

REER

Revista Electrónica de Educación Religiosa

Vol. 9, No. 1, Julio 2019, pp. 1-17

ISSN 0718-4336 Versión en línea

Narraciones bíblicas, o cómo la narración campesina toma rasgos sagrados*

Javier Vega**

Resumen

El presente artículo analiza la evolución que toma un tipo de narración, que hemos optado por denominar como “campesina” o de tipo tradicional, centrándonos en la evolución desde su etapa pre-redaccional, hasta su canonización, en donde puede sacralizarse para tomar carácter divino. Este proceso es facilitado por tres factores identificables: la configuración de un personaje eponímico con subsistencia más allá de la realidad, la canonización de un relato etiológico suficientemente significativo para un grupo de auditores/lectores y la carencia de un soporte escrito suficiente que permita la revisión crítica de los elementos que sustentan la narración. La consecuencia final es la configuración de un relato campesino, de tipo oral, que en un contexto bíblico, se reconoce como sagrado.

Palabras clave: Oralidad, Narrativa, Escritura, Campesino.

* El presente artículo forma parte de una serie de conferencias dictadas en el contexto del curso “Narrativa Oral Campesina”, de la Universidad Austral de Chile, entre el año 2015 y 2017.

** javier.vega@uach.cl; Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad Austral de Chile. Universidad Austral de Chile. Investigador asociado al Centro de Estudios de la Religión, UC.

Biblical narration, or how the peasant narration take sacred traits

Javier Vega

Abstract

This article analyzes the evolution of a type of narrative, which we have chosen to call "peasant" or traditional type, focusing on the evolution from its pre-editorial stage, to its canonization, where it can be sacralized to take on a divine character. This process is facilitated by three identifiable factors: the configuration of an eponymic character with subsistence beyond reality, the canonization of a sufficiently significant etiological account for a group of auditors / readers and the lack of sufficient written support to allow the review criticism of the elements that sustain the narrative. The final consequence is the configuration of a peasant story, of oral type, which in a biblical context, is recognized as sacred.

Keywords: Orality, Narrative, Writing, Peasant.

Narraciones bíblicas, o cómo la narración campesina toma rasgos sagrados

Javier Vega

1. Introducción

La adopción de un sistema de escritura por parte de una población específica significa de forma radical una transformación en la manera en que se construye y conserva la memoria colectiva. Esta transformación hace que el relato pase por varias etapas, desde la lucidez original del relato sin soporte material, relato vivido y que exige la recurrencia de distintos actores en su mantención, los que a la vez funcionan como censores a la rigidez del soporte material escrito, proceso que otorga estabilidad tanto al relato como a la sociedad. Esta estabilización es lo que daría sentido al origen divino de la escritura (Ayala, 2014), y al sentido canónico que adquiere el texto escrito (Vega, 2010). Este proceso no se asocia necesariamente a la invención de la escritura como un proceso formal, es decir, no ocurre únicamente porque se genere un sistema de escritura, sino que viene asociada a procesos económicos propios de la adopción de culturas particulares: procesos de migración, procesos de invasión o procesos consecuencia del desarrollo político-territorial (Lérida, 2000; Castillo, 2002).

Este fenómeno, por tanto, puede ser registrado por todas los conjuntos humanos que viven procesos de historización (Secadas & Baño, 1985), lo que marca la diferencia sobre el desarrollo de la cultura de los pueblos: la adopción de un sistema de escritura no es signo únicamente de evolución de una

sociedad (dado que la misma conceptualización de evolución de una sociedad tiene mucho de causalidad), sino que responde a una opción del proceso de narrarse, autónomamente, historizándose a través los relatos (Miguel-Revilla & Sánchez-Agustí, 2018). Así, la escritura puede aparecer como un recurso externo, vinculado en la práctica con el ejercicio del poder y la estabilización del mismo (de-Hoz, 2009), que puede tener condiciones de ruptura más que de conservación de la memoria, más todavía cuando el ejercicio del poder se transforma en un acto de dominación que puede tomar rasgos sagrados, en donde la implantación cultural se convierte en implantación religiosa, usando la escritura como vehículo (Pérret, 1995). Cuando este fenómeno se produce, pueden crearse dos líneas de conservación de la memoria diferenciadas: por un lado tener la historia escrita como memoria oficial, que negativamente puede pervertirse para convertirse en instrumento de dominación (de-Hoz, 2009) y la historia oral como memoria popular, que se presenta como posibilidad de liberación o memoria auténtica ante la perversión de la primera memoria (Mongin, 1994). Cuando las circunstancias sociales de evolución de un grupo humano son las antes referidas, esta segunda memoria, que es en estricto sentido primera y anterior, la que se conserva y predomina en los estratos socioeconómicos bajos y medios por carecer de los recursos para adoptar nuevos conocimientos o para adentrarse en los círculos en que el conocimiento de las letras como soporte es valorado¹.

¹ Recordar la situación de los narradores originales de los cuentos recopilados por los Hermanos Grimm en su época nos puede dar cuenta, documentada, de este fenómeno. Mayores precisiones en Andrade, Ibaceta, Troncoso, & Valenzuela (2013).

2. La validez de los tipos de narrativa como soporte

Desde la conceptualización de la narrativa social la Narración oral se constituye e identifica como aquella construcción social mucho más antigua en su configuración temporal, la que es transmitida a través de la oralidad (Ong, 1996). Como dice Prat Ferrer (2013) es evidente que "la oralidad primaria ha sido la etapa más larga en el desarrollo de las sociedades humanas y que la escritura es un invento relativamente reciente que se aplica a un número reducido de lenguas" (p. 13). La diferencia entre ambas (oral y escrita) podría ser considerada artificial ya que la producción humana con sentido social requiere de dos fases relacionadas: una primera construcción (comúnmente oral) para dar paso a una segunda etapa (escrita). Cuando una sociedad ha vivido procesos de adopción tempranos de escrituras, este fenómeno puede invertirse, pero aun así encuentra su correlato en la oralidad (Fridman, 1987).

Como formas narrativas sociales ambas son igualmente válidas, y como formas de preservación de la memoria ambas presentan ventajas y desventajas en torno a la fidelidad de la narración: mientras que la narrativa escrita tiene la ventaja de no implicar la memorización y poder ser transmitida de manera mucho más simple y efectiva corre el riesgo de su pérdida y destrucción, producto de la dependencia del soporte material, junto con prestarse para malinterpretaciones por parte de los receptores, según la claridad y transparencia de la construcción escrita. En el caso particular de las Sagradas Escrituras, este fenómeno es frecuente, aunque poco difundido (Chapa, 2018). Por otro lado la narrativa oral cuenta con la capacidad de adaptarse al contexto en el cual se desenvuelve en función de las capacidades del emisor, plasticidad que a su vez permite variaciones en su relato que pueden nutrir la calidad del relato, cuestión que al mismo tiempo representa su riesgo ya que la

variabilidad puede perjudicarlo. De hecho esto es lo que se debe aceptar como condición de la alteración de los significados de cada relato oral. Así lo advierte Hernández, Fernández, & Baptista (2016)

En general, las causas que provocan mayores modificaciones en la tradición oral son los cambios sociales, que pueden alterar o dejar sin sentido determinadas tradiciones que antes estaban en pleno vigor, y la pérdida de memoria u olvidos del narrador, lo que es frecuente en las sociedades modernas de carácter urbano, en las que el hábito de contar o recitar historias a los familiares o en las reuniones sociales se ha perdido en buena parte (p. 67).

Dada la volubilidad del relato oral a merced de los cambios sociales, hay una rápida identificación del saber escrito como saber oficial (Apple, 1999) en contextos formales, por lo que su valorización es más alta en contextos urbanos, dada la relación actual entre acceso al texto escrito (materialidad), alfabetización (capacidad de acceso) y cultura lectora (tradición). En contextos rurales la situación tiende a ser diferente ya que por diferentes motivos (vinculados con el desarrollo social), sus habitantes suelen tener menores condiciones para privilegiar el soporte escrito, y, por lo tanto, mayor inclinación hacia la oralidad. De hecho, la oralidad se constituye como un elemento de sabiduría y conocimiento, cuestión que, a juicio de Prat Ferrer (2013) también ocurre con aquellos países menos desarrollados los cuales tienden también a tener una alfabetización mucho menor.

Consecuencialmente esta condición hace que el relato oral se vaya cargando de significados mucho mayores, que responden a diferentes necesidades sociales, desde la memoria hacia la entretención, desde la trascendencia hacia la significación mística:

En los países donde una parte significativa de la población es analfabeta, los relatos contienen mucha información cultural, filosófica, social y religiosa; son

portadores de un saber holístico. La capacidad didáctica del relato, además de su función de entretenimiento, lo convierte en una poderosa herramienta para comunicar formas de percibir la realidad; los mensajes codificados en los discursos narrativos orales muchas veces llegan al receptor de forma inconsciente (Prat Ferrer, 2013, pág. 22).

3. El relato bíblico como relato oral

Este mismo proceso, de relatores que conservan la memoria vívida de una nación, la podemos advertir en un texto que, aun cuando sea conocido universalmente en su forma escrita, en su proceso de creación no logra canonizar el relato según los estándares actuales. Nos referimos a los relatos bíblicos, específicamente a algunas porciones del Génesis que se encuentran entremezclados con otros relatos tardíos (Soggin, 1992; Vega, 2010).

En primer lugar hagamos una breve mención al proceso de creación del texto bíblico. Sin afán de dar una relación exhaustiva, podemos decir que en la Biblia conviven materiales escritos directamente (más bien tardíos) junto con otros escritos de forma posterior a su creación en un arco temporal que va desde el S. XI a. de Cristo (a lo menos) hasta el S. I d. de Cristo (Charpentier, 1987). La amplitud del arco temporal tiene relación con los procesos políticos que vive el conjunto de tribus que se desplazan desde las orillas del Río Eufrates (desde Turquía hacia Irak) y desde las orillas del Delta del Nilo (Egipto), hasta las orillas del Río Jordán (desde el Líbano hasta la Cisjordania). La reunión de las tribus, simbólicamente presentadas como hermanas (conjuntos familiares de los 12 hijos de Jacob) termina configurando la nación de Israel (Sicré, 1988; Guevara Llaguno, 2015). Cada uno de estos pueblos posee relatos identitarios que les permiten sobrevivir en el tiempo, aunque con niveles culturales disímiles (Soggin, 1992). Dado que la intención original de la colección de relatos rescatados en la Biblia es de dar un sentido común, se

organizan los relatos no por afinidad en su calidad redaccional o por características comunes del punto de vista literario, sino por la lógica temporal que pudieron tener los hechos.

Al coleccionarse los datos surge la necesidad de plasmar de forma concreta la forma de estos, y se advierten textos más o menos elaborados. Así tenemos una gran diversidad en la que conviven, por un lado, relatos solemnes como el primer relato del *Bereshit*, que narra en forma de poema épico la creación del mundo (Gen. 1,1 - 2,3), similar a los relatos del *Enuma Elish* babilónico (González, 2010), porciones literarias de estructura musical propia de la tradición hebrea, como es el canto de Miriam (Ex. 15, 19), probablemente el texto más antiguo de la Biblia (Grenzer & Freitas, 2016); y relatos de estructura oral transcritos con un mismo ritmo de lectura que de relación, como es el relato del tercer Mitzvah (Gen. 32,32).

Esto quiere decir que los criterios de organización de la Biblia no guardan relación directa con la posible ocurrencia de los hechos, dado que la organización no es homogénea ni simultánea en todos los textos, y al interior de cada texto conviven distintas épocas redaccionales.

4. La historia de la pelea contra Dios

Con todos estos elementos instalados en la discusión: carácter de originalidad el relato oral, ductilidad en el manejo de la narración como forma de dominación, visibilización tras el texto escrito de la condición primigenia de la oralidad, de todos los textos bíblicos que podemos leer hay uno en particular que llama la atención tanto por la estructura de organización escrita como por

el contenido declarado: la narración de la pelea a golpes entre Dios y Jacob (Gen. 32). El texto dice²:

25 (y) habiéndose quedado Jacob solo, estuvo luchando alguien con él hasta rayar el alba.

26 Pero viendo que no le podía, le tocó en la articulación femoral, y se dislocó el fémur de Jacob mientras luchaba con aquél.

27 Este le dijo: «Suéltame, que ha rayado el alba.» Jacob respondió: «No te suelto hasta que no me hayas bendecido.»

28 Dijo el otro: «¿Cuál es tu nombre?» - «Jacob.» -

29 «En adelante no te llamarás Jacob sino Israel; porque has sido fuerte contra Dios y contra los hombres, y le has vencido.»

30 Jacob le preguntó: «Dime por favor tu nombre.» - «¿Para qué preguntas por mi nombre?» Y le bendijo allí mismo.

31 Jacob llamó a aquel lugar Penuel, pues (se dijo): «He visto a Dios cara a cara, y tengo la vida salva.»

32 El sol salió así que hubo pasado Penuel, pero él cojeaba del muslo.

33 Por eso los israelitas no comen, hasta la fecha, el nervio ciático, que está sobre la articulación del muslo, por haber sido tocado Jacob en la articulación femoral, en el nervio ciático.

El personaje que no se identifica es Dios, puesto que el recurso literario tradicional en las narraciones es que Dios no tiene nombre (ya que el nombre significa posesión, y conocer el nombre es poseer al otro) y Él mismo es quien bendice (privilegio sólo de superiores que podían pronunciar palabras de poder sobre sus subalternos) como se puede advertir al término del relato (Lanoir, 2016). Por lo que aquí tenemos la narración de una pelea física, cuerpo a cuerpo, entre Dios y el protagonista, Jacob, quien en el transcurso del relato, sufre el cambio de su identidad.

En este relato tenemos la fusión de tres relatos de clara estructuración oral, que terminan constituyendo un relato unitario de tipo etiológico:

² Para traducciones del texto original al español se utiliza la Biblia de Jerusalén (traducción de 1976). Para lecturas del texto Hebreo se utiliza el Código de Leningrado, también conocida como Stuttgartensia.

- El relato anecdótico de la historia del único hombre que peleó a puños contra Dios (relato de tipo anecdótico),
- La historia de la postura del nombre por parte de Dios a Jacob (que finalmente configura la identidad de la nación, por lo tanto hablamos de un relato fundacional – toponímico) y
- La historia de por qué no se debe comer el nervio ciático (relato de tipo alimenticio – cultural, como todo proceso de comida sagrada).

La historia del hombre que pelea a puños contra Dios es un relato bastante antiguo. La idea de la antropomorfización del Dios es antigua, propia de estados pre-cosmológicos. El poder de Dios se asemeja a un rey se le trata como tal, como un ser supremo, pero al que se puede confrontar en caso de ser necesario. El hombre que pelea con Dios le arrebató al mismo tiempo la bendición, por lo que la consagración, que en relato Dios no quería, viene como consecuencia de su cercanía y acción. Tenemos entonces en Jacob un digno padre de tribu que confronta a Dios fuerza a fuerza y del que recibe el reconocimiento.

El segundo relato es la historia del nombre de Dios a Jacob, quien termina llamándose Israel producto del proceso general. Si bien podría asociarse directamente con el primer relato, la transición del nombre de Jacob (“tomado del talón”) a Israel (nombre compuesto “hombre fuerte hacia Dios”) supone la adopción literaria de una nueva identidad para todo el pueblo. La plasticidad del texto en hebreo permite que la misma secuencialidad del nombre de Jacob a Israel venga ya contenido en su misma traducción. El nombre de Jacob (Yaacob) se vincula directamente con la palabra “talón” (*yacob* en hebreo), dada la tradición que el protagonista habría sujetado a su hermano Esaú del talón al salir del vientre de Rebeca (Gen. 25, 24-26), con lo cual se

muestra supremacía o poderío de uno sobre otro. Siguiendo la tradición histórica, sería la explicación de la primacía del pueblo de Israel sobre los pueblos no seguidores de Dios. Por su parte el segundo nombre (Israel), se traduce literalmente como el fuerte//violento (rah) contra (o junto) a Dios, cuestión coherente con el primer relato del talón.

Un relato así, de tipo etiológico//etimológico, se puede situar en el período del levantamiento de los personajes de la historia común (en el proceso de las migraciones del S. XIV al XI a. de C.) y que es rescatado durante el exilio del S. VI a. de C como una forma de validar la historia de un pueblo fuerte guerrero ya que su fundador (el padre de los padres de las doce tribus) era un hombre “violento//potente//poderoso” (Rah). La idea de un fundador cuyo nombre es puesto por el mismo Dios y que evoca, por parte del Dios reconocimiento a su poder, sirve como idea aglutinadora de nacionalismo y reconstrucción, necesaria en tiempos de exilio.

El tercer relato es particularmente curioso, pero tiene también su símil en nuestros procesos de construcción de identidad, el relato de la prohibición de comer el nervio ciático. Esta prohibición, conocida como “el tercer mitzváh” (mandamiento imperativo) no tiene ninguna relación natural con las otras prohibiciones que se declaran en el libro del Génesis (el primero es “creced y multiplicaos”; y el segundo es “circuncidarás a tus hijos” ambos vinculados con los ritos de fertilidad). La idea de regular qué parte del cuerpo se puede comer se vincula a costumbres alimentarias de comida y desecho que las tribus habían determinado en su uso. En el caso del nervio ciático, la prohibición de los judíos pareciera estar más asociado a lo laborioso del proceso de extracción de la carne separándola del nervio más que del nervio en sí, por lo que se opta por poner sobrealerta de su consumo, prohibiéndolo (de-Vries, 2007). La forma de validación de esta prohibición es colocándola en la órbita del fundador (el

héroe eponímico Jacob) que sufre de un daño en el nervio y que extiende, como padre de familia, el daño a todos sus bienes (Shemtov, 2014).

5. Los tres factores

Tenemos entonces a un relator oral que toma tres tradiciones distintas y construye un solo relato dándole una relación no causal sino cultural que termina siendo adoptado como relato sagrado. Pero ¿cómo relatos de orígenes e intenciones tan diversos terminan considerándose relatos sagrados, parte del texto sagrado por excelencia? Por tres factores identificables: la solución de la necesidad de un personaje eponímico, la canonización de un relato etiológico suficientemente significativo para un grupo de auditores/lectores y la carencia de un soporte escrito suficiente que permita la revisión crítica de los elementos que sustentan la narración.

La necesidad de un personaje eponímico (el primer factor) viene respaldado en los relatos campesinos por la figura del héroe que representa todos los atributos que no se tienen en la vida real, pero que son deseables. Se reconocen entonces atributos especiales en Jacob, más propios de un campesinado astuto que de un habitante civilizado y hábil. Tenemos en Jacob picardía, inteligencia, valentía: engaña a su suegro, se enfrenta a su hermano y pelea a puñetazos contra Dios (Lanoir, 2016). Un personaje así es necesario, aunque no exista, ya que permite darle unidad al conjunto de relatos que se pueden estructurar desde un tronco común (Soggin, 1992). De ahí que los relatos de Jacob son necesarios para justificar, bajo un solo nombre, todos los relatos de los padres del pueblo que configuran la necesidad, relatos que por lo primitivo de la

estructura (y de esto da cuenta la crítica textual) debieron ser narrados en un primer momento de forma oral y retransmitidos de generación en generación³.

El segundo factor es la canonización de un relato etiológico. El pueblo dominado necesita un relato de orígenes que le permita mantener su identidad a pesar de la presencia del dominador, y este relato debe, a su vez, rescatar el sentido moral profundo en el que basa su existencia. Este factor hace que los relatos de Jacob//Israel proliferen durante el tiempo de exilio en Babilonia y por lo tanto se conserven como dato relevante para la construcción y rescate de identidad (Soggin, 1992).

El tercer factor es quizás el más discutible, pero no puedo dejar de mencionarlo, y es la carencia del soporte escrito como facilitador de la aceptación del relato según la lectura teleológica que hace el receptor. En el caso del texto del Génesis, el que tres textos terminen concluyendo en uno y que ese uno termine representando otros niveles de lectura (en las explicaciones de los exégetas judíos, el sentido del texto es la necesidad que Israel con se confíe en su poder, sino en el poder de Dios) es debido a que el texto no se canoniza de forma temprana, por lo que puede mutar y adquirir un dinamismo propio de los relatos orales, como es el caso de las *mentiras*, ese género narrativo tan propio del sur de Chile y que muchas veces se confunde con el engaño, que va tomando forma a medida que el receptor del relato se va dejando encantar por él⁴. Del momento que el texto oral pasa a ser texto escrito

³ Los relatos que nosotros conservamos como primitivos dan cuenta de la fuerza descomunal de Colo-Colo, de la valentía sin reparos de Caupolicán y del ingenio de Lautaro, como vestigios de unidad que de cuando en cuando son rescatados para volver a ser narrados.

⁴ El arte de contar mentiras, arraigado en el Sur de Chile, ha sido estudiado en su relación con las creaciones folclóricas desde inicios del S. XX en Chile, en la lógica de las recopilaciones, como es la recopilación de Ramón Laval "Tradiciones, Leyendas y Cuentos populares recogidos de la tradición oral en Carahue" (1920), disponible en www.memoriachilena.cl.

se canoniza y debe declarar su intención, que se amolda al receptor. En el caso de los relatos tradicionales hebreos, su intención es principalmente religiosa, con la estructura de contrato (de tipo comercial, propio de los pactos (*Berit*) en que uno y otro (Dios y el hombre) van explicitando sus intenciones ante el encuentro.

6. Conclusiones

Finalmente, ¿cuál es la utilidad del reconocimiento de estructuras pre-redaccionales en los textos escritos de la Biblia? Permite identificar, directamente, aquellos elementos que configuran toda narración oral, como son la fidelidad a la narración original, la no utilización como recurso de poder, y la transparencia en el recurso al contexto en que surge, de manera que puede separarse, al interior del texto, los niveles temporales de redacción y las intenciones que subyacen al mismo texto. Esto es notorio al comparar relatos orales similares surgidos en contextos distintos y que finalmente terminan decantando en productos distintos, dado que hay un factor que determina la diferencia: el receptor del relato es un sujeto histórico distinto y la intención final del relato muta según la necesidad histórica. En el caso de la narración de la pelea entre Israel/Jacob y Dios, tenemos que el pueblo de Israel (conservador y luego redactor) recoge los relatos para recordar qué han hecho mal y qué deben recomponer (cuestión que, finalmente, atraviesa toda la reflexión deuteronomica como una gran revisión del contrato original con Dios).

El relato oral campesino desarrollado en sí mismo y al margen de la existencia de la escritura genera una serie de registros y memorias no oficiales que finalmente van dando forma a la existencia del pueblo. En el caso de la literatura hebrea, las porciones más antiguas reflejan esta condición a través de

la fusión de distintas narraciones que, aisladas, dan cuenta de distintos contextos originales y, en el caso de la narrativa oral campesina, dan cuenta de distintas intenciones originales, con una creación colectiva que resalta los valores deseados en sus protagonistas. Esta narración, aunque tenga su momento de escritura, que en el caso de la literatura hebrea canoniza con intención sagrada y se reconfigura como relato unitario con fin pedagógico religioso, no pierde su textura oral, por lo que se puede reconstruir, o cuando menos segmentar en el análisis, para efectos de una mejor comprensión.

Bibliografía

- Andrade, C., Ibaceta, I., Troncoso, A., & Valenzuela, C. (2013). *Literatura Para Infancia, Adolescencia y Juventud: Reflexiones desde los estudios literarios*. Santiago de Chile: Ediciones Universitarias.
- Apple, M. (1999). La política del saber oficial: ¿tiene sentido un curriculum nacional? En VV.AA., *Volver a pensar la Educación* (pág. 409). Madrid: Morata.
- Ayala, T. (2014). La Palabra Escrita en la Era de la Comunicación Digital. *Revista Literatura y Lingüística*, 284-301.
- Castillo, N. (2002). El préstamos léxico y su adaptación: un problema lingüístico y cultural. *ONOMAZEIN*, 469-496.
- Chapa, J. (2018). De la Letra al Espíritu, pasando por la Historia. *Cuestiones Teológicas*, 73-96.
- de-Hoz, M. P. (2009). El uso de la escritura expuesta comoexpresión de poder y prestigio en la Grecia clásica y helenística. *Cultura escrita y sociedad*, 65-105.
- de-Vries, S. (2007). *Ritos y símbolos judíos*. España: Caparros Editores.
- Fridman, B. (1987). La palabra: la palabra hablada y la palabra escrita. *Boletín de Antropología Americana*, 75-83.
- González, I. (2010). La Creación. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 11-19.
- Grenzer, M., & Freitas, P. (2016). O canto de Miriam. *Cultura Teológica*, 282-299.
- Guevara Llaguno, J. (2015). La etnogénesis y la pregunta por los orígenes de Israel. *Theologica Xaveriana (179)*, 131-156.
- Hernández Fernández, A. (2006). Características y géneros de la literatura de tradición oral. *Revista de Folklore*, 66-72.
- Lanoir, C. (2016). *Jacob, el otro antepasado*. Verbo Divino.

- Lérida, R. (2000). Los sistemas de escritura de Grecia y Roma. *Clío. History and history teaching*.
- Miguel-Revilla, D., & Sánchez-Agustí, M. (2018). Conciencia histórica y memoria colectiva: marcos de análisis para la educación histórica. *Revista de Estudios Sociales*, 113-125.
- Mongin, O. (1994). ¿Una memoria sin historia? Hacia una relación diferente con la historia. *Revista Punto de Vista*(49), 24-29.
- Ong, W. (1996). *Oralidad y Escritura, Tecnologías de la Palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérret, X. (1995). Hace mucho tiempo, en Sumer. *El correo de la Unesco*, 8-10.
- Prat Ferrer, J. J. (2013). *HIstoria del Cuento Tradicional*. Fundación Juan Díaz.
- Secadas, F., & Baño, M. P. (1985). Evolución histórica de la Escritura. *Historia de la Educación, Revista Interuniversitaria*, 193-208.
- Shemtov, E. (05 de Diciembre de 2014). Un Judaísmo "Nervioso": ¿Cuál es la enseñanza para nosotros del cambio de nombre de Jacob? *Jabad*.
- Sicré, J. L. (1988). Los orígenes de Israel. Cinco respuestas a un enigma histórico. *Estudios Bíblicos* (46), 421-456.
- Soggin, A. (1992). *Nueva historia de Israel*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Vega, J. F. (2010). *Biblioteca*. Obtenido de Revista Educativa Vicentina: <http://www.revic.org/>