alumbrado (27,20-21) y quemará incienso por la mañana y por la tarde. Son dos acciones en paralelo que se adjudican a Aarón y a los sacerdotes. De ahí que Yahvé dispone los elementos consecutivamente debido a la relación intrínseca entre ellos.

II. Complementarios

En 30,11 el narrador introduce la segunda fórmula introductoria, que no solamente da paso a que Yahvé continúe su discurso, sino que introduce el segundo grupo de elementos que componen el santuario; son los llamados elementos complementarios. Estos no pertenecen tanto al cuerpo de las partes esenciales que conforman el santuario, sino que consisten en objetos adicionales en relación a los anteriores porque se refieren a acciones preparatorias en vista del culto o de la edificación. Cada uno de ellos está introducido por la expresión: Yahvé habló así a Moisés / y dijo Yahvé a Moisés.

i. Contribución

El primero de los elementos de esta segunda sección pertenece a la contribución que deben aportar los israelitas que estén censados mayores de 20 años (30,12-14). Moisés recogerá el dinero que será destinado para el servicio del santuario. Esta contribución es una condición económica que debe cumplir cada uno de los censados.

ii. La pila de bronce

El segundo objeto descrito es la pila de bronce (כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת) (30,18). Se describe el material, el bronce, así como su finalidad: para que Aarón y sus hijos se laven (לְרַחֲצֵהָ) antes de entrar en la tienda del encuentro (30,19-20). Y como en algunas ocasiones anteriores, se detalla su ubicación introducida por el verbo נָתַן. La localización se presenta entre dos objetos: entre la tienda del encuentro y el altar³⁶³ (30,18); por lo tanto, se sitúa en el atrio, justo antes de entrar en la tienda (30,20-21). Se añade además que tendrán que lavarse cuando se acerquen al altar del holocausto no cuando vayan a servir, sino cuando vayan a quemar una ofrenda para Yahvé³⁶⁴

iii. Aceite para la unción

Yahvé indica a Moisés los aromas que debe utilizar para elaborar el aceite para ungir todos los elementos que componen el santuario (שֶׁמֶן מְשַׁחַת־קֹדֶשׁ). Serán ungidos con él todos los objetos que han sido nombrados en el relato hasta este momento (30,26-28), así como Aarón y sus hijos (30,30).

iv. Aromas para el incienso

A continuación, Yahvé señala a Moisés la mezcla de aromas (סַמִּים) para la elaboración del incienso (קְטֹרֶת רִיחַ) (30,34-38). Este incienso se utilizará dos veces al día, así como el día de la Expiación (30,7-10).

v. Artífices del santuario

Yahvé designa también los artífices del santuario: Besalel, hijo de Urí, hijo de Jur, de la tribu de Judá (31,2), así como Oholiab, hijo de Akisamac, de la tribu de Dan, junto a algunos hombres más a quienes Yahvé ha infundido habilidad para la construcción. Y Yahvé mismo detalla un pequeño sumario con los objetos que componen el santuario (31,7-11). La lista es similar a la descripción que acaba de presentar a Moisés en el comienzo de esta sección: comienzo por el arca y termina con el óleo de

³⁶³ Este altar se refiere al altar de bronce para el holocausto, no al altar del incienso que acaba de ser especificado en el relato. W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 480. El material del que están fabricados determina, de alguna manera su localización en el atrio. Tanto el altar del holocausto como la pila para las abluciones son de bronce (27,2; 30,18).

³⁶⁴ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 396.

la unción y el incienso sagrado. Si bien las vestiduras de los sacerdotes las menciona después de la pila (31,9).

vi. El sábado

Alusión especial requiere la última indicación de Yahvé porque resulta ser una condición *sine qua non* que todos deben cumplir: el sábado.

Yahvé insta al pueblo a guardar (שָׁמַר) ³⁶⁵ el sábado: "mis sábados" (שַׁבָּתוֹתַי). La utilización del plural en esta ocasión puede referirse a todos los sábados que van a comprender la construcción del santuario ³⁶⁶ o a todos los sábados a lo largo de la vida.

Este mandamiento se presenta en una estructura concéntrica que explicamos a continuación ³⁶⁷:

A: Solamente mis sábados vosotros guardaréis

Pues es *UN SIGNO ENTRE YO Y VOSOTROS* para vuestra generación

Para que se sepa que yo, **Yahvé**, os santifico.

B: Vosotros guardaréis el sábado

Pues es santo para vosotros.

QUIEN LO PROFANE MORIRÁ.

TODO AQUEL QUE HAGA ALGÚN TRABAJO

Será cortada del medio de su pueblo.

C: *Seis días trabajarás*

Pero el séptimo día, sábado de descanso

*Consagrado a **Yahvé**.*

B': Todo AQUÉL QUE TRABAJE EL DÍA DEL SÁBADO, MORIRÁ

³⁶⁵ Nótese que es el mismo verbo que se utiliza en 19,12 donde Yahvé exige al pueblo que no suban a la montaña. El uso del mismo término denota que la misma intensidad tiene el mandamiento de guardar el sábado, que la prohibición de subir a la montaña o de si quiera tocar su falda.

³⁶⁶ Cf. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 404.

³⁶⁷ Para este breve análisis sobre el precepto del sábado nos apoyamos en: A. WÉNIN, «Le Sabbat dans la Bible» (ConBib, 38), Bruxelles, 2005, en línea: <http://hdl.handle.net/2078.1/106245> (consultado el 7 de febrero del 2015), p. 43.

Y los hijos de Israel guardarán el sábado de generación en generación
en alianza perpetua

A': entre yo y los hijos de Israel, ES UN SIGNO PERPETUO

Pues en seis días **Yahvé** ha hecho el cielo y la tierra

Pero el séptimo día, él descansó y tomó un respiro.

Esta estructura quiástica en la que se presenta la ley del sábado organiza la información de manera que la distribución de los elementos se concentra en el mandamiento en sí: trabajar seis días y el séptimo (el sábado) es día de descanso consagrado a Yahvé. Esta es la manera en la que el sábado debe ser guardado.

Desde ese núcleo central que es el mandamiento en sí mismo, el esquema está enmarcado por el término אֹת (A) que indica que el sábado es un "signo de alianza y de vínculo entre yo y vosotros" (A), "entre yo y los hijos de Israel" (A'); y como tal, debe ser respetado (שָׁמַר) por los miembros del pueblo (B y B'), no solo en ese tiempo, sino en todas las generaciones venideras; bajo amenaza de muerte para aquél que trabaje³⁶⁸ ese día (C y C').

Si comparamos este texto con su precedente (20,8-11), observamos que la formulación central de la ley en sí es prácticamente la misma, es decir, la llamada a trabajar seis días y a descansar el séptimo; así como su justificación: así lo realizó Yahvé durante la creación (20,11 y 31,17). Así mismo, es notoria la vinculación del sábado con la santidad (31,13.14.15) de igual manera que en 20,8.11.

Por otra parte, la particularidad del (segundo) texto sobre el sábado (31,13-17), viene de la mano de dos elementos: el primero es la relación entre el sábado y la alianza. Esta vinculación encuadra este texto bajo el término אֹת (31,13.17), como hemos visto en la página anterior (A y A').

En este contexto el segundo elemento es la repetición a guardar el sábado (31,13.14.16) que no pasa desapercibida. Se vuelve imperativo para los hijos de Israel ya que Yahvé lo ha declarado santo, tanto para ellos (v.14), como para él mismo

³⁶⁸ El verbo utilizado para indicar el hecho de trabajar es עָבַד, el mismo que emplea el narrador en Gn 2,2-3 para describir el cese de los trabajos de Yahvé el día séptimo.

(v.15). Lo cual supone que, siendo un signo entre los dos participantes, deben respetarlo mutuamente para que la alianza se mantenga. De ahí que la añadidura del castigo a los transgresores es el segundo elemento que aporta novedad a este texto, repetido por dos veces (31,14.15).

La temática, por tanto, de los versículos 12-17 radica en la cuestión del sábado. De ahí que la raíz de este término aparezca ocho veces en esta sección³⁶⁹. Se constituye entonces el sábado como un espacio en el tiempo, que afecta no solamente a los personajes concretos y a su modo de actuar, sino que implica a todas sus generaciones venideras para siempre. Es un espacio temporal que va más allá del relato y que se constituye como uno de los signos eternos de la alianza entre Yahvé y el pueblo. A la vez, es una condición que debe ser cumplida estrictamente. Tanto es así, que es más importante practicar el sábado que construir la morada.

c) Entrega de las tablas (31,18)

La amplia sección de los capítulos 25-31 termina con las palabras del narrador, las cuales hacen que el lector retome la escena: Moisés está con Yahvé en medio de la nube, en lo alto de la montaña (24,18).

El narrador resume en unos trazos que una vez terminadas las instrucciones sobre la construcción del santuario, en el monte Sinaí, Yahvé³⁷⁰ entrega a Moisés las tablas del testimonio que ya habían sido prometidas en 24,12³⁷¹. Esta donación de las tablas a Moisés hace que todas las instrucciones recibidas anteriormente tengan sentido, porque las tablas deben permanecer en el interior del arca dando significado al santuario entero.

Una vez que Moisés obtiene las tablas, está preparado para descender de la montaña y comunicar al pueblo todas las palabras de Yahvé.

³⁶⁹ Cf. W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 491.

³⁷⁰ El TM no especifica quién entrega las tablas, pero el narrador cuenta que (Yahvé) después de hablar con Moisés en el monte, le da las tablas.

³⁷¹ Una mención a ellas también aparece en 25,16.

4.2.2 RECURSOS ESPACIALES

Las formas espaciales propias de la narración de los capítulos 25-31 son numerosas ya que esta sección trata sobre la construcción del santuario y sobre las instrucciones a seguir para su fabricación. Lo cual implica ciertas consideraciones espaciales a seguir con sumo rigor por los que van a ser sus artesanos.

A continuación, presentamos una síntesis de lo expuesto en los párrafos precedentes, pero comprendidos desde categorías espaciales.

a) Estructura y movimiento

El discurso de Yahvé que abarca hasta 31,17 está ordenado de la siguiente manera:

1. 25,1-30,10. Comprende todos los objetos principales que componen el santuario. El movimiento de las instrucciones divinas en el discurso directo de Yahvé se dirige desde el objeto situado en la parte más interna (el arca, 25,10) hasta la parte más externa (el atrio, 27,9-19) para terminar con las instrucciones para el aceite utilizado en el alumbrado. Los objetos determinan el espacio y dan significado a ese espacio. Una vez que los objetos son mencionados se delimita el espacio.
2. La función de los objetos determina y especifica el significado del objeto que define:
 - Función del arca: "me encontraré contigo y te comunicaré todo lo que has de decir a los israelitas" (25,22).
 - Función de la mesa: "pondrás delante de mí el pan de la presencia" (25,30).
 - Función del candelabro: "iluminar el espacio enfrente" (25,37).
 - Función del velo: "separar el santo de los santos del santo" (26,33).

- Función del altar del holocausto: “encontrarme con vosotros allí para hablarte; me encontraré con los israelitas en ese lugar” (29,42-43)³⁷².
- Función del altar del incienso: “quemar incienso continuo para Yahvé” (30,8).

3. Existen dos formulaciones que estructuran la narración y el espacio del santuario:

- a. Yahvé repite cuatro veces la siguiente expresión³⁷³: “lo harás conforme al modelo que se te ha mostrado en el monte³⁷⁴”. Las cuatro ocasiones en las que aparece esta expresión está estratégicamente ubicada de manera que ella misma delimita los espacios de los que está compuesto el santuario:
- 25,9 para la totalidad del complejo
 - 25,40. Enunciado dicho después del candelabro, incluye los objetos del santo de los santos y del santo.

³⁷² Esta afirmación es complementaria a la que aparece en 25,22. Mientras en el v. 22 se refiere al lugar del arca, donde Yahvé se encontrará con Moisés, en el v. 42 se refiere a la entrada de la tienda del encuentro, desde donde Yahvé se encontrará con los israelitas, ya que forma parte del atrio, el lugar más público del santuario a donde pueden acceder todos ellos.

³⁷³ Siendo que el enunciado está compuesto de dos partes, las diferencias se atribuyen a la primera parte, a lo que cada una de las afirmaciones añade en relación al contexto en el que está dicho y a los elementos a los que se refieren. Y también a la segunda parte donde el verbo **רָאָה** se presenta en hiphil en 25,9 y 27,8; mientras en hophal en 25,40 y 26,30.

³⁷⁴ Respecto a esta expresión Propp defiende que la expresión, y más en concreto, el vocablo **תְּבַנֶּינָהּ** puede referirse a tres aspectos: a) prototipo de la morada celestial de Yahvé; b) un modelo arquitectónico más pequeño; c) un plano o un conjunto de planos. W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 376-377. Desde un punto de vista narrativo, consideramos que esta expresión se refiere a un modelo que fue mostrado a Moisés en la montaña, y que no ha sido contado en su momento. Por lo que Moisés posee más información que el lector. A este respecto, es curiosa la interpretación de Benno Jacob, quien asegura que Yahvé ordena la realización de los bocetos del santuario a arquitectos celestiales que realizaron su trabajo durante los seis días en el que la nube cubrió el monte Sinaí (24,16). Este autor establece así un paralelismo entre los seis días de la creación del mundo, y los seis días de la creación del santuario. Cf. B. JACOB, *The Second Book of the Bible. Exodus*, Hoboken (NJ), 1992, p. 770.

- 26,30. A continuación del armazón de la morada, incluye todas las cubiertas.
- 27,8. Después del altar del holocausto en el atrio.

Las cuatro repeticiones son mencionadas después de los elementos principales de los tres espacios (candelabro, cubiertas y altar del holocausto), por lo tanto, la misma formulación se encarga de delimitar los diferentes espacios de manera que se repite al final del diseño de cada uno de ellos para que todo ese espacio sea construido según lo que le fue mostrado a Moisés en la montaña.

- b. La segunda formulación en un total de 7 apariciones es: "y dijo Yahvé a Moisés". Esta repetición estructura los objetos del santuario en esenciales y complementarios. Los primeros son encabezados por esta formulación en 25,1, a partir de donde se citan las instrucciones referidas a los objetos que componen los tres espacios. Una vez finalizados, comienza una serie de seis repeticiones que cada una de ellas da la entrada a un objeto diferente (30,11.17.22.34; 31,1.12).

- 4. El sábado implica el ritmo en el que los artesanos van a trabajar. Deberán seguir el ritmo de Yahvé en la creación: trabajarán seis días y descansarán el sábado. Se establece entonces un paralelismo entre ambos: Yahvé prepara un lugar para que habite el hombre (relato de la creación), y los artesanos construyen un lugar para que habite Yahvé (relato del Éxodo). Lo que implica que se da cierta inclusión entre la preparación de los dos espacios en donde el santuario completa la creación de Yahvé.

b) Los puntos cardinales

En conexión con las características físicas de un objeto o la descripción de las distancias entre un objeto y otro, en el relato hay una ausencia de los conceptos "iz-

quierda" y "derecha"³⁷⁵. En su lugar, se utiliza la expresión "lados" (25,32) para referirse a los laterales de un objeto.

Uno de los aspectos esenciales que señala el relato son los puntos cardinales. Mientras que los objetos que ocupan un lugar dentro del santuario están referidos a sí mismos o al espacio interior al que pertenecen, los elementos que tienen algunas de sus partes en el exterior del santuario disponen de una referencia espacial externa al mismo. Así, las instrucciones incluyen una alusión a los puntos cardinales, que llegan a ser la dirección espacial hacia la que deben ir orientados el armazón de la morada y el atrio.

Para la construcción del armazón de la morada se detallan el número de tableros que deben ubicarse tanto en el lado sur (26,18), en el norte (26,20) como en el oeste (26,22). La ausencia del lado "este" puede ser debido a que allí se localiza la entrada de la tienda del encuentro y aparentemente no hay tableros en ese lado del armazón.

El atrio, que es el patio inmediatamente anterior a la morada, se ubica en relación a los cuatro puntos cardinales, por este orden: el sur (27,9), el norte (27,11), el oeste (27,12) y el este (27,13). A diferencia del armazón de la morada, en la descripción del atrio sí se necesita una alusión a los cuatro puntos cardinales, ya que los cuatro lados dan al exterior del recinto. Solo dos de los objetos del interior de la morada están localizados teniendo en cuenta la referencia de los puntos cardinales: el candelabro y la mesa; el candelabro en el lado sur de la morada, frente a la mesa (26,35ab) y la mesa en el lado norte de la morada (26,35c).

Dentro de la orientación espacial de todo el complejo, deducimos que los accesos de un lugar a otro (el velo que separa el santo de los santos del santo, la entrada de la tienda y la entrada del atrio) se ubican espacialmente en la localización este. Como consecuencia de ello, la morada en su conjunto está localizada en dirección este, en dirección de la salida del sol, la cual parece ser la dirección privilegiada³⁷⁶.

³⁷⁵ En 29,20 se utiliza la expresión «mano derecha» pero únicamente para referirse a partes del cuerpo. Cf. J. BRINKMAN, *The Perception of Space in the Old Testament*, Kampen, 1992, p. 235.

³⁷⁶ B.S. CHILDS, *El libro del Éxodo*, p. 514.

c) Relaciones espaciales

La distancia entre dos objetos en el relato, no es descrita como tal en términos de medidas, sino simplemente se ubican uno en relación al otro sin indicación de la distancia entre ambos. El candelabro, por ejemplo, es ubicado frente a la mesa, pero no se especifica su distancia. Esta carencia es suplantada por la localización del objeto teniendo como referencia los puntos cardinales: “frente a la mesa en el lado sur de la morada” (26,35). Este detalle hace comprender al lector que el candelabro está situado frente a la mesa, pero en la máxima distancia posible entre ellos, según el punto cardinal opuesto al de la mesa (lado norte de la morada) (26,35c).

d) Ubicación del santuario

Una de las cuestiones cruciales que atañen a este relato de la narrativa del Sinaí, se refiere a la ubicación del santuario en relación al pueblo.

Las instrucciones para su construcción que están descritas en los capítulos 25-31 sitúan y localizan los objetos que componen el complejo. La descripción comienza desde el interior del complejo y va habiendo una progresión espacial hacia el exterior, que termina con la diseño del atrio. La única referencia hacia el exterior del santuario son los puntos cardinales que hemos mencionado en el apartado segundo del punto d).

A la vez, a este respecto, Yahvé hace alusión en tres momentos (25,8 y 29,45-46) a que el santuario será ubicado en medio de los israelitas, lo cual está remarcado por el sintagma $\text{בְּתוֹךְ} + \text{שֹׁכֵן}$ ³⁷⁷:

- $\text{וְשֹׁכְנֵי בְּתוֹכְכֶם}$ (25,8)
- $\text{וְשֹׁכְנֵי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$ (29,45)
- $\text{לְשֹׁכְנֵי בְּתוֹכְכֶם}$ (29,46)

Así lo atestigua y lo confirma el libro de los números (Nm 1-2). En esta ocasión, Yahvé da instrucciones a Moisés sobre dónde se deben ubicar cada una de las tribus de Israel en referencia al santuario: alrededor de la tienda del encuentro (Nm

³⁷⁷ El verbo שֹׁכֵן reenvía al sustantivo מִשְׁכָּן .

2,1-2). Según estas instrucciones, el santuario estaría en el centro y las tribus rodeándolo según lo que sigue:

- Judá, Isacar y Zabulón al este (Nm 2,3-9)
- Rubén, Simeón y Gad al sur (Nm 2,10-16)
- Efraín, Manases y Benjamín al oeste (Nm 2,18-24)
- Dan, Aser y Neftalí al norte (Nm 2,25-31)

Así, cuando el pueblo de Israel acampa, y cuando se desplaza, todas las tribus mantienen la misma ubicación con respecto al santuario. De esta manera se concreta y confirma lo que anuncia Yahvé en 25,8 y 29,45-46: morará en medio de ellos. Sin embargo, este lugar del santuario será precisamente el centro de las discusiones entre Moisés y Yahvé en los episodios contados de los capítulos 32-34.

El discurso de Yahvé comprendido en estos capítulos (25-31) evoca un espacio (el del santuario) que no está construido todavía, por lo tanto, no existe en la realidad, pero sí existe en la medida en que Yahvé lo evoca porque existe para él.

CONCLUSIÓN

Una vez concluida la alianza (Ex 24), Yahvé manifiesta a Moisés una decisión: el pueblo de Israel debe construir un santuario para que Yahvé habite en medio de ellos. Así comienza la segunda escena de los capítulos 25-31. Como consecuencia de ello, Yahvé ordena a Moisés en lo alto de la montaña las normas de preparación y de construcción, evocando un espacio llamado santuario (25,8).

El narrador concede la palabra a Yahvé, quien con un minucioso detalle va desgranando cada uno de los elementos que componen el santuario. El cuidado en la descripción desvela la relevancia del lugar que narra y el valor significativo que adquiere para el pueblo y para Yahvé ya que será donde él habite.

En la puesta en escena de estos capítulos subrayamos, por un lado, que el movimiento de las órdenes de Yahvé va desde el interior hacia exterior; es decir, comienza por la parte más interna del santuario, es decir, el lugar que le será reservado. Desde

allí va avanzando hasta la más externa. En el corazón de todo este complejo se encuentra el arca, que guarda las tablas de la ley, y que se convierte en el lugar de encuentro por excelencia y de comunicación de la palabra (25,22).

Por otro lado, acentuamos también la manera en que se organizan los objetos dentro del santuario. Cada uno de los objetos tiene un significado, y el significado proporciona el lugar exacto en el que deben colocarse. Pero además, la localización de cada uno de los objetos está siempre referida a objetos de su alrededor; es decir, los objetos se definen no solo por su función individual, sino por la relación con los objetos más cercanos. Estas relaciones espaciales que se establecen entre los objetos resaltan de alguna manera que en el interior del santuario subyace el movimiento y la relación. El arca es el único elemento que no está referido a nadie, aunque sí refiere. En su interior se concentra la esencia de Yahvé que en sí es movimiento y relación, simbolizado en las tablas de la alianza.

A la vez, el complejo entero en su parte externa está en dirección a los puntos cardinales. Lo cual le da una orientación y perspectiva de modo que siempre debe estar referido a ellos.

Otro de los aspectos que destacamos es la manera en la que están estructuradas las órdenes. El narrador inserta unas introducciones narrativas que ejercen de indicadores para establecer una estructura en ellas, separando los elementos esenciales de los elementos complementarios que componen el santuario. Estos últimos están ligados a los anteriores pero no tienen sentido aisladamente dentro del santuario.

Señalamos también otro indicador narrativo esencial: la repetición de la expresión "conforme al modelo que se te ha mostrado en el monte". Esta expresión se hace eco del anuncio que hace Yahvé en 25,9. La repetición imprime a las órdenes un carácter determinante ya está dicha de tal manera que separa y delinea los tres grandes espacios de los que está compuesto el santuario: la morada, la tienda y el atrio (25,40; 26,30; 27,8).

Pero siendo esencial que se lleven a cabo todas las normas tal y como Yahvé lo ha establecido, la norma por excelencia es el sábado, mencionada por Yahvé en último lugar. El sábado representa un espacio en el tiempo, un momento en el que espacio y

tiempo se unifican. Guardar el sábado permite que se mantenga la alianza más que el cumplimiento de las órdenes referentes al santuario, ya que el sábado es el signo (31,13.17) por excelencia de la alianza entre Yahvé y el pueblo. Así lo muestra el hecho de que el precepto del sábado figura en el centro de los diez mandamientos, ley fundamental de la alianza. (20,8-11).

4.3 EL ESPACIO REAL. Ex 32-34

Los capítulos 25-31 de esta narración relatan un largo discurso de Yahvé en el que en primer lugar comunica a Moisés su voluntad de construir un santuario para habitar en medio del pueblo. En segundo lugar, le transmite las instrucciones para su preparación, su construcción y su consagración. Toda esta escena tiene lugar en la montaña con el narrador como testigo.

Como hemos visto, los capítulos 25-31 evocan el espacio imaginado del santuario. La narración describe y detalla las dimensiones, materiales, formas y ubicación de este espacio junto con los elementos que formarían parte de él. De ahí que los verbos utilizados en el relato que van describiendo esta construcción se presentan en imperfecto, dando un significado de futuro que reenvían a ese espacio todavía inexistente en la realidad pero existente en la mente de Yahvé y, a la vez, en la mente del lector, que va construyendo el santuario en la medida que avanzan sus instrucciones.

Sin embargo, en la siguiente escena (capítulos 32-34), se abandona el espacio evocado de los capítulos precedentes, y la acción retoma el hilo de lo que está aconteciendo entre los personajes reales del relato. De esta manera, sitúa al lector al final de la sección de 24,18, una vez transcurrido el tiempo de la narración de los capítulos 25-31. Esta acción se ubica en lo alto de la montaña, mientras el episodio de los capítulos 32-34 bascula entre el alto de la montaña y el campamento.

En estos capítulos, el narrador posee la perspectiva de las acciones que acontecen en los dos lugares indistintamente. A partir del ascenso de Moisés a la montaña, centra la acción en lo que sucede en ese lugar, y es lo que relata en los capítulos 25-31. Mientras, en el llano, allí donde el pueblo se encuentra desde que llegó al desierto del Sinaí y acampó frente al monte (19,1-2), se está dando otra acción que sucede consecutivamente después del transcurso de cuarenta días y cuarenta noches de Moisés en la montaña (24,18). Por lo tanto, los capítulos 32-34 se centran en los personajes y siguen el rastro de lo que acontece entre ellos.

Teniendo en cuenta el espacio en estos capítulos, distinguimos entre los lugares propios de la narración, es decir, donde sucede la acción que implica a los personajes del relato por un lado, y por otro lado, los espacios del discurso, es decir, los

espacios que no están relacionados con la acción, sino que son los espacios a los que se refieren los personajes.

a) Espacios de la narración

Entre los espacios de la narración, destacamos tres: la montaña, el pie de la montaña y el campamento.

La montaña alberga la presencia de Yahvé, quien permanece allí desde que desciende en 19,20 dispuesto a establecer una alianza con el pueblo de Israel. Por segunda vez vuelve a descender a ella en 34,5 para renovar de nuevo la alianza. Moisés es uno de los personajes por excelencia que puede subir y bajar de la montaña para hablar con Yahvé y con el pueblo respectivamente. En el transcurso de estos tres capítulos Moisés asciende o desciende de la montaña tres veces³⁷⁸. Por contraste, ninguno de los miembros del pueblo se acerca a la montaña en estos capítulos. Así recuerda Yahvé a Moisés la prohibición del pueblo de subir (34,3)³⁷⁹. Únicamente Josué aparece en el relato cuando Moisés está descendiendo de la montaña (32,17, cf. 24,13). Uno de los lugares señalados específicamente dentro de la montaña, es un lugar rocoso, una roca y una hendidura en la roca donde Yahvé quiere que Moisés se introduzca cuando su gloria pase (33,21). Así mismo se menciona la cumbre de la montaña, a donde Moisés debe subir con las nuevas tablas (34,2).

El pie de la montaña es otro de los lugares en donde tiene lugar la acción de los últimos compases del capítulo 34 (34,31-35)³⁸⁰. Al bajar Moisés de la montaña, llama a los miembros del pueblo y ellos, junto con Aarón, se vuelven hacia Moisés (34,31). El verbo empleado aquí (שוב) implica movimiento, lo cual indica que ellos se acercaron hacia la montaña, hasta el pie del monte donde vieron el rostro resplandeciente de Moisés.

El tercero de los espacios esenciales en este episodio es el campamento. Está ubicado a cierta distancia de la montaña, según ya se indicaba en los primeros aldea-

³⁷⁸ 32,15 (ירד); 34,4 (עלה); 34,29 (ירד).

³⁷⁹ 19,12.24.

³⁸⁰ C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 3, p. 717.

ños del episodio (19,2). El relato se centra en este lugar en 32,1-6; 32,15-34,3. El pueblo es el personaje que ocupa este lugar principalmente. Como tal, representa un tipo de personaje colectivo solo personalizado en contadas ocasiones por la aparición en escena de Aarón (32,1-5.21-24). Dentro del espacio del campamento, se alude a un lugar en concreto como es la puerta del campamento (32,26) donde Moisés se planta para dividir entre los que están a favor de Yahvé y los que no. Moisés es el personaje por excelencia que accede a este espacio cada vez que desciende de la montaña.

b) Espacios en los discursos

Entre los espacios del discurso, destacamos el país de Egipto, la tierra prometida y la tienda del encuentro.

El país de Egipto pertenece al pasado del pueblo, a la vez que a su origen. Las alusiones a este lugar vienen enlazadas directamente con las personas que lideran la salida de aquel país (32.1.4.7.8.11.12.23; 33,1): Moisés y Yahvé. Es un espacio que se vincula con la salida.

La tierra prometida es un espacio evocado en estos capítulos (32,34; 33,1-3.13; 34,11-12.15). Pertenece al horizonte y futuro del pueblo de Israel. Es un espacio real porque existe, pero imaginado porque no pertenece al presente del pueblo, ni pueden acceder a él todavía. Tal es así, que es siempre Yahvé quien menciona o habla de este espacio o realiza alusiones a él. Para él es más real que para el pueblo. Solo en un breve diálogo entre Yahvé y Moisés, este le presenta a Yahvé sus interrogantes acerca de la manera de llegar hasta allí (33,12-17). La tierra prometida está habitada en el momento del relato por otros pueblos que serán expulsados por Yahvé para que ese espacio sea ocupado por el pueblo de Israel (34,11).

El tercero de los espacios es la tienda del encuentro (33,7-11)³⁸¹. Se cataloga a este espacio dentro del discurso, porque no es un espacio que existe, sin embargo es

³⁸¹ Haremos mención especial sobre esta escena más adelante. Trataremos su relación con el contexto que le precede y el que le sigue, así como las opiniones de los investigadores.

mencionado por Yahvé en su discurso evocándolo en un futuro. Llega a ser el espacio afectado por el fluir de la narración. Varios personajes se vinculan a este espacio. Primeramente Moisés, quien desplaza la tienda fuera del campamento, pero él tiene acceso a ella. Pero también, entran en juego tanto Yahvé, que desciende a ella en una columna de nube, así como el pueblo (33,10) que al ver la columna de nube inclina cada uno en la puerta de su tienda. Por último, también Josué, queda dentro de la tienda cuando Moisés vuelve al campamento (33,11).

Junto a la distinción que acabamos de señalar, las siguientes páginas mostrarán cómo el narrador gestiona el espacio en estos capítulos. Para su estudio, estructuramos los capítulos en secciones, siendo el movimiento de Moisés de subida o de descenso de la montaña el elemento estructurante:

1. Entre el llano y la montaña. 32,1-14
 - Moisés desciende. 32,15-18³⁸²
2. En el llano. 32,19-34,3
 - Moisés asciende. 34,4
3. En la montaña. 34,4-28
 - Moisés desciende. 34,29
4. Al pie de la montaña. 34,29-35

Los movimientos de Moisés son tres, lo cual estructura el episodio en cuatro escenas que exponemos a continuación.

4.3.1 ENTRE EL LLANO Y LA MONTAÑA (Ex 32,1-14)

Una oración temporal (32,1) vincula el episodio anterior (31,18) con el siguiente, lo cual revela la omnipresencia del narrador.

³⁸² Añadimos los vv. 16-18 como parte del descenso de Moisés.

a) En el campamento (32,1-6)

Esta escena comienza con la voz del narrador, quien utiliza el punto de vista del pueblo sobre Moisés que está en la montaña. La escena se ubica en el campamento y la acción tiene su origen en que el pueblo ve (ראה) que Moisés tarda en bajar del monte. Su estancia en la montaña de 40 días y 40 noches (24,18) es para el pueblo una larga espera que pone en duda la vuelta de aquél; es decir, el factor tiempo, entendido como la tardanza o el retraso del descenso de Moisés desde la montaña, es el elemento decisivo por el que el pueblo decide actuar³⁸³. Se reúnen en torno a Aarón³⁸⁴. Se concede la palabra al pueblo quien se dirige a Aarón instándole a que fabrique un dios³⁸⁵ (32,1b). El pueblo mismo aporta razones para esta petición, que tiene su causa en la larga ausencia de Moisés, dato que el lector ya conoce de boca del narrador (32,1a). Las palabras del pueblo contienen su punto de vista sobre la figura de Moisés, describiéndole como quien “les sacó de la tierra de Egipto” (32,1b). Moisés es mencionado por referencia, entonces, al inicio de la existencia del pueblo de Israel, concretamente a la salida del país de Egipto. Dato sorprendente porque quien realmente les sacó de Egipto fue Yahvé³⁸⁶. Este cambio demuestra que los israelitas se han apartado de Yahvé en el momento en el que hablan, o que le han olvidado como

³⁸³ El tiempo que vive el pueblo y el tiempo que vive Moisés y el lector, siendo el mismo cronológicamente hablando (40 días y 40 noches), es diferente en cuanto a contenido. El lector sigue la estela de Moisés en la montaña recibiendo las instrucciones para la construcción del santuario así como las tablas de la ley (31,18). Mientras, el pueblo desconoce lo que está sucediendo arriba. De esta manera, la prolongación en el tiempo ligada a la ausencia de Moisés es lo que les incita a pedir la fabricación de un ídolo que camine delante de ellos (לפנינו), para ser visto por todos.

³⁸⁴ Este ya había sido nombrado por Moisés como el responsable del grupo de personas que habían subido un tramo de la montaña (24,14); además, el relato de las instrucciones para la construcción del santuario le corrobora como uno de los sacerdotes (28-29). De ahí que tiene sentido que el pueblo acuda a él pues posee autoridad señalada tanto por Yahvé como por Moisés.

³⁸⁵ La forma plural de este vocablo lleva a confusión de si la solicitud es para la fabricación de varios o de un solo dios. El significado de este ídolo supone que el pueblo quería la fabricación de un dios que representara a Yahvé o un dios que representara a Moisés en su ausencia. Lo cual no necesariamente significa que sea visto como un dios, sino como un guía que media en el diálogo, encuentro y alianza del pueblo con Yahvé. Cf. R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOT.S, 22), Sheffield, 1983, p. 46-48.

³⁸⁶ Ex 14,30-15.18; 16,6; 19,3-4.7; 20,2.

salvador. Esta focalización de los sentimientos internos del pueblo se refleja entonces en la adjudicación a Moisés de un papel que correspondía a Yahvé.

A continuación, el narrador introduce a Aarón, quien toma la iniciativa y pide al pueblo que entregue las joyas que poseen. El narrador describe el hecho (v.3) de la recogida de las joyas y la entrega a Aarón, quien fabrica el becerro (v.4). Continúa la exclamación del pueblo ante el becerro recién fabricado: "estos son tus dioses, Israel, que te sacaron del país de Egipto". Esta exclamación es la misma que ha definido anteriormente a Moisés. Por lo tanto, el pueblo establece con ella un irónico rechazo de Moisés e, indirectamente, de Yahvé a quien representa. A lo que Aarón responde también por propia iniciativa fabricando un altar ante el becerro que servirá, según sus palabras, para hacer fiesta en honor a Yahvé (v. 5). ¿Concuerda este significado del becerro de oro con el del pueblo?

La escultura del becerro de oro parece ser entendida por ambos personajes (el pueblo y Aarón) de diferente manera. La iniciativa del pueblo ha surgido por la ausencia de Moisés. Y la idea de la fabricación de un ídolo es porque necesitan alguien físicamente que les represente ante Yahvé. De ahí que su exclamación al ver el becerro está en relación con quien les han sacado de Egipto, expresión utilizada un momento anterior en relación a Moisés. Sin embargo, cuando la escultura es fabricada por Aarón, y él la ve, su exclamación es: "mañana habrá fiesta en honor a Yahvé". El vocablo utilizado para esta ocasión de fiesta es **חג** que describe principalmente festividades relacionadas con Yahvé (Ex 10,9; 12,14; 13,6; 23,15; 34,18.25)³⁸⁷. Por lo tanto, Aarón concibe el becerro como una imagen³⁸⁸ sustitución de Yahvé, por eso insta al pueblo a celebrar una fiesta en torno a él, que tiene lugar al día siguiente (v.6).

b) En la montaña (32,7-14)

Una vez que el narrador informa al lector de lo que sucede en el campamento con el becerro de oro, se torna la mirada sobre el alto de la montaña donde permanecen Yahvé y Moisés y hacia donde se eleva la atención del lector.

³⁸⁷ J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 421.

³⁸⁸ Ex 20,4-5.

Yahvé ordena a Moisés a que baje al campamento porque se ha corrompido el pueblo que él sacó de Egipto (32,7). Este anuncio lo escucha Moisés por primera vez, mientras que para el lector es la segunda vez³⁸⁹. Yahvé desde la montaña es capaz de ver lo que sucede en el llano; de igual manera sucede con el narrador. Ambos tienen la visión de lo que sucede en los dos lugares.

La transmisión de la información de Yahvé a Moisés se articula según la siguiente secuencia:

1. Juicio personal: Se ha pervertido el pueblo que Moisés sacó de Egipto. Se han apartado del camino que Yahvé les había mandado (32,8a).
2. Descripción de los hechos (32,8bcd):
 - Han fabricado un becerro de oro
 - Se han postrado ante él
 - Le han ofrecido sacrificios
 - Han dicho: "Estos son tus dioses, Israel, que te han sacado del país de Egipto".
3. Conclusión: El pueblo es de dura cerviz (32,9).
4. Reacción: Voy a encender mi ira contra ellos (32,10).

Yahvé tarda dos días en comunicar a Moisés lo que sucede. Espera hasta que el culto que se rinde al becerro sea real, efectivo y completo (preparación, fabricación y fiesta al día siguiente, v. 6). Al transmitir a Moisés, lo hace comenzando por su juicio de valor sobre los hechos: se ha pervertido el pueblo y se han apartado del camino, entendiendo este como los mandamientos y la proclamación del deseo de Yahvé que llega a ser el camino de vida para el pueblo³⁹⁰ y que ellos habían aceptado en la escena anterior (24,7).

³⁸⁹ En este sentido, Moisés está en desventaja en relación al lector ya que es el último en enterarse de lo que ha pasado en el campamento.

³⁹⁰ Cf. R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 49.

En relación a la descripción de los hechos, Yahvé transmite brevemente a Moisés los hechos en sí, pero sin la explicación y sin el contexto en el que se han dado los acontecimientos. La petición que el pueblo realiza a Aarón, así como la razón de ella, que es la tardanza de Moisés en bajar, son silenciados en el sumario de Yahvé. Por otro lado, el orden en el que Yahvé cuenta los acontecimientos no es el mismo orden en el que se suceden los hechos según el narrador en la escena anterior. El elemento discordante que no coincide en las dos versiones gira en torno a la exclamación del pueblo: "estos son tus dioses, Israel, que te han sacado del país de Egipto". Yahvé añade esta expresión después de que todos hayan celebrado la fiesta; es decir, en el segundo día. Mientras que el narrador lo hace inmediatamente después de la fabricación de la escultura; es decir, el primer día. Este cambio resulta significativo en cuanto que la versión ofrecida por Yahvé añade mayor realismo e incluso un drama mayor porque atenta directamente contra las palabras pronunciadas por él mismo en 20,4.5.7. Desde aquí se entiende que Yahvé esperara hasta el final de la celebración del pueblo para comunicar a Moisés lo que estaba sucediendo.

La envergadura de la acción cometida por el pueblo está en relación con el juicio conclusivo que realiza Yahvé en torno a la actitud del pueblo: "son de dura cerviz". Como consecuencia de ello, se encenderá su ira contra ellos. En contraposición, hará de Moisés un gran pueblo (32,10). Ya en el mismo hecho de comunicar a Moisés lo sucedido, transmite su ira y su enfado. Lo confirma el narrador en la continuación del relato, donde introduce una breve explicación diciendo que Moisés trata de aplacar a Yahvé (32,11).

El diálogo que entabla Moisés con Yahvé comienza de una manera atrevida con dos frases interrogativas que atraen tanto la atención del lector como la del propio Yahvé, ya que rompe el estilo del relato: una pregunta relacionada con la razón de ser de la ira (32,11), y la segunda, en relación a la opinión que puedan tener de Yahvé los egipcios (32,12). Prueba de la audacia de Moisés, son los tres verbos principales de esta pequeña sección, que se presentan en imperativos dirigidos directamente a Yahvé; son tres: שׁוּב (v. 12), וְהִנָּחֵם (v.12), זָכַר (v. 13). El primero está ligado con el abandono de la cólera y del enfado, a la que Yahvé alude en v.10; el segundo, insta a Yahvé a que se arrepienta de la amenaza contra el pueblo; y el tercero, reenvía a

Yahvé (como al lector) retrospectivamente a la promesa hecha a Abrahán y a su descendencia. A la exhortación de Moisés a Yahvé, la respuesta de este es renunciar al mal contra el pueblo, que pertenece a la segunda de las exhortaciones de Moisés, tal como lo relata el narrador en el v. 14.

Las dos escenas (32,1-6 y 32,7-14) se dan en lugares diferentes: en la montaña y en el llano respectivamente. No se produce ningún desplazamiento de ninguno de los personajes, sino que es el propio narrador quien muestra al lector los dos escenarios.

c) Descenso de Moisés (32,15-18)

Yahvé había ordenado a Moisés descender en 32,7, pero el descenso no se produce hasta 32,15, después de que Moisés consigue aplacar la ira de Yahvé. Cuando se describe el descenso de Moisés de la montaña, se añade una breve descripción de las tablas, que no fue agregada en el momento preciso en el que Yahvé se las entrega a Moisés (31,18). La descripción es breve: "son tablas escritas por ambos lados, por una parte y por la otra. Las tablas son obra de Yahvé y la escritura es obra de Yahvé" (32,16). Esta alusión a las tablas da a conocer al lector su vital importancia, ya que han sido escritas directamente por Dios. A la vez, existen dos contrastes implícitos: primero el paralelismo entre las tablas hechas por Yahvé, y el becerro de oro construido por manos humanas³⁹¹. En segundo lugar, el hecho de que las tablas llevan escrita la prohibición de la fabricación de ídolos (20,3-4).

Todavía no ha llegado Moisés al pie de la montaña cuando entra en escena Josué, quien se había quedado a mitad de camino de la montaña³⁹² (24,13). Él es quien hace consciente a Moisés de lo que está sucediendo en el campamento (32,17). Pero el ruido que oye lo interpreta como si fueran gritos de guerra, a lo que Moisés responde, que no son gritos de guerra, sino de alegría (32,18). Josué transmite lo que interpreta que está sucediendo allí, porque es el único personaje desconocedor de lo que allí acontece; el hecho de haberse quedado en la montaña esperando a Moisés desde

³⁹¹ Cf. R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 53.

³⁹² Cf. B.S. CHILDS, *El libro del Éxodo*, p. 542.

24,13-14 explica su desconocimiento, de ahí su error. Sin embargo, Moisés es consciente de lo que sucede porque Yahvé le ha informado en 32,8.

4.3.2. EN EL CAMPAMENTO (32,19-34,3)

Comienza esta pequeña sección que sitúa la acción en el campamento con la llegada de Moisés y su encuentro con el pueblo.

a) Moisés y el pueblo (32,19-29)

Después del detalle de Josué, que ralentiza la llegada de Moisés al campamento, finalmente esta se produce en 32,19. El narrador primeramente describe lo que Moisés ve (רָאָה): el becerro y las danzas; e inmediatamente después, su reacción: encenderse de ira (חָרָה)³⁹³. La ira actúa contra el pueblo en varias acciones que sobrevienen una tras otra (32,19-20):

1. Arroja las tablas
2. las rompe al pie del monte
3. toma el becerro
4. lo quema
5. lo muele
6. lo esparce en el agua
7. se lo da a beber a los israelitas.

Las dos primeras acciones tienen lugar mientras Moisés va de camino, acercándose al campamento. Arrojar las tablas y romperlas sucede al pie de la montaña, en el mismo lugar donde cuarenta días antes el pueblo había ratificado la alianza en un altar (24,4) acompañado con la ofrenda de holocaustos y sacrificios (24,5-8). Romper las

³⁹³ El mismo verbo utilizado en 32,10 en el que Yahvé anuncia su propia ira contra el pueblo.

tablas al pie del monte, supone la ruptura total de la alianza que se había establecido entre Yahvé y el pueblo³⁹⁴.

Posteriormente, ya en el campamento, se suceden el resto de las acciones directamente con los miembros del pueblo. Moisés transmite violencia e impulsividad haciendo que esta breve sección sea una de las más dramáticas y de mayor tensión del relato. Moisés, al final de todas ellas lanza una pregunta a Aarón (32,20) a quien pide explicaciones de lo sucedido: "¿Qué te ha hecho este pueblo...?" Moisés culpa al pueblo (v. 21), y Aarón intenta calmar la ira de Moisés (32,22), lo mismo que Moisés había realizado con Yahvé en la escena anterior (v. 11-13). En un segundo momento, Aarón culpa al pueblo diciendo que están inclinados al mal. Y en un tercer momento relata a Moisés lo que había sucedido. El pueblo le había dicho: "haznos dioses que vayan por delante de nosotros pues no sabemos qué ha pasado con Moisés, el hombre que nos sacó del país de Egipto". Aarón transmite a Moisés exactamente lo que el pueblo le dijo (32,1). Y para finalizar, le cuenta su intervención pidiéndoles el oro. Cuando ellos se lo quitan y se lo dan, lo echa al fuego y sale el becerro (32,24). Su intervención está explicada muy brevemente y con cierta exculpación por su parte, ya que parece que el becerro emerge por casualidad del fuego³⁹⁵ sin ninguna intervención humana.

Después de esta explicación de Aarón, el narrador presenta la reacción de Moisés, quien vuelve la mirada al pueblo, que esta fuera de control, pues Aarón les ha permitido entregarse a la idolatría. Estas dos razones revelan que Moisés comprende que tanto el pueblo como Aarón han tenido su parte de responsabilidad en lo acontecido, lo que de alguna manera desautoriza a Aarón.

La reacción de Moisés no tarda (32,25-29); se coloca en la puerta del campamento desde donde ordena a los levitas a pasar de puerta en puerta por las tiendas y matar a su hermano, amigo o pariente (v.27). El cumplimiento de la orden se da a continuación que es contada por el narrador. Se establece un paralelismo entre la puerta del campamento y las puertas de las tiendas en donde son matados unos tres

³⁹⁴ Cf. G.A. KLINGBEIL, «"Quebrar la ley": Algunas notas exegéticas acerca de Éxodo 32,19», en *DL*, 1 (2002), p. 80.

³⁹⁵ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 420.

mil hombres (v.28). Son las dos únicas menciones espaciales dentro del campamento. En la puerta del campamento, Moisés realiza una drástica división entre los que siguen a Yahvé y los que no, y solamente responden los levitas, quienes por boca de Moisés reciben "hoy" la investidura de Yahvé (32,29). La indicación temporal "hoy" indica un momento decisivo. Tal es así, que lleva al lector a su "hoy" particular, que perpetúa la imposición de los levitas para siempre.

b) Intercesión de Moisés (Ex 32,30-35)

La tensión va cediendo y la acción se sitúa en el día siguiente (32,30). Sin embargo, la desazón parece volver con el juicio de Moisés que tanto el pueblo como el lector escuchan: "habéis cometido un gran pecado". Sin embargo, la tensión se suaviza cuando oyen la intención de Moisés: subir a Yahvé y pedirle el perdón del pecado de Israel. El pueblo no responde y la siguiente acción se sitúa en un largo diálogo entre Moisés y Yahvé.

El versículo 31 comporta cierta ambigüedad en relación al significado que se le puede atribuir al verbo שׁוּב. En este contexto, el término puede significar "Moisés volvió a Yahvé", lo que puede implicar que Moisés sube a la montaña y por lo tanto, se desplaza; o puede ser que "se volvió a Yahvé", es decir, volvió su rostro hacia él porque antes había estado hablando al pueblo (v.30). Este segundo significado conlleva, entonces, que Moisés no se traslada de lugar sino que permanece en el campamento junto al pueblo. Esta segunda opción³⁹⁶ tiene más significado en el conjunto de la narración por dos razones principalmente:

1. En 34,2 Yahvé da la orden a Moisés de que suba a la montaña, lo cual le sitúa hasta ese momento en el campamento.

³⁹⁶ Así lo comprende Houtman, quien reinterpreta el verbo שׁוּב según el contexto, diciendo: "Y Moisés comenzó de nuevo a hablar con Yahvé". C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 3, p. 671. Contrario a esta opinión se muestra Cassuto, quien prefiere iniciar el diálogo entre Moisés y Yahvé en la montaña, en un lugar claro, no determinado por la oscuridad del pecado cometido por el pueblo en el campamento. U. CASSUTO, *A Comentary on the Book of Exodus*, p. 423.

2. En 33,4 el texto dice que: "al oír el pueblo las duras palabras de Yahvé...". Esta expresión permite pensar que Yahvé habla con Moisés que está en el llano, y de esta manera se entiende que el pueblo oiga lo que Yahvé está diciendo.

Las primeras palabras de Moisés a Yahvé son las mismas que acaba de decir al pueblo: "este pueblo ha cometido un gran pecado". Le suplica el perdón a Yahvé, quien le responde en cuatro direcciones (32,33-34):

1. borraré del libro a quien peque
2. Moisés debe conducir el pueblo hacia donde le había dicho
3. el ángel irá delante de Moisés³⁹⁷
4. Llegará un día que castigue al pueblo por el pecado.

Yahvé no admite disculpas. Si bien anteriormente Moisés aplacó su ira y renunció a hacer mal al pueblo (32,14) en este momento Yahvé mantiene su decisión. Su respuesta lanza al lector a un día en el que el pueblo será castigado por el pecado que ha cometido en un tiempo y en un lugar indeterminado³⁹⁸. Pero sus palabras son interrumpidas por el narrador, quien anuncia que el castigo se cumple según lo anunciado (32,35), lo cual sitúa el enunciado como una anticipación de un hecho que no ha sido contado y que sucederá posteriormente³⁹⁹.

³⁹⁷ La anterior referencia de Yahvé al ángel se da Ex 23,20, pero si bien en esta ocasión representa la presencia de Yahvé, no sucede lo mismo en 32,24, donde el ángel no media de la misma manera ya que el acontecimiento del becerro de oro introduce un cambio en la puesta en escena. Cf. R.W.L. MOBERLY, *At the mountain of God*, p. 62.

³⁹⁸ Cf. M. NOTH, *Exodus. A Commentary*, p. 251.

³⁹⁹ Este castigo según algunos autores se puede cumplir en dos momentos: uno, en el destierro sufrido por el pueblo en el año 587. Cf. J. VERMEYLEN, «L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la question deutéromomiste?», en *ZAW*, 97 (1985), p. 23. El segundo se puede referir al momento de Jeroboan I en 1Re 12,25-32. Cf. C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 3, p. 616.

c) El lugar de la presencia de Yahvé

La temática del capítulo 33 se centra sobre la cuestión del lugar de la presencia de Yahvé; es decir, la manera en que Yahvé va a ir con el pueblo, si va a ir con ellos o no, y cómo va a ser su presencia: si va a ser en medio de ellos o fuera del campamento. En este aspecto es esencial el uso de la preposición "entre" o "en medio de" (בְּתוֹכָם)⁴⁰⁰.

➤ En la tierra prometida (33,1-6)

Yahvé insta a Moisés a que se vaya de ese lugar apelando a lo dicho en 32,34. Su declaración comporta cierta ironía y distancia afectiva con respecto al pueblo⁴⁰¹. Es ciertamente una manera de manifestar que se ha establecido una distancia en la relación entre ambos ya que el pueblo ha roto la alianza con la fabricación del becerro de oro. Las palabras de Yahvé están ordenadas de la siguiente manera: una frase en imperativo que apela a ese momento, apoyada en otra que adquiere perspectiva de futuro y que comporta su decisión y su relación con el pueblo en el camino hacia la tierra prometida:

1. anda, ve de aquí a la tierra... (v. 1).
2. enviaré delante de ti un mensajero, y expulsaré... (v. 2a).
3. sube a la tierra (v. 3a).
4. yo no subiré contigo (v 3b).

Alude en dos momentos a la tierra que prometió a Abrahán, Isaac y Jacob (33,2.3). Las dos referencias están apoyadas por otras dos afirmaciones que se relacionan con la presencia de un mensajero con el pueblo, así como con la afirmación de la ausencia de Yahvé, respectivamente. Y nuevamente concluye el narrador contando la reacción del pueblo que al oír esas palabras hace duelo (33,4).

⁴⁰⁰ Ver gráfico en D. TIMMER, «Small Lexemes, Large Semantics: Prepositions and Theology in the Golden Calf Episode (Exodus 32-34)», en *Bib.*, 88 (2007), p. 99.

⁴⁰¹ Ex 32,7.

Yahvé da razones de su ausencia a la hora de subir a la tierra con el pueblo: “es un pueblo obstinado y mi presencia junto a ellos les destruiría” (33,5a). Y con un imperativo ordena a Israel quitarse las galas (v. 5b), dejando abierta la decisión de si irá o no con el pueblo. A continuación, el narrador vuelve a interrumpir las palabras de Yahvé para comunicar al lector que el pueblo se despoja de sus galas⁴⁰².

El tema del lugar de Yahvé surge por primera vez en 33,3⁴⁰³. La decisión de no subir a la tierra prometida en medio del pueblo (לֹא אֶעֱלֶה בְּקִרְבָּךְ) aparece después de la fabricación del becerro de oro porque este hecho transgrede las relaciones entre ambos y desplaza el lugar de Yahvé afuera, cuando él ya había tomado la determinación de que su presencia estaría en medio de ellos (25,8). La razón que él mismo argumenta para mantener en pie su decisión es que dado que ellos son un pueblo obstinado, si él subiera en medio de ellos, les destruiría. De nuevo se utiliza la misma preposición (אֶעֱלֶה בְּקִרְבָּךְ) (33,5b); por lo tanto, el lugar de la presencia de Yahvé con el pueblo en relación a la tierra prometida está en cuestión.

➤ En la tienda del encuentro (33,7-11)

La temática que presentan los versículos siguientes es relativa a la tienda del encuentro (que representa la presencia de Yahvé), a su ubicación y a su relación con el pueblo (vv. 7-11)⁴⁰⁴. Dada la relevancia de estos versículos en relación precisamente al lugar de la presencia de Yahvé, realizamos un estudio más detallado, teniendo en

⁴⁰² La secuencia de estos versículos en relación a las galas contiene una aparente contradicción. En un primer momento, el pueblo espontáneamente decide no vestirse de gala (v. 4). Yahvé, después, dice a Moisés que *comunique* al pueblo que se quite las galas. Y en el tercer momento, el narrador informa que el pueblo se ha quitado las galas (v.6). La transmisión de Moisés al pueblo está omitida, pero su respuesta demuestra que está implícita. La indicación “desde el monte Horeb” sugiere que el pueblo se quita las galas desde el monte Horeb y a lo largo de todo el período que le sigue. Cf. C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 3, p. 692.

⁴⁰³ Anteriormente el mismo Yahvé había mencionado el tema pero sin definir su posición al respecto (32,34).

⁴⁰⁴ Para un análisis completo de estos versículos ver J.S. BADEN, «On Exodus 33,1-11», en *ZAW*, 124 (2012), p. 329-340.

cuenta las problemáticas que subyacen en estos versículos, la opinión de los autores, y nuestro propio punto de vista.

A. Tres problemáticas:

Tres son las problemáticas principales que han surgido en torno a estos versículos y que mostramos a continuación:

1. El sentido de los verbos

Uno de los problemas principales que plantea esta pequeña sección es el sentido de los verbos. La sección anterior (33,1-6) presenta las palabras de Yahvé a Moisés, enmarcadas dentro de un diálogo entre ambos que comienza en 32,7. Sin embargo, Ex 33,7-11 presenta un cambio en la sintaxis de los verbos, y se utiliza una serie de verbos en *yiqtol*. El *yiqtol* puede ser comprendido en el dominio de futuro, de pasado o de presente; su sentido cambia en función del dominio que se le reconoce: futuro, pasado o presente. Si se considera futuro, la acción se comprende tanto instantánea como durativa. Si además va vinculado a un *qatal* este expresa la anterioridad de la acción, mientras que el *yiqtol* es un futuro perfecto. En cuanto al presente, se utiliza con una acción durativa en el tiempo, o repetitiva, que acontece varias veces. El sentido en pasado también presenta dos formas: acción repetida y acción durativa⁴⁰⁵. Así, la acción que se está describiendo sería una práctica habitual de Moisés con un sentido frecuentativo⁴⁰⁶; es decir, los verbos que se utilizan dan a entender que la tienda se montaba y se recogía cada vez que el campamento se asentaba en un lugar.

En este punto, los autores guardan un cierto consenso en cuanto que comprenden estos versículos con un sentido frecuentativo en el pasado. Sin embargo, Houtman, añade un pequeño matiz: la tienda solo fue erigida una vez fuera del campamento, y las acciones que son descritas después tuvieron lugar después de erigir esta tienda⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ P. JOÜON y T. MURAOKA, *Gramática del hebreo bíblico*, §113e.

⁴⁰⁶ R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 63-64; 171-176.

⁴⁰⁷ Cf. C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 3, p. 695.

2. La naturaleza de la tienda.

La sección comienza con la mención a “la tienda” que Moisés sitúa fuera del campamento. El primer problema que se plantea con este término tiene que ver con la naturaleza de esta tienda; es decir, de qué tienda se trata. En este punto, se sugieren tres diferentes propuestas:

- La tienda de Moisés
- La tienda del encuentro todavía no construida
- Otra tienda

Una de las hipótesis es considerar esta tienda como la tienda de Moisés, quien decide por propia iniciativa, situarla fuera del campamento para que sirva como lugar de encuentro entre él y Yahvé. La segunda hipótesis defiende que se trata de la tienda del encuentro, que todavía no está construida. Y una tercera hipótesis, alude a una tienda diferente de las dos anteriores.

3. El término לו

Añadido a la problemática de la naturaleza de la tienda, se presenta el término hebreo לו (וְנִטְהָלוּ) en 33,7. Es dudoso a quién o a qué se refiere. En realidad ninguno de los autores se decanta por ninguno de los significados posibles. Moberly⁴⁰⁸ es el que más claramente plantea la cuestión en dos diferentes posibles significados del término:

1. Objeto. Tienda. Lo cual parece improbable puesto que ya es el objeto directo de la acción a la que se refiere.
2. Personas: Moisés, Josué, Yahvé o Israel. Él piensa que se refiere a Moisés: cogió la tienda para él.

Otro de los autores que menciona la problemática de este vocablo es Propp⁴⁰⁹, quien argumenta brevemente su significado centrándolo en dos posibles sentidos:

⁴⁰⁸ R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 173.

⁴⁰⁹ W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 599.

Moisés o el arca. En el primer sentido porque mueve la tienda para su uso personal; y en el segundo caso, porque toma la referencia de 2Sm 6,17 donde una expresión similar se refiere al arca.

B. Propuestas de los autores

A pesar de los esfuerzos empleados para arrojar luz sobre estos versículos, estos se mantienen siendo un reto para cualquiera que se acerque a comprender su significado y su localización teniendo en cuenta el conjunto de la narración.

La mayoría de los autores admiten que surgen varias cuestiones al considerar una relación con el contexto inmediatamente anterior y posterior ya que la temática es diferente, y los verbos utilizados son diferentes, lo cual señala precisamente una ruptura. La mayoría de los autores coinciden en admitir que es una inserción de una tradición anterior⁴¹⁰; sin embargo, no todos opinan de la misma manera en cuanto a su función. A continuación, presentamos un breve resumen de la opinión de algunos autores⁴¹¹ que han empleado tiempo y esfuerzos en descifrar las claves de estos versículos.

Menahem Haran⁴¹² ha interpretado estos pasajes como la indicación de la existencia de dos tiendas: una dentro del campamento con el arca dentro de ella, y cuyo cuidado estaría a cargo de los levitas; y otra tienda fuera del campamento, vacía, de modo que sirviera para el encuentro entre Moisés y Yahvé. El acceso a esta última tienda no estaría limitado por ningún ritual, sino que solo serviría como encuentro y símbolo de la presencia de Yahvé, y estaría servida por Josué. La primera tienda tendría un sentido más permanente porque Yahvé estaría siempre presente; mientras

⁴¹⁰ R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 176; B. RENAUD, *L'alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34* (LeDiv, 169), Paris, 1998, p. 73; U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 430; J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 443; B.S. CHILDS, *El libro del Éxodo*, p. 561-562;

⁴¹¹ No realizamos un estudio exhaustivo de esta pequeña sección, debido a que no es el objetivo de este trabajo, pero sí presentamos la problemática que ofrece y la resolución de algunos autores. Estos los exponemos según el año de publicación de la obra a la que se refiere la explicación.

⁴¹² M. HARAN, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford, 1978, p. 267-269.

que la segunda, tendría un significado más temporal porque estaría sometida al establecimiento o no del pueblo en un campamento, de tal modo que la presencia de Yahvé no sería permanente, sino dependiente de que alguien quisiera encontrarse con él. Si esto sucedía, él descendería a ese lugar⁴¹³.

John I. Durham⁴¹⁴, realiza un sumario sobre opiniones de algunos de los autores. Una de sus conclusiones, es que 33,7-11 pertenece a otra tradición y no puede situarse en su localización actual; así, estos versículos fueron insertados en este lugar por su conexión con el tema del acceso a la presencia de Yahvé y su negativa por el pecado con el becerro de oro. El término לו lo vincula con Yahvé.

Umberto Cassuto⁴¹⁵ difiere de quienes piensan que esta sección no guarda relación con la sección que la precede. Él sitúa el origen de la decisión de Moisés de desplazar la tienda fuera del campamento en que el pueblo ya no es merecedor de que Yahvé habite en medio de ellos por la idolatría con el becerro de oro, según lo ha comunicado Yahvé en los versículos precedentes (33,3-4). De ahí que Moisés coge su tienda y la desplaza fuera del campamento para que le sirva a él de encuentro con Yahvé. Por lo tanto, es la tienda propia de Moisés la que es desplazada fuera.

En relación al cambio sintáctico de los verbos, define que para los tres primeros verbos (יָקַח , וַיֵּטֵא וַיִּקְרָא) no tienen un significado frecuentativo, sino que acontecen solamente una vez. Para ello se basa en la idea de que el estilo concreto del comienzo de esta sección es poético, y como tal, es comprensible el cambio del v. 7.

Moberly⁴¹⁶, por ejemplo, insiste en la idea de que estos versículos quieren enfatizar el hecho de situar la tienda fuera del campamento; es más, no solo fuera, sino lejos de él, especificación repetida dos veces en el mismo versículo (33,7). Esta localización fuera del campamento es porque Yahvé no puede estar en medio de su pueblo debido al pecado que han cometido.

⁴¹³ Establece un paralelismo entre esta teofanía y la del monte Sinaí, que también se da fuera del campamento (19,17). M. HARAN, *Temples and Temple-Service*, p. 267.

⁴¹⁴ J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 440-443.

⁴¹⁵ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 429-430.

⁴¹⁶ R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 63-66, 171-176.

En cuanto a la naturaleza de la tienda, su opinión es que esta es más simple que la detallada en 25-31. Aboga por una institución profética. Por lo tanto, esta tienda es un sustituto de la prometida tienda del encuentro de los capítulos 25-31, pero a la vez, solo disponible intermitentemente para el encuentro entre Moisés y Yahvé. Estas dos ideas, se apoyan en la comprensión de los verbos (*yiqtol*) en un claro sentido frecuentativo, que implica que Moisés levantaba y recogía la tienda cada vez que el pueblo se asentaba en algún lugar, pero por un período limitado de tiempo durante sus jornadas por el desierto.

En cuanto al término לו, no está claro su posicionamiento al respecto pero lo entiende más como referido a la persona de Moisés⁴¹⁷.

Cornelius Houtman⁴¹⁸ por su parte, estima que esta pequeña sección carece de relación con el contexto inmediatamente anterior y posterior. La sección habla de la reacción de Moisés, en contraposición con la reacción del pueblo (versículos anteriores) después del anuncio de Yahvé de que no morará en medio de ellos (33,3.5). Ahora bien, sí considera que la ubicación de la tienda fuera del campamento y el hecho de llamarle "tienda del encuentro" se diera solo una vez, no varias veces como sugieren otros autores. Y es posible pensar (según su opinión) que la propia tienda de Moisés llegara a ser posteriormente un santuario donde morara Josué.

En relación al término לו propone tres significados a los que puede referirse: para el pueblo de Yahvé, para él, o en frente del arca.

Brevards S. Childs⁴¹⁹, investiga esta sección diciendo que posee un marcado estilo diferente que el contexto en el que se inserta. De ahí que sitúa estos versículos dentro de una tradición antigua sobre la tienda del encuentro que no estaba dentro del campamento, sino fuera de él y atendida por Josué. Yahvé visita esta tienda de manera periódica para comunicar a Moisés su voluntad. Como consecuencia de ello, los verbos utilizados son frecuentativos e indican una actividad continua. Este autor se detiene en analizar la función de estos versículos en el conjunto del capítulo. Así, defiende

⁴¹⁷ R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 173.

⁴¹⁸ C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 3, p. 693-694.

⁴¹⁹ B.S. CHILDS, *El libro del Éxodo*, p. 559-560.

que sirven de puente entre lo que precede y lo que sigue, sugiriendo que esta tradición antigua de la tienda del encuentro añade una comprensión menos negativa de su localización fuera del campamento que algunos pasajes de tradición posterior⁴²⁰.

Eep Talstra⁴²¹ difiere de la mayoría de los autores hasta ahora descritos en que los verbos en *yiqtol* sean considerados como frecuentativos. Él opta por traducir estos verbos por una oración en presente, defendiendo que el *yiqtol* en Ex 33,7 enfatiza el momento culminante en el fluir de la historia⁴²². La tesis de este autor se queda, en cierta manera, en el olvido ante la abrumadora mayoría de quienes abogan por el sentido frecuentativo en pasado.

Otro de los autores que trata el tema es Daniel Timmer⁴²³. Primeramente analiza la identidad de la tienda, para ello defiende que es una tienda situada fuera del campamento para fines oraculares, lo que significa que ni es la tienda de Moisés, ni es la tienda del encuentro de los capítulos 25-31. La comprensión de esta tienda se apoya en la sintaxis de los verbos que implican una acción frecuente en el pasado que sugiere que esta tienda ya existía antes de los acontecimientos ocurridos en Ex 33.

Por último, presentamos la aportación hecha por Max Rogland⁴²⁴. Después de exponer un sumario sobre el estado de la cuestión, discute sobre el casi consensuado sentido habitual de los verbos. Contrario a este punto de vista, señala que el establecimiento de la tienda y el hecho de llamarle "tienda del encuentro" pueden ser entendidos como acontecimientos que sucedieron solo una vez, no habitualmente⁴²⁵. En cuanto a la sintaxis de los verbos, este autor los entiende no como algo que Moisés solía hacer, sino como algo de debería hacer. El autor lo llama *injunctive force*⁴²⁶ y se apoya lo expuesto por Joüon y Muraoka⁴²⁷. Entonces, más que ser una descripción

⁴²⁰ Cita como ejemplos: Ex 29,14; Lv 4,12; 13,46; Nm 15,35; Dt 23,12.

⁴²¹ E. TALSTRA, «"I and Your People": Syntax and Dialogue in Exod 33», en *JNWSL*, 33 (2007), p. 89-97.

⁴²² E. TALSTRA, «"I and Your People"», p. 93.

⁴²³ D. TIMMER, «Small Lexemes, Large Semantics», p. 93-95.

⁴²⁴ M. ROGLAND, «"Moses Used to Take a Tent"? Reconsidering the Function and Significance of the Verbs Forms in Exodus 33,7-11», en *JThS*, 63 (2012), p. 449-466.

⁴²⁵ Se apoya en E. TALSTRA, «"I and Your People"», p. 92.

⁴²⁶ M. ROGLAND, «"Moses Used to Take a Tent"?», p. 458.

⁴²⁷ P. JOÜON y T. MURAOKA, *Gramática del hebreo bíblico*, §113m, §119w.

narrativa de las acciones habituales de Moisés en el pasado, es una directiva para que Moisés levante la tienda fuera del campamento como resultado del pecado cometido por los israelitas con el becerro de oro. Consecuentemente, estos versículos son entendidos por este autor como parte del discurso directo de Yahvé que comienza en el v. 5. Así, el v. 7 comienza con una directiva a Moisés para situar la tienda fuera del campamento. Dado que el pueblo ha pecado con la fabricación del becerro de oro, Yahvé ordena a Moisés el desplazamiento de la tienda fuera del campamento. Dado que la tienda del encuentro que ha sido descrita en los capítulos 25-31 no está todavía construida, es inviable pensar que se trata de ella.

Otra opinión es quienes defienden que la tienda podría ser la propia tienda de Moisés que decide, por iniciativa propia, trasladarla fuera del campamento para que sirva como lugar de encuentro entre él y Yahvé. Apoyando esta opinión es la alusión al artículo definido "la tienda" (v. 7a), lo cual significa que es una tienda conocida y de la que se ha hablado en el contexto cercano. Por el contrario, una de las objeciones que presenta esta opinión es que esa tienda es llamada "tienda del encuentro" (v. 7b), tal como es llamado el santuario⁴²⁸.

C. Nuestra posición

Teniendo en cuenta las contribuciones y discusiones ofrecidas por los autores en las problemáticas que versan sobre estos versículos, presentamos nuestras propias hipótesis respecto a estos versículos, que obviamente tiene una implicación directa con la situación espacial de la tienda.

Volviendo al texto, el contexto en el que se ubican estos versículos es un diálogo de Yahvé con Moisés que comienza cuando este vuelve a la montaña en 32,32 después de ser testigo de lo que ha sucedido con el becerro de oro y después de su propia reacción (32,25-29). La acción, entonces, se sitúa en el día siguiente (32,30) cuando anuncia al pueblo que va a subir donde Yahvé para solicitar su perdón. Comienza en este momento un diálogo entre ambos (Yahvé y Moisés) que durará hasta

⁴²⁸ Ex 27,21; 28,43; 29,4.10.11.30.32.42.44; 30,16.18.20.26.36.

34,28. Por lo tanto, los versículos 7-11 se sitúan en un contexto general de un diálogo.

En lo que respecta a un contexto más concreto y referido a lo que sucede inmediatamente antes, los versículos del final del capítulo 32 forman parte del diálogo entre Yahvé y Moisés, al final del cual Yahvé le dice que un ángel irá delante de ellos, pero que llegará un día en que castigará al pueblo por su pecado. De ahí que en un segundo momento inste a Moisés para que se vaya de ese lugar con el pueblo a la tierra que él había prometido a Abrahán. Continúa diciéndole que vaya a la tierra que mana leche y miel, pero que él (Yahvé) no subirá con ellos pues es un pueblo obstinado y si hiciera eso le destruiría (33,3). El mismo argumento retoma Yahvé instantes después donde menciona que el pueblo es de dura cerviz y que en caso de que saliera con él les destruiría (33,5). Finaliza con un breve sumario del narrador, tal que en 32,35 y 33,4, donde anuncia que el pueblo se quita las galas (33,6).

En este contexto se refiere a la tienda del encuentro, mencionando que Moisés la coge y la planta fuera del campamento. La cuestión referente a la naturaleza de esta tienda, desde nuestro punto de vista, no puede ser que se refiera a la tienda de Moisés por dos razones: primero, porque no diría "la tienda", sino "su tienda". Y en segundo lugar, porque si fuera la tienda de Moisés, supondría que se ha mencionado en un contexto muy cercano, de ahí que se aluda a ella con un artículo demostrativo. Pero no es este el caso, dado que la tienda de Moisés se mencionó la última vez en 18,7; por lo tanto, es una opción a nuestro juicio demasiado improbable. De ahí que el uso del artículo definido hace que se relacione directamente con la tienda de la que han hablado los capítulos 25-31, que es la tienda más cercana en el contexto de la narración. De ella se ha hablado con todo detalle en los capítulos anteriores, por ello, la misma expresión aparece por dos veces en el v. 7. Por lo tanto, esta escena no implica que la tienda del encuentro esté ya construida, sino que se refiere a cuando lo esté⁴²⁹. Esta es nuestra primera hipótesis.

⁴²⁹ Cf. C.M. MEAD, «Examination of Exodus xxxiii, 7-11», en *JBL*, 1 (1881), p. 163. Esta versión es criticada por R. FORNARA, *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica* (AnBib, 155), Roma, 2004, p. 403, n. 110.

Dado que se refiere a la tienda del encuentro, surge entonces una pregunta: ¿cómo puede ser que se refiera a esta tienda si todavía no está construida? Ciertamente puede ser así porque no son palabras del narrador, como hasta ahora se ha podido creer⁴³⁰, sino de Yahvé. Y lo confirmamos por la puesta en escena del discurso: en 32,33 comienza el discurso de Yahvé, que es interrumpido tres veces por un paréntesis narrativo:

- en 32,35 el narrador anticipa el castigo sobre el pueblo anunciado por Yahvé en 32,34.
- en 33,4, anticipa el momento donde el pueblo escucha la palabra que Yahvé dice en 33,1-3.
- en 33,6, registra que el pueblo cumple la orden que ha dado Yahvé en v. 5b.

En el v. 7, Yahvé retoma la palabra. De ahí que estos versículos se encuentran en un marco en el que Yahvé está advirtiéndole a Moisés lo que les puede suceder. Por lo tanto, y es la segunda hipótesis, el hablante es Yahvé. Lo cual está vinculado directamente con el significado de los verbos. Se trata de un grupo de *yiqtol* que, como tales, su significado puede variar:

1. Una anticipación de lo que va a suceder en el futuro, y tiene por tanto, un sentido de futuro.
2. Una acción durativa de carácter repetitiva en el pasado.

Podría ser una acción repetitiva en el pasado, pero no guardaría demasiado sentido con el contexto, sobre todo porque dado que es Yahvé el locutor, no tiene demasiado sentido que él hable en pasado frecuentativo. El significado, más bien, desde un punto de vista narrativo, lo entendemos como una acción en el futuro, dado que se enmarca dentro de un contexto en el que Yahvé está apelando a la obstinación del pueblo, y qué es lo que sucedería si él subiera con ellos. De ahí que su discurso está dentro de una amenaza dirigida al pueblo. En este contexto es donde amenaza con

⁴³⁰ De hecho, la traducción de la Nueva Biblia de Jerusalén así lo presenta.

plantar la tienda del encuentro a cierta distancia del campamento, como una manera de castigar al pueblo por su pecado.

La ubicación de esta tienda fuera del campamento, a cierta distancia, es corroborada por las dos veces que se hace mención a ello en apenas dos frases seguidas: 33,7.8. La repetición revela la categoría y el precio de la amenaza: no solo estaría la tienda fuera del campamento (v. 7), sino que con ella, la presencia de Yahvé también se vería desplazada fuera (v. 7b). Y si alguien quisiera consultarle algo, tendría que salir fuera. Solo Moisés sería la persona indicada para acceder a su interior, mientras el resto del pueblo se quedaría a la puerta de su propia tienda mirando de lejos en la distancia (33,7-11).

El deseo de Yahvé del comienzo del relato de construir un santuario para habitar *en medio* del pueblo (25,8; 29,45), es frustrado por el pecado del pueblo. Por lo tanto, si el pueblo persiste con su actitud, Yahvé se verá obligado a este desplazamiento porque el pueblo no será merecedor y digno de que Yahvé habite en medio de ellos. Es la respuesta-amenaza de Yahvé. Lo que está realmente en juego en estos versículos es el lugar de la presencia de Yahvé y su relación con el pueblo. Por lo tanto, nuestra hipótesis se acerca más a la opinión de Rogland.

En cuanto a la cuestión del término לֵב , las opciones que barajan los autores son dos: "para el arca" o "para Moisés". Siendo que está en un contexto de amenaza podría significar para el arca, pero en realidad, no guarda demasiada relación con el resto del relato. En todo caso podría significar "para Moisés" ya que como explica a continuación, sería el único que podría acceder a su interior.

Una vez expuesta la dificultad que entrañan los citados versículos, continuamos con el estudio de los versículos y las indicaciones espaciales.

La acción de estos versículos (vv. 7-11) revelan también un movimiento simultáneo de los personajes en relación a los espacios en los que se encuentran: "cuando Moisés salga hacia la tienda, todo el pueblo se levantará y se quedará de pie a la puerta de su tienda" (33,8). El origen del movimiento es Moisés. Si él sale hacia la tienda, los personajes del pueblo salen también y se ubicarán cada uno a la entrada

de su propia tienda. Al mismo tiempo, cada uno de ellos ejerce un movimiento de mirar a Moisés en su desplazamiento hacia fuera del campamento.

Por otro lado, en el momento de entrar Moisés en la tienda, se producirá otro movimiento que es el descenso de la columna de nube (33,9) que se detendrá a la entrada de la misma tienda. Y junto a ello, el pueblo, cuando vea la columna de nube en la entrada de la tienda, se inclinará junto a la puerta de su tienda. Así pues entorno a la tienda situada fuera del campamento se ejercerían unos movimientos en cadena entre los personajes que se originan en el momento en el que Moisés saliera del campamento. Este movimiento se detendría cuando al hablar Moisés con Yahvé cara a cara (33,11). Y cuando Moisés volviera al campamento (33,11), su ayudante Josué se quedará en el interior de la tienda para cuidar de ella, pero a nadie se le permitirá acercarse ni entrar en ella. Hasta aquí la advertencia que Yahvé dirige a Moisés. Por lo tanto, el desplazamiento de la tienda fuera, supondría una separación y una distancia de Yahvé con respecto del pueblo que significaría no solo una distancia física, sino una distancia en la manera en la que se relacionaran: si alguno quería consultar algo podría ir a la tienda y hacerlo. Solo serviría de consulta, pero supondría una ruptura de la alianza y una diferente relación entre ellos, marcada de nuevo por la distancia.

d) Súplica de Moisés y respuesta de Yahvé (33,12-23)

La reacción de Moisés no se deja esperar. Responde a las palabras de Yahvé de 32,34 y de 33,5 donde Yahvé dice que él no irá en persona con ellos. Dada esta situación, Moisés inicia un diálogo con Yahvé con el fin de modificar su decisión, insistiendo en la posibilidad de que alguien le acompañe en la conducción del pueblo hasta la nueva tierra⁴³¹; concretamente, es cuando Moisés le pide que le enseñe el camino (33,13). La respuesta de Yahvé a esta petición no deja de ser ciertamente ambigua⁴³², dado que no menciona cuál va a ser su lugar, si en medio del pueblo o fuera de él.

En vista de ello, Moisés le suplica que vaya con ellos; quiere que Yahvé reconsidere su decisión de no acompañarles. En su argumentación insistente parafrasea tres

⁴³¹ Ya Yahvé le ha informado que un mensajero irá con él (32,34), pero para Moisés no es suficiente.

⁴³² Cf. D. TIMMER, «Small Lexemes, Large Semantics», p. 96.

expresiones "conduce a tu pueblo", "te conozco por tu nombre" y "has obtenido mi favor". A lo que Yahvé le responde satisfactoriamente que "irá con Moisés y le dará descanso" (v. 14). Pero Moisés vuelve a insistir, pues la respuesta de Yahvé solo implicaba a Moisés. Así, este vincula, en su insistencia, la presencia de Yahvé con ellos como la manera de distinguirse del resto de los pueblos que hay sobre la tierra (v. 16). Lo cual indica que la presencia de Yahvé establece una separación sea cual sea su ubicación: si está fuera del campamento y del pueblo, la separación es con este; pero si se encuentra dentro del pueblo, la separación se establece entre Israel y el resto de los pueblos de la tierra.

Moisés insiste de dos maneras: la primera, tomando la última frase de Yahvé, explicando que no tiene sentido partir de allí, del campamento, si él no va con ellos. Por lo tanto, el movimiento de partida de Israel de ese lugar situado frente al monte Sinaí, tiene sentido en la medida en que Yahvé viaje con ellos (v. 15-16). A lo que Yahvé responde positivamente (33,17).

De nuevo Moisés toma la palabra y pide ver la gloria de Yahvé. La petición de Moisés genera un breve discurso de Yahvé que tiene que ver con la bondad (טוֹב), vinculada con su nombre, con el rostro y con una roca. Además, en conexión con la gloria, que es lo que Moisés ha solicitado ver, en el movimiento de Yahvé de pasar delante de Moisés, le introducirá en un lugar junto a él (33,21), en la hendidura de una roca; y le cubrirá con la palma de la mano y después verá la espalda. Todos son connotaciones al cuerpo humano que denotan la extremada cercanía de Yahvé a Moisés, con la obvia prohibición de ver su rostro, porque quien ve su rostro puede morir⁴³³.

⁴³³ Ex 19,21.

e) Renovación de las tablas (34,1-3)

El diálogo entre Yahvé y Moisés continúa en la montaña⁴³⁴. Pero una vez que la amenaza de Yahvé ha remitido, el tono de la narración sufre una modificación y deja de transmitir la tensión que emitía en las breves secciones anteriores.

Ante el cambio de situación, Yahvé insta a Moisés a iniciar una preparación en la que incluye cuatro indicaciones:

1. Referente a las tablas. Debe tallar dos tablas que sustituyan a las anteriores (24,12). En relación a estas, en la primera ocasión, Yahvé ya ha escrito las tablas y las tiene él y Moisés debe subir a recogerlas para que se las enseñe al pueblo (24,12). En esta segunda ocasión, ordena que Moisés las labre y las suba al monte para que Yahvé escriba en ellas las mismas palabras que había en las primeras (34,1).
2. Referente al lugar. Yahvé especifica en tres ocasiones (34,1.2[2x]) el lugar del monte en estos versículos. La primera de ellas es una indicación en la que el objetivo es subir donde él, al monte; la segunda, relacionada con la indicación temporal del día siguiente, el monte es el objetivo y el lugar a donde debe acudir; y allí, en la tercera ocasión, esperar a Yahvé, concretamente en la cumbre de la montaña, lugar permitido exclusivamente a Moisés (19,20).
3. Referente al tiempo. Yahvé añade un indicador temporal que traslada el acontecimiento de las tablas al día siguiente, a la mañana temprano⁴³⁵. Es similar a lo que aconteció la primera vez en 19,11.15⁴³⁶.
4. Referente a las prohibiciones. Yahvé advierte que nadie debe subir con Moisés al monte, ni aparecer alrededor, ni tan si quiera ovejas o vacas (34,3). Estas exigencias hacen recordar al lector las advertencias similares

⁴³⁴ La dificultad que ha conllevado este capítulo en la historia de la investigación está desarrollada sintéticamente en B.S. CHILDS, *El libro del Éxodo*, p. 572-575.

⁴³⁵ En el capítulo 19 la preparación de la alianza duraría tres días, por indicación del mismo Yahvé.

⁴³⁶ W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 608.

que acompañaron la manifestación de Yahvé en los primeros compases del relato (19,12-13).

4.3.3 EN LA MONTAÑA (34,4-28)

Una vez que Yahvé termina de hablar a Moisés, el narrador toma la palabra (v. 4).

a) Doble movimiento (34,4-5a)

En tres pinceladas, describe el cumplimiento de las órdenes de Yahvé por parte de Moisés: labra las tablas, se levanta temprano y sube al monte Sinaí (34,4). Se dan dos movimientos consecutivos: cuando Moisés asciende el monte, Yahvé desciende al monte en una nube y se detiene junto a Moisés (34,4-5)⁴³⁷.

b) Invocación de Moisés (34,5b-9)

El punto de mira se ubica de nuevo en lo alto de la montaña en donde Yahvé pasa delante de Moisés, como había anunciado en 33,19-21. Ante este acontecimiento, Moisés reacciona de dos maneras:

1. Con una exclamación sobre los atributos de Yahvé (cf. 34,6-7) en la que describe su amor, su perdón y su castigo hasta la cuarta generación.
2. Suplicándole que vaya en medio de ellos (v.9).

Moisés suplica de nuevo a Yahvé (34,9) para que su presencia esté en medio de ellos (אֲדַנִּי יְלֶדְנָא אֲדַנִּי בְּקִרְבִּנּוֹ). Nuevamente surge la gran cuestión, todavía sin resolver, sobre la que Moisés vuelve a insistir: el lugar de la presencia de Yahvé en relación al pueblo. Yahvé finalmente acuerda realizar una alianza con el pueblo (34,10). Esta alianza consiste en que él mismo hará maravillas en medio del pueblo (וְרָאָה כָּל־הָעָם אֲשֶׁר־אַתָּה בְּקִרְבּוֹ) (v. 10b). Pero, ¿responde a la pregunta insistente de Moisés? La respuesta de Yahvé es ambigua y no afronta la pregunta planteada.

⁴³⁷ Un movimiento semejante sucede al principio del relato (19,20): "Yahvé descendió al monte Sinaí, a la cumbre del monte; llamó a Moisés a la cima del monte, y Moisés subió". Son las dos únicas veces que Yahvé desciende al monte.

Además, la ambigüedad se refleja en las tres referencias que añade a la segunda persona del singular (Moisés): "tu pueblo", "tú en medio de él", "contigo"; referencias que muestran su distancia afectiva y física del pueblo, por lo que no se sabe quién estará en medio de ellos, ni cuál será el lugar de Yahvé⁴³⁸.

c) Discurso de Yahvé (34,10-28)

A partir de aquí se inicia un discurso de Yahvé donde expone las condiciones que debe cumplir el pueblo para que se guarde la alianza anunciada en 34,10. Yahvé establece una separación entre el pueblo de Israel y el resto de las naciones (34,11)⁴³⁹. Esta separación se realizaría mediante dos acciones:

1. Expulsar al resto de las naciones de la tierra a donde se encaminan.
2. Prohibir hacer alianza con las naciones de esa tierra. Para ello, exhorta a destruir tanto los altares, como las estatuas y los dioses⁴⁴⁰.

Estas dos indicaciones dan lugar a las palabras que irán escritas en las nuevas tablas que Moisés ha preparado. Las palabras que son proclamadas constituyen un espacio que ralentiza el ritmo de la narración.

La necesidad de establecer de nuevo unas leyes supone que existen ciertos añadidos que modifican⁴⁴¹ parte de su contenido en relación a la primera vez que fueron promulgadas⁴⁴². De ahí que el discurso comienza con declaraciones a las que añade un sufijo de negación, que convierte la expresión en prohibiciones⁴⁴³. Las cuatro primeras son introducidas por una orden de no hacer alianza con ninguno de los pueblos con los que se encuentren. Para evitar eso, deben destruir los objetos que hagan referencia a otros dioses. A partir de aquí se dan cuatro prohibiciones relacionadas con la idolatría,

⁴³⁸ No se sabrá hasta Nm 2 que será el arca con la tienda la que estará en medio del pueblo.

⁴³⁹ Ex 33,16.

⁴⁴⁰ Término referido a la diosa Asherah.

⁴⁴¹ Cf. R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 95.

⁴⁴² Tanto en referencia al Decálogo como al código de la alianza.

⁴⁴³ Las palabras tienen sus paralelos con la primera vez que son promulgadas. Ver breve explicación en B.S. CHILDS, *El libro del Éxodo*, p. 580.

que si bien tienen sus paralelos en la versión anterior, la modifican en el sentido de que hay una referencia explícita a los habitantes de otros países, a adorar a sus dioses, o mezclarse con ellos o participar en sus fiestas o sacrificios:

1. No postrarse ante un dios extraño (34,14 cf. 20,3-5).
2. No hacer alianza con otros habitantes, ni participar en sus sacrificios (34,15).
3. Que sus hijos no se casen con sus hijas (34,16).
4. Prohibición de fabricarse ídolos de metal (34,17 cf. 20,4).

Además señala varias fiestas, la ofrenda de las primicias tanto del ganado como de los frutos de la tierra y de los primeros hijos:

1. La fiesta de los ázimos (34,18-20 cf. Ex 12,15-20; 13,1-2.12-16).
2. El descanso del séptimo día (34,21 cf. 20,8 + 23,12).
3. La fiesta de las semanas (34,22 cf. 23,16).
4. Las tres veces que los varones deben presentarse ante Yahvé (34,23-24); no ofrecer el pan fermentado junto con la sangre de los sacrificios (34,25 cf. 23,18);
5. Llevar a Yahvé los primeros frutos de la tierra (34,26a cf. 23,19a).
6. No cocer el cordero en la leche de su madre (34,27b cf. 23,19b).

Para finalizar estas palabras, indica a Moisés que escriba las palabras y que en base a ellas Yahvé hará alianza con él y con Israel (34,27).

A continuación el narrador ofrece un resumen breve a modo de conclusión (como lo hizo en 24,17-18). Señala los cuarenta días y las cuarenta noches que Moisés estuvo en la montaña. Y se escribieron las palabras en las tablas⁴⁴⁴.

⁴⁴⁴ A este respecto existe una discusión sobre el autor de la escritura de las tablas. Moisés es el sujeto de los verbos anteriores dentro del mismo versículo, pero Houtman cree posible que sea Yahvé puesto que así lo indica en 34,1. Cf. C. HOUTMAN, *Exodus*, p. 725. Sin embargo, más tarde Yahvé ordena a Moisés que las escriba (34,27). Cf. W.R.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 101.

4.3.4 AL PIE DE LA MONTAÑA (34,29-35)

El narrador presenta un sumario de los hechos que acontecen una vez que finaliza la alianza. Moisés desciende del Monte Sinaí a donde Yahvé le había indicado que subiera para la formalización de la alianza en 34,2. La descripción del descenso de Moisés actúa como transición ante el encuentro de nuevo con el pueblo en el llano. El lector recuerda el descenso del mismo Moisés en 32,13 que adquiriría cierto tono dramático por el contexto. En 34,29 el matiz cambia y el contexto es más relajado. Lo especial del momento se trasluce en la descripción del rostro resplandeciente de Moisés.

Se enfoca la escena no en el descenso de Moisés, sino en el pueblo que está abajo encabezados por Aarón (34,30), quienes como en un espejo ven el reflejo del rostro de Moisés. Esta estrategia del narrador permite que el mismo lector vea también a Moisés descendiendo. El resplandor de su rostro les detiene para acercarse a él. Moisés que es consciente de su prudencia o temor, él mismo les llama (34,31) para que se acerquen. Habla con ellos y les transmite lo que Yahvé le ha dicho en el Monte Sinaí. Es la última vez que se hace referencia al Monte Sinaí en estos capítulos. Después de hablar con ellos se pone de nuevo el velo en el rostro (34,33).

Los siguientes versículos (34-35) actúan de conclusión del episodio. La sucesión de *yiktol* y *weqatalti* sugieren comprender estos versículos como un sumario proléptico que anticipa lo que sucederá cuando Moisés se presente delante de Yahvé. La clave de estos versículos es el velo (הַמַּסְכָּה), mencionado tres veces (v.33.34.35). Las tres veces se refiere a los momentos en los que se pone el velo o se lo quita que a su vez delimita el espacio y el tiempo en el que está con Yahvé o con el pueblo:

- Se lo pone cuando termina de hablar con el pueblo (v. 33).
- Se lo quita para hablar con Yahvé (v. 34).
- Se lo pone después de transmitir al pueblo lo que ha hablado con Yahvé (v.35).

El v. 34 añade un indicador espacial, לְפָנַי יְהוָה. Moisés se presenta ante Yahvé para hablar con él. La expresión recuerda al lector la misma expresión en el episodio

anterior sobre las instrucciones para la construcción del santuario (28,12.29.30[2x].35.38; 29,11.23.24.25.25.42; 30,8.16). En este contexto esta expresión describe lo que Moisés hará una vez que el santuario esté construido.

Con estas palabras se termina el relato de la renovación de la alianza entre Yahvé y el pueblo de Israel en el que Moisés ha actuado como mediador, y que ha tenido como espacio por excelencia el Monte Sinaí.

CONCLUSIÓN

Mientras Moisés está en lo alto de la montaña escuchando las normas del santuario, el pueblo actúa en el campamento. El narrador es capaz de ver en perspectiva lo que sucede en ambos espacios: en la montaña (25-31) y en el llano (32-34).

El evento de la fabricación del becerro de oro atenta contra el corazón de los primeros preceptos del Decálogo (20,3-5). Este pecado instaura una distancia entre Yahvé y el pueblo simbolizada en la ruptura de las tablas que habían sido dadas a Moisés en 24,18. Pero este acontecimiento tiene incluso una dimensión mayor: Yahvé decide no caminar en medio de ellos (בְּתוֹכָם) cuando suban hacia la tierra prometida (33.3.5). Por esta razón, el santuario del que ha hablado en 25-31 lo desplazará fuera del campamento, lejos del pueblo, a una distancia (33,7). La tensión de estos capítulos, entonces, se vuelve dramática ante la cuestión que late de fondo sobre el lugar de la presencia de Yahvé. Alrededor de esta pregunta inquietante, gira todo este episodio.

Cuando Moisés escucha la envergadura de la amenaza de Yahvé, intenta mediar ante él, preguntándole quién va a acompañarle (33,12.15-16; 34,9). La tenacidad de Moisés consigue que Yahvé renueve la alianza con el pueblo. Este cambio hace que la tensión del relato cese en gran medida; sin embargo, la pregunta sobre cuál es el lugar de Yahvé en relación al pueblo sigue vigente al final de estos capítulos. Por esta razón, se produce un elemento de suspense que durará hasta el final del relato e incluso mucho más, ya que su respuesta vendrá posteriormente cuando Yahvé ordena las tribus alrededor del santuario, a cierta distancia (Nm 2,2); y cuando finalmente desvela que habita en medio de ellos (Nm 5,2).

Estos capítulos aluden a tres espacios que forman parte del discurso pero en los que no se desarrolla la acción: el país de Egipto, la tierra prometida y la tienda del encuentro. Los dos primeros están vinculados con el pasado y el tercero, al futuro más lejano del pueblo. El camino dibujado entre los dos es el que ya ha empezado a recorrer el pueblo desde su salida de Egipto. La tienda del encuentro, ligada a la presencia de Yahvé, por el contrario, atañe al futuro más cercano del pueblo. Su desplazamiento a un lugar fuera del campamento (junto con la decisión de no ir en medio de ellos) es la amenaza más grave y profunda que Yahvé realiza en estos capítulos como respuesta al pecado que ha cometido el pueblo.

4.4 DEL ESPACIO EVOCADO AL ESPACIO SIMBÓLICO DEL SANTUARIO.

EX 35-40

Estos capítulos forman la última parte de este largo episodio que comienza con la llegada del pueblo de Israel frente a la montaña del Sinaí.

Cuando Yahvé entrega a Moisés las dos tablas de la alianza, este se dispone a descender del monte. Sin embargo, aunque una posibilidad hubiera sido contar las dos acciones simultáneamente, el narrador opta por no contar la segunda acción (el relato del descenso de Moisés) inmediatamente después de entregarle Yahvé las tablas (31,18), sino posteriormente (32,15). Esta tardanza se debe a que introduce entre las dos acciones el acontecimiento del becerro de oro que tiene lugar en el campamento (32,1-6), así como la reacción de Yahvé (32,7-10) y el posterior diálogo entre Yahvé y Moisés (32,11-14) en la montaña. Después, se relata el descenso de Moisés (32,15) y el acontecimiento del becerro de oro junto con unas nuevas tablas (34,4-5) y la renovación de la alianza (34,10).

Los capítulos 25-31 están en estrecha relación con 35-40. La primera sección describe las órdenes de Yahvé para la construcción del santuario (25-31), mientras que la segunda, relata la ejecución de dichas órdenes. Mientras la primera escena se ubica en la montaña, la segunda tiene lugar en el campamento. Ambas secciones están separadas por los capítulos 32-34

Una vez que Moisés desciende del monte Sinaí con las nuevas tablas (34,28), llama a Aarón y a los jefes y les transmite lo que Yahvé le ha comunicado (34,32). El narrador resume en este conciso enunciado el contenido de lo dictaminado por Yahvé en 25-31. A ello, añade una mención sobre el velo que Moisés utiliza cuando entra y sale de la presencia de Yahvé (34,34). El término **לִפְנֵי יְהוָה**, ya mencionado en otros momentos del relato⁴⁴⁵, da a entender que se trata de la tienda del encuentro, lo cual confirma al lector que finalmente esta será construida porque Yahvé ha perdonado al pueblo.

⁴⁴⁵ Referido a un lugar dentro del santuario: 27,21; 28,12.29.30 [2x].35.38; 29,11.23.24.25.26.42; 30,8.16; 34,34; 40,23.25.

La organización de los capítulos en esta parte del trabajo la presentamos según el desarrollo y evolución de la secuencia narrativa que aborda los diferentes pasos de todo el proceso de construcción del santuario. Desde este criterio literario, establecemos seis grandes apartados:

1. Moisés transmite las órdenes (35,1-36,7)
2. El narrador y la construcción (36,8-39,32)
3. Presentación a Moisés (39,33-43)
4. Órdenes para el levantamiento (40,1-15)
5. Ejecución de las órdenes (40,16-33)
6. Habitación del santuario (40,34-38)

4.4.1 MOISÉS TRANSMITE LAS ÓRDENES (35,1-36,7)

Comienza el capítulo 35 detallando lo que Moisés transmite al pueblo en 34,32. El primer aspecto es la orden de guardar el sábado (35,2-3), sigue por la colecta de los materiales (35,4-9), para terminar con una lista de los objetos principales del santuario (35,11-18), introducidos por una mención a los artesanos (35,10). Las dos primeras indicaciones (sábado y colecta de los materiales) ya fueron señaladas por Yahvé en la primer episodio (25-31), con una peculiaridad añadida: cuando alude a ellas añade la expresión **דִּבֶּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** (25,2 y 31,13). No se repite esta expresión en el resto de las indicaciones promulgadas por Yahvé.

a) El sábado (35,1-3)

Moisés reúne a todo el pueblo de Israel (35,1) y se convierte en el enunciatador de lo que le había dicho Yahvé en 31,12-17, concerniente al sábado. La presencia de toda la comunidad denota la relevancia de lo que va a anunciar: deben guardar el sábado; es más esencial guardar el sábado como signo de la alianza (31,13.17), que construir el santuario⁴⁴⁶. Tal es así, que si alguien trasgrede esta

⁴⁴⁶ Cf. C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 3, p. 588.

norma, morirá. Por eso Moisés reúne a todo el pueblo para que escuche y sea conocedor de este precepto desde el principio.

El sábado aparece como la última de las instrucciones que Moisés recibe por boca de Yahvé (31,12-17) y la primera que él transmite, lo cual guarda una lógica dada su vital importancia en la organización y funcionamiento del pueblo, así como la implicación de su cumplimiento en su relación con Yahvé.

Se observan varias diferencias en torno a las dos escenas relativas al sábado⁴⁴⁷. En primer lugar, y desde un punto de vista formal, la primera escena (31,13-17) es más amplia que la segunda (35,2-3), solo el v. 2 es el único que se mantiene similar en ambas (31,15 y 35,2). En segundo lugar, si bien en aquella ocasión (31,13-17) el sábado es presentado principalmente como un signo, término que se repite en dos momentos (Ex 31,13.17), en esta ocasión (35,1-3) no se hace ninguna mención al sábado como signo o señal que revele el vínculo y la alianza entre Yahvé y el pueblo, sino que se presenta como un día sagrado de la semana en el que no se debe trabajar; es día de descanso, dedicado a Yahvé. Morirá cualquiera que trabaje ese día (31,14-15; 35,2).

Por otra parte, en la segunda sección, Moisés añade la prohibición de encender fuego en el día del sábado (35,3) que no había sido sugerida por Yahvé en la primera sección. Moisés se permite esta añadidura, lo cual impide que se trabaje el metal del que se compone el santuario o de sus objetos. Y no en vano extiende la prohibición de trabajar el sábado no solo al espacio dedicado a la construcción del santuario, sino al espacio privado de cada tienda.

De esta manera presenta Moisés el sábado a los miembros del pueblo como un tiempo sagrado dedicado a Yahvé, un espacio en el tiempo que debe ser guardado incluso durante la construcción del santuario, de ahí la relevancia de ser nombrado en primer lugar.

⁴⁴⁷ La cuestión del sábado actúa como puente entre las dos episodios. J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 474.

b) Materiales (Ex 35,4-9)

Moisés cuenta a la comunidad de los hijos de Israel (35,4)⁴⁴⁸ la orden de reservar para Yahvé ciertos materiales que él mismo había encomendado anteriormente (25,3-7). Les insta a que presenten una ofrenda de sus posesiones para la construcción del santuario, según Yahvé mismo había ordenado en 25,2. En esta ocasión, Yahvé alude al corazón y a la generosidad de cada uno, lo mismo que hace Moisés en 35,5.

En la lista de los materiales que menciona Moisés, forman un paralelo exacto con los materiales dictados por Yahvé en el episodio anterior:

- Metales: oro, plata y bronce (25,3; 35,5).
- Colores⁴⁴⁹: púrpura violeta, carmesí y rojo (25,4; 35,6).
- Pieles y tejidos: lino, pelo de cabra, piel de carnero, cuero fino (25,4-5; 35,6-7).
- Madera de acacia (25,5; 35,7).
- Aceite y aromas (25,6; 35,8).
- Piedras preciosas: piedras de ónice y de engaste destinadas a las vestiduras de los sacerdotes (25,7; 35,9).

Si bien las indicaciones para la construcción del santuario dictadas por Yahvé ocuparon siete capítulos en el episodio anterior (25-31), cuando Moisés transmite estas instrucciones al pueblo en un discurso directo, estas se desarrollan en 20 versículos; menciona las partes esenciales⁴⁵⁰ del santuario pero sin especificación de medidas ni cantidades ni localización. El narrador ha elegido que Moisés no repita de nuevo todas las instrucciones.

⁴⁴⁸ De nuevo se repite el enunciado dicho en 35,1 que implica a toda la comunidad de los israelitas e insiste en que son órdenes que vienen directamente de Yahvé.

⁴⁴⁹ En cuanto a una explicación del significado de los colores, ver K. MASSEY-GILLESPIE, «A New Approach to Basic Hebrew Colour Terms», en *JNWSL*, 20 (1994), p. 1-11.

⁴⁵⁰ Así como las vestiduras de los sacerdotes (35,19).

c) Artesanos, espacios y elementos (35,10-19)

Una vez que Moisés hace el llamamiento a los israelitas de reservar los materiales citados, su siguiente paso es llamar a los artífices más hábiles entre los miembros del pueblo. No son personas concretas, sino que la convocatoria apela a todos aquellos que se sientan con la habilidad de poder participar activamente en la construcción y añade una recapitulación de todos los elementos que componen el santuario⁴⁵¹.

La descripción comienza desde el espacio más interior (la morada) y su cubierta (la tienda), y por los elementos que conforman su estructura⁴⁵²; después el movimiento del relato se centra de nuevo en el espacio más interior para nombrar el arca y el propiciatorio que forman el mobiliario de ese espacio, así como el velo, que es la separación entre ese espacio (el santo de los santos) y el siguiente (el santo). El movimiento sigue hacia la enumeración del mobiliario que se ubica en el segundo de los espacios (el santo). La exposición comienza con el que está situado al norte: la mesa y sus utensilios; siguiendo por el sur, el candelabro con sus utensilios y el aceite. Después, Moisés vuelve la mirada hacia atrás, hacia el altar del incienso con todos sus elementos que está situado justo delante del velo y que no es detallado siguiendo el orden espacial lineal. A continuación, se da un pequeño salto hasta la cortina de la entrada de la morada (35,15), atravesando el espacio ocupado por la mesa y el candelabro.

Posteriormente son enumeradas las piezas⁴⁵³ que componen el mobiliario que se ubican en el segundo espacio. En esta ocasión, son primeramente descritos los elementos y en segundo lugar el armazón que le rodea⁴⁵⁴. El movimiento del relato vuelve a ser desde el frente hacia atrás, para volver hacia delante. Es decir,

⁴⁵¹ Moisés en esta escena no indica ningún detalle que tuviera que ver con medidas, formas, materiales u otros.

⁴⁵² Broches, tableros, travesaños, postes y basas. Los 7 primeros elementos tienen un sufijo de posesión que les vincula directamente al espacio de la morada.

⁴⁵³ Los elementos listados tanto en el TM como en la biblia LXX difieren en la ausencia de ciertos elementos así como en el orden en el que están planteados. Para ver un detallado estudio de este aspecto, ver W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 631-637.

⁴⁵⁴ En el párrafo anterior hemos visto cómo Moisés describe la parte externa y a continuación la interna.

se inicia con el elemento más externo (el altar del holocausto); a continuación, el más interno, la pila (35,16); después, el armazón y el cortinaje que rodea el espacio y que forma el atrio, así como el tapiz de la entrada del atrio (35,17). En último lugar se hace una breve mención a los ornamentos de los sacerdotes (35,19).

Hasta aquí llega la orden que transmite Moisés al pueblo donde ejerce de enunciador de la orden que le ha dado Yahvé⁴⁵⁵.

d) Recogida de los materiales (35,20-29)

Una vez que finaliza el comunicado, el narrador describe la reacción del pueblo que se retira de la presencia de Moisés (35,20) porque en las primeras indicaciones del comunicado de Moisés les invitaba a reservar de entre sus bienes ciertas ofrendas para Yahvé. Por lo tanto, aunque la exposición de Moisés enumera los elementos que deben ser construidos y colocados, los miembros del pueblo no reaccionan a estas indicaciones, sino a la apelación anterior de recogida de ofrendas para Yahvé, por eso se retiran a recaudar los materiales que les han sido solicitados. Toda la comunidad de los israelitas desaparece de la presencia de Moisés y todos los hombres generosos, impulsados por el espíritu, vuelven a entregar la ofrenda a Yahvé para los trabajos de la tienda del encuentro y de las vestiduras de los sacerdotes (35,20-21). Cada grupo de personas presentan diferentes materiales:

Hombres y mujeres	Mujeres	Jefes
<ul style="list-style-type: none">- Zarcillos, pendientes, anillos, collares y objetos de oro (v.22).- Purpura, violeta y escarlata, carmesí, lino fino, pelo de cabra, pieles de carnero y cueros finos (v.23).- Plata o bronce (v.24).- Madera de acacia (v.24).	<ul style="list-style-type: none">- Hilan la púrpura violeta y escarlata, el carmesí y el lino fino (v.25).- Hilan pelo de cabra (v.26).	<ul style="list-style-type: none">- Piedras de ónice y piedras de engaste para el efod y el pectoral (v.27).- Aromas y aceite (v.28).

Tabla 5: Materiales presentados por miembros del pueblo

⁴⁵⁵ El altar del incienso no es mencionado.

Se diferencian tres grupos: hombres y mujeres, mujeres y jefes. En primer lugar, los hombres y mujeres en general entregan la mayoría de los materiales, según la primera columna; en segundo lugar, las mujeres, quienes ofrecen su habilidad de hilar; y en tercer lugar los jefes⁴⁵⁶ quienes pueden contribuir con los materiales más costosos: piedras preciosas, aromas y aceite. Por lo tanto, los que contribuyen en la ofrenda de los materiales son puestos en escena en tres diferentes categorías: género (hombre o mujer), voluntad y deseo (aquellos a quienes les impulsó el corazón) y su condición social (hombres, mujeres y jefes)⁴⁵⁷. La descripción (35,29) finaliza con un breve sumario de los versículos anteriores.

e) Artífices del santuario (35,30-36,1)

La voz del narrador introduce nuevamente al personaje de Moisés. Efectivamente, la interrupción de la secuencia anterior da paso a una temática nueva que tiene que ver con los artífices del santuario. Moisés da a conocer al pueblo los artesanos que Yahvé ha designado personalmente para construir el santuario (31,1-6; 35,30-36,1). Lo hace de manera que su comunicación viene precedida por la mención a Yahvé quien da autoridad a su comunicado.

En primer lugar es designado Besalel. Su presentación se remonta a dos generaciones anteriores a él: hijo de Urí, hijo de Jur. A continuación, la tribu de Judá a la que pertenece. El nombramiento de este artesano es corroborado no solo por el nombramiento en sí, sino porque Yahvé le llena del espíritu de Dios y le confiere las habilidades para la realización de cualquier trabajo en oro, plata o bronce, así como la talla de piedra y de madera (v. 32-33). Lo cual significa que los artesanos deben su saber a Yahvé.

En segundo lugar, es nombrado un ayudante, Oholiab, a quien se vincula solo con su generación anterior: "hijo de Ajisamac". Perteneciente a la tribu de Dan (35,34). Ambos personajes son los encargados de la construcción del santuario.

⁴⁵⁶ Destacamos el juego de palabras que se da en estos versículos entre **הָאֲנָשִׁים** (hombres), **הַנְּשִׂאִים** (mujeres) y **הַנְּשִׂאִים** (jefes).

⁴⁵⁷ Cf. C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 3, p. 353.

Además, y así lo anuncia Moisés, les ha concedido a ambos la habilidad de enseñar (35,34), que parece ser una destreza extra que no está precisamente ligada con las propias de la construcción del santuario⁴⁵⁸. Y especifica cuáles son las habilidades concretas que ha infundido sobre ellos en relación con los materiales que han coleccionado (35,35).

A pesar de que estos dos artesanos son nombrados juntos, se le da una preeminencia a Besalel. No solo por ser nombrado el primero, sino porque son contadas dos generaciones y, además, porque Oholiab siempre que es nombrado se le vincula con Besael, por lo que su competencia está subordinada a él⁴⁵⁹.

Moisés termina sus palabras (36,1)⁴⁶⁰ reafirmando la habilidad que Yahvé ha infundido en los artesanos por lo que suscita la impresión de que harán todo según lo ordenado. Esta afirmación hace que el lector afronte el relato de la construcción del santuario sabiendo desde el principio que hay una fidelidad a las palabras de Yahvé y confiado en los recién nombrados constructores del santuario de Yahvé.

b) Fin de la colecta (36,2-7)

Una vez finalizada la presentación de Besalel y Oholiab al pueblo de Israel y al lector, quien ya había oído de ellos directamente a Yahvé (31,2-6), Moisés les llama, junto con todos los hombres a quienes Yahvé ha concedido habilidad. Les entrega las ofrendas que los israelitas han reunido, una manera de confirmar el nombramiento que acaba de comunicar él mismo⁴⁶¹. Pero la colecta no se ha terminado, sino que mientras los artesanos reciben las ofrendas, el pueblo continúa entregando a Moisés materiales y ofrendas cada día por la mañana (36,3), una acción que se prolonga en el tiempo.

⁴⁵⁸ La habilidad de enseñar induce a pensar que él enseña a otras personas que le ayudarán en la construcción del santuario.

⁴⁵⁹ Cf. P.-M. BOGAERT, «L'importance de la Septante et du "Monacensis" de la Vetus Latina pour l'exégèse du livre de l'Exode (chap. 35-40)», en M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus*, p. 412.

⁴⁶⁰ Este versículo suscita cierta confusión. Cf. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 460.

⁴⁶¹ Asumimos que Moisés les llama para que acudan a su presencia de modo que sea él quien les encomiende directamente el trabajo a realizar.

Después de varios días, Moisés es informado que ya han reunido material suficiente para la realización de las obras, motivo por el cual decide que el pueblo deje de donar ofrendas (36,6-7). Esta decisión hace que se corra la voz (יִרְוּ קוֹל) (וַיַּעַב) entre el pueblo de Israel para que suspendan la colecta, por lo que todo el pueblo está implicado. El sujeto que hace que se corra la voz es anónimo. Pueden ser los mismos artesanos, o puede ser considerado como un sujeto indefinido⁴⁶². Este detalle crea un efecto en donde lo verdaderamente importante no es quién ejecuta la acción, sino el mensaje en sí que circula e, incluso, el hecho mismo de que se corra la voz. La importancia del mensaje viene reflejada porque Moisés directamente lo da a conocer: “ni hombre ni mujer reserve ofrendas para el santuario” (36,6). Como resultado de esta orden, el pueblo suspende su aportación. Esta pequeña escena muestra la generosidad del pueblo y su deseo de contribuir lo más posible a la construcción del santuario.

4.4.2 EL NARRADOR Y LA CONSTRUCCIÓN (36,8-39,32)

El narrador informa de la suspensión de la colecta de materiales (36,6-7). Él mismo toma la iniciativa de dar a conocer al lector la manera en que los artesanos van construyendo todas las partes del santuario. El relato, entonces, se adentra en los detalles que minuciosamente relatan su construcción; es decir, el ordenamiento y distribución del espacio que será reservado a Yahvé.

a) Paralelismo

La enumeración de los objetos por parte del narrador se encuentra en paralelo con las indicaciones dadas por Yahvé en la sección anterior (25,10-30,38). El primero es más amplio que el segundo, ya que son las órdenes completas, relativas a los materiales, medidas y ubicación de cada uno de los objetos; mientras que el relato que nos ocupa solo se centra en los materiales, y en algunos casos⁴⁶³ también en las medidas o las cantidades. Sin embargo, la exposición a partir de 36,8

⁴⁶² C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 3, p. 365. Cf. P. JOÜON, *Gramática del hebreo bíblico*, §155b.

⁴⁶³ Serán señaladas posteriormente en su lugar correspondiente.

tiene su significatividad, ya que ocupa casi cuatro capítulos. Teniendo en cuenta este paralelismo entre ambas secuencias, vamos a representar una gráfica mostrando el orden en el que son mencionados los objetos. A partir de aquí observaremos las diferencias y las similitudes entre ambos⁴⁶⁴.

ELEMENTOS	25,1-31,17	36,8-39,32
Reserva de materiales	25,1-7	35,4-9.22-29
El arca y propiciatorio	25,10-22	37,1-9
La mesa	25,23-30	37,10-16
El candelabro	25,31-40	37,17-24
Cortinas y cubiertas de la M.	26,1-14	36,8-19
Armazón de la morada	26,15-30	36,20-34
El velo	26,31-33a	36,35-36
Cortina de la entrada de la T.	26,36-37	36,37-38
Altar del holocausto	27,1-8	38,1-7
El atrio con su puerta	27,9-19	38,9-20
El aceite para alumbrado	27,20-21	
Vestiduras de los sacerdotes	28,1-29,46	39,1-32
Altar del incienso	30,1-10	37,25-28
Pila de bronce	30,17-21	38,8
Óleo de la unción	30,22-33	37,29a
Aromas para el incienso	30,34-38	37,29b
Artesanos	31,1-11	35,30-36,1
Sábado	31,12-17	35,2-3
Inventario		38,21-31

Tabla 6: Orden de los objetos: 25,1-31,17 y 36,8-39,32

Los datos que aporta la tabla anterior van en tres direcciones:

1. Todos **los elementos** son mencionados en ambas secciones, excepto el aceite para el alumbrado.

⁴⁶⁴ Para esta comparación tomamos como indicador principal las instrucciones dadas por Yahvé (25,1-31,17). Esta escena es un discurso de Yahvé sin interrupción. Sin embargo, la segunda sección, contada por el narrador, comienza directamente con los elementos que componen el santuario, si bien el sábado, los materiales y los artesanos son mencionados inmediatamente antes en el discurso que Moisés dirige a los miembros del pueblo para transmitir las órdenes de Yahvé.

2. **El orden** en el que son mencionados es diferente, así como el movimiento de la narración.
3. Se mantienen **grupos de objetos** que van citados conjuntamente en ambas secciones, aunque en diferente orden:

➤ **Elementos**

En la segunda sección, todos los objetos y sus componentes son mencionados tal como en la primera sección. Una de las mayores diferencias radica en que la primera sección son órdenes completas, mientras que en la segunda sección se describen solo los objetos que se van construyendo sin atender a sus medidas ni a la localización.

La segunda diferencia es que el único elemento ausente en la segunda sección es el aceite para el alumbrado⁴⁶⁵. Yahvé lo cita en las indicaciones para la construcción (27,10-21). Específicamente menciona que ello será aportado por los israelitas, y cuidado y mantenido por Aarón y sus hijos desde la tarde hasta la mañana, delante de Yahvé. Sin embargo en la segunda sección no se le menciona aunque sí se hace alusión al aceite para la consagración así como los aromas para el incienso (37,29). Cuando Moisés transmite al pueblo las órdenes de Yahvé, también hace alusión a él (35,8) junto con el resto de aromas y aceites, así como cuando presentan a Moisés el trabajo realizado, donde también se menciona (39,37).

➤ **Orden**

Si bien todos los objetos y elementos son mencionados en ambas secciones, el orden en el que son presentados difiere. En la primera sección, el orden es el siguiente: materiales, elementos propiamente a construir, artesanos y el sábado. Así vistos, los materiales abren el discurso de Yahvé, mientras que los artesanos y

⁴⁶⁵ El término שמן se utiliza tanto para el aceite que emplean los sacerdotes para ungir, como para el alumbrado de las lámparas.

el sábado lo concluyen. La lógica narrativa de este discurso es que comienza por los materiales ya que estos deben ser reunidos por los miembros del pueblo; sin su aportación resultaría imposible la construcción del santuario. Por eso, el hecho de que las órdenes de los elementos que forman el santuario vengán a continuación prolonga el razonamiento anterior: una vez los miembros del pueblo son conscientes de que deben agrupar los materiales citados, conviene que conozcan la magnitud de la construcción para que puedan especular sobre la cantidad de material que necesitan. Por lo tanto, el siguiente paso es mencionar los artesanos que van a ser capaces de construir todo ese conjunto. Y esos artesanos en concreto, además de tener la responsabilidad de construir el santuario, deben respetar y guardar el sábado, que es el último paso que menciona Yahvé. Lo cual da a entender que el sábado debe ser guardado durante el proceso de la construcción.

Sin embargo en la segunda sección, el orden de los elementos empleado transcurre de diferente manera. El sábado es nombrado en primer lugar debido a la vital importancia que adquiere esta orden, la cual debe ser conocida desde el principio por todos los que van a estar ejecutando dicha construcción. A partir de ahí es cuando el narrador se centra en los objetos que la componen, para terminar con un inventario y con las vestiduras de los sacerdotes.

En referencia al movimiento de la narración⁴⁶⁶, en la primera sección los objetos son mencionados en primer lugar (arca, propiciatorio, mesa y candelabro), y son ellos, los que definen y dan sentido y significado el espacio (25,10-39), que a continuación es delimitado por las diversas cortinas y cubiertas tanto de la morada en sí como de la tienda (26,1-30). El tercero de los espacios (el atrio), del mismo modo se define por el altar del holocausto primeramente (27,1-8) y a continuación es demarcado por las cortinas que lo rodean y por la puerta del atrio (27,9-18).

En la segunda sección, el movimiento es más bien el contrario: en primer lugar se detalla la construcción de las cortinas, cubiertas y armazón de la morada, y de la tienda, incluido el velo (36,8-38) y después, los objetos que se ubican en su interior: arca, propiciatorio, mesa y candelabro. Sin embargo, para el tercer espacio, se sigue la secuencia de la primera sección: primero el altar del holocausto con

⁴⁶⁶ Cf. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 461-462.

la pila de bronce⁴⁶⁷ y a continuación las cortinas del atrio que le rodean (38,9-20). El narrador en esta sección es fiel a las directrices de las leyes de construcción.

➤ **Grupos de objetos**

Existen una serie de grupos de objetos ordenados secuencialmente que se mantienen homogéneos en ambas secciones a pesar de que el orden en el que se presentan respecto del conjunto es diferente:

1. Arca, propiciatorio, mesa y candelabro (25,10-40 / 37,1-24).
2. Cortinas, cubiertas, armazón, velo y cortina de la entrada del a tienda (26,1-37 / 36,8-38).
3. Atrio y puerta del atrio (27,9-18 / 38,9-19).
4. Óleo de la unción y aromas para el incienso (30,22-38 / 37,29).
5. El altar del holocausto precede al atrio (27,1-8 / 38,1-9⁴⁶⁸).

La ocupación de los detalles de estos objetos en ambas secciones es similar. La única excepción es la del óleo de la unción y los aromas para el incienso que en el fragmento contado por el narrador solo ocupa un versículo, ya que no se alude a su preparación o su utilización.

➤ **El velo**

El velo es uno de los elementos claves de la narración en relación al espacio. Cuando es colocado, sitúa el resto de los objetos en referencia a él en los dos espacios que separa (26,33c): el arca (26,33b), el propiciatorio (26,34), la mesa

⁴⁶⁷ Este objeto es mencionado en la primera sección no junto al altar del holocausto definiendo el tercer espacio, sino junto con los objetos que vienen a ser secundarios a los que hicimos alusión en la segunda parte del capítulo cuarto de este trabajo.

⁴⁶⁸ En esta ocasión, el atrio viene precedido por el altar del holocausto y por la pila de bronce para las abluciones que son mencionadas una a continuación de la otra.

(26,34-35) y el candelabro (26,35bc)⁴⁶⁹. Pero mientras en esta primera sección se detallan los materiales, postes y basas que lo componen, así como los objetos que se colocan en relación a él, en la segunda sección (36,35-36), únicamente se mencionan los postes y las basas que lo componen.

b) Recuento (38,21-31)

Para concluir su discurso, el narrador hace un recuento de todos los materiales que se han coleccionado, y para qué exactamente se destina cada uno de los materiales, así como los artesanos que realizan su construcción. En este sentido, se añaden dos factores:

1. La mención a Itamar, uno de los hijos del sacerdote Aarón. Él es quien lleva el mando de los trabajos hechos por los levitas (38,21). Esta información no había sido aportada anteriormente.
2. El trabajo conjunto de Besalel y Oholiab. Al final de todo el trabajo se acentúa la ejecución conjunta de los dos artesanos, si bien se sigue manteniendo la distinción de Besalel⁴⁷⁰.

c) Vestiduras de los sacerdotes (39,1-32)

Yahvé puntualiza al detalle cómo deben ser confeccionadas todas las vestiduras de los sacerdotes en 28,1-29,46⁴⁷¹. En 39,1-32 el narrador describe su elaboración según las indicaciones previas. La descripción de esta segunda sección es más breve que su paralela.

Un detalle que a nuestro juicio cabe destacar en esta sección es que después de la exposición de cada uno de los elementos, se añade una fórmula repetida en 7

⁴⁶⁹ La mesa se ubica en relación al velo; y el candelabro en relación a la mesa, e indirectamente también al velo.

⁴⁷⁰ Cf. P.-M. BOGAERT, «L'importance de la Septante», p. 413.

⁴⁷¹ Debido a que este apartado no adquiere demasiada relevancia en relación al espacio narrativo, no nos detenemos en ello y avanzamos hacia el última parte de la narración.

ocasiones: “tal y como Yahvé había ordenado a Moisés” (39,1.7.21.26.29.31.32). Esta repetición presenta dos funciones en el relato:

1. El narrador atestigua que cada uno de los elementos son elaborados según las órdenes que había realizado Yahvé.
2. Sirve de vínculo con la sección siguiente en la que Moisés revisa todos los trabajos realizados. En esta ocasión, el narrador confirma que todo está construido según lo que había ordenado Yahvé (39,42).

A continuación el narrador toma el punto de vista de Moisés, introducido por la partícula וַיַּרְא. Así Moisés “ve” (וַיַּרְא מֹשֶׁה)⁴⁷² y constata que todo el trabajo realizado es conforme a lo ordenado por Yahvé, afirmación que valida implícitamente la declaración anterior que el narrador ha tenido al respecto.

4.4.3 PRESENTACIÓN A MOISÉS (39,33-43)

Una vez finalizado todo el trabajo descrito, los artesanos presentan su trabajo a Moisés.

La enumeración de los objetos comienza por los artículos más secundarios, como broches, tableros, travesaños, bases (39,33); después, vienen las cubiertas (39,34) y a continuación el velo (39,34b). Una vez presentado el velo, se muestran los objetos que están ubicados en el contexto del velo: el arca y el propiciatorio, (39,35), la mesa con el pan de la presencia (39,36), el candelabro con sus lámparas (39,37), y el altar del incienso con sus aromas (39,38). Cuando son mostrados todos los objetos que se corresponden con los dos primeros espacios, se hace alusión a la cortina de la entrada de la tienda (39,38b).

A continuación el movimiento se dirige hacia la parte exterior del complejo, el atrio. Allí se muestran primero los objetos: el altar y la pila, (39,39), y después, los cortinajes y los componentes del atrio que lo rodean (39,40). Por último, las vestiduras de los sacerdotes (39,41) que son validadas por el narrador primero

⁴⁷² La afirmación de que Moisés “ve” todo el trabajo realizado establece un contraste con el momento en el que el pueblo construye el becerro de oro y Moisés no lo ve.

(39,42), en conjunción con Moisés, quien aprueba que todo el trabajo está realizado según las indicaciones de Yahvé (39,43). Por lo tanto, el movimiento de la narración se dirige desde los elementos que están en el interior hacia los que están hacia el exterior.

4.4.4 ÓRDENES DE YAHVÉ (40,1-15)

Una vez que el santuario con todos sus elementos está construido, el episodio avanza con las órdenes que da Yahvé para el levantamiento del santuario (40,1-15), seguido de la ejecución de tales órdenes (40,16-33). En la primera escena Yahvé es el locutor, mientras que la segunda escena es contada por el narrador.

Debido a que los siguientes versículos contienen listas de los elementos que conforman el santuario, abordamos este apartado presentando en una tabla las dos secciones con el orden en el que son relatados las órdenes de Yahvé y el levantamiento:

ÓRDENES DE YAHVE Ex 40,1-15	LEVANTAMIENTO Ex 40,16-33
La morada ⁴⁷³	La morada
	Bases, tableros, travesaños, postes
	La tienda y el toldo
El arca del testimonio	El testimonio, el arca y el propiciatorio
El velo	El velo
La mesa y sus elementos	La mesa y los panes
El candelabro y las lámparas	El candelabro y las lámparas
El altar del incienso	El altar del incienso
La cortina de la entrada de la tienda	Cortina de la entrada de la morada
El altar del holocausto	El altar del holocausto
La pila	La pila
El atrio	El atrio
La cortina de entrada del atrio	La cortina de la entrada del atrio

Tabla 7: Paralelismo entre orden de Yahvé y levantamiento del santuario

⁴⁷³ El término "morada" se presenta equívoco, pues a veces se refiere a un lugar particular (40,2.18) y en otros momentos se refiere al conjunto del santuario (39,33; 40,17).

a) Levantamiento y ubicación (40,2-8)

Después que Moisés y el narrador aseguran que la obra que han realizado los artesanos representa lo que Yahvé había ordenado, Yahvé comunica a Moisés las órdenes para el levantamiento del santuario.

La primera de ellas es la indicación temporal: el santuario debe ser levantado el día primero del primer mes (40,2)⁴⁷⁴. La importancia de esta indicación temporal radica en las referencias temporales anteriores a las que envía. En Ex 12,2 Yahvé indica que el mes de la salida de Egipto será el primer mes del año, llamado Abib en 13,4. A ese mismo día se hace referencia cuando el pueblo de Israel llega frente al monte Sinaí (19,1); su llegada se produce "al tercer mes de la salida de Egipto". Y al final de la secuencia de la narrativa del Sinaí, Yahvé ordena que el santuario sea levantado el día primero del primer mes; es decir, el día primero del mes de Abib, el mismo mes en el que se conmemora la salida de Egipto. Por lo tanto, se produce una inclusión temporal y espacial entre la salida, la llegada y el levantamiento de la morada.

Si volvemos la vista sobre la tabla de la página anterior observamos que las indicaciones de Yahvé apenas ocupan 15 versículos del relato pues únicamente se refieren a la ubicación de los objetos⁴⁷⁵. La narración se ciñe al lugar en el que deben ir colocados dentro del complejo entero del santuario. Así lo confirman los verbos utilizados en esta escena que guardan relación con su ubicación/colocación: שִׁים (40,3.5.8), נָתַן (40,7[2x].8) y בּוֹא (40,4[2x]). Junto a estos verbos destacan las numerosas preposiciones de lugar o términos relativos al espacio que indican el lugar en el que Yahvé quiere que estén ubicados los objetos dentro del santuario:

- עַל (40,3)
- שָׁם (40,3.7)
- לְפָנָי (40,5.6)

⁴⁷⁴ Hay un problema con la indicación concreta temporal que presenta este versículo. Ver W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 670-671.

⁴⁷⁵ En este sentido se da cierta similitud en las secciones de esta última parte de la narración: 9 versículos para la recepción del trabajo (39,33-41); 14 versículos para las órdenes de Yahvé (40,2-15); 16 versículo para su edificación (40,18-33).

- לָ + הַפֶּתַח (40,5)
- בֵּינָיִךְ (40,7)
- סָבִיב (40,8)
- שְׁעַר הַחֹצֵר (40,8)
- בָּ (40,9.12)
- אֶל־פֶּתַח (40,12)

En esta escena no hay lugar para elementos secundarios que están presentes en otras partes del relato, tales como los postes, las basas, los travesaños, etc. La finalidad de estos versículos es exclusivamente la ubicación de los objetos principales.

a) Consagración (40,9-15)

A partir del v. 9 la temática de los versículos se centra en la unción de los objetos anteriormente mencionados; prueba de ello es la repetición de la raíz מִשַּׁח utilizada en 7 ocasiones (40,9.10.11.13.15[2x])⁴⁷⁶. De igual manera acontece con la raíz קִדַּשׁ que aparece un total de 7 veces, tanto en sustantivo como en verbo (40,9[2x].10[2x].11.13[2x])⁴⁷⁷. Ambas raíces actúan como ejes de esta sección dedicada a la consagración de todo el complejo, incluidas las personas.

➤ **La tienda y sus objetos (40,9-11)**

Yahvé ordena a Moisés consagrar el santuario y todos los objetos que lo contienen con el óleo de la unción (40,9). Con esta formulación se incluyen todos los objetos que se ubican en el espacio de la morada. Pero, además y concretamente, puntualiza la consagración de dos objetos: el altar del holocausto y la pila de bronce. La mención particular a estos dos objetos se debe a su ubicación en el atrio y

⁴⁷⁶ En el v.15 el verbo מִשַּׁחַת aparece dos veces y el sustantivo מִשַּׁחַתִּים 1 vez.

⁴⁷⁷ Consideramos קִדַּשׁ קִדְשִׁים como un mismo término (v.10).

no dentro del santuario⁴⁷⁸, lo cual puede llevar a equívoco, de ahí que sean nombrados para que se consagren y formen así parte de la santidad del conjunto.

➤ **Los sacerdotes: purificación, investidura, consagración (40,12-15)**

A la consagración de los objetos le sigue la consagración de los sacerdotes. Para que se realice la consagración, antes deben purificarse y vestirse posteriormente.

Para purificarse, tanto Aarón como sus hijos deben acercarse a la tienda del encuentro, donde serán lavados (v.12). Para la investidura y consagración Yahvé hace una distinción entre Aarón primero y sus hijos después. Es Aarón quien primero debe vestirse con las vestiduras sagradas y luego se le consagra (v.13); a continuación se efectuará lo mismo con sus hijos: primero se acercarán, después se vestirán y, para finalizar el rito, se les ungirá para ejercer el sacerdocio para Yahvé (v.15a).

La sección concluye con una afirmación que prolonga en el tiempo la acción que se acaba de mencionar y que recae sobre todos los descendientes de Aarón y sus hijos (v.15b).

4.4.5 EJECUCIÓN DE LAS ÓRDENES (40,16-33)

Cuando Yahvé termina las órdenes de colocación de los objetos en el santuario, la primera reacción es la de Moisés, contada por el narrador, quien considera que lo que realiza es "conforme a lo que Yahvé le ha ordenado" (40,16). A continuación relata la ejecución de las órdenes previamente dichas.

⁴⁷⁸ Cf. W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 672; U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 479-480.

a) Estructura

En primer lugar, y tal como comenzó Yahvé, se confirma el mes, el año y el día en el que esalzada la morada por parte de Moisés (40,17). A partir de aquí va enumerando los objetos que él coloca siguiendo las órdenes de Yahvé.

La repetición de la fórmula: "como Yahvé había ordenado a Moisés" aparece 7 veces +1⁴⁷⁹ (40,16.19.21.23.25.27.29.32), lo cual estructura la sección en ocho partes. Cada una de las partes se corresponde con uno o dos objetos del santuario, después de los cuales se hace alusión a la fórmula citada:

- La morada, las basas, tableros y postes
- La tienda por encima de la morada, junto con el toldo
 - o *Como Yahvé había ordenado a Moisés* (v. 19)
- El testimonio, el arca, los varales, el propiciatorio
- Llevó el arca a la morada
- El velo
 - o *Como Yahvé había ordenado a Moisés* (v. 21)
- La mesa y los panes de la presencia
 - o *Como Yahvé había ordenado a Moisés* (v. 23)
- El candelabro y las lámparas
 - o *Como Yahvé había ordenado a Moisés* (v. 25)
- El altar de oro. Quemó incienso.
 - o *Como Yahvé había ordenado a Moisés* (v. 27)

⁴⁷⁹ Realizamos la diferenciación de 7 + 1 porque la primera ocurrencia actúa como un enunciado general que abre la sección que se diferencia del resto en el enunciado: *יַעַשׂ מֹשֶׁה כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֹתוֹ* (40,16); *כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה* (40,19.21.23.25.27.29.32). Esta expresión sintetiza dos momentos en los que Yahvé da órdenes a Moisés: por una parte, la escena inmediatamente anterior (40,2-8) y por otra, las órdenes dadas en un episodio anterior (25-31) ya que se puede observar que se mencionan objetos que han sido aludidos solo en 25-31.

- Cortina a la entrada de la morada
- Altar del holocausto. Ofreció el holocausto y la oblación
 - o *Como Yahvé había ordenado a Moisés (v. 29)*
- La pila. Echó agua
- Moisés, Aarón y sus hijos se lavan
 - o *Como Yahvé había ordenado a Moisés (v. 32)*
- El atrio y la puerta del atrio.

El narrador confirma que Moisés ejecuta todo *como Yahvé lo había ordenado* casi después de cada uno de los objetos que componen el santuario, lo cual hace vislumbrar la trascendencia de ser rigurosamente fiel a las ordenanzas de Yahvé.

El orden en el que se van sucediendo está ligado a las exigencias mismas de la construcción y levantamiento concreto del santuario así como a la disposición de sus objetos dentro de los espacios correspondientes. El movimiento va desde la parte más interior a la más exterior:

1. Morada:
 - a. las bases, tableros, travesaños y postes (v. 18)
 - b. la tienda y sus cubiertas (v. 19)
2. Colocación de los objetos (vv.20-33)
 - a. El testimonio, el arca y el propiciatorio
 - b. El velo de separación
 - c. La mesa con los panes
 - d. El candelabro con sus lámparas
 - e. El altar de oro
 - f. La cortina de la entrada de la tienda
 - g. El altar del holocausto
 - h. La pila
 - i. El atrio

Siendo que el movimiento es de dentro a fuera, al altar del incienso es nombrado después de la mesa y del candelabro y no antes, por lo cual la dirección del

movimiento retrocede espacialmente y se vuelve a la entrada de la tienda para cerrar este segundo espacio con la cortina (40,28). Así sucede también en el tercero de los espacios, donde la dirección del relato dibuja una línea desde el exterior (el altar del holocausto: 40,29) hacia el interior (la pila con la base: 40,30) para finalizar con el tapiz de la entrada de la puerta del atrio (40,33) que cierra y concluye el espacio del santuario.

La enumeración de la lista de los elementos dentro del santuario de nuevo tiende a la síntesis; no se detiene en nombrar objetos secundarios, tal como vimos en las órdenes dadas por Yahvé (40,1-15), sino que se centra en los objetos que son esenciales. Pero esta sección no trata únicamente de la ubicación de los objetos en el espacio, sino de las acciones que tienen lugar con los objetos mencionados:

- Cubrió el arca con el velo (v. 21)
- Encendió las lámparas del candelabro (v.25)
- Quemó sobre el altar el incienso aromático (v. 27)
- Ofreció holocaustos y una ofrenda sobre el altar del holocausto (v. 29)
- Echó agua en la pila para las abluciones (v. 30)

b) Sintaxis

Los objetos que han sido construidos en una escena anterior (36,8-39,32) deben ser trasladados y colocados en su lugar adecuado, según las instrucciones de Yahvé. Por eso, los verbos que se utilizan en esta sección están relacionados tanto con el movimiento como con la disposición de estos objetos:

- וַיִּקַּם (40,18[2x].33)
- וַיִּתֵּן (40,18[2x].20[2x].22.30.33)
- וַיִּשֶׂם (40,18.19.20,21.24.26.28.30)
- וַיַּעֲרֹךְ (40,23)

- וַיַּעַל (40,25.29)⁴⁸⁰

De igual modo, junto con los verbos, las preposiciones de lugar o las especificaciones espaciales llegan a ser numerosas en esta sección:

- עַל (40,19[2x].20[2x].21.22.23.24.27.29)
- אֶל (40,20.21.32)
- בְּ (40,22.24.26)
- מִחוּץ (40,22)
- לְפָנַי (40,23.25.26)
- נֹכַח (40,24)
- לְ + הַפֶּתַח (40,28)
- בֵּינֵי (40,30)
- שֵׁעַר הַחֲצֵר (40,33)
- סָבִיב (40,33)

Si tornamos la mirada a las órdenes de Yahvé (punto 4.4.4 / a) hay un paralelismo casi similar entre las expresiones utilizadas en esa ocasión (40,1-8), con las que son mencionadas en la sección que nos ocupa. Hay dos preposiciones en esta sección (40,16-33) que no han sido utilizadas en la primera: מִחוּץ y נֹכַח. La primera de ella se refiere a la colocación de la mesa, la cual está referida al velo y se dice de ella que está ubicada “fuera del velo” (40,22). La segunda tiene que ver con el candelabro; su lugar de referencia es la mesa: situado “frente a la mesa” (40,24).

Si tenemos en cuenta la primera sección, solo uno de los términos relacionados con el espacio no aparece en la segunda sección; se trata del adverbio שָׁם. En la primera aparición se vincula con el espacio más interior de la morada; “allí” debe ubicarse el arca (40,3). En la segunda ocurrencia, el término se refiere a la pila; “allí” debe echar agua (40,7).

⁴⁸⁰ Aunque las dos formas son de hiphil, el significado difiere según el contexto: encender lámparas (v. 25), traer (v. 29).

4.4.6 HABITACIÓN DEL SANTUARIO (40,34-38)

Una vez que el santuario es levantado por Moisés, se narra cómo el santuario es cubierto por la nube (עֲנַן), que en estos versículos adquiere gran protagonismo, (40,34.35.36.37.38). De la misma manera, cómo la gloria de Yahvé (יְהוָה) llena el espacio del santuario (40,34.35). La nube cobra centralidad desde el principio de esta sección, de hecho, es el primer término utilizado en esta escena (40,34). Tal es su relevancia en estos versículos que los propios protagonistas que han estado vivos a lo largo de toda la narración desaparecen a esta altura del relato, siendo Yahvé, representado en la nube y en la gloria, quien ocupa el centro de la acción. Moisés, el único personaje en el escenario, se convierte en estos versículos en un personaje secundario del cual se dice que no puede entrar en la tienda; es decir, la referencia a él es un predicado en negativo que le mantiene ciertamente al margen de la acción principal que sucede en la morada.

Estos cuatro versículos se estructuran en dos partes:

a) La nube y la gloria de Yahvé (40,34-35)

La nube cubre la tienda del encuentro y la gloria de Yahvé llena la morada (40,34). La nube cubre la parte externa del santuario y la gloria de Yahvé llena la parte interna de la morada. Se establece, entonces, un paralelismo entre la montaña y el santuario, y se da un desplazamiento de la nube desde la montaña hasta el santuario. Debido a que el espacio es llenado por la gloria de Yahvé, Moisés no puede entrar en ella (40,35). Aquél que hablaba con Dios cara a cara, que ha sido el único que tenía acceso a lo alto de la montaña (24,2) para hablar con Yahvé, ahora, cuando el santuario es levantado, no puede entrar en él porque la gloria de Yahvé inunda todo el espacio interior.

Esta pequeña sección del final del libro del Éxodo remonta al lector a dos escenas teofánicas anteriores: Ex 19,9.16-19; 20,18 y 24,15-17. En la primera de ellas⁴⁸¹ Yahvé anuncia a Moisés cómo se va a presentar (19,9). Lo va a hacer en el espesor de la nube⁴⁸². Se establece un juego con los sentidos: mientras una nube

⁴⁸¹ Tratamos 20,18 junto con 19,9.16-19.

⁴⁸² La cadena constructa utilizada (בְּעֵבֶר הָעֲנַן) no tiene paralelo en ningún otro momento del episodio.

densa impediría la visión, para Yahvé, sin embargo, es lo que permitirá al pueblo oír lo que él y Moisés hablan.

Así sucede en 19,16-19, donde se describen una serie de fenómenos visuales y auditivos que anuncian el descenso de Yahvé al monte Sinaí. El tercer día la nube densa (וְעַנַּן כָּבֵד)⁴⁸³ viene acompañada de truenos (קִלְתָּת), relámpagos (בְּרָקִים) y un sonido de trompeta (וּקְלֵ שֹׁפָר), ya introducido en 19,13 con otro término⁴⁸⁴. El monte echaba humo y el monte Sinaí temblaba mientras el sonido de la trompeta (שֹׁפָר) se hace fuerte. El pueblo ve estos mismos fenómenos (20,18): los truenos (קִלְתָּת), relámpagos (הַלְפִידִם)⁴⁸⁵ y el sonido de trompeta (וּקְלֵ שֹׁפָר).

En la segunda escena teofánica (24,15-17), desaparecen el trueno y los relámpagos, y emerge un nuevo elemento que es la gloria de Yahvé (24,16). La nube permanece, pero su naturaleza se modifica puesto que en la primera escena es signo de la presencia de Yahvé, y en esta segunda escena, está representada por la gloria. La nube cubre (כִּסָּה) la montaña; mientras la gloria se establece (שָׁכַן) sobre el monte. Sin embargo, el pueblo ve la gloria de Yahvé como fuego devorador (24,17).

Volviendo al texto del final del libro del Éxodo (40,34-35) observamos que no se describe ningún fenómeno auditivo, sino únicamente visual: la nube y la gloria de Yahvé.

A: la nube cubre (כִּסָּה) la tienda del encuentro (40,34a)

B: la gloria de Yahvé llena (מִלֵּא) la morada (40,34b)

A': la nube mora (שָׁכַן) sobre ella (40,35b)

B': la gloria de Yahvé llena (מִלֵּא) la morada (40,35c)

⁴⁸³ Forma diferente que la anterior (19,9).

⁴⁸⁴ Mientras en 19,13 se utiliza el término יוֹבֵל, en 19,16 se utiliza שֹׁפָר para describir el objeto del que proviene el sonido.

⁴⁸⁵ Notamos aquí la modificación del término hebreo utilizado.

La sección está construida por la estructura⁴⁸⁶ A B // A' B'. Las acciones de los verbos aparecen con distinto significado porque se ha producido un movimiento: la nube en 24,1 cubre la montaña y la gloria se establece en ella; mientras en 40,35, la nube habita y la gloria llena. Es decir, el vocabulario empleado en esta última parte del libro del Éxodo revela que se trata de una manifestación de Yahvé que no viene acompañada de signos sonoros, como anteriormente (19,16-19; 20,18) pero sí de visuales al alcance de todo el pueblo.

La nube y la gloria cubren y llenan respectivamente la tienda y la morada, pero Moisés no puede entrar en ella⁴⁸⁷. Diferente apreciación tuvo lugar en 24,16, cuando Yahvé llama a Moisés en medio de la nube y él puede entrar. Así será en Lv 1,1⁴⁸⁸ cuando Yahvé llame a Moisés desde dentro de la tienda.

b) Movimiento/parada (40,36-38)

Esta última sección se focaliza en la relación entre el movimiento de la nube con el movimiento del pueblo de Israel. Se da un cambio en la conjugación de los verbos: mientras los vv. 34-36 son un *Qatal/wayyiqtol*, los vv. 36-38 son *Yiqtol*, lo cual denota un cambio en el significado: de una acción puntual, se pasa a una acción repetida en el tiempo para describir una práctica habitual de Moisés⁴⁸⁹. La nube es finalmente la que guía con su movimiento, el cual decide si el pueblo debe caminar o debe moverse. El movimiento del pueblo está supeditado al movimiento de la nube, y este movimiento se presenta con una doble formulación: una positiva (40,36) y una negativa (40,37). La fórmula positiva, en primer lugar, va en conexión directa con la acción del texto; es decir, sería la primera acción que realizaría el pueblo de Israel, dado que en ese momento no está en movimiento; pero tan-

⁴⁸⁶ Cf. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 484; C. HOUTMAN, *Exodus*, t. 3, p. 603; W.H.C PROPP, *Exodus 19-40*, p. 711.

⁴⁸⁷ *El tabernáculo es el lugar que contiene a aquél que nada ni nadie puede contener*. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*, p. 416.

⁴⁸⁸ J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 500. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 484. M. NOTH, *Exodus*, p. 283.

⁴⁸⁹ B.S. CHILDS, *El libro del Éxodo*, p. 582.

to el pueblo de Israel como el lector deben ser conocedores de lo que sucedería si la nube se detiene, de ahí que se añade la formulación en negativo.

El contenido de estas formulaciones resultan un eco de lo que se narró en Ex 13,21-22 y de lo que se narrará en Nm 9,15-23. En la primera ocasión, la columna de nube les guía de día y la columna de fuego lo hace de noche, de modo que en ningún momento interrumpían la marcha. La indicación de la marcha continuada de noche y de día señala el apremio de huir de Egipto y de no parar durante el camino. Sin embargo, en esta ocasión (Ex 40,36-38) la situación es diferente: la nube es indicadora tanto del movimiento como de la parada y el fuego pasa al interior de la morada.

En relación a Nm 9,15-23, el texto ofrece al detalle la relación entre el movimiento de la nube y el del pueblo. No se menciona la gloria de Yahvé; en su lugar la nube ocupa el protagonismo central⁴⁹⁰: cubre la morada, la tienda del encuentro (Nm 9,15); la nube por la tarde tiene apariencia de fuego hasta la mañana (Nm 9,15). Después alude por primera vez al movimiento: cuando se levanta la nube sobre la tienda, los hijos de Israel se levantan, y en el lugar en el que se asienta, allí acampan ellos (Nm 9,17). Esta afirmación la verifica el narrador estableciendo un paralelismo entre la nube y Yahvé y entre la acción de elevarse y la voz. En este caso, la voz de Yahvé es la que hace que el pueblo abandone el lugar en el que se encuentran; y por la misma voz, acampan.

Pero la diferencia más esencial viene de la mano de las indicaciones temporales, las cuales delimitan espacios en el tiempo, a la vez que la acción que se requiere; así sucede si se detiene sobre la morada "muchos días" (Nm 9,19), si se detiene "pocos días" (v. 20); o si sucede de la noche a la mañana (v. 21). Y para detallar todavía más, añade: "dos días, o un mes, o un año..." es decir, cualquiera que sea el intervalo de tiempo en el que la nube se detuviera o se levantara, el pueblo partía o se levantaba respectivamente (v. 22). Así se confirma lo dicho realizando de nuevo un paralelismo entre la nube y Yahvé, (Nm 9,23) e insistiendo que el pueblo guarda el mandato de Yahvé (Nm 9,19.23).

⁴⁹⁰ Nm 9,15.16.17[2x].18.19.20.21[3x].22.

Así termina el libro del éxodo, con la manifestación de Yahvé y la habitación de la morada por parte de su gloria. En este final se establece un vínculo entre la nube y la gloria de Yahvé y su manifestación que acompañará ya al pueblo en todo su recorrido futuro. Este vínculo se proyecta y tanto la nube como el fuego se revelan como guías del pueblo a lo largo del camino que emprenderán cuando abandonen el lugar en el que están acampados desde 19,1.

Moisés ejecuta las órdenes dadas por Yahvé para el levantamiento de la morada y para la colocación de todo el mobiliario, según sus órdenes dadas en 40,2-15. Pero no todas las órdenes han sido cumplidas por Moisés, sino que ciertas de ellas no han sido todavía ejecutadas, tales como las que conciernen a la institución del sacerdocio (29,1-37) y a su investidura y consagración (40,12-15). Por lo tanto, el descenso de Yahvé desde el monte Sinaí a la morada en la nube y en la gloria, no representa el final del acontecimiento del Éxodo en sí mismo, sino que su conclusión acontece en Nm 10, donde se relata la partida del monte Sinaí (Nm 10,11). La narración hasta este punto avanza desde el establecimiento de los ritos a efectuar en relación con el santuario, , , las reglas de pureza y de santidad para poder vivir en presencia de Yahvé que habita el santuario en medio del pueblo (libro del Levítico), junto con la investidura y consagración de los sacerdotes (Lv 8-9). Continúa con la elaboración del censo y la formación y distribución de las tribus en el campamento (Nm 1-9).

CONCLUSIÓN

Al inicio del capítulo 25, Yahvé comunica a Moisés su deseo de construir un santuario para habitar en medio del pueblo. Desde ese momento, inicia un discurso (25-31) dando instrucciones a Moisés sobre cómo construir ese lugar. Los capítulos 35-40 narran la transmisión de las normas de Moisés al pueblo (35,1-36,7), la descripción de la construcción (36,8-39,32), la presentación a Moisés de lo edificado (39,33-43), las órdenes de Yahvé para su levantamiento, ubicación y consagración, así como la ejecución de estas órdenes (40,16-33). Todo un proceso para levantar con sumo cuidado, siguiendo todas las reglas al detalle, el santuario para que

Yahvé pueda habitar en él y camine en medio del pueblo. Pero este intento podría haberse visto frustrado por el acontecimiento del becerro de oro (32-34), de no ser por la súplica de Moisés que permitió la renovación de la alianza. Desde aquí se entiende la destacada implicación de hombres y mujeres en la donación de los materiales (35,20-29).

En este contexto, los capítulos 35-40 relatan la construcción y levantamiento del santuario, después del acontecimiento del becerro de oro y según las órdenes de Yahvé en 25-31. El episodio se divide en seis partes que presentan la manera en la que el narrador pone en escena este proceso: Moisés transmite la órdenes al pueblo, el narrador relata la construcción así como la presentación de los elementos a Moisés; a continuación se suceden las órdenes de Yahvé para su levantamiento, ubicación y consagración, así como la ejecución de estas órdenes y, para finalizar, el santuario es habitado por Yahvé. De esta manera el narrador ha decidido detallar el proceso, que podía haber sido sintetizado en un solo versículo⁴⁹¹. Esta decisión revela la importancia y la magnitud de lo que se cuenta. El lector así es testigo directo de que todo el complejo se construye siguiendo fielmente las normas y directrices de Yahvé.

El espacio final del santuario queda estructurado en tres espacios determinados cada uno de ellos por el significado de los objetos que se ubican en su interior. El espacio más interno es el santo de los santos; es el espacio más pequeño y de mayor grado de santidad, debido a que allí se ubica el arca de la alianza que contiene las palabras de Yahvé. Es el objeto por excelencia de todo el espacio. Es el lugar donde Yahvé hablará con Moisés (25,22) para comunicarle sus órdenes para el pueblo. Así mismo, es el lugar de la palabra escrita y oral. De ahí su posición central. El santo es el segundo de los espacios; allí se encuentra la mesa en la que se dispone el pan de la presencia, y por lo tanto, espacio considerado sagrado. En tercer lugar se ubica el atrio, el espacio más amplio, en donde se localizan dos objetos: la pila para las abluciones y el altar para el holocausto. Es el espacio de menor santidad en relación a los otros dos, pero el uso de los elementos que allí se disponen permite a los sacerdotes el acceso al interior del santuario, así como a

⁴⁹¹ Cf. B. JACOB, *The Second Book of the Bible*, p. 1008.

Aarón el acceso al lugar donde se encuentra el arca una vez al año (Lv 16). El mayor o menor grado de santidad está en relación con la cercanía o lejanía del arca.

Esta estructuración del espacio y su gradual santidad hace que se establezca una ordenación del pueblo encabezada por los sacerdotes. Ellos son la comunidad ritual que puede acceder al interior del santuario. Para ello, deben seguir rigurosamente el protocolo de ritos establecidos por Yahvé para lavarles, ungirles y vestirles. Solo después podrán entrar al interior del santuario.

La centralidad del arca dentro del santuario es reflejo del lugar de Yahvé en el corazón del pueblo. Él anuncia en 25,8 y confirma en 29,46 que su intención es habitar en el santuario en medio del pueblo, pero no será hasta Nm 2,2; 5,3 donde se ponga de relieve que la presencia de Yahvé mora en medio de ellos, como había prometido.

El movimiento, como hemos visto, es una de las claves de este episodio. Gracias al movimiento de Moisés entre Yahvé y el pueblo, se instaura la alianza entre ellos. Y posteriormente, cuando el santuario es alzado y habitado por la gloria de Yahvé, el movimiento vuelve a ser determinante: si la nube se levanta o permanece sobre la tienda es el indicador del movimiento o no del pueblo en el camino hacia la tierra prometida (Ex 40,6-38). El movimiento de uno es correlativo al movimiento del otro. Lo cual implica entonces, que el santuario no es un espacio estático, sino un espacio en movimiento que acompaña al pueblo allí donde va, y le guía y protege en todas las etapas del recorrido. La presencia de Yahvé en el interior del santuario tiene sentido allí donde está el pueblo, de manera que la alianza establecida entre ambos los vincula para siempre en la travesía por la historia.

El monte Sinaí ha sido el lugar por excelencia de todo el relato; es el lugar a donde Yahvé desciende (19,20); es el lugar del encuentro entre Yahvé y Moisés (19,3; 24,12-18; 32,11-14; 32,31-33,5); es donde los sacerdotes y los 70 ancianos de Israel pueden ver a Yahvé (24,10); es donde Yahvé enuncia las normas para la construcción del santuario (25,1-31,17) y entrega las tablas a Moisés ratificando la alianza con el pueblo (31,18); es el lugar de la promulgación de la renovada alianza (34,10-26) y es el lugar en el que se renueva la alianza y se escriben de nuevo las palabras en las tablas (34,1-5.29). En este lugar es donde Yahvé y el pueblo sellan

su relación en alianza para siempre. Pero una vez que la alianza es restaurada y Moisés baja del monte con las nuevas tablas en la mano (34,29-32), el monte, como tal, desaparece a nivel narrativo y se da un desplazamiento donde el punto de interés que emerge es el santuario. El escenario sigue ubicado en el campamento, es decir, frente al monte, pero la referencia espacial deja de ser el monte.

Y como signo de este desplazamiento que sucede en la narración, la nube y la gloria de Yahvé que hasta ese momento descansaban en el monte (24,15-17), descienden al lugar de la morada (40,34-35). Este significativo movimiento hace que el valor que estaba atribuido a la montaña por el descenso y la presencia de Yahvé en ella desde el comienzo del episodio (19,20), se traslade, al final de la narración, al santuario. Este espacio, inexistente al principio, ha sido construido a lo largo de la narración y ha tomado existencia real cuando ha sido levantado (40,17-30). De esta manera, el santuario se convierte en el lugar de Yahvé y su presencia es la que le proporciona peso y trascendencia. El santuario, que ha sido ideado por Yahvé y construido por hombres a quien él mismo ha dado habilidad, junto con la aportación de hombres y mujeres generosos que colaboraron con los materiales necesarios, llega a ser el espacio simbólico por excelencia en donde se inscribe la presencia de Yahvé como Dios de Israel que camina con su pueblo, simbolizado en el arca ubicada en la parte más interna del santuario, y sellada por la presencia de la nube y de la gloria de Yahvé en su interior (40,34-35). El pueblo caminará guiado por el movimiento de la nube encima de la morada y con él, el lector también debe permanecer en movimiento como el pueblo, para permanecer ante la presencia de Yahvé.

CONCLUSIONES FINALES

Al final de la travesía recorrida en este trabajo, en estas últimas páginas recapitulamos y subrayamos los aspectos más importantes señalados en este atrayente camino. Posteriormente y en un segundo momento, sugeriremos algunas perspectivas que se abren desde la trayectoria iniciada en este estudio.

Provoca respeto acercarse a este texto del libro del Éxodo, y sobre todo hacerlo con la intención de aportar una mirada nueva. Pero hemos aceptado el desafío de hacer hablar al texto. Nuestro acercamiento a él ha sido para sacar a la luz la manera en la que el narrador presenta al lector el relato de Ex 19-40 desde el punto de vista del espacio. Para ello, hemos realizado en primer lugar un breve recorrido histórico de cómo el espacio ha sido tratado y comprendido en la historia del pensamiento en algunas de sus grandes líneas, que es lo que aborda el primer capítulo, hasta llegar a la narratología y especialmente al análisis narrativo del texto bíblico. El análisis narrativo es presentado en su origen y desarrollo en el segundo capítulo de esta tesis, donde la categoría "espacio" es tratada como uno de los elementos configuradores de la narrativa. Estos dos primeros capítulos ofrecen el marco teórico del trabajo, mientras que los dos capítulos siguientes constituyen el estudio concreto del relato de Ex 19-40.

La noción de *espacio* ha sido uno de los conceptos que pretende definir una experiencia escurridiza de la existencia humana, cuyo intento de aprehensión ha surcado la historia del pensamiento. Su contenido, su abordaje y su implicación han sido afrontados desde la Antigüedad hasta nuestros días desde múltiples planos y perspectivas que han aportado su punto de vista y que han enriquecido su contenido. Su comprensión se ha ido transformando con el paso de los siglos y el acontecer de la historia. Esta transformación, junto con algunos de los aspectos que han marcado su estudio, es lo que ha mostrado el primero de los capítulos de este trabajo. En él hacemos un breve y conciso viaje por la historia mostrando las aportaciones, que a nuestro juicio, dan fundamento y contexto a nuestro trabajo centrado en el espacio narrativo en el relato bíblico de Ex 19-40.

El itinerario iniciado en el primer capítulo comienza con las primeras incursiones que realizaron los filósofos griegos respecto a este concepto. Ellos trataron de definir el espacio comprendiéndolo en relación a los cuerpos físicos y al universo. De esta manera Platón define el espacio como el receptor de los cuerpos. En este contexto, Aristóteles evoluciona frente a su predecesor y añade la diferenciación entre espacio y lugar; el espacio es la suma total de los volúmenes ocupados por los cuerpos, mientras el lugar es aquella parte del espacio cuyos límites coinciden con los límites del cuerpo. Consecuentemente, define el espacio dentro de una de las categorías del ser, la que tiene que ver con la cantidad. Esta visión de Aristóteles introduce el concepto de "límite", que conducirá hacia una concepción finita del universo.

Dios es el creador de todo lo que existe, incluso del tiempo y del espacio. Según el mensaje bíblico del relato de la creación, Yahvé comienza su andadura con el hombre creando un espacio para él y para todos los seres vivientes. El mundo como espacio creado es diferente del mundo de Dios. Como signo de esta diferenciación, San Agustín elabora un simbolismo entre la ciudad terrena y la ciudad divina, reflejo del mundo de Dios y del mundo del hombre del relato de la creación.

En este contexto, se comienza a pensar en la infinitud de Dios. Así lo esboza Nicolás de Cusa, quien establece un puente entre la edad media y el renacimiento. Piensa en Dios como infinito, y en el mundo como "indeterminado" pues el calificativo de infinito solo es aplicable a Dios. Su testigo lo recoge Giordano Bruno quien establece una diferenciación entre la infinitud finita del mundo y la infinitud infinita de Dios.

Este sutil giro es la antesala del gran cambio que se produce a mediados del siglo XIV con la llamada revolución científica. El trabajo de astrónomos, físicos y matemáticos, junto con la aparición del telescopio, que permite observar el espacio, hace que este se extienda más allá de los límites visibles y se considere el espacio como ilimitado, si bien se acepta que el Dios creador creara un universo infinito, reflejo de su grandeza y de su majestad.

En este sentido, René Descartes avanza un paso más. Los cuerpos ya no son materia y forma como lo afirmó Aristóteles. Lo cual hace que considere el espacio

como indefinido, pues del mismo modo que autores anteriores, el infinito solo se lo atribuye a Dios. El espacio entonces es percibido por Descartes como lugar donde un objeto está siempre referido a otros objetos; por lo tanto, están relacionados. Como consecuencia de ello, con Descartes se inicia la pregunta de si el espacio es relativo o absoluto.

Pero es Isaac Newton, quien da un cambio de perspectiva y de conceptualización. Este autor considera el espacio (y el tiempo) como absoluto(s); son obra de Dios como creador, de ahí que sean infinitos, pero a la vez, tienen condición de creados. El espacio absoluto contiene a su vez los espacios de los cuerpos, que están en relación unos con otros, y como consecuencia, pertenecen a un espacio relativo inscrito en un espacio absoluto.

Sin embargo, ante la misma pregunta, Gottfried Leibniz, al contrario de Newton, se decanta por una comprensión del espacio relativo como sistema de relaciones. Afirma la dependencia existente entre los objetos y el espacio así como de los objetos entre sí. Los objetos son finitos, por lo tanto, la extensión no está en el mundo físico sino en el pensamiento. Aquí se inicia uno de los cambios más radicales del pensamiento filosófico que tiene su cumbre con Immanuel Kant. Para este autor el espacio y el tiempo no son conceptos tomados de la experiencia, como se había dicho hasta ese momento sino que son condiciones necesarias del conocimiento empírico de los objetos; es decir, son formas puras de la sensibilidad. Por lo tanto, son propios de la subjetividad humana y características de nuestra experiencia sensible, pero no rasgos objetivos de las cosas en sí mismas.

El siguiente paso del recorrido histórico en la comprensión y desarrollo del espacio se detiene en el pensamiento del siglo XX que gira en torno a dos preguntas: la primera, si el espacio es curvo o recto, y la segunda, si posee carácter individual o social. En este marco, presentamos dos autores y dos movimientos que realizaron aportaciones significativas en lo relativo al espacio. Por una parte, Émile Durkheim y Albert Einstein que responden a la pregunta imperante de la época. El primero niega que el espacio (y el tiempo) sean formas a priori de la sensibilidad, sino conceptos construidos como representaciones colectivas; por lo tanto, un pro-

ducto social. A la vez, este autor realiza una importante diferenciación: el espacio puede ser sagrado o profano.

Por otra parte, Albert Einstein considera el espacio y el tiempo no como estructuras absolutas, sino como interdependiente una de otra y a la vez dependientes del estado del observador. Entonces, el espacio y el tiempo forman una unidad.

El recorrido respecto a las diferentes perspectivas que han estudiado el tema del espacio finaliza con la presentación de dos movimientos: el primero es el llamado "formalismo ruso". Este movimiento marca el surgimiento de la obra literaria y de la crítica literaria como disciplinas autónomas. Este aspecto lo consideramos una piedra angular dentro de nuestro estudio que se aproxima al texto de Ex 19-40 desde la perspectiva literaria del análisis narrativo. Dentro de este movimiento, destacamos la figura de Mijail Bajtin que elabora el concepto de "cronotopo" en el que condensa la unidad indisoluble entre espacio y tiempo. El segundo movimiento es la teoría de la espacialidad crítica, iniciado en los últimos años del siglo XX y que continúa hasta nuestros días. En él destacamos sobre todo Henri Lefebvre, pionero en establecer una sistematización del espacio en tres aspectos diversos: el espacio percibido, el espacio concebido y el espacio vivido. Esta concepción tripartita de este autor nace de la idea más de fondo de comprender el espacio como un producto social; es decir, cada sociedad produce su propio espacio.

Al final de este primer capítulo, constatamos que en el recorrido realizado, el espacio ha constituido una pregunta constante a lo largo de la historia del pensamiento sobre la que el ser humano ha sentido necesidad de comprender, quizás para autocomprenderse a sí mismo. Los investigadores han aportado y elaborado diferentes comprensiones sobre el espacio que a la vez han construido un amplio espectro de perspectivas. En consecuencia, cada uno de los estudios viene de una historia y desemboca en trabajos que abren y descubren nuevos aspectos. Así, hemos podido descubrir que nuestro propio trabajo de investigación se inserta en una corriente que avanza para llegar a definir y describir qué es y qué implica eso que llamamos "espacio".

Uno de los aspectos que destacamos de este recorrido es el cambio que se ha suscitado respecto a la naturaleza del espacio; es decir, este deja de ser com-

prendido como fijo, absoluto e infinito, para ser interpretado como relativo y finito, dependiente de los objetos que en él se insertan. Como consecuencia de ello, el límite, el movimiento y la relación son elementos constitutivos de la realidad del espacio, lo cual asienta las bases para una comprensión dinámica y creativa del mismo. Por otra parte, y en relación al binomio espacio-narración, destacamos el surgimiento de la figura del observador ya apuntada por Albert Einstein. El observador, llamado narrador, llega a ser clave para la interpretación. El es conocedor de los acontecimientos narrados y los organiza de acuerdo a sus intereses, de manera que son transmitidos al lector según sus propósitos. Sin el narrador no existe el relato.

Una vez presentado el marco teórico del espacio, el capítulo segundo está dedicado a las líneas maestras que forman y explican el análisis narrativo. Esta metodología de análisis que proponemos es más o menos reciente. El objetivo de este segundo capítulo es introducir al lector en las claves de lectura y de interpretación que aporta al texto y, consecuentemente, presentar la manera en que va a ser trabajado el texto bíblico de Ex 19-40 en los capítulos posteriores de esta tesis, más en concreto en el capítulo cuarto.

Aunque la narratología como ciencia alcanza su esplendor hacia finales del siglo XX, su aplicación a los textos bíblicos no se realiza hasta años más tarde. Lo más característico del análisis narrativo es la comprensión del texto como un acto de comunicación entre un emisor y un lector. Hacia este punto gira el foco sobre el que proponemos la lectura y, por tanto, las estrategias narrativas empleadas en ese acto para atraer al lector al mundo del relato. Para ello exponemos los elementos propios del acto de comunicación: el autor, el texto, el lector, el narrador, así como los elementos que configuran la narrativa, tales como la intriga, los personajes, el tiempo, el espacio y la focalización. Si bien la presentación es sucinta, sí nos sumerge en un campo semántico y de significado desde donde nos situamos ante el texto bíblico desde una nueva perspectiva: el relato bíblico es el mundo que ha sido construido para los oídos y los ojos del lector generando así su propia comprensión.

Una vez expuestos los elementos más significativos del análisis narrativo, hemos elegido uno de sus aspectos configuradores como es el espacio, convirtién-

dose así en el eje de nuestro trabajo. Al desarrollo de este aspecto hemos dedicado dos apartados en este mismo capítulo para asentar los principios generales y mostrar su relevancia dentro de las narraciones. Para ello, la primera parte está dedicada al espacio en la literatura de ficción, lo cual perfila que el presente estudio aporta el concepto de "ficción" al estudio del relato bíblico que nos ocupa. Esta aplicación del concepto de ficción supone comprender el relato como la manera en la que el narrador coloca en escena un episodio, analizando particularmente en este caso, la manera en la que es presentado el espacio ya que permite al lector introducirse en este aspecto específico de la narratología. En este sentido subrayamos la importancia que adquiere en toda narración el marco espacial. En algunas ocasiones el narrador describe el espacio, pero en otras ocasiones, el espacio no es detallado explícitamente, de ahí que el lector lo crea al recibir su influencia positiva o negativa de las acciones que allí se desarrollan. Desde estas claves hemos analizado la relación del narrador y de los personajes con el espacio.

En el primer caso, el narrador omnisciente que es conocedor de toda la trama que está contando es quien maneja las acciones y los espacios donde ellas tienen lugar. Él es quien ilustra o no la significatividad del espacio en relación con la acción. La omnisciencia del narrador le permite ver dos espacios distantes el uno del otro cuando él narra tanto acontecimientos simultáneos como acontecimientos sucesivos. Si por el contrario silencia el espacio, este se vuelve un accidente, y es solamente el marco en el que se ubican los personajes.

En lo que respecta a la relación del espacio con los personajes, estos adquieren un papel crucial por lo que se refiere a la presentación del espacio, no solo porque dan sentido al lugar en el que se producen los hechos, sino porque su movimiento hace que el lector mismo se traslade con ellos de un lugar a otro. Por lo tanto, el movimiento de los personajes es el vehículo por el cual se accede o se abandona un lugar.

Después de estas consideraciones más bien generales sobre la presentación del espacio en el relato de ficción, nos centramos en la manera en que se presenta el espacio en el relato bíblico. A ello hemos dedicado el último apartado del segundo capítulo. Las consecuencias que se derivan de esta relación son compartidas con

las que acabamos de explicar entre el relato de ficción y el espacio. Pero además, es característico del relato bíblico que el espacio no es en la mayoría de las ocasiones explícitamente detallado, si bien hay una localización básica para situar al lector. Otro de los aspectos esenciales del espacio en el relato bíblico es que los personajes atraviesan regiones y países y con ellos la acción se va trasladando ante la mirada atenta del lector quien realiza el recorrido con ellos. En la narrativa bíblica, los espacios se nombran pero no son descritos; únicamente se producen dos excepciones, ambas en el Antiguo Testamento: el santuario de Ex 25-40 y el templo de Salomón en 1R 6-7. Tales excepciones muestran la relevancia y significado de estos dos espacios que los autores bíblicos han realizado conscientemente.

Presentamos dos autores que han tratado el espacio en el relato bíblico con cierta amplitud: Shimon Bar-Efrat y Jan Fokkelman. Mientras el primero hace una presentación del espacio y del tiempo separadamente, el segundo lo trata en conjunto bajo las categorías que él denomina "entradas" y "salidas". Ambos marcan el inicio de una era donde el espacio va adquiriendo relevancia en el campo de la investigación bíblica.

De la mano de estos autores, así como de los autores de la espacialidad crítica hemos introducido a tres autores que han estudiado directamente el espacio en la Biblia, como son: Victor H. Mattews, Gert T. M. Prinsloo y Jo-Marí Shäder. Los tres parten de la sistematización del espacio realizada por los autores de la espacialidad crítica. Mattews analiza los espacios importantes dentro de las ciudades y su relación e implicación en el mundo social del que forman parte desde una perspectiva geográfica. Prinsloo, por su parte, analiza los salmos 120 al 134 desde la clave espacial de "centro" y "fuera del centro", así como las consecuencias que ello conlleva en la vivencia de sentimientos y emociones positivas si se está en el centro, así como negativos, de juicio y de enfermedad si se está fuera del centro. La tercera autora, Jo-Marí Shäder, trabaja el espacio en los salmos 46-48. Además del "centro", añade el aspecto de los ejes vertical y horizontal. Ambos ejes se cruzan en el templo, que ejerce de centro cósmico donde lo sagrado y lo humano se encuentran.

A estos tres trabajos que nos han abierto a los estudios recientes sobre el espacio en el relato bíblico, hemos añadido dos estudios que están directamente relacionados con nuestro interés por la perspectiva narrativa que adoptan: "La gestion narrative de l'espace dans l'histoire de Joseph" de André Wénin y "Numbers 16: The Significance of Place. An Analysis of Spatial Markers" de Françoise Mirguet. Ambos son la puerta de acceso a nuestro estudio sobre el espacio en el relato bíblico de Ex 19-40 desde la perspectiva del análisis narrativo.

Para finalizar el capítulo segundo, hemos propuesto una terminología que, partiendo de los autores de la espacialidad crítica, nos ha ayudado para clasificar las diferentes partes de la narración en el capítulo cuarto: espacio real, espacio evocado, espacio simbólico. El espacio real, como su nombre indica, incluye el escenario en el que se desarrollan las acciones entre los personajes. El espacio evocado es un espacio que no existe en la realidad, pero existe en la imaginación de uno de los personajes, en este caso de Yahvé, que evoca el santuario y todos los objetos y materiales de los que está compuesto. Este santuario que al principio de la narración no existía como tal se convierte en un espacio simbólico una vez construido, por la presencia de Yahvé en su interior; lo cual le hace ser, a su vez, un espacio real o vivido.

En el capítulo tercero, hemos realizado un estudio de los dos espacios principales que se presentan en la narración de Ex 19-40: la montaña y el santuario. Como hemos indicado en la introducción, la metodología utilizada para el estudio de ambos espacios ha sido diferente debido a la naturaleza del texto en sí en referencia a los dos espacios: la montaña es el lugar donde se desarrollan las acciones entre los personajes, sin embargo, el relato dedicado al santuario es descriptivo y estático.

Cuando el pueblo de Israel llega al desierto de Sinaí y acampa frente al monte, comienza una secuencia en la que la montaña es un espacio privilegiado porque allí desciende Yahvé (Ex 19,20). En el estudio de la montaña, en primer lugar hemos analizado la terminología subyacente al término *montaña* o *monte*, así como la problemática que ella suscita. En un segundo momento, hemos presentado la geografía semántica de sintagmas verbales que se utilizan en relación a ella y

quiénes son los personajes que sustentan las acciones. Esta geografía semántica nos ha llevado a una primera conclusión: el movimiento es una de las herramientas que organiza a los personajes en torno a la montaña. Esta primera conclusión, nos ha permitido observar los personajes teniendo en cuenta los movimientos implícitos o explícitos realizados en torno a este espacio. Como consecuencia de ello, hemos observado que cuando Yahvé desciende a la montaña, ella se convierte en un espacio semi-restringido. Él mismo establece unos límites de acceso a ella (Ex 19,12), de manera que el pueblo no puede ni siquiera tocar su falda. Esta "separación espacial" entre Yahvé y el pueblo conlleva la aparición de Moisés como el personaje que atraviesa la permeabilidad del límite de la montaña porque es el único que puede acceder a su cumbre (Ex 24,2) y aproximarse al pueblo en el llano. Sus movimientos de subida y de bajada de la montaña acercan la distancia entre Yahvé y el pueblo, quien se desplaza y llega hasta el pie de la montaña (Ex 19,17). Una segunda conclusión es la estratificación de la montaña. A pesar de las restricciones, Yahvé ordena subir a algunos sacerdotes y ancianos del pueblo, quienes ven a Yahvé (Ex 24,9). Así, se dibuja una división de la montaña en tres espacios a los que acceden tres grupos de personas diferentes: la cumbre de la montaña, a donde solo accede Moisés; un lugar intermedio, a donde acceden algunos sacerdotes y ancianos del pueblo, y el pie de la montaña donde permanece el resto del pueblo.

En lo que respecta a la segunda parte de este capítulo tercero, hemos estudiado el espacio del santuario. Un primer paso es la aclaración de los términos utilizados en la narración para cada uno de los lugares de los que está compuesto. En un segundo paso, analizamos las seis escenas de las que se compone la narración: instrucciones de construcción, transmisión de Moisés al pueblo de las instrucciones, descripción de la construcción, presentación a Moisés de lo realizado, instrucciones del levantamiento-consagración y levantamiento por parte de Moisés. A continuación, hemos definido los diferentes espacios, los objetos ubicados en ellos, los accesos que permiten pasar de un espacio a otro, así como a los personajes a los que se les permite entrar a cada espacio y las condiciones para ello.

Este estudio conjunto de la montaña y del santuario nos permite sacar tres conclusiones. En primer lugar, que la presencia de Yahvé hace que los dos espacios adquieran un calificativo de sagrado. Pero este calificativo no es el mismo en todo

el espacio; existe una gradación de la santidad dependiendo de la cercanía o la distancia de la presencia de Yahvé. De ahí que se presenten tres espacios diferenciados en la montaña y en el santuario. En segundo lugar, y en relación directa con la primera proposición, los tres espacios que adquieren diferente graduación de santidad pueden ser accesibles para diferentes clases de personas. Y en tercer lugar, y como recapitulación de las dos conclusiones anteriores, el análisis nos ha permitido confirmar que existe un paralelismo entre la montaña y el santuario que lo explicamos de la siguiente manera: el límite del pie de la montaña con el altar para el holocausto (24,4-5), se correspondería con el atrio donde se ubican el altar del holocausto y la pila para las abluciones; el segundo de los espacios a mitad de la montaña, a donde acuden ciertos representantes de Israel, tendría su paralelo en el santo del santuario, hasta donde pueden entrar los sacerdotes; y por último, la cumbre de la montaña, a donde solo Moisés puede subir, se corresponde con el santo de los santos, el lugar más interno del santuario, a donde solo puede acceder Moisés, y Aarón una vez al año.

Este paralelismo entre montaña y santuario, al mismo tiempo presenta una matización: mientras que en la montaña las relaciones se establecen sobre un eje vertical; en el santuario, las relaciones se estructuran horizontalmente y son más restrictivas: atravesar un acceso para entrar en el espacio siguiente debe estar precedido por diversas acciones culturales como lavarse, vestirse con las vestiduras sagradas o presentar ofrendas y sacrificios. La diferencia entonces se expresa en que mientras la presencia de Yahvé suscitaba distancia (19,2; 20,18.21), límite (19,12-13) y prohibiciones para la mayoría de los miembros del pueblo (19,24; 24,2), el santuario, no se define por distancias físicas, pero sí por estrictas medidas de acceso en cuanto a cada uno de los espacios en el eje horizontal.

Por lo que respecta al cuarto capítulo, hemos realizado un seguimiento de la secuencia narrativa de Ex 19-40. El estudio nos ha llevado a ver cómo es la puesta en escena de los acontecimientos que suceden en este episodio, poniendo especial énfasis en el tratamiento del espacio por parte del narrador. Como consecuencia de ello, el narrador ha sido la figura central de este capítulo cuarto junto con los procedimientos a los que él acude para contar la historia que solo él conoce y decide cómo y cuándo poner en conocimiento del lector. Este desarrollo nos ha proporcio-

nado obtener varias conclusiones que aportamos a continuación y que presentamos según la estructura del capítulo cuarto (siguiendo las unidades fijadas: 19-24; 25-31; 32-34; 35-40).

Una primera conclusión general es que existen tres diferentes espacios que hemos catalogado en el movimiento de la narración: el espacio real (Ex 19-24 y 32-34); el espacio evocado (Ex 25-31) y el paso de un espacio evocado a un espacio simbólico (Ex 35-40). El espacio real es el escenario donde tienen lugar las acciones entre los personajes; el espacio evocado, es el espacio imaginado por Yahvé; y en tercer lugar, destacamos el surgimiento del espacio del santuario que ha ido construyéndose a lo largo de la narración. Lo que en un comienzo era un espacio imaginado, llega a ser al final del relato un espacio habitado por Yahvé.

Respecto a los capítulos 19-24, concluimos que la montaña tiene un lugar absolutamente relevante en la narración, pues allí desciende Yahvé. Este descenso hace que se establezcan límites entre los personajes para acceder a ella. Pero los límites no resultan un obstáculo para que Yahvé se manifieste y establezca una alianza entre él y el pueblo con la mediación de Moisés. Los límites son incluso una condición para que la alianza se pueda establecer ya que esta supone que sea respetado el lugar de cada participante.

Una vez establecida la alianza, Yahvé decide crear un espacio donde él va a habitar en medio del pueblo (Ex 25,8). El diseño de este espacio en su totalidad es organizado y ordenado por Yahvé a Moisés en lo alto de la montaña (Ex 25,1-31,17). Del análisis realizado en este apartado, podemos extraer tres conclusiones. En primer lugar, las órdenes de Yahvé no están organizadas aleatoriamente. En la narración aparecen siete introducciones narrativas (Ex 25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12) que estructuran todos los elementos que se describen y en los que hemos distinguido "elementos esenciales" y "elementos complementarios". A su vez, surge también una formulación narrativa, cuya repetición en cuatro ocasiones (25,9.40; 26,30 y 27,8), delimita ella misma los espacios que componen el santuario: todo el complejo, la morada, la tienda y el atrio.

En segundo lugar, mención especial merece el tratamiento dispensado al sábado. El sábado es la última de las órdenes dictadas (31,12-17), es un límite en

el tiempo al que le otorga la entidad de "señal" entre Yahvé y los israelitas (31,13.17); es decir, guardar el sábado es la señal de la alianza entre Yahvé y el pueblo. Por lo tanto, siendo esencial que se lleven a cabo todas las normas tal y como Yahvé lo ha establecido, lo que realmente hace que se mantenga la alianza en todo el proceso de construcción va a ser el cumplimiento del sábado por parte del pueblo. Este es el signo de la alianza por excelencia entre ambos (31,12-17). De este modo, cuando Moisés transmite las mismas órdenes al pueblo, el sábado consta en primer lugar (35,2-3) porque los miembros del pueblo deben conocer desde el principio este mandato, y lo deben respetar en todo momento durante el tiempo de la construcción, siendo incluso más importante guardar el sábado que la construcción en sí misma, así lo demuestra su centralidad en el decálogo (20,8-11).

En tercer lugar, podemos concluir que la orientación espacial de estas órdenes tiene dos dimensiones espaciales, una interna y otra externa: en la interna, los objetos que componen todo el espacio están dispuestos en referencia unos a otros; y en la externa, la totalidad del santuario está referenciado a los puntos cardinales, donde la puerta de entrada junto con todos los accesos están en dirección este.

Los capítulos 32-34 aluden a un momento clave del proceso. Mientras Yahvé está dictando a Moisés las normas para la construcción del santuario en lo alto de la montaña, el pueblo, en el llano, decide fabricar un becerro de oro por la ausencia y tardanza de Moisés. Este evento de la fabricación del becerro de oro atenta contra el corazón de varias de las palabras pronunciadas por Yahvé, en las que prohíbe la idolatría (20,3-5). Se instaura entonces una distancia entre Yahvé y el pueblo, simbolizada en la ruptura de las tablas que habían sido dadas a Moisés en 24,18. Y más aún, Yahvé decide no caminar en medio de ellos (33,5) y amenaza con sacar el santuario fuera del pueblo (33,7). Esta advertencia provoca así la pregunta sobre cuál es el lugar de la presencia de Yahvé: si es en medio del pueblo o fuera de él. Alrededor de esta pregunta inquietante y amenazante gira todo este episodio.

Una vez restaurada la alianza (Ex 34,1-28), la narración establece seis pasos en los que se desarrolla todo el proceso de la construcción: desde la comunicación al pueblo de las órdenes dadas por Yahvé hasta el levantamiento del santuario y la habitación por Yahvé mismo (Ex 35-40).

El hecho de que se narren cada uno de los pasos a seguir, hace que se puedan situar en paralelo el orden en el que Yahvé, Moisés y el narrador mencionan los elementos que componen el santuario. Así, una primera conclusión es que los objetos son mencionados en un orden diferente pero no arbitrario. La diferencia depende del interés de cada hablante. Yahvé comienza desde la parte más interior de la tienda hasta el exterior. En sus órdenes, los objetos son los que hacen significativo el lugar en el que se insertan, de ahí que primero nombre los objetos y después delimite el espacio con las cortinas y el armazón (26,1-30). Moisés, en cambio, cuando comunica al pueblo los trabajos que deben realizar comienza también por la parte más interna, pero la delimitación del espacio por las cortinas es lo más esencial para él; y una vez que el espacio está marcado, nombra los objetos. Sin embargo, cuando el narrador describe la construcción, sigue las indicaciones de Moisés y comienza por las cortinas y cubiertas (36,8-34) para continuar por los objetos interiores (37,1-38,8); su decisión sigue las indicaciones propias de la manera de construir.

Una segunda conclusión es la insistencia del narrador en que se sigan las normas de Yahvé. La descripción minuciosa de todo el proceso nos lleva a concluir que la importancia de ser fieles a las normas establecidas por Yahvé es el mensaje que se quiere transmitir. Esta importancia se demuestra en dos repeticiones narrativas: "según lo que Yahvé había mostrado a Moisés en el monte" (25,8.40; 26,30; 27,8), así como en la formulación "como Yahvé lo había mandado a Moisés" [7+1x] (40,16.19.21.23.25.27.29.32), coreada ocho veces en 16 versículos. Estas repeticiones hacen ver al lector que todo el proceso de construcción sigue rigurosamente las directrices de Yahvé.

El estudio realizado nos permite señalar tres conclusiones de tipo más general. Una primera conclusión es que el análisis narrativo nos ha permitido percibir la vinculación entre un espacio y la identidad del personaje o los personajes que lo habitan. A partir de ahí, qué relación establecen estos personajes entre sí desde sus espacios respectivos. La verticalidad y distancia del comienzo del relato dan paso a la alianza que Yahvé establece con Israel. Esta alianza aproxima y vincula para siempre a Yahvé y al pueblo, que espacialmente hablando, son los personajes más distantes en el relato. Pero para instaurar la alianza ha sido necesario que

Moisés transforme el espacio del pueblo en el espacio de Yahvé. Este personaje encarna una exigencia interna a la alianza: no es una relación bilateral sino triangular.

Una segunda conclusión gira en torno a la pregunta que el pueblo se hace en Ex 17,7 de si Yahvé reside en medio de ellos o no. Después del acontecimiento del becerro de oro, esta cuestión se vuelve más acuciante. Y al final de este episodio, la misma pregunta sigue estando en la mente del lector porque a pesar de renovar la alianza, tanto el pueblo de Israel como el lector desconocen todavía cuál es el lugar del santuario, y por tanto, el lugar de Yahvé, si en medio del pueblo o fuera de él. La tensión y la incertidumbre continúan hasta Nm 2,2 donde se anuncia que el arca está en medio del pueblo. Y ya en Nm 5,3 donde el mismo Yahvé desvela que reside en medio del pueblo.

Como tercera conclusión, señalamos que el alzamiento del santuario como morada para Yahvé forma una inclusión con el relato de la creación en Gn 1. Allí Yahvé dispone y diseña un espacio para que viva la humanidad, mientras que en los capítulos finales del libro del Éxodo los artesanos construyen una morada para Yahvé. Al crear, Yahvé da al hombre un espacio junto a él. En él Yahvé ubica al hombre para que sea, lo habite y lo llene (מלא) (Cf. Gn 1,28). Del mismo modo, al final del libro del Éxodo, cuando el santuario es levantado, la gloria de Yahvé habita la morada y la llena (מלא) (Ex 40,35).

Al terminar este apartado conclusivo, nos parece pertinente proponer tres caminos que podrían completar el estudio presente prosiguiendo la investigación sobre el espacio narrativo:

En primer lugar, sería importante y oportuno tratar la relación entre el espacio y el tiempo. Por una parte, las alusiones temporales podrían dar lugar a establecer una cronología de los acontecimientos desarrollados en estos capítulos, tanto del tiempo narrado como del tiempo de la narración. Por otra parte, permitiría estudiar en qué medida estas alusiones temporales, que son mencionadas en momentos muy concretos del relato, influyen o están relacionadas con la configuración del espacio en el relato, específicamente su relación con la montaña y el santuario.

En segundo lugar, podría completarse el estudio del espacio tomando como referencia final el momento en el que el pueblo abandona el desierto del Sinaí (Nm 10,11), de modo que se concluiría con un estudio del tratamiento del espacio que abarcaría toda la estancia del pueblo frente al monte Sinaí. De este modo se especificaría más concretamente cuál es la ubicación el santuario en relación al pueblo y la disposición de cada una de las tribus en relación al mismo, aspecto que ha quedado sugerido en nuestro análisis pero no tratado en profundidad dado que el estudio realizado finaliza en Ex 40,38.

En tercer lugar, proponemos el estudio de la relación y de la teología subyacente entre la montaña, el santuario y el templo. Son los tres espacios por excelencia donde Yahvé "habita". Tanto el santuario como el templo son los únicos espacios que son descritos con gran lujo de detalles en la Biblia. En vistas a ello, se podría examinar el proceso narrativo que va desde la construcción y levantamiento del santuario hasta la construcción y levantamiento del templo: el paralelismo en la configuración espacial de ambos y su puesta en escena. Podría resultar sugerente, avanzando en esta línea, analizar la manera en la que Yahvé habita en dichos espacios y, por lo tanto, la teología que subyace en esa articulación de relaciones entre el santuario y el templo.

BIBLIOGRAFÍA⁴⁹²

- AGUSTÍN DE HIPONA, *De la verdadera religión*, trad. V. CAPÁNAGA (BAC, 4), Madrid, 1947, en línea: <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>
- ALEXANDER H.G. (ed.), *The Leibniz-Clarke Correspondence Together with Extracts from Newton's Principia and Opticks*, New York, Manchester University Press, 1956.
- ALEXANDER T.D. y BAKER D.W. (eds.), *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, Leicester, InterVarsity Press, 2003.
- ALONSO SCHÖKEL L., «Nota estilística sobre la partícula hinnē», en *Bib.*, 37 (1956), p. 74-80.
- ALTER R., *The Art of the Biblical Narrative*, New York, BasicBooks, 1981.
- AMIGO M.L., *Historia de la filosofía antigua (griega y romana)*, Universidad de Deusto, Facultad de Filosofía, Bilbao, 1999, notas de curso.
- ANANTI E., «Has Mt. Sinai Been Found?», en *BARE*, 11 (1985), p. 42-57.
- ARISTÓTELES, *Física*, trad. G.R DE ECHANDÍA (B.C.G., 203), Madrid, Gredos, 1995.
- _, *Poética*, trad. V. GARCÍA YEBRA, (BROHi), Madrid, Gredos, 1999.
- _, *Tratados de lógica (Órganon I). Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*, trad. M. CANDEL SANMARTÍN (B.C.G., 51), Madrid, Gredos, 1982.
- BACHELARD G., *La poétique de l'espace* (BPhC) Paris, Les Press universitaires de France, 1961.
- BADEN J.S., «On Exodus 33,1-11», en *ZAW*, 124 (2012), p. 329-340.

⁴⁹² La bibliografía de este trabajo de investigación tanto en sus notas al pie como en esta bibliografía final sigue las normas bibliográficas de la Université catholique de Louvain, tal como se indican en su página web: https://www.uclouvain.be/312004.html#BTEC_TECO. Se han introducido algunas modificaciones para ajustar en aspectos significativos a las normas de citas y referencias bibliográficas de la Universidad de Deusto, dado el convenio entre las dos universidades del que forma parte esta tesis.

- BAJTIN M., «Formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica», en BAJTIN M., *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989, p. 237-410.
- BAL M., *Narratology. Introduction to Theory of Narrative*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2009.
- BAR-EFRAT S., *El arte de la narrativa bíblica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2003.
- BAZYLINSKI S., *Guía para la investigación bíblica. Notas introductorias* (Instrumentos para el estudio de la Biblia, XVI), Estella (Navarra), Verbo Divino, 2006.
- BEER G., *Exodus* (HAT, 3.1), Tübingen, Mohr, 1939.
- BERQUIST J.L., «Critical Spatiality and the Constructions of the Ancient World», en GUNN D.M. y McNUTT P.M. (eds.), *'Imagining' Biblical Worlds: Studies in Spatial, Social, and Historical Constructs in Honor of James W. Flanagan* (JSOT.SS, 359), London-New York, Editorial Board, 2002, p. 14-29.
- _, *Introduction: «Critical Spatiality and the Uses of Theory»*, en BERQUIST J.L. y CAMP C.V. (eds.), *Constructions of Space I. Theory, Geography and Narrative* (LHB.OTSt, 481), New York, Continuum, 2008, p. 1-12.
- BERLIN A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narratives*, Sheffield, Almond Press, 1983.
- BIBLE WORKS 7 (software), 2006.
- BOGAERT P.-M., «L'importance de la Septante et du "Monacensis" de la Vetus Latina pour l'exégèse du livre de l'Exode (chap. 35-40)», en VERVENNE M. (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (BETHL, 126), Leuven, Leuven University Press, 1996, p. 399-432.
- BOOTH W.C., *The Rhetoric of Fiction*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1983.
- BOTTERWECK G.J. y RINGGREN H. (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, 15 t., Grand Rapids (MI), Eerdmans Publishing Company, 1974-2006.
- VAN DEN BRANDEN A., «Le décalogue», en *BeO*, 32 (1991), p. 93-124.

- BRINKMAN J., *The Perception of Space in the Old Testament*, Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1992.
- Brueggemann W., *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé* (BEBi, 121), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.
- BRUNO G., *Sobre el infinito universo y los mundos*, Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- CASSUTO U., *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalén, The Hebrew University Magnes Press, 1997.
- CLEMENTS R.E., *Exodus* (CNEB), Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- CLINES D.J.A. (ed.), *Dictionary of Classical Hebrew*, 8 t., Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993-2011.
- , «The Ten Commandments: Reading from Left to Right», en DAVIES J.A. et al. (eds.), *Words Remembered, Texts Renewed: Essays in Honour of John F.A. Sawyer*, (JSOT.SS 195), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 97-112.
- CLUB DE AMIGOS DE LA UNESCO DE MADRID (ed.), *El "vacío" es materia. Aproximación a la física*, Madrid, Club de Amigos de la Unesco, 2010.
- CHATMAN S., *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1980.
- CHILDS B., *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2000.
- DE JUAN GINÉS L.J., *El espacio en la novela española contemporánea*, (memoria para optar al grado de doctor en Filología Española), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004 (Director: GARRIDO DOMÍNGUEZ Antonio).
- DAVIES D.R., «Rebellion, Presence and Covenant: A Study in Exodus 32-34», en *WThJ*, 44 (1982), p. 71-87.
- DAVIES G.H., *Exodus. Introduction and Commentary* (TBC), London, SCM Press, 1967.
- DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO ESPAÑOL en línea:

<http://www.definiciones-de.com/Definicion/de/espacio.php>

- DILLMANN A., *Die Bücher Exodus und Leviticus* (KEH, 12), Leipzig, S. Hirzel, 1880.
- DOUGLAS M., *Leviticus as Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- DOZEMAN T.B., *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24* (SBL.MS, 37), Atlanta (GA), Scholars Press, 1989.
- _, «Spatial Form in Ex 19,1-8a in the Larger Sinai Narrative», en *Sem*, 46 (1989), p. 87-101.
- DRIVER S.R., *The Book of Exodus* (CBSC), Cambridge, Cambridge University Press, 1953.
- DURHAM J.I., *Exodus* (WBC, 3), Waco (TX), Thomas Nelson, 1987.
- DURKHEIM E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993.
- _, *Représentations individuelles et représentations collectives*, en *RMM*, 6 (1898), p. 3-22.
- ECO U., *Lector in fabula. La cooperación interpretativa del texto narrativo*, Barcelona, Editorial Lumen, 1988.
- ELIADE M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
- _, *Tratado de historia de las religiones: morfología dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Cristiandad, 2009.
- FABRY H.-J., «שׁוֹב», en *TDOT*, t. 14 (2004), p. 461-521.
- FLANAGAN J.W., «Ancient Perceptions of Space/Perceptions of Ancient Space», en *Sem*, 87 (1999), p. 15-43.
- FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquities of the Jews*, III, 5, 3, en línea:
<http://www.earlyjewishwritings.com/text/josephus/ant3.html>
- FOKKELMAN J., *Reading Biblical Narratives. An Introductory Guide*, Leiden, Deo Publishing, 1999.
- FORNARA R., *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica* (AnBib, 155), Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2004.
- FOUCAULT M., «Des espaces autres», en *AMC*, 5 (1984), p. 46-49.

- FRANCE R.T., «A Tale of Two Mountains: Mountains in Biblical Spirituality», en *RuTh*, 6 (2008), p. 117-125.
- FREEDMAN D.N. (ed.), *ABD*, 6 t., New York, Doubleday, 1992-2008.
- FRIEDMAN R.E., «Tabernacle», en *ABD*, t. 6 (2007), p. 293-317.
- _, *The Bible with Sources Revealed. A New View into the Five Books of Moses*, New York, HarperCollins, 2003.
- FRIEDMAN S.S., «Spatialization: A Strategy for Reading Narrative», en *Narrative*, 1 (1993), p. 12-23.
- GARCÍA LÓPEZ F., *Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco libros de la Biblia*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2014.
- GARRIDO A., *El texto narrativo*, Madrid, Editorial Síntesis, 1993.
- GÄRTNER-BRERETON L., *The Ontology of Space in Biblical Hebrew Narrative. The Determinate Function of Narrative "Space" within the Biblical Hebrew Aesthetic*, London, Equinox Publishing, 2008.
- GENETTE G., *Figures III*, Barcelona, Editorial Lumen, 1989.
- _, *Nouveau discours du récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- GEORGE M.K., *Israel's Tabernacle as Social Space*, (AnIL, 2), Atlanta (GA), SBL, 2009.
- _, *Space and History: Sitting Critical Space for Biblical Studies*, en BERQUIST J.L. y CAMP C.V. (eds.), *Constructions of Space I. Theory, Geography and Narrative* (JSOT.SS, 481), New York-London, 2007, T & T Clark, p. 15-31.
- GERLEMAN G., «רִבְרָ»», en *DTMAT*, t. 1 (1978), p. 614-627.
- GILARDI P., «La reconfiguración del tiempo en la narración historiográfica según Paul Ricœur», en *EHMCMx*, 41 (2011), p. 103-115.
- GUERRERO PINO G., «Einstein y la realidad del espacio. Realismo y convencionalismo», en *PF*, 22 (2006), p. 131-152.
- GOYCOOELEA PRADO R., «Metafísica del infinito y concepto de espacio en Giordano Bruno (1548-1600)», en *APR*, 12 (2000), p. 1-13.

- HAMP V., «תִּצַּר», en *TDOT*, t. 5 (1980), p. 131-138.
- HARAN M., «The Nature of the *ḥel mō'ēd* in Pentateuchal Sources», en *JSS*, 5 (1960), p. 50-65.
- _, «The Priestly Image of the Tabernacle», en *HUCA*, 36 (1965), p. 191-226.
- _, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- Hauge M.R., *Descent from the Mountain. Narrative Patterns in Exodus 19-40* (JSOT.S, 323), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001.
- HYATT J.P., *Commentary on Exodus* (NCBC), London, Oliphants, 1971.
- HEMPEL C.G., «The Function of General Laws in History», en *Journal of Philosophy*, 39 (1942), p. 35-48.
- HOUTMAN C., *Exodus* (HCOT), 4 t., Leuven, Peeters, 1993-2000.
- HUGGETT N. (ed.), *Space from Zeno to Einstein: Classic Readings with a Contemporary Commentary*, Cambridge, MIT Press, 1999.
- HUICI URMENETA V., *IV Congreso Vasco de Sociología*, Bilbao, Asociación Vasca de Sociología, 1998.
- _, *Espacio, tiempo y sociedad. Variaciones sobre Durkheim, Halbwachs, Gurvitch, Foucault y Bourdieu*, Madrid, Ediciones Akal, 2007.
- HUNDLEY M.B., «Before YHWH at the Entrance of the Tent of Meeting: A Study of Spatial and Conceptual Geography in the Priestly Texts», en *ZAW*, 123 (2011), p. 15-26.
- ISER W., *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore (MD), Hopkins University Press, 1974.
- JACOB B., *The Second Book of the Bible. Exodus*, Hoboken (NJ), Katav Publishing House, 1992.
- JAMMER M., «The Concept of Space in Antiquity», en SMART J.J.C. (ed.), *Problems of Space and Time*, New York, Macmillan, 1964.

- JENNI E. y WESTERMANN C., *DTMAT*, 2 t., Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978-1985.
- JEPSEN A., «אָהַב», en *TDOT*, t. 4 (1977), p. 280-290.
- JOHNSTONE W., «The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus», en *ZAW*, 100 (1988), p. 361-385.
- JOÜON P. y MURAOKA T., *Gramática del hebreo bíblico*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2009.
- KANT I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2005.
- , «On the First Ground of the Distinction of Regions in Space (1768)», en VAN CLEVE J. y FREDERICK R.E. (eds.), *The Philosophy on the Right and Left: Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, London, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 27-34.
- KEIL C.F., *Die Bücher Mose's. Biblischer Commentar Erster Band Genesis und Exodus*, Leipzig, Dorfflung und Franke, 1861.
- KELLERMAN D., «מִשְׁכָּן», en *TDOT*, t. 9 (1998), p. 58-63.
- KINGSBURY E.C., «The Teophany Topos and The Mountain of God», en *JBL*, 86 (1967), p. 205-211.
- KITTEL, R. et al. (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia. Exodus et Leviticus*, Stuttgart, Editio Funditus REnovata, 1977.
- KLINGBEIL G.A., «"Quebrar la ley": Algunas notas exegéticas acerca de Éxodo 32,19», en *DL*, 1,1 (2002), p. 73-83.
- , «"Up, down, in, out, through and back". Space and Movement in Old Testament Narrative, Ritual and Legal Texts and Their Application for the Study of Mark 1,1-3.12», en *EstB*, 60 (2002), p. 283-309.
- KNOCK K., «אֵהָל», en *TDOT*, t. 1 (1974), p. 118-130.
- KOEHLER L. y BAUMGARTNER W., *HALOT*, 5 t., Leiden-New York-Köln, Brill, 1994-2000.
- KORNFELD W. y RINGGREN H., «מִקְדָּשׁ», en *TDOT*, t. 12 (2003), p. 521-545.
- KÜHLEWEIN J., «קָרַב», en *DTMAT*, t. 2 (1985), p. 849-858.
- LEFEBVRE H., *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000.

- LÉON-DUFOUR X., «Montaña», en LÉON-DUFOUR X. (ed.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 2005, p. 557-560.
- LOTMAN Y., *The Structure of the Artistic Text*, Ann Arbor (MI), University of Michigan, 1977.
- LUZ U., *El evangelio según San Mateo Mt 1-5*, t. 1, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.
- MAKIANICH M., «Juan José Saer: Firmeza de la crítica para el centelleo de la ficción», en *Astr*, 2 (2010), en línea:
<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/167/167>>
- MARQUERAT D. y BOURQUIN I., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Santander, Sal Terrae, 2000.
- MARGUERAT D. (ed.), *Quand la bible se raconte*, Paris, Cerf, 2006.
- MASSEY-GILLESPIE K., «A New Approach to Basic Hebrew Colour Terms», en *JNWSL*, 20 (1994), p. 1-11.
- MATTEWS V.H., «Physical Space, Imagined Space and Lived Space en Ancient Israel», en *BTB*, 33 (2003), p. 12-20.
- MCCARTHY D.J., «The Uses of w^ehinnēh in Bilblical Hebrew», en *Bib.*, 61 (1980), p. 330-342.
- MCNEILE A.H., *The Book of Exodus with Introduction and Notes*, (WC), London, Methuen & Co., 1908.
- MCNUTT P.M., «Fathers of the Empty Spaces and Strangers Forever: Social Marginality and the Construction of Space», en GUNN D.M. y MCNUTT P.M. (eds.), *'Imagining' Biblical Worlds: Studies in Spatial, Social and Historical Constructs in Honor of James W. Flanagan* (JSOT.SS, 359), London, Sheffield Academic Press, 2002, p. 30-50.
- MEAD C.M., «Examination of Exodus xxxiii, 7-11», en *JBL*, 1 (1881), p. 155-168.
- MEYNET R., «Les dix commandements, loi de liberté. Analyse rhétorique d'Ex 20,2-17 et de Dt 5,6.21», en *MFOB*, 50 (1984), p. 405-421.

- MILGROM J., *Studies in Levitical Terminology*, Berkeley (CA), University of California Press, 1970.
- MIRGUET F., «Numbers 16: The Significance of Place. An Analysis of Spatial Markers», en *JSOT*, 32 (2008), p. 311-330.
- _, *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque. Médiations syntaxiques et narratives*, Leiden, Brill, 2009.
- MOBERLY R.W.L., *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOT.SS, 22), Sheffield, JSOT Press, 1983.
- MORALES L.M., *The Tabernacle Pre-figured. Cosmic Mountain Ideology in Genesis and Exodus*, Leuven-Paris-Walpole (MA), Peeters, 2012.
- MORGENSTERN J., «The ark, the efod, and the Tent of Meeting», en *HUCA*, 18 (1944), p. 115-166.
- MÜLLER H.P., «קִדְשׁ», en *DTMAT*, t. 2 (1985), p. 741-768.
- NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, en línea:
<http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/124665/eabfe564de89279219062872c03b788c.pdf?sequence=1>
- NICHOLSON E.W., «The Decalogue as the Direct Address of God», en *VT*, 27 (1977), p. 422-433.
- _, «The Interpretation of Exodus 24,9-11», en *VT*, 75 (1975), p. 77-97.
- NOTH M., *Exodus: A Commentary (OTL)*, Philadelphia (PA), Westminster Press, 1962.
- NUEVA BIBLIA DE JERUSALÉN revisada y aumentada, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.
- OTERO CARVAJAL L. E., «Einstein y la revolución científica del siglo XX», en *CHC*, 27 (2005), p. 135-177.
- PANNENBERG W., *Teología sistemática*, 3 t., Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1992-2007.

- PIZARRO E., *Materia para un espacio. Antecedentes y nuevas propuestas* (memoria para optar al grado de doctor en Bellas Artes), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2001 (Director: CONESA BERMEJO Rodolfo).
- PLATÓN, «Timeo», en PLATÓN, *Diálogos. Filebo, Timeo, Critias*, trad. M.A DURÁN y F. LISI (B.C.G., 160), t. 6, Madrid, Gredos, 1992, p. 125-261.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Madrid, Pontificia Comisión Bíblica, 2001.
- PRINSLOO G.T.M., «The Role of Space in the שירי המעלות (Psalms 120-134)», en *Bib.*, 86 (2005), p. 457-477.
- PRINSLOO G.T.M y MAIER C.M. (eds.), *Constructions of Space V. Place, Space and Identity in the Ancient Mediterranean World*, (LHB.OT,576), Bloomsbury, T&T Clark, 2013.
- PROPP W.H.C., *Exodus 19-40. A New translation with Introduction and Commentary* (AncB, 2A), New York, Doubleday, 2006.
- VON RAD G., «Observaciones a la narración de Moisés», en G. VON RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976, p. 389-400.
- _, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 t., (BEBi, 12), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2000.
- RAE, *Diccionario de la lengua española*, en línea: <http://www.rae.es/>
- REALE G. y ANTISIERI D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 t., Barcelona, Herder, 1988-2002.
- RENAUD B., *L'alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Ex 32-34* (LeDiv, 169), Paris, Cerf, 1998.
- _, *La théophanie du Sinai. Ex 19-24: Exégèse et théologie* (CRB, 30), Paris, Gabalda, 1991
- RICŒUR P., *Tiempo y narración*, 3 t., Buenos Aires-Madrid, Siglo xxi, 2004-2009.
- _, «The Narrative Function», en *Sem*, 13 (1977), p. 177-202.
- RINGGREN H., «נַשׁ», en *TDOT*, t. 9 (1998), p. 215-217.

- ROGLAND M., «“Moses Used to Take a Tent”? Reconsidering the Function and Significance of the Verbs Forms in Exodus 33,7-11», en *JThS*, 63 (2012), p. 449-466.
- RUBIO CARRILLO T.A., «La antropología, una ciencia de conceptos entrelazados», en *GAn*, 24.2 (2008), en línea: <http://hdl.handle.net/10481/6962>
- RYAN M.-L., «Space», en HÜHN P., PIER J., SCHMID W. y SCHÖNERT J. (eds.), *Handbook of Narratology*, Berlín-New York, Walter de Gruyter, 2009, p. 420-433.
- SAER J.J., *El concepto de ficción*, Buenos Aires, Ariel, 1997.
- SALCEDO D'ANDREY E., «La arquitectura como teología del espacio y experiencia de sentido místico», en *Reft*, 9 (2012), p. 109-132.
- SAN MARTIN JARA A.M.R., «Moisés, Jetró y el narrador», en *EstB*, 69 (2011), p. 265-288.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO E., *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2002.
- SAUSSURE F., *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1945.
- SCHMIDT W.H., *Exodus* (BK, II), 4 t., Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1974-1983.
- SCHMIDT W.H., BERGMAN J. y LUTZMANN H., «דָּבַר», en *TDOT*, t. 3 (1978), p. 84-124.
- SCHWERTNER S.M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlín, Walter de Gruyter, 1992.
- SELDEN R., *La teoría literaria contemporánea*, Barcelona, Planeta, 1989.
- SHÄDER J.M., «Understanding (the Lack of) Space in Psalm 47:6 in Light of its Neighboring Psalms: A Spatial Reading of Psalms 46-48», en *OTE* 23 (2010), p. 139-160.
- SHKALOVSKI V., «El arte como artificio», en JACOBSON R. et al. (eds.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, Buenos Aires, Siglo xxi, 2002, p. 55-70.
- SKA J.-L., «Our Fathers Have Told us». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBib, 13), Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.
- SKA J.-L., SONNET J.-P. y WÉNIN A., *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento* (CuaBi, 107), Estella (Navarra), Verbo Divino, 2001.

- SKLAR L., *Philosophy of Physics*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2002.
- SMITTEN J.R. y DAGHISTANY A. (eds.), *Spatial Form in Narrative*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1981.
- SOGGIN J.A., «שׁוֹב», en *DTMAT*, t. 2 (1985), p. 1110-1118.
- SOJA E.S., *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London-New York, Verso, 1989.
- , *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Malden (MA)-Oxford, Wiley, 1996.
- SONNET J.-P., «L'espace dans le récit de la Bible: repères théoriques», (2003), en línea: <http://www2.unil.ch/rrenab/exposes.html>
- , «Le Sinaï dans l'événement de sa lecture. La dimension pragmatique d'Ex 19-24», en *NRTh*, 111 (1989), p. 321-334.
- STEINER P., *El formalismo ruso*, Madrid, Akal, 2001.
- STERNBERG M., *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1985.
- , *La grande chronologie. Temps et espace dans le récit biblique de l'histoire*, Bruxelles, Éditions Lessius, 2008.
- STEWART E.C., *Gathered around Jesus. An Alternative Spatial Practice in the Gospel of Mark*, Eugene (OR), Editorial Board, 2010.
- TALMON S., «רָבָה», en *TDOT*, t. 3, (1978), p. 427-446.
- TALSTRA E., «"I and Your People": Syntax and Dialogue in Exod 33», en *JNWSL*, 33 (2007), p. 89-97.
- TIMMER D., «Small Lexemes, Large Semantics: Prepositions and Theology in the Golden Calf Episode (Exodus 32-34)», en *Bib.*, 88 (2007), p. 92-99.
- TORRES RIPA J. (ed.), *Manual de estilo Chicago-Deusto. Edición adaptada al español*. Bilbao, Universidad de Bilbao, 2013.
- TUAN YI-FU, *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis (MN)-London, University of Minnesota Press, 2001.

- VEGA RODRÍGUEZ M., «Tiempo y narración en el marco del pensamiento postmetafísico», en *E.REL*, 18 (2001), en línea:
www.ucm.es/info/especulo/numero18/Ricoeur.html
- VENTER P.M., «Spatiality in Psalm 29», en HUMAN D.J. y VOS C.J.A. (eds.), *Psalms and Liturgy*, London, 2004, p. 235-250.
- VIDAL LARRAÍN J.D., «El tiempo en Aristóteles», en *Enr*, 15 (1989), p. 11-19.
- VIÑAS PIQUER D., *Historia de la crítica literaria*, Barcelona, Ariel, 2007.
- WEISBERGER J., *L'espace Romanesque*, Lausanne, Éditions L'Âge d'homme, 1978.
- WÉNIN A., «De l'analyse narrative à la théologie des récits bibliques», en *RTL*, 39 (2008), p. 369-393.
- _, «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», en *RTL*, 25 (1994), p. 145-182.
- _, «La gestion narrative de l'espace dans l'histoire de Joseph» (2003), en línea:
<http://www2.unil.ch/rrenab/exposes.html>
- _, *El hombre bíblico. Interpretación del Antiguo Testamento*, Bilbao, Mensajero, 2007.
- _, «Le 'point de vue raconté', une catégorie utile pour étudier les récits bibliques? L'exemple du ceurtre d'Églôn par Éhud (Jue 3,15-26a)», en *ZAW*, 120 (2008), p. 14-27.
- _, «Le Sabbat dans la Bible» (ConBib, 38), Bruxelles, 2005, en línea:
<http://hdl.handle.net/2078.1/106245>
- _, «La théophanie au Sinaï. Structures littéraires et narration en Exode 19,10-20,21» en M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction—Interpretation—Reception* (BETHL, 126), Leuven, 1996, p. 471-480.
- _, «La théophanie d'alliance et le don de la Loi (Ex 19-24)», en línea:
<http://www.segec.be/Documents/Fesec/Secteurs/religion/WeninTheophanieAlliance.pdf>.

VERMEYLEN J., «L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la question deutéronomiste?», en *ZAW*, 97 (1985), p. 1-23.

ZAMORANO M.A., «El motivo de la ciencia literaria: del formalismo ruso al estructuralismo genético», en *RET*, 21 (2007), p. 31-47.

ZORAN G., «Towards a Theory of Space in Narrative», en *PoT*, 5 (1984), p. 309-335.

