RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION
BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 23

Pentateuco

QUITO, ECUADOR
1996

Contenido

MILTON SCHWANTES. *Presentación* 7

JOSÉ SEVERINO CROATTO. *El propósito querigmático de la redacción del Pentateuco.*
Reflexiones sobre su estructura y teología 9

JOSÉ SEVERINO CROATTO. *El mito como interpretación de la realidad.*
Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco 17

PABLO R. ANDIÑACH. *El Pentateuco y sus proyecciones teológicas.* 23

MAURÍCIO WALDMAN. *Eco-Kasher y Oiko-Menismo*..... 27

GILBERTO GORGULHO. *La historia primitiva.*
Génesis 1-11 31

MILTON SCHWANTES. *"Estos son los descendientes de Teraj"*
I*ntroducción a Génesis 12-25* 43

HAIDI JARSCHEL. *VIentre, casa, tierra:*
espacios de la historiografIa sexuada.
Génesis 25-36 52

HAROLDO REIMER. *La necesidad de la monarquIa para salvar al pueblo*
Apuntamientos sobre la historia de José (Génesis 37-50) 64

TÂNIA MARA VIEIRA SAMPAIO. *Un Exodo entre muchos otros Exodos*
La belleza de lo transitorio oscurecida por el discurso de lo permanente
Una lectura de Exodo 1-15..... 75

AGABO BORGES DE SOUSA. *Experiencias de la caminata*
Exodo 15-18..... 88

CARLOS MESTERS. El Libro de la Alianza en la vida del pueblo de Dios
Exodo 19-24 99

SANDRO GALLAZZI. *El proyecto sadocita del segundo templo*
Exodo 24-40..... 118

Nancy Cardoso Pereira. *Comida, sexo y salud*
Leyendo el Levítico en América Latina 127

Sandro Gallazzi. *La sociedad perfecta segUn los sadocitas*
El libro de los Números 153

Shigeyuki Nakanose. *Para entender el libro del Deuteronomio*
¿Una ley a favor de la vida? 168

RECENSIONES

— Haroldo Reimer, *Crüsemann, Frank. Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes [La Torá. Teología e historia social de las leyes vetero-testamentarias].* Münich, Chr. Kaiser, 1992, 496 págs..... 185

– José Pablo Martín, *Croatto, José Severino. Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión. Buenos Aires, Fundación Universidad a Distancia "Hernandarias"* Editorial Docencia, 1994, 350 págs. 189

– Elsa Tamez. *Pixley, Jorge. Vida en el Espíritu. El proyecto mesiánico de Jesús después de la resurrección.* Managua, CIEETS, 1993, 246 págs. 191

PRESENTACION

El presente número de la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* trata de abarcar todo el Pentateuco en sus principales problemas y temas, en una perspectiva latinoamericana. Inicialmente el abanico era todavía más abarcante, pero por falta de espacio algunos ensayos no pudieron ser incorporados. De todos modos, este número pretende ser abarcante.

Pensamos, en especial, en aquellas lectoras y lectores en América Latina que buscan primeras orientaciones sobre el Pentateuco. Queríamos suministrar algo así como una introducción que, recogiendo lo que ya se escribió sobre el Pentateuco en la exégesis latinoamericana y cultivando el continuo diálogo con quien investiga respecto de estos libros bíblicos en otros contextos, ayudase a situar el Pentateuco en las prácticas de las comunidades de las mujeres y de los hombres de nuestro continente.

Por un lado, enfocamos todos los conjuntos literarios mayores del Génesis al Deuteronomio. Por otro lado, en el inicio están reunidos aquellos ensayos que discuten temas que tienen que ver con la totalidad de los cinco libros. Además de las contribuciones que se encuentran en el presente fascículo, todavía quedó faltando una que debatiría la teoría de las fuentes literarias, discusión que justamente en estos años es intensa. El lector de este número percibirá esta laguna y deberá completarla con la lectura, por ejemplo, de alguna de las introducciones al Antiguo Testamento.

Los ensayos buscan ubicarse dentro de los actuales debates sobre el Pentateuco, reflejando el estado actual de la cuestión. En este sentido, este número se sitúa en el ámbito de los actuales problemas y temas en debate.

No obstante, desde el inicio, su objetivo principal es proponer una relectura a partir de América Latina. Diversas experiencias ya fueron hechas con el Pentateuco. Reconociéndolas, queremos proponer caminos para el futuro. A final de cuentas, en la reciente teología latinoamericana uno de los temas del Pentateuco —el éxodo— fue una importante contribución para la relectura de toda la Biblia.

Quisimos, pues, recoger y aprender del camino bíblico ya hecho con el Pentateuco, pero también queríamos insistir en que hubiese la necesaria diversidad para proponer nuevos horizontes. Después de todo, el éxodo no se orienta en lo que fue, sino en lo que es posible alcanzar. Pienso que el presente número realiza plenamente esta tarea. Hay, inclusive, abundante diversidad de ópticas y enfoques.

Imagino que ustedes, lectores y lectoras, tendrán mucha alegría en verificar y dialogar con las diversidades que este número alcanza a formular. Buena lectura.

Milton Schwantes

EL PROPOSITO QUERIGMATICO DE LA REDACCION DEL PENTATEUCO

Reflexiones sobre su estructura y teología

A través de un estudio de la estructura narrativa del Pentateuco, en especial de los esquemas del "itinerario" y de la periodización de la historia, se ponen de manifiesto dos mensajes centrales de la obra: por un lado, se señala la centralidad del período 'Egipto/Sinaí' como eje de la historia y base de la "memoria histórica" de Israel; por el otro, que las promesas —otro eje semántico fundamental— no aparecen como cumplidas en el interior del texto para que lo sean para los destinatarios *que lo leen en cada generación. En ese sentido, la hipótesis de un hexateuco resulta vacua, fuera de perspectiva, y hasta nociva para la comprensión querigmática del Pentateuco.*

Through a study of the narrative structure of the Pentateuch, specially of the "itinerary" schemes and the periodization of history, two central messages of the work can be discovered: on one side, the capital importance of the period "Egypt/Sinai" as axis of history and basis of Israel's "historical memory"; on the other side, the promises —another fundamental semantic axis— are not fulfilled in the text itself, so that they can be fulfilled for the addressees *who read it in each generation. In this sense, the hypothesis of an Hexateuch becomes vacuous, out of perspective, and even harmful to the kerygmatic understanding of the Pentateuch.*

1. Motivación

Toda obra literaria se escribe con una intención, que se expresa en varios niveles: el puramente literario (lenguaje, y sus figuras y motivos), el narrativo (por la configuración de una trama con su desenlace), el estructural (por simetrías de identidad y oposición) y, por supuesto, el conceptual (vocabulario y temas). En la lectura bíblica y en la teología se ha privilegiado el último nivel. En los estudios críticos, el primero, para dirigirse (junto con los otros métodos histórico-críticos) al contenido teológico. Lo narrativo no ha sido explorado en cuanto se refiere al Pentateuco. ¿Por qué? Porque no se lo toma en serio como una obra literaria. Otra razón: los métodos histórico-críticos insisten en interpretar los estratos prerredaccionales y cuando llegan a la redacción no le dan la misma importancia que a aquellos. Pero aun la crítica de la redacción, fundamental como es, no cubre lo que nos advierte la narratología respecto del *sentido* del texto, y sobre todo del *texto total.*

En cuanto a los análisis semióticos, son numerosos los estudios del Pentateuco en esa perspectiva, sin embargo falta globalizar. A la multitud de ensayos sobre estructuras manifiestas de perícopas aisladas, hay que sumar —para poner en primer plano— la estructuración de toda la obra para así acompañar el análisis narratológico. Es el aporte que queremos ofrecer en este breve ensayo.

Vamos a hablar siempre del redactor del Pentateuco como de un *autor*, y hemos de suponer que el nivel del mensaje está dado en el texto final. Sin negar que hay una teología en los estratos subyacentes (en cualquiera de las hipótesis sobre la formación del libro), y que tuvo su "función" en su momento, debemos insistir en que todos esos componentes han sido *reutilizados* para constituir una obra nueva, portadora de un sentido y de un mensaje que no es la suma de los sentidos anteriores, sino algo cualitativamente diferente. Conviene por tanto prestar atención a la constitución *progresiva* del sentido y a la "forma" del texto total, que nos propone un mensaje concreto y definido.

2. El itinerario del éxodo y del desierto

Una primera sensación que se tiene al leer el Pentateuco es la de que el ser humano está en continuo movimiento. Su "instalación" originaria en la tierra laborable (el *gan* de Gn. 2,15) resulta provisoria. Desde su expulsión de ese lugar está siempre en marcha, como exiliado (3,23s) o como errante (4,12b.14), ocupando territorios (Gn. 10) o formando ciudades (11,2). El primer intento de concentración, en el mito de la fundación de Babilonia (Gn. 11,1-9), lleva los signos del "infinito humano" y es deshecho por la anulación del lenguaje.

Cuando el texto deja el conjunto de la humanidad para centrarse en el clan originario de Israel, nos ubica de lleno en el tema de las migraciones (11,31s), y la primera teofanía a los patriarcas es para desinstalar y hacer caminar "hacia la tierra que yo te mostraré" (12,1b). Desde aquí mismo, nada es fijo. La tierra "dada" nunca se tiene en forma definitiva y es puesta en peligro por continuas "salidas" (Gn. 12,10s; 28,10; 46,1-7). La "otra" tierra es siempre la de la opresión y el sufrimiento (la de Egipto, la del desierto), de la que hay que salir o por la que hay que pasar para "ir" a la de la promesa. Por eso, la isotopía del camino, de la marcha, es tan característica del Pentateuco. El tema fundamental de la *tierra* se tematiza en los niveles de la palabra (las promesas) y del andar. La tierra es, por otro lado, el ámbito imprescindible para constituir un pueblo y una nación. Sin tierra, en efecto, no hay sociedad estable. Si el tema del *pueblo* es otro eje estructurante del Pentateuco, lo es en conexión con el de la tierra. Por eso el "creced y multiplicaos" originario (Gn. 1,28 y 9,1.7) se hace objeto de las promesas en la historia de los padres (Gn. 12,3; 15,5; 17,4; etc.).

El motivo del camino tiene en el Pentateuco una expresión peculiar en el género literario del "itinerario", muy usado en la tradición mesopotámica. Consiste en marcar las etapas y escalas de ciertos viajes significativos (de reyes, generalmente). Un ejemplo bíblico notable es el de Nm. 33, que registra las etapas del viaje de Israel desde la salida de Egipto hasta la llegada a las estepas de Moab, frente a Jericó. El esquema fijo de "partieron los hijos de Israel *desde*... y acamparon *en*..." es abierto una sola vez, para narrar la muerte de Aarón (vv. 37-39). Esta singularidad indica precisamente la importancia del acontecimiento.

Ahora bien, lo que en Nm. 33 aparece en forma casi limpia, es de hecho la plataforma sobre la cual están montadas todas las narraciones, desde la salida de Egipto (el "itinerario" da comienzo en Ex. 12,37) hasta el final del Pentateuco. Hay diferencias en varios nombres (lo que marca el típico interés enciclopédico del autor final), pero lo importante es constatar cómo en numerosas escalas se interrumpe la secuencia geográfica para narrar *hechos* significativos, el mayor de los cuales es sin duda el del Sinaí (Ex. 19,2: "partieron de Refidim, y al llegar al desierto del Sinaí acamparon..."). El esquema es retomado en Nm. 10,12: "los hijos de Israel partieron... del Sinaí..."). Esto hace que desde Ex. 19 hasta Nm. 10,10 (la gran escala del Sinaí) tengamos, a nivel de volumen textual, nada menos que la tercera parte —¡y la central!— de todo el Pentateuco (casi 60 capítulos; antes 68 y después 60). Este es un dato a tener en cuenta desde el punto de vista narrativo, como veremos luego.

Pero no es todo. Si se sigue el itinerario iniciado en Ex. 12,37 se llega a la estación de las estepas de Moab en Nm. 22,1, y desde este lugar (narrativo) hasta el final de la obra (Dt. 34) el pueblo *está en el mismo lugar.* De modo que se produce un desfase entre lo narrativo y la marcha real de los hijos de Israel. Más aún: numerosas indicaciones señalan que están siempre "en las estepas de Moab, al otro lado del Jordán, frente a Jericó" (Nm. 25,3; 31,12; 33,48-50; 35,1; 36,13; Dt. 1,1.5; 34,1.8). Una tradición paralela los ubica en el valle de Peor (Nm. 25,1-3; Dt. 3,29 con 4,46), que también está en Moab.

¿Por qué es esto así?

3. ¿Cumplimiento de las promesas?

En un libro que tematiza tan enfáticamente las promesas de la tierra y del pueblo "grande", libro que, además, es el estatuto fundamental de Israel, es por demás extraña y desconcertante la ausencia de un relato de posesión de la tierra , mostrada, "dada" en futuro, perseguida en la larga marcha por el desierto. ¡Y todo para acabar "en las estepas de Moab, frente a Jericó, del otro lado del Jordán"! Se explica entonces que la exégesis clásica haya inventado la teoría de un "hexateuco" originario (que hubiese incluido el libro de Josué). De esa manera, el itinerario narrativo coincidiría con el histórico.

Ningún testimonio empero existe sobre tal hexateuco. Sucede que también la exégesis practicada en el mundo rico es hermenéutica. Siempre se leen los textos "desde el lugar de uno". Un mundo satisfecho con toda clase de bienes (simbólicamente, "en posesión de la tierra") necesita armonizar el texto bíblico con su realidad.

Nuestra propia situación latinoamericana, sin embargo, desbloquea una clave hermenéutica esencial: pueblos dominados en nuestra propia tierra, como si no la tuviésemos, tomamos conciencia, al leer el Pentateuco *como narración continuada*, que no es una historia pasada sino una propuesta querigmática: las promesas referidas a la tierra y a la identidad de pueblo aparecen como *no cumplidas.*

Ahora bien, ese mismo fue el contexto en que se produjo esta obra maestra que es el Pentateuco, terminada sobre los finales de la era de los persas, en torno del 400 a. C. En ese marco referencial hay que tener en cuenta varios datos: el regreso de Babilonia fue un hecho minúsculo; la mayoría de los judíos exiliados quedaron en el mundo del imperio persa; la pobreza generada en la ex-Judá provocó el autoexilio de

mucha gente, como lo demuestra la extensa "dispersión" atestiguada en la redacción final de textos proféticos como Jeremías y Ezequiel; la provincia persa de Judá *(Yahud)* era apenas un territorio departamental, sin ninguna equivalencia con la situación de antes del 586.

Pues bien, en tales condiciones, ni había una identidad "israelita", ni se poseía la tierra de los antepasados. Con un agravante de gran peso, bien señalado en la queja de la comunidad pobre que se expresa en la oración de Ne. 9:

> Hénos aquí a nosotros, hoy, esclavos. En cuanto a la tierra que diste a nuestros padres para comer de su fruto y de sus bienes: hénos aquí a nosotros esclavos sobre ella. Su producto se multiplica para los reyes que pusiste sobre nosotros por nuestros pecados; sobre nuestros cuerpos y ganados dominan a su voluntad, mientras en gran angustia estamos nosotros (vv. 36s).

El "nosotros" es enfático las tres veces, y está definido como "esclavos" y "en gran angustia". Todo en relación con la tierra, cuyos productos están destinados a "otros", que son los reyes extranjeros de turno. Lo que el texto no dice con palabras, pero está supuesto en la realidad que describe, es el hecho de que tales productos son el fruto del trabajo de estos mismos esclavos.

Puesta la composición final del Pentateuco en ese horizonte, ¿cómo se iba a narrar la posesión de la tierra prometida a los padres? El efecto hubiera sido doblemente negativo: los lectores hubiesen leído una historia "pasada"; y, lo más grave, el cumplimiento pasado de aquellas promesas hubiese puesto en ridículo al Dios de esas mismas promesas. ¿De qué sirvió toda aquella vivencia de la tierra, ahora perdida?, sería la pregunta que surgiría de tal lectura.

Lo mejor entonces es comprender que las promesas *todavía no están cumplidas.* Por tanto, podrán serlo en la historia de los destinatarios del texto. Visto desde otro ángulo, es una manera de proponer un proyecto, de suscitar una esperanza, de *completar* (en la esperanza) *la marcha* hacia la tierra.

El Pentateuco es así un texto abierto. Lo que sucede narrativamente es lo que acontece también en la vida. Y es abierto también para nosotros, que nos podemos identificar con facilidad con los primeros destinatarios del libro.

Con esta clave de interpretación del Pentateuco, no sólo no hace falta recurrir a la hipótesis de un hexateuco, sino que la misma se nos aparece como un desatino de la exégesis, puesto que oscurece el mensaje central de esta gran obra religiosa.

4. Ejes narrativos del Pentateuco

No hay que perder de vista cuatro elementos narrativos de gran valor, que hacen al "eje semántico" del Pentateuco:

4.1. El tema de las *promesas* (tierra, pueblo, bendición) mantiene el suspenso a lo largo de toda la narración. Es un recurso retórico que expresa la voluntad de Yavé de dar un destino específico a ese grupo minúsculo (el de Abrahán, el de la comunidad postexílica, nosotros mismos) que emprende la "larga marcha" hacia la vida plena. La hipótesis reciente sobre la formación tardía, más bien postexílica, del motivo de las promesas, parece la más lógica. Si desde el punto de vista de la fenomenología de la

religión, lo significativo poseído es imaginado como antes prometido, desde el narratológico es más importante que lo no-poseído sea objeto de una promesa que moviliza hacia su cumplimiento. Sobre todo si el lector está implicado.

4.2. De aquí surge que el lector se identifica con los personajes del relato, o los asume como *modelos.* Si Abrahán es el primer receptor de las promesas, pero es al mismo tiempo el primer padre de Israel, es necesario que haya pasado en él lo que el autor quiere que pase en los destinatarios de su obra. Esto explica el relieve que tiene la tradición (tardía por cierto, y por eso más significativa) de la migración de Abrahán desde Ur de los caldeos hasta Harrán (Gn. 11,31) y de ahí a Canaán (12,4ss). Lo que quiere decir el texto, como metamensaje a sus destinatarios, es lo siguiente, a saber, que el itinerario seguido por Abrahán *es el que deben iniciar ellos mismos, ahora.* Ellos también están en aquella Mesopotamia, símbolo a su vez de toda situación de exilio y de diáspora. ¿Por qué Ur y no otra ciudad, como podría ser la misma Babilonia? Hay que recordar que las tradiciones más antiguas hacen descender a los patriarcas del norte de Siria (Gn. 24,4s.10; 28,2); ahora bien, en ese horizonte geográfico, y en Harrán en especial, era muy fuerte el culto al Dios Sin (cf. las inscripciones de Sultantepe de la época de Nabonido), culto que tenía su origen en otra ciudad particularmente cara a la misma divinidad, la ciudad de Ur en la baja Mesopotamia. En oposición a estos dos ámbitos de un Dios altamente significativo, el relato destaca la teofanía *de Yavé,* como conductor de los destinos del clan de Abrahán, núcleo del futuro Israel.

4.3. Las promesas (narrativamente) no cumplidas y por tanto abiertas en la perspectiva de cada lector, tienen una *garantía de cumplimiento,* también a nivelo narrativo. Con mucha sagacidad el redactor final ha organizado de tal manera los episodios, que desde la obertura misma del texto queda marcada la *eficacia* de la palabra divina. Los ocho "dijo Dios" de Gn. 1, que inician las ocho obras de la creación, son seguidos por la fórmula de cumplimiento ("y así fue") o equivalentes ("y hubo luz", v. 3b; "y creó...", v. 27). En otro momento clave de las primeras "creaciones", esta vez de la del santuario, se repite el mismo esquema: los planos mostrados por Dios a Moisés en el Sinaí, lugar arquetípico en los mitos de origen de las instituciones (Ex. 25-31), son ejecutados (35-40) "como Yavé había ordenado a Moisés", según una fórmula iterativa (39, 1.5.7.21.26.29.31 —¡7 veces!), que se cierra con un quiasmo a distancia en 39,32-43:

A "y fue terminada *toda la obra* del santuario" (v. 32a)
B "según todo lo que había ordenado Yavé a Moisés *así hicieron*" (v. 32b)
B' "según todo lo que había ordenado Yavé a Moisés *así hicieron*
A' *toda la obra*" (v. 42).

Por lo demás, como la fórmula introductoria del v. 32 quiere a todas luces recuperar, y poner en paralelo, la de Gn. 2,2, la conclusión del v. 43 remite también a todo el contexto de la primera creación (leer este versículo junto con Gn. 1,31). También la bendición final de Moisés imita la de Dios (Gn. 1,22.28).

En el relato de la consagración del santuario (Ex. 40) se repite el mismo esquema, con una inversión quiástica llamativa: los siete cumplimientos específicos (vv. 19b.21b.23b.25b.27b.29b.32b) son encerrados por la fórmula general: "hizo Moisés según todo lo que le había ordenado Yavé; *así hizo"* (v. 16), y una nueva llamada a Gn. 2,2 ("y terminó Moisés su obra").

Es evidente, por consiguiente, que la creación del santuario es la imitación de la cosmogonía. Pero a nivel de mensaje, el texto está hablando de la eficacia de la palabra de Dios, que siempre es creadora. En otras palabras, quien lee el Pentateuco como *un* texto percibe que las promesas, todavía en la etapa de la palabra, tendrán su cumplimiento en la historia como lo tuvieron en las otras instancias remarcadas por la narración. De ahí que sea esencial que el Pentateuco concluya narrativamente *sin* el relato de la llegada a la tierra de la promesa. Allí está la clave de la lectura de toda la obra como mensaje.

4.4. Otra manera de generar un mensaje es el modelo de la *periodización de la historia*, visible en la estructuración total del Pentateuco y en algunas perícopas cortas. Para empezar por éstas, cabe recordar la relevancia que tuvo en Mesopotamia, y desde la época sumeria, la concepción de la historia dividida en un "antes" y un "después" por el diluvio. Antes de este corte en la historia, hubo diez ciudades con sus respectivos reyes de larguísimos reinados. Después del diluvio, "la realeza bajó a la ciudad de Kis". "Explicado" de forma sumaria el esquema, significa que la etapa anterior al diluvio es la de lo "diferente" y no repetible; el diluvio, por su parte, es el acontecimiento que transforma toda la realidad y prepara un nuevo comienzo; y clave es cómo empieza el "después" (en aquella tradición, es altamente significativo el hecho de que la realeza haya recomenzado en Kis, y no en otro lugar).

Este mismo esquema es usado en Gn. 5, con sus diez personajes (¡no reyes!) anteriores al diluvio; este suceso purifica la tierra de su maldad y violencia; y "después del diluvio" (cf. la fórmula en 9,28; 10,1b) se puebla la tierra a partir de los tres hijos de Noé (el primer mencionado, y luego el único tematizado, es Sem). Esta es una lectura *israelita* de una tradición cosmovisional de Mesopotamia. Hecha propia por su transformación, se convierte también en una tradición contracultural y generadora de identidad para los exiliados/dispersos en proceso de desintegración. En Gn. 1-11 y en diversos relatos dentro del Pentateuco, se leen episodios que tienen esa intención contrahegemónica y preservadora (o generadora) de la propia identidad cultural y religiosa [1].

Ahora bien, esta apropiación (antropológica) del esquema mesopotámico de una lectura (política) de la historia sirve a su vez de modelo para la estructuración total de la obra, el Pentateuco.

¿De qué manera?

Mediante el uso de una fórmula genealógica especial (*'elle toledot...* "esta es la historia de..."), intercalada en lugares precisos, y aun en tramos narrativos y no genealógicos, el autor ha creado *diez* períodos o "historias", cinco en la era pre-abrahámica (Gn. 1,1—10,26) y cinco en la etapa de los patriarcas en Canaán, hasta su migración a Egipto (11,27—46,27). Los exégetas suelen contentarse con esta enumeración [2] sin percatarse (por no tener en cuenta la obra total) que la fórmula recurre en Nm. 3,1, en un lugar en apariencia insólito aunque narrativamente estratégico. En efecto, si ponemos en paralelo esta estructura literaria como exponente de una concepción de la historia, obtenemos que

---

[1] Hemos destacado estos aspectos querigmáticos del Pentateuco en el comentario de Gn. 4-11 de próxima aparición (Buenos Aires, ¿Lumen?), que llevará como título aproximado: *Exilio y sobrevivencia.*

[2] Cf. B. Renaud. "Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse", en *Revue Biblique*, v. 97 (1990), págs. 6-30.

Mesopotamia: diez reyes y ciudades “antes” - *diluvio* - realeza en Kis
Pentateuco: diez personajes “antes” - *Egipto y Sinaí* - instituciones nuevas.

En otras palabras, la traslación del modelo implica lo siguiente:

4.4.1. El centro de la historia ya no es el diluvio (como era en Mesopotamia y en Gn. 1-11) sino *Egipto* (= opresión y liberación) y el *Sinaí***,** éste en cuanto revelación de las dos instancias fundamentales de Israel, la *tôrá* (dada a través de Moisés) y el sacerdocio aaronítico (figurado en Aarón).

4.4.2. El “después” del diluvio, que ahora es el “después” de Egipto/Sinaí, está marcado *una sola vez* por la fórmula “esta es la historia” (Nm. 3,1), porque en la mente del compositor del Pentateuco —de cuño sacerdotal a todas luces— la vigencia de la *tôrá* y de las instituciones sacerdotales deberá ser sin término.

También en este punto se puede especular con que la intención del autor no es sólo teológica sino sobre todo (o concomitantemente) querigmática, por cuanto quiere —mediante el énfasis en la ley sinaítica y en las normas que regulan a un pueblo consagrado de modo especial a Yavé— preservar a Israel de su aculturación (entendida como “desacralización”) en el nuevo contexto en que está situado.

4.4.3. En la misma línea está llena de sentido la tradición sobre el santuario *en el desierto,* o sea, antes de entrar en la tierra. Si el texto se hubiese demorado en la descripción del templo que debía hacerse en la tierra (lo que hizo Salomón), habría hecho “historia” anticipada. No obstante, el santuario del desierto es lo que aglutina a Israel en torno de Yavé *en su marcha hacia* la tierra de las promesas. Es una forma de decir en lenguaje simbólico lo que los exiliados/dispersos deben hacer ahora. Para el Pentateuco, el templo de Salomón (retroproyectado al desierto) no es el modelo, sino aquel santuario *móvil* que sólo tiene lugar en un “antes”. Es evidente, a la luz del gran relato de Ex. 25-40, que aquel santuario y la presencia de Yavé en él desde su teofanía consagratoria (Ex. 40,34s), tienen que ver *con las marchas* del pueblo en dirección de la tierra (ver los dos textos ejemplares de Ex. 40,36-38 y Nm. 9,17-18a + 10,11s, con la reasunción, en 9,15s, de Ex. 40,34s, para recordar el esquema “teofanía/marcha”).

Con este recurso de la periodización de la historia, pero vista desde la perspectiva israelita, el Pentateuco queda estructurado en torno de los grandes acontecimientos de Egipto y del Sinaí. El primero sirve para ejemplicar una comprensión de Yavé como Dios *liberador.* Ahora bien, como narrativamente el éxodo es sólo el punto de partida de la larga marcha (el “itinerario” iniciado en Ex. 12,37) hacia la tierra prometida a los padres, significa que ese mismo Yavé, así entendido por la fe, quiere liberar también a *este* pueblo que lee el texto presente. El segundo acontecimiento (el Sinaí) sirve de “contenedor”, a través de las instituciones “propias”, frente a un proceso de desintegración, pérdida de identidad y desencanto hacia un Dios que mucho dijo e hizo, aunque ahora parece olvidado de Israel (nos viene otra vez a la memoria el reclamo expresado en Is. 40,27). Quienes leían “bien” el Pentateuco cuando fue escrito, debían autocomprenderse como aquellos que estaban *en Egipto* y que por tanto debían experimentar algún tipo de liberación en su propia historia para encaminarse (=volver) a la tierra de las promesas.

5. Conclusión

De esta manera, Ex. 1-15 aparece temáticamente como el punto más alto del Pentateuco. Si literariamente la estancia en el Sinaí es el centro material de toda la obra, Egipto-Sinaí constituyen el centro narrativo y *temático* de la misma obra. Y allí está expresado el proyecto de liberación.

Todo junto, significa que el Pentateuco es una obra fundamental desde varios puntos de vista:

a) Como estatuto esencial de Israel, entronca sus instituciones en la primordialidad de la creación y de los orígenes.
b) Pero como las promesas aparecen 'todavía no' cumplidas, el texto se proyecta al futuro.
c) Por el recurso literario del itinerario inconcluso (= promesas no realizadas), el autor que describe una historia del pasado sabe hablar a destinatarios actuales.
d) Con esto, cada generación que lee el Pentateuco se pone en la posición de nuevo destinatario que puede recrear su esperanza de liberación.
e) De esta forma, la 'historia abierta' narrada pide que cada lector la cierre mediante su propia experiencia de liberación y salvación.
f) Para nosotros en concreto, el Pentateuco —bien leído como obra literaria y querigmática que es— nos alienta a llegar a la posesión de la tierra que nos corresponde, y cuyos frutos sean para nosotros y no "para los reyes" (Ne. 9,37).
g) El centro del Pentateuco —Egipto/Sinaí— muestra que las instituciones que regulan la vida (paradigmatizadas en el Sinaí) están siempre asentadas en la memoria de la opresión/liberación (Egipto).
h) El Dios que actúa en las narraciones del Pentateuco manifiesta un 'modo' característico, cual es el de salvar en la historia. Esta obra es de tal manera el arquetipo de toda historia de salvación.

José Severino Croatto
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
Argentina

EL MITO COMO INTERPRETACIÓN DE LA REALIDAD

Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco

Es necesario tomar conciencia de la presencia y función comunicativa del mito en Gn. 1-11 y en todo el Pentateuco. El mito es un modo especial de interpretar realidades significativas. Lo sucedido no es lo que el mito dice, sino aquello —histórico y real— que el relato recoge y re-significa imaginando un acontecimiento primordial que lo instaura. El mito cumple también la función de ofrecer modelos de la praxis humana. En este artículo se habla del componente querigmático y teológico de algunos mitos del Génesis, y especialmente del 'mito del Sinaí', como lectura religiosa de las grandes instituciones de Israel.

We need to be aware of the presence and the communicative function of myths in Gn. 1-11 and in the Pentateuch as a whole. Myth is a special way of interpreting meaningful realities. What a myth tells is not what has actually happened, but those things —historic and real— that the narrative gathers and resignifies by imagining a foundational event that brought them into existence. Another function of myths is that of offering models for human praxis. This article is about the kerygmatic and theological component of some Genesis myths and specially of the "Sinai myth", as a religious interpretation of Israel's institutions.

1. Entrada

Todas las culturas tienen sus tradiciones *fundantes*, aquellas que remiten a los momentos "originarios" de la formación de la propia identidad y, al mismo tiempo, a un "sentido" de las prácticas sociales y religiosas. Siempre hay un tiempo de las fundaciones.

Tal es lo que expresa el Pentateuco para la conciencia de Israel, una percepción que a los cristianos se nos ha hecho difusa por el desplazamiento de ese "eje de sentido" a otro no menos significativo como es el Evangelio.

Se puede pensar un Pentateuco antes de los profetas y de los libros históricos, pero no a éstos sin aquél. No nos referimos al proceso de formación literaria sino al de la comprensión de la propia historia e identidad. ¿Por qué es así?

Porque el referente *narrativo* de lo que se relata en el Pentateuco es el tiempo *originario.* Ahora bien, los orígenes tienen para el ser humano de siempre un prestigio ontológico de gran impacto. Es el *illud tempus* de la creación, en el que se constituyen las cosas *como son ahora,* en el que se dan las normas que regulan una sociedad, en que se ponen las raíces de la identidad cosmovisional de un pueblo. Lo originario es el gran espejo en el que éste se mira para "recrearse" una y otra vez.

2. La función cosmovisional del mito

Pues bien, *el mito* es el recurso literario y conceptual que mejor capacita para expresar ese nivel-de-sentido. Es importante, por lo tanto, comprender bien qué es el mito y qué función cumple en los relatos del Pentateuco, y en especial en los de Gn. 1-11.

Por empezar, debemos desechar de la mente las asociaciones negativas que suscita el término "mito". A lo largo de todo este siglo se desarrolló un proceso de recuperación de los valores, conceptuales y sobre todo literarios, del mito como portador de verdad, al lado de otros lenguajes no menos significativos.

Para dar una definición simple y operativa, diremos que el mito es

el *relato* de un *acontecimiento originario,* en el que *actúan* los *Dioses.*

Los cinco términos destacados son inseparables. Es suficiente una brevísima aclaración.

La presencia de los Dioses como *dramatis personae* es esencial, ya que "significan" simbólicamente la conexión de lo que instauran con lo trascendente. Por otra parte, el remitir una realidad presente al *illud tempus,* o sea a la primordialidad, es una manera —propia justamente del mito— de conectar algo con la fuente del ser. Todo nacimiento, en efecto, es una creación; es el paso de la nada al ser. En la experiencia telúrica y humana de lo finito y caduco, los "orígenes" connotan siempre el momento de la plenitud, de lo intacto y no gastado. Por eso su prestigio para el hombre religioso.

Por supuesto que el mito es una construcción imaginaria. Por eso se ha dicho que se opone a la historia. Pero no es así. Lo imaginario está en "lo que narra", en cuanto relato que es; sin embargo "eso que narra" y que nunca sucedió, es en verdad *la interpretación* de una realidad dada del presente, que puede ser desde un acontecimiento hasta una ley o una norma de vida.

Por consiguiente, lo "histórico" del mito no está en *lo que relata* sino en *aquello a que el relato se refiere,* y cuyo *sentido* éste quiere manifestar [1].

Una fuente de confusión proviene de que, literariamente, el mito pertenece al género "historia": se presenta en efecto como la narración de un suceso que, en cuanto relato, "sucede". También la novela y la leyenda pertenecen al mismo género literario. Lo "histórico" es *literario* y no fáctico. Sin embargo, lo que "sucede" en el mito, en la novela o en una leyenda, es siempre una forma *de hablar de* cosas reales.

---

[1] Sobre esta definición y sus implicaciones, cf. nuestro texto de fenomenología de la religión, *Los lenguajes de la experiencia religiosa.* Buenos Aires, Fundación Universidad a Distancia "Hernandarias", 1994, págs. 145-167.

Pero se habla de éstas *interpretándolas*, y no sólo describiéndolas o analizándolas como hace la historiografía.

Tiene que quedar claro por lo tanto que la diferencia entre historiografía y mito/leyenda/novela —aunque pertenecientes todos al género literario "historia"— está en que aquélla expone (pretendidamente) un hecho como aconteció, mientras éstos *interpretan un hecho creando y narrando otro.*

El suceso 'narrado' es el espejo significativo del suceso real, que *no* se narra sino que es aludido (como referente extralingüístico).

3. ¿Mito versus historia?

Es falsa entonces la disyuntiva entre "mito o historia". Tanto el uno como la otra pertenecen a instancias o planos diferentes, a pesar de ser del mismo género literario. El mito, imaginario como es en cuanto construcción literaria, surge de una realidad a la que pretende "conectar" con el mundo divino. La historia, en cuanto historiografía, busca explicar los hechos por sus causas y efectos, y permanece en la instancia de lo fenoménico.

Ahora bien, si un hecho histórico es leído en perspectiva religiosa, necesariamente debe ser "recreado" y re-contado con una gran carga de símbolos. *Sólo así puede ser una narración religiosa.*

Por lo mismo, leer un relato *religioso* de un suceso como "acaecido" en la forma como está contado, es no captar ese mismo elemento religioso e implica convertirlo en "falso" (!), por cuanto se presta atención a lo no-sucedido como sucedido y se pierde *el sentido* que lo no-sucedido (el suceso del relato) está otorgando a un hecho que no es el del mito sino que está fuera de él, y al que está interpretando.

Para dar un ejemplo fácil: el *hecho* del éxodo no fue lo que está relatado como salida de Egipto, sino que ésta —imposible ya de recuperar historiográficamente— fue experimentada *como acontecimiento salvífico* (por los hebreos y no por los egipcios) y *para expresar esta experiencia* el suceso real fue revistiéndose de elementos simbólicos y míticos, como las plagas, el paso del mar, las diversas teofanías (que revelan un proyecto salvífico) o las mismas promesas a los patriarcas recordadas en el escenario del éxodo (Ex. 6,4.8, por ejemplo).

Respecto de estas promesas cabe señalar que si su formulación en el Pentateuco es tardía, aparece mejor su carácter simbólico y como parte de un gran mito patriarcal. Lo "histórico" que el lenguaje de las promesas está intepretando es la realidad de un pueblo en situación de exilio y de diáspora, pero que *tiene esperanza* en el futuro.

De la misma manera, la transgresión de la primera pareja (Gn. 3) no es un hecho histórico sino mítico. *Lo histórico* es lo que ese mito está interpretando, una situación-de-pecado de Israel que el relato "lee" a través de tantos símbolos (el árbol del conocimiento, la serpiente, la desnudez [2], etc.). Todo símbolo "dice otra cosa". Cuando una situación o un suceso son expresados simbólicamente, se habla de ellos

---

[2] Es importante indicar que el motivo de la desnudez en Gn. 3,8-11 *no* tiene que ver con la desnudez física de 2,25 (o 3,7b), sino que es un símbolo de pertenencia a "otros Dioses". Por eso el miedo de la pareja surge cuando *Yavé* aparece (3,10). Para una amplia explicación, cf. *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2,4—3,24.* Buenos Aires, La Aurora, 1986, págs. 113s.178.

en una forma más profunda y se remite a una reserva-de-sentido que es explorada por cada relectura sin que pueda agotarse. Por algo se ha dicho que el símbolo (y por tanto también el mito, que siempre contiene elementos simbólicos) "da qué pensar" [3].

4. Los grandes mitos del Pentateuco

Que quede entonces como adquirido que el mito interpreta lo sucedido y vivido *de ahora* narrando un suceso primordial. No hay mejor lenguaje que el del mito para resignificar ontológicamente las cosas que afectan en profundidad al ser humano. Por eso no hay mitos de cosas banales, sino sólo de aquellas que de alguna manera son significativas dentro de una parcialidad religiosa dada.

Podemos comprobar estas afirmaciones con otros ejemplos.

Si en la praxis social la ley de la venganza de sangre (que es una práctica consuetudinaria) es vivida como importante (porque es fundamentalmente *preventiva* del delito y no apenas castigo [4]), hay que buscarle un "origen" divino; el lugar oportuno, en nuestro caso, es el mito de Caín. En éste, es *Yavé* quien la instituye (Gn. 4,15: "quien matare a Caín será vengado dos-veces-siete") [5].

Del mismo modo, el mito de la torre de Babel (Gn. 11,1-9), que nada tiene que ver con la multiplicación de pueblos y lenguas (ya sucedida según el capítulo 10), narra la *fundación* y la *desaparición* de Babilonia, como interpretación de la realidad propia de Israel, sometido por la Babilonia imperial. Mirado el relato desde el *Enuma elis,* funciona claramente como un contra-mito. En otras palabras, es un mito contrahegemónico [6]. También en este caso es importante situarlo como texto exílico/ postexílico. No tiene ninguna relevancia (y sería inexplicable su surgimiento) como relato de la época monárquica inicial (como tradición yavista del período salomónico), cuando Babilonia era una ciudad sin ninguna proyección en la vida de Israel.

Podríamos así seguir comentando una lista de mitos del Pentateuco. Hemos dado ejemplos de Gn. 1-11, zona caracterizada precisamente por relatos míticos entrelazados con esquemas genealógicos. Quisiéramos sin embargo dar un paso más, y mostrar que todo el Pentateuco contiene múltiples mitos y que todo él reviste, de alguna manera, el aura de un Gran Mito fundacional. ¿Por qué decimos esto?

Ante todo, porque las realidades más significativas para la vida social de Israel son remitidas a un *illud tempus* borroso, primordial, cargado de 'presencia divina' (teofanías, visiones, sueños, locuciones). La circuncisión, el sábado, las leyes, el culto (desde los planos del santuario hasta las normas sobre todo lo litúrgico y las personas sagradas), hechos fundantes como el éxodo, no son relatados historiográficamente sino en cuanto *instaurados por Yavé.*

Podemos también hablar del "mito del Sinaí", por cuanto todas las leyes son remitidas a la teofanía sinaítica y no a un momento histórico reconocible por el

---

[3] Cf. P. Ricoeur, "Le symbole donne a penser", en *Esprit* Nos. 7-8 (1959), págs. 60-76.

[4] O sea, su verdadera intención es que *no* se ejecute, por la fuerza disuasiva que tiene en sí misma.

[5] Esta interpretación de Gn. 4,15 y 4,23s como instauración divina (4,15) y realización (4,23s) de la ley de la venganza en cuanto disuasiva del delito, será expuesta en el comentario de Gn 1-11 de próxima aparición (cf. nota siguiente).

[6] Esta interpretación, completamente diversa de las clásicas, será expuesta en el tercer tomo del comentario de Gn. 1-11 que se llamará *Exilio y sobrevivencia.* (Buenos Aires, Lumen, 1996), y resumida en "El mito de la fundación y exilio de Babilonia", en *Revista Bíblica* No. 58 (1996).

historiador profano. Es notable el hecho de que ningún rey israelita —¡ni Josías! [7]— haya sido, en la cosmovisión bíblica, legislador al estilo de Hammurapi, Urnammu o Lipit-Istar. Solamente el David "remitificado" del libro de las Crónicas es un instaurador de la liturgia del templo futuro (1Cr. 23-28). Y estamos, por otra parte, en la etapa de la *relectura* de estas instituciones.

De esta manera, en la teología del cronista el templo tiene una significación que no le da el relato en la parte más verosímil de 1 Reyes 6-7.

Si se observa bien, todas las instituciones de Israel son remitidas a un punto "originario" —cosmogónico/padres/éxodo-desierto— donde *Yavé* interviene como actor esencial. Es *la interpretación* la que conecta las realidades actuales con *lo trascendente*, o sea con Yavé (nivel de la significación), vía *lo originario.*

Es la manera como se expresa el simbolismo mítico.

5. El mito muestra modelos

Por otra parte, el mito es también generador de *modelos divinos* de realidades que tienen que ver con la praxis del grupo social. "Los hombres hacen lo que los Dioses hicieron", es la idea que se expresa en los 'mitos de origen' de las instituciones culturales, en especial las religiosas. En los mismos ritos, los hombres hacen lo que hicieron los Dioses. En la Cena/Eucaristía hacemos lo que en su última cena hizo Jesús (actor divino y "originario").

El hebreo practica la circuncisión al recién nacido "como lo hizo Abrahán", quien fue instruido por Dios mismo. El relato de Gn. 17 quiere ofrecer un modelo originario (Abrahán) de la práctica de la circuncisión, pero ésta es instaurada por un actor divino, lo que le da su "sentido".

El sábado, una institución tan cara a la cosmovisión hebrea, es "interpretado" simultáneamente por dos mitos. Como *ley* es remitido al gran mito del Sinaí, y nada menos que a tres momentos (Ex. 20,8-11 [decálogo]; 31,12-17 [como 'señal']; 35,2s [en vista de la construcción del santuario]). En todos estos casos, Yavé *ordena* la práctica del descanso y hasta reglamenta algunos aspectos.

Pero aunque sea de Dios, la ley viene de afuera, y se obedece. Ahora bien, el ser humano necesita también de "modelos" especiales, divinos o humanos. El modelo sugiere; no es obedecido sino seguido. "Seguir" a Jesús, en la propuesta del evangelio, es mucho más hondo y plenificante que si hubiera que "obedecerle" (¿por eso él no estableció "leyes", sino que se propuso a sí mismo como ejemplo?). Pues bien, el mito de Gn. 1,1—2,3 tiene, entre otras múltiples facetas, la de crear un *modelo divino* de la práctica del sábado. Dios lo instaura en su propia manifestación como creador. Es la contraparte, el espejo significativo, del trabajo de los seis días. El sábado de Dios es el sábado paradigmático, fuente de inspiración y "sentido" de todo descanso del trabajo.

Se entiende ahora por qué en el Pentateuco no hay ninguna información "historiográfica" sobre el origen del sábado, dato que queda para la búsqueda del

---

[7] Su reforma no es (¡en el texto!) la promulgación de una nueva ley por él creada, sino la aplicación de un código *de Yavé* que había sido olvidado y hasta "enterrado"; es evidente que el "hallazgo" del 'libro de la ley' (2R. 22,3-7) es ficticio y tiene precisamente la función de hacer que aparezcan como *divinas* las leyes que el rey instituye por su cuenta, como la centralización del culto.

investigador.

6. La interpretación de la historia

Toda lectura mitológica de una realidad vivida, lectura que la comprende como instaurada por los Dioses, es una *interpretación* de la historia. No obstante, el mito es capaz también de dar un sentido a la historia en su totalidad, entendida como secuencia de acotecimientos.

Es evidente, en este sentido, que el capítulo 5 del Génesis tiene en cuenta la célebre tradición mesopotámica de las ciudades/reyes antediluvianos, contenida en la Lista Real sumeria. Con profundas modificaciones se elabora una tradición "propia" (seres humanos en lugar de reyes; figuras más 'hebreas' como Enoc y Noé, etc.), sin embargo se mantiene la significación del diluvio como suceso que divide la historia en un "antes" y un "después".

El diluvio mismo es tema de un gran mito heredado de Mesopotamia y aceptado en Israel, sea por el prestigio que tenía en el contexto cultural, sea porque "venía bien" para tematizar la nostalgia de renovación y purificación de la tierra, que no podía seguir maldita (Gn. 3,17b-19a) en la perspectiva de las promesas relacionadas con ella. Por eso, pasado el diluvio, vuelve a ser fecunda (8,21 como anuncio, y 9,20s como primera realización).

Lo notable es que el autor del Pentateuco ha sabido además usar creativamente esta misma tradición, en cuanto implica la división de la historia, pero modificando el centro mismo. En la estructura del Pentateuco, en efecto, *el período Egipto/Sinaí ocupa el lugar del diluvio.* Hay un "antes" (de diez generaciones o *toledot*) y un "después", marcado en Nm. 3,1. La historia de Jacob (¡y no la de José!, cf. Gn. 37,2), quien va a Egipto, se orienta a la de sus hijos (= Israel), que en ese país serán oprimidos aunque también liberados y luego, en el Sinaí, instruidos en todas las normas de la vida [8].

Esta relectura de la gran tradición mesopotámica es un logro valioso del redactor del Pentateuco.

Las reflexiones aquí presentadas deben ayudarnos a ubicar los relatos en su verdadera dimensión literaria, querigmática y teológica. Las variaciones de género literario tienen que ver con *lo que* el texto quiere comunicar. Y el mito tiene su propio modo de "decir" una verdad. De no existir mitos en el Pentateuco, su mensaje estaría sensiblemente disminuido. Lo que se dice en lenguaje mítico, en efecto, no se puede decir de otra manera.

José Severino Croatto
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
Argentina

[8] Sobre esta periodización de la historia, cf. el artículo "El propósito querigmático de la redacción del Pentateuco" (en este mismo número), bajo 4.4.

EL PENTATEUCO Y SUS PROYECCIONES TEOLÓGICAS

El Pentateuco está presente en el resto de la literatura bíblica. Durante la historia del Israel antiguo las sucesivas relecturas de aquel texto central —o sus versiones previas— alimentaron la reflexión teológica y expandieron su sentido original. El artículo expone ejemplos de esta técnica y asume que un texto vivo ofrecerá nuevas lecturas y morirá sólo cuando el pueblo lo considere irrelevante para su experiencia histórica y de fe.

The Pentaeuch is alive in the whole biblical literature. During the history of ancient Israel the new readings of that crucial text —or its previous versions— feed the theological thinking and help to expand its original meaning. This article presents examples of that technique and assumes that a living text will offer new readings but will die only when the peoble understand it as irrelevant for its own historic experience and faith.

La discusión sobre el origen y desarrollo del Pentateuco es un tema abierto, y en este mismo volumen el lector encontrará abundantes alusiones al estado de esa cuestión. Sabemos también que las distintas alternativas genéticas compiten por dar cuenta de la historia del texto e intentan a la vez aportar elementos a su comprensión, quizá sin asumir del todo que su visión se limita a sólo un aspecto de esa entidad compleja que es la obra, y que por eso no debe constituirse en el eje central que defina el sentido u otorgue por sí misma legitimidad a una lectura. Sin embargo, el inmenso valor de una explicación genética del origen del texto reside en contribuir a orientar la lectura hacia el contexto original y así poner el evidencia la relación entre texto y realidad histórica, sociológica, política, es decir, intensamente humana. Pero una hermenéutica profunda exige ir más allá e integrar la historia de la constitución del texto en el marco mayor de la historia, no ya del texto sino del pueblo que lo lee y que lo reconoce como relevante para su situación. Previo a esto hay también un paso por la lingüística, por la estructura del material, por el estudio de sus relaciones internas.

Estableciendo entonces lo importante que para nuestra comprensión es todo ese trabajo, deseamos en este artículo dedicarnos a destacar otro aspecto de la vida del texto. Nos referimos a cómo un texto que es reconocido como fundante por una comunidad es releído por las sucesivas generaciones y expandido en su sentido. En algunos casos, de ese modo se pone en evidencia un caudal significativo que estaba de alguna manera oculto a los primeros lectores, pero que ahora es revelado en las sucesivas actualizaciones que en el devenir de la historia se fueron haciendo de él. En otros, la intención es la de legitimar un pensamiento o praxis a partir de esa conexión con un texto de prestigio. Es bueno entonces recordarnos que un texto es una fuente

inagotable de sentido que ha de morir solamente cuando el pueblo lo considere irrelevante a su experiencia histórica y de fe.

Sin entrar en la discusión acerca de las distintas fuentes que constituyeron el Pentateuco, podemos constatar que en determinado momento de la historia de Israel esta obra fue asumida como una pieza unitaria. Se la denominó *Torah* —es decir Ley—, y en ella se incluyeron los textos que hoy conocemos con ese nombre. No tenemos al momento ninguna prueba material en la que se reconozcan estos textos por separado como perteneciendo a una obra distinta o previa. Por otra parte, el hecho de que la comunidad samaritana reconociera durante el período helenístico al Pentateuco como su exclusivo texto canónico, muestra que ya para esa época la unidad de la obra estaba constituida y asumida como indivisible.

Es así que podemos acercarnos a ella sincrónicamente para observar cómo la reflexión teológica de Israel volvía una y otra vez sobre el Pentateuco. Entendemos que lo hacía porque se lo reconocía como un texto fundante ante el que era necesario definirse cada vez que se postulaba alguna novedad teológica. A la vez porque cualquier nueva situación histórica provocaba una nueva praxis que llevaba a la relectura de aquellos textos que habían dado sentido hasta ese momento a la vida del pueblo, y que ahora se veían desafiados a justificarse o desaparecer.

La recurrencia al Pentateuco es notable en todo el Antiguo Testamento. No vamos a detenernos en textos evidentes o ya largamente estudiados. Más bien deseamos señalar dos ejemplos menos visibles que nos sirvan para empujarnos en este tipo de lectura e investigación.

1. La sabiduría de Salomón

Cuando leemos la historia de Salomón no solemos reparar en sus relaciones con el Pentateuco. En general parece que es una narración independiente que poco tiene que ver con aquellos otros textos. No obstante, una lectura atenta pondrá en evidencia sutiles alusiones y frases que responden a una comunidad que tenía en su horizonte aquellos textos como referencia. Detengámonos en 1R. 3,9, donde Salomón pide a Dios un corazón que sepa distinguir entre “el bien y el mal” y así poder juzgar a su pueblo que era numeroso. La argumentación es que la tarea es mucha y requiere de una sabiduría dada por Dios. Así lo entiende Dios mismo, quien en el versículo 11 exalta la actitud del rey y le concede lo pedido debido principalmente a que no pidió una larga vida o riquezas, ni la muerte de sus enemigos.

Sin embargo este pasaje puede leerse con el trasfondo de Gn. 3,5. Allí la serpiente señala que el conocimiento “del bien y del mal” hará como dioses a la pareja humana. Es Dios mismo quien ha establecido la prohibición de comer de ese árbol, el que será en definitiva la causa de la expulsión del jardín original. La humanidad ha estado desde entonces marcada por aquella acción. Nunca llegó a restablecerse el vínculo con Dios del modo que estaba antes de la caída. ¿Cómo podemos releer la historia de Salomón a la luz de estos eventos? Sugerimos seguir tres líneas de investigación.

En primer lugar, la narración reedita el drama del Génesis para darle una salida distinta. En aquella oportunidad Dios negó a la humanidad la posibilidad de permanecer junto a él por haber transgredido la norma establecida. Ahora es Dios mismo quien concede ese conocimiento a su siervo el rey Salomón. Nótese el cambio de género literario y sus consecuencias. En el caso del Génesis, nos encontramos dentro de una

narración mítica en la que los personajes son figuras arquetípicas que representan a toda la humanidad. Cuando vamos al relato sobre Salomón estamos dentro de un texto de carácter histórico, que pretende precisión en sus detalles y que señala sin dudas al actor principal en quien ejerce Dios su máxima benevolencia. La concesión está disfrazada de facultad para discernir lo justo, pero no puede dejar de verse en ella la intención de establecer que Dios da a Salomón aquello que había sido prohibido a todos los demás.

Lo segundo que deseamos señalar es que a partir de este momento la historia de Salomón lo coloca por encima de toda la humanidad. La supuesta humildad del rey y su benevolencia no hacen más que ocultar el fuerte contenido ideológico de la narración. Si en el comienzo Dios expulsó a la humanidad del jardín primitivo por desear conocer el bien y el mal, ahora Dios elige a Salomón para que únicamente él domine esa ciencia y la administre. Salomón aparece no como un nuevo Adán —que reinicie la historia de la humanidad y la eche a andar por nuevos carriles reconciliando al pueblo con su Dios—, sino como el privilegiado de Dios que recibe lo que nadie antes había recibido.

La tercera línea a seguir tiene que ver con la deificación de la figura de Salomón. La sabiduría adquirida le permitirá distinguir entre la falsa y la verdadera madre. Eso es anecdótico. Lo que interesa es que el papel de la justicia ha pasado ahora a manos del rey, quien la ejerce con el respaldo de una decisión de Dios. En otras palabras, su justicia ya no es humana sino que conlleva el juicio y la sabiduría de Dios mismo. Salomón se eleva por encima de todos, concentrando en su figura el poder de decidir qué es lo justo y de ese modo dominar ideológicamente sobre todos. El texto se encarga de puntualizar: “sabio e inteligente como no lo hubo antes ni lo habrá después”. ¿Quién tendría poder para oponerse a tales argumentos?

La historia de Salomón recurre al Génesis para construir la base de su proyecto político e ideológico, y proyectar su figura por encima de toda discusión.

2. Eclesiastés: volverás al polvo

En la literatura sapiencial es posible encontrar muchos ejemplos de cómo el Pentateuco se prolonga y es releído. El reconocimiento que se tenía de él como obra fundante hacía que una y otra vez se buscara definirse ante su teología. No obstante, debemos tener en cuenta que el Eclesiastés no abunda en reminiscencias del Pentateuco, del cual podríamos citar apenas algunos versículos. Eso hace más sugestivo encontrar un texto directo. Vamos a referirnos a Eclesiastés 3,20:

> Todos caminan hacia una misma meta
> todos han salido del polvo
> y todos vuelven al polvo.

La alusión a Gn. 3,19 es evidente, por lo demás confirmada por el contexto literario que viene reflexionando sobre el aliento de vida y su relación como prueba de que la misma vida se constata en el cuerpo de los animales. El tema del aliento de vida está presente también en Gn. 2,7. La pregunta que nos hacemos es por qué esta alusión al texto del Pentateuco. Intentaremos una respuesta a partir de la teología del Eclesiastés y su necesidad de justificarse.

Desde el punto de vista teológico el pesimismo del Eclesiastés es intolerable. Versos como el 6,3, donde se dice que ante tantas desgracias que la vida presenta "más feliz es un aborto" ya que ni siquiera llega a ver la luz y sin duda va a descansar más que quien llega a la vida, no pueden menos que hacernos pensar que estamos frente a una forma extrema de comprensión de la realidad. No hay texto en todo el Antiguo Testamento que llegue a tal forma de rechazo de la vida. Aun teniendo en cuenta que las injusticias y sinsabores abundan en casi cada una de sus páginas, la actitud que se asume es la de valorar la vida y aceptar a veces como desafío de cambio u otras con cierta resignación la realidad tal como es. No se puede criticar al Antiguo Testamento por falta de realismo, y sin embargo el discurso siempre es una invitación a la esperanza. Esclavos o cautivos son invitados a confiar en Dios y a salir a construir el futuro con su ayuda y guía. ¿Cómo compatibilizar esta prédica con "Si en la región ves la opresión del pobre y la violación del derecho y de la justicia no te asombres por eso..." (5,7)?

En busca de ese encuentro el autor busca textos que den validez a su pensamiento. Es en ese marco que podemos afirmar que este recurso a un texto del Pentateuco durante el período helenístico, debe interpretarse como una prueba del valor que tenía ya en ese tiempo como texto referencial ineludible para cualquier pensamiento teológico dentro de la fe de Israel. Es de destacar entonces que al vincular su teología a la del Pentateuco, el Eclesiastés está legitimándola y dándole un lugar en la biblioteca de los textos sagrados. En este caso no se da el sentido inverso: no es que sea necesario demostrar la relevancia del Génesis, y por eso se lo vincula al pensamiento de ese momento, sino que son las reflexiones del Eclesiastés las que suenan disonantes dentro de la tradición teológica israelita y entonces busca sustento recurriendo al prestigio de la narración antigua.

Sin embargo, la lectura que el Eclesiastés hace de aquel pasaje del Pentateuco es claramente una relectura y no una simple cita literal. Es notable que en el Génesis la pertenencia del ser humano a la tierra no es presentada como una fatalidad ni como un castigo, sino más bien como un dato que ubica al hombre en el concierto de la creación. Dios lo crea no de la nada sino utilizando aquella materia privilegiada que es la tierra, reconocida como dadora de vida y sustento del trabajo humano. Volver al polvo es retornar a la materia original con la que Dios modela la vida. Pero en la lectura del Eclesiastés volver al polvo es la prueba de la vacuidad de la vida, del sinsentido de todo esfuerzo y de que, en definitiva, el destino del ser humano y el de los animales corren por la misma senda.

Conclusiones

Caben unas afirmaciones finales antes de terminar este breve artículo. El Pentateuco como obra se proyectó a todo el pensamiento teológico israelita. Hay textos por demás evidentes. Piénsese en los salmos 78; 105; 106. Las alusiones en el *corpus* profético son cientos. No obstante, más allá de las citas directas hemos querido ejemplificar la influencia que ejerció en el pensamiento y en la evolución de la fe. Es una tarea por hacer el poner en evidencia este tipo de relaciones temáticas que hacen a la intertextualidad y ayudan a visualizar los ejes semánticos que recorren la Biblia.

Pablo R. Andiñach
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
Argentina

ECO-KASHER Y OIKO-MENISMO

Si comer puede dividir, comer en comunión es el supremo gesto de la solidaridad. En esta perspectiva, y a partir de las tradiciones judaicas y refiriéndose a la torah *del Pentateuco, el autor propone repensar la práctica de la* kashrut, *situándola en el contexto de una ética ecológica y ecuménica que contribuya al establecimiento en esta misma tierra de un tiempo nuevo.*

If eating can create divisions among people, eating in communion is the supreme gesture of solidarity. In this perspective, based on Jewish traditions and with reference to the Pentateuchal Torah, *the author proposes a rethinking of the practice of* kashrut *by placing it in the context of an ecological and ecumenical ethic which contributes to the establishment of a new time in this very land.*

Se trata de una máxima antropológica bastante conocida la que establece la posibilidad de conocimiento "del otro" sólo en la eventualidad de que hablemos su lengua o de que usufructuemos de su mesa. El comer (y el beber) constituyen actos culturales y religiosos de primera grandeza por denotar las diferencias que distinguen a los grupos humanos entre sí.

Este texto pretende contribuir con la exploración de algunos de los ángulos de la *kashrut* —o tradicional conjunto de leyes dietéticas consagradas por la religión judaica—. Más que cualquier otro reglamento del "código de pureza", la *kashrut* es la más obvia presencia de lo sagrado en la cotidianidad judaica, pues se presta a satisfacer las fantasías del estómago durante todos nuestros días.

Es importante señalar, desde el principio, la falsedad de la argumentación que observa la discusión sobre la *kashrut* como un debate parroquial o localista, una señal más del "exclusivismo judío". Como veremos, el tema permite repensar los versículos que unen el acto de alimentarse con la esfera de lo sagrado, de la aproximación con *D'us*. Se trata, sin exageración, de una discusión provocadora en un mundo en el que nuestras actitudes se han vuelto crecientemente desvinculadas de cualesquiera significados trascendentales o cósmicos, insertándose en la trivialidad de lo laico.

Otra advertencia recaería en alertar respecto de la multiplicidad de las manifestaciones constitutivas del judaísmo. Esa afirmación es válida en particular para recordar que no existe un "judaísmo auténtico", al menos de la manera como la ortodoxia judaica gusta conceptualizarlo. No existe una corriente "más judaica" que otra, por el simple hecho de que las vertientes del judaísmo (la ortodoxa, la liberal y la reformista) son cada una a su modo representativas de una forma —siempre auténtica en su ámbito de analizar, cultuar y sentir una herencia religiosa común.

Pensar la pluralidad es fundamental cuando el asunto en discusión es la *kashrut.* Esto porque difícilmente podemos aceptar que un único argumento sea el dueño de la verdad. Por el contrario, pensamos que el reconocimiento de la falibilidad de nuestra argumentación pueda constituir un pequeño remedo en la dirección de la verdad que queremos evidenciar en una gama de nuevas posibilidades, en una óptica planetaria y humanista.

Pero hagamos antes una pequeña incursión sobre lo que viene a ser la *kashrut.* Partiendo del "código de pureza" judaico, la *kashrut* se refiere a las leyes dietéticas que discriminan lo adecuado o apropiado para el consumo *(kasher/kosher)* de lo que sería su antónimo, lo prohibido o interdictado al consumo *(terefah/treif).* La familiarización con este reglamento dietético constituye una parte ponderable del caudal del conocimiento rabínico, considerado como indisociable de la vida judaica en su sentido más amplio.

Para el judío tradicional, las leyes dietéticas son encaradas como un símbolo activo de la fe y de la identidad judaica, comparable, por ejemplo, a la circuncisión. Entre las prohibiciones más conocidas están aquellas que vedan la ingestión (e incluso hasta el simple contacto) de animales no poseedores de casco hendido y no rumiantes (caso bastante conocido del cerdo); de peces sin escamas (peces de cuero); la mezcla de leche con carne; etc. Estas prohibiciones, explicitadas en estos casos en el *Devarim* (Deuteronomio), fueron enriquecidas o ampliadas durante varios siglos, haciendo parte de una tradición oral también reconocida como válida por los rabinos.

Desde el punto de vista sociológico, la *kashrut* funcionó como una "barrera" que resguardó al pueblo judío en su pensamiento, en su sentimiento y en su práctica en cuanto judíos. El hecho de que las leyes dietéticas se centraran de manera significativa en los ejemplares de la fauna, justifica a los que prescriben la *kashrut* como referida a prácticas totémicas, con sus animales puros e impuros, o a la noción de tabú. Por esta razón, Salomón Reinach, historiador y arqueólogo judío, llegó a definir la *kashrut* como una reminiscencia del "barbarismo primitivo".

Otro orden de argumentación contrario a la *kashrut* en el medio judaico fue un resultado directo del *status* de seres humanos concedido a los judíos a partir de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, emitida por la Asamblea Nacional de la Revolución Francesa en 1789. La integración —*o asimilación*— de los judíos en las sociedades occidentales ocasionó el abandono de la *kashrut* por un significativo segmento de judíos, practicantes o no de la religión.

En Estados Unidos, el judaísmo liberal entendió la observancia de la *kashrut* como inadecuada a los "nuevos tiempos". El rabino David Philipson, explicó:

> ...en este país, con nuestro ambiente libre, el judaísmo tradicional del *Shulchan Aruch* [esto es, de las leyes dietéticas], no tiene ningún sentido.

Fuera del campo religioso hay también toda una gama de conceptuaciones de cuño racionalista típicas del "judaísmo laico", que proponen el fin de la *kashrut.* En esta perspectiva, la prohibición de la carne de cerdo sería válida apenas para la antigüedad, cuando las reglas de higiene no eran conocidas o, entonces, que la prohibición era inocua ya en el Sinaí, en razón de que el desierto no constituye el "nicho ecológico" apropiado para este animal.

A estas afirmaciones podemos contraponer una serie de contra-argumentos. ¿Se puede imaginar a *D'us* echado de bruces sobre manuales de biología o de

creación pecuaria avanzada para decidir que sería *treif* o no? En general, los razonamientos que enlistamos tienen en común la predisposición de interpretar la *kashrut* a partir de parámetros soberanamente extraños a la época y al contexto histórico en que la noción de lo sagrado no es "clara", y por naturaleza no puede ser agotada a partir de lo racional. Los actos religiosos son *a priori* trascendentes, no sujetos a una mera instrumentalización por la razón humana.

Por eso mismo entendemos que la *kashrut* no es una cuestión que se restrinja a pareceres favorables o contrarios. Conforme ya señalamos, el comer y el beber constituyen actitudes inscritas en los códigos religiosos más diversos. Se puede inventariar una *"kashrut"* esquimal que prohíbe el consumo simultáneo de peces de agua dulce con los de agua salada. El *candomblé* brasileño, por su parte, es bastante conocido por toda suerte de prescripciones alimentarias constitutivas de sus rituales. El islamismo, que importó una serie de prohibiciones alimentarias del judaísmo, tambiém presenta un ponderable acervo de reglas alimentarias. Incluso el cristianismo, que surge históricamente en ruptura con el código de pureza tradicional judaico, no se escapa de, por inversión, construir otro código, en el que justamente se establece como eje el "no ser" participante del código anterior.

Sería interesante, pues, buscar un entendimiento más rico de la *kashrut* a partir de una máxima —*letaken olam ba-malchut shedaienu* ("ajustando el mundo para instaurar una era de suficiencia")— que se inscribe en las preocupaciones de los segmentos del judaísmo inquietos con la *renovación de la tradición.*

Siendo así, podríamos indagar: *Sabiéndose que el cereal es kasher, ¿aun así sería puro el pan producido con trigo que fue robado?*

¿También sería kasher la fruta producida con el trabajo mal pagado (o semi-esclavo) de los peones agrícolas?

¿Sería kasher la carne del animal que, aunque sea aceptado por la kashrut haya sido anteriormente sometido a manipulación genética?

Y la leche, resguardada de cualquier contacto con carne, ¿sería kasher si estuviera empapada de agro-tóxicos e insecticidas, de sustancias preservantes reconocidamente cancerígenas?

Producir cualquier alimento kasher, utilizando tecnología lesiva a los intereses de las futuras generaciones y del ambiente, ¿sería una actitud kasher?

Estas preguntas incorporan la preocupación de buscar un nuevo entendimiento para una práctica tradicional, la *kashrut,* que no puede, en el mundo de hoy, restringirse al simple formalismo o a una referencia sentimental. Un judaísmo preocupado con el *tikum olam* (o sea, "la corrección del mundo") debe encontrar su función en el mundo moderno inspirándose en una ética planetaria que contribuya al establecimiento en esta misma tierra de un tiempo nuevo.

Señala el escritor Arthur Wascow que hace millares de años

> ...los judíos creen que el comer es importante. Es importante de verdad para *D'us,* para el cosmos, para la tierra y para la historia [1].

[1] Arthur Wascow. "O que é eco-kasher", en *Boletim Pardes* No. 5 (Abril de 1995), pág. 11; ver también de Maurício Waldman. *Ecologia e lutas sociais no Brasil.* São Paulo, Contexto, 1992.

Recuerda el mismo autor el mito judaico de la creación. La propia historia humana comienza con la violación de una orden divina sobre el no saborear del fruto del Edén.

Así que, el comer, *puede ser el origen de problemas serios.* De ahí el pensar redoblado, en este fin de siglo, en un consumo ético que atienda a la salud de los humanos y del ambiente planetario.

El comer, en fin, puede, en esta interpretación ecológica, desdoblarse en *oiko-menismo.* Todas las personas pueden, con toda certeza, comer en una misma mesa en la que las particularidades de cada uno estén representadas. Todos podrán estar celebrando la unión en pro de la instauración de la justicia social, del respeto a la vida, a la biodiversidad y a los derechos de las minorías, esto porque si el comer puede dividir, *¡el comer en comunión es el supremo gesto de la solidaridad!*

¡*Shalom, Salaam,* Paz!

Maurício Waldman
Rua Visconde de Parnaíba 2907
Belenzinho
03045-002 São Paulo-SP
Brasil

LA HISTORIA PRIMITIVA
Génesis 1-11

Hay una polémica contra los dioses de la luz, del sol y de la luna. Las narraciones no esconden la violencia, sino que la revelan. La humanidad no es creada para ser esclava de los dioses. La meta de la creación es la imagen de Dios, la cual es transmitida de generación en generación para la vida en alianza. El dinamismo de la libertad humana es fundamental y presentado con originalidad en esta historia primitiva.

There is a polemic against the gods of light, of the sun and the moon. The narratives do not hide the violence but rather reveal it. Humanity is not created to be enslaved to the gods. The goal of creation is the image of God, which is transmitted from generation to generation for a life in covenant. The dynamism of human liberty is fundamental and is presented with originality in this primal history.

Introducción

La historia primitiva (Gn. 1-11) es una narrativa de la creación y de los orígenes de la humanidad como preludio de los orígenes de Israel.

La tradición yahvista (J) presenta su visión, en la historia del jardín (Gn. 2-3), en la expansión del pecado (Gn. 4), en el diluvio (Gn. 6-8), en la torre de Babel y en la confusión de las lenguas (Gn. 11). En el conjunto hay trazos de genealogía (Gn. 4,17-26) y parte de la lista de los pueblos (Gn. 10). La veneración de Yahvéh viene desde los orígenes de la humanidad. El es venerado por Enós (Gn. 4,26: *'enox* = el hombre). La situación humana aparece en la narración del jardín y en la maldición que atraviesa la historia hasta llegar a la bendición prometida a Abraham (Gn. 3,14.17; 4,11; 5,29; 9,26s; 12,1-3).

El sacerdotal (P), en el contexto del exilio de Babilonia, hace un proyecto de restauración cultual y muestra que la historia es una sucesión de generaciones, cuya plenitud se halla en el tiempo de Moisés y de Aarón (Gn. 2,4; Nm. 3,1). El hace la historia de la alianza a partir de la creación, hasta llegar a la alianza perpetua confiada a los hijos de Aarón (Gn. 1; 9; 17; Nm. 25,13s). Su síntesis es el fundamento para la organización del culto del templo de Jerusalén restaurado (Ne. 8-9).

Esta visión de la teoría documental perduró por mucho tiempo, y todavía mantiene vigencia. Hubo un desarrollo en el análisis de los documentos. Tanto en la cronología (JEDP), cuanto en los análisis particulares, principalmente del yahvista que fue cortado (J1, J2, L, S, N) y del sacerdotal en sus varias capas (Pg; Ph; Rp).

La historia de las formas y de la tradición modificó la manera de comprender los textos, indicando paralelos con la mitología de la Mesopotamia y de Canaán (cf. H. Gunkel y su análisis del Génesis). Las adquisiciones fueron valiosas en la comprensión de la creación, del jardín, del diluvio y de las genealogías anteriores al diluvio [1].

Nuevos caminos de comprensión son señalados [2]. Presentamos algunos rumbos de la interpretación para proponer una lectura de Gn. 1-11 como manifestación de la violencia y promesa de alianza para la historia humana.

1. Renovando la lectura de los textos

1. La lectura documental y la historia de la tradición están siendo cuestionadas. En lugar de JEDP, Rolf Rendtorff propone seis grandes unidades: 1) historia primitiva; 2) historia patriarcal; 3) historia del éxodo; 4) experiencia del Sinaí; 5) estadía en el desierto; 6) instalación en la tierra.

2. La historia primitiva aglutina géneros literarios diversos: sagas (2; 4; 6-8), mitos (3,1-24 ; 6,1-4), narrativas didácticas (1,1—2,3; 9,1-17) y genealogías (5; 10; 11,10-32).

Este material fue unificado por la distribución apropiada de las *toledot* ("estos son los descendientes de..."). Sin embargo, el origen de cada unidad no puede ser indentificado con precisión.

Las narraciones de los patriarcas fueron originalmente ciclos independientes (Abraham, Isaac y Jacob/José), unificados por el tema redaccional de la promesa.

3. La edición de los textos aconteció en el tiempo en que la existencia del pueblo y la posesión de la tierra eran cuestionados, esto es, durante el exilio en Babilonia. En el Pentateuco, las unidades independientes fueron juntadas, en una primera colección, por el redactor deuteronomista después del exilio, y fue seguido por el estrato P de revisión. El deuteronomista tuvo la mayor función en la redacción del Pentateuco.

---

[1] Wellhausen, Julius. *Prolegomena to the History of Ancient Israel.* New York, The Meridian Library, 1958, págs. 297-318; Gunkel, Hermann. *The Legends of Genesis.* New York, Schoken, 1964 (traducido de la introducción del comentario alemán del Génesis, 1901); Noth, Martin. *A History of Pentateuchal Traditions.* Atlanta, Scholars Press, 1989 (original alemán: 1948); Rad, Gerhard von. *Genesis.* Westminter-London, OTL, 3a. ed.; Philadelphia, SCM (9a. ed. alemana: 1972).

[2] U. Cassuto. *A Commentary on the Book of Genesis.* Jerusalén, Magnes, 1961-64, 2 v.; *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch.* Jerusalén, Magnes, 1961; Rendtorff, Rolf. *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch.* Berlin-New York, De Gruyter, 1977 (BZAW, v. 147); "The 'Yahwist' as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism", en *JSOT* 3/3 (1977), págs. 2-10. Sobre la comparación de Gn. 1-11 y los textos mesopotámicos, cf. Brandon, S. G. F. *Creation Legends of the Ancien Near East.* Londres, Hodder and Stoughton, 1963; Lambert, W. G.-Millard, A. R. *Atra-hasis. The Babylonian Story of the Flood.* Oxford, Clarendon, 1969; Botéro, J. *Nascimento de Deus (A Biblia e o Historiador).* São Paulo, Ed. Paz e Terra, 1993, págs. 165ss; ver también Croatto, José Severino. *El hombre en el mundo. Creación y designio. V. 1: Estudio de Génesis 1,1—2,3.* Buenos Aires, La Aurora, 1974, 270 págs.; *Crear y amar en libertad. En hombre en el mundo. V. 2: Estudio de Génesis 2,4—3,24.* Buenos Aires, La Aurora, 1986, 228 págs.

4. Merece atención el estudio de Milton Schwantes, por el método y por el resultado obtenido. El autor practica una lectura sociológica, con historia de las formas y lectura redaccional:

—el esquema redaccional indica un dinamismo que evidencia la importancia del diluvio:

1,1—2,4a

2,4b—3,24 + 4,1-26

5,1-32

6,1—9,29

10,1-32

11,1-9

11,10-26

—la historia de las formas sugiere la matriz sociológica más probable y clarificadora del sentido:

Gn. 4: Caín y Abel: el desierto como resistencia, fruto del seminomadismo desvinculado y distante de la ciudad, en el desierto de Judá y en el Négueb, en el tiempo de las tribus (siglos XII y XI a. C.);
Gn. 11,1-9: la torre militarista: parábola contra el conjunto dominador: ciudad-torre-estado-totalitarismo. Condensación de la lucha de los labradores, pre-israelitas, contra la prepotencia y hegemonía de las ciudades. La aplicación a Babel ocurrió en Palestina, en el ambiente del deuteronomista (ver Jr. 50,2.28.32; 51,12);
Gn. 2-3: proyectos en conflicto: es un cuento que forma una unidad compuesta de varios elementos. Es memoria de los labradores, de la gente del campo; la disputa contra la serpiente, símbolo de la idolatría, y la función de la ley, llevan al ambiente deuteronómico, en el final del siglo VIII y VII a. C., contra las fuerzas de extorsión y represión de la casa campesina;
Gn. 1,1—2,4a: la creación: poema didáctico que se sitúa en el sexto siglo a. C., en Babilonia. Celebra la reivindicación del sábado que transmite la liberación. Combate los ídolos de la luz, del sol y de la luna (días 1, 4, 7). La imagen de Dios retoma el proyecto de la casa, la imagen en la pareja es el proyecto de Dios visible;
Gn. 6-9: el diluvio: da la continuidad a Génesis 1. El texto es anterior a los persas y se sitúa contra la ideología imperialista de dominación; la ideología de la seguridad imperial babilónica es cuestionada por el diluvio que promete la liberación a la casa del justo [3].

---

[3] Schwantes, Milton. *Projetos de Esperança (Meditações sobre Gênesis 1-11).* Petrópolis, Editora Vozes, 1989, págs. 38ss; ver también un estudio exhaustivo de Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1-17* (The New International Commentary on the Old Testament). Michigan, Grand Rapids, 1990, págs. 103ss.

5. Otra renovación viene de la escuela de crítica retórica. Isaac M. Kikawada no es hostil a la teoría documental (JEDP). Muestra que Gn. 1-11 debe ser explicado con ojos nuevos [4]. La estructura retórica es un tapiz tejido con un trabajo redaccional bien planeado.

Hay cinco partes, como en la *Epopeya de Atra-hasis:*

—creación [1,1—2,3]
—primera amenaza [2,4—3,24]
—segunda amenaza [4,1-26]
—amenaza final [5,1—9,29]
—perspectiva de resolución [10,1—11,32].

Y Gn. 1-11 se liga con las cinco partes de la estructura actual, bien planeada, del libro del Génesis en su conjunto: creación, Adán-Eva, Caín, diluvio, dispersión / / historia primitiva, Abraham, Isaac, Jacob, José.

2. Revelación de la violencia y alianza

2.1. El género anti-mítico

La trama del texto bíblico (Gn. 2-9), semejante a la *Epopeya de Atra-hasis*, plantea el problema de su relación con los mitos cosmogónicos y de inmortalidad. En la hermenéutica de Gn. 1-11 siempre hubo resistencia a decir que estos textos son mitos. Incluso porque el género del mito es equívoco y aún no existe un consenso en la comprensión epistemológica de su naturaleza y de su función.

Se percibe que la historia primitiva tiene la intención explícita de una desmitificación radical, aun cuando se aproxima a los mitos cosmogónicos, de inmortalidad y del origen de la cultura. En la narración de la creación y en el diluvio, su perspectiva religiosa y política es muy diferente de las narrativas de la Mesopotamia *(Gilgamesh, Atra-hasis, Adapa).*

Hay una polémica contra los dioses de la luz, del sol y de la luna. Las narraciones no esconden la violencia, sino que la revelan. Y la humanidad no es creada para ser esclava de los dioses. La meta de la creación es la imagen de Dios, la cual es transmitida de generación en generación para la vida en alianza (Gn. 5). La revelación de la trascendencia del Dios Vivo y Unico y el dinamismo de la libertad humana son fundamentales y presentados con originalidad en esta historia primitiva.

¿Cuál es la *raíz de esta desmitificación operada a través de la narración:* creación (Gn. 1), diluvio (Gn. 6-9)? ¿Cuál es el contenido de los símbolos (árbol de la vida, serpiente, prohibición de comer del fruto)? ¿Cuál es el motivo de la violencia entre los hermanos y de la crisis del sacrificio (Gn. 4)?

La raíz de esta desmitificación está en la manera de comprender el ejercicio de la libertad que se realiza en el dinamismo de la mímesis de apropiación, fuente de la

---

[4] Kikawada, I. M.-Quinn, A. *Before Abraham Was: The Unity of Genesis 1-11.* Nashville, Abingdon, 1985.

violencia que irrumpe en la historia (Gn. 3,1-5; 4,7; 6,5.11; 8,21) [5].

2.2. El deseo destructor

—En la historia del jardín, el deseo de imitación de Dios engendra la rivalidad de la pareja, se prolonga entre los hermanos y alcanza el ápice en el asesinato que está en el origen de la cultura.

—El asesinato fratricida revela algo más que un añadido a la caída original. El se realiza en la crisis del sacrificio, que lleva al asesinato y a la institución de la venganza y a la fundación de la ciudad (Gn. 2-4).

—La muerte anunciada a Adán y Eva se realiza en Abel (Gn. 4,7.11). Pero Yahvéh escucha la voz de la víctima y abre el camino que libera de la violencia (Gn. 4,24-26).

—La tierra se llena de violencia (Gn. 6,11). Y el diluvio instaura la indiferenciación destructora por causa del deseo que surge del corazón humano (Gn. 6,3-7; cf. Na. 1,9 y Pr. 16,1-4). No obstante, es ahí que se revela también la promesa de la alianza de paz que Dios establece con la humanidad (Gn. 6,8-11 y 9,1-17).

—La fuerza del deseo mimético y la crisis que él suscita en la sucesión de las generaciones, posibilitan comprender el hilo conductor y la originalidad religiosa de Gn. 1-11.

3. La historia de la violencia y de la alianza

La historia primitiva revela cómo la violencia entró en la sucesión de las generaciones humanas y cómo Dios promete el camino de la salvación en la vida en alianza.

3.1. Creación y orden cósmico (1,1—2,3)

El poema didáctico que polemiza contra los dioses de la luz, del sol y de la luna, transforma un viejo mito babilónico de la creación que resulta de la victoria de Marduk sobre Tiamat.

Gn. 1 (P) afirma la trascendencia del Dios de Israel y la manifestación del poder de su palabra. La historia comienza con la creación y no con una lucha mítica. Ella es el fundamento del mundo bien ordenado, representado por una semana arquetipo:

---

[5] Girard, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde.* Paris, Bernard Grasset, 1978, págs. 15-28.168-172; cf. Schwager, R. "Neues und Altes zur Lehre von Erbsünde", en *Zeitschrift für katholische Theologie*, v. 116 (1994), págs. 1-29; aquí se encuentra una buena síntesis sobre la teoría del deseo mimético explicado por René Girard, y aplicado como clave hermenéutica de Gn. 1-11. En el ser humano actúa el principio de imitación (mímesis de apropiación) que precede al conocimiento reflexivo, y se orienta con fuerza hacia el modelo. Si este deseo se dirige a un bien limitado, el imitador entra en rivalidad con el modelo que lo posee y también desea. Es así que los hermanos se convierten en enemigos y su rivalidad se transforma en abierta agresión que llega al asesinato. El mal se expande de modo epidémico y afecta todos los ámbitos de la vida humana, inclusive la razón y la voluntad.

I	II	III	IV	V	VI	VII
Llamó (bis)	Llamó (bis)	Llamó (bis)		Bendijo	Bendijo	Bendijo y
Separó	Separó (bis)	Separó (ter)	Separó (bis)	Especies (bis)	Especies (cinco)	Consagró
Luz y Tinieblas			Luz y Tinieblas			
			SOL		HOMBRE-	
			LUNA		MUJER	
Día y Noche			Día y Noche			
			FIESTAS			SABADO

—*El tiempo sagrado.* Los días 1, 4 y 7 polemizan contra los ídolos y enfatizan el ritmo de las fiestas y la observancia del sábado, signo de la fidelidad del pueblo de Dios y de la organización de su vida (cf. Ne. 9,6; 13,17). El acto creador organiza y dinamiza el tiempo sagrado en el mundo.

—*El espacio sagrado.* Los días 3, 5 y 6 presentan la tierra cultivable como fuente y sustento para la vida de la pareja imagen de Dios. La bendición de Dios anima y da el dinamismo de la historia humana. La creación es una organización del espacio en el cual la pareja realiza su misión de imagen de Dios, en la relación recíproca.

—*La amenaza del caos.* El día 2, que habla del firmamento, muestra que la historia humana será retomada por una nueva creación en el momento del diluvio que abre “las compuertas del cielo” (Gn. 7,11).

—*El signo de lo sagrado.* Toda la narración concluye con un pequeño poema estructurado (2,1-3). *Dios, séptimo día, obra, hizo,* son mencionados tres veces. *Terminó, cesó, todo,* aparecen dos veces. La obediencia al sábado es el signo positivo de aceptación y de inserción protectora en este orden sagrado que se manifiesta como fundamento de la vida y de la acción humanas.

—El verbo *creó* es un eco de Gn. 1,1 para cerrar con la proclamación del acto soberano del Dios trascendente que ordena y bendice la marcha de la historia.

3.2. El jardín y la expulsión (2,4—3,24)

3.2.1. Narrativa sapiencial

La narrativa es una composición sapiencial (¿J, D?) que estructura diversas capas literarias. La tradición sobre el jardín del Edén y la tentativa de apropiación de la sabiduría divina, como en Ez. 28,13.17, dan unidad a la forma actual.

—El vocabulario es sapiencial: *conocer* (Gn. 2,9.17.22; cf. Pr. 3,19s), *astuta* (Gn. 3,1; cf. Pr. 12,16.23), *para hacer inteligente* (Pr. 1,3).

—La asociación entre sabiduría y vida es constante en las tradiciones deuteronomista y sapiencial. Esta ligazón permite comprender el árbol de la vida como en Pr. 13,2.12: el árbol de la vida es el deseo realizado. Y el *comer del fruto* es un símbolo para la determinación y realización del deseo.

—Esta reflexión sapiencial permite comprender el eje de la narrativa como un proceso del deseo mimético que busca apropiarse de la sabiduría de Dios (Gn. 3,1-5).

3.2.2. Contenido de los símbolos

—El ser humano es polvo, en su origen (2,7), y en la situación de maldición que lo lleva hacia la muerte (3,19).

—El verbo *comer* forma un *crescendo* dramático en el conjunto de la narración: alimento (2,9.16), prohibición (2,17), imitación de apropiación (3,1-5), determinación perversa del deseo (3,6.11-13) y maldición (3,14.17.19).

—La figura de la serpiente sugiere la polémica contra el culto idolátrico en la religión de los *baalim.* Ella ejerció una función simbólica en las mitologías y en las prácticas religiosas (en las narraciones sobre la muerte y la inmortalidad, en la Mesopotamia). La serpiente era objeto de miedo y de reverencia sagrada, como sugiere la historia de Nm. 21,6-9. La acción de Ezequías indica la reacción yahvista, y ya con tendencia deuteronomista, de encarar la imagen de la serpiente como señal de idolatría (2R. 18,4): *semejanza de animal que rastrea sobre la tierra* (Dt. 4,18; Gn. 3,14): la maldición de la serpiente).

—En la narrativa sapiencial de Gn. 2-3, la serpiente es *símbolo de la mímesis destructora que lleva a la caída* (cf. Pr. 23,32). Seducidos por ella, Adán y Eva entran en rivalidad con Dios e imaginan se volverán semejantes a El, apropiándose de su sabiduría. El pecado es la *transgresión de la prohibición divina y el deseo de hacerse semejante a Dios.* Es un acto mimético desastroso que lleva a la muerte.

—El "comer del fruto" tiene también el sentido sapiencial de la determinación de este deseo mimético que genera violencia recíproca y veda el acceso al árbol de la vida (Gn. 3,16.22). El resultado es la maldición y la expulsión del jardín por la cual comienza la expansión del conflicto en la historia de la descendencia (Gn. 3,15s; 4,1.7.24; 6,5.11) [6].

3.3. El sacrificio de Abel y de Caín (Gn. 4,1-26)

1. El texto (J) tiene origen en una tradición sobre la rivalidad entre pastores y agricultores, y en una lista de nombres (vv. 17-26) relacionados con el origen de la cultura. La forma actual es una unidad literaria bien estructurada en dos partes: la rivalidad entre los dos hermanos (4,1-16) y la descendencia de Caín (4,17-26).

—El número siete aparece en los vv. 15 y 24. Caín es repetido catorce veces, y Abel siete. En los vv. 18ss, los nombres recuerdan los siete sabios de antes del diluvio en los textos mesopotámicos. El uso del nombre de Yahvéh es la setentaba vez del empleo de los nombres de Dios en Gn. 2-4 (40 Elohím, 20 Yahvéh-Elohím, 10 Yahvéh).

—El verbo *conocer* divide la unidad en cinco pasos simétricos: 1-8, 9-16, 17-22, 23-24 y 25-26.

---

[6] Cf. Alonso Schökel, Luis. "Sapiential and Covenant Themes in Genesis 2-3", en *Studies in Ancient Israelite Wisdom,* editado por J. Crenshaw. New York, Ktav, 1976, pág. 472; Clines, D. J. A. "The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh", en *Vetus Testamentum* 24 (1974), págs. 8-14; "Themes in Genesis 1-11", en *CBQ* 38 (1976), págs. 483-507; Whybray, R. N. *Introduction to the Pentateuch.* Michigan, Grand Rapids, 1995, págs. 29ss.

2. La perspectiva está en la crisis del sacrificio del agricultor, incapaz de detener el resentimiento y la violencia. El sacrificio inoperante que suscita la rivalidad entre los hermanos lleva a la expansión epidémica del pecado en la cultura descendiente de Caín:

A. El sacrificio inoperante revela la fuerza del pecado (vv. 1-8).
B. Dios no mata directamente al criminal, sino que lo entrega a la propia acción: maldición y señal de protección (vv. 9-16).
C. Origen de la cultura (vv. 17-22).
B. La venganza de Lámek es sin medidas (vv. 23-24).
A. Yahvéh toma partido por Abel haciendo surgir a Set (vv. 25-26) [7].

3.4. El diluvio: nueva creación (Gn. 5,1—9,17)

Este conjunto se compone de la genealogía de Adán y Noé (Gn. 5 P); la historia de los gigantes (Gn. 6,1-8 ¿J.P?); y el diluvio (Gn. 6,9—9,17 JP). El diluvio es la nueva creación que libera del caos y de la violencia, y establece la alianza de paz en la historia de la humanidad.

3.4.1. De Adán a Noé (Gn. 5)

Gn. 5 continúa 2,4a al retomar en la sucesión de generaciones la transmisión de la imagen de Dios (Gn. 1,26 y 5,1s).

El modelo de la lista de diez nombres viene de los textos de la Mesopotamia sobre reyes y sabios de antes del diluvio, donde el último es el héroe del diluvio. Los datos numéricos, sin embargo, son más modestos y son repartidos para sugerir un lenguaje sin ruptura. En la disminución de los años se muestra que la larga vida va pereciendo y camina hacia la decadencia.

El sétimo de la lista es Henoc, y su arrebatamiento puede haber tenido un prototipo en la epopeya de *Gilgamesh* (vv. 189-196). Dos veces se repite que anduvo con Dios (vv. 22-24); esta expresión es corriente en los medios sacerdotales (cf. Lv. 26,23-28; Ml. 2,6). El arrebatamiento (como Elías, 2R. 2,3-10) expresa el destino excepcional en medio de la idolatría (cf. Gn. 4,26).

La atención es dirigida hacia Adán, Henoc y Noé. Este es el portador de la promesa de salvación (Gn. 5,29) y el principio de la nueva humanidad que saldrá del diluvio. Hay una referencia a Gn. 3,17b.18 y una preparación de la promesa de Yahvéh en Gn. 9,25-27.

3.4.2. La historia de los gigantes (Gn. 6,1-8)

Esta historia (¿JP?) presenta rasgos semejantes a *Atra-hasis:* la humanidad se multiplica y comienza a aturdir a los dioses y éstos deciden enviar el diluvio. No obstante, el contenido no es mítico y sí una leyenda que apunta a explicar de manera despreciativa el origen de los gigantes cananeos (Nm. 13,33ss; Dt. 1,18; Gn. 6,4 y 9,24-27).

---

7. Cf. Gorgulho, Gilberto-Anderson, Ana Flora. *Deus cria para a liberdade (Gn. 1-11).* São Paulo, CEPE, 1992, págs. 57-65.

Los vv. 3-7 indican el motivo del diluvio. El castigo abarcará a toda la creación, cuyo centro es el hombre (vv. 6s).

El *Espíritu*, activo en la creación (Gn. 1,1s), se retira ahora porque la maldad viene del *corazón* humano; se expresa también en un vocabulario profético y sacrificial (vv. 5s; cf. Na. 1,9; Pr. 16,3).

La longevidad es reducida a ciento veinte años, dos veces sesenta, unidad del sistema sexagesimal usado en la cronología del diluvio (P Gn. 7,11).

En el v. 7 se emplea el verbo *crear*, propio de P. Se puede ver en esto la ligazón entre la creación y el diluvio que hace desbordar las aguas del firmamento [8], del segundo día de la creación en Génesis 1, y el caos se instala como indiferenciación general que destruye el orden de la creación en el cielo y en la tierra.

Noé, sin embargo, abre la nueva perspectiva de gracia y de salvación que penetra también en el dinamismo de las generaciones que se hinchen de violencia (Gn. 6,8.11).

3.4.3. La narrativa del diluvio (Gn. 6,9—9,17)

La narrativa utiliza documentos antiguos que conocemos por las fuentes sumerias y asirio-babilónicas. El texto sumerio es independiente y el asirio-babilónico está inserto en la epopeya de *Gilgamesh* (Tab. xi). La narración de *Atra-hasis* llama en especial la atención por su trama de conjunto y por la manera de presentar el diluvio [9].

La comparación de las semejanzas explica muchos detalles. Pero es necesario ver la diferencia esencial y la originalidad de la narración bíblica en su característica monoteísta y en su perspectiva religiosa. En la narración mesopotámica los dioses planean la destrucción del mundo por motivos confusos (en una versión es porque la humanidad hace "barullo" y perturba el sueño de los dioses; y el protagonista Utnapishtim es salvado por el favoritismo de un dios, sin ninguna perspectiva ética).

La originalidad bíblica aparece ya en una antigua versión yahvista, la cual fue siempre vista como una inserción más tardía en la trama de esta tradición yahvista, y donde ya aparecen rasgos sapienciales y hasta deuteronomistas [10].

---

[8] *Ibid.*, págs. 70s. (Los hijos de Dios y las hijas de los hombres. Gn. 6,1-8). Una tradición antigua en la interpretación ve en los hijos de Dios a los descendientes de Set, y en las hijas de los hombres descendientes de Caín. Esto llevaría a ver en la leyenda una etiología despreciativa de los cananeos, y la historia ya presenta rasgos sapienciales y deuteronomistas. En la forma actual hay también indicios de redacción sacerdotal (P), y en este caso se podría pensar en el contexto del casamiento mixto, el gran problema del tiempo de Nehemías (13,23-29) y de Esdras (Esd. 9,1-3), cuando el linaje santo se mezcla con los pueblos de la tierra. Así, la leyenda de los gigantes servía de buena introducción para la historia del diluvio.

[9] Cf. Lods, A. *Histoire de la Litérature Hébraique et Juive (Des Origines à la Ruine de l'Etat juif-135 apres J.-C.-),* págs. 304-323, hace una buena presentación de la composición del yahvista (los elementos que fueron insertados en una capa más antigua), principalmente la historia del diluvio, descubierta en la biblioteca de Assurbanipal desde 1872. Se sabe de la tendencia actual a datar al yahvista (J) en el final de la monarquía o en el tiempo del exilio; cf. Van Seter, John. *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis.* Louisville, Westminster-John Knox, 1992.

[10] Los textos yahvistas (J) y sacerdotales (P) del diluvio, según la teoría documental clásica, son:
J: Gn. 5,29; 6, 1-4.5-8; 7, 1-5.7-19 + 12.16b.17b.22s; 8,2b-3a.6-12.13b.20-22; 9,18-27.
P: Gn. 6,9-22; 7,6.11.13-16a.17a.18-21.24; 8,1-2a.3b-5.13a.14-19; 9,1-17.28s. Cf. Driver, S. R. *An Introduction to the Literature of the Old Testament.* New York, Meridian Books, 1960, págs. 11.14.

Fue el sacerdotal (P), en su redacción más antigua, en el exilio en Babilonia, el que hizo una composición más acabada y con una intención muy definida. Milton Schwantes tiene razón al decir:

> ...el texto es anterior a los persas. La historia bíblica viene del reverso del Imperio. Los exiliados sabían de estas tradiciones culturales importadas. Una vez "en las márgenes de los ríos de Babilonia", se vieron todavía más desafiados por la imposición de la cultura babilónica. Trataron de reaccionar. Ahora bien, Gn. 6-9 es la reacción palestinense, en concreto de los deportados, contra la imposición religiosa y política implícita en el mito babilónico.

La narrativa sacerdotal (P) anuncia el gran viraje en la marcha de la historia, y hace del diluvio una nueva creación y el acto de Dios que establece la alianza de paz para toda la humanidad (Gn. 9,1-17). Ella se presenta en la forma de un un quiasmo bien estructurado:

Introducción: 6,9-10
A. La tierra dominada por la violencia: 6,11-12
B. La decisión divina de destruir; el arca: 6,13-22
C. La orden divina de entrar en el arca: 7,1-10
D. El comienzo del diluvio: 7,11-16
E. Las aguas crecen: 7,17-23
Dios se recuerda de Noé: 8,1a
E. Las aguas retroceden: 8,1b-5
D. El comienzo de la tierra seca: 8,6-14
C. La orden divina de salir del arca: 8,15-19
B. Dios restaura el orden; sacrificio: 8,20-22
A. Dios establece la alianza en la tierra: 9, 1,17

El preámbulo muestra el motivo del diluvio. La violencia trajo la indifenciación que todo lo destruye (cf. Ez. 18,5.10), y hace un constraste con Gn. 1,4.31 que anuncian la bella armonía del cosmos. En los vv. 13-22 el anuncio del diluvio se prolonga como un oráculo escatológico que anuncia el "fin" de un mundo (cf. Ez. 7,1s).

Las fases del diluvio (Gn. 7,11) son descritas según el sistema sexagesimal babilónico. El punto de partida es el año 600 de Noé, número que representa un *nêr* babilónico. En el día 17 del segundo mes, el cataclismo se desborda.

El crecimiento alcanza su máximo en el día 17 del segundo mes (Gn. 8,4). La duración de la inundación fue de un año solar. Si el crecimiento duró cinco meses (Gn. 7,24; 8,3b), el descenso de las aguas dura igualmente cinco meses: del año 600, diecisieteavo día del sétimo mes (Gn. 8,4s), al año 601, primer día del primer mes (Gn. 8,13a). Esta simetría perfecta lleva a mostrar que la retirada de las aguas termina exactamente en el Año Nuevo del año 601. ¡Es el inicio de una nueva era!

En el centro está la acción de Dios que se acuerda de Noé (Gn. 8,1ss; cf. Ex. 2,24). El descenso comienza inmediatamente después de ciento cincuenta días (Gn. 7,24). En los vv. 13a-14 tenemos el término. La orden de Dios a Noé recuerda Gn. 1,22, presentando el nuevo comienzo para la historia del mundo todo.

Gn. 9,1-17 es la conclusión solemne de toda la narración. Se trata de anunciar el estatuto y el dinamismo de la nueva era que se inicia.

—La bendición de Noé retoma Gn. 1,28, y hay la gran innovación en relación a Gn. 1,29s: es el fin del régimen vegetariano. Se puede comer animales sin su sangre (Gn. 9; cf. Lv. 17,11-14; Dt. 12,23). Y hay la orden explícita de no matar a sus semejantes (vv. 5s).

—El más solemne es el anuncio de la alianza (vv. 8-17). Dios hace una promesa de manera incondicional (cf. Gn. 6,18a). La forma de la conclusión de la alianza es expresada de manera nueva: no se trata de *cortar la alianza,* sino que *Dios establece la alianza* y con eso expresa su gratuidad y la garantía divina para el futuro. Y la historia termina indicando al arco iris como la señal de la alianza que muestra cuál será el dinamismo de las generaciones en esta historia renovada en sus fundamentos (Gn. 9,28s).

3.5. De Noé hasta Abraham (Gn. 9,18—11,32)

3.5.1. Los hijos de Noé y Canaán (Gn. 9,18-29)

Los vv. 18-27 son del yahvista y los vv. 28s del sacerdotal. Ellos introducen la lista de los pueblos de donde saldrá Abraham para ser la fuente de la bendición para todas las familias de la tierra. Cam es el padre de Canaán, que será objeto de la última maldición en los vv. 25-27. El v. 19 anticipa Gn.10 que presenta la lista de los pueblos.

Cam es presentado de manera peyorativa a fin de poner en evidencia la maldición de Canaán. Los vv. 24-27 son la quinta de las maldiciones que atraviesan toda la historia primitiva (Gn. 3,14.17; 4,11; 5,29 y 9,24-27). Cam incurre en una triple maldición. En Sem son bendecidos por Yahvéh los semitas (v. 26), de los cuales salen los hebreos (Gn. 10,21). En el v. 27 se emplea el nombre Elohím y no Yahvéh, en la bendición de Jafet, porque se mencionó a Yahvéh como el Dios especial de Sem en el v. 26.

3.5.2. La lista de las naciones (Gn.10)

Usando la fórmula de las generaciones, el autor hace su ligazón y construcción de la historia desde Gn. 2,4a. El resume los conocimientos geográficos y etnográficos (cf. “países y naciones” en el v. 31) de los judíos en el siglo sexto a. C.

Los pueblos son divididos en tres grupos: semitas, camitas y jafetitas, descendientes de los hijos de Noé. El trabajo de J aparece en los vv. 8-19.21.24-30, y el cuadro genealógico y las enumeraciones precisas son del estilo de P, que se interesa por los hijos de Jafet y de Cam (vv. 1-20), y después por los hijos de Sem (vv. 22s.31-33).

Los comentaristas han mostrado la unidad en la lista, contando un total de setenta naciones (omitiendo las repeticiones) que llenan toda la tierra. Y así el escenario está completo para mostrar el origen de Abraham a partir de la presentación irónica de Babel (cf. Gn. 11,3s.7).

3.5.3. La ciudad y la torre de Babel (Gn. 11,1-9)

Es posible que detrás de la forma actual exista una narrativa antigua sobre la torre (*migdal* militar), como había en Penuel en la Transjordania (Jc. 8,9: *migdal*), en Siquem (Jc. 9,46-49: *migdal*) y en Tebes (Jc. 9,51). La historia sería una crítica ya antigua del proyecto citadino-militar imperialista, con una tonalidad profética que se percibe en Is. 2,15.

Creo que es mejor afirmar la idea de la *parábola*. De hecho, las dos partes (vv. 1-4 y vv. 5-8) son un contraste irónico (cf. Is. 14,4.12s: presenta un *maxal* sobre la caída de Babilonia, en este texto del tiempo del exilio o del post-exilio), sobre la manera de obrar de la ciudad (vv. 3s) y la manera de obrar de Yahvéh (v. 7); y también el contraste entre el hacer un nombre y ser desperdigado culmina con la ironía del nombre Babel, explicado como confusión a través del verbo hebreo *balal* (v. 9).

Describiendo una torre inacabada, dispersando a sus constructores e ironizando el nombre poderoso de Babel, el texto es un rechazo de la cultura y de un imperio que destruyó el templo y dispersó a su pueblo en el exilio (cf. Jr. 50,28s; 51,9.44). Este *maxal* es una preparación para comprender las generaciones de Sem y de Téraj de donde sale Abraham (Gn. 11,10.28).

3.5.4. De Noé hasta Abram (Gn. 11,10-32)

La alusión a las generaciones termina en la historia primitiva enumerando diez generaciones, haciendo la ligazón entre los orígenes del mundo (Noé es visto como otro Adán, padre de la humanidad) y los orígenes del pueblo de Israel. El tiempo de vida es más corto que en Gn. 5.

En el v. 26 encontramos a Abram, cuyo nombre será cambiado a Abraam (= Abraham: Gn. 17,5). El es un hijo, un hermano y un marido. Su vida está marcada por la muerte del viejo mundo (Harán y Téraj), con la paradójica esperanza de una futura descendencia, pues su mujer es estéril. No obstante, él sale de Ur de los caldeos, pueblo que destruyó el templo y llevó a los exiliados para allá, a la tierra de los caldeos (Is. 47,1; 51,2; 54,1.9; Ne. 8,7s).

Gilberto Gorgulho
Rua Atibaia 420
01235-010 São Paulo-SP
Brasil

"ESTOS SON LOS DESCENDIENTES DE TERAJ"

Introducción a Génesis 12-25

La promesa de Yahvé pone al clan de Téraj, en particular a Sara y a Abraham, en camino a la tierra nueva. Gn. 12-25 son, pues, narrativas en camino. Cada historia tiene su modo propio. Tiene su origen peculiar en el mundo judaico, entre la gente del interior de Judá. Los coleccionadores pusieron todo bajo las luces de las promesas de Yahvé, de las promesas de la tierra y de la libertad (11,27—12,20).

Yahweh's promise puts Terah's clan, especially Sarah and Abraham, on the way to the new land. Gn. 12-25 are, then, narratives of the "way". Each story has its own twist. It has its peculiar origin in the Judahite world, among the people of the territory of Judah. The compilers put it all where it would be seen in the light of Yahweh's promise, the promises of land and of liberty (11,27—12,20).

1. ¿Historias de Téraj?

Las historias de Abraham terminan en el capítulo 25 [1]. Eso es evidente. A final de cuentas, ahí se menciona la muerte de Abraham: "expiró Abraham" (v. 7). En este mismo capítulo 25 comienza un nuevo conjunto. Hablará básicamente de Jacob. Hasta el capítulo 36 tenemos tales narraciones sobre Jacob, en rigor hasta el final del libro del Génesis, hasta el capítulo 50.

Ahora bien, en 25,19 estos cuentos que se refieren a Jacob llevan el título: "estos son los descendientes de Isaac". ¿No se tratará ahí de algún engaño? ¿Este título no debería mencionar a "Jacob" en vez de a "Isaac"?

Pareciera que no, pues en 37,2 las narraciones sobre José, de manera semejante, son iniciadas bajo el título que anuncia historias/genealogías de Jacob. Las historias de José son intituladas como si fuesen de Jacob. Las de Jacob como si se refirieran a Isaac.

Y, no sólo eso, las narraciones que comúnmente llamamos "historias de Abraham", y que llegan a su final en el capítulo 25, nos son introducidas como si fuesen de Téraj. Es lo que leemos en 11,27: "estos son los descendientes de Téraj".

---

[1] Ver Carlos Mesters, *Sara e Abraão.* Petrópolis, Editora Vozes, 1989 (7a. ed.), 130 págs.; Milton Schwantes, *La familia de Sara y Abraham.* Caracas, Acción Ecuménica, 1993, 128 págs.

Es, pues, muy evidente que los cuentos sobre Abraham se inician en 11,27 y no en 12,1. ¡Y ahí son presentados como si fuesen de Téraj!

Las historias sobre Abraham empiezan en 11,27 y van hasta 25,18. Y llevan el título: "descendientes/historias de Téraj". En esta perspectiva, en rigor, no existen "historias de Abraham" en el Génesis, en la Biblia.

Cuando nos referimos a 11,27 hasta 25,18 como "historias de Abraham", en sí le atribuimos a estos capítulos un título "inadecuado", obviamente no sólo porque 11,27 le da otro encabezado ("descendientes de Téraj"), sino por un motivo incluso más significativo que percibiremos en el propio encaminamiento de los contenidos de estos nuestros capítulos.

Ahora bien, las historias son de Téraj, porque en la trayectoria de sus hijos —Abram, Najor y Harán— continúa vivo el propio padre. El presente celebra al antepasado. Conmemora a los padres y, en la medida que consideramos los contenidos de los capítulos 12-25, a las madres. Es como si las escenas vividas por los hijos y por las hijas fuesen un homenaje a sus ancestros.

Y eso tiene un significado religioso y ecuménico de primer orden. La historia de Israel comienza como historia de ancestros. Conviene que ahora observemos, en esta perspectiva, los diversos textos de estas "historias de Téraj".

2. Pequeñas historias

Los textos que se sitúan entre 11,27 hasta 25,18 no constituyen una historia continua, escrita de modo continuo. Se descomponen en breves episodios. Conviene que antes de nada, busquemos darnos cuenta de estas parcelas en que se subdividen nuestros capítulos. ¡Veamos!

Parece que 11,27—12,9 [2] forman una cierta unidad. Sin duda es compleja. No deja de ser un cierto amontonamiento de pequeñas parcelas, de breves memorias.

Así, no es casual que en las subdivisiones de nuestras biblias la unidad comienza en 12,1. Se inicia con unas palabras bien programáticas de Dios: "Y dijo Yahvé a Abram: 'Sal...". Pero aunque este v. 1 presente su contenido con una fuerza tan especial, no me parece ser éste el comienzo. Lo encuentro antes, en 11,27, donde tenemos la presentación del personaje, de Abram, al cual justamente es dicho 12,1. En verdad, 12,1 no puede ser el comienzo de una unidad narrativa, pues la persona a la cual se refieren estas palabras no era conocida.

Con todo, este breve debate en cuanto a la identidad de esa nuestra primera unidad ya muestra que debemos estar frente a un conjunto muy especial, puesto ahí en el comienzo de todo, hasta un poco en tensión con las reglas usuales. Su asunto son los *caminos* recorridos por los *descendientes* de Téraj, y la *promesa* dada a Abram.

Una escena propia y concluida en sí tenemos en 12,10-20. Su asunto es *el secuestro de Saray* para el palacio de faraón. Por lo demás, un secuestro consentido por parte de Abram.

El *conflicto entre Abram y Lot* es el asunto del capítulo 13. El temario del conflicto es concluido dentro de este capítulo. Sin embargo, otro asunto es encaminado

---

[2] Ver Schwantes, *op. cit.*, págs. 110-127.

en él, el de la aproximación de Lot a Sodoma, la ciudad que tendrá nuevos desdoblamientos en los capítulos 14 y 18-19. Aun así, la cuestión planteada por la historia del capítulo 13, el conflicto entre Abram y Lot debido a la falta de espacio para sus rebaños, es plenamente solucionada y concluida dentro del capítulo 13.

El capítulo 14 está en cierta continuación con el capítulo 13, pues de nuevo estaremos en compañía de Abram y de Lot, pero su énfasis es completamente otro: se trata del *rescate de Lot por el libertador Abram.* En este rescate Abram no lucra.

Un nuevo asunto es el del capítulo 15 [3]. Su punto de partida es la queja de Abram: "continúo sin hijos" (v. 2). Y eso lleva a las *promesas* de *tierra* y de *pueblo.* No hay casi ninguna ligazón aparente con el capítulo anterior, el 14.

Lo mismo se da en relación al capítulo 16 [4]: casi nada lo liga con el anterior. Su asunto es *la rebeldía de Agar* contra su dueño y su patrona. Su huída a la libertad torna, justamente a la esclava, la interlocutora de Dios, aquel del pozo.

También el capítulo 17 [5] no liga con el anterior, si bien se asemeja bastante al capítulo 15. De nuevo Abram y Dios son los personajes únicos. Las *promesas de la alianza*, en especial la del pueblo, son el asunto.

En el capítulo 18 tenemos dos unidades. En 18,1-16 se cuenta la *visita de tres hombres* a Abraham y, al final, principalmente a Sara. Este cuento tiene cierta continuidad en la próxima unidad, 18,16-33, la *intercesión profética* de Abraham *por la ciudad*, por Sodoma. En el v. 16, por otra parte, ambas escenas se encuentran, se entrelazan. Pero aunque estén así interligadas, las dos unidades son bastante autónomas. La primera, 18,1-16, nada tiene que ver con Sodoma, más bien recuerda elementos del capítulo 16.

El capítulo 19, este sí, está en continuidad con la segunda parte del capítulo 18. La *destrucción de Sodoma* es el asunto en 19,1-29. Y aquí llega a su conclusión lo que se iniciara en el capítulo 13, lo que da a esta narración sobre la ciudad que acogiera a Lot, una importancia especial.

El final del capítulo 19 todavía es parte de esta composición que viene desde el capítulo 13. No obstante, 19,22-33 también ya sigue sus encaminamientos específicos. El cuento de las *dos hijas* de Lot, que dan continuidad a la familia en medio de las muchas ruinas, son un desafío para la interpretación: nos habíamos acostumbrado a entender a las hijas de Lot como símbolo de decadencia, pero para el capítulo 19 ésta no es la tónica.

En el capítulo 20 claramente es retomado 12,10-20: otro *secuestro de Sara*. Esta vez, los énfasis, aparte de reforzar el evento anterior, siguen por senderos propios, incluso bastante simpáticos, al rey extranjero, víctima de Abraham tanto como de Sara.

Los capítulos 21-22 [6], evidentemente se relacionan bajo la temática de la defensa del niño.

---

[3] Ver Fausto Franco y Milton Schwantes, "Génesis 15. Promesa de Dios y tarea nuestra", en *ibid.*, págs. 84-108.

[4] Ver Mercedes Brancher, *Dos olhos de Agar aos olhos de Deus. Gênesis 16,1-16.* Tesis de maestría. São Bernardo do Campo, 1995, 152 págs.

[5] Ver Milton Schwantes, "Teologia na resistência. Texto e contexto em Gênesis 17", en Milton Schwantes, *A família de Sara e Abraão. Texto e contexto em Gênesis 12-25.* Petrópolis, Editora Vozes, 1986, págs. 51-84.

[6] Ver Milton Schwantes, "No extiendas tu mano contra el niño (Reflexiones sobre Génesis 21 y 22)", en *RIBLA* No. 10 (1991), págs. 27-45.

—En 21,1-21 el episodio es el de la protección de Ismael, un *niño rechazado.*

—Le sigue en 21,22-34 un episodio de *disputa del pozo* de Abraham con Abimélek. Y aquí estamos en la continuidad del capítulo 20, donde igualmente estuvimos en compañía del filisteo Abimélek.

—En 22,1-19 el paralelo con 21,121 es obvio. Allá estaba en juego la vida de Ismael, aquí se trata de la *defensa del niño* Isaac, un cuento paradigmáticamente anti-sacrificial.

—Me parece que 22,20-24, aunque "sólo" sean *genealogías,* tiene su valor propio. Concluye los capítulos 21-22 y remite al capítulo 25. ¡Las historias que hablan de atentados a la vida de niños culminan en genealogías, en vidas!

Una unidad típicamente propia es el capítulo 23 [7]. La *sepultura de Sara* es su asunto desde el inicio al final. Hay semejanzas con el capítulo 20.

De nuevo, el capítulo 24 es otro cuento. El *casamiento de Isaac* viene a ser la narrativa más larga de toda la composición de las "genealogías de Téraj". Es como si ahí se completase el ciclo generacional. Hay una ligazón, al menos indirecta, entre el capítulo 23 y el 24, si se considera que este último es contado como si Rebeca (capítulo 24) fuese una "sustituta" de Sara (capítulo 23).

Y, de ningún modo, el capítulo 25 es secundario: 25,1-18 establece propiamente las *generaciones de Abraham* en nuevas perspectivas, volcadas a los parientes en el Oriente. Además, son estas enumeraciones al final de nuestra amplia composición las que dan el desenlace final al sentido de la vida de Téraj, a través de Abraham, Najor y Harán.

Es muy evidente: en todos estos capítulos no nos es presentada ninguna historia continua. Lo que tenemos son genealogías, historias, cuentos, narraciones episódicas, cuyo alineamiento les da una cierta continuidad. Sin embargo, las pequeñas historias de ninguna forma viven de tales continuaciones. Lo que les da vida es, precisamente, el hecho de que llevan, cada vez, sus asuntos hasta su final. Lo que las hace interesantes es que tienen pies y cabeza. En su autonomía está su elegancia. Por eso tuvieron fuerza para volverse literatura. No es el hecho de ser literatura aparentemente continua, toda vez que están encarriladas una después de otra, lo que les da valor y sentido. Su riqueza reside mucho antes en su dinamismo interno. Su tesoro está en que son cuentos, breves, acabados, autónomos, notables.

Tenemos, pues, las siguientes unidades menores que, en general, podríamos llamar cuentos, narraciones, 'sagas' (como decía un estudioso [8]), mitos, como diríamos en sintonía con los hermanos y las hermanas africanas: 11,27—12,9; 12,10-20; 13; 14; 15; 16; 17; 18,1-16; 18,16-33; 19,1-29; 19,30-38; 20; 21,1-21; 21,22-34; 22,1-19; 22,20-24; 23; 24; 25,1-18.

Pienso que una función más especial cabe a aquellas unidades que hacen las veces de 'puertas' y de 'puentes'. Tales puertas serían la de entrada (11,27—12,9) y la de salida (25,1-18). En ellas se ha de manifestar un mayor interés composicional. Eso ha de valer también para 22,20-22, que debe estar dirigido hacia el capítulo 25, lo que habrá de elucidar un estudio más minucioso. En las demás prevalece de

---

[7] Ver Mercedes Brancher, "Gênesis 23 e o povo da terra", en *Estudos Bíblicos* (Petrópolis, Editora Vozes) No. 44 (1994), págs. 17-28.

[8] Ver Hermann Gunkel, *Genesis.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969 (8a. ed.), pág. VII (la primera edición es de ¡1901!).

manera amplia el interés de ser unidades propias, autónomas, que, sin duda, también son las que acabo de mencionar, aunque presten asimismo un mayor servicio a la totalidad de la composición.

Y, con esto, ya nos hallamos en la pregunta por la composición del conjunto de los capítulos 12-25. Nuestro próximo asunto.

3. Estructurando estas historias

Las pequeñas historias son autónomas. Funcionan por sí. Pero eso no quiere decir que estén ahí en una secuencia accidental.

Después de todo, son cuentos sobre personas. La propia biografía de cada persona exige cierta secuencia. Se habla, es obvio, de los orígenes antes de hablar de los asuntos de la vida adulta o de la propia muerte. (Las fotografías del casamiento del hijo sólo han de venir después de su nacimiento, de su confirmación en los peligros de la vida. Sí, la propia biografía empuja hacia la organización de las fotos, de las escenas y de los episodios de la vida).

Ya se mencionó arriba que 11,27—12,20 ha de ser un conjunto especial e intencional. Hace las veces de puerta de entrada. Por un lado, nos coloca frente a temas especialmente relevantes de los capítulos subsecuentes. En 11,27—12,9 el asunto que prevalece es el de la tierra en cuanto promesa, un énfasis que se repite en varios de los capítulos que siguen, por ejemplo en 13-14 + 18-19. En 12,10-20 tenemos la oposición a la esclavización de las personas, a la 'venta' de la mujer para el harén del señor faraón. Ahí es cultivada lo que nosotros, hoy, llamaríamos libertad, un énfasis que se repite en varios capítulos, como se ve de manera particular en el capítulo 16. Por otro lado, tenemos en 11,27 hasta 12,20 el trazado en que se desarrolla la historia de Israel: el arco va desde Mesopotamia por Canaán a Egipto, para luego retornar a Canaán. He aquí el espacio geográfico de la historia de Israel. Por lo tanto, en términos temáticos y por el itinerario geográfico, 11,27 hasta 12,20 es la puerta de entrada para los capítulos subsecuentes, como mínimo hasta el capítulo 25, pero, en rigor, mucho más allá de éste.

A esta puerta de entrada de 11,27—12,20 corresponde 25,1-18 como puerta de salida. En 11,27—12,20 el trazado geográfico incluye, como vimos, Egipto y Mesopotamia. Allí faltan los parientes del Oriente (la península arábiga). Es lo que realza 25,1-18. Mientras que las vinculaciones con Egipto y Mesopotamia son las relaciones típicas de Israel y Judá en el pre-exilio, las relaciones con los parientes de Oriente, los hijos de Quetурá (= perfume), serán características del post-exilio.

Podemos, pues, constatar que los capítulos 12-25 tienen una puerta de entrada y una de salida bien definidas. A partir de esto, el texto ya evidencia cierta estructura. Esta característica de estructura se evidencia todavía mejor cuando miramos con atención los capítulos 13-19.

Estos ciertamente tienen estructura.

El capítulo 13 (ampliado por el capítulo 14) tiene continuidad en los capítulos 18-19. Sus personajes son Abraham y Lot. Su tema es la tierra de la promesa, como tierra de montaña. Lot, quien va a la planicie, a Sodoma, se aparta de las tierras de promesa, en las montañas.

Estos capítulos 13-14 + 18-19 forman un arco alrededor de los capítulos 15-17. Y éstos, a su vez, dejan entrever una clara interrelación: el capítulo 15 y el 17

como que repiten los mismos énfasis: en ambos sólo actúan Yahvé y Abraham; en ambos el tema es la tierra y el pueblo. De cierto modo son textos paralelos. En su centro está el capítulo 16: Agar y su hijo Ismael.

Observando todos los capítulos del 13 al 19, se percibe una figura concéntrica. En el centro están Agar y su hijo Ismael (capítulo 16), alrededor del cual se hallan las promesas de pueblo y tierra a Abraham en los capítulos 15 + 17, circundados por los capítulos 13-14 + 18-19.

Por lo visto, hay una estructura muy nítida en éstos nuestros capítulos.

Al final del capítulo 19 llega a su término el temario iniciado en el capítulo 13: Abraham y Lot (y los hijos de éste) están separados.

¡El capítulo 20 recomienza! ¡No es casual que su asunto remita de vuelta a 12,10-20!

¿Qué estructura tenemos en los capítulos 20-24(25)? Pienso que la respuesta es diferente de la que podíamos dar en relación a la primera parte (a los capítulos 13-19).

En todo caso, es evidente que los capítulos 21-22 componen una sola unidad. Las amenazas a la vida de Ismael (21,1-21) y a la de Isaac (22,1-19), corren paralelas y circundan la disputa por los pozos/tierras entre Abraham y Abimélek (21,22-32).

Una vez vista esta mutua pertenencia en que se encuentran los capítulos 21-22, se percibe también que los capítulos 20 y 23 se conectan a éstos justamente a través de la disputa de los pozos/tierras entre Abraham y Abimélek: 21,22-32 es una continuación, inclusive narrativa, del capítulo 20. Y el capítulo 23 se enlaza ahí a través del tema de la tierra: Sara necesita de un sepulcro, de una tierra. En 21,22s los pozos establecen derechos a la tierra, en el capítulo 23 la tumba cumple el mismo papel. En ambos cuentos, la sagacidad de Abraham consigue llevar las negociaciones a buen término para él y sus necesidades.

Y el capítulo 24 es parte del 23. La relación entre ambos se asemeja a la que se percibe entre los capítulos 13 y 14. El final del capítulo 24 afirma de manera expresa la pertenencia al capítulo 23: “así Isaac se consoló de la muerte de su madre” (v. 67).

Por consiguiente, en tanto la primera parte, los capítulos 13-19, está compuesta de forma concéntrica, la segunda, capítulos 20-24, está organizada de forma más lineal. En todo caso, observamos que nuestros capítulos sobre Sara y Abraham se hallan muy bien estructurados [9].

4. Origen de las historias

Ciertamente, es muy difícil trazar la trayectoria y el origen de las historias y genealogías de nuestros capítulos. Toda solución no pasa de aproximaciones. Aun así, conviene al menos intentar encontrar algunas pistas.

Al respecto propongo comenzar por el origen social. Tengo la impresión de que en este particular hasta se puede hacer una propuesta de buena aceptabilidad.

Estamos en *Judá.* Todos los cuentos en Gn. 12-25 se refieren a gente judaica. Identifican a sus grupos internos. Indican sus relaciones externas, con sus vecinos. Sugiero tomar estos capítulos como expresión de la cultura y de la vida de Judá.

---

[9] Ver sobre el asunto también Claus Westermann, *Genesis.* Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1977, págs. 139-148 (Biblischer Kommentar/Altes Testament, v. I/2).

Expresan la identidad de Judá, la identifican. (Los capítulos 23-36 del Génesis son diferentes; en ellos, con excepción de algunos agregados, tenemos la expresión de la gente del norte, de Israel, en particular de Gileade).

Típico de nuestros capítulos es, por ejemplo, el temario de la *tierra.* Menciono algunos pasajes que dejan entrever este énfasis temático. "Vete a una tierra que te mostraré..." (12,1), encabeza nuestros capítulos. En muchos otros pasajes esta cuestión de la tierra es notoria [10]). Ella apunta hacia el origen judaico de nuestros capítulos; a final de cuentas, la gente judaica tenía en la temática de la tierra uno de sus intereses mayores (ver en especial los capítulos 15 y 23).

Igualmente llama la atención que una serie de capítulos tematizan la relación con los grupos y pueblos *vecinos:* ismaelitas (capítulos 16 y 21), filisteos (capítulos 20 y 21,22-34), moabitas y amonitas (capítulo 19), heteos (capítulo 23), arameos (capítulo 24), etc. Esta preocupación por los vecinos es vista desde una perspectiva judaica.

El modo de referirse, indirectamente, a Jerusalén y sus tradiciones, tiene también el modo de Judá. Pienso en la referencia a Jerusalén en 14,18-20 y, de manera indirecta, en 22,2 (tierra de Moria). Ella es hecha en la óptica de Judá, de quien va a Jerusalén y allí paga tributo y sacrifica. Pienso asimismo en 12,1-3 donde tenemos referencias, al menos implícitas, a la monarquía ("de ti haré una gran nación y te engrandeceré el nombre"). Aquí se transparentan los intereses interioranos ("en ti serán benditos todos los clanes") más que los de la capital.

Ciertamente, estas evidencias todavía necesitan y pueden ser ampliadas. No obstante, ellas ya nos permiten suponer que Judá, el 'interior', sea el espacio de nuestros capítulos.

Se junta a esto nuestra observación inicial de que estos nuestros capítulos no son un texto continuo, sino mucho antes unidades pequeñas, memorias breves, perícopas. No deberíamos, pues, querer localizar el origen de los textos en un escritor, sino más bien en un *coleccionador.* Cada pequeña historia, cada perícopa, tiene su origen específico.

La memoria de Agar en el capítulo 16 parece tener su origen junto a las fuentes del desierto (vv. 13s), semejante al capítulo 21. Diferente es el capítulo 15, cuya preocupación por el pueblo y la tierra nos lleva antes a la región de la Sefelá judaica. De manera semejante, cada capítulo tiene su pecualiaridad en términos de origen. Aquí no conviene generalizar. El origen de las historias de Gn. 12-25 es diverso en el ámbito de Judá.

Claro está, en el caso de que la teoría documental, la de las *fuentes literarias* (yahvista, elohísta y sacerdotal) fuese aceptada, el cuadro se puede alterar. Después de todo, esta teoría de las fuentes explica el origen de los textos a partir de las características diferentes que tendría cada una de estas fuentes literarias. Y en el caso de que eso fuese así, nuestros actuales textos serían, antes que nada, creación de autores literarios más o menos individuales.

Sin embargo, esta teoría literaria que atribuye los capítulos 12-25 del Génesis al yahvista, al elohísta y al escrito sacerdotal [11], ya no alcanza a obtener mucha

---

[10] Ver Gerhard von Rad, "Tierra prometida y tierra de Yahvé en el hexateuco", en *Estudios sobre el Antiguo Testamento.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976, págs. 81-93.

[11] Los resultados de la teoría documental de las cuatro fuentes (yahvista, elohísta, escrito sacerdotal y ley deuteronómica) pueden ser verificados, por ejemplo, en la traducción de la *Biblia de Jerusalén.* La

aceptación en la exégesis bíblica, aun cuando le sean agregadas innovaciones continuas [12]. No me parece que los estudios que parten de la hipótesis de la teoría de las fuentes literarias sean muy fructíferos.

En fin, ciertamente ninguna palabra muy conclusiva se puede decir, hoy, sobre el origen de Gn. 12-25. Aun así, me parece que es útil partir de las unidades menores, buscando situarlas en la sociedad interiorana de Judá, tanto del pre como del post-exilio.

5. Enfasis de contenido

Estos nuestros capítulos son una verdadera fuente. Abastecen muchas vidas con su saber. De ellos deriva mucha inspiración teológica para judíos, cristianos y musulmanes.

Destaco tres énfasis en la brevedad de este espacio.

La cuestión de la *familia* es central. En rigor, su bendición es uno de los temas que, a partir de 12,3, encabeza la colección ("en ti serán benditos todos los clanes"). Sus conflictos internos dinamizan los capítulos. Hay discrepancia entre hermanos (Abraham y Lot). Hay cariño hacia los niños que juegan (21,9). Hay defensa de niños (capítulos 21-22). Los conflictos entre hombres y mujeres llevan a personajes al borde de la muerte. Estos y otros temas de las familias traspasan las escenas. Sí, las genealogías de las familias llegan a constituir el hilo conductor que 'construye' la unidad y da la secuencia a todos los capítulos. Digamos de pasada, que en este artículo no llegamos a dar mucho realce a las genealogías. Pero ellas son vitales para entender la propia constitución, la vida expresa de estas historias [13]. El clan y la familia son uno de los ejes temáticos.

Aquí cabe poner en relieve las ópticas que son destacadas. Por un lado, en especial en el segundo bloque (capítulos 20-25), pero no sólo en él, los niños son centrales. Ellos son, si quisiéramos valernos aquí del lenguaje isaiánico, "señales y maravillas" (Is. 8,18), focos de lectura de los capítulos. Recuerdo en particular los capítulos 21-22, los más enfáticos en la defensa del niño. Junto a esta óptica y con realce todavía mayor tenemos la defensa de las *mujeres.* En 12,10-20, la tradición del éxodo llega a ser releída justamente en función y a partir de la mujer y su no-esclavización en harenes. La reaparición de este tema en el segundo bloque (capítulos 20-24), le da un valor hermenéutico particular. Los coleccionadores quisieron que la defensa de la mujer —Sara y también Agar, esclava y extranjera— fuese una óptica central de la lectura [14].

---

síntesis más perfeccionada de esta teoría nos viene de una publicación del siglo pasado (¡1866!): Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments.* Berlin, 1963 (4a. ed.).

[12] Como las de Erhard Blum, *Die Composition der Vätergeschichte. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1984, 564* págs. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, v. 57).

[13] Al respecto, ver Milton Schwantes, "Histórias de Sara e de seu filho", en *A família..., op. cit.,* 31-43; *Projetos de esperança. Meditações sobre Gênesis 1-11.* Petrópolis, Editora Vozes, 1989, págs. 85-93.

[14] Existe, ahora, una excelente obra dedicada a la investigación de los textos en perspectiva feminista: Irmtraud Fischer, *Die Erzeltern Israels. Feminisch-theologische Studien zu Genesis 12-36.* Berlin, Walter de Gruyter, 1994, 396 págs. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, v. 222).

Además de eso, los estudios futuros deberían resaltar con corazones más abiertos el tema de la amistad, la cuestión de los *vecinos*, tan central en las historias. El estudio de Gn. 12-25 ha de ser una contribución a la paz. Se ha olvidado prestar atención a que las escenas narradas quieren bien a los vecinos, sean ellos ismaelitas/ edomitas, amonitas/moabitas, filisteos o egipcios, cananeos o arameos. Se sabe de las diferencias entre los judíos y estos vecinos, sin embargo no se cultiva, ni siquiera en 19,30-38, rencor y enemistad. Más bien hay aproximación, en medio de la conflictividad de la vida y de pueblos. La tierra de Sara y Abraham es tierra de paz. La exégesis se ha olvidado demasiado de esta vocación de nuestros capítulos.

Y, por último, resalto todavía la temática de la *tierra* [15]. No obstante, ella no es meramente parte de lo que es dado de hecho. Es promesa. En el Pentateuco, la tierra no es una propiedad por la cual se lucha de forma encarnizada. Es horizonte. Es deseo. Está más en los ojos que en las manos poseedoras. Yahvé es el don de la promesa de la tierra. La teología está ligada, en los capítulos 12-25, de manera estrecha a la tierra; el Dios que habla es el Dios que hace volver los ojos a una nueva tierra (12,1-3). Pero ésta es una dádiva de promesa, no es simplemente un hecho bruto por el cual se lucha con uñas y dientes, con violencia desmedida. Esta tierra es espacio de nuevas relaciones, es suelo de nuevas gentes.

"Sal de tu tierra", es la palabra del inicio. Y, en el Dios de la promesa, ella permanece.

Milton Schwantes
Rua Faria de Lemos 84
07094-200 Guarulhos-SP
Brasil

[15] Ver José Severino Croatto, "Una promesa aún no cumplida. La estructura literaria del Pentateuco", en *Revista Bíblica* (Buenos Aires) No. 44 (1982), págs. 193-206.

VIENTRE, CASA, TIERRA: ESPACIOS DE LA HISTORIOGRAFÍA SEXUADA

Génesis 25-36

Gn. 25-36 es una obra literaria e historiográfica con base en memorias de grupos populares diversificados. En términos literarios, los capítulos están bien estructurados alrededor de los capítulos 29-30. En términos históricos, expresan relaciones sociales en conflicto y están entretejidas en relaciones de poder. En estos capítulos también se manifiestan muchas memorias de mujeres. Sus memorias permiten ver una dinámica de subversión a la "casa paterna".

Gn. 25-36 is a literary and historiographical work based on the memories of diversified popular groups. In literary terms the chapters are well structured around chapters 29-30. In historical terms they express social relations in conflict and are interwoven with power relations. In these chapters many memories of women are manifest. Their memories allow something to show through: a dynamic of sobversion of the "father's house".

1. Narrativas populares de la cotidianidad

Gn. 25,19 hasta 36,43 [1] es el segundo bloque literario con historias de grupos semi-nómadas, conocido como historia de los patriarcas y de las matriarcas. El primer bloque es Gn. 11,27 hasta 25,18, y reúne las tradiciones de los grupos del sur, cuyos personajes principales son Abraham, Sara, Agar y Lot. En este segundo bloque tenemos reunidas las tradiciones del norte, especialmente agrupadas en torno a Betel. Los dos bloques que cuentan la historia de los patriarcas y matriarcas tienen grandes diferencias. La literatura contenida en ellos presenta diferencias, tanto en la estructura cuanto en el contenido. En Gn. 25-36 casi no tenemos material etiológico, muy común en el material de las matriarcas y patriarcas. Se cuenta con un vasto

[1] Ver mi disertación de maestría, *Gênesis 25 a 36. Cotidiano transfigurado.* São Bernardo do Campo, 1994; Euclides Martins Balancin, "A história de Jacó e Labão", en *Vida Pastoral* (São Paulo, Edições Paulinas) Vol. 32, No. 156 (1991), págs. 2-6; Frank Crüsemann, "Herrschaft, Schuld und Versöhnung", en *Junge Kirche* (Bremen, Verlag Junge Kirche) 1993, págs. 614-619.

conjunto de anécdotas populares que probablemente circularon con libertad por mucho tiempo hasta que se transformaron en material de una única novela en torno a algunos personajes centrales como Rebeca, Isaac, Jacob, Esaú, Labán, Lía, Raquel, Bilhá y Zilpá.

El bloque de Gn. 25-36 contiene un material privilegiado para analizar las tradiciones israelitas como narrativas populares. Aparecen ahí textos con características de narración autónoma. Son fruto de historias orales que se contaron por largo tiempo hasta devenir en literatura en algún momento de la historia israelita. Es literatura popular y hasta folclor: mezcla cosas de la cotidianidad con una pizca de sagrado en todo. Son historias de comida, sueños, andanzas migratorias, disputas por causa del agua y la tierra, dramas de casamientos y amores, esterilidades, e hijos e hijas. Este material muy antiguo fue agrupado y se convirtió en una tradición, sin grandes influencias de las conocidas venas literarias clásicas del Antiguo Testamento. Su cierre como tradición aconteció antes de la caída del Reino del Norte.

Es un material literario histórico en un abordaje no historicista. Norman Gottwald dice que

> ...estas narrativas son de "apariencia histórica", en el sentido de que ellas narran eventos de importancia pública, pero no son historiografía en sentido estricto [2].

En Gn. 25-36 tenemos, entonces, una creación suelta y espontánea de narrativas que fueron agrupadas de forma paulatina en torno a núcleos de sentido centrales. Estos núcleos pueden ser tanto geográficos cuanto temáticos, específicos e importantes para un determinado momento histórico. Más adelante veremos estos núcleos de sentido alrededor de los cuales se aglutinaron las memorias populares de mujeres y hombres. La estructura de esta tradición nos apunta hacia ciertas centralidades locales y temáticas. Gerhard von Rad y Claus Westermann suponen que hubo un proceso muy largo y lento para la reunión y amalgama de todos estos materiales [3].

En cuanto a su estructura tenemos su inicio en 25,19: "historia de Isaac, hijo de Abraham. Abraham engendró a Isaac", y su conclusión en 36,43. Su inicio y su término se dan a través de genealogías. En una primera lectura se tiene la impresión de que hay una mezcla de muchos materiales sin relación entre sí. Al mirar más de cerca, se percibe que hay una estructura muy bien organizada y delimitada dentro de objetivos. La diversidad de tradiciones locales y populares fueron amarradas y agrupadas en una construcción celular en sub-bloques. Son capas celulares que se cubren una a otra hasta llegar al núcleo [4].

La parte externa
25,19-24: nacimiento de Jacob y Esaú. Trama genealógica
35,16-29: muerte de Raquel y de Isaac

---

[2] Norman K. Gottwald, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica.* São Paulo, Edições Paulinas, 1988, pág. 146.
[3] Gerhard von Rad, *El libro del Génesis.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988, pág. 326; Claus Westermann, *Genesis.* Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1977 (Biblischer Kommentar Altes Testament, v. I/2) [edición inglesa: *Genesis 12-36. A Commentary.* London, SPCK, 1985].
[4] Ver Eberhard Blum, *Die Komposition der Vätergeschichten.* Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1984 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament).

35,23-26: relato de los descendientes de Jacob, Lía y Raquel
36,1-46: relato de los descendientes de Esaú, Adá, Oholibamá, Basmat
Los relatos de esta capa externa están localizados geográficamente en el sur, Lajay-Roí y Efratá-Belén.

La segunda capa circular
27 hasta 33: está marcado por el conflicto entre los hermanos Jacob y Esaú
—26-28: subversión de la bendición y huída de Jacob
—32-33: retorno de Jacob, encuentro de los hermanos y pacto de paz
La localización geográfica de esta segunda capa está marcada por un largo camino migratorio de Jacob.

El bloque central
29 hasta 31: agrupan las narrativas en Paddán-Aram, sobre Raquel, Lía y Labán
—29,1-30: encuentro con Raquel, trabajo en la casa de Labán y casamiento
—31,1-42: desentendimiento con Labán y huída de Paddán-Aram

Núcleo central
29,31 hasta 30,24: trama genealógica del nacimiento de los hijos de Raquel, Lía y Jacob
Todos los acontecimientos de este bloque central acontecen en Paddán-Aram.

En la organización de este material tenemos la variante de los lugares y del tiempo. Por los itinerarios ya podemos percibir una posible organización de los relatos. Además de los itinerarios, las narraciones de Gn. 25 hasta 36 son construidas a partir de intrigas y organizadas alrededor de tres grandes conflictos. Son conflictos de contenidos diferentes que se hallan interligados de manera intencional y amarrados por huídas-regresos, trampas, genealogías, santuario de Betel, matrimonios e itinerarios. Son ellos: el conflicto entre Jacob y Esaú, el conflicto entre Jacob y Labán, y la trama del nacimiento de los doce hijos. Los dos primeros bordean la guerra, y son típicas intrigas entre grupos étnicos e inter-tribales. El último, el que compone la trama central (Gn. 29,31—30,24), es una memoria de los conflictos de la estructura social básica de la *bet ‘ab* politizada. La ‘casa’ israelita es la estructura fundante para la tribu.

En todas las narraciones es evidente que los conflictos son generados por los diversos grupos con parcelas de poder asimétricamente ordenadas y distribuidas en esta sociedad agro-pastoril. Tanto en la estructuración del bloque como en las narrativas, aparecen articulados juntos el ordenamiento de esta forma de vida y la contra-cultura. Casi todas las perícopas están constituidas por una lógica de ‘engaños’ que forman el tejido de subversiones socio-culturales. Cada historia tiene un ‘no’ tramado en un enredo narrativo que explicita la crítica al sistema de vida en dado momento. Son narraciones marcadas por la cotidianidad, pero elevadas a experiencias paradigmáticas [5].

Toda la narrativa tiene como *locus* la región de Paddán-Aram, la región de la Transjordania (el valle del Yabboq, Eufrates, Gileade, Majanáyim, Penuel, Sukkot,

[5] Ver Agnes Heller, *O cotidiano e a história.* São Paulo, Paz e Terra, 1992.

Edom) y del Reino del Norte (Siquem, Betel). Comienza y termina en el sur, entre Efratá-Belén, Hebrón y Lajay-Roí. Esto demuestra que las narraciones en torno a los/as personajes Rebeca, Jacob, Esaú, Labán, Lía y Raquel, pertenecen a esta región del norte, lo que lleva a la conclusión de que se trata de una tradición predominantemente del Reino del Norte, en especial en las tierras de las tribus de Manasés y Efraím. Betel y Siquem son probablemente los dos centros cultuales donde se aglutinó esta tradición de Gn. 25-36.

Si se tiene en cuenta el modelo redaccional de Betel, predomina el argumento sobre la localización de esta tradición en el reinado de Jeroboam I. En este primer período del cisma israelita (931 a. C.), Jeroboam I estableció en Betel y Dan un santuario estatal (1R. 12,26-33) e incentivó el culto a Yahvé en estos lugares, para compensar la prohibición de ir a Jerusalén. Hay una salvedad de gran peso en relación a este argumento: no tenemos, en este bloque literario, la discusión del Estado como algo central. Hay, sí, una gran parte del material que explicita la lucha inter-tribal por la tierra y el desmoronamiento de la estructura patriarcal de la casa. Lo que se puede observar como relevante en la literatura en cuestión es la discusión de la herencia y de la tierra bajo la perspectiva de las trampas y de las migraciones en torno del personaje Jacob-Israel.

Podríamos apuntar la hipótesis de que Gn. 25-36 sea una tentativa historiográfica, después de la ruptura con Jerusalén, de interpretar-explicar su origen en cuanto Reino del Norte. Esaú, en este caso, sería una metáfora de la tribu de Judá y no de los edomitas propiamente dicho. El Reino del Norte nunca tuvo grandes problemas políticos con los edomitas. En consecuencia, no habría necesidad de hacer una memoria del conflicto entre los israelitas y los edomitas. Prefiero la alusión a Esaú-edomitas como una metáfora del conflicto entre el norte y el sur, en especial a partir del texto de apertura, donde los hermanos en lucha salen del mismo útero de Rebeca. Bajo la perspectiva del norte, Rebeca pervierte la bendición en pro de Jacob-Israel. La matriarca está políticamente del lado de Jacob, lo que no tendría sentido sólo por razones antropológicas, ya que su sobrevivencia estaría asegurada con cualquiera de sus hijos.

De cualquier forma, la tradición remonta a una fuente popular del norte y no al Estado, dado que no percibimos la discusión en torno a la centralización del proyecto, excepto el pasaje del santuario de Betel. Las sagas giran alrededor del grupo familiar agro-pastoril amenazado por cuestiones externas e internas.

2. El vientre y la tierra: espacios de conflicto

Existen varias posibilidades de enfocar este bloque de Gn. 25 hasta 36. El enfoque más trabajado por la exégesis y por la interpretación es a partir del modelo de Betel. Este sesgo es propio de quien mira este bloque por la producción teológica de las palabras, y los actos relacionados a los personajes masculinos y a los santuarios de Betel y Siquem. El relato del santuario de Betel es uno de los amarres literarios presentes en esta tradición. Ligadas a Betel se hallan las dos bendiciones y promesas a Jacob (28,13-15 y 35,10-12). Estas promesas son las pocas palabras teológicas tipificadas que coinciden con el bloque de Gn. 12 hasta 25. En la bendición hay promesa de descendencia y de multitudes de naciones y de reyes que saldrán de Jacob, tal como vemos en Gn. 17,6. Este es uno de los pocos materiales tardíos (post-

exílico) que tenemos en este bloque. La producción teológica tipificada, por lo tanto, es rara, y cuando aparece está unida a Betel o a Siquem. Por otra parte, este complejo de Gn. 25-36 tiene poca teología articulada con el santuario. Por el contrario, la producción teológica aparece quebrada en pequeños fragmentos mezclados de manera sutil con las grandes cuestiones y anécdotas de las perícopas. Dios casi desaparece en medio de tanta narrativa popular autónoma. Probablemente por eso no hay mucha investigación teológica sobre este complejo literario.

Otro enfoque es hurgar en busca de los conflictos paradigmáticos del pueblo israelita en sus varios niveles, desde la *bet ʻab* hasta la relación inter-tribal. Dos grandes conflictos sobresalen en este complejo de relatos. Uno se encuentra en el nivel de la *bet ʻab* y el otro en la organización inter-tribal y entre pueblos vecinos. El primer gran conflicto acontece entre Jacob y Esaú (Gn. 25,19—28,10). La narrativa presenta como motivo del conflicto la subversión de la bendición para Jacob, tramada por Rebeca (capítulo 27). Los capítulos 32-33 pertenecen a este arco conflictivo. Relatan la vuelta y el encuentro. La trama entre Jacob y Labán se halla en esta misma característica de conflicto entre tribus. Podemos ver esto con claridad en el capítulo 31. También en este caso la disputa comienza en la casa de Labán, con el casamiento de Jacob con las hijas, Raquel y Lía. La narración de los conflictos de la macro-estructura tiene su inicio en la micro-estructura, la casa, mezclada con historias cotidianas en que aparecen las mujeres. Los grandes enfrentamientos son relatados desde la perspectiva del detalle específico donde las manos de las mujeres tienen alcance. El enredo presenta los grandes conflictos aflorando a partir de los actos domésticos. De alguna manera hay una comprensión de la política y de la historia que entrelaza la estructura tribal con la estructura básica de la casa.

Los relatos de los conflictos entre grupos —edomitas x israelitas, israelitas x arameos— son descritos por medio de un itinerario que pasa por las ciudades y los santuarios. Los conflictos intra-grupos, que involucran a personajes masculinos, están en la perspectiva del límite geográfico de las tierras y de las ciudades. Es una disputa política de la tierra, un enfrentamiento de hombres. La bendición del primogénito debe ser analizada dentro de este prisma. Ella es, al mismo tiempo, asunto de la casa y del grupo mayor porque envuelve a la tierra. Es lo que indican las propias palabras de la bendición en 27,28s:

> Mira, el aroma de mi hijo
> como el aroma de un campo,
> que ha bendecido Yahvé.
> ¡Pues que Dios te dé el rocío del cielo
> y la grosura de la tierra,
> mucho trigo y mosto!
> Sírvante pueblos,
> adórente naciones,
> sé señor de tus hermanos
> y adórente los hijos de tu madre.
> ¡Quien te maldijere, maldito sea,
> y quien te bendijere, sea bendito!

Las relaciones de poder características en este tipo de conflicto pasan por el itinerario de las ciudades y por los santuarios donde estas memorias son transformadas en tradición teológica. La otra bendición y promesa dadas a Jacob en el lugar que

vino a ser llamado Betel, aparecen en el transcurso de la migración: “Yo soy Yahvé, el Dios de tu padre Abraham y el Dios de Isaac. La tierra en que estás acostado te la doy para ti y tu descendencia” (28,13). La promesa de tierra está ligada a Betel y a Jacob (patriarca).

El texto de apertura de este nuestro complejo literario, introduce los dos tipos de conflictos presentes en este bloque:

> Dos pueblos hay en tu vientre,
> dos naciones que, al salir de tus entrañas, se dividirán.
> La una oprimirá a la otra;
> el mayor servirá al pequeño (25,23).

El vientre de Rebeca, madre de Jacob y Esaú, es la metáfora de la lucha política. ¿Será el vientre la metáfora de la tierra de donde provienen toda la vida, el vino y el trigo en abundancia? Esto recuerda el mito de la gran-madre, la gran-diosa que es tierra. El vientre, en este texto, podría simbolizar el espacio común ocupado (tierra) por los hermanos (tribus que se agrupan en un espacio geográfico) que luchan con violencia y se separan. Los conflictos entre Jacob-Esaú y Jacob-Labán bordean la guerra. Existen indicios de que son típicas intrigas entre grupos étnicos e inter-tribales, muy comunes en toda la historia israelita. De la misma forma, toda la trama del nacimiento de los doce hijos y de una hija de Lía y Raquel, Bilhá y Zilpá, está tejida entre un conflicto muy grande de orden personal y colectivo.

Tenemos aquí una historiografía politizada que pasa por las relaciones básicas (antropológicas) de la familia y por el vientre de las mujeres. Es un modo diferente de hacer el registro-interpretación histórico. La interpretación de las grandes cuestiones económicas y políticas de esta sociedad israelita es tejida a partir de la perspectiva de las relaciones cotidianas de mujeres y hombres que componen la estructura básica de esta sociedad. En el capítulo 27, Rebeca resuelve cambiar el curso de las costumbres de aquella organización social y hace que la bendición sea dada al pastor de ovejas, el hijo menor. En el v. 6 de este texto el narrador transforma la narrativa en historia de Rebeca, en historia de una madre. Este acto de intervención de Rebeca en la bendición convierte a Jacob en un migrante. El itinerario de este personaje es protagonizado por una actitud de su madre. Vemos, a partir de esta forma de relatar el itinerario, que las mujeres tienen una participación decisiva en la construcción de los itinerarios. Mientras que en el bloque de Gn. 12-25 los itinerarios aparecen ligados a Abraham, aquí tenemos las manos de las mujeres que intervienen en las andanzas del personaje Jacob. Podemos ver esto también en la actitud de Raquel y de Lía en Gn. 31,13-17. Su acción es decisiva para hacer que Jacob vuelva a su tierra.

3. La subversión de la *bet ‘ab:* ¿qué tenemos nosotros con ella?

La interpretación bíblica latinoamericana tiene una mirada muy especial para la micro-estructura social israelita *(bet ‘ab)* y la greco-romana *(oikos)*, y afirma que el predominio de la elaboración teológica procede de ahí. Los argumentos, de hecho, son consistentes y provienen del encuentro con una hermenéutica que realza la presencia de los/as excluidos/as en el proceso social y en la producción de

conocimiento. La estructura de la 'casa' era explotada por el sistema tributario del Estado. La mayor parte del trabajo bíblico latinoamericano contrapone el proyecto de la casa al proyecto estatal, por cuanto la casa representa un sistema social básico del tribalismo, opuesto al sistema tributarista del Estado. Este aspecto, recuperado por la hermenéutica, es muy importante para la aproximación de las esperanzas y utopías de los empobrecidos/as de América Latina. No obstante, aún queda una tarea por realizar: comprender mejor este espacio de la *bet 'ab* como una organización en la cual los agentes sociales poseen parcelas de poder diferenciadas. Para las mujeres, las siervas, los siervos, los niños, este espacio tiene otro significado que para los "padres", los líderes legalmente reconocidos. El sistema de la casa es patriarcal, y tiene en consecuencia una distribución de papeles sociales jerarquizados internamente. Esta distribución de poderes pasa por la tierra.

En los dos complejos literarios que relatan sobre las matriarcas y los patriarcas, tenemos de manera privilegiada el espacio de la casa, del campo, del pozo, como lugares sociales predominantes. ¿Cómo evaluar ahí las actuaciones políticas y cotidianas de estas personas, hombres y mujeres? En general se ha usado la historiografía social para recomponer los actos significativos históricos ligados a los (así llamados) espacios públicos y sus respectivos personajes, en general masculinos. Este es un modo de guardar-interpretar la memoria colectiva. Pero es un modo en el cual se privilegia el espacio público y los personajes masculinos que lo ocupan por excelencia. Contraponiéndose a esta historiografía, comienza el trabajo de las mujeres en una perspectiva de cuestionar el espacio público como el único lugar de investigación legítimo para la investigación histórica. Esta metodología tampoco funciona para sociedades donde el espacio doméstico se mezcla con el público, cuya organización es de comunidades domésticas y tribales. Una de las tareas de la historiografía que trabaja con este tipo de literatura (memorias populares) es "instituir lugares de la memoria" [6], donde se pueda percibir la correlación entre dominios masculinos y femeninos en los espacios sociales.

Tres son los espacios por donde pasan las relaciones de poder en este bloque: el vientre de la mujer, la casa del padre y la tierra tribal. Este entrelazamiento de espacios en este complejo literario refleja la organización social israelita en la que estas esferas se determinan. No hay espacio o personaje que sea mero coadyuvante. El escenario de estas memorias es la Transjordania y el norte de la Cisjordania, donde hay muchas familias organizadas en micro-estructuras. El espacio privilegiado en los relatos de Rebeca, Jacob, Esaú, Raquel, Lía y Labán, es la casa paterna, la tienda. ¡Este escenario es sexuado! Alrededor de este espacio giran los conflictos de tierra, trabajo, casamiento, bendición, en fin, las provocadoras cuestiones jurídicas y sociales discutidas bajo la perspectiva de la cotidianidad en este bloque. Según estudios realizados sobre esta organización social [7], la casa paterna es el lugar donde el patriarca tiene asegurado su dominio. En este espacio social existe una distribución asimétrica del poder entre los hombres y las mujeres. Al recurrir a estudios antropológicos para comprender esta organización de la casa, encontré un análisis de

---

[6] Michelle Perrot, "Práticas da memória feminina", en *Revista Brasileira de História* (São Paulo, Editora Marco Zero) No. 18 [A mulher e o espaço público] (1989), pág. 17.

[7] Roland de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento.* Barcelona, Editorial Herder, 1976, págs. 49-101.

Claude Meillassoux [8] acerca de las comunidades domésticas, que enfoca la relación de la reproducción con la producción como eje de esta organización:

> La organización social de la comunidad agrícola doméstica es construida simultáneamente, y de manera indisociable, alrededor de las relaciones de producción, tal como se establecen a partir de restricciones económicas impuestas por la actividad agrícola, llevada a cabo en las condiciones definidas por el nivel de las fuerzas productivas, y alrededor de las relaciones de reproducción necesarias para la perpetuación de la célula productiva. Si las necesidades de exposición de este proceso requieren la disociación de los dos tipos de relaciones, su interacción es continua en virtud de la simultaneidad de las necesidades de la producción y de la reproducción... Que la reproducción sea la preocupación dominante en las sociedades es evidente. Todas las instituciones están volcadas hacia esta empresa. El énfasis conferido al casamiento, a las instituciones matrimoniales y paramatrimoniales, a la filiación, a los cultos de la fecundidad, a las representaciones relacionadas con la maternidad, a la evolución de la condición de la mujer según su posición en el ciclo de fecundidad, a las inquietudes provocadas por el adulterio y por los nacimientos fuera del casamiento, las prohibiciones sexuales, etc. En la sociedad doméstica, la reproducción de individuos y los cuidados a tener con ellos desde su nacimiento y a lo largo de su vida, son objeto de un control social atento que domina el conjunto de las relaciones sociales [9].

En este caso, la política matrimonial está inserta en el control sobre las mujeres en estas comunidades patrilocales. Son las mujeres las que circulan en este sistema de intercambio entre fuerza reproductiva y productiva con la finalidad de un equilibrio de las comunidades domésticas entre sí. El intercambio es realizado entre lo que es valorativo para perpetuación de la micro-estructura, y los que intercambian son los hombres por cuanto la herencia pasa por la patrilinealidad —de padre a hijo primogénito—. La tierra, el rebaño, la herencia, pertenecen al “padre”. Al ser así,

> ...el parentesco y el matrimonio hacen siempre parte de sistemas sociales totales y son siempre cosidos en arreglos económicos y políticos [10].

Este contexto es el que hallamos en los relatos del Génesis. Existe una íntima relación entre tierra, rebaño, trabajo, mujeres, reproducción. La circulación de poder también se mezcla en estas instancias y no puede ser analizada separadamente. La capacidad reproductiva de las personas y productiva de alimentos era la base primordial de subsistencia de este micro-organismo social, lo que, de acuerdo con los enfoques antropológicos, indica que la reproducción era un asunto muy relevante entre estos grupos semi-nómadas. Una familia podía extinguirse con facilidad si las mujeres no tenían condiciones reproductivas para garantizar la ampliación y continuidad del grupo.

> La prueba de la bendición de Yahvé es expresada de modo constante por la tríada de la fertilidad humana, del rendimiento agrícola y de la paz sociopolítica. El hecho de que

---

[8] Claude Meillassoux, *Mulheres, celeiros e capitais.* Porto, Edições Afrontamento, 1976.
[9] *Ibid.*, págs. 69s.
[10] Gayle Rubin, *O tráfego de mulheres. Notas sobre a economia política do sexo.* Recife, S.O.S. Corpo, 1993, pág. 24.

> estos términos del bienestar israelita sean entonados con tanto énfasis significa, paradójicamente, que ellos eran los pre-requisitos precarios de la sobrevivencia comunal que necesitaban ser renovados repetidas veces, a pesar de los caprichos de la naturaleza y de las davastaciones de la guerra [11].

Ante este contexto nos preguntamos: ¿cómo comprender el papel de las mujeres en estos relatos? Necesariamente tenemos que comprender la vida de las mujeres a partir de los atributos sociales asignados a ellas dentro de esta organización social, sus rupturas y subversiones. Planteo la sospecha de que los relatos de *Gn. 25-36 presentan a las mujeres en una actitud de quiebra y subversión del orden patriarcal israelita.* Rebeca, Raquel y Lía, ejercen su parcela de poder por la subversión en el espacio de la *bet 'ab*. La estructura de la casa es un lugar de la continuidad del clan, de la vida, y también el lugar del engaño, del ejercicio del poder patriarcal. Dos relatos en especial apuntan hacia esta actitud de las mujeres en relación a la casa: Gn. 27 y Gn. 31.

En Gn. 27, Rebeca actúa a través de la concesión de la bendición reservada al patriarca. Ella no dirige su acción en el sentido de apropiarse de la esfera simbólica, sino que revierte la situación en favor del sujeto beneficiario de la bendición: Jacob-Israel.

La primera parte del texto no contradice, en principio, las costumbres entre estos grupos en los cuales cabe al patriarca el derecho y el poder de dar la bendición. La bendición, comprendida como fuerza casi mágica, es concedida por el padre: "mi alma *(nefex)* te bendiga antes de que yo muera" (vv. 4.31). Es aquí que reside la belleza de este texto. Tiene su inicio en conformidad con lo que rige aquella forma vida de los semi-nómadas, pero, a cierta altura del relato, las aguas empiezan a correr en dirección opuesta. No habría trama e historia si todo corriese dentro de lo previsto por el derecho, o sea, la bendición del primogénito. Esto se encuentra en el v. 6, cuando en el relato el enredo comienza a ser dirigido al revés. Rebeca hace uso de artimañas, descritas con todos los detalles, para cambiar el curso de las costumbres de aquella organización social, y hace que la bendición sea dada al pastor de ovejas.

En este texto novelesco, la historiografía popular (memoria de las mujeres) interpreta la historia de Israel (Jacob) aconteciendo al revés de los ordenamientos sociales opresivos. El relato liga este acto de "desorden" a Rebeca. Curiosamente, la bendición desinstala al hijo y a la madre, y deja a los dos corriendo el riesgo del "engaño". Y Yahvé/Dios no cohíbe ni castiga a Rebeca por este acto. Por el contrario, el relato amarra la teología en esta subversión de tal forma que la bendición proferida por Isaac se vuelve la bendición de Yahvé y, en la huída-migración, Yahvé está al lado de Jacob.

Todo el capítulo 31 tiene características de novela, construida de fragmentos muy antiguos e interferencias de tradiciones más recientes. Tenemos ahí un contexto de huída repleto de conflictos diversificados donde son abordados varios aspectos relevantes de la vida de estos grupos, con un cuño jurídico bastante marcado. Inserto en la discusión de la huída (migración), el grupo teje el relato de tal forma que crea momentos de tensión, con mucho diálogo y reflexiones respecto de injusticias sufridas por varios segmentos sociales de la época. Las mujeres tienen actitudes decisivas en este relato. Jacob llama a Raquel y a Lía (vv. 5-13) para una conversación

---

[11] Norman K. Gottwald, *As tribos de Javé.* São Paulo, Edições Paulinas, pág. 295.

sobre su deseo de partir. Comparte con ellas su inquietud. El contenido de este discurso de Jacob es un análisis detallado de su condición de siervo *(‘ebed)* de Labán, de los trabajos duros y de los engaños en relación al salario. Dice a las mujeres:

> ...vosotras sabéis que yo he servido a vuestro padre con todas mis fuerzas. Vuestro padre me engañó y cambió diez veces mi salario (vv. 6-7a).

Ellas confirman la constatación de Jacob, y agregando otros aspectos (v. 14) que reafirman su decisión de partir. Esta reflexión realizada con las mujeres acontece en el campo *(sadeh),* donde él se encuentra apacentando las ovejas, su lugar de trabajo. Es desde el lugar de trabajo y servidumbre que él, juntamente con sus mujeres, toma la decisión de partir y romper con la estructura patriarcal opresora para ambas partes.

Esta parte del relato que prepara la huída, plantea dos cuestiones que merecen ser destacadas. En primer lugar, está la iniciativa de Jacob de compartir con las mujeres su deseo de partir. Si él las llama para reflexionar en conjunto, es porque a ellas les estaba reservada cierta parcela de poder en esta decisión. En segundo lugar, está la coherencia entre la “orden” de Yahvé/Dios de que parta, y la voz incisiva de Raquel y de Lía en esta misma dirección. Esto es, el relato presenta la misma “voz” de Yahvé/Dios y de las mujeres en el sentido de romper con la servidumbre. Yahvé/Dios y las mujeres incitan a Jacob a salir de esta situación de *‘ebed.*

> Respondieron Raquel y Lía y le dijeron: “¿Es que tenemos aún parte o herencia en la casa de nuestro padre? ¿No hemos sido consideradas como extrañas para él, puesto que nos vendió y, por comerse, incluso se comió nuestra plata? Así que toda la riqueza que ha quitado Dios a nuestro padre nuestra es y de nuestros hijos” (vv. 14-16).

En este fragmento son presentadas una serie de implicaciones jurídicas cruciales, que se refieren a las mujeres en esta época. Los términos empleados en este relato son jurídicos. Ellos son:

> —*Herencia:* “¿Es que tenemos aún parte o herencia en la casa de nuestro padre?”. En esta indagación analizan su situación en la “casa paterna” en relación a la herencia, la cual, según ellas, les fue negada. Es muy curioso este cuestionamiento que hacen respecto a la herencia, pues las mujeres no tenían derecho a ella de acuerdo a Nm. 27,1-11. “Así que toda la riqueza que ha quitado Dios a nuestro padre nuestra es y de nuestros hijos”. Aquí se menciona la relación entre la tierra y la mujer, jurídicamente. Son muchos los textos que aluden a esta relación de la propiedad de la tierra con la mujer y el respectivo derecho establecido por costumbre y por ley, en especial en el libro de Rut [12].
> —*Mohar:* “puesto que nos vendió y, por comerse, incluso se comió nuestra plata”. El contrato de casamiento realizado entre Jacob y Labán, fue hecho efectivo con base en el trueque de trabajo (siete años) por cada mujer (29,18).

---

[12] G. von Rad afirma que “ambas, la mujer y la tierra, son en el fondo una propiedad que sólo difícilmente se puede disolver” (*op. cit.,* pág. 377).

Una parte de este *mohar* (dote) pertenece por derecho a las mujeres [13], según Js. 15,19 y Jc. 1,15. Raquel y Lía denuncian al patriarca de su clan como corrupto por haberles negado la parte que les correspondía.

A través de este relato se constata el conocimiento jurídico de estas mujeres en relación a sus derechos en la *bet 'ab*. Su diálogo directo que emplea términos jurídicos, formulados de forma casi poética, nos permite plantear la hipótesis acerca de la conciencia que las mujeres tenían de sus restringidos derechos en esta organización. El rompimiento con la casa paterna ocurre como consecuencia de esta claridad, revuelta y conciencia de su parte de poder en esta estructura por medio de la descendencia (hijos). Los términos usados para el rompimiento, en relación a la *bet 'ab* de Labán, son *hlk* y *nhkh*. Estos términos son usados en otros dos textos significativos para la historia de Israel. En 1R. 12,16:

¿Qué parte tenemos nosotros con David?
¡No tenemos herencia en el hijo de Jesé!
¡A tus tiendas Israel!
¡Mira ahora por tu casa, David!

Y en 2Sm. 20,1b:

No tenemos parte con David,
ni tenemos heredad con el hijo de Jesé.
¡Cada uno a sus tiendas, Israel!

Existe una relación visible, a través de la formulación literaria, entre el rompimiento de Raquel y Lía con la casa del padre, y el grito de rompimiento de las tribus del norte con la casa de Judá en el 931 a. C. En los dos casos de ruptura resulta una situación de ruina para la casa que detenta el poder centralizado. Raquel y Lía, al romper con la casa de Labán y llevarse todos los hijos con ellas, vuelven frágil esta estructura al dejarla sin descendencia. La ruptura llega a una radicalización total. Raquel inclusive se lleva con ella las divinidades domésticas *(terafim)* del padre, despojando así a la casa de la protección de los *terafim.*

En todo este bloque se transparenta una tendencia a una historiografía basada en extractos de memorias femeninas, insertas en lugares claves en la totalidad del relato. Se trata de una historiografía del vientre y de la contra-cultura. Ellas son presentadas como partes pasivas en la transacción entre los hombres, distribuidas en conformidad a la normatividad de las organizaciones sociales vigentes. No obstante, en los relatos queda en evidencia que las mujeres aparecen como sujetos sociales activos que provocan inversiones en esta organización y en el sistema legal vigente. Estas subversiones se dan dentro de los ritos y normas establecidas.

[13] R. de Vaux, *op. cit.,* págs. 74s.

4. Memoria teológica sexuada

En Gn. 25-36 la configuración de la concepción sobre Dios/Yahvé que actúa en la historia no está amarrada a un concepto unificado de este Dios. Hay una diversidad de nombres (ángel de Yahvé, Elohím, Yahvé), a los cuales se atribuyen muchas acciones. También aparecen en este complejo marcas de divinidades muy antiguas y típicas de las religiones de esta región, como las domésticas (31,19.30.32-35), de fertilidad (30,14-16), de las estelas (28,18; 35,14.20) y del árbol sagrado (35,4b.8), yuxtapuestas a la religión yahvista.

En comparación con el complejo de Gn. 12-25, la presencia de Dios no es aquí tan acentuada e intensa. En algunos relatos largos, aparece el mal. Y no hay una síntesis teológica formulada con el esmero que en el complejo de Sara, Agar y Abraham. La característica divina principal está ligada aquí al Dios personal de la familia *(bet ʻab)*, nominado como Dios de los patriarcas. O sea, en el relato prevalece una nominación marcadamente masculina. En una capa de los relatos, la revelación de Yahvé/Dios acontece sólo a Jacob y a Labán.

¡La revelación es sexuada! En otra capa, este Dios/Yahvé se relaciona con Rebeca, Raquel y Lía mediante la esfera de la reproducción. El tiene atribuciones típicas de los/as dioses/as de fertilidad —él abre y cierra el útero de las mujeres—. Cada historia de esterilidad tiene su enredo propio y lleno de significado, por lo general envuelto en mucho sufrimiento, dado que la garantía de la sobrevivencia de las mujeres se daba por la herencia de la tierra al hijo. Dentro de estas historias de esterilidad está el protagonismo de Yahvé que siempre actúa junto a las “desgracias” femeninas, abriendo o cerrando el útero de las mujeres, por petición de ellas mismas o de los patriarcas. Los relatos presentan la acción de Yahvé con la misma importancia que su actuación en los momentos de combate, en la posesión de la tierra y los clamores —él oye— de los/as oprimidos/as. Es decir, la esterilidad es una opresión social de género, la cual Yahvé oye y ve, y actúa como divinidad de la fertilidad. La sexualidad y la reproducción, por estar amarradas a la organicidad de este sistema social, articulan el significado de esta experiencia en el ámbito de la elaboración teológica. Yahvé está involucrado con el *re<u>h</u>em* (vientre) de las mujeres.

Este acto de contar su historia, en esta tradición, está lleno de sabiduría popular. La lógica de la estructura reside en su manera de mezclar, en el mismo enredo, una versión política de conflictos entre pueblos y grupos con cuestiones de la cotidianidad de la vida familiar, sobre todo en la espera de la reproducción. Dentro de los conflictos en el ámbito familiar y personal están tejidas las historias de intrigas territoriales, el origen del pueblo israelita, el sistema de servidumbre,las discusiones jurídicas y las concepciones teológicas, entre otras. La lógica en los relatos está calcada en la constante sorpresa y subversión de la organización social establecida en la casa paterna.

Haidi Jarschel
Rua Rio Preto 584
09060-090 Santo André-SP
Brasil

HAROLDO REIMER

LA NECESIDAD DE LA MONARQUÍA PARA SALVAR AL PUEBLO

Apuntamientos sobre la historia de José (Génesis 37-50)

Este artículo busca primeramente presentar algunos aspectos de la investigación literaria e histórica sobre el texto Génesis 37-50. Después de una tentativa de estructuración del texto, sigue un ensayo de interpretación. Ahí se destaca que la historia de José es una novela con material sapiencial. Como novela familiar busca presentar la monarquía como necesaria para salvar la vida del pueblo. El texto, probablemente, tuvo su origen en el tiempo del llamado "iluminismo salomónico", y recibió algunos añadidos cuando fue incluida en la obra general del Pentateuco.

This study first presents some points of view of the literary and historical research about Genesis 37-50. After a atempt to give a estructure of the text, follows a essay of interpretation of this text. The emphasizes that the gender of Genesis 37-50 is a novel built with wisdom material. As a familiar novel his purpose is to show that the institution of the marnarchy is necessary to save the life of the people. The text probably had his origin in the time of Salomon, and receive some additions when ist was includet in the hole work of the Pentateuch.

La historia de José (Gn. 37-50) es una incitante y cautivadora "novela" del Antiguo Testamento. Ocupa trece capítulos. Cierra el ciclo de la historia de los patriarcas y sirve de puente para la historia de la liberación de Egipto (Ex. 1-15).

Parece ser una simple "historia de familia". Ella narra las vicisitudes acontecidas en la vida del patriarca Jacob y de sus hijos. Enfoca en especial la figura del hijo más joven, José, y su conflicto con los otros hermanos, o mejor: de éstos con José por causa de sus sueños presuntuosos (Gn. 37). Se narra cómo los hermanos se deshacen de José vendiéndolo a Egipto (Gn. 39). En Egipto se enfoca la trayectoria ascendente de José en la corte (Gn. 40), y se destaca su habilidad, discernimiento y capacidad organizativa (Gn. 41). El hambre y la necesidad llevan a los hermanos a Egipto (Gn. 42-44). Este es el momento en que José revela el sentido de su opción y la conducción divina (Gn. 45). Los hermanos se someten a la nueva situación (Gn. 45). Al final, se da un clima de reconciliación y de perdón general entre los hermanos (Gn. 50). La historia termina con la enseñanza teológico-sapiencial de que "Dios cambia el mal en bien" (Gn. 50,20). Como tal, la historia de José es una larga y conmovedora

enseñanza para la práctica del perdón y de la reconciliación y del discernimiento de la actuación de Dios en la historia.

Esa historia no es gratuita. Como toda historia-novela tiene una intencionalidad y un objetivo implícitos. De la misma forma, tiene una pluridimensionalidad. Como producto de un largo proceso de formación y transmisión tiene acentos distintos en momentos históricos diferentes y a partir de perspectivas distintas.

En el presente ensayo tratamos de plantear la pregunta por la intención y los objetivos de la historia de José. Primeramente destacamos algunos momentos de la investigación bíblica sobre los aspectos literarios, y algunas propuestas de datación de esa novela en la historia del Pueblo de Dios. A partir de ahí intentaremos hacer un ensayo de interpretación histórico y social de Gn. 37-50. Siguen por último algunas indicaciones bibliográficas adicionales.

1. Texto, contexto e investigación literaria

En la redacción final del Pentateuco, la historia de José (Gn. 37-50) es parte integrante de la historia de Jacob y del ciclo de los patriarcas. La historia de Jacob tiene su inicio en Gn. 25-26 y se extiende hasta el final del libro del Genésis. Uno de los hilos conductores de este largo arco narrativo son las genealogías (cf. Gn. 25; 30; 35,23—36,43). Ellas interconectan las partes de esta "historia expandida de Jacob". También las bendiciones desempeñan un papel importante [1].

En su posición actual dentro del Pentateuco, la "historia de José" sirve de puente entre el tiempo de los patriarcas Abraham y Jacob y el tiempo de Moisés y del éxodo. A nivel literario, con esa historia se busca dar una explicación del desplazamiento geográfico y la presencia de los descendientes de Jacob en Egipto para, así, desarrollar la narración de la liberación de Egipto (cf. Ex. 1,1-14). En el transcurso de la historia incluso hay trechos que claramente sirven de amarres intermediarios (cf. Gn. 46,1-4, donde se apunta hacia la futura liberación/subida).

En términos de género literario, la investigación es unánime en decir que Gn. 37-50 es una "novela" [2]. Típico de una novela es seguir un guión de intrigantes y envolventes relaciones familiares para de manera ficticia representar y discutir conflictos y problemas de la realidad del pueblo, y hacer culminar la propuesta que orienta toda la historia.

El análisis literario de este complejo de Gn. 37-50 ha recibido respuestas distintas.

Desde los clásicos de la crítica literaria se ha afirmado que al igual que en muchas partes del Pentateuco, también en Gn. 37-50 se funden dos relatos continuos distintos: la "fuente yahvista" (= J) y la "fuente elohísta" (= E) [3]. Esas dos fuentes

---

[1] Cf. José Severino Croatto. "¿Cómo leer la Biblia desde su contexto socio-político? Ejercicio sobre algunos temas del Pentateuco", en *Revista Bíblica* (Buenos Aires) V. 53, No. 44 (1991), págs. 193-216.

[2] Sobre eso, cf. Claus Westermann. *Genesis Kapitel 37-50.* Neukirchen, 1982, especialmente las págs. 12s [traducción al inglés: *Genesis 37-50. A commentary.* London, SPCK, 1987, 269 págs.].

[3] Un clásico para esa perspectiva es Julius Wellhausen. *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments.* Berlin, 1898. Otros desarrollaron y detallaron esa propuesta. Como se sabe, esa tesis se basa sobre todo en supuestas repeticiones y contradicciones, como por ejemplo el uso de Yahvé y Elohím como nombres para Dios o, en el caso, la alternancia de medianitas e

habrían sido fundidas hasta formar un relato de nivel superior, el cual recibió posteriormente todavía algunos agregados del escrito sacerdotal (= P) [4]. Se afirma que esas dos fuentes, independientes en sus orígenes, tenían narraciones "no muy dispares entre sí, el hilo yahvista y el hilo elohísta, que fueron entrelazados aquí con mucha habilidad" [5].

Con la creciente pérdida de credibilidad de la teoría de las fuentes, esa respuesta literaria, a pesar de que aún se la encuentra en muchas obras, ya no es satisfactoria. Habría que preguntar más por la unidad del texto, y en especial por su composición, que perfectamente puede haber asumido elementos de procedencias distintas.

En esa dirección ayudaron a caminar los resultados de la investigación de Gerhard von Rad sobre este texto [6]. Su gran contribución fue haber destacado el carácter sapiencial de la historia de José [7]. Este autor afirma que la historia está traspasada por un hilo sapiencial, que presenta figuras psicológica y antropológicamente distintas de las demás narraciones patriarcales y próximas a otros textos como la "historia de la sucesión de David" (2Sm. 9-1R. 2). La propuesta del autor es situar la historia de José como una narración didáctico-sapiencial para funcionarios de la corte de Jerusalén en el tiempo del así llamado "iluminismo salomónico", en el siglo X a. C. [8].

Con eso se abrió camino para entender la historia de José con una gran autonomía, sin la premisa de la teoría de las fuentes [9], pudiéndose buscar determinar

---

ismaelitas como conductores de caravanas (cf. Gn. 37,22-24.28a.29-31), etc. Sobre esto, ver la recientemente traducida obra de Werner Hans Schmidt. *Introdução ao Antigo Testamento.* São Leopoldo, Editora Sinodal-IEPG, 1994, pág. 72.

[4] Los textos en general atribuidos al "escrito sacerdotal" (= P), son: 37,2; 41,46; 46,6f (8-27); 47,27b.28; 48,3-6; 49,29-33; 50,12s. Algunos también incluyen 47,7-10.

[5] Así por ejemplo, Schmidt, *op. cit.*, pág. 72.

[6] Cf. Gerhard von Rad. "Josephsgeschichte und ältere Chokma" (1953), en *Gesammelte Studien zum Alten Testament.* Munique, Chr. Kaiser Verlag, 1965, V. 1, págs. 9-86 [traducción castellana: "La historia de José y la antigua hokma", en *Estudios sobre el Antiguo Testamento.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976, págs. 255-262].

[7] Ese carácter sapiencial recorre toda la historia como un telón de fondo. En particular se destaca en la conclusión sapiencial-teológica al final de la historia, en Gn. 50,20. Ahí se mencionan dos conceptos típicos de la sabiduría: el "bien" y el "mal". Durante la historia, simbolizada en la figura de José, quien tiene aspiraciones consideradas malas por los hermanos (cf. Gn. 37,3-11), se discute cómo algo que según el sentido común es considerado un "mal", puede convertirse en un "bien". Se quiere transmitir la idea de que un mal cometido no necesariamente desencadena otro mal, sino que por el contrario, por la acción divina, puede ser revertido en bien y bendición. La historia busca romper de este modo con la relación de causa y efecto entre la acción y el destino humanos, típica de la sabiduría clásica de Israel. Si se tiene en consideración que esa sabiduría es, en su origen, básicamente sabiduría popular, familiar y clánica, la historia de José trata también de cambiar conceptos arraigados en el imaginario del pueblo campesino de su época.

[8] Esa propuesta ha tenido larga aceptación en la investigación. Cf. por ejemplo J. L. Crenshaw. "Determining Wisdom Influence upon 'Historical' Literature", en *Journal of Biblical Literature* V. 88 (1969), págs. 129-137, y D. B. Redford. "Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)", en *Vetus Testamentum* (Leiden) V. 20 (1970).

[9] En su comentario sobre el Génesis (cf. Gerhard von Rad. *Das erste Buch Mose (Genesis Kapitel 25,19—50,26).* Göttingen, 1953 [traducción castellana: *El libro del Génesis* (Biblioteca de Estudios Bíblicos, V. 18). Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988 (3a. ed.)], el autor todavía mantiene el postulado de la teoría de las fuentes, aunque destaca el carácter sapiencial.

la forma y la intencionalidad propias de Gn. 37-50 antes de su inserción en el ciclo de los patriarcas y en el Pentateuco. A partir de ahí, varios investigadores han hecho propuestas para entender la historia de José como una composición literaria autónoma. Esta utilizó diferentes materiales y sufrió algunos añadidos de textos e interpolaciones para adecuar la historia al hilo narrativo de todo el Pentateuco [10].

Podemos establecer el siguiente guión de texto-base y agregados en la historia de José. Algunos agregados claramente interrumpen el guión; otros son más difíciles de precisar [11]:

Gn. 37:	los sueños presuntuosos de José: motivación de toda la historia
Gn. 38:	la historia de Tamar y Judá constituye una narración autónoma (37,36 tiene su inmediata continuación en 39,1)
Gn. 39:	descenso social (víctima de una doble confabulación)
Gn. 40:	ascenso de José por su buen discernimiento y habilidad
Gn 41:	prestigio por su capacidad de organización
Gn. 42-44:	organización del sistema de almacenamiento de alimentos
Gn. 45,1-15:	viraje ideológico
	Gn. 46,1-5a: ¿añadido?
Gn. 46:	Jacob-Israel baja a Egipto: nueva situación
Gn. 46,8-27:	lista de nombres —inclusión reciente, ya presupone Gn. 38
Gn. 47:	reconciliación entre Jacob y el faraón
Gn. 48:	la cena de la bendición unifica a los dos personajes principales —Jacob y José— y al mismo tiempo remite a los motivos de Gn. 27. Temáticamente se trata aquí de una etiología de la posición de realce de las tribus de José en Israel
Gn. 49:	colección de proverbios, bendiciones y promesas sobre las tribus; están en competencia con Gn. 48. Su origen es claramente judío y trata de salvaguardar la posición dominante de Judá (cf. la degradación de los tres primeros hijos (49,3-7) y la promesa de dominio para Judá (49,8-12)
Gn. 50:	final de la historia: la monarquía es necesaria para salvar al pueblo.

Así pues, entendemos la novela de José como una composición autónoma que sufrió algunas alteraciones y agregados cuando se produjo su inserción en la obra mayor del Pentateuco.

En el próximo paso cabe plantear la pregunta por el más probable contexto histórico del surgimiento de la historia de José. Necesitamos ser conscientes del carácter hipotético de cualquier reconstrucción histórica a partir de un texto delimitado por recursos de crítica literaria. Se debe partir de la premisa de que la novela de José con certeza traspasa el estrecho ámbito del conflicto familiar. Lo que se discute en esta historia tiene que ver con la vida del pueblo de Israel como un todo y con las organizaciones sociales necesarias para mantener la vida de este pueblo (cf. Gn. 50,20s).

¿A qué época nos remite la historia de José?

---

[10] Sobre las varias propuestas, ver básicamente Erhard Blum. *Die Komposition der Vätergeschichte* (Serie Wissenschaftliche Monographien zum Alten Testament, V. 57). Neukirchen, 1984, en especial las págs. 204-270, y más adelante el apartado 2 de este artículo.

[11] Acerca de los supuestos agregados de la redacción sacerdotal, cf. arriba la nota 3.

2. Contexto histórico

Aquí vamos a enlistar algunas propuestas comúnmente afirmadas en la investigación:

1) La respuesta tradicional de la teoría de las fuentes es localizar una de las supuestas narraciones constituyentes, la fuente "J", de la historia de José en Judá, durante el reinado de Salomón. La otra supuesta narración, de la fuente "E", tendría su origen en el reino del Norte, alrededor del 800 a. C. La fusión de las dos narraciones habría acontecido después del 722 a. C. en el reino del Sur [12].

2) Independientemente de la teoría de las fuentes, resaltando el carácter sapiencial, se ha sugerido situar el contexto de la historia de José en la época del llamado "iluminismo salomónico", en el siglo X a. C., en la corte de Salomón. La función principal de la novela habría sido servir de tratado didáctico para la formación de funcionarios en y para la corte del reino unido [13].

3) La tesis defendida por Frank Crüsemann es la de que, como novela, la historia de José es un *playdoier* para legitimar el poder de los funcionarios del Estado monárquico y de la política de tributos del imperio [14]. Para él, la historia de José es un escrito de propaganda del gobierno monárquico, cuyo surgimiento puede ser postulado en los inicios de la monarquía en Israel, en el siglo X a. C., posiblemente todavía en los tiempos de David o en los comienzos del reinado de Salomón.

4) Para Erhard Blum, la historia de José debe ser entendida como una obra que surgió en las inmediaciones de la corte del reino del Norte, probablemente en el octavo siglo a. C. Se trataría de una auto-presentación del reinado de las tribus de José (Efraín y Manasés, cf. la bendición en Gn. 48,11-22), en su grandeza y posición de realce [15].

5) A. Meinhold ha sugerido entender la historia de José como una novela de la diáspora judeo-israelita en la época del post-exilio [16]. Según él, el tema central de la novela, que Meinhold interpreta en analogía al libro de Ester, sería la "presentación y la interpretación de la existencia como diáspora de la comunidad judaico-israelita". Yahvé estaría manteniendo su "elección" a través del destaque de figuras de su pueblo que tendrían significado no sólo para la vida del propio pueblo, sino también para otros pueblos. El problema central de esta propuesta es que en la novela de José básicamente no se trata de la cuestión de la ley, tan importante para el judaísmo post-exílico.

---

[12] Para un resumen, Schmidt, *op. cit.*, págs. 52-55, y también Otto Kaiser. *Einleitung in das Alte Testament.* Gütersloh, 1984 (5a. ed.), pág. 111.

[13] Así sobre todo G. v. Rad, *El libro..., op. cit.*

[14] Cf. Frank Crüsemann. *Der Widerstand gegen da Königtum. Die antiköniglichen Texe des Alten Testamentes und der Kampf um den frühen israelitischen Staat.* Neukirchem, Neukirchem-Vluyen, 1978, págs. 143-155. En nuestra interpretación (ver el apartado 3) asumimos aspectos centrales de esta propuesta. Una interpretación semejante se encuentra en el importante artículo de Ivo Storniollo. "A história de José (ou a ideologia do reino de Salomão)", en *Vida Pastoral* (São Paulo, Paulus), Março-abril de 1996, págs. 2-6.

[15] Cf. Blum, *op. cit.*, págs. 204-271, especialmente págs. 243s.

[16] Cf. A. Meinhold. "Die Gattung der Josephseschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I und II", en *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* V. 87 (1975), págs. 306-324, y V. 88 (1976), págs. 72-93. En lugar de seguimiento, esa tesis casi sólo recibió críticas.

En nuestra interpretación de la historia de José asumiremos a grandes rasgos la propuesta de Frank Crüsemann, entendiendo la historia de José como un escrito de legitimación del Estado tributario, de sus funcionarios y de su política. Con artificios sapienciales y teológicos, tiene la intención de defender la idea básica de que el Estado, sus funcionarios y su política de tributos y almacenamiento de alimentos, son necesarios para mantener la vida del pueblo (cf. Gn. 50,20).

¿Cómo se puede percibir este contexto en Gn. 37-50?

3. La necesidad de la monarquía para salvar al pueblo

El punto de partida para todo el desarrollo de la historia de José son los sueños presuntuosos de José, en el capítulo 37, y la consecuente reacción de sus hermanos (Gn. 37-38). A partir de ahí todo se desarrolla como un guión bien montado hasta su desenlace en el capítulo 50, con prefiguraciones en Gn. 45. Nuestro esbozo de interpretación seguirá los momentos más importantes de ese guión.

1) Predilección y sueños presuntuosos (Gn. 37). En verdad, son dos los motivos que dan inicio a la trama conflictiva de la historia de José. Por un lado, la "túnica talar de mangas largas" (Gn. 37,3) que José recibe de su padre (Israel) delante de los hermanos, como símbolo de su predilección por aquél. El término hebreo para esta vestimenta (= *ketonet passim*) solamente aparece una vez más en 2Sm. 13,18, usada por un miembro de la familia real. Si se toma únicamente el primer elemento de la expresión (= *ketonet*), éste designa en especial la vestimenta de sacerdotes y funcionarios reales [17]. El manto prefigura ya una posición especial de José, lo que desencadena el odio de los hermanos.

Conflictivos también son los sueños presuntuosos de José, tanto el sueño de las gavillas en el campo, que se inclinan ante la gavilla de José (Gn. 37,6-8), cuanto el sueño del sol, de la luna y de las doce estrellas que se inclinan ante José (37,9-11). La interpretación de los sueños es dada por la reacción tanto de los hermanos (37,8) cuanto del padre (37,10).

El descontento con el sueño presuntuoso se muestra de forma más clara en la interpretación de los hermanos: "¿Reinarás en efecto sobre nosotros? ¿Y sobre nosotros dominarás realmente?" (Gn. 37,8).

Aquí están marcados dos términos de profunda significación política. Tanto el verbo *malak* cuanto *maxal* significan ejercer el dominio político, en particular en la forma del sistema del Estado monárquico [18]. Los sueños son entendidos como la pretensión de José de ejercer el papel de rey o de participar de la administración real. Esto es subrayado en la reacción del padre (37,10), donde el término "inclinarse" (hebreo: *histahawah*) significa el postrarse delante de un monarca o sacerdote.

Si tomamos el inicio de la monarquía en Israel como el contexto histórico de esta novela, entonces el inicio de la historia de José apunta a un conflicto básico en la sociedad de la época. Este era el conflicto entre grupos y personas que deseaban y

---

[17] Cf. para sacerdotes: Ex. 28,4.39s; 29,5.8; 39,27; Esd. 2,69; para funcionarios reales: 2Sm. 15,32; Is. 22,21. En sentido no específico: Gn. 3,21; Jo. 30,18; Ct. 5,3.

[18] Cf. por ejemplo *maxal* en Jc. 8,22; 9,2.

apoyaban la institución de la monarquía (cf. 1Sm. 8) y los representantes del sistema tribal, que continuaban defendiendo una organización descentralizada tendencialmente igualitaria. En la trama inicial, los hermanos y el padre son presentados como adeptos del orden tribal y José como el presuntuoso que desea tomar parte de la monarquía y del sistema tributario aún en fase de sedimentación. Eso desencadenaría los celos y la reacción de los hermanos.

Ese sentimiento de rechazo tiene su expresión a partir de Gn. 37,18, donde se relata que los hermanos "conspiraban contra él para matarlo". El término "conspirar", por regla general, designa la intención de "golpe" contra el gobernante. Es una tentativa de eliminar el mal por la raíz, lo que en la situación conflictiva de la época no debe haber sido fuera de la común. A final de cuentas, alguien que deseara la realeza era alguien que pretendía reintroducir lo que durante dos siglos se pretendió superar.

La intervención de Rubén (Gn. 37,21s.29s) y de Judá (37,26s) para no matar a José puede significar una posición intermedia, esto es, simbolizar a personas y grupos que no deseaban el conflicto armado y de sangre para eliminar a los pretendientes al poder. Así, José, vendido a los madianitas, es excomulgado del orden tribal.

2) Legitimación religiosa (Gn. 39). El final de Gn. 38 acentúa la caída social de José, quien es vendido a Egipto. Gn. 39 retoma ese hilo narrativo. José cae de hombre libre a esclavo, de esclavo a prisionero.

Esa trayectoria es marcada por un fuerte componente religioso. Este se expresa con la repetida fórmula: "y Yavé estaba con él" (37,2s.5.21.23). No menos de siete(!) veces se menciona en Gn. 39 que el Señor (= Yahvé) está con José. Al nivel de la narración eso significa que José es presentado como alguien protegido de manera especial por Yahvé, quien "va esparciendo bendiciones a su alrededor" [19]. De esta forma se prepara al oyente/lector para aceptar todo lo que José haga como algo legitimado por Dios.

Retomando el contexto postulado para esa novela, podemos recordar que una de las grandes luchas en los inicios de la monarquía en Israel fue la necesidad de su legitimación religioso/yahvista. Era necesario cooptar a Yahvé, aquel que fomenta el sistema tribal igualitario, hacia el lado de la monarquía como su garantizador y legitimador. Recordemos en particular la legitimación religiosa del inicio del reinado de David (cf. 1Sm. 16,13: "el Espíritu del Señor se posesionó de David"). Hay una insistencia en decir que Yahvé está con David, así como aquí está con José.

3) Discernimiento y talento organizativo (Gn. 40-41). Gn. 40 prepara el ascenso de José. El medio para eso es la interpretación de sueños. Aquí se retoma, de cierta forma, el inicio de la historia. Finalmente, con sus sueños presuntuosos José se vio llevado al poder. Con la interpretación de los sueños del copero (40,9-15) y del panadero (40,16-19), la novela presenta el excelente discernimiento de José. En el mundo antiguo, la interpretación de los sueños era expresión de discernimiento, sabiduría y talento. El propio rey Salomón inauguró su reinado a través de un sueño que lo ubicaba como rey justo y sabio (1R. 3). Tales cualidades de sabiduría y

---

[19] Cf. Storniolo, *op. cit.*, pág. 3.

discernimiento son presentadas como atributos dados por Yahvé (cf. Gn. 40,8): "¿por ventura no pertenecen a Dios las interpretaciones?".

La trayectoria de la ascensión de José continúa en Gn. 41, ahora con relación a los sueños del Faraón. Su discernimiento y sabiduría, revelados a través de la interpretación del sueño (41,25-36), agradan al mandatario y éste confiere a José poder para desarrollar su talento. Pasa a ocupar el más importante puesto en el primer escalón del gobierno (41,37-45).

El talento organizativo de José es demostrado en Gn. 41,47-57. En la interpretación del sueño en Gn. 41,34-36 ya se había indicado la necesidad de la política de almacenamiento de alimentos para superar los años de las "vacas flacas". Ahí se hablaba de la entrega de la "quinta parte" (v. 34) y de tributos sobre "toda cosecha" (v. 35). En la ejecución de la política de almacenamiento, sólo se habla de la recolección de "todos los víveres que hubo en la tierra" (v. 48). Esto ciertamente se refiere al excedente no consumido durante los años de las "vacas gordas". Este excedente era almacenado en graneros en las ciudades (v. 48) para, en los tiempos de carestía, ser "vendido" a los egipcios. La instalación de tales "ciudades-graneros", que en Gn. 41,48 es relatada como obra de José, coincide con 1R. 9,19 donde tal organización es atribuida a Salomón. Hasta el verbo hebreo *kwl pilp,* "sustentar a alguien con la entrega de víveres", aparece tanto en la historia de José cuanto en 1R. 4,7 y 5,7 con referencia a la política de Salomón.

La política de almacenamiento de alimentos realizada por José es, en verdad, el incremento del sistema tributario al inicio de la monarquía. Si un texto como 1Sm. 8,11-17 (= "derecho del rey") critica las prácticas del reinado como algo "para el rey", aquí, en la historia de José, se presenta estas mismas prácticas como algo necesario; sí, incluso indispensable para la vida del pueblo:

> Lo que se presenta aquí es al sistema tributario "salvando" al pueblo... El pueblo necesita creer que está siendo "salvado". Así se presentó la monarquía, tanto en Egipto como en Israel: como salvadora de un pueblo con hambre. ¿Quién podía saciar esa hambre? No el sistema igualitario de las tribus, sino el sistema tributario de Egipto y de las ciudades-Estado cananeas, contra el cual los campesinos tanto habían luchado [20].

Gn. 42-44 tiene ahora la función de presentar cómo el pueblo creyó y comprobó la eficacia del sistema "salvador" organizado por José.

4) "Salvados" por el sistema tributario (Gn. 42-44). En Gn. 42-44 ya se está camino de la reconciliación de los hermanos con José. Se narra aquí la "bajada" de los hermanos a Egipto, movidos por una situación de hambre. Bajan con la intención de "comprar" comida. Las dos "bajadas" a Egipto son justificadas con la expresión "para que vivamos y no muramos" (42,2; 43,8). En el desarrollo de la novela, ahora es la hora de que los hermanos comprueben en la práctica la eficacia del sistema tributario organizado por José.

En estos capítulos también se narra la concreción de las escenas de los sueños presuntuosos de José. Si allá las gavillas, el sol, la luna y las estrellas se inclinaban, ahora son los hermanos quienes se inclinan ante José (cf. 42,6); 43,26.28: en hebreo, *histahawah;* cf. asimismo 44,14; 50,18: en hebreo, *nafal*). Se destaca de este modo la

---

[20] *Ibid.,* pág. 4.

importancia de la trayectoria de alguien como José. Quien opta por la participación en el sistema tributario está, así lo quiere afirmar la novela, ayudando a mantener al pueblo con vida. Con bastante carga emocional, se muestra en la práctica la necesidad del reinado y de su política tributaria. Con emoción se transmite al oyente/lector la justificación de la monarquía.

Esta emocionalidad ideologizada aumenta todavía más en la escena en que José se revela a los hermanos.

5) Emoción e ideología (Gn. 45,1-15). Aquí ya se está más cerca de la reconciliación. La emoción crece. José se revela a los hermanos. Pero lo hace interpretando teológicamente el conflicto de éstos con él. Afirma: "no fuisteis vosotros los que me enviasteis acá, sino Dios" (45,8). La relación conflictiva es teologizada. Yahvé es tenido como el arquitecto de toda la trayectoria de participación en la administración monárquica. El Dios-Yahvé liberador del éxodo y de las luchas campesinas (cf. Ex. 15,21; Jc. 5) es presentado como el garantizador del sistema tributario. Gn. 45,7 es tajante en este sentido:

> Dios me envió delante de vosotros,
> para garantizar vuestra sobrevivencia en la tierra
> y para que vosotros preserveis la vida para una gran liberación.

Al mostrar esa protección y providencia de Yahvé respecto a José, la novela tiene la clara intención de presentar al Yahvé de las tribus y del sistema tribal como el Dios que ahora bendice el sistema tributario. Históricamente, esa "inversión ideológica" [21] es probable que coincida con la cooptación y la transferencia del arca de la alianza por David a Jerusalén, y más aún con la construcción de un templo para Yahvé en la capital en la época de Salomón.

6) Usufructuar y bendecir el sistema (Gn. 45,16—46,7). La gran dosis de ideología monárquica en este capítulo se muestra todavía en Gn. 45,16-28 y en los capítulos siguientes. Los hermanos son ricamente regalados por el Faraón y, de ese modo, por el sistema tributario (45,16-28). Aquí, con exageraciones históricas, únicamente se habla de las ventajas del sistema. En ningún momento hay referencia alguna a las desventajas o a algo como opresión y explotación. Eso ya prepara la escena de Gn. 46,1-7, donde se narra que Jacob y su familia también bajan a Egipto. De una postura inicial contraria y crítica, pasan ahora a usufructuar del sistema.

Después de la bajada de Jacob-Israel y su familia a Egipto, la novela da un paso más. En Gn. 47,1-12 el interés está volcado hacia una reconciliación de Jacob-Israel con el Faraón. El representante patriarcal del sistema tribal es presentado al Faraón para que le confiera a éste reconocimiento y hasta la bendición (cf. Gn. 47,7).

Esto tiene su continuación en Gn. 48 en la escena en que Jacob bendice al propio José (Gn. 48,15). Ahora no sólo el sistema es reconocido, sino que es reconocida y bendecida la opción de José de participar de la administración del sistema tributario [22].

---

[21] *Idem.*

[22] Varias partes de Gn. 48 superan la trama de la historia de José y se inscriben en los intereses de los redactores de todo el Pentateuco. Así por ejemplo 48,16-22.

¿Y Gn. 47,13-26? En ese trozo son llevados al extremo los resultados de la política de almacenamiento. Primero, el pueblo necesita "comprar" los alimentos que él mismo produjo. Después, ante la falta de dinero, entrega sus rebaños. El próximo paso es la entrega de la tierra y la renuncia a la libertad. Finalmente, todo el pueblo sería "esclavo" del sistema y el Faraón el único dueño de la tierra. Varios autores han acentuado que este trozo es probablemente un añadido, pues llevado al extremo rompe la lógica de la propuesta "salvadora" de la novela [23].

7) El gran final: la necesidad de la monarquía para salvar al pueblo (Gn. 50). El capítulo final de la historia de José trabaja de nuevo con una gran carga emocional. Aquí la novela llega a su desenlace. Desde la trama inicial en el capítulo 37, el objetivo de la historia era la reconciliación de los hermanos con José. Eso, no obstante, solamente podría acontecer con base en la aceptación de la posición especial de José dentro del sistema monárquico tributario. "Lo que al inicio desencadena un rechazo violento, al final es aceptado y reconocido en su sentido profundo y divino" [24].

Ese gran final se verifica sobre todo en Gn. 50,15-21. Tras la muerte y la lamentación de Jacob, los hermanos se dirigen temerosos a José con un pedido de perdón por lo que le habían hecho. Se repite una vez más la escena de inclinarse (cf. 50,18), tema de la novela desde el inicio. Y luego sigue la famosa respuesta de José:

> Vosotros intestasteis el mal contra mí,
> sin embargo, Dios lo transformó en bien,
> para hacer lo que se cumple en este día:
> hacer vivir (salvar) a un gran pueblo (Gn. 50,20).

La novela termina con la mención del "mal" *(ra'ah)* y el "bien" *(tob)*, términos centrales para el pensamiento sapiencial. "Mal" habría sido lo que los hermanos (= tribus) intentaron hacer contra José, es decir, contra su opción de participar en el sistema tributario. "Bien" es lo que Yahvé-Dios realizó a través de la trayectoria de José. El objetivo de todo es: *salvar la vida del pueblo.* Y Yahvé es presentado como el arquitecto de todo ese plan. Si hasta Yahvé acepta y participa en el sistema tributario, ¿por qué el pueblo no iría a cambiar de opinión, aceptar y participar?

El texto de Gn. 37-50, con su enorme fuerza narrativa, sus muchos entrelazamientos, su antropología sapiencial, sus interrelaciones sincrónicas en el Pentateuco, ciertamente no puede ser resumido apenas a una única línea de interpretación. El texto es polisémico y pluridimensional. No obstante hay un mensaje básico que la novela de José quiere transmitir a sus oyentes/lectores: *la monarquía es necesaria para salvar la vida del pueblo.* Eso es lo que quisimos destacar en este artículo.

---

[23] Cf. G. von Rad, *El libro..., op. cit.,* pág. 335, y Crüsemann, *op. cit.,* págs. 149-151.
[24] Crüsemann, *op. cit.,* pág. 147.

Bibliografía

Presentamos aún algunas indicaciones bibliográficas adicionales, en especial sobre Gn. 38 y 49.

Norberto da Cunha Garin. *Os ditos tribais no culto centralizado de Israel*. São Leopoldo, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, 1993, 224 págs. (disertación de maestría).

Ruth Miriam Figur Messer. “A história de Tamar com Judá”, en *Palavra Partilhada* (São Leopoldo, Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos) V. 9 (1990), págs. 18-31.

Nancy Cardoso Pereira. “O que esta mulher está fazendo aqui?”, en *O que esta mulher está fazendo aqui?* São Bernardo do Campo, Editeo, 1992, págs. 87-93.

Ivo Storniollo. “A história de José (ou a ideologia do reino de Salomão)”, en *Vida Pastoral* (São Paulo, Paulus), Março-abril de 1996, págs. 2-6.

Haroldo Reimer
Alameda Alcides 102
24230-120 Niterói-RJ
Brasil

TÂNIA MARA VIEIRA SAMPAIO

UN ÉXODO ENTRE MUCHOS OTROS ÉXODOS LA BELLEZA DE LO TRANSITORIO OSCURECIDA POR EL DISCURSO DE LO PERMANENTE

Una lectura de Exodo 1-15

El artículo se propone leer el conjunto formado por Exodo 1-15 bajo el prisma de la valoración de la cotidianidad como el lugar de la experiencia humana. Esto permite proponer como eje el carácter provisional, fragmentario y transitorio *inherente al aspecto relacional de la corporalidad en el mundo. En este sentido, la experiencia* inacabada, *llena de sorpresas, reflejada en una* estética de pasaje *y de* des-instalación *que es el éxodo, en la vida de quien lo enfrenta, rompe con el tratamiento del éxodo como una experiencia acabada.*

The article is intended to read the complex formed by Exodus 1-15 under the prism of daily life valuation as a place of human experience. That allows us to propose the provisory, fragmentary and transitory feature *as an axis, inherent to the relational aspect of corporality in the world. In this sense, the unfinished experience, full of surprises, reflected in* a passage and dis-installation statics, *which is exodus, in the life of those who face it, breaks with the treatment of Exodus as an accomplished experience.*

...lo *transitorio* no nos debe quitar el placer, al contrario, puede intensificar nuestra admiración y participación.

...la *gratuidad*, que es lo opuesto de hacer algo esperando recompensa o que tenga algún sentido. Pues, sentido sólo tiene aquello que hace parte de la lógica, de la normalidad, del sistema y de lo programable, pero la vida se da en la complejidad en que están cosas con y sin sentido. Sin embargo, ciertamente, no son las cosas ordinarias las que nos llevan a las transformaciones más significativas. La gratuidad es un sentimiento raro. Es una actitud rara y difícil.
(Carta de un amigo a otros amigos, André Bággio)

1. Introducción: el modo de construir la reflexión

Proponemos una aproximación al libro del Exodo, en especial a sus capítulos del 1 al 15, guiada por las preguntas sobre la cotidianidad de las personas en sus diferentes experiencias de relaciones. No queremos simplemente leer el Exodo como el acontecimiento fundante de la historia de un pueblo. Y tampoco como el hecho mayor de la historia de la salvación.

Sobre todo, nos interesa que esta lectura entre en diálogo con nuestro modo de vivir la vida, soñar nuestros sueños, enfrentar nuestros grandes desafíos. Para ello, la historia bíblica adquiere otros coloridos cuando asumimos el eje de valoración de la cotidianidad como el lugar de la experiencia humana. Y esto implica tomar en serio el *carácter provisional, fragmentario y transitorio* inherente al aspecto relacional de la corporalidad en el mundo.

En este sentido, la experiencia *inacabada,* llena de sorpresas, reflejada en una *estética de pasaje,* de *des-instalación,* que es el éxodo en la vida de quien lo enfrenta, tiene mucho que enseñarnos. La dinámica que deseamos vivenciar con el texto es preguntar por el movimiento de las personas al enfrentar las diversas situaciones y no simplemente paralizarnos en el hecho de la "victoria final" del enfrentamiento de los hebreos al faraón en Egipto.

2. El texto que tenemos en nuestras manos: sus muchas redacciones. Los muchos éxodos en el texto final

Se admite en varios estudios que el Exodo, en singular, es el símbolo catalizador de la profunda experiencia de fe de un pueblo en relación a su Dios. Llamamos la atención hacia el singular por el hecho de que el surgimiento del pueblo de Israel y su elaboración teológica es oriunda de varios éxodos vividos por grupos de campesinos y de pastores semi-nómadas, que no se reducen a una exclusividad de la experiencia de éxodo/salida de Egipto [1]. Son varias pequeñas historias, provenientes de grupos diferentes y en momentos diferentes. La singularidad de esta experiencia de nación es resultado de la fusión de horizontes y de experiencias de resistencia liberadora y, sin duda, de los conflictos de perspectivas.

El relato de Ex. 1-15 presenta conjuntos redaccionales diferentes, sea por el estilo de lenguaje, sea por los contenidos que privilegia. Por ejemplo, hay al inicio

---

[1] Israel surge en Palestina como la síntesis de varios grupos con experiencias que guardan elementos de *fuga* comunes. El grupo predominante son los campesinos (algunos de éstos indentificados como hebreos/*hapiru*), que emigran de la explotación de las ciudades-estado cananeas hacia las montañas. A éstos se agregan pastores semi-nómadas como los patriarcas, que vivían en las márgenes de las ciudades-estado cananeas. También los pastores semi-nómadas de la región de Seir/Edom, adoradores de Yahvéh, cuya teofanía era celebrada en una montaña. Y, sin duda, los hebreos esclavizados en Egipto, cuya experiencia decisiva era la liberación resultante de un enfrentamiento con el Faraón que dominaba en esta época Palestina. Para mayores detalles ver Milton Schwantes, *História de Israel. Local e origens.* São Leopoldo, Faculdade de Teologia, 1984; Norman K. Gottwald, *As tribos de Iahweh. Uma sociologia da religião de Israel liberto, 1250-1050 a. C.* São Paulo, Edições Paulinas, 1986; Jorge Pixley, *Historia sagrada, historia popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a. C. a 135 d. C.).* San José, DEI-CIEETS, 1989.

(capítulos 1-2) la narración de pequeñas historias que pretenden presentar un panorama de lo que se vivía en Egipto, y algunas experiencias de enfrentamiento a los poderes. Existe una colectividad, formada por distintos grupos sociales, en la que cada cual a su modo no teme ir en contra-orden del poder dominante. En estas narraciones hay un predominio de mujeres en los grupos que subvierten el orden [2].

Junto a esto se hallan algunos conjuntos de textos que presentan el proceso de revelación de Dios y la constitución de liderazgos (lo que convenimos en denominar vocación). Si en términos de contenido se aproximan, en términos de estilo se diferencian. El texto de los capítulos 3 y 4 se presenta en la forma de un diálogo y tiene un fuerte sesgo profético cuando habla de Dios y de la vocación (el uso de la expresión *enviar* y las señales de presentación de Dios a Moisés). En contrapartida, el capítulo 6 retoma el mismo contenido, no obstante su forma es de un monólogo y evidencia la presencia del grupo sacerdotal del exilio (en particular por el uso de las expresiones *conocer, alianza/pacto,* etc.) [3].

En esta identificación de los grupos sociales que están en la base de los textos en estudio, todavía podemos percibir la presencia de grupos campesinos del período de organización tribal de Israel en el tiempo de los jueces (por ejemplo, el que tenemos en el capítulo 13 y en 15,21). Así como los capítulos 11 y 12 traen a la superficie la contribución de la experiencia de pastores de ovejas y sus celebraciones familiares.

El proceso redaccional no sólo compone la memoria de la experiencia de la salida de Egipto, sino que la presenta amalgamada en el conjunto mayor de experiencias de los distintos grupos que formarán Israel. Por lo tanto, estamos ante un relato que recubre una historia que va desde fines del siglo XIII a. C. hasta el siglo V o IV a. C., cuando se concluyó la redacción. Por esto, el libro da testimonio de los momentos históricos diferentes en la vida de este pueblo. Momentos que se apoyaban en la memoria del Exodo como la gran metáfora del proyecto liberador de Dios para un pueblo.

Según Jorge Pixley,

> ...dentro de este largo proceso de reproducción del relato del éxodo se destacan diversos momentos que son importantes para la lectura del propio libro del Exodo, porque dejaron huellas en las tensiones internas del relato actual [4].

De una manera simplificada, él indica cuatro momentos o niveles del texto que corresponderían a contextos socio-políticos diferentes.

El primero de ellos sería el relato hecho por aquellos que participaron de la experiencia de la salida de Egipto. Un nivel de relato ya muy difícil de ser identificado en vista de los otros que lo recubren. Siendo esto posible, él juzga importante considerar que el grupo que sale de Egipto en dirección a Canaán es desde este momento un grupo heterogéneo, no obstante que experimenta la misma situación de opresión.

---

[2] Sobre la presencia marcante de las mujeres en la historia del Exodo, ver en Ana Flora Anderson y Gilberto Gorgulho, "A mulher na memória do êxodo", en *Estudos Bíblicos* (Petrópolis, Editora Vozes) No. 16 (1988). Además, este No. 16 [A memória popular do Exodo] es una buena fuente bibliográfica para el estudio de Ex. 1-15.

[3] Schwantes, *op. cit.*, págs. 32s.

[4] Jorge Pixley, *Exodo.* São Paulo, Edições Paulinas, 1987, págs. 10-12.

Un segundo momento corresponde al proceso organizativo tribal en las tierras de Canaán. Se refiere a un período entre los siglos XIV al XI a. C., cuando ocurrieron en Palestina varias revueltas campesinas contra las ciudades-estados cananeas que exigían tributos y trabajos forzados. Estos grupos se refugian en las montañas y a partir de ahí inician varias alianzas de resistencia a esta estructura socio-política marcada por estados monárquicos y tributaristas. A estos grupos se asocian los que vienen de Egipto. Las experiencias de fuga/enfrentamiento que los unen se reflejan en el relato del Exodo, especialmente en la caracterización de la opresión que un rey ejerce y en la necesidad de leyes y prácticas que señalicen una organización más igualitaria.

Sin embargo, la experiencia de Israel no fue posible apenas como una organización tribal con perspectivas sociales igualitarias en la administración política, económica y social. Presiones externas, y también internas, llevan a las ligas tribales a constituir una monarquía propia y de ese modo tener su ejército profesional para protegerse de las amenazas externas. El tercer nivel del relato es éste, que recibe los reflejos de la coyuntura y los expresa en la indicación de conflictos entre dos pueblos (Israel y Egipto), y ya no más entre grupos sociales que enfrentan situaciones de opresión.

Un cuarto nivel de relatos se relaciona con un período posterior en el que Israel, viviendo bajo el imperio persa en el siglo V a. C., tiene en Yahvéh su esperanza de unidad capaz de reconstituir la nación. De ahí la importancia del éxodo como actitud de liberación de Yahvéh. Se encuentra en estos textos un conjunto literario acentuadamente sacerdotal, por su énfasis en el culto y en la exclusividad de Yahvéh junto a Israel.

Los ejes principales del relato mencionados, no pretenden sobreponerse a otras expresiones de esta memoria. La pluralidad de movimientos en la historia de Israel está agrupada en el libro del Exodo en una visión de retroproyección. Exige atención a las historias de períodos diferentes que son escritas con los ojos en la raíz de la liberación de Egipto, pero que antes de ser prospectivas son retrospectivas.

3. Las partes que componen este bloque narrativo de Ex. 1-15

El conjunto de memorias e historias presentes en los quince primeros capítulos, proponemos analizarlos en cinco bloques que en alguna medida acompañan la secuencia en que aparecen en el texto bíblico. De vez en cuando haremos paradas buscando acompañar el mo(vi)miento de las personas en sus relaciones y procesos.

3.1. Una historia de la cotidianidad que exige cambios. Etapas del camino: la opresión en Egipto y las luchas por la vida (Ex. 1,1—2,22 + 5,6-20)

Las tradiciones que recorren el texto del Exodo sorprenden por la multiplicidad de movimientos en busca de alteraciones de un conjunto de la realidad que no coopera para el proyecto de vida de las personas. El movimiento de los cuerpos de mujeres, hombres y niños en los espacios sociales que ocupan, bosquejan señales de luchas de

resistencia contra las formas de ejercicio del poder que no dejan acontecer la belleza de la vida.

Las primeras memorias que inauguran el libro del Exodo están construidas en torno del eje de la defensa de la casa: el lugar de las relaciones entre las personas. Se ocupan del cuidado de la vida y de las organizaciones de sentido que afirman su dignidad.

El contexto, a primera vista, es la situación en Egipto. No obstante, hay que admitir la presencia de diversas historias de tiempos y contextos políticos y sociales diferentes que intervienen en la configuración de esta cotidianidad. Una tónica fuerte en estas narraciones son los cambios estrechamente identificados con el propósito de *salir de allá.* En ninguna de las pequeñas historias de esta memoria cotidiana de las casas existe la dimensión de permanencia. Por el contrario, el tema de la salida/de, la fuga/del éxodo, es siempre reafirmado.

El propio relato de apertura que presenta las memorias de José y su familia, muestra una casa en éxodo en búsqueda de condiciones de vida, debido al gran hambre que los hace llegar hasta allá. El esfuerzo por unir las memorias del éxodo de Egipto con José, y a éste con la tradición de los patriarcas, es un proyecto redaccional que pretende testimoniar una continuidad histórica de un pueblo y de Dios.

Es fuerte en esta breve narración la explicitación de una coyuntura que exige la sujeción de los grupos familiares a estructuras capaces de dar respaldo en momentos de dificultades. Reciben protección y condiciones de vida en Egipto, y en contrapartida se someten a trabajar en las tierras del rey, a estar bajo sus órdenes de trabajo en las construcciones y a pagar tributos del producto de sus cosechas. Pero lo que al principio fue un intercambio de protección y condiciones de vida para ambos, el rey y los que llegan a Egipto, con el paso de los años se constituyó en una situación opresiva e insostenible. El sistema experimentado en Egipto se extiende por todo el territorio de Palestina que está bajo su dominio.

La narración en estudio presenta aspectos que constituirán la resistencia activa y creativa fruto de organizaciones de poderes en los espacios pequeños de la cotidianidad, que sólo mucho tiempo después aparecen como memoria de algo que estaba en lo correcto. Pequeños y esparcidos mo(vi)mientos de cambios se fueron consolidando y ganando grandeza en el acto de contar y re-contar la historia para fortalecer otros momentos de lucha. Este proceso es el responsable de hacer de lo provisional o permanente, de lo precario o absoluto, una realidad que debe estar presente en la lectura del libro del Exodo para que no se pierda ni la belleza, ni la crítica a las equivocaciones de las construcciones humanas, sea de sus relaciones, sea de sus organizaciones sociales.

El hambre que afligía los cuerpos e inviabilizaba la vida de la casa los llevó a Egipto. La aflicción de los cuerpos, que no pueden y no quieren someterse más a la opresión de las exigencias del sistema, inicia el movimiento de resistencia y de retirada.

La opresión de los servicios en las construcciones exigidos por el Estado, aparecen tanto en el capítulo 1 como en el 5. En especial este último, refleja en sus detalles lo que se vivió bajo la monarquía de Salomón (cf. 1R. 4-5). Lo interesante en estos dos relatos del Exodo es que, en el segundo, los trabajadores van al Faraón para intentar entender lo que está ocurriendo en el cambio de las reglas de trabajo. Hablan directamente con el rey y reivindican no la salida de este proceso, sino el retorno al modo anterior de trabajar. Son reprendidos con dureza y, enseguida, sorprendidos

con la noticia de que alguien que los quiere conducir fuera del sistema es el responsable por hacer que éste pese más sobre ellos. Es como si éstos del capítulo 5 no conociesen las fuerzas de resistencia que surgen del interior de las casas. Pues el capítulo 1, al narrar aspectos de estos trabajos pesados, contrapone la opresión de los cuerpos a su fuerza manifestada en la fecundidad que los agracia con más hijos. El cuerpo, marcado por las exigencias de la producción, responde con procreación, se hace fuerte en el crecimiento de las fuerzas de la casa.

El control del cuerpo de los hombres, al aumentar la dureza de los trabajos para contener las fuerzas de lucha contra el sistema e inhibir el propio crecimiento del pueblo, no es suficiente. El control sobre el cuerpo y la producción va a alcanzar a otros grupos sociales. El cuerpo de las mujeres es el próximo blanco. Sólo que a éste no se le determina una acción directa. Se trata de contener la vida de los niños por medio de aliadas. El Faraón busca parteras para ejecutar su proyecto de decidir sobre el cuerpo de las mujeres y su procreación. De nuevo la casa responde con su reacción. Las mujeres hacen su alianza. Suman fuerzas y tienen sus conversaciones acerca de la llegada a la vida de los niños. Una conversación que toma por sorpresa al Faraón. El no contaba con esas mujeres y sus conversaciones sobre la fuerza de otras mujeres, con sus temores de Dios que son mayores que el temor a un rey que se piensa dios...

Aquí otra fuga es afirmada. Las parteras tienen una tarea importante en esta sociedad en la que los hijos son bendición para unos y amenaza para otros. Son tiempos en que la mortalidad y la pestilencia amenazan la sobrevivencia de las casas, que necesitan cantidades mínimas de personas para dar cuenta de un plantío de auto-manutención. En este contexto, las parteras marcan su presencia *huyendo* de las órdenes del Faráon. Fugas/salida/éxodos son ensayados en movimientos de la corporalidad que mezcla aspectos de fuerza, de amargura, de cansancio, de vigor, de vitalidad, de sagacidad.

Hombres, mujeres (parteras o embarazadas), niños (nacidos y escondidos), anuncian un modo de decir que la resistencia a los sistemas no es apenas hacer guerra de armas contra armas. Es tejer en la cotidianidad pequeños retablos que dan la identidad de un pueblo/grupo luchador que desea el cambio y lo construye desde sus pequeñas relaciones, a partir de sus alianzas y asociaciones. La victoria del Mar Rojo es un mero detalle (si no fuese apenas una exageración que se permite a los cuentos del pasado o a la liturgia), en vista de estos pequeños hilos de la corporalidad en relaciones. La corporalidad y la relacionalidad construyen los fundamentos de una historia de lucha contra los poderes que no desean la belleza de la dignidad de la unión de los cuerpos, de los trabajos y de la vida de las casas.

Son situaciones que escapan a los controles del poder. La casa tiene sus mecanismos muy simples de burlar el orden. La escena siguiente se compone de pequeños hechos y asociaciones. Son mujeres: madres, hijas, hermanas, hijas del rey, siervas que cuidan que el pequeño no muera. El texto no ahorra los detalles. Calafatear el cesto, colocarlo en el agua, esperar el tiempo oportuno, son modos de construir en las relaciones cotidianas el gesto y la palabra que dicen un ¡basta! a los sistemas y sus decurrentes opresiones. Salvar al niño es salvar otra forma de organizar la vida. Es proclamar la casa como fuerza de reacción al proyecto del rey.

La fuga de las órdenes del rey iniciada por las parteras, tiene su secuencia en la acción de otras mujeres, inclusive la propia hija del Faraón. El palacio convive con la precariedad de su poder, aún dominante. Moisés figura ahí dentro como retrato del poder que tiene brechas. Las mujeres asumen la provisoriedad de los pasos posibles

(hasta los tres meses la madre lo cuida; después, para protegerlo, es necesario prepararle una fuga de sobrevivencia). El tema de la fuga/del éxodo/de la salida, en contramano y enfrentamiento a Egipto, comienza a ser ensayado en la actitud de mujeres cuando preparan la salida del niño de la casa de la madre hebrea hacia el río, y de éste a las manos de la mujer que tiene poder.

Moisés, el niño amado, escondido, amamantado, cuidado y salvado por mujeres, aparece en el escenario con una primera actitud cargada de violencia. El, ahora adulto, participa a su manera de los acontecimientos: ve que un egipcio golpea a un hebreo y en su revuelta mata al agresor y lo esconde (cf. 1,11s). Su violencia es revelada por los propios hebreos quienes no lo reconocen como hermano, ni con autoridad para intervenir en sus desaveniencias. A final de cuentas, su actitud que causa la muerte del egipcio lo descalifica como jefe o juez sobre ellos.

Un factor muy interesante es que el relato, en cuanto texto bastante posterior a los hechos, podría haber suprimido episodios como éste que perjudican la imagen de aquel que será presentado como un gran líder del proceso de liberación del pueblo, pero no lo hace. La actitud de Moisés, al mismo tiempo que genera indignación en quien lee, refleja la precariedad de las decisiones humanas de enfrentar las adversidades. No enmascara los límites de los modos de enfrentar los poderes, y las muertes que esto también ocasiona. Con este relato sobre Moisés percibimos, en la Biblia, personas que no importa el papel de liderazgo que asuman, son gente que no está por encima de la historia o fuera de ella, sino que la compone con las fuerzas también precarias del pueblo en general.

No obstante esta muestra de violencia en la actitud de Moisés, hay que percibir la sintonía de sus actos con los de las parteras, las madres, las hermanas y la hija del Faraón al salvar la vida de los hebreos. Contra esta cotidianidad de sufrimientos a los que son sometidos los cuerpos, el niño de los hebreos, ahora un hombre de palacio, toma partido y por ir hasta las últimas consecuencias en su opción, necesita huir. Y literalmente lo hace. Es, para la narración, la primera experiencia de éxodo fuera de las tierras de Egipto. Los demás éxodos son salidas todavía dentro del espacio que se ansía dejar.

El encuentro de Moisés en esta primera salida va a agregar a la experiencia de los que viven sedentarios en Egipto (trabajando en los campos y en las construcciones), la rutina de pastores de ovejas. Aquí, de nuevo, se da la amenaza a la vida. Las mujeres sufren con sus rebaños en la disputa por el agua. Moisés asume la confrontación con aquellos que hacen de la cotidianidad del trabajo relaciones opresivas. Y, sin escatimar los detalles, nuevamente se habla de los movimientos de los cuerpos que se perciben en dificultades, que se observan, que hacen alianzas. Alianza entre cuerpos que trabajan y desean dignidad para su tarea.

En este contexto de mutua ayuda, otra casa va a acoger a Moisés. Pasa de casa en casa, como alguien que anuncia que para que la casa tenga lugar prioritario es necesario reconstruir las relaciones entre las personas, es necesario rehacer las relaciones de trabajo, es necesario ser acogido con gratuidad, hacer opciones por organizaciones sociales diferentes. Ahora es la ocasión de la casa del sacerdote de Madián de acoger a Moisés. El llega a invitación del patriarca de la casa, quien le ofrece pan. El mismo alimento que va a sellar, en el capítulo 12, la llenura y la repartición, como comida no de llegada e instalación sino como comida de partida. Llenarse para salir en dirección a la construcción de nuevas formas de organizar la vida.

En tanto no es tiempo de salir, el relato nos comunica que la vida continúa. En esta casa donde come el pan, él también se casa con una de las hijas y a ellos les nace un hijo. Alianzas de casas, pueblos y grupos sociales diferentes preanuncian que el pueblo de Israel que más tarde se va a formar tiene muchas raíces. El hijo trae en su nombre la marca de la peregrinación. La transitoriedad se consagra en la vida de esta gente. Este modo de vivir la cotidianidad como un proceso de construcción provisoria acompañará las distintas experiencias de éxodo.

Este ciclo de pequeñas historias que anuncian los mecanismos cotidianos de construir sus salidas en el enfrentamiento a los poderes, se cierra con la declaración del nacimiento del hijo. La lucha de los cuerpos por afirmar la procreación apunta hacia la fuerza capaz de llegar a una producción también libre del control del Estado.

3.2. Otra historia de la cotidianidad que despierta liderazgos. Las etapas del camino: desafíos y procedimientos (Ex. 2,23—5,5 + 6,1-13)

Después de las varias pequeñas historias que mcuho hablan de la vida cotidiana y poco hablan explícitamente de Dios, el otro bloque narrativo del libro del Exodo nos sorprende con la inversión.

El retrato de la dureza de aquellos días es ahora el punto de la revelación de Dios, en tanto que antes revelaba las fuerzas activas y creativas de resistencia. La situación de sufrimiento y aflicción de un pueblo provoca una acción de Yahvéh. Por eso, la perspectiva que debe conducir esta lectura supera la concepción de la vocación de un individuo, si bien tiene a la vista el cuerpo colectivo que gime y grita a causa de la servidumbre. Frente a esta situación concreta, Dios se manifiesta como aquel que oye, ve, está atento y da continuidad a una historia de presencia y compañía experimentada por Abraham, Isaac y Jacob.

Este otro conjunto de textos asocia constantemente la manifestación de Dios con la explicitación de la situación opresiva que vive el pueblo (cf. 3,1-15 y 6,2-9). De ese modo no es posible leer aquí únicamente elementos de vocación individual de Moisés, como tampoco una presentación del ser de Dios como dato anterior a la historia. Yahvéh es el Dios que es conocido en el contexto de un proyecto histórico de liberación [5]. La afirmación teológica inaugurada aquí es que Yahvéh es el Dios de los hebreos (cf. 3,38; 5,3).

La belleza de Yahvéh en este relato es que él aparece en directa relación con el límite humano, como la dimensión que trasciende sin desconectar la persona de la historia. Dios habla de nuevo: *Yo estaré contigo* (cf. 3,12). La presencia es la marca significativa del nombre de Yahvéh. No obstante, la presencia tiene un contexto concreto. Yahvéh se presenta como Dios de los hebreos; es frente a este grupo social concreto que su presencia y promesa ganan sentido y concretud histórica. Aquí se incluyen los varios grupos que necesitan asociarse en este reconocimiento de la

---

[5] Para profundizar esta concepción de la revelación de Yahvéh como presencia de Dios en el marco histórico de la liberación del Exodo que rompe con equívocos de una lectura ontológica de 3,14, ver José Severino Croatto, “La relectura del nombre de Yahvé (reflexiones hermenéuticas sobre Ex. 3,1-15 y 6,2-13)”, en *RIBLA* (San José, DEI) No. 4 (1989), págs. 7-17.

presencia de Dios y su proyecto: los ancianos, Aarón, Seforá, el niño, los hebreos que sufren con los trabajos exigidos por el rey.

La promesa de presencia guarda sintonía con la historia y el camino de los patriarcas y de las matriarcas. Dios da compañía personal y familiar (cf. 3,15 y 6,3s). Y, así, la presencia de Dios es señal de envío. Encontrarse con Dios en el lugar del profundo sufrimiento es hacer el diálogo de la salida, del éxodo. El Dios de la compañía es Dios para el desafío de la transitoriedad (cf. 3,17). No es tiempo de instalación, sino tiempo de gratuidad en las relaciones. Tiempo de transformaciones significativas que no se dan en el marco de las cosas ordinarias. Es tiempo de reconocer las limitaciones personales, como lo hace Moisés (cf. 3,1-15 y 4,10-17). Es también la oportunidad del abrazo y de la acogida del hermano, como lo hace Aarón (cf. 4,14.27-31). Y, sin duda, es tiempo de reafirmar asociaciones con el cuidado con el que las mujeres preservaron la vida de los pequeños, como hicieron las parteras, las madres, las hijas y ahora Seforá, la esposa de Moisés (cf. 4,24-26). Es la hora de recurrir a los ancianos de Israel capaces de reconocer en la invocación a la tradición un camino de construcción del cambio. El Dios que ya acompañó a muchos en sus éxodos (Abraham/Isaac y Jacob), ahora los visita para fortalecer otro éxodo: para hacer "subir de la tierra de Egipto" (cf. 3,16-18).

Hay novedades en esta presentación de Dios. La pregunta por su nombre ya motivó innumerables escritos para explicar la profundidad de este diálogo en el que Moisés le pregunta por el nombre. Los datos de la tradición de los patriarcas y matriarcas y la revelación ante una situación de opresión no parecen ser suficientes. Moisés le pregunta por el nombre quizá porque en las historias cotidianas algunas personas tienen nombre. Las parteras con sus nombres apuntaban a la Belleza y el Esplendor del proyecto que se estaba construyendo. Moisés y Gerson apuntaban a los caminos de éxodo y provisoriedad de los tiempos y proyectos. Yahvéh es, a la luz de esta cotidianidad, el Dios que *estará siempre junto* (cf. 3,14; 4,12; 6,7s).

La dinámica de este conjunto narrativo que presenta a Yahvéh en la cotidianidad de los que trabajan y de las casas que son desafiadas a movimientos nuevos, asume una modalidad teológica plural y abierta. Pues acompaña los amores y humores de la cotidianidad de la lucha por la vida. El habla no es sobre Dios, sino delante de Dios. Las muchas formas de estar frente a Dios, especialmente las presentadas en los bloques 3,1-18 y 6,2-13, son una invitación para la palabra teológica marcada por certezas provisionales. Pues no tienen la tarea de decir toda la verdad de Dios y de una sola vez y manera, sino que alimentan el momento que se vive y preparan para estar delante de Yahvéh en otros momentos.

El Exodo insiste en las diversas relaciones como un momento que es mucho más el experimentar la vida *delante de Dios,* que la construcción de discursos *sobre Dios.*

3.3. Varias historias de la cotidianidad que afirman la fe. Las etapas del camino: los milagros o las plagas (Ex. 6,28—11,10 + 12,29-36)

La continuidad de los procesos de enfrentamiento al sistema aparece descrita de otra manera. Un tercer modo de abordar las luchas cotidianas y la manifestación de la presencia de Dios. Las llamadas plagas de Egipto o los milagros de liberación están

estrechamente ligados a la identificación de Yahvéh con los acontecimientos de la historia humana. Por un lado, presentan hechos concretos que adquieren una dimensión muy superior a la realidad, pues se trata de una historia contada y re-contada siglos después. Es posible entender que los hechos asumen proporciones tan grandes en cuanto a las victorias o las esperanzas, que se necesita resaltar cada momento que se vive. Por otro lado, es importante no olvidar que tanto su contenido como la forma de presentarlo se aproximan mucho a los de la liturgia.

El cultivo de la tierra contaba en esta época con fuertes amenazas como las plagas, las pestes, las enfermedades endémicas, las guerras, el hambre y diversos tipos de violencia [6]. En este panorama es que se requiere entender la narración de las *plagas/milagros* de Egipto. Un conjunto de acontecimientos que con seguridad fue enfrentado por las personas en diversas oportunidades. No obstante, en el contexto de la organización de la salida de Egipto se constituyen en factores que contribuyen a debilitar aquella nación que aún tiene aliento de imperio.

En la reconstrucción de la arqueología es posible entender que estos hechos entendidos como plagas para intimidar al Faraón, no son diferentes de los que cotidianamente enfrentaban los agricultores y pastores. Hacían parte de una realidad conocida. Las adversidades de la naturaleza alcanzaban a todos, los hebreos y los demás que vivían en las tierras de Egipto. Sin embargo, cuando la narración parece mostrar que sólo los egipcios eran alcanzados por las plagas (cf. 8,22-25; 9,24-26), ella refleja la lectura que hacen los grupos oprimidos. Pues, para los *sufridos*, las adversidades son una más y éstos tienen más mecanismos de resistencia que aquellos que disfrutan de los privilegios del poder. En estos graves momentos, frente a los fenómenos de la naturaleza que el poder político no controla, es común que la coyuntura los sorprenda y todo se parezca a plagas a medida que arrasa sus bases. Al contrario, para los que están sobrecargados por otros factores, se presentan como milagros a medida que alcanzan a aquellos que parecen inalcanzables.

La narración de las *plagas/milagros* es introducida en la base construida por los diversos mo(vi)mientos de cuidado de la vida de los niños en una acción siempre de confrontación con las organizaciones de muerte del sistema. Las innumerables pestilencias que diezmaban las fuerzas de las personas, de sus plantaciones, de sus ganados... manifestaban un concreto debilitamiento del poder de una sociedad eminentemente agrícola. Esta coyuntura daba señales de agotamiento del sistema para unos y posibilidad de cambios y de éxodo para otros. No obstante, es necesario siempre tener en cuenta que, cuando se recuerda una historia con características de acontecimiento fundante de un pueblo, no es de extrañar que todo sea asumido como acción que produjo libertad y remitirlas a Dios como su autor.

La violencia y destrucción presentes en estos acontecimientos son aterradoras cuando las tomamos como acción pensada, premeditada y ejecutada por una intervención de Yahvéh en la historia. Pero cuando se considera que es en el transcurso de los acontecimientos que procedemos a las lecturas de éstos según ellos nos alcanzan, entonces es posible percibir que las situaciones que afligen a las personas cotidianamente pueden ser vistas por unas como bendiciones, y por otras como maldiciones. Como también es importante constatar que es propio del lenguaje

---

[6] Carol Meyers, “As raízes da restrição. As mulheres no Antigo Israel”, en *Estudos Bíblicos* No. 20 [A mulher na Bíblia] (1990).

religioso enfatizar que la iniciativa del proceso fue de Dios, lo que no significa que históricamente haya ocurrido así.

Pues no sería coherente con el énfasis fuerte del conjunto del éxodo que presenta a Yahvéh como aquel que se revela históricamente. Un Dios que es conocido por estar atento a la situación de opresión de un grupo, y no simplemente que controla fenómenos de la naturaleza. Por eso, no es posible leer únicamente la narración de las *plagas/milagros* para conocer al Dios de la liberación del Exodo. Sería una gran equivocación. Es preciso leer la manifestación de Yahvéh en la acción de los pequeños que preservan la vida y construyen la liberación, en los diálogos y la afirmación de su presencia junto a los que están afligidos.

No se puede dejar de notar que ese énfasis en una acción tan espectacular de Dios en confrontación con autoridades humanas, tiene la intención de acentuar la soberanía de Dios en relación a los otros poderes, así como también el énfasis en la presencia de un Dios único y por encima de todo y de todos, puede muy bien corresponder a esta redacción final que estuvo en manos sacerdotales. Para este grupo, más que para otros, esta caracterización de Dios es fundamental. Lo que no significa que esto diga todo sobre Dios.

El eje de la precariedad de las acciones humanas para construir otros mundos recorre todo el Exodo y preside aquí la lectura de las *plagas/milagros*. Las acciones que producen cambios son, por regla, mucho menores que los deseos y los sueños que son compensados por la ocurrencia de fenómenos que son independientes de la acción de los grupos organizados. Tales fenómenos sólo pueden ser controlados por el discurso, por la formulación teológica que los retroyecta hacia la autoría de Yahvéh.

El último relato, que anuncia plaga para unos y milagro para otros, es una muestra más de esta composición de la lectura de las acciones humanas con sus celebraciones. Pues aquí tenemos el énfasis en la casa para la preservación de la vida de los niños y para el proyecto de liberación. La narración de la muerte de los primogénitos está encuadrada por la institución de la pascua como memorial de estos tiempos en que se celebraba la esperanza de lo nuevo todavía en tierras de opresión. Esta constatación refuerza la perspectiva litúrgica en la cual se inserta todo este conjunto que, a su modo, revela el debilitamiento de Egipto ante las acciones de un grupo que se hace fuerte por creer en la presencia de Dios en sus procesos precarios de organización.

3.4. Mucha historia en una fiesta importante.
Las etapas del camino: la fiesta como evento de pasaje.
Una pascua en éxodo: ¡una fiesta de partida!
(Ex. 12,1-28 + 12,37—13,16)

La pascua celebrada en la última noche en Egipto es celebrada con hartura de comida, repartición comunitaria, solidaridad y compromiso de las familias, unas con el hambre de las otras. Se come pan sin fermento para no olvidar que la acumulación entre una cosecha y otra, es para fiesta; de lo contrario, genera sacrificio humano. Se come esta comida de hartura como presencia del deseo de cambio y como señal de enfrentamiento de las estructuras opresoras. Sin embargo ella es hecha todavía en la tierra del Faraón, en el lugar en el que las casas intentan vivir en la contra-orden del sistema. Casas que sólo consiguen ser fuertes en la medida que perciben algunos

aspectos del poder: acumulación, dispersión de las fuerzas y de las reuniones, peligro de la seguridad de lo conocido...

La fiesta es lugar de pasaje... no es lugar de instalación. No están haciendo la comida pascual en el momento de llegada a la tierra de la promesa, sino en la salida. El movimiento es de apertura para el deseo incontrolable de decir un ¡basta! La esperanza es de días mejores. Certezas, son lo mismo que quedar donde estaban... Las del camino son incertidumbres, alimentadas sin embargo por las convicciones innegociables que son celebradas desde el lugar de la opresión: *hartura en las mesas y relaciones solidarias... allá afuera.* Todo lo cotidiano manifiesta mucha dificultad, el enfrentamiento y las resistencias tendrán que ser recriados.

La pascua figura para nosotros un desafío de reconocer nuestras prácticas como señales de nuevos tiempos, marcados siempre por la provisoriedad y precariedad de las experiencias humanas. Una real apertura para el momento y el movimiento que puede ser de estar ilusionado por el espíritu de su mundo o tener "balcones" que aniden sueños y ritos de pasaje en dirección a la reversión de los procesos devoradores de la dignidad humana.

3.5. Historias que desean abrir el horizonte y no hablar del fin de la historia. Las etapas del camino: cómo se canta la victoria (Ex. 13,17—15,21)

Más que en las conquistas, necesitamos detenernos en el proceso. Pues el discurso al final de los acontecimientos, cuando mucha cosa ya se consiguió, puede oscurecer los dramas y dificultades concretas que se hallan en las relaciones, en los modos de enfrentar y de tomar decisiones.

Después de pasado un tiempo, y mucho tiempo como fue el caso entre el éxodo de Egipto y lo que aparece en el texto bíblico resultante de su última revisión redaccional, la tendencia a recordar de la historia se asemeja mucho a la liturgia. Las victorias parecen mucho mayores de lo que los hechos concretos pueden atestiguar. Las personas celebran no sólo la historia pasada, sino que celebran al mismo tiempo las esperanzas del porvenir. En la liturgia los dos momentos se confunden y animan la fe de quien celebra. No obstante, se puede constituir en un factor ocultador de la precariedad de los procesos y de los logros, como también imprimir su sello en los modos de leer y decir de la acción de Dios en la historia.

La experiencia de éxodo, en la propia Biblia, no es singular sino plural. Hay diversos éxodos que, sin embargo, en épocas posteriores constituirán una memoria cargada de generalizaciones, certezas e instalaciones al hablar de Dios y de la vida de su pueblo. Son estaciones de llegada, que en ocasiones ocultarán la perspectiva transitoria y frágil de las experiencias humanas de liberación.

Aprender del movimiento de los cuerpos en relación es transitar en la historia de forma abierta, percibiendo que el hecho único es contingencia de la experiencia particular y ocurre cada vez, y no de una vez (para siempre). Las muchas relaciones posibilitan percibir que en la vida humana, los cambios no se hacen de una vez por todas (no se cambia mentalidades y sistemas de modo universal), constituyéndose por experiencias de pasaje.

Los muchos éxodos en el texto final son portadores de la diversidad de situaciones que constituyen las experiencias humanas de desear otros mundos y otros modos de organizar la vida. El Exodo, por lo tanto, se anuncia como una invitación a la gratuidad de las relaciones, en el sabor de lo transitorio que acompaña la experiencia de la corporalidad en el mundo [7].

Tânia Mara Vieira Sampaio
Rua Luiz de Queiroz, 1150/43
Piracicaba - SP
13420-780
Brasil

[7] Además de la bibliografía ya citada, aún agrego, para su investigación, la siguiente: José Severino Croatto, *Exodo. Uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo, Edições Paulinas, 1981, 179 págs.; Marcelo Barros y Milton Schwantes, "Estudo do livro do Exodo. Leitura da Bíblia: celebração da gente", en *Curso de Verão.* São Paulo, Edições Paulinas, 1988, págs. 49-112; José Loza Vera, "Exodo 13,17—14,31. Dos perspectivas de lectura", en *Efemérides Mexicana* (México) No. 18 (1988), págs. 331-366; José Loza Vera, "El acontecimiento del Exodo. Ventajas de una lectura diacrónica (I parte)", en *Efemérides Mexicana* No. 21 (1989), págs. 323-346; José Loza Vera, "El acontecimiento del Exodo. Ventajas de una lectura diacrónica (II parte)", en *Efemérides Mexicana* No. 29 (1992), págs. 181-220; Leonídio Gaede, *Sem-terra. A praga de faraó.* São Leopoldo, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, 1991, 148 págs. (disertación de maestría); Ana Flora Anderson y Gilberto Gorgulho, *Exodo 1-15. A formação do povo.* São Paulo, Centro Ecumênico de Publicações e Estudos Frei Tito de Alencar Lima, 1992, 73 págs.; Nelson Kilpp, "Zípora salva Moisés. Anotações sobre um texto estranho", en *Estudos Teológicos* (São Leopoldo, Escola Superior de Teologia) v. 32 (1992), págs. 155-163.

EXPERIENCIAS DE LA CAMINATA

Exodo 15-18

En estos capítulos de Ex. 15-18 tenemos al pueblo de Dios en la caminata, con todos sus límites de comprensión y de existencia, pero hay disposición para la vivencia de compromiso con el Dios que obra maravillas en los momentos de amenaza. Se trata de una composición colorida. Lo que amarra las varias unidades es la propuesta del redactor de demostrar que cada momento es una estación de la caminata del pueblo.

In these chapters, Ex. 15-18, we have the people of God on the way, with all their limitations of understanding and existence, but their is a readiness to live out their commitment with the God who works wonders in threatening moments. We have before us a composition with a good deal of coloration. What holds together the several units is the redactor's proposal to show that each moment is a way-station on the people's march.

El éxodo es indiscutiblemente uno de los principales ejes teológicos del Antiguo Testamento (AT). Es la experiencia de la liberación que da sentido a la relación de Yahvé con su pueblo. Por eso los textos que se refieren al éxodo, la caminata del pueblo bajo la dirección de Dios, tienen gran importancia para la teología del AT. Textos que tratan de este tema pueden ser encontrados en todo el AT.

En este ensayo nos vamos a centrar en Ex. 15-18, que tiene un lugar destacado en la actual discusión sobre el Pentateuco. Especialmente la cuestión de la "ley" y la estructura legal desde el punto de vista socio-histórico han sido puestos en evidencia por estos capítulos.

Ex. 15-18 se encuentra colocado estratégicamente entre la travesía del mar —la liberación de la amenaza de las fuerzas faraónicas— y el evento del Sinaí. Destaca fases en la caminata del pueblo y trata problemas básicos de la existencia humana: hambre y sed, amenaza de muerte y otros.

Evidentemente no podremos tratar de todas las cuestiones presentes en nuestro conjunto. Nos limitaremos a algunas informaciones generales.

1. Los cánticos de victoria (Ex. 15,1-21)

El cántico es una forma de expresión de sentimientos, pero también una manera de retrabajar la historia. Todavía hoy los cánticos —en especial los populares—

tratan de la vida, de las experiencias del pasado, del momento presente y de las aspiraciones futuras. En Ex. 15,1-21 tenemos cánticos, cantados por el pueblo que habla de su historia.

1.1. El "cántico de Moisés" (15,1-18)

Limitar nuestro texto a los vv. 1-18 tiene una razón didáctica, que es la de destacar el v. 19, pues este versículo contiene elementos importantes para la comprensión de todo el capítulo. Tampoco se puede dejar de ver que desde el punto de vista literario existen fuertes razones para esta delimitación, ya que el v. 19 es en prosa, y el cántico propiamente dicho es cerrado con la frase: "Yahvé reinará eterna y perpetuamente".

El "cántico de Moisés" comienza resaltando el triunfo de Yahvé sobre los "caballos y caballeros", y concluye hablando de la perpetuidad de esta victoria, siendo él mismo aquél que reinará.

Este cántico no se limita a la experiencia de la liberación de la persecución de las tropas egipcias, como podríamos esperar por causa de los capítulos anteriores, sino que habla de la compañía de Yahvé en la peregrinación del pueblo: "guiaste al pueblo... lo condujiste a tu morada" (v. 13), en la victoria sobre los pueblos en la conquista de la tierra: "derritiéronse todos los habitantes de Canaán" (v. 15), y en el establecimiento del santuario, la edificación del templo: "a tu habitación en el santuario... que tus manos establecieron" (v. 17). El cántico es cerrado con la temática de la monarquía: "reinado perpetuo".

Con esto podemos percibir que este cántico no es simplemente un cántico del momento de la travesía del mar, un "cántico de Moisés", sino un cántico de la historia del pueblo —de los "hijos de Israel" (v. 1)— desde la liberación hasta el establecimiento de la monarquía y del templo.

Hay muchos elementos importantes. Gustaríamos de hacer apenas algunas observaciones:

a) La teología del v. 3 recuerda las conquistas, como podemos ver en el v. 13. En el texto, aquí Yahvé es el guerrero que lucha por el pueblo perseguido y desprotegido, el pueblo cuya derrota parece garantizada (v. 9), el pueblo que es víctima de la maldad de los otros. La expresión del v. 9: "satisfacer mi ser/ alma" a través de la espada y de la destrucción por las manos, resalta el aspecto de la maldad de la cual el pueblo era víctima. Por lo tanto, el "Yahvé guerrero" no es puesto aquí como el destructor implacable, sino como el protector que lucha en favor del desprotegido. La frase "Yahvé es su nombre" nos remite a Ex. 3,14; conocer su nombre significa conocerlo, y este conocimiento sólo se da en su involucramiento en la historia, en este caso en la historia del desprotegido. No se trata de un conocimiento absoluto, del "en sí", sino de un conocimiento histórico y parcial, del Dios que lucha contra aquellos que obran la maldad.

b) Es interesante percibir cómo es hecha la descripción de la derrota de las tropas de faraón. En los vv. 3-11 las palabras "mar" y "aguas" aparecen seis veces, pero la estrofa termina en el v. 12 donde dice que la "tierra los tragó", lo que nos recuerda Nm. 16,29-32. Es posible que se trate aquí de una tradición

distinta de las tradiciones de los versos anteriores, o al menos se tenga la intención de algo distinto de la narrativa del ahogamiento de las tropas.

Es difícil pensar que ser tragado por las aguas o por la tierra fuese la misma cosa. Me parece más comprensible que haya una intención específica en el v. 12. La "mano derecha" extendida está ligada a la "mano derecha" poderosa y destructora del v. 6. Se trata de la "mano" que destroza al enemigo. Por ende, debemos pensar en una acción dirigida cuyo presupuesto es ser enemigo. La segunda expresión del v. 12 es puesta en paralelo a la primera y nos recuerda la pena, el castigo. Los que persiguen a los desposeídos con la avidez de destruirlos, terminan siendo tragados por la tierra. Leyendo a partir de Nm. 16,29-32, podemos decir que el v. 12 no pretende hablar de la forma como las tropas de faraón fueron derrotadas, aun usando la figura de ser tragado, sino resaltar el castigo, la punición de Yahvé como respuesta a su maldad.

c) El templo está presente en la visión de los cantores de este himno. El v. 13 habla de la "santa habitación", y el v. 17 del "monte de tu herencia", "lugar... para tu habitación" y "santuario". Estas expresiones nos recuerdan Sión (Sal. 74,2), que surge como una tradición fuerte en este cántico. Los autores de este cántico podrían ser los cantores del templo hacia el siglo VIII o VII, o sea, después de la construcción del primer templo y antes de su destrucción, debido a la falta de mención del evento de la deportación. Es importante observar igualmente que los cantores del templo también atribuyen a Moisés el Sal. 90 [1].

d) Estas observaciones ayudan a entender la mención de los pueblos vencidos en 15,14s. El pueblo, que estaba en la inminencia de la derrota, se vuelve victorioso por la beneficencia y compañía de Yahvé, porque Yahvé abre el camino para su pueblo. Estos pueblos —filisteos, edomitas y moabitas, "habitantes de Canaán" [2]—, se hacen presentes en un período muy posterior a la salida de Egipto. Los filisteos aparecen en Canaán alrededor del 1175 a. C. Sólo fechando tardíamente este cántico podemos, por consiguiente, comprender esta mención de los territorios al oeste del Jordán (Filistea y Canaán) y al este del Jordán (Edom y Moab).

1.2. La liberación en la historia (15,19)

Todo este cántico tiene una base que es el sustentáculo de la razón de ser de esta alabanza: está expresada en 15,19. Este versículo no tiene las mismas características de 15,1-18. Es un texto narrativo. No está cargado del paralelismo de la poesía hebrea.

Su visión del acontecimiento está más ligada a la visión del capítulo 14. Podemos destacar el hecho de que aquí los "caballos de faraón", "carros y caballe-

---

[1] Ver Milton Schwantes, "Cantorias de um povo saído do cativeiro. A festa vem depois (Exodo 15)", en *Estudos Bíblicos* (Petrópolis-São Leopoldo, Vozes-Sinodal) Vol. 43 (1994), pág. 16.

[2] Norman K. Gottwald prefiere la traducción "gobernadores" en lugar de "habitantes" (*As tribos de Iahwe. Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050.* São Paulo, Edições Paulinas, 1986, págs. 513ss).

ros" (como en 14,23; ver también 14,17.26.28), "entran" en el mar (14,23), no son lanzados al mar (15,1.4). Esta combinación "carros y caballeros", también es distinta del capítulo 15 que hace la combinación "caballos y caballeros". Otro aspecto interesante es la última frase del v. 19: "los hijos de Israel pasaron en seco por en medio del mar". Esta misma frase la encontramos en 14,29 y tiene su ligazón con el diálogo de Yahvé y Moisés en 14,16, sólo que esto no es tematizado en Ex. 15. Podemos, por ende, pensar que el redactor de este texto busca destacar el significado de la travesía en el cántico de Moisés, así como preparar al lector para el "cántico de Miriam" que sigue.

La alabanza es dirigida al Dios que hizo pasar al pueblo desprotegido y amenazado a pie enjuto por el mar. Yahvé es el Dios que abre el camino para que el pueblo continúe su caminata. La destrucción de las tropas de faraón se da en función de la protección de Yahvé al pueblo que camina en dirección a la promesa. El recuerdo de esta experiencia da sentido y esperanza en la caminata. Es en este punto que se afirma la historia de fe del pueblo desprotegido con Yahvé, "hombre de guerra", que se revela en la lucha contra la opresión del desprotegido.

Por eso pensamos que el v. 19 tiene un lugar muy especial en la composición de Ex. 15.

1.3. El "cántico de Miriam" (15,20s)

Donde hay liberación y victoria hay también fiesta, y la fiesta es para todos. Aquí se habla de fiesta, de mujeres que danzan, tocan sus instrumentos y cantan. Es un verdadero festival de calle. La líder es una mujer que es presentada como "profetisa" y "hermana".

Ana Flora Anderson y Gilberto Gorgulho [3] observan con razón que esta presentación de Miriam recuerda a Débora en Jc. 4-5, quien es presentada como profetisa y cantora. Ella también canta la victoria. Miriam también era líder como Débora. Ella pone en duda la autoridad de Moisés, lo enfrenta y sufre inclusive consecuencias difíciles pues se vuelve leprosa, lo que la separaba de la sociedad, siendo llevada así a la subordinación a Moisés (Nm. 12). En las narrativas del Exodo existe esta tensión entre los liderazgos de Moisés, Aarón y Miriam. Los textos más antiguos presentan a Moisés y a Aarón como hermanos (Ex. 4,14; 7,1). En Ex. 2,4 la hermana de Moisés es anónima. Ella gana identidad en textos más recientes (Nm. 26,59), no obstante esta identidad se halla ligada a Aarón y no a Moisés, como podemos ver aquí en Ex. 15,20.

Ella lidera la fiesta, ella es líder entre las mujeres [4]. Miriam sale al frente y "todas las mujeres la siguen". Miriam transmite la victoria de Yahvé en favor de su pueblo, cantando.

El cántico del v. 21 es considerado uno de los más antiguos textos del AT; posiblemente es anterior a la monarquía, alrededor del año 1000 a. C. No es un cántico del templo, sino del campo. Es la fiesta al aire libre. Podemos pensar en las

---

[3] Ana Flora Anderson y Gilberto Gorgulho, "A mulher na memória do Exodo", en *Estudos Bíblicos* (Petrópolis, Vozes) Vol. 16 (1988), págs. 42-44.

[4] Por cierto, su conflicto con Moisés tiene como fundamento la defensa de los derechos de las mujeres israelitas, considerando que él se había casado con una cusita (Nm. 12).

mujeres que reciben a los héroes que retornan de la guerra, como nos muestra 1Sm. 18,7 (ver también 1Sm. 21,11; 29,5). El cántico y la danza de las mujeres por las victorias en las guerras, es probable que fueran algo muy usado en el antiguo Israel [5].

El v. 21 nos trae el estribillo del cántico, como podemos ver en el v. 1. Esto nos lleva a pensar que el cántico del templo, vv. 1-18, fue construido a partir del "cántico de Miriam".

Ex. 15,1-21 une las tradiciones del campo, de los cánticos de victoria, con la tradición del templo, basado en la tradición del desierto. La historia en su riqueza es comprendida como base para la esperanza en el Dios que abre los caminos y que se pone en favor de los desprotegidos y amenazados.

2. Las aguas amargas (Ex. 15,22-27)

El v. 22 abre una nueva perícopa. La temática es la caminata en el desierto, sus dificultades —especialmente la falta de agua— y el compromiso con el Dios que sana.

La perícopa comienza con la falta de agua: "caminaron tres días por el desierto y no hallaron agua" (v. 22), y termina con hartura de agua: "había doce fuentes de agua" (v. 27); doce fuentes, una para cada tribu. Esta temática moldea la perícopa, cuyo centro es el compromiso del pueblo con Dios: "allí les dio decretos y normas y allí los probó" (v. 25); esto se resalta en función de la "murmuración": quien quiere seguir la caminata tiene responsabilidades.

La cuestión de las aguas es casi un pretexto para tratar un problema mucho más profundo, que es el problema del compromiso de la caminata. La murmuración contra Moisés tiende a debilitar el movimiento. No es que el problema no deba ser tratado; en este caso el problema es la falta de agua, que causa gran sufrimiento. Las aguas amargas de Mará (= amarga) [6] representan inicialmente una derrota, pues la larga caminata, el cansancio para huir de la opresión egipcia habían llegado a un momento que recordaba la plaga de la transformación del agua en sangre (Ex. 7,19ss). La imposibilidad del uso del agua, ya había sido realidad en Egipto. Aquí, sin embargo, el movimiento es contrario: en Egipto, Yahvé "hiere el río" (Ex. 7,25); aquí, él "sana" las aguas. Esto es lo que los murmuradores deben entender. En el desierto es diferente. Dios transforma a Egipto en un lugar de muerte y sufrimiento, pero el desierto sería el lugar de sanación.

Moisés lanza, bajo la orientación de Yahvé, un madero en las aguas de Mará y ellas se vuelven dulces. Por mucho tiempo se discutió si este proceso de transformación de las aguas de amargas a dulces fue natural o sobrenatural. Sin embargo, ésta no es la cuestión más importante aquí. Lo importante es que en el momento de gran necesidad Yahvé atendió a su pueblo que sufría, evidenciando su cuidado [7].

---

[5] Compárese con Gottwald, *op. cit.*, págs. 130-132.

[6] No existen evidencias que posibiliten la localización geográfica de esta fuente llamada Mará. Martin Noth defiende que esta narración trata de un lugar conocido (*Das Zweite Buch Mose: Exodus.* Göttingen, Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, pág. 101 [Das Alte Testament Deutsch, v. 5]).

[7] Véase B. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Philadelphia, The Westminster Press, 1974, págs. 268ss.

Al final del v. 25 encontramos la afirmación sobre los "decretos y normas", que ciertamente no es idéntico al código sinaítico. El Sinaí y su tradición están por completo ausentes en Ex. 15. Se trata de una tradición legal, que por alguna razón fue marginada, de la cual sólo tenemos informaciones fragmentarias [8].

El "Yahvé que sana" únicamente puede ser vivenciado cuando las condiciones de obediencia son atendidas. Esto vale sobre todo para los murmuradores, que hasta entonces sólo preguntan por lo que habrán de beber. Todo el énfasis es dado a la obediencia: "oír atentamente la voz de Yahvé", "hacer lo que es recto a sus ojos", "inclinar los oídos a sus mandamientos", "guardar los decretos". Estos son los presupuestos para la acción sanadora de Yahvé.

3. Con añoranza de Egipto (Ex. 16,1-36)

Un movimiento contrario al movimiento de Moisés toma cuerpo en el desarrollo del éxodo. Es el grupo de la "murmuración". Este grupo está siempre presto a desestimular el empuje en dirección a la liberación. Mira el pasado del tratamiento inhumano en Egipto con añoranza. En este texto tenemos a este grupo ahora más presente que en 15,24. Su influencia abarca ya a "toda la comunidad de los hijos de Israel".

El problema aquí es la falta de alimento, y por eso murmuran contra Moisés. Pues los hijos de Israel les dijeron:

> ¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahvé en la tierra de Egipto, cuando estábamos sentados junto a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta hartar! ¿Por qué nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta multitud? (v. 3).

Es evidente que estas afirmaciones no corresponden a la realidad de la vida del pueblo esclavo en Egipto. Es muy poco probable que ellos tuvieran acceso a ollas de carne o que se alimentaran con abundancia. La acusación aquí es de muerte, en tanto que arriba, en la experiencia en Mará, Yahvé se presentó como "aquel que sana". La respuesta a esta acusación viene directamente de Yahvé, porque la responsabilidad del movimiento recae sobre El, no sobre Moisés:

> ...¿qué somos nosotros para que murmuréis contra nosotros?... Yahvé ha oído vuestras murmuraciones contra El; pues ¿qué somos nosotros? No van contra nosotros vuestras murmuraciones, sino contra Yahvé (vv. 7s).

En la respuesta a este problema tenemos dos temáticas importantes, que son el "sábado" y los "mandamientos y leyes".

Literariamente existen algunos problemas, en especial si comparamos este texto con Nm. 11, que trata de las "codornices" [9]. No podemos ver todas las cuestiones literarias del texto por falta de espacio. Nos limitamos a intentar entender estas dos temáticas en el contexto.

---

[8] En cuanto a la cuestión de la ausencia del Sinaí, a pesar de la mención de "monte" (15,17), y de "decretos y normas" (15,25), véase Frank Crüsemann, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes.* München, Kaiser Verlag, 1992, págs. 52ss.

[9] Véase Childs, *op. cit.*, págs. 271ss. También Noth, *op. cit.*, págs. 104ss.

La primera cuestión que me preocupó fue: ¿por qué tratar la cuestión del descanso aquí? Que eso es una indicación de que este texto viene cargado de una influencia sacerdotal, que nos recuerda la preocupación de Gn. 1,1s.4a, me parece ser un punto indiscutible; la preocupación con la *torah* es un indicador más de esto. Por lo tanto, debemos buscar en este círculo a los principales autores o redactores de este texto.

Yahvé manda el maná. No se trata necesariamente de algo sobrenatural, sino providencial, porque es encontrado en el momento de necesidad.

> El relato supone que el pueblo se alimentó de este alimento maravilloso durante todo el tiempo que vivió en el desierto. En los orígenes de esta tradición hay un conocimiento auténtico del desierto del Sinaí. Existe allí un insecto que se alimenta de la savia del arbusto del tamarisco. El insecto segrega una sustancia compuesta de azúcar, que con el aire seco y frío matutino se coagula como en hojuelas comestibles. Con el calor del sol se derrite y desaparece. Las observaciones modernas son que la producción de esta sustancia es poca y que hay años en que falta completamente. Puede servir de alimentación para un grupo no muy grande en caso de emergencia [10].

Nuestra narración llama la atención sobre el hecho de que el maná debería ser recogido en cantidad suficiente para el consumo, pero no debería haber excedentes[11]. El recuerdo de las "ollas de Egipto" no considera el hecho de haber sido esclavos. La situación en el desierto es, por consiguiente, una negación de la situación anterior, pues ellos no sólo tienen lo suficiente para alimentarse, sino también el descanso. El descanso es algo nuevo en la vida del pueblo esclavo. De ahí la relación de la murmuración y la nueva situación con el maná. El maná bien podía no ser exactamente lo que el pueblo quería comer, no obstante respondía a la necesidad del momento, el hambre.

La ley y el decreto entran en este contexto una vez más para resaltar el compromiso, en el cual estaba implícita la confianza. Es importante observar que la cuestión de la "ley" está ligada al sábado, al descanso. No se trata de la ley opresora, sino de la ley en cuanto orientación para la liberación, la ley que requiere el descanso[12].

La "murmuración" es usada para trabajar la cuestión del descanso en el contexto de la providencia divina para el pueblo esclavizado, que miraba su esclavitud con la mirada positiva de quien siente añoranza del pasado. En este caso podemos decir que hay un mirar retrospectivo, pues el pueblo ya se encuentra en un momento muy posterior al éxodo, como indica con claridad 16,35:

> Los hijos de Israel comieron el maná por espacio de cuarenta años, hasta que llegaron a tierra habitada. Lo estuvieron comiendo hasta que llegaron a los confines del país de Canáan.

Pensando en el exilio babilónico podemos decir que, por mejor que sea la vivencia "harta" (Jr. 29,5), es esclavitud.

---

[10] Jorge Pixley, *Exodo.* São Paulo, Edições Paulinas, 1987, pág. 120 (Grande Comentário Bíblico).
[11] Un gomor equivale a 3,64 litros, por lo tanto una cantidad razonable para un pequeño grupo.
[12] "Mis mandamientos y mis leyes", pertenecen aquí probablemente a una tradición distinta a la del Sinaí. Ver Crüsemann, *op. cit.*, págs. 53ss (pág. 63).

4. Falta agua en el desierto (Ex. 17,1-7)

Este texto comienza localizando al pueblo en la caminata, haciendo la ligazón con el texto anterior. Es evidente que esta localización tiene más un carácter literario que realmente geográfico (compárece con Nm. 33,11-15). Sin embargo, ya en el primer verso se destaca que la caminata está basada en la "boca de Yahvé", es decir, según la orientación de Yahvé. Y el texto es cerrado con la pregunta: "¿está Yahvé en medio de nosotros, o no?" (v. 17).

Este es el problema central en el texto, que es trabajado en el contexto de la falta de agua. Que falte el agua en el desierto es algo que debería ser esperado. El desierto como tal se caracteriza por la falta de agua. Pero frente al problema el pueblo "denuncia" *(rib)* a Moisés. La idea aquí es la de una disputa jurídica; el término hebreo *rib* indica una disputa entre personas o grupos con base en algún cuerpo legal [13]. Es posible que el "cuerpo legal" detrás del conflicto entre el pueblo y Moisés esté embutido en la expresión "según la boca de Yahvé".

La reivindicación del pueblo es el agua: "danos agua para beber" (v. 2). La respuesta de Moisés nos remite en realidad a una disputa jurídica, y es cuestionado el fundamento de la reivindicación, o sea, la acusación: "¿por qué nos hiciste subir de Egipto, para matarnos de sed, a nosotros y a nuestros hijos, y a nuestro ganado?".

La disputa con Moisés era "tentar" a Yahvé (17,2.7: "Massá" = tentación, y "Meribá" = disputa, contienda). Por esto Moisés se dirige a Yahvé, pues el veredicto del juicio era la condenación de Moisés, el apedreamiento (v. 4). La historia cambia cuando Moisés, delante de la "corte" —los ancianos—, atiende la reivindicación del pueblo y saca agua de la roca. Sólo entonces es aclarado qué significa la tentación de Yahvé, que según 17,7 es el cuestionamiento de la compañía de Yahvé en la caminata del pueblo.

La reivindicación por agua no es necesariamente un problema. Pero por venir acompañada por la acusación a Moisés y la disputa jurídica, por colocar el pueblo expuesto al peligro de muerte, considerando que la propuesta de Yahvé es la liberación y que él mismo acompaña al pueblo, es una tentación a Yahvé, pues cuestiona su fidelidad en la caminata. Donde está Yahvé puede haber dificultades, no puede haber, no obstante, padecimiento.

5. La batalla contra los amalecitas (Ex. 17,8-16)

A partir del v. 8 tenemos una nueva narrativa, que está ligada literariamente a 17,1-7 por la localización de los acontecimientos, en "Refidim". Se trata de la batalla del pueblo de Israel contra los amalecitas. Esta batalla es citada en Dt. 25,17-19 con informaciones que nuestro texto desconoce. Allí se habla de un ataque traicionero, aprovechándose del cansancio del pueblo; los amalecitas son acusados de no temer a Yahvéh, lo que justifica por lo tanto su destrucción total en cuanto pueblo, pues así no pondrían más en peligro al pueblo de Israel.

---

[13] Véase G. Liedke, "rib streiten", en *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. München, Kaiser Verlag, 1984, vol. 2, col. 771-777 [ver traducción al español: *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*].

En 17,10 es introducido de manera inesperada y sin presentación la figura de Josué, quien desempeña el papel de comandante. El es quien selecciona a los guerreros (v. 9) y comanda la batalla (vv. 10-14). La victoria sobre los amalecitas, no obstante, está ligada al "acto cúltico" en la posición de adoración de Moisés, quien necesita de auxilio (Aarón y Jur) para mantener la posición a fin de proporcionar condiciones de victoria al pueblo. El cansancio aquí es de Moisés en su posición de adoración. El aspecto del culto y adoración es resaltado en el v. 15, que habla de la edificación del altar.

Los amalecitas estaban compuestos por grupos nómadas del desierto sinaítico. Desde el punto de vista histórico no tenemos muchas informaciones a no ser de los relatos bíblicos. Hay mención de conflictos con los amalecitas bajo el mando de Saúl (1Sm. 15) y de David (1Sm. 27,8; 30,1ss), pero los conflictos con estos grupos nómadas de los desiertos vecinos eran constantes, debido a la escasez de pastos y agua que eran imprescindibles para la sobrevivencia.

Este texto está lleno de elementos que no parecen encontrar su sentido en la narrativa. Por ejemplo la colina, de cuya identificación sentimos la falta; en 17,10 parece ser un lugar estratégico para la observación, en tanto que en 17,15 parece un santuario. Queda también abierto el papel del "cayado de Yahvé" (v. 9). Otro elemento es el libro de memoria, pues una batalla como ésta no justifica la enemistad de generación en generación (v. 16) si se considera que Israel tuvo muchas otras batallas con otros pueblos, y aun así estuvo en condiciones de mantener un relacionamiento amistoso con estos pueblos.

Hay todavía un elemento que en el texto se torna importante, ya que expresa la comprensión teológica del texto al aclarar la relación de la batalla, su derrota o victoria, con la posición de adoración de Moisés. Este se encuentra en la expresión "Yahvé es mi bandera", o sea: Yahvé es la señal sobre el monte alrededor de la cual el pueblo se junta para luchar. Podemos decir que esta narrativa pretende presentar una "guerra santa", cuya perspectiva de victoria radica en la adoración al Dios liberador, que dirige al pueblo en su caminata.

6. Caminata en familia (Ex. 18,1-27)

Inicialmente, Ex. 18 no da ninguna indicación geográfica. Sólo menciona, en el v. 5, que Jetró, Séfora y los dos hijos de Moisés, Guerson y Eliezer, llegaron "al desierto, al Monte de Dios, donde habían acampado". De esta manera es establecida la relación con el texto anterior (17,1: "y acamparon en Refidim"; v. 9: "la cima del monte"). La introducción de este capítulo destaca la presencia de Jetró, suegro de Moisés, que se vuelve aquí una figura central. El texto comienza con su llegada (vv. 1-5) y termina con su partida (v. 27). De este modo es moldeada la fotografía de la familia que toma parte en la historia de la liberación.

Podemos percibir el texto con dos momentos bastante claros. Cada uno de esos momentos trata de una cuestión específica. Primero tenemos 18,1-12, cuya clave la hallamos en la frase: "las cosas que Dios ha hecho" (v. 1: Elohím; vv. 8s: Yahvé). La narrativa tiene una forma creciente y su punto culminante se encuentra en 11s, con la confesión de Jetró y el sacrificio con Aarón y los ancianos.

Después tenemos 18,13-27, que viene marcado por la expresión: "al día siguiente" (v. 13), que indica que aquí comienza algo nuevo. La clave de los vv. 13-

27 es el verbo “juzgar” (vv. 13.16.22.26). Esta segunda parte del capítulo se inicia con Moisés que juzga al pueblo (v. 13), y termina con un grupo que juzga al pueblo (v. 26). Este es el marco interno de la segunda parte del texto. Hay aún una relevancia para “preceptos y leyes” (vv. 16.20), que nos remite a 15,25; 16,28 e incluso 17,7, donde aunque no aparecen estos términos, la idea parece implícita.

La presentación de la familia de Moisés recibe una atención especial. Movido por las noticias sobre lo que “Dios ha hecho”, Jetró va al encuentro de Moisés, llevando a su hija —esposa de Moisés— y a sus nietos. El texto presenta entonces a los hijos de Moisés, que son en verdad testimonio de lo que “Dios ha hecho”. Guerson significa: “fui peregrino en tierra extraña”; con esto se niega la identidad de Moisés con la tierra de Egipto. Es el testimonio del pueblo en la caminata que busca la tierra donde no será más extranjero, donde habrá una identidad con la tierra. De este modo es proclamada la salida de Egipto, incluso contra la voluntad del Faraón. El otro hijo es Eliezer, cuyo significado es: “el Dios de mi padre fue mi ayuda y me libró de la espada de Faraón”. La propia familia de Moisés es el testimonio de la acción de Dios en la liberación del pueblo.

El v. 8 presenta el relato de Moisés a su suegro. El habla de la liberación de las manos de Faraón, de la amenaza de los egipcios y del camino. La respuesta de Jetró parece considerar sólo la salida y no los acontecimientos del camino. Sin embargo, reconoce con claridad la grandeza de Yahvé en comparación con todos los otros dioses.

Esta confesión de Jetró (v. 11) ha traído grandes discusiones sobre el yahvismo en el AT. Pues algunos entienden que es Jetró quien introduce el yahvismo, al tener en consideración que es él quien ofrece el sacrificio (v. 12) y que en los versículos siguientes instruye a Moisés en cuanto a la administración de la justicia, la que consideran aquí una práctica religiosa [14]. Otros ven este texto como el testimonio de la conversión de Jetró, “sacerdote madianita”, al “yahvismo mosaico”. La cuestión que permanece es: ¿por qué entonces él retorna a “su tierra” en vez de quedarse con Moisés? Sea como fuere, la declaración de Jetró tiene un peso teológico muy grande, pues Yahvé es presentado como el Dios que realiza grandes cosas y por esto es inigualable.

En la segunda parte de este capítulo —Ex. 18,13-27— tenemos la orientación de Jetró respecto a cómo proceder en el ejercicio de la justicia. Esta orientación es recordada en Dt. 1,9-18. La división del trabajo propuesta aquí recuerda la división de las tropas profesionales, como la que tenemos en 1Sm. 29,2: “entonces los jefes de los filisteos se adelantaron con centenas y con millares”. En 2Sm. 18,1 encontramos este mismo sistema adoptado por el ejército de David: “entonces David contó el pueblo que tenía consigo y puso sobre él jefes de mil y jefes de cien”. Además de esto, la expresión hebrea “hombres de capacidad” nos remite a 2Sm. 24,2, donde la palabra *hayil* es usada para designar “jefe del ejército”. La función de los líderes de Moisés, no obstante, es bien distinta de la función de los jefes de tropas. Ellos deberían aliviar el trabajo de Moisés, pues estaba en actividad “desde la mañana hasta la tarde” (v. 13). Podemos destacar tres funciones ejercidas por Moisés:

---

[14] Véase Childs, *op. cit.*, págs. 321ss.

1. consultar a Dios (v. 15);
2. juzgar cuestiones populares, “entre uno y otro”; y
3. “declarar los preceptos de Dios y sus leyes” (v. 16).

Jetró sugiere que Moisés quede con la responsabilidad de llevar las causas del pueblo delante de Dios (v. 19), y enseñar los preceptos, mostrar el camino (v. 20). Los “hombres de capacidad” asumirán la posición de jueces sobre el pueblo, trayendo hasta Moisés sólo las cuestiones más “pesadas”, o sea, las más graves [15].

Frank Crüseman observa que en este texto Moisés es revestido de la función legal del rey y sus implicaciones religiosas [16], y lo considera pre-exílico.

Conclusión

No tenemos una unidad en estos capítulos, sino una composición colorida que evidencia momentos importantes en la vida del pueblo y la providencia de Dios en estos momentos de crisis y conflictos internos.

Lo que amarra esas partes es la propuesta del redactor de demostrar que cada momento es una estación de la caminata del pueblo. En 15,22 el redactor presenta lo acontecido antes como si fuera en la margen del Mar Rojo: “después Moisés hizo partir a Israel del Mar Rojo y salieron para el desierto de Sur”. El pueblo parte del Mar Rojo para el desierto de Sur, y Ex. 15,27 los transporta a Elim: “entonces llegaron a Elim”. En Ex. 16,1 se hace la ligazón con la narrativa anterior: “después partieron de Elim; y toda la congregación de los hijos de Israel vino al desierto de Sin”. En Ex. 17,1 tenemos una indicación más de la ruta del pueblo: “partió toda la congregación de los hijos de Israel del desierto de Sin... y acamparon en Refidim”. El capítulo 18 mantiene la localización anterior: “en el desierto, al Monte de Dios, donde habían acampado” (v. 5).

En estos textos tenemos al pueblo de Dios en la caminata, con todos sus límites de comprensión y de existencia, pero dispuesto a la vivencia del compromiso con el Dios que opera maravillas en los momentos de amenaza.

Agabo Borges de Sousa
Rua do Padre Inglês 243
Boa Vista
50050-230 Recife-PE
Brasil

[15] Véase Crüsemann, *op. cit.*, págs. 104-113.
[16] *Ibid.*, pág. 112.

EL LIBRO DE LA ALIANZA EN LA VIDA DEL PUEBLO DE DIOS

Exodo 19-24 [1]

El Libro de la Alianza, Ex. 19 a 24, es originalmente un guión litúrgico usado en la celebración de la renovación de la Alianza. Fue hecho, probablemente, en el siglo VII a. C. para fundamentar y fomentar la reforma en marcha desde los tiempos de Ezequías (716-687). Las partes que componen el guión son casi todas mucho más antiguas. De manera notable, los Diez Mandamientos (Ex. 20,1-17) y el Código de la Alianza (Ex. 20,22—23,19). La simiente de estas leyes fue lanzada en la época pre-estatal, aunque su formulación actual sea bien posterior. El guión litúrgico tiene cinco partes: 1) Ex. 19,1-25: recordar y actualizar la historia de la caminata. La celebración comienza recordando la caminata del pueblo por el desierto, desde la salida de Egipto hasta la manifestación de Dios en el Monte Sinaí. Enseña cómo prepararse ritualmente para la renovación de la Alianza. 2) Ex. 20,1-21 (los Diez Mandamientos): oír lo que Dios tiene que decir. Presenta las exigencias para que el pueblo pueda ser Pueblo de Dios (Ex. 20,1-17). Es la constitución permanente para mantener al pueblo lejos de la "casa de la esclavitud". Trae al final una legitimación del liderazgo de Moisés (Ex. 20,18-21). 3) Ex. 20,22—23,19 (el Código de la Alianza): aplicar la ley de Dios en la vida del pueblo. Es la parte más larga y central. Aquí se transparenta cómo era la situación del pueblo y aparecen también los límites, las dificultades, los conflictos, las tensiones y los compromisos de la convivencia entre el sistema de los reyes y la nueva manera igualitaria de convivir nacida de la fe en Yavé. Es la parte que recibe más atención en este artículo. 4) Ex. 23,20-33: oír la promesa de Dios que genera y exige fidelidad a la ley. Es una promesa de inspiración deuteronomística, poco ecuménica, es muy probable que de la época de la reforma de Josías. 5) Ex. 24,1-18: renovar la Alianza con Dios y hacer fiesta. Describiendo cómo fue la primera Alianza, el guión enseña cómo renovarla. Al final, la celebración termina en fiesta. La celebración periódica de la Alianza funcionaba como funcionan los mitos en la vida de los pueblos. Ella abre a todos un acceso al origen constituyente del Pueblo de Dios y, de este modo les ofrece la posibilidad de integrarse en él y de recibir de él su identidad. Un hecho de hoy, acontecido en Pedra Talhada, ayuda a entender todo el alcance del estudio del Libro de la Alianza que es de ayer.

---

[1] Este artículo es el resultado de tres etapas de trabajo: 1a. Un grupo de exégetas se reunió entre el 15 y el 21 de febrero de 1982 para estudiar el Código de la Alianza (Ex. 20,22—23,19). 2a. El resultado de este estudio fue ampliado, sistematizado y transformado en un librito popular para el mes de la Biblia: Carlos Mesters. *Bíblia. Livro da Aliança: Exodo 19-24.* São Paulo, Edições Paulinas, 1986 (3a. ed.). 3a. El presente artículo abrevia y actualiza lo que se dice en este librito.

The Book of the Covenant, Exodus 19-24, is originally a liturgical scheme, used in covenant renewal celebrations. It was probably composed in the Seventh Century B. C. as a basis and stimulus for the ongoing reform that began in the time of Hezekiah (716-687). The individual parts that went into this scheme are, in most cases, quite a bit older, notably the Ten Commandments (Ex. 20,1-17) and the Covenant Code (Ex. 20, 22—23,19). The seed of these laws was sown during the pre-state period even though their present formulation is much later. The liturgical scheme has five parts: 1) Ex. 19,1-25; remembering the history of the journey and making it contemporary. The celebration begins with the memory of the people's journey in the desert, from the departure from Egypt through God's man ifestation on Mount Sinai. It teaches how to prepare ritually for the renewal of the Convenant. 2) Ex. 1,1-21 (the Ten Commandments); hearing what God has to say. It declars what is requiret for the people well away from the "house of bondage". It also carries a legitimation of Moses' leadership (Ex. 20,18-21). 3) Ex. 20,22—23,19 (the Covenant Code); appliying the law of God in the life of the people. This is the longest and the central part. Here the people's situation, how things were, shows through; also in evidence are the limits, the difficulties, the conflicts, the tensions and the commitments envolved in the coexistence of the kings' system and the new, egalitarian way of living together which was born of faith in Yahweh. It is this part that receives the most attention in the present article. 4) Ex. 23,20-33; hearing the promise of God which gives birth to faithfulness to the law, and also requires it. It is a promise of Deuteronomistic inspiration, not at all ecumenical, which probably clomes from the time of the Joxsian reform. 5) Ex. 24,1-18; renewing the Covenant and holding a festival. By describing how jit was with the original Covenant, the liturgical scheme teaches how to renew that Covenant. In the end, the observance becomes a real celebration. The periodic celebration of the Covenant functioned in the origins which constituted the People of God and so offers them the chance to integrate themselves into it and receive their identity from it. An event which took place in our own time, in Pedra Telhada, helps us to understand how far-reaching the study of something old, the Book of the Covenant, can be.

1. Un hecho de hoy para introducir el estudio del Libro de la Alianza que es de ayer

El pueblo de Pedra Talhada no era dueño de la tierra donde vivía. Pagaba la mitad de su producción al patrón y vivía del resto que sobraba. No era rico, pero no pasaba hambre. Todos eran más o menos iguales. En caso de necesidad, el patrón ayudaba.

Todo esto cambió cuando el patrón murió. Los herederos resolvieron aumentar la producción. Introdujeron la máquina y el buey, y dijeron: "quien quiera puede trabajar aquí en la tierra a cambio de un salario fijo". Algunos aceptaron y mejoraron de situación. Los que insistieron en plantar su propia tierra no pudieron competir en el mercado y empobrecieron. Desapareció la igualdad. Se llegó al punto de alguno emplear al propio compadre por un salario de hambre. Por primera vez en la historia de Pedra Talhada, el hambre entró y trajo consigo asaltos, robo y niñez abandonada.

El pueblo se confundió. Algunos decían: "¡Hasta que al fin llegó el progreso!". Otros decían: "¡Perdimos lo poco que nos quedaba!". Nadie sabía más qué era lo verdadero. Unos estaban a favor del patrón, de la máquina y del buey. Otros estaban en contra, pues querían el bienestar, pero para todos, y sin robos ni asaltos.

En los días de la fiesta de la patrona el sacerdote se hospedaba en la casa del patrón, quien donaba sus becerros para la subasta de la santa. En el sermón, el sacerdote alababa la generosidad del dueño de la tierra. Pues gracias al salario que él pagaba, las familias tenía ahora un futuro garantizado. Y gracias a los becerros, la ganancia de la fiesta creció y la capilla fue restaurada. Dios parecía estar bendiciendo el cambio en Pedra Talhada.

Sin embargo algunos dudaban:

> ¿Será que Dios está bendiciendo? El patrón tiene la máquina y el buey. El puede imponer la ley que quiera. Nuestro derecho es mucho mayor que el salario que él nos da.

Hasta tuvieron una conversación con el sacerdote: "Padre, ¿qué piensa Dios de todo esto?". El respondió: "Dios manda obedecer a las autoridades. Eso está en la Biblia. Lo contrario es comunismo". Fueron a ver si aquella frase estaba en efecto en la Biblia. ¡Estaba! En la Carta a los Romanos (Rm. 13,1s). Algunos se desanimaron de la lucha.

Otros continuaron la lectura de la Biblia y descubrieron muchas otras frases que decían: "Dios oye el clamor de los pobres y defiende sus derechos". El apoyo tan claro de la Biblia daba coraje para proseguir en la lucha a pesar de la palabra contraria del sacerdote. Después de algún tiempo lograron una primera victoria. El patrón fue obligado a derrumbar la cerca que había levantado para impedir el paso de los moradores. ¡Una victoria pequeña, igual a una simiente! Pero la simiente creció y dio fruto. Hizo crecer la comunidad, animó la lucha y ayudó al pueblo a reconquistar sus derechos ante el tribunal. Todos los años ellos celebraban el aniversario de aquella primera victoria.

Con el tiempo fueron organizando los derechos reconquistados y escribieron todo en un folleto que recibió el nombre de *La ley de la comunidad.* ¡Fruto de la fe, de la unión y de la terquedad! Quien ahora quisiera pertenecer a la comunidad tenía que comprometerse con esta ley, así decían. Todos los años, hasta hoy, en el aniversario de la victoria, ellos hacen una celebración en la que todos renuevan su compromiso con la Ley de la Comunidad. Es el momento en que las nuevas generaciones son admitidas oficialmente en la comunidad.

Los responsables de la fiesta también hicieron un guión para facilitar la participación del pueblo en la celebración. En el guión cuentan la historia de la lucha, relatan la Ley de la Comunidad, describen cuáles son los compromisos que fueron asumidos, enseñan cómo hacer la renovación del compromiso de todos con la Ley de la Comunidad, y terminan con el canto de la utopía: "cuando el día de la paz renazca". En un apéndice, el folleto recuerda los nombres de los que más se destacaron en la lucha. Todos los años, el día de la fiesta, ellos usan el mismo guión. Sin embargo siempre lo actualizan de acuerdo con las circunstancias.

2. Ex. 19-24. Guión litúrgico de la renovación de la Alianza

El Libro de la Alianza (Ex. 19-24), de la forma en que se encuentra en el libro del Exodo es, sin duda, un guión litúrgico que se usaba en la celebración de la

renovación de la Alianza. Su primer esbozo fue hecho, probablemente, en el siglo VII a. C. La cohesión o unidad que existe entre estos seis capítulos proviene de un factor externo: servir como guión en la liturgia. Pues la mayor parte de los elementos que componen el Libro de la Alianza es mucho más antigua que ese siglo. Los capítulos 19 a 24 son como una pared nueva hecha con ladrillos viejos, venidos del pasado del pueblo y transmitidos de manera separada en los clanes, las celebraciones, las fiestas, los centros de romería. Fueron juntados en la época de Ezequías, o después, para fundamentar y fomentar la reforma. Mucho más tarde, durante o después del cautiverio de Babilonia, ya en el tiempo de Esdras, este mismo Libro de la Alianza fue usado para formar parte del libro del Exodo que, a su vez, pasó a ser uno de los cinco rollos que componen el Pentateuco.

Como el folleto de Pedra Talhada, el Libro de la Alianza cuenta cómo fue la historia (Ex. 19,1-25), relata la ley de los Diez Mandamientos (Ex. 20,1-17), describe los compromisos de la Alianza (Ex. 20,22—23,19), traza la utopía de la promesa de Dios (Ex. 23,20-33), dice cómo fue hecha la primera celebración de la renovación de la Alianza (Ex. 24,1-18). El Libro de la Alianza contiene las leyes más importantes de la Biblia, aquellas que están en el origen de la organización y de la reorganización del pueblo, los Diez Mandamientos y el llamado Código de la Alianza. Ellas son, por así decirlo, la constitución del Pueblo de Dios.

Los guiones de celebración tienen de todo, sin embargo no lo dicen todo. Sólo brindan el esqueleto y la secuencia de la celebración. La carne, el corazón y la vida, vienen de la vibración del pueblo que participa y de la animación de quien preside. Así es hoy, y lo mismo vale para el Libro de la Alianza. No lo dice todo. Aparentemente se trata de un relato seco de historias y de leyes. En la realidad, como veremos, fue una de las herramientas más importantes para animar al pueblo, conservarlo en su identidad y mantenerlo en la fidelidad a las cláusulas de la Alianza.

En total son cinco las partes que fueron ajustadas en este guión litúrgico, es probable que por alguien que era responsable del culto en el Templo de Jerusalén. Estas cinco partes, de tamaños, contenidos, objetivos y épocas desiguales y diferentes, conforman también los cinco pasos de la celebración de la Alianza. Ellas marcan la división del Libro de la Alianza:

1. Ex. 19,1-25. Recordar y actualizar la historia de la caminata. La celebración comienza recordando la historia de la caminata del pueblo por el desierto, desde la salida de Egipto hasta la manifestación de Dios en el Monte Sinaí. Al oír la historia, los romeros del tiempo de Ezequías o de los siglos posteriores al cautiverio, miraban como en un espejo, redescubrían su identidad, se unían al pueblo del pasado y, como él y con él, se preparaban para escuchar la palabra y renovar la Alianza, como si fuese por primera vez.

2. Ex. 20,1-21. Los Diez Mandamientos: escuchar lo que Dios nos tiene que decir. La segunda parte muestra las exigencias para que el pueblo pueda ser Pueblo de Dios. Trae la ley de las “Diez Palabras”, el ideal a ser realizado (Ex. 20,1-17). La reacción del pueblo ante la manifestación de Dios fue de miedo y pidieron a Moisés fuera el intérprete (Ex. 20,18-21). Moisés se aproximó entonces a Dios para oír de él cómo aplicar los Diez Mandamientos en la vida del pueblo. De este modo, la celebración preparaba a los romeros para oír de Moisés el Código de la Alianza, que era la actualización de los Diez Mandamientos.

3. Ex. 20,22—23,19. El Código de la Alianza: aplicar la ley de Dios en la vida del pueblo. La tercera parte es la más larga. Es la parte central. Enseña cómo los Diez Mandamientos deben ser aplicados en las situaciones concretas de la vida. Aquí aparecen los conflictos, las tensiones y los compromisos dudosos entre los varios grupos que componían la sociedad. El código tomaba posición al lado de los débiles, y enseñaba al pueblo cómo caminar en busca de los bienes de la promesa a través del terreno accidentado de la vida.

4. Ex. 23,20-33. Oír la promesa que genera y exige fidelidad a la ley. Son promesas concretas y, al mismo tiempo, advertencias muy severas. Tienen que ver con el día a día de la vida del pueblo: salud, tierra, producción, familia, religión. De un lado, revelaban la certeza de la presencia amiga de Dios. En la raíz de la Alianza está la gratuidad. De otro lado, exigían fidelidad y amenazaban con castigo en caso de transgresión.

5. Ex. 24,1-18. Renovar la Alianza con Dios es hacer fiesta. El momento de la Alianza es descrito así:

> Moisés tomó el Libro de la Alianza y lo leyó al pueblo, y ellos dijeron: "Todo lo que Yavé habló, nosotros lo haremos y obedeceremos". Entonces Moisés tomó la sangre y roció sobre el pueblo y dijo: "Esta es la sangre de la Alianza que Yavé hace con ustedes a través de todas estas cláusulas" (Ex. 24,7s).

Describiendo la conclusión de la Alianza al pie del Sinaí, el guión enseñaba cómo renovar la Alianza entre Dios y los romeros. Todo terminaba en una gran fiesta (Ex. 24,11). El pequeño apéndice (Ex. 24,12-18) aclara, una vez más, el fundamento de la autoridad de Moisés.

3. Objetivo general. Situar el Libro de la Alianza en la línea del tiempo y en la vida del pueblo

El objetivo de este artículo no es comentar de modo exhaustivo el Libro de la Alianza, sino ofrecer una clave de lectura para su comprensión global. Como clave general es importante saber situarlo en el contexto de su origen. No obstante, es difícil saber con exactitud en qué época surgieron las varias partes que lo componen. Por ejemplo, ¿en qué época fueron hechas la ley de los Diez Mandamientos (Ex. 20,1-17), el Código de la Alianza (Ex. 20,22-23,19), la descripción de la historia (Ex. 19,1-25; 20,18-21; 24, 12-18) y del rito (Ex. 24,1-11), y el texto de la promesa (Ex. 23,20-33)? Muy probablemente, aunque algunos autores no están de acuerdo, la *simiente* de gran parte de estos textos, sobre todo de las leyes, debe ser situada en la época pre-estatal.

Pero como ya dijimos, fue probablemente apenas en el siglo VII a. C. que estos elementos tan diferentes entre sí fueron unidos en un único folleto para servir como guión en la renovación de la Alianza. Era la época en que, en el Reino del Sur, frente al desastre del Reino del Norte en el 722 y la nueva coyuntura internacional, bajo la presión de los hechos y de los profetas, comenzaba todo un proceso de renovación para conseguir la unidad del pueblo en torno de la casa reinante de Jerusalén y de su templo. Iniciado bajo el gobierno de Ezequías (716-687) e

interrumpido bajo los de Manasés (687-642) y Amón (642-640), este proceso de renovación fue retomado bajo el gobierno de Josías (640-609). Es el período que coincide con el inicio de la formación de la tradición deuteronomista. La mentalidad que permea el libro del Deuteronomio ayuda a percibir y a sentir la vida que palpita en este folleto litúrgico que es el Libro de la Alianza.

La celebración de la Alianza funcionaba como funcionan los mitos en la vida de los pueblos. En los mitos no se trata de desenterrar una añoranza o de recordar algún hecho distante del pasado. Se trata, por el contrario, de una superación simbólica de las diferencias en el tiempo. En la celebración de los mitos, el pasado y el presente se mezclan para generar un nuevo futuro. Es esta mentalidad la que se transparenta en el Deuteronomio cuando habla de la conclusión de la Alianza. Dice la tradición deuteronomista:

> Yavé nuestro Dios concluyó con nosotros una Alianza en el Horeb. Yavé no concluyó esta Alianza con nuestros padres, sino con nosotros, con nosotros que estamos *hoy* aquí, todos vivos (Dt. 5,2s).

En su mentalidad, todos formaban un único pueblo, los del presente, esto es, los de la época de la reforma del siglo VII a. C., y los del pasado, esto es, los de la época del éxodo que salieron con Moisés de Egipto. Por eso no tuvieron ningún problema en aumentar el número del pequeño grupo que salió de Egipto. ¡Llegaron a decir que sólo de hombres de veinte años para arriba aptos para la guerra, eran más de seiscientos mil! (Ex. 12,37; Nm. 1,3.46). Esto daría en total, incluyendo mujeres, viejos y niños, como mínimo tres o cuatro millones. ¡Tanta gente no cabe en aquel desierto del Monte Sinaí! Es que ahí están incluidos todos, los del pasado, los del presente y los del futuro, que somos nosotros hoy. En la celebración de la Alianza, los tiempos se mezclan. El pueblo vuelve al tiempo de Moisés y lo trae al hoy de ellos. Nosotros hacemos lo mismo cuando cantamos: “también soy tu pueblo Señor y estoy en este camino...”. La celebración abre a todos un acceso al origen constituyente del Pueblo de Dios y, de este modo, les ofrece la posibilidad de integrarse en él y de recibir de él su identidad.

En este artículo daremos una clave de lectura para cada una de las cinco partes del Libro de la Alianza, no en cuanto unidades independientes, sino en cuanto partes del guión. Prestaremos mayor atención a la parte central, que es el Código de la Alianza.

4. Ex. 19,1-25: inicio de la celebración. Recordar y actualizar la historia de la caminata

Al describir cómo fue la caminata en el pasado, el guión enseña cómo los romeros, durante la celebración, deben prepararse para el encuentro con Dios y para la renovación de la Alianza. He aquí la subdivisión de esa “liturgia de entrada”:

a) Ex. 19,1s: el pueblo viene llegando. Venía andando por el desierto, desde Egipto hasta la Montaña del Sinaí. Tres meses de caminata. Todos los años, en la misma época, él llega al pie de la montaña del templo de Jerusalén. Viene de sus

lugares. Varios días de caminata, atravesando el desierto de la vida para llegar hasta Dios (cf. Ex. 19,4).

b) Ex. 19,3-6: Dios hace la propuesta. La iniciativa de la Alianza parte de Dios. No es mérito del pueblo. Es pura gratuidad. El le recuerda al pueblo lo que hizo en el pasado: "Ustedes vieron lo que hice a los egipcios y cómo los cargué a ustedes sobre alas de águila y los traje hasta mí" (Ex. 19,4). El objetivo de la Alianza es ser "propiedad particular de Dios, reino de sacerdotes, nación santa" (cf. Ex. 19,5s). El compromiso de la Alianza por parte del pueblo es "oír mi voz y guardar mi Alianza" (Ex. 19,5).

c) Ex. 19,7s: el pueblo acepta la propuesta. Moisés relata las palabras de Dios al pueblo a través de los ancianos, sus representantes (Ex. 19,7). El pueblo acepta y promete fidelidad: "Todo lo que Yavé dice nosotros lo haremos" (Ex. 19,8). Este mismo diálogo se reproduce entre Dios y los romeros. El pasado aclara lo que debe ser hecho en el presente.

d) Ex. 19,9-15: el pueblo se prepara y se purifica. Moisés es designado como intermediario (Ex. 19,9). Dios decreta dos días de preparación. No es una celebración de pocas horas, sino de varios días. La preparación consiste en lavar la ropa (Ex. 19,10), marcar los límites de lo sagrado y no tocarlo (Ex. 19,12s), abstenerse de relaciones sexuales (Ex. 19,15). Así, poco a poco, los romeros van entrando en el espíritu de la Alianza. En el tercer día, al toque de la trompeta (Ex. 19,13), deben estar preparados y prontos (Ex. 19,15) para subir a la montaña (Ex. 19,13) y asistir a la manifestación de Dios (Ex. 19,11).

e) Ex. 19,16-25: Dios se hace presente en medio del pueblo. ¡Llega el tercer día! El pueblo está preparado, con la ropa lavada. ¡Ambiente de fiesta! La propia naturaleza se reviste de solemnidad: truenos, relámpagos, nubes oscuras (Ex. 19,16.18). ¡Dios desciende, el pueblo sube! Mientras sube en procesión el sonido de la trompeta va creciendo y una voz repite sin cesar: "nadie traspase los límites, bajo pena de muerte" (Ex. 19,12s.21.23s). El pueblo tiembla (Ex. 19,16). Es así que Dios se hace presente en medio del pueblo. O mejor, es así que, a través de una liturgia solemne, los sacerdotes responsables trataban de comunicar al pueblo algo de lo que ellos imaginaban era una exigencia de la presencia de Dios. Se creaba de ese modo un ambiente de miedo para escuchar la palabra de Dios y provocar adhesión y cambio.

Tres observaciones:

1. Muchas de estas exigencias ya no valen más como condiciones para el encuentro con Dios: pena de muerte para quien toca la montaña, abstenerse de relaciones sexuales en la víspera, lavar ropa, etc. Lo que continúa valiendo es el respeto profundo. Lidiar con Dios es cosa seria. La vida de los que creen en Dios no puede ser una vida mediocre. "Con Dios no se juega" (Gl. 6,7).

2. Las expresiones "propiedad personal, reino de sacerdotes, nación santa, alas de águila, nube oscura, montaña de Dios, Alianza", están esparcidas por la Biblia entera. Su fuente, no obstante, se halla aquí, en esta celebración de la Alianza. Son imágenes con una carga de vivencia muy intensa. Por eso es difícil definir su contenido exacto. Es participando de la celebración que el peregrino capta su sentido y alcance, más por la vivencia que por la comprensión.

3. Hubo un crecimiento en la percepción de las señales de la presencia de Dios en la vida. Por ejemplo, el episodio de la caminata de Elías en el desierto cuestiona al trueno, el relámpago y el temblor de tierra como señales de la presencia de Dios (cf. 1R. 19,11-13). Jesús cuestiona la montaña de Jerusalén como el lugar único y preferido de la presencia de Dios (cf. Jn. 4,21-24). La primera carta de Juan dice que el amor verdadero deja fuera al miedo (1Jn. 4,18).

5. Ex. 20,1-21: los Diez Mandamientos. Oír lo que Dios nos tiene que decir

Sobre los Diez Mandamientos, remito al pequeño y precioso libro de Frank Crüsemann, traducido del alemán y publicado recientemente en portugués: *Preservación de la libertad* [2]. Aparte del contenido, denso y excelente, este libro ofrece una muestra del método científico con que el autor trabaja. Uno como que recorre el camino de vuelta, desde el texto de los Diez Mandamientos hasta el momento y el contexto en que fue escrito. Los trabajos exegéticos de Crüsemann han sido de gran ayuda para quien busca leer la Biblia en una óptica liberadora dentro del método de análisis sociológico.

Siguen aquí tres breves claves de lectura para la comprensión de los Diez Mandamientos:

a) El clavo que sustenta el cuadro de los Diez Mandamientos en la pared de la vida del pueblo y les da su sentido, es su introducción: "Yo soy Yavé, tu Dios, que te hizo salir de la tierra de Egipto, de la casa de la esclavitud" (Ex. 20,2). En esta frase Dios declara la *autoridad* y el *objetivo* de la ley con la que el pueblo se compromete en la celebración de la Alianza.

1) La autoridad que Dios invoca no es la de ser el Creador, sino de ser el liberador del pueblo. Liberando al pueblo de Egipto conquistó un título de "propiedad personal" (Ex. 19,5). Conquistó el derecho de poder declarar su voluntad al pueblo liberado. Este derecho divino es la fuente permanente de la autoridad de los Diez Mandamientos.
2) El objetivo de los Diez Mandamientos es señalar el camino para salir de la "casa de la esclavitud" y llegar a la plena libertad junto a Dios (Ex. 19,4). Esta caminata en dirección a la libertad se inició en el éxodo y continúa hasta hoy. Con ella el pueblo se compromete en la celebración de la Alianza.

b) Dios escuchó el clamor, descendió, vio la miseria, conoció y tomó posición, enviando a Moisés para liberar al pueblo (Ex. 2,23s; 3,7-10). Uno de los instrumentos más importantes que El entregó a Moisés para impedir que el pueblo volviese a la "casa de la esclavitud" fue la ley de los Diez Mandamientos. Cada mandamiento, por así decirlo, responde a un clamor del pueblo y combate una determinada causa de su opresión. Por eso, la fiel observancia de estos Diez Mandamientos crea una barrera

---

[2] Frank Crüsemann. *Preservação da liberdade. O decálogo numa perspectiva histórico-social.* São Leopoldo, Editora Sinodal-Centro de Estudos Bíblicos, 1995.

que impide el retorno del pueblo a la “casa de la esclavitud”, conforme la orden explícita de Dios: “nunca más volverás por ese camino” (Dt. 17,16).

c) La “casa de la esclavitud” era Egipto. No obstante, en las épocas posteriores, desde el tiempo de los jueces hasta hoy, la “casa de la esclavitud” continúa existiendo. Continúa también el clamor. Lo que cambia es el modo de esclavizar. Por eso, los Diez Mandamientos mantienen su actualidad. Ellos son un llamado continuo para que el pueblo viva en un estado permanente de éxodo, buscando el camino de salida de la “casa de la esclavitud”. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la ley de los Diez Mandamientos es vista como el camino que Dios ofrece al pueblo para:

1. nunca más volver a vivir en la esclavitud,
2. conservar la libertad que conquistó al salir de Egipto,
3. vivir en la justicia y en la fraternidad,
4. ser un pueblo organizado, signo de Dios en el mundo,
5. ser una respuesta de Dios al clamor de la humanidad,
6. ser un anuncio y muestra de aquello que Dios quiere para todos,
7. llegar a la práctica perfecta del amor a Dios y al prójimo.

6. Ex. 20,22—23,19: el Código de la Alianza. Aplicar la ley de Dios en la vida del pueblo

6.1. ¿Cómo hacer el estudio de las leyes antiguas?

Una cosa es estudiar una historia o un salmo, otra, estudiar una ley. El estudio de una ley exige una atención mayor, sobre todo cuando la ley es antigua. Ahí no vale decir: “yo hallo esto o aquello”. Una ley tiene un sentido cierto y preciso que debe ser descubierto por medio del análisis de su texto y contexto. He aquí algunos puntos que piden mayor atención:

a) El pueblo de Pedra Talhada hizo una ley diferente de la ley del patrón. En el Código de la Alianza, sin embargo, no todas las leyes provienen de la lucha del pueblo. Algunas provienen del patrón, de los reyes de Canaán. Por ello es necesario ver bien en qué puntos la ley del Código de la Alianza es diferente de la ley de los reyes, y en cuáles es igual.

b) Años atrás, el Presidente de Brasil promulgó una ley que expropiaba un área de tierra en Alagamar (Paraíba) para ser distribuida entre los moradores. Mucha gente elogió al gobierno. Pero los pobres de Alagamar, decían:

> Finalmente logramos que las autoridades reconociecen por ley nuestros derechos. Sin embargo la ley concedió poco. Nuestro derecho es mayor. ¡Falta completar la justicia!

De ahí que al estudiar el Código de la Alianza hay que ver:

1) Si estas leyes provenían de la bondad del gobierno o de la lucha del pueblo.
2) Si ellas concedían todo aquello a lo que el pueblo tenía derecho o si faltaba completar la justicia.

c) No estudiamos las leyes antiguas para copiarlas hoy. Eso no tendría sentido. La situación del pueblo hoy es diferente. Diferentes también deben ser las leyes. Por ejemplo, en el Código se dice: “Está prohibido cocinar el cabrito en la leche de su madre” (Ex. 23,19). Un obrero de una gran ciudad, ¿qué puede hacer con esta ley? Lo que interesa descubrir no es tanto cuál es el punto en cada ley que podemos aplicar a nosotros hoy, cuanto captar el espíritu de la ley, esto es, cuál es la posición de estas leyes frente a la pobreza del pueblo de la época, cuál era la sociedad que ellas querían construir, cuáles fueron los pasos que el pueblo consiguió dar en dirección a ese ideal, cómo la fe en Dios los ayudaba en esta lucha por sus derechos.

6.2. La situación del pueblo que se transparenta en el Código

El Código de la Alianza es un conjunto de leyes antiguas sin fecha, sin firma. Pero una ley no se hace sin motivo. Ella siempre responde a una situación concreta del pueblo e, indirectamente, la revela. Al hacer una lectura detallada, en las líneas y en las entrelíneas del Código, se descubre la siguiente situación del pueblo:

a) Era un pueblo de agricultores. Cultivaban la tierra, sembraban y hacían cosechas (Ex. 23,10s.16). Producían trigo (Ex. 22,5), tenían viñas y olivares (Ex. 23,11) y criaban ovejas (Ex. 20,24). Tenían al jumento como animal de carga (Ex. 23,5) y al buey para trabajar en la labranza (Ex. 23,12). Cada familia tenía su tierra (Ex. 22,4). También tenían esclavos para trabajar (Ex. 21,2). Lo que llama la atención es la frecuencia con que el Código habla del buey y de los esclavos. Hay inclusive una serie de leyes que tratan exclusivamente de los esclavos (Ex. 21,2-11.20.26s), y otras que sólo tratan de problemas creados por el buey (Ex. 21,28-37). Por lo que parece, ellos no sabían bien cómo lidiar con el buey. El buey era una novedad que sólo daba problemas, en particular el buey bravo (Ex. 21,28-32).

b) Conservaban costumbres de una vida sosegada y familiar. La convivencia entre ellos era la de una gran familia. En el caso, por ejemplo, de que alguien viajara, el vecino guardaba el dinero y hacía un recuento de los objetos (Ex. 22,6) y de los animales (Ex. 22,9). En caso de necesidad, ellos se prestaban entre sí los animales (Ex. 22,13) y dinero (Ex. 22,24). Vivían su vida al ritmo de las estaciones y de las fiestas que volvían todos los años (Ex. 23,14). ¡No obstante, no todo era sosegado!

c) Si existía la ley, era porque había conflictos sociales muy graves. En medio de aquella vida aparentemente tan tranquila había esclavos (Ex. 21,2) que eran maltratados (Ex. 21,20). Había extranjeros (Ex. 22,20) que eran explotados (Ex. 23,9). Había pobres (Ex. 23,11), cuyos derechos eran negados (Ex. 23,6). Había oprimidos (Ex. 22,20) e indigentes (Ex. 23,3) que eran explotados por los intereses (Ex. 22,24). Había gente rica que compraba esclavos y esclavas (Ex. 21,2.7), y gente pobre que prefería ser esclavo (Ex. 21,5) o vendía a su hija como esclava (Ex. 21,7). Había secuestros (Ex. 21,16), robos y asaltos (Ex. 22,1-3), peleas por causa de mujeres (Ex. 21,22) y de los bueyes (Ex. 21,28-36), destrucción de las cosechas por el fuego y el ganado (Ex. 22,4s), emboscadas y asesinatos (Ex. 21,12s), incluso de gente inocente y justa (Ex. 23,7). Había patrones que aumentaban el número de sus mujeres y disponían de ellas como bien entendían (Ex 21,8-10), usándolas hasta como reproductoras de esclavos (Ex. 21,4), y había padres pobres obligados a

vender sus hijas para ser esclavas-amantes del patrón (Ex. 21,7). De un lado, la vida sosegada y familiar del campo. De otro lado, conflictos violentos que desintegraban esta vida sosegada y familiar.

d) Las instituciones ya no daban cuenta de la defensa de las personas. En el *tribunal* había falso testimonio (Ex. 23,1), presión de la mayoría (Ex. 23,2), desconocimiento del derecho del pobre (Ex. 23,2s.6), acusaciones falsas (Ex. 23,7) y soborno (Ex. 23,8). En la *familia* había irrespeto a la autoridad de los padres (Ex. 21,15-17) y, como ya vimos, desigualdades: unas se enriquecían, otras se empobrecían. Existía la *tribu*, pero había gente que irrespetaba la autoridad del jefe (Ex. 22,27). Existía la ley del *sábado*, sin embargo ella no valía para garantizar el descanso semanal al extranjero y al esclavo (Ex. 23,12). Existía el derecho de *asilo*, no obstante había asesinos que abusaban de este derecho (Ex. 21,13s). Hasta la costumbre de hacer *préstamos* y de pedir *prendas* era usada para explotar a los pobres (Ex. 22,24-26). En otras palabras, la vida tribal con sus costumbres estaba amenazada de desintegración.

e) Conflicto entre la religión oficial y la religión popular. Al lado de Yavé, el Dios vivo y verdadero, había falsos dioses de oro y de plata (Ex. 20,23; 22,19), cuyos nombres eran invocados (Ex. 23,13). Al lado de los santuarios antiguos, donde la memoria del pueblo recordaba las manifestaciones de Yavé (Ex. 20,24), había los santuarios cananeos, construidos en "lugares altos", donde sólo se llegaba a través de escalones (Ex. 20,26). Al lado de los altares simples de tierra y de piedra bruta, había altares elegantes de piedra tallada (Ex. 20,24s). En los altares ellos ofrecían los frutos de la tierra (Ex. 23,19), las primicias de su producción (Ex. 22,28; 23,15), las ovejas y los bueyes (Ex. 20,24; 22,29). Tres veces al año, en las grandes fiestas, hacían su peregrinación (Ex. 23,14-17). Pero también había gente que frecuentaba hechiceras (Ex. 22,17) y practicaba ritos extraños de relaciones sexuales con animales (Ex. 22,18). Confusión de dioses y de altares. Confusión de santuarios y de ritos.

En esta parte de la religión, prevalecen las relecturas y actualizaciones posteriores del tiempo de Ezequías, Josías y Esdras. En la época de Ezequías, y en especial en la de Josías, comenzó la centralización del culto en el templo de Jerusalén. Los antiguos santuarios fueron destruidos y su culto prohibido (2R. 18,4; 23,4-27). Ahora, en el conflicto entre la religión oficial y la religión popular, toda mujer que ejerce alguna función religiosa es tachada de "hechicera" por los que ostentan el poder religioso, y todo culto no oficial es identificado por ellos como idolatría.

6.3. La época: la historia del pueblo que dio origen al Código de la Alianza

La Biblia dice que Dios entregó el Código ya listo a Moisés, y que éste lo entregó al pueblo allá mismo en el desierto (Ex. 20,22). Sin embargo, la lectura cuidadosa mostró que el Código fue hecho para un pueblo de agricultores, y no para un pueblo nómada del desierto. El Código no habla de la vida del pueblo en el desierto. Pero tampoco existe en él ninguna alusión a la monarquía de Israel o de Judá. La conclusión que se saca es la de que el *origen* del Código debe ser situado a finales del período de los jueces, esto es, después del período en el desierto, poco

antes de la llegada de la monarquía. La información de que Dios entregó el Código a Moisés en el desierto, es una afirmación teológica que explota la convicción del pueblo de que el Código es Palabra de Dios y fiel expresión del pensamiento de Moisés para la nueva situación que estaban viviendo.

No es fácil reconstruir la historia de los acontecimientos que dieron origen al Código de la Alianza. Vamos a intentar presentar la teoría más probable:

a) En la primera mitad del siglo XIII a. C., el sistema de los reyes de Canaán predominaba en Palestina. La base de este sistema era el tributo, que reducía a los agricultores a un estado de esclavitud permanente. La domesticación incipiente del buey para el trabajo de labranza reforzaba el sistema. Quien era dueño de un buey producía el doble, tenía mayor renta, controlaba el mercado y desarticulaba la producción y la economía de los otros. El buey funcionaba como un "Caballo de Troya". Introducido en medio del pueblo, trabajaba a favor de los reyes pues hacía aumentar la división. De un lado, los dueños de los bueyes, cada vez más ricos, quienes podían comprar esclavos y esclavas. Del otro, los agricultores con sus ovejas, hundiéndose cada vez más en la "casa de la esclavitud".

b) Hacia el 1250 a. C. comienza la desintegración de los imperios que habían dominado el Medio Oriente desde el siglo XIX. De un lado, la disminución del control de Egipto sobre Palestina hace crecer la revuelta y la organización de las capas oprimidas: campesinos explotados, nómadas migrantes, bandoleros rebeldes o justicieros populares, llamados *hapiru* o hebreos, y esclavos fugitivos. De otro lado, los reyes, más libres del dominio egipcio, tratan de consolidar su independencia acrecentando su dominio sobre los agricultores y defendiéndose contra la amenaza de revuelta.

c) Llega a Palestina un grupo de esclavos fugitivos de Egipto, liderados por Moisés, cuya organización, resultado de su fe en Yavé, era diferente, lo contrario del sistema de los reyes. Era un grupo sin rey, sin trabajo esclavo, sin acumulación de bienes, sin empobrecimiento. Su llegada era Buena Noticia para el pueblo que vivía en la "casa de la esclavitud". Muchos abandonan la religión de los reyes, aceptan a Yavé como su Dios, y empiezan a organizarse conforme al nuevo ideal de vida que más tarde será expresado en los Diez Mandamientos. Comienzan a salir de la "casa de la esclavitud" y van en busca de la tierra prometida. Esta nueva organización se esparce y se concentra en particular en lo alto de las sierras centrales, donde los reyes con sus carros y caballos no logran llegar.

d) El sistema de los reyes se defiende teniendo su mayor aliado en la religión de los dioses de Canaán. Los reyes eran considerados hijos de estos dioses. El pueblo los veneraba en los santuarios con sus altares bonitos y resistentes de piedra tallada, construidos en los "lugares altos". En vez de las duras exigencias expresadas en los Diez Mandamientos, la religión de los reyes invitaba al pueblo a participar de ritos alegres en los "lugares altos". Así, el buey, el esclavo y la religión, todo trabajaba a favor del sistema de los reyes. ¡El buey, sin saber! ¡Es esclavo, sin querer! ¡Los dioses, sin existir!

e) La llegada de la Buena Nueva de Yavé trae tensiones y conflictos. Unos adhieren a la Buena Nueva, otros siguen prefiriendo el sistema de los reyes (1Sm. 8,5): o porque no ven salida y les agrada vivir como esclavos (Ex. 21,5); o porque hallan que ésta es la voluntad de los dioses (Ex. 20,23; 22,19; 23,13); o porque el ganado y los esclavos les dan mayor riqueza y bienestar (1Sm. 25,2-11). Pues el

sistema de los reyes, además de ser una organización bien fuerte, era también una mentalidad, un modo de pensar que estaba no sólo en la cabeza de los reyes, sino también de muchas personas del propio pueblo. De esta forma, tendiendo al buey, al esclavo y a la religión como sus aliados, el sistema amenaza por dentro la incipiente organización fraterna del pueblo de la Alianza y logra crear aquella situación confusa y conflictiva que, a través de la lectura detenida, descubrimos por detrás de las palabras del Código de la Alianza.

f) En esta situación difícil, ¿cómo defenderse contra el avance del sistema de los reyes? ¿Cómo ser fiel a Yavé? ¿Cómo vivir la Alianza con El e impedir que el pueblo vuelva a morar en la "casa de la esclavitud"? Fue en esta larga lucha del pueblo explotado en defensa de su espacio y de su identidad, que se formó la conciencia del Pueblo de Dios. Fue una lucha difícil, con avances y retrocesos. Las pequeñas victorias que ellos consiguieron fueron registradas en la memoria para servir de orientación. Lentamente fueron naciendo las leyes del Código de la Alianza. Nacerán para frenar el avance del sistema de los reyes con sus dioses, sus ritos y sus bueyes. De aquel período en adelante, quien quisiese pertenecer a la comunidad del Pueblo de Dios tenía que observar las leyes del Código de la Alianza. Muchos moradores cananeos comenzarán a integrarse en el pueblo de la Alianza (Jc. 2,1-24; 9,3-27). Llegarán a realizar una gran asamblea para asumir juntos la Alianza (Jos. 24,1-28).

6.4. El Código de la Alianza introducido en la celebración de la Alianza

Como en Pedra Talhada, el pueblo de la Biblia no olvidaría sus luchas y victorias. Todos los años ellos se reunían para recordar, celebrar y renovar el compromiso asumido con el ideal que los animaba. En el inicio todo era hecho por transmisión oral. Como en las largas celebraciones del candomblé, donde hasta hoy, después de trescientos años, todo se transmite todavía oralmente. Aunque repitiesen todos los años las mismas tradiciones y leyes, ellos siempre las actualizaban conforme a las necesidades de las nuevas circunstancias.

Las continuas relecturas y actualizaciones hicieron que tanto el Código como los Diez Mandamientos crecieran en tamaño a lo largo de los siglos. Crecieron sobre todo las leyes referentes al primer mandamiento que prohíbe tener otros dioses (Ex. 20,3-6), la observancia del sábado (Ex. 20,8-11; 23,10-13), las fiestas, las peregrinaciones y las ofrendas en el templo (Ex. 22,28-30; 23,14-17). Aun siendo leyes tardías, no se puede olvidar su origen remoto y humilde que se pierde en la época pre-estatal. Pues el árbol, por mayor que sea y por más que haya crecido, él ya está todo entero dentro de la semilla.

La frase inicial del Código introduce las leyes dentro de la vida del pueblo peregrino presente en la celebración. Ella dice: "Yavé dijo a Moisés: Así dirás a los hijos de Israel: Vistéis como os hablé desde el cielo" (Ex. 20,22). Esta frase es importante por tres motivos:

Primero, porque ella informa acerca de cuál es la autoridad que está por detrás de las leyes del Código de la Alianza. Es la autoridad de Yavé, el Dios del pueblo. No es cualquiera el que puede decretar una ley, sino sólo aquel que tiene autoridad para eso y cuya autoridad es reconocida por el pueblo.

Segundo, porque ella dice a quién se destina el Código. No se destina a toda la humanidad, sino solamente a los hijos de Israel: “Así dirás a los hijos de Israel”. Se destina apenas a los que quieren pertenecer a las comunidades del Pueblo de Dios. En la hora de la celebración de la Alianza, “los hijos de Israel” son los romeros que están llegando a Jerusalén para renovar la Alianza. Ellos dicen tener fe en Yavé, dicen aceptar la autoridad de Moisés. Ellos son los que deben observar el Código de la Alianza.

Tercero, porque ella vincula la ley con la historia de la liberación de Egipto. Dios no dice “ustedes oyeron como yo crié el mundo”, sino que dice: “ustedes vieron como les hablé desde el cielo”. La frase evoca el momento en que Dios hablaba a Moisés en el Monte Sinaí comunicándole el Código de la Alianza, que ahora sigue como parte central de la celebración.

6.5. Cuatro claves de lectura para el Código de la Alianza

El pueblo de Pedra Talhada decía: “la ley dio poco. Nuestro derecho es mayor. Falta completar la justicia”. ¿El Código de la Alianza dio poco o mucho? ¿Faltó completar la justicia? ¿Cuál es el objetivo que las leyes del Código querían alcanzar? ¿Cuál era la posición que estas leyes tomaban dentro de los conflictos vividos por el pueblo? Damos aquí cuatro claves para quien quiera hacer una lectura más profunda del Código de la Alianza, y de esa forma encontrar una respuesta para estas preguntas fundamentales.

6.5.1. Primera clave: el Código retoma el ideal de los Diez Mandamientos

La ley de los Diez Mandamientos indica el camino que el pueblo debe recorrer desde la “casa de la esclavitud” hasta la plena libertad junto a Dios. El Código, en su origen, trata de aplicar este ideal en la nueva situación en que el pueblo estaba viviendo al final del tiempo de los jueces. Las leyes de los Diez Mandamientos son retomadas y releídas en el Código de la Alianza:

Los Diez Mandamientos [3]	El Código de la Alianza
1º No tener otros dioses (Ex. 20,3-6)	Ex. 20,23; 22,19
2º No usar el nombre de Dios en vano (Ex. 20,7)	Ex. 23,13
3º Observar el sábado (Ex. 20,8-11)	Ex. 23,12
4º Honrar a padre y madre (Ex. 20,12)	Ex. 21,15.17
5º No matar (Ex. 20,13)	Ex. 21,12-14
6º No cometer adulterio (Ex. 20,14)	(Ex. 21,7-11)
7º No robar (Ex. 20,15)	Ex. 22,1-14
8º No decir falso testimonio (Ex. 20,16)	Ex. 23,1-8
9º No desear nada de otro (Ex. 20,17)	(Ex. 22,20-26)

[3] La expresión “diez mandamientos” o “decálogo” viene de la propia Biblia que, dos veces, se refiere a las “diez palabras” (Ex. 34,28; Dt. 10,4). En la realidad, para algunos son nueve mandamientos; para

Hay muchos otros textos en el Código de la Alianza que recuerdan o evocan los Diez Mandamientos. El modo de descubrirlos es la lectura minuciosa. En esta lectura conviene verificar cómo el Código retoma los Mandamientos: si es al pie de la letra o sólo según el espíritu de la ley; si modifica y cómo modifica; si contradice o se explicita; y cuáles son los motivos que orientan estos cambios.

6.5.2. Segunda clave: el Código toma posición dentro de los conflictos

Al final del período de los jueces la "casa de la esclavitud" pesaba sobre el pueblo. El Código toma posición del lado de los agricultores contra el sistema de los reyes y los orienta acerca de cómo enfrentar el conflicto económico, social, político y religioso dentro de las exigencias de la justicia de Yavé, expresadas en los Diez Mandamientos. He aquí algunos puntos de orientación que pueden servir de comienzo para un estudio más profundo:

1) El Código de la Alianza intenta impedir que los patrones aumenten sin más sus bueyes (Ex. 21,28-32) y el número de sus esclavos (Ex. 21,2.8).
2) Acoge a los esclavos para que puedan salir libres y reforzar de ese modo la lucha del Pueblo de la Alianza contra el sistema de los reyes (Ex. 21,2.11.26s).
3) Defiende los derechos de los débiles, de los pobres, de los desprotegidos y de los extranjeros contra las pretensiones de los grandes y de los fuertes (Ex. 22,24-26; 23,6.9).
4) Despierta y defiende la memoria del pueblo e intenta rescatar sus antiguas tradiciones (Ex. 20,24; 22,20; 23,9.14).
5) Defiende la institución de la gran familia, del clan, como base del sistema tribal y como núcleo de la resistencia contra el sistema de los reyes (Ex. 21,15.17).
6) Combate la mentalidad del sistema de los reyes; o sea, combate la ideología del sistema dominante (Ex. 20,24-26; 22, 17-19).
7) Alimenta la fe en Yavé que escucha el clamor de los pobres y los libera de la "casa de la esclavitud" (Ex. 22,21-23.25s).

6.5.3. Tercera clave: el Código de la Alianza no lo da todo

Falta completar la justicia. El Código de la Alianza tiene varios límites en varios niveles. He aquí algunos:

1) "Usted debe horadar la oreja del esclavo que no quiere quedar libre" (cf. Ex. 21,5s). Esta y otras leyes del Código, por ejemplo las que refieren a la situación de la mujer (Ex. 21,4.7-11; 22,15), revelan una etapa todavía muy imperfecta de la conciencia del pueblo con relación a la dignidad del ser humano. Hoy nos preguntamos: "¿cómo es que ellos podían permitir la esclavitud?". En el siglo XXI ciertamente se va a preguntar: "¿cómo es que los cristianos del siglo XX podían permitir la existencia de empleadas domésticas?". Después del Código de la Alianza hubo un crecimiento de la conciencia, no sólo en el Nuevo Testamento, sino también en la

humanidad en general. El Código contribuyó a este crecimiento que continúa hasta hoy, y va a continuar.

2) “Ojo por ojo, diente por diente” (cf. Ex. 21,23-25). Esta ley era fundamental para refrenar la violencia. Equilibraba el delito y la punición. Ella fue cambiada y superada por la ley del amor que Jesús anunció (Mt. 5,38-42). Sin embargo, conviene notar que esta ley durísima fue usada en defensa no del más fuerte, sino del más débil: de la mujer contra el hombre (Ex. 21,22-25), y del esclavo contra el patrón (Ex. 21,26s).

3) “Restituirás cinco bueyes por un buey, y cuatro ovejas por una oveja” (Ex. 21,37). Esta ley, y otra con relación a la herida hecha al esclavo por el patrón (Ex. 21,20s), muestran cómo el Código tiene que conciliar los intereses opuestos de los varios grupos en lucha. Aquí, el dueño de un buey tiene ventaja sobre el criador de ovejas, ya que el robo de un buey exige una restitución mayor que el robo de una oveja. Zaqueo restituyó sólo cuatro veces (cf. Lc. 19,8). ¿Será que fue porque robó de los pobres y no de los ricos?

4) “Harás para mí un altar de tierra y sobre él sacrificarás tus holocaustos y tus sacrificios de comunión, tus ovejas y tus bueyes. Si me edificares un altar de piedra no lo harás de piedras talladas, porque si levantares el cinzel sobre ellas, las profanarás. Ni subirás las gradas de mi altar, para que no se descubra tu desnudez” (Ex. 20,24-26). Contrariamente a la ley anterior, esta ley, extraña para nosotros, favorece al agricultor que posee ovejas y dificulta el culto para el dueño de bueyes. Ella manda hacer un altar de tierra y no de piedra. Y en el caso de que alguien haga el altar de piedra, entonces que no sea de piedra tallada sino de piedra bruta. Ahora bien, ofrecer un buen pesado exigía altares más resistentes de piedra tallada. La ley dificulta además la construcción de altares en “lugares altos”.

5) “Quien hiera a su padre o a su madre, será muerto” (Ex. 21,15); “quien maldiga a su padre o a su madre, será muerto” (Ex. 21,17). Esta ley tiene que ver no sólo con la obediencia de los hijos en casa, sino también con la obediencia dentro del clan. Ella defiende el núcleo de la resistencia del Pueblo de la Alianza contra el sistema opresor de los reyes. Es la lucha del sistema tribal contra el sistema de la ciudad-estado. Se trata de una cuestión de vida o muerte para la sobrevivencia del pueblo. No obstante, desligada de la lucha del pueblo contra el sistema de los reyes, la desobediencia a los padres deja de ser una cuestión de vida o de muerte para la sobrevivencia del pueblo. Además de eso, la excesiva gravedad de las penas tiene que ver también con la cultura diferente de los pueblos y con el nivel de conciencia.

6.5.4. Cuarta clave: la división del Código de la Alianza clarifica su objetivo

Una buena división ayuda a percibir el rumbo del pensamiento dentro del texto [4]:

---

otros, once. Depende del conteo. Desde San Agustín existe esta confusión. El conteo del catecismo dividió el último, el noveno, en dos.

[4] La enumeración de los versículos en estos capítulos 21 y 22 no es igual en todas las biblias. En esta división seguimos la enumeración de la *Biblia de Jerusalén.*

1. Ex. 20,22: Introducción: indicar la autoridad y el destinatario
2. Ex. 20,23-26: La ley del altar: clarificar el horizonte en medio de los conflictos
3. Ex. 21,1-11: La ley de los esclavos: limitar la presión del poder económico
4. Ex. 21,12-17: La ley de la comunidad: defender el corazón de la vida del pueblo
5. Ex. 21,18—22,16: La ley de la retribución: restablecer en la igualdad el derecho pisoteado
   - 5.1. Ex. 21,18-27: en caso de heridas a personas causadas por personas
   - 5.2. Ex. 21,28-32: en caso de heridas a personas causadas por bueyes
   - 5.3. Ex. 21,33—22,3: en caso de perjuicio a los bueyes por descuido o robo
   - 5.4. Ex. 22,4-6: en caso de perjuicio a la cosecha por un buey o por el fuego
   - 5.5. Ex. 22,7-9: en caso de robo o fraude de bienes o animales
   - 5.6. Ex. 22,10-15: en caso de robo de bienes o animales entregados o prestados
   - 5.7. Ex. 22,16s: en caso de seducción de una virgen que no es novia
6. Ex. 22,17-30: La ley de la fe en Yavé, el Dios del pueblo: saber oír el clamor de los pobres
7. Ex. 23,1-9: La ley de la práctica de la justicia: saber defender el derecho delante del tribunal
8. Ex. 23,10-13: La ley del sábado: nuestro derecho es limitado por el derecho de los pobres
9. Ex. 23,14-19: La ley de las fiestas del pueblo: animar la lucha por la justicia a través de las fiestas

7. Ex. 23,20-23: oír la promesa que genera y exige fidelidad a la ley

La promesa describe la vida nueva que va a nacer de la fidelidad del pueblo al proyecto de Dios. De una manera bastante simple, tal vez demasiado simplista para nuestro gusto, el Libro de la Alianza afirma que si la ley de Dios fuese observada fielmente, entonces la paz volverá a reinar, los problemas de la tierra serán resueltos, los conflictos agudos serán superados y el tiempo nuevo llegará. Este es el futuro que la liturgia anuncia al pueblo peregrino en este cuarto paso de la celebración de la Alianza. Esta promesa suscita preguntas e interrogantes para nosotros hoy.

1) Dios promete y garantiza que mandará un ángel al frente de su pueblo para guardarlo y guiarlo por el camino y conducirlo a la tierra “que preparé para ti” (Ex. 23,20). Si el pueblo obedece al ángel tendrá en Dios un aliado garantizado (Ex. 23,22s). Si no obedece, no podrá obtener perdón por la transgresión (Ex. 23,21). Una vez en la tierra y en el caso de que el pueblo fuera fiel, Dios lo bendecirá con agua, pan y salud (Ex. 23,25), con cosechas abundantes y prole numerosa, sin esterilidad entre las mujeres (Ex. 23,26). La promesa insiste en el mérito y no en la gratuidad. Ella es una expresión bien concreta de la teología retributiva.

2) Dios promete defender a su pueblo contra los pueblos cananeos. Estos serán expulsados para dar lugar a los israelitas. Dios no los expulsará de una vez, sino lentamente, para que la tierra no sea perjudicada (Ex. 23,27-30). Y desde ya Dios promete fijar los límites de la tierra, “desde el mar de las cañas hasta el mar de los filisteos, desde el desierto hasta el río” (Ex. 23,31). Finalmente, manda expulsar a los habitantes de la tierra y prohíbe hacer Alianza con ellos (Ex. 23,31-33). Aquí se transparentan un etnocentrismo muy acentuado y una concepción de la elección divina como privilegio que coloca al pueblo por encima de otros pueblos.

3) Resumiendo. La promesa es intolerante y poco ecuménica. No tiene mucha comprensión por los que piensan diferente (Ex. 23,24). Pese a admitir que la iniciativa de la Alianza proviene de la gratuidad de Dios, ella no deja mucho margen para un retorno después de una quiebra de la fidelidad, pues llega a decir que el ángel enviado por Dios, "no perdonará vuestra transgresión" (Ex. 23,21). Como ya dijimos, por lo que todo indica la mayor parte de la promesa se inspira en la teología retributiva que marcaba el ambiente deuteronomista en la época de la reforma de Josías, y sobre todo en la de Esdras.

8. Ex. 24,1-18: renovar la Alianza con Dios es hacer fiesta

Aquí, en la quinta parte, la celebración llega a su punto culminante, esperado y preparado desde el inicio. Es el momento de la renovación de la Alianza con Dios. Este rito tiene los siguientes pasos:

a) Ex. 24,1-4: los últimos preparativos. Se acentúa el liderazgo de los ancianos, en particular de Moisés, como portavoces de la palabra de Yavé. Sólo Moisés es admitido en la presencia inmediata de Dios (Ex. 24,1s). Se repite el diálogo inicial de Ex. 19,7s. Moisés refiere las palabras de Yavé al pueblo, y éste manifiesta su disposición frente a todo lo que vivió y escuchó durante la celebración, diciendo: "nosotros observaremos todas las palabras dichas por Yavé" (Ex. 24,3). Moisés escribe las palabras de Yavé (Ex. 24,4) en dos tablas (cf. Ex. 24,12), para que puedan ser recordadas y cobradas después. Se trata de un contrato. Una copia para Dios, la otra queda con el pueblo. De esta preocupación de recordar, de escribir y de cobrar nació con el tiempo la Biblia. El Libro de la Alianza es la simiente de la Biblia. Moisés construye un altar y levanta doce piedras (Ex. 24,4). El altar es el lugar del encuentro entre Dios y el pueblo. Es donde Dios desciende y por donde el pueblo sube. Las doce piedras son señales, membretes, para las doce tribus que se empeñarán en renovar y vivir la Alianza.

b) Ex. 24,5-8: la conclusión de la Alianza. Jóvenes comienzan a sacrificar los animales en dos tipos de sacrificios. Sacrificios de comunión: una mitad es ofrecida a Dios, y la otra mitad es distribuida entre el pueblo en un banquete sagrado. Holocaustos: todo es consumido por el fuego y ofrecido a Dios. La sangre es separada (Ex. 24,6). Moisés derrama la mitad de esta sangre sobre el altar (Ex. 24,6). La sangre es señal de vida (cf. Dt. 12,23). La vida derramada en el altar de Dios pertenece a Dios. Se torna "propiedad personal" de Dios (Ex. 19,5). Entre la aspersión de la sangre en el altar (Ex. 24,6) y la aspersión de la sangre en el pueblo (Ex. 24,8), está el compromiso del pueblo con Dios. Moisés lee el libro de la Alianza para el pueblo y, por tercera vez, éste se compromete: "todo lo que Yavé habló nosotros lo haremos y obedeceremos" (Ex. 24,7). Enseguida Moisés derrama la otra mitad de la sangre sobre el pueblo diciendo: "esta es la sangre de la Alianza que Yavé hace con ustedes a través de todas estas cláusulas" (Ex. 24,8). La Alianza es concluida en la sangre. Es como si el pueblo firmara el Libro de la Alianza con su propia sangre, con la propia vida.

c) Ex. 24,9-11: la fiesta de la comunión. Terminada la ceremonia, Moisés y los representantes de las comunidades, "los ancianos", suben nuevamente hasta Dios y se quedan con él en su presencia. Enseguida hacen fiesta: "comieron y bebieron" (Ex. 24,11). La fiesta hace parte de la celebración de la Alianza. Es la comunión. Comen la parte del sacrificio que quedó reservada para el pueblo.

Bibliografía

Euclides Martins Balancin e Ivo Storniolo. *Como ler o livro do Exodo. O caminho para a liberdade.* São Paulo, Edições Paulinas, 1990, 62 págs.

Thomas C. Chady. *Os dez mandamentos. Os alicerces da nova sociedade.* Petrópolis, Editora Vozes, 1988, 72 págs.

Brevard S. Childs. *Exodus.* Londres, SCM Press, 1974 (Old Testament Library).

Frank Crüsemann. *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gestzes.* München, Chr. Kaiser Verlag, 1992, 496 págs.

Frank Crüsemann. *Preservação da liberdade. O decálogo numa perspectiva histórico-social.* São Leopoldo, Editora Sinodal-Centro de Estudos Bíblicos, 1995.

Carlos Dreher, Nelson Kilpp y Renatus Porath. "Etica a partir dos dez mandamentos. Exodo 20; Deuterônomio 5", en *Palavra Partilha* (São Leopoldo, Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos) V. 12 (1993), págs. 1-34.

Walter Harrelson. *Os dez mandamentos e os direitos humanos.* São Paulo, Edições Paulinas, 1987, 258 págs.

José Loza Vera. *Las palabras de Yahvé. Estudio del decálogo.* México, Universidad Pontificia de México, 1989, 388 págs.

Félix Moracho. *Los diez mandamientos. Camino del amor que nos hace libres.* Caracas, Educación y Cultura Religiosa, 1991, 256 págs.

Shigueyuke Nakanose. *Josiah's Passover. Sociology and the Liberating Bible.* New York, Orbis Books, 1993.

Jorge Pixley. *Exodo. Una lectura evangélica y popular.* México, Casa Unida de Publicaciones, 1983, 307 págs.

Jorge Pixley. *Historia sagrada, historia popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a. C. a 135 d. C.).* San José, DEI-CIEETS, 1990, 126 págs.

Carlos Mesters. *Bíblia. Livro da aliança: Exodo 19-24.* São Paulo, Edições Paulinas, 1986, 78 págs.

Carlos Mesters. *Os dez mandamentos. Ferramenta da comunidade.* São Paulo, Paulus, 1995 (5a. ed.), 78 págs.

Javier Saravia. *Comentario a los diez mandamientos.* México D. F., CEP, 1988.

J. Vermeylen. *L'Exode.* Bruxelas, Chemin de Liberté, 1992.

Carlos Mesters
Caixa Postal 64
23900-000 Angra dos Reis—RJ
Brasil

EL PROYECTO SADOCITA DEL SEGUNDO TEMPLO

Exodo 24-40

Exodo 25-40 constituyen los capítulos centrales del proyecto del grupo sadocita que llegó al poder en la tierra de Judá, después de las misiones de Esdras y de Nehemías. Una hábil intervención literaria hizo que el Sinaí y las tablas de la alianza pasaran a ser el vehículo ideológico de este grupo, que de este modo buscó legitimar su poder socio-político y garantizar su supremacía económica. ¿Cuál es la lógica, cuál es la propuesta ideológica que están por detrás de estas páginas? Este ensayo busca responder a esta pregunta en dos momentos: en el primero profundiza el estudio de la arquitectura literaria del conjunto Ex. 24-40. En el segundo analiza los elementos constitutivos del proyecto sadocita, y destaca sobre todo su dimensión ideológica.

Exodus 24-40 takes its place among the central chapters of the program of the Zaddokit e group which came to power in the land of Judah after the missions of Ezra and Nehemiah. A skilled literary intervention turns Sinai and the tablets of the covenant into an ideological vehicle for this group which seeks in this way to legetimize its socio-political power and guarantee its economic supremacy. What is the logic, what is the ideological proposal behind these pages? This essay seeks to give an answer to this question in two phases: in the first phase it details the literary archetectonic of Ex. 24-40 as a whole. In the second phase it analyses the contitutive elements of the Zaddokit program, emphasizing above all its ideological dimension.

Ex. 25-40 constituyen los capítulos centrales del proyecto del grupo sadocita que llegó al poder en la tierra de Judá, después de las misiones de Esdras y Nehemías. Una hábil intervención literaria hizo que el Sinaí y las tablas de la alianza pasaran a ser el vehículo ideológico de este grupo, que de este modo buscó legitimar su poder social y político y garantizar su supremacía económica.

No se trata aquí de adentrarnos en la complicada cuestión de las eventuales fuentes y de los documentos que subyacen a estas páginas, ni de discutir el origen y la formación del Pentateuco. Ya fue dicho de todo, y todo ya fue contradicho. Lo que nos interesa es entender por qué la redacción final del Pentateuco tiene en su corazón la relectura sadocita de la experiencia del Sinaí (de Ex. 25,1 a Nm. 10,10). ¿Cuál es la lógica, cuál es la propuesta ideológica que están por detrás de estas páginas?

A esta pregunta vamos a intentar responder en dos momentos: en el primer momento profundizaremos en el estudio de la arquitectura literaria del conjunto Ex.

24-40. En el segundo analizaremos los elementos constitutivos del proyecto sadocita, destacando en particular su dimensión ideológica.

1. No podrás ver mi rostro (Ex. 33,20)

No podemos estudiar Ex. 25-40 sin tomar en cuenta Ex. 24, donde se inicia todo el movimiento del cuadro. La arquitectura literaria del conjunto puede ser esquematizada así en sus elementos principales:

a: la subida al monte o lugar de Dios (24)
  b: sección legislativa: las órdenes de Dios (25-31)
  c: Narración: el conflicto del becerro de oro (32-34)
  b': la ejecución de las órdenes divinas (35-39)
a': el santuario o nuevo lugar de Dios (40)

Mirando así este conjunto literario, podemos hacer de inmediato dos observaciones: al confrontar el inicio y el final de la narración notamos que Dios sufre un cambio de lugar. El santuario erigido por Moisés será el nuevo lugar de Dios y sustituirá al monte. Nunca más será necesario volver al Sinaí para encontrar a Dios[1].

La estructura literaria destaca la importancia del conflicto del becerro de oro. Este texto es central y se constituye en el pivote alrededor del cual se construye y se legitima orgánicamente toda la narración. Necesitamos entender el porqué.

Al acompañar la secuencia narrativa podemos notar que se va a operar un cambio decisivo en las relaciones entre Dios y su pueblo.

La narración se inicia con una celebración de la alianza durante la cual el encuentro entre Dios y el pueblo se dio a través de Moisés, Aarón, Nadab, Abihú [2] y setenta ancianos de Israel (24,1.9). La participación de los jóvenes que ofrecen sacrificios e inmolan los holocaustos y la asperción del pueblo con la "sangre de la alianza", hacen parte de esta celebración popular y comunitaria.

La conclusión es decisiva:

> Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y los setenta ancianos de Israel subieron. Ellos vieron al Dios de Israel... Ellos contemplaron a Dios y después comieron y bebieron (24,9-11).

Un encuentro único, tan maravilloso, que el redactor sadocita tiene que observar: "Dios no extendió la mano sobre los notables de los hijos de Israel" (24,11). Este texto, posiblemente de una tradición más antigua, refleja la fuerza de una alianza que fue capaz, inclusive, de superar los límites del tabú y permitió que el Santo y el pueblo pudiesen sentarse a comer juntos.

---

[1] Es importante leer en este contexto la historia de Elías (1R. 19), quien al volver al monte de Dios, no encuentra más a éste en los fenómenos naturales ligados a la primera teofanía sinaítica. El lo reencontrará en la "brisa leve" de la memoria profética. Es una clara contestación profética a una memoria del Sinaí que ya había sido manipulada por el palacio davídico.

[2] Vale la pena resaltar la presencia de Nadab y Abihú, hijos de Aarón, quienes en este momento están junto a Moisés, y que más tarde serán "eliminados" (Lv. 10,1-3) para dar lugar a Itamar y a Eleazar, padre del sadocitismo.

La conclusión de esta sección, en el capítulo 40, nos ofrece una escena bien diferente:

> ...la nube cubrió la Tienda de la Reunión, y la gloria de Yahvéh llenó la Habitación. Moisés no podía entrar en la Tienda de la Reunión porque la nube permanecía sobre ella, y la gloria de Yahvéh llenaba la Habitación (40,34s).

La presencia de la Gloria de Dios impide la entrada de Moisés en la tienda. Ahora los dos ya no pueden sentarse juntos, ni se pueden ver. Antes, en la primera y más simple tienda de la reunión, armada por el propio Moisés, cuando la nuebe bajaba: "El hablaba con Moisés" (33,9), "Yahvéh hablaba con Moisés cara a cara, como un hombre habla con otro" (33,11).

¿Por qué ahora la presencia de Dios es tan grande, fuerte y terrorífica, que los dos no se pueden encontrar más? ¿Qué aconteció para que se produjese este distanciamiento? En el centro, en el corazón de la sección, casi para explicar el cambio, está el pecado del pueblo, la memoria del becerro de oro.

Literariamente, la narración del becerro de oro se parece a la de Dt. 9,7—10,5. A parte de algunas diferencias, más o menos importantes, es evidente que en el Deuteronomio toda la narración lleva a celebrar la memoria misericordiosa de Dios que, por la intercesión de Moisés, perdona el pecado del pueblo y de Aarón. Las tablas de la alianza serán reescritas por el propio dedo de Dios y colocadas en un arca simple y pequeña que será cargada durante la caminata, como memorial perpetuo de un Dios que no quiso "destruir al pueblo" (Dt. 10,11).

En la narración contenida en el Exodo aparece un gran agregado que va de 32,30 a 33,23, y que es el centro literario de toda la perícopa. El texto consiste en el diálogo entre Moisés y un Yahvéh que no está satisfecho ni con el oro bebido por el pueblo, ni con la sangre de los tres mil derramada por los levitas. En el Exodo, a pesar de la apasionada defensa de Moisés, el perdón no es concedido de manera clara y completa. Siempre va a permanecer una duda, una amenaza:

> ...tacharé de mi libro a todo aquel que pecó contra mí (32,33).
>
> ...en el día de mi visita, Yo castigaré el pecado de ellos (32,34).
>
> ...y Yahvéh castigó al pueblo por lo que había hecho con el becerro fabricado por Aarón (32,35).
>
> ...Yo no subiré en medio de ti... (33,3).
>
> ...tendré piedad de quien Yo quiera tener piedad y tendré compasión de quien Yo quiera tener compasión (33,19).

Y cuando la intercesión de Moisés ablanda el corazón de Dios, aun así permanecerá un límite, un castigo que será definitivo y permanente: "...no podrás ver mi rostro, porque el hombre no puede verme y continuar viviendo" (33,20). La promesa continúa íntegra: la conquista y la posesión de la tierra que mana leche y miel; el ángel de Yahvéh que derrota a los cananeos. Sólo cambia el hecho de que Yahvéh nunca más podrá ser visto.

El becerro de oro cambió definitivamente la situación. Si antes, en la tienda de

la reunión, Yahvéh se encontraba con Moisés “cara a cara” y conversaba con él, ahora ni él podrá ver a Dios. Entre Dios y el pueblo siempre habrá, de ahora en adelante, un “velo”. La presencia de Dios en medio de su pueblo tendrá que ser mediada. Será necesario el intermediario, mejor dicho, dos intermediarios: el templo y los hombres del templo, los sacerdotes.

Eso justifica otro cambio interesante. Según el Deuteronomio, todos pecaron, incluso Aarón, al que Yahvéh quería exterminar. En el Exodo, Aarón sólo es censurado por no haber conseguido controlar al pueblo “inclinado al mal”, y los levitas reciben su “investidura” después de probar su fidelidad matando a tres mil idólatras, o veintitrés mil según otra versión (1Cr. 10,8).

La sangre “de los hermanos, de los amigos, de los parientes” (32,27) o “de los hijos y de los hermanos” (32,29) sustituye el aceite de la unción y las víctimas que “llenan las manos” sacerdotales, consagrándolos al servicio del altar. El mensaje que el texto transparenta es que los levitas no pecaron y fueron los sujetos del sacrificio expiatorio, por eso se volvieron una clase aparte. En eso también es evidente la diferencia con el Deuteronomio, en el que los levitas son escogidos lejos del Sinaí y después de la muerte de Aarón, para cargar el arca (Dt. 10,6-9) [3].

Asimismo, la conclusión de la narración del Exodo es bien diferente de la del Deuteronomio. Este termina destacando el arca (presente cuatro veces): un arca pequeña, hecha por Moisés, un arca que caminará delante del pueblo de Dios, memoria eterna de esta alianza y del perdón de Dios. El Exodo omite el arca, por lo menos aquí, y la sustituye por el velo que cubrirá el rostro de Moisés. El propio rostro de Moisés será “invisible” al pueblo. Una luz fulgurante produce miedo. Moisés es el “mediador”, pero habrá siempre un velo: entre él y el pueblo, y habrá otro entre el arca y el pueblo. Hasta que el velo se rasgue, mañana, por la sangre de Jesús.

El encuentro directo Dios-pueblo se volvió imposible. El templo y el sacerdote median definitivamente este encuentro. Puede incluso ser fruto del castigo, pero ésta es la nueva y definitiva realidad. El Sinaí se torna así el legitimador del templo y de su proyecto.

2. Desde encima del propiciatorio hablaré contigo (Ex. 25,22)

Con esta clave hermenéutica podemos ahora entender la lógica que subyace a las órdenes dadas por Dios a Moisés en el Sinaí. ¿Cuáles son los elementos que van a mediar el encuentro entre Dios y el pueblo?

El primer elemento es el “arca”.

Ya no es la pequeña caja construida por Moisés, con madera de acacia, para guardar las tablas de la ley (Dt. 10,1-5). Ni es el trono de Dios, el “arca del Dios de los ejércitos” que acompañó la toma de la tierra de Canaán y que fue guardada en el templo de Salomón bajo la protección de los gigantescos querubines (1R. 8,1-9).

---

[3] Es difícil establecer con seguridad el surgimiento del grupo levítico. El libro de los Jueces (17-18) presenta otra versión, y lo mismo acontece con Números (8,6-22). Aquí el mensaje es teológico: el pecado del pueblo hace necesaria la presencia del levita.

El arca, recubierta de oro por dentro y por fuera, y con todos sus pertrechos en oro, adquiere importancia, santidad e intangibilidad. Ya no es un arca destinada a caminar en medio o delante de un pueblo en marcha, señal de una presencia guerrera, salvadora, trono de un Dios que siempre anduvo en medio de su pueblo. Ella es el "santo de los santos". El lugar de la mayor concentración de la santidad. La santidad en su máximo grado. A partir del arca esta santidad se va difundiendo de forma concéntrica, perdiéndose, en esta difusión, poco a poco, grado tras grado.

El arca de oro es el centro acumulador de esta santidad que no puede ser vista por nadie. Vale la pena dar un pequeño salto en el texto y llegar hasta Ex. 26,31-33:

> Harás también un velo de púrpura violeta y escarlata... con figuras de querubines... y traerás hacia dentro del velo el arca del Testimonio. El velo *os servirá de separación* entre el Santo y el Santo de los Santos.

Nadie más puede trasponer este velo. El velo será el nuevo límite de lo "terrífico":

> Habla a Aarón, tu hermano: que él no entre nunca en el santuario, más allá del velo, delante del propiciatorio que está encima del arca. *Podrá morir*, pues aparezco encima del propiciatorio en una nube (Lv. 16,2).

La única excepción: solamente el sumo sacerdote podrá trasponer el velo, una vez al año, el día de la expiación (Lv. 16,11-16).

Este espacio sagrado será delimitado por una tienda hecha con telas finísimas y sustentada por varales, argollas, ganchos... (Ex. 26,1-30). Todo circundado y protegido por un recinto (Ex. 27,9-19) que delimita el espacio sagrado. Es la "habitación" o, como prefieren los escritos sacerdotales, la "tienda de la reunión".

En ella no están las "tablas de la alianza" (Dt. 10,5; 1R. 8,8), sino que está el "testimonio". No se trata de un sinónimo usado para decir la misma cosa. Las tablas serán las tablas del testimonio, el arca será llamada arca del testimonio y la tienda pasará a ser llamada tienda del testimonio.

La palabra *'edut*, testimonio, viene del radical verbal *'wd* que quiere decir "amonestar", "exhortar severamente" y, como consecuencia de una amonestación hecha por el tribunal, significa asimismo "testimoniar" o "llamar a alguien para testimonio".

Es la acción de la mayor autoridad que amonesta y advierte: José en Egipto (Gn. 43,3), Samuel (1Sm. 8,9), Salomón (1R. 2,42), Nehemías (Ne. 13,15.21), los profetas (Ne. 9,2; 2Cr. 24,19). No obstante, en la mayoría de los casos el origen directo de la amonestación es el propio Dios (Ex. 19,21.23; Dt. 8,19; 32,46; 2R. 17,13.15; Jr. 11,7; Zc. 3,6; Ne. 9,29s.34; Sl. 81,9). La *'edut* es la orden de la autoridad, sobre todo divina (Jr. 44,23; Sl. 19,8; 78,5; 80,6; 119,88.157; Ne. 9,34; 2R. 17,15). La no obediencia a la amonestación provoca el pleito en el tribunal de Dios (Jr. 6,10; Am. 3,13; Sl. 50,7; Lm. 2,13; Ml. 2,14), donde, a veces, los testimonios son los cielos y la tierra (Dt. 4,26; 30,19; 31,28).

De cierta forma es superado el concepto de alianza como contrato bilateral a ser celebrado con el banquete, para destacar el aspecto "autoritario" de la disposición que no puede ser cuestionada y mucho menos desobedecida. El santo de los santos es el testimonio, al mismo tiempo severa amonestación, señal imperecedera de

compromiso, de obediencia y amenaza constante de muerte y destrucción suspendida sobre la cabeza del pueblo. Quien rompe la *'edut* debe ser procesado y después castigado (Ex. 30,33.38; 31,14).

La novedad mayor, sin embargo, es la presencia del propiciatorio. Nunca antes se habló de él.

El concepto de testimonio es ligado jurídicamente, como vimos, al concepto de punición en caso de transgresión. Es de esta realidad "orden/punición" que nace el concepto de propiciatorio. El elemento terrífico debe, de alguna forma, poder ser controlado para que funcione. Sin control produce el pánico, no la obediencia. Podríamos decir que la "religión" es la capacidad de controlar el elemento terrífico y hacerlo "útil" para la sociedad.

Por eso el propiciatorio. Sólo hay expiación por la mediación del rito y del sacerdote. Este tiene el poder de mediar la propiciación, de restablecer el equilibrio y, con eso, controlar lo terrorífico de la *'edut* cuando, incluso sin saberlo, ella es transgredida. El propiciatorio estará para siempre allí, cerrando el arca, para recordarnos nuestra indignidad y afirmar que la alianza con Yahvéh, ahora, será mediada por el sacerdote, el rito, las ceremonias de purificación, la expiación. Los querubines dorados, unidos en una misma pieza con el propiciatorio, ahora únicamente podrán ser vencidos por la sangre de la expiación (Lv. 16).

El propiciatorio tiene un significado simbólico más. El garantiza la concentración del poder político y del control ideológico en manos del templo y del sacerdote. El propiciatorio es el lugar donde Dios va a manifestar su voluntad:

> ...allí vendré a ti y hablaré contigo, desde encima del propiciatorio, de en medio de los dos querubines que están sobre el arca del Testimonio, todo lo que Yo te ordene para los hijos de Israel (Ex. 25,22).

El lugar de Dios, donde El desciende, es el pequeño triángulo, de 1,25 metros x 0,75 metros, comprendido entre el propiciatorio y las alas extendidas de los querubines. El estará presente para "hablar", para "ordenar".

El cambio, una vez más, es significativo. La "palabra de Dios" siempre fue prerrogativa de la profecía. En el esquema deuteronómico el sacerdote levita debía: "estar delante de Yahvéh tu Dios, realizando el servicio divino y dando la bendición en nombre de Yahvéh, todos los días" (Dt. 18,5). Sólo el profeta, directamente escogido por Dios, se podía atrever a pronunciar las órdenes de Dios:

> Voy a suscitar para ellos un profeta como tú, en medio de sus hermanos. Pondré mis palabras en su boca y él les hablará todo lo que Yo le ordene (Dt. 18,18).

Aquí, son las mismas palabras que en Ex. 25,22: hablar y ordenar. Pero cambió el lugar. Ya no es más la boca del profeta, libre y carismáticamente escogido por Dios, sino el sumo sacerdote el único que puede tener acceso al propiciatorio. El templo es identificado de este modo con la profecía (Nm. 7,89). En el esquema teocrático, después de Nehemías, el sumo sacerdote es en verdad el sacerdote, el profeta y el rey.

Es el fin de la profecía.

3. Consagrado a Yahvéh (Ex. 28,36)

El arca, junto con el testimonio y el propiciatorio con los querubines alados, representaban el mundo simbólico que daba legitimidad ideológica al esquema social y político que se constituyó en Juda después de las misiones de Esdras y de Nehemías.

Sin embargo no podemos olvidar que, históricamente, nada de eso existía más. Esta simbología era apenas producto de la cabeza del grupo sacerdotal dominante. El velo escondía la nada. Por eso el velo debía ser totalmente intranspasable.

Este esquema necesitaba, entonces, girar alrededor de otro eje, esta vez bien visible y que obtuviese sacralidad y terribilidad de su acceso al arca del testimonio, al "santo de los santos"; algo y alguien que, de alguna forma, fuesen tan santos como el arca: el "altar de los holocaustos" y el "sacerdote".

Es por eso que en el centro de las disposiciones sinaíticas están las órdenes relativas a las ropas sacerdotales de uso exclusivo de los hijos de Aarón, y la consagración de los mismos (Ex. 28-29). Hijos de Aarón en el sentido de dinastía, no en el de descendencia. De ahí la importancia dada a las vestimentas sagradas: ellas son las ropas exclusivas del nuevo rey que, nuevo ungido, reina en Judá representando a Yahvéh, rey de su pueblo. Las ropas, pues, no deben ser vistas como un modelito artístico de un sastre, sino que deben ser tomadas en su profundo sentido teológico y simbólico.

El *efod* será sostenido por dos "hombreras" que recibirán dos piedras de ónice en las que están grabados los nombres de los hijos de Israel, seis nombres en una y otros seis en la otra, por orden de nacimiento. A estas mismas hombreras estará bien agarrado, a través de anillos y de cadenas de oro, el pectoral del juicio con cuatro filas, cada una de ellas formada por tres piedras preciosísimas. De nuevo el número doce, de nuevo su conexión con las doce tribus de los hijos de Israel (Ex. 28,8-21).

El sumo sacerdote pasa así a ser una persona "colectiva": él es el pueblo. Con él, sobre sus hombros y en su corazón, el pueblo se adentra de manera simbólica en el santuario. Puede trasponer el velo sagrado y permanecer de pie "delante de Yahvéh". Mientras haya un sumo sacerdote que vista el *efod* litúrgico y el pectoral del juicio a él anexo, Dios nunca se olvidará de su pueblo. Las doce piedras estarán continuamente delante de los ojos de Yahvéh, para memoria. La figura sacerdotal se agiganta, crece y se torna única y esencial, pues sólo por intermedio de ella el pueblo puede estar en la presencia de Dios. El poder del único que viste esta pieza de ropa, es inconmensurable.

Otra pieza de la ropa del sumo sacerdote tiene gran importancia teológica. Es un manto cuya orla inferior tendrá en todo su alrededor campanillas de oro. Aarón lo vestirá para oficiar, para que se oiga su sonido cuando entre en el santuario ante Yahvéh, y cuando salga (Ex. 28,33-35). El texto termina con un oscuro "para que no muera". Creo que una vez más estamos próximos del sentido sagrado/terrífico. El tintinear de las campanillas avisa que el sumo sacerdote está en servicio delante de Yahvéh, está en contacto directo con el espacio sagrado, por eso no puede entrar en contacto con nada más, con nadie más. El contacto de lo sagrado con lo profano provocaría un corto circuito mortal.

Alrededor del sumo sacerdote se crea de este modo un espacio de seguridad. Las campanillas al tocar amplían el espacio de lo sagrado hasta donde llega el eco del sonido. Se trata de erigir una cerca simbólica para que, como en el Monte Sinaí,

nadie ose aproximarse al espacio sagrado (Ex. 19,12s).

Es un elemento más que resalta la sacralidad de esta persona extraordinaria.

El punto alto de las ropas sacerdotales es la flor de la consagración: la diadema, faja, o simplemente como en el hebreo, una flor de oro puro a ser amarrada con firmeza al turbante. En ella estaban grabadas las siguientes palabras, que anteriormente se decían de todo el pueblo (Jr. 2,2s), pero que aquí pasan a ser monopolio de una sola persona: "consagrado a Yahvéh" (Ex. 28,36).

Las piedras de las hombreras y del *efod* representaban al pueblo. La diadema representa a Dios con su poder santificador, reparador, consagrador, propiciador. Queda establecido de esta manera el puente de la religación entre Dios y el pueblo. El sacerdote pasa a ser el elemento esencial e inalienable de la religión.

> Ella estará sobre la frente de Aarón, y Aarón cargará la iniquidad concerniente a las cosas santas que los hijos de Israel consagrarán en todas sus santas ofrendas. Estará continuamente sobre su frente para obtener para ellos el favor de Yahvéh (Ex. 28,38).

El sumo sacerdote pasa de cierta forma a ser el "propiciatorio" del pueblo, casi un pararrayos que, de un lado, ayuda a hacer olvidar las eventuales "iniquidades" y, del otro, gana para siempre los favores de Yahvéh. La "santidad" del sumo sacerdote garantiza el perdón y la benevolencia de Dios. Por eso el sumo sacerdote será el único ungido (Ex. 29,7; Lv. 8,12), y sustituirá así a la dinastía davídica en el poder. La unción hace de él el representante de Dios y, por eso, el portador de la realeza de éste en medio del pueblo. La unción santa del hombre santo sella la teocracia.

4. Este es el holocausto perpetuo (Ex. 29,42)

El altar es el centro tributador de la hierocracia sadocita. Si el arca ni siquiera existía y su ausencia era hecha invisible por el velo intraspasable, el altar, por el contrario, está allá, en plena visibilidad. A su alrededor se articula un complicado proceso de ofrendas que garantizará el continuo abastecimiento de la mesa de los sacerdotes y del depósito central.

Si la presencia del sumo sacerdote harce que el templo sea también el *palacio* de la suprema autoridad política y religiosa, la presencia del altar hace que el templo venga a ser también el *depósito* a través del cual se desarrolla, cada vez más, el poder económico del grupo dominante.

El templo, el palacio y el depósito están reunidos ahora en la misma realidad: ¡el santuario!

El arca, el sumo sacerdote y el altar son los "santo de los santos" de la teocracia sadocita, que legitiman ideológica, política y económicamente la estructura social que se implantara después de la actuación de Esdras y Nehemías.

Después de consagrado y de tornarse "santo de los santos", el altar servirá para el "holocausto perpetuo": un holocausto matutino y otro vespertino de manera que, agrega Lv. 6,2-6, nunca se puede apagar el fuego sobre este altar. El fuego permanente será señal de la presencia de Dios en contacto con su pueblo.

> Este será el holocausto perpetuo por todas vuestras generaciones, a la entrada de la Tienda de la Reunión, delante de Yahvéh, donde me comunicaré con vosotros, para

> hablar contigo. Allí me vendré a encontrar con los hijos de Israel, y el lugar quedará santificado por mi gloria. Santificaré la Tienda de la Reunión y el altar. Consagraré también a Aarón y a sus hijos para que ejerzan mi sacerdocio. Habitaré en medio de los hijos de Israel y seré su Dios. Y ellos conocerán que soy Yahvéh, su Dios, que los hizo salir de la tierra de Egipto para habitar en medio de ellos, Yo, Yahvéh, su Dios (Ex. 29,42-46).

El tono no podría ser más solemne. Es el tono de las promesas mesiánicas de salvación.

Los tres elementos de la "santidad" están ahora reunidos: la tienda, el altar, el sacerdote. Por su mediación Dios "se comunicará", "vendrá", "se encontrará", "santificará", "consagrará", "habitará". La presencia salvífica de Dios, la misma presencia salvífica que sacó al pueblo de Egipto, es mediada ahora por este triple "santo de los santos".

El motivo de la liberación de Egipto no fue tanto la conquista de la libertad y la posesión de la tierra, como se dice en la tradición profética y en la deuteronómica, sino la posibilidad de Dios de habitar, para siempre, en medio de los hijos de Israel. El "conocimiento de Yahvéh" no es mediado más por la experiencia de la liberación (Ex. 6,2-8), sino por el templo en su conjunto. La propia alianza ("Yo seré su Dios") tendrá que pasar necesariamente por el arca, por el altar y por el sacerdote.

La fe del pueblo que orientó su caminata en la fidelidad a la memoria y al proyecto de Yahvéh, cuya memoria está contenida en los primeros 24 capítulos del Exodo, es transformada por los sadocitas en una *religión* más con todos los efectos; legitimadora, como todas las religiones, de los hombres del poder.

Para que la alianza entre Yahvéh y su pueblo sea vivida, no será necesario obrar una historia de salvación. Bastará el simple cumplimiento de ritos y gestos litúrgicos, la presencia de personas consagradas y el respeto de tiempos y lugares santos.

El éxodo cambió de sentido.

Bibliografía

Euclides Martins Balancin e Ivo Storniolo. *Como ler o livro do Exodo. O caminho para a liberdade.* São Paulo, Edições Paulinas, 1990.

Alessandro Gallazzi. *Alguns mecanismos de opressão do segundo templo.* São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996 (tesis de doctorado) [una síntesis de esta tesis está publicada en *Rezumos de dissertações e teses.* São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996].

Brevard. S. Childs. *Exodus.* Londres, SCM Press, 1974 (Old Testament Library).

J. Vermeylen. *L'Exode.* Bruxelas, Chemin de Liberté, 1992.

Sandro Gallazzi
Caixa Postal 12
68906-970 Macapá-AP
Brasil

COMIDA, SEXO Y SALUD

Leyendo el Levítico en América Latina

De modo especial en esta reflexión me quiero dedicar a los textos que articulan comida-sexo-salud, esto es, los textos del código de pureza (Lv. 11-15) y algunos otros textos similares en el código de santidad (Lv. 17-26). Más que mirar los códigos como un código jurídico, se trata de preguntar por los cuerpos concretos de hombres y mujeres que, en la ordenación de las relaciones en torno de la comida, el sexo y la salud, ordenaban el mundo, establecían una relación con la divinidad, daban sentido a la vida y sus misterios más dolorosos y gozosos. En una perspectiva latinoamericana me parece importante examinar los libros de la ley preguntando por la cultura y por el cuerpo.

Especially in this reflection, I would like to pay attention to texts that articulate food-sex-health, that is, the purity code (Lv. 11-15) and some others in the Holiness Code (Lv. 17-26). Rather than to see for the codes as a juridical body, I would like to ask about the real bodies of men and women, who in organizing the relationships around food, sex and helath, organized the world, established a relation with the divinity, gave meaning to life and its most painful and joyful mysteries. From a Latin American perspective I think that is important to check the legal books with quiestions about culture and the human body.

La Ley, dicen los jardineros, es el sol
La única Ley que
Todos los jardineros obedecen
Mañana, ayer, hoy...

La Ley, dice el pastor con cara de pastor,
Exponiendo para un público no pastor,
La Ley es la palabra en mi libro de pastor
La Ley es mi púlpito y mi altar.

La Ley, dice el juez como si mirase su propia nariz,
Hablando claramente y todavía más severamente,
La Ley es como yo había dicho antes,
La Ley es, como yo supongo que ustedes saben,
La Ley es, pero déjenme explicar una vez más,
La Ley es la Ley.
H. Auden, *Law, say the gardeners*) [1]

[1] En Dale, Patrick. *Old Testament Law*. London, SCM Press, 1985, pág. 1.

El Levítico es un libro de leyes. Varias. Muchas. Todas. Todo el libro está organizado en la forma de códigos. Pero incluso reconociendo la complejidad y diversidad del conjunto, el marco del libro propone a Moisés como el interlocutor único de Dios, que recibe el conjunto de los diversos códigos. El lugar es la Tienda de la Congregación o Reunión (Lv. 1,1). El último versículo (27,34) concluye diciendo: “éstos son los mandamientos que el Señor ordenó a Moisés para los hijos de Israel, en el monte Sinaí”.

Estos son. Listo. Ahí están. La ley es la ley. Están en el libro. Aquellas que todos deberían saber cuáles. ¿Por qué? ¿Por qué o qué? ¿Por qué las leyes? ¡Porque sí! Necesitamos de ellas para hacer las cosas, para andar por ahí, trabajar, tener relaciones con otras personas, comprar y vender... ya estaban ahí desde... no sé... ¿desde siempre? Sin las leyes todo se saldría de lugar, la vida sería una anarquía, nadie se entendería, sería el caos. Entonces: la ley es la ley.

¿Y el sol? Dice el poeta que para los jardineros el sol es la única ley a ser obedecida. Siempre. Es ley también. No está en el libro, ni puede ser legislada a partir de un órgano responsable. Es el sol, la experiencia de hacer un jardín y necesitar y aprovechar e iluminarse con el sol y su regularidad, su calor, su capacidad de hacer reventar semillas. Las leyes del sol están adheridas en las uñas del jardinero como tierra húmeda. Es el ejercicio de la tierra y la expectativa de las flores los que van delineando las leyes del sol que, a la noche, sueña los sueños del jardinero y de la semilla.

Aunque la Ley, y el discurso de la Ley, aparezcan como auto-suficientes, no necesitando justificarse ni mostrar sus razones y defender su justeza... existe siempre la experiencia de que fue hecha, es hecha repetidamente forjando procedimientos, límites, vías y acuerdos. Es la experiencia concreta de la vida humana en sus múltiples relaciones que va acumulando reglas, costumbres, tabúes, prohibiciones... cosas que explican la experiencia... más que esto, ordenan la experiencia dando secuencia a los procedimientos de la vida comunitaria y haciendo viable que cada generación no tenga que comenzar siempre todo de nuevo otra vez. Es sólo aprender de los ritos, de los dichos, de las prohibiciones... e ir aprendiendo a moverse en la comunidad, en su propio cuerpo, en el cuerpo del mundo. Sagrado. Debajo del sol.

Estos ritos, dichos y prohibiciones pueden estar vivos en la cultura sin requerir de formas explícitas y directas de coerción. Una ley así no surge por escrito, pero va a ser fruto de la experiencia. Van a ser celebradas, ritualizadas, entonadas, temidas... tabúes que velan el misterio, la repetición, los comienzos y los fines. Leyes del vivir y del morir. ¡Ah!, la vida... entenderlo todo, ¿quién puede? Así como el sol. Leyes de la vida. Las necesarias. Las posibles. Las inevitables.

Sin embargo... estos procedimientos pueden estar vivos pero intrínsecamente vinculados a un proyecto de poder que necesita de formas de coerción para garantizar aquello que debe ser hecho y cumplido. Unidas a los intereses de un aparato (estado, templo, partido, mercado, familia...), van a requerir de los puntales de los rituales y jerarquías, de los códigos y penas para imponerse como normativa dentro del tejido social. Estas son las leyes. ¿Las necesarias? ¿Las posibles? ¿Las inevitables?

Querría leer el Levítico de este modo... preguntando por la experiencia social que va generando sus dichos, mal-ditos, ben-ditos, inter-dictos. Mirar más allá de las palabras del libro del sacerdote, su púlpito y su altar. Levantar los ojos de la nariz del juez y calentar aquello que supuestamente todos deberíamos saber con el calor, la luz del sol. Mañana. Ayer. Hoy.

1. El libro en América Latina. Breve evaluación bibliográfica

Este es uno de los libros menos usados por nosotros en América Latina. El capítulo 25 ha recibido un tratamiento especial porque hace viable una conversación sobre temas como la deuda externa, el modelo socio-económico, etc., a partir del Año del Jubileo [2]. No obstante, ese ha sido un recorte que se realiza en el libro sin tratar de articular el conjunto de las leyes organizadas en códigos. Otro uso que el libro viene teniendo es en la discusión acerca del período post-exílico, en particular en lo que se refiere a las reformas del culto y el clero: el Levítico seá usado para hacer el contrapunto con otras mediaciones propuestas por otros grupos [3], manteniendo una visión macro-estructural del texto.

Identificado con la historia del segundo templo, el libro del Levítico es dejado de lado con facilidad toda vez que en apariencia no contiene informaciones o ejes teológicos importantes para quien quiere leer la Biblia a partir y con los pobres. Aparentemente, los códigos en relación al sacrificio, el clero, los cuerpos que marcan el libro, no tendrían en qué contribuir a la reflexión bíblica popular, a no ser como contrapunto de los proyectos de reconstrucción post-exílicos.

Con el instrumental ofrecido por la teoría de las fuentes [4], el Levítico es totalmente, o casi, identificado con el documento sacerdotal (P). En la propuesta de Norman Gottwald que organiza las unidades de la tradición del Exodo, Levítico y Números distribuidos por fuentes [5], todo el libro del Levítico debería ser considerado como tradición sacerdotal:

> Fue este golpe cultual post-exílico el que hizo de P una carta patente adecuada para el templo restablecido y obtuvo para él un puesto honrado como molde para la edición final de la Ley. Además de eso P sirvió como justificación ideológica para el juego de poder de los sacerdotes aaronitas [6].

Por documento sacerdotal se acostumbra entender parte considerable del Pentateuco: Ex. 24-31; 35-40; Lv. 1-27; Nm. 1-10. Siguiendo la hipótesis clásica de la formación del Pentateuco, tendríamos la formación de los escritos sacerdotales fechados a partir del exilio o el post-exilio, esto es, entre el 587 y el 450 a. C. El

---

[2] Algunos títulos encontrados en la *Bibliografia Bíblica Latino-Americana* (Ciências da Religião, São Bernardo do Campo) vs. 1-6 (1989-1993); John Hart. "Hacia un jubileo nuevo", en *Teologia da Terra.* São Paulo, s. f., págs. 1-11; Gerardo Valdez. "El jubileo, la fiesta de los pobres: Lv. 25", en *Esperanza en Camino* (Guatemala) No. 6 (1988), págs. 23-29; Tércio Siqueira. "O exílio. Pensando en la reconstrucción do povo", en *Situações missionárias na Bíblia.* São Bernardo do Campo, Imprensa Metodista-Editeo, 1991, págs. 41-43; Javier Paniagua y Jairo A. Roa B. "Un grito de justicia que sale del corazón de Dios. El año sabático y el año del jubileo", en *Revista Bíblica Andina* (Bogotá) No. 2 (1992), págs. 36-45; Francisco Reyes. "La tierra tendrá su descanso. Estudio bíblico Lv. 25", en *Revista Bíblica Andina* No. 2 (1992), págs. 27-36; Mariano Avila Arteaga. "Hacia una espiritualidad integral", en *El Faro* (México) V. 108 (1993), págs. 144-148.

[3] Ana Maria Gallazzi y Sandro Gallazzi. "Templo x mulher", en *Estudos Bíblicos* (Petrópolis, Vozes) V. 29 (1991), págs. 64-78.

[4] Norman K. Gottwald. *Introdução sócio-literária à Bíblia hebraica.* São Paulo, Paulinas, 1988, págs. 140-144.

[5] *Ibid.,* pág. 183.

[6] *Ibid.,* pág. 447.

escritor o su escuela habría escrito a partir de la perspectiva de Jerusalén, en especial del templo reconstruido y del clero primeramente deportado a Babilonia, y que pasa por un proceso de reforma de las obligaciones y el *status* en la reconstrucción de la vida nacional en el post-exilio. En este sentido, la comunidad que se transparenta en este conjunto de textos no es una entidad política, sino una comunidad cultual. Para entender los textos, entonces, es necesario enmarcarlos en la ideología y el programa del segundo templo.

Una crítica de la teoría de las fuentes que redimensiona algunos aspectos de los estudios del Pentateuco [7], plantea la exigencia de no subordinar la reflexión sobre los textos del Pentateuco a las escuelas redaccionales y sus lógicas y proyectos, sino de tratar de trabajar a partir de las perícopas, o sea, de las pequeñas unidades de sentido, unidades narrativas básicas. Tratándose de los bloques narrativos, parece ser relativamente simple el trabajo de redimensionamiento del texto a partir de las memorias micro-estructurales, desplazando así relatos fundamentales (orígenes, formación del pueblo, éxodo, etc.) de su utilización en el ámbito macro-estructural de las escuelas redaccionales clásicamente identificadas.

En lo que respecta a los textos de leyes, textos jurídicos tanto de ámbito cúltico como civil, tal procedimiento metodológico no ha sido bien desarrollado, de modo que buena parte del Pentateuco permanece todavía rehén de las teorías de las fuentes, que sin duda ofrecen un instrumental adecuado y valioso, pero que no hacen viable una comprensión de la ley en su aspecto antropológico más integrado.

Esta lectura restringida del Levítico en América Latina muestra una cierta indiferencia por los temas antropológicos, y subordina la discusión cultural a preguntas sobre la ideología de ciertos grupos en determinadas sociedades, sin dimensionar las leyes y los códigos en sus interlocuciones con diversas dinámicas de la vida humana que conviven en el aspecto jurídico-institucional, si bien no se explican o reducen solamente a ellas. Dimensiones vitales de la vida comunitaria —tanto en la perspectiva de la producción como de la reproducción— como el sexo, la comida, la salud, la muerte, las ceremonias, los ritos de iniciación, están presentes de manera evidente en el libro del Levítico.

Como en otros libros del Pentateuco, una mirada crítica sobre la historia de la formación del texto puede restaurar la dignidad de las perícopas que surgen de relaciones micro-estructurales, exigiendo en el caso del Levítico el tratamiento de tabúes y costumbres que, para ser leídos a partir de las dinámicas sociales que representan y ordenan, necesitan ser desplazados de los ejes redaccionales clásicos.

En esta reflexión me quiero dedicar en especial a los textos que articulan comida-sexo-salud, esto es, los textos del código de pureza (Lv. 11-15) y algunos otros textos similares en el código de santidad (Lv. 17-26). Más que mirar los códigos como cuerpo jurídico, tratar de preguntar por los cuerpos concretos de hombres y mujeres que, en la ordenación de las relaciones en torno de la comida, el sexo y la salud, ordenaban el mundo, establecían una relación con la divinidad, daban sentido a la vida y a sus misterios más dolorosos y gozosos. En una perspectiva latinoamericana y caribeña me parece importante examinar los libros de la ley preguntando por la cultura y por el cuerpo:

---

[7] Milton Schwantes. “A origem social dos textos”, en *Estudos Bíblicos* No. 16 (1988), págs. 31-37 y, en la misma revista, “O êxodo como evento exemplar”, págs. 9-18.

...el cuerpo es la mediación por la cual la sociedad produce y se reproduce. Más que una estructura biológica, el cuerpo es una realidad socio-cultural [8].

2. Cuestiones introductorias

El nombre en hebreo es *vayikra*, que significa "y él llamó"; ésta es la primera palabra del texto hebreo y es usada para designar el libro. En la traducción al griego de la Septuaginta se optó por el *levitikon*, ya en una mención al supuesto grupo que sustenta el libro, los levitas.

2.1 Estructura

El libro está organizado en 27 capítulos que podrían ser sistematizados de la siguiente manera:

1. Ley sobre los sacrificios ---------- 1 a 7
2. Ley sobre los sacerdotes ----------8 a 10
3. Ley de la pureza---------- 11 a 15
   Día de la expiación/*yom kippur* ---------- 16
4. Ley de la santidad---------- 17 a 26
   Votos y rescates/anexo ---------- 27

2.2. Datación y autoría

Existen diversas hipótesis acerca del origen y el desarrollo del Levítico; la investigación en su mayoría apunta hacia diversos puntos de partida para los distintos códigos. El lenguaje, muy diversificado, también refuerza la tesis de orígenes diversos de los materiales. Así, antiguos tabúes alimentarios, sexuales y relativos a la salud, el nacimiento, la muerte, etc., con origen en un tipo de sociedad probablemente pre-estatal, están organizados en el libro del Levítico al lado de otros materiales jurídicos referentes a la propiedad, transacciones económicas, herencias, etc., que surgieron en el ámbito de una sociedad organizada jurídicamente a partir del Estado (1000 a. C.), acondicionada a materiales del ámbito cúltico (primer templo). Sería posible decir que buena parte de los códigos ya tendría cierta organización independiente antes de la destrucción de Jerusalén (587 a. C.).

La existencia de material narrativo (capítulo 10) en medio de gran parte de material de carácter normativo, apunta hacia la posibilidad de un origen independiente de las narraciones y una fijación a los códigos como adisión posterior. El texto final, y su énfasis cúltico, puede ser señalado como obra de la escuela sacerdotal en el momento de la reorganización del culto después del exilio, presuponiendo la reforma del clero (445-398 a. C.).

---

[8] Otto Maduro. "El cuerpo en América Latina", en *Revista Feminista de México* (FEM, México D. F.) No. 14 (1979), pág. 14.

Tanto en los códigos que regulan la práctica del sacrificio, los procedimientos del clero, los preceptos referentes a la comida, el sexo y la salud, así como en las leyes comunitarias, sería posible identificar materiales antiguos que resisten en la forma de mitos, tabúes y prohibiciones que no podrían ser encasillados en un sistema cronológico, toda vez que van siendo formulados y reformulados dentro de la dinámica cultural en un proceso que comprende y extrapola las generaciones y las instituciones.

¿Cuál es la edad de un mito? ¿El origen de un tabú? ¿A qué sistema social se refiere una prohibición?

2.3. Usos y abusos

El objetivo primero del libro del Levítico sería el de articular diversos códigos referentes a la vida civil y cúltica, teniendo como marco el calendario de fiestas (capítulo 23), y centralizar de forma definitiva la reconstrucción de la vida nacional después del exilio en el culto y en la ley en el ámbito del proyecto persa para la región.

El Levítico explicitaría así las propuestas de la reforma de Esdras, tanto en lo que respecta a la reforma del clero y del culto como también a la debida organización de la vida económica del templo y el sistema de las ofrendas, estableciendo la relación necesaria entre la jurisdicción civil y la religiosa [9].

Los diversos códigos articulados dan a la comunidad judía organizada alrdededor del templo indicaciones acerca de todos los aspectos de la observación religiosa en conexión con todas las dinámicas de la vida (económica, social, sexual, física, ética...), teniendo como eje estructurado de la vida de la sociedad la liturgia del culto y el liderazgo del clero.

Si, por un lado, la articulación de este conjunto de códigos hizo viable la identidad y originalidad del judaísmo, por otro lado, su referencia necesaria y exclusiva a ciertos agentes sociales (Moisés, Aarón, levitas) como protagonistas de los procedimientos rituales y de la observancia de la ley, pasan a funcionar como instrumentos de control social y exclusión de segmentos no adaptables al predominio del interés cúltico.

Los antiguos tabúes y prohibiciones que tenían función y legitimidad en la experiencia y la costumbre de algunos grupos, pasan a formar parte de un conjunto de leyes administrado por una instancia de gobierno religioso y pierden de esta manera su dinámica participativa de ámbito familiar-grupal. Ya no funcionan más como forma de ordenación de la vida. Ahora viven en el libro. Necesitan, para funcionar, de la explicación de alguien autorizado.

Por eso los códigos van a recibir algunas estructuras que tratan de garantizar la legitimidad del clero en la administración de los procedimientos, de los preceptos, del fiel cumplimiento de la ley. Yahvéh va a ser el motivo y la razón para la obediencia.

---

[9] Para una visión más amplia del período, véase Vicente Artuso y Cecília Zanet. “Exílio e pós-exílio”, en *Curso de Atualização Bíblica. Antigo Testamento.* Londrina, 1993, págs. 21-27; Francisco Rodríguez. “Proyectos de reconstrucción después del exilio”, en *Curso bíblico Sociedad del Verbo Divino.* Quito, Equipo Bíblico Verbo Divino, 1993, págs. 52-62; Félix Garcia Lopez. *O Deuteronômio. Uma lei pregada.* São Paulo, Paulinas, 1992, 87 págs.

> Lo sagrado va prevaleciendo como si éste fuese el lugar de Yahvéh. Con eso los intereses del altar y la explotación que de ahí puede derivar se imponen sobre el resto de la vida. El hombre adulto y bien de vida se vuelve el patrón. De ahí deriva una gradual exclusión de otras personas, de las mayorías, de las mujeres, de los extranjeros, de los niños, todos poco aptos para el espacio de lo sagrado, de lo religioso, de lo sacerdotal [10].

3. De sacrificios y de cuerpos. Ejes y desafíos antropológicos y teológicos en el Levítico

En lo que sigue quiero apuntar hacia algunos caminos y posibilidades de reflexión a partir del Levítico, que pueden ser encontrados en investigaciones y estudios que plantean desafíos de profundización que no podrán ser asumidos en este artículo. La tentativa es la de plantear interrogantes antropológicos y teológicos que podrían redimensionar el lugar del estudio del Levítico en América Latina.

3.1. La nariz de Dios (Lv. 1 a 7)

El código de los sacrificios presenta los diversos tipos de sacrificio para cada situación. No hay referencia a los orígenes o los porqués de cada procedimiento ritual. Se refieren a una supuesta situación de consenso sobre esos procedimientos. Podrían ser organizados de la siguiente manera:

Códigos de los sacrificios

Capítulo 1:	el sacrificio [11]
Capítulo 2:	la ofrenda vegetal
Capítulo 3:	los sacrificios pacíficos
Capítulo 4:	el sacrificio por el pecado
Capítulo 5:	ejemplos concretos (hasta el v. 5)
	casos de indigencia (hasta el v. 13)
	el sacrificio de reparación (hasta el v. 26)
Capítulo 5:	procedimientos rituales complementarios
Capítulos 6 y 7:	procedimientos de los sacerdotes en los diversos sacrificios

Estos capítulos tematizan los sacrificios, el tratamiento de la víctima, la parte debida al sacerdote, etc. De modo evidente la ofrenda (animal o vegetal) funciona como mediación en la relación con la divinidad, no siempre con función expiatoria. Cada procedimiento es presentado después de una fórmula general denunciando una acomodación de materiales rituales más antiguos a un molde de intencionalidad expiatoria posterior: “...pero si alguno peca” (4,1); “...pero si toda la congregación peca” (4,13); “...pero si un príncipe peca” (4,22).

---

[10] Milton Schwantes. *Teologia bíblica*, mimeografiado.

[11] Para un mayor esclarecimiento de los términos, véanse las notas de la *Bíblia. Tradução Ecumênica* (TEB). São Paulo, Edições Loyola, 1994, págs. 155-200; Jorge Pixley. “Exige o Deus verdadeiro sacrificios cruentos?”, en *René Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrificios.* Petrópolis-Piracicaba, Vozes-UNIMEP, 1991, págs. 189-220 (edición castellana: “¿Exige el Dios verdadero sacrificios cruentos?”, en *RIBLA* No. 2 (1991), págs. 109-131).

Los capítulos 5 y 6 presentan algunos de los pecados haciendo clara referencia a los códigos de pureza (por ejemplo 5,2) y de santidad (por ejemplo, 6,2-7), lo que refuerza la comprensión de que los rituales de sacrificio de Lv. 1-7 no tendrían en su vivencia anterior una función expiatoria.

Llama la atención un estribillo que aparece por todo el código con la función de concluir la presentación y descripción de un ritual: "...es holocausto, ofrenda quemada, de aroma agradable a Yahvéh". Esta frase aparece diez veces en el código de los sacrificios (1,9.13.17; 2,2.9; 3,5.16; 4,31; 6,15.21). Esta evidencia se explica por el hecho de que los sacrificios son inmolados y quemados. En este ritual de fuego e incienso, el aceite tiene un papel importante: aparece siete veces (2,6.15s; 4,7; 6,21; 7,10.12). Es un ritual que se organiza teniendo como motivación la nariz de la divinidad. Dios huele. A Dios le agrada el buen aroma de las ofrendas y es movido por esa estética del perfume.

La nariz de la divinidad. Aparece aquí una contradicción: ya no se trata más del dios que habla, que ordena y se relaciona a partir de los preceptos, mandamientos y órdenes... Aparece una divinidad que se complace con el aroma de aquello que es quemado, que participa de los rituales y se relaciona estéticamente con sus fieles. Esta divinidad no pide ser obedecida, sino que quiere ser agraciada, agradada con el buen perfume de aquello que su pueblo le ofrece. ¿Es la misma divinidad o el código yuxtapone distintas experiencias de lo sagrado?

Esta yuxtaposición deja entrever también procedimientos diferentes en relación al destino de las ofrendas. En algunos textos más antiguos queda la evidencia de que la sangre y la grasa eran quemadas, y que el oferente y el oficiante compartían después el ritual del resto de la carne no pudiendo haber sobras (1Sm. 2,15s; 9,24; Lv. 7,15). El texto de 1Sm. 2,13s denuncia la práctica de sacerdotes que metían el garfio en las ollas del pueblo que ofrecía sacrificios antes de quemar la grasa. Dt. 18,3 tiene una variante que propone que los sacerdotes recibieran la espaldilla, las quijadas y el buche. Por lo que todo indica, los procedimientos en relación al uso de lo que era ofrecido tienen un desarrollo propio y lo que se encuentra en el código de los sacrificios sería el material más reciente, legislando de modo privilegiado lo que era debido a los sacerdotes.

El estribillo sobre "la ofrenda quemada de aroma agradable" parece referirse así a procedimientos más antiguos, en un tiempo en que la sangre, el olor de la grasa quemada y la comida comunitaria simbolizaban el trato con la divinidad. La sangre está vinculada al misterio de la vida, y en torno de la sangre del animal las comunidades representaban y ordenaban sus relaciones de vida y muerte. La sangre y la grasa quemadas y la carne consumida comunitariamente ritualizaban la vida y su misterio. Aquí la relación no es de sacrificio, la intención no es expiatoria y sí de representación y ordenación.

En la reforma del segundo templo, estas prácticas rituales ligadas al misterio de la vida y la muerte van a ser acomodadas dentro del sistema del culto que tiene como criterio de ordenación y representación los binomios puro/impuro y limpio/sucio:

> Todo esto parece una racionalización de prácticas rituales antiguas. Se trata de evitar una interpretación mágica del valor de la sangre, reduciéndola a un medio de purificación [12].

[12] *Ibid.,* pág. 203.

Más que una modernización de los mecanismos culturales de ordenación y representación de la vida comunitaria, la reforma del segundo templo significa la apropiación de las antiguas prácticas rituales mediante el rediseño de las prioridades, el desplazamiento de la centralidad de la comida comunitaria de consumo total de las ofrendas y el aroma agradable a Dios, hacias las prácticas de reglamentación de aquellos que pueden o no ser miembros de la asamblea, los puros y limpios.

3.2. El cuerpo de Dios—el ojo del hombre

Los capítulos 8-10 reúnen leyes acerca de los sacerdotes, sus funciones y obligaciones en todos los rituales presentados en los capítulos 1-7.

8,1-13 presenta una celebración de consagración sacerdotal con la descripción de la vestimenta, los aceites para la unción y el sacrificio específico para la situación. Dado que en la composición del ritual intervienen elementos de diversos orígenes, no sería posible imaginarlo en pleno funcionamiento en el segundo templo.

Los vv. 14-36 detallan el sacrificio desde el tratamiento del animal a ser sacrificado (vv. 15-17), el procedimiento en relación a la grasa y la sangre (vv. 18-21), la unción de los sacerdotes con la sangre (vv. 22-24) y con aceite (v. 30), como también el procedimiento de consumo de lo que es debido a los sacerdotes (vv. 29.31) y el debido tiempo de consagración (v. 33).

El capítulo 9 reglamenta los procedimientos de los sacrificios debidos a los sacerdotes y al pueblo. En una visión de conjunto se podría decir que los capítulos 8-10 serían el reglamento interno de funcionamiento de lo que el código de los sacrificios ya había establecido.

10,1-7 trae una novedad: un texto narrativo. Es la historia de Nadab y Abihú, quienes fueron muertos por no comportarse conforme a las instrucciones. Los demás versículos retoman las instrucciones en cuanto a lo que debe o no un sacerdote en relación a la comida, la bebida y la parte debida de cada uno en las ofrendas. Los vv. 16s retoman el estilo narrativo, esta vez denunciando la desobediencia de Eleazar e Itamar.

La novedad radica aquí en el marco teológico. El texto es insistente al extremo en mantener cierta jerarquía: Dios-Moisés-Aarón y sus hijos-el pueblo.

Cada instrucción está enmarcada con una frase que legitima tal jerarquía:

8,4:	hizo Moisés como el Señor le ordenara
8,5:	eso es lo que el Señor ordenó que se hiciera (también 8,9.13.17.21.29.31)
8,34:	así ordenó el Señor
8,35:	porque así me fue ordenado
8,36:	y Aarón y sus hijos hicieron todas las cosas que el Señor ordenara por intermedio de Moisés
9,7:	como ordenó el Señor
9,10:	como ordenó el Señor
10,1:	hicieron lo que no había sido ordenado
10,7:	hicieron conforme la palabra de Moisés
10,9:	decreto perpetuo para vuestras generaciones
10,11:	decretos que el Señor les ha hablado por intermedio de Moisés

10,13: porque así me fue ordenado
10,15: como el Señor ha ordenado
10,18: como había ordenado

Evidentemente, este código traduce la necesidad de legislar las relaciones, los poderes y atribuciones del clero, lo que correspondería bastante bien a la reforma del clero promovida por Esdras en el segundo templo. Como en el código de los sacrificios, este código reúne diversos procedimientos de diversos orígenes y lo ordena en torno de la insistencia en la ordenanza que viene de la jerarquía Dios-Moisés-Aarón-sus hijos-pueblo.

Otro eje atraviesa todo el código e introduce un tema que escapa de la función sacerdotal en relación a la administración de los sacrificios: el cuerpo de Dios.

9,4: por cuanto hoy el Señor se os aparecerá
9,6: y la gloria del Señor se os aparecerá
9,23: y la gloria del Señor se dejó ver de todo el pueblo
10,3: mostraré mi santidad

Si desplazamos la atención de las ordenanzas, fácilmente se evidenciará el tema de la manifestación de Dios. Los sacrificios, comidas, unciones, fuegos y vestimentas dejan de tener centralidad y se revela lo que tiene importancia: “el Señor se os aparecerá”.

En esta cuestión la narración de Nadab y Abihú pasa a tener importancia: ¿por qué fueron muertos?, ¿qué significa “trajeron fuego extraño ante el rostro del Señor”?

El texto paralelo de Ex. 24 afirma que Nadab y Abihú subieron con Moisés y Aarón más setenta ancianos de Israel, y “vieron el Dios de Israel”. La narración, después de describir la aparición de Dios diciendo que parecía como los cielos en su claridad, afirma que ellos vieron a Dios y comieron y bebieron.

El texto del Exodo no conoce el fuego extraño de Nadab y Abihú, pero los incluye en esta visión de la divinidad y en la comida comunitaria. Parece que el texto del Levítico quiere corregir la tradición narrativa que incluye a los dos hijos de Aarón en la experiencia de la visión de Dios. ¿Qué divinidad es ésta que se deja ver, que se deja contemplar? La narración de Ex. 24 habla de una divinidad que puede ser vista, aunque la descripción necesite recurrir a preciocismos que nada agregan sobre la apariencia de Dios. Moisés ve a Dios... por las espaldas (Ex. 33,21-23). Hay otras teofanías presentadas en la forma de sueño o visión: Agar vio a la divinidad y fue vista por ella (Gn. 16); Jacob luchó con Dios (Gn. 32,22-32) (ver Am. 9,1; Is. 6,1s; Ez. 11,26-28; etc.).

Cada una de esas visiones tiene implícitamente un cuerpo para Dios: uno ve los pies (Amós), otro las caderas (Ezequiel), y Moisés las espaldas. Queda entonces sin sustentación la afirmación de que en la tradición bíblica Dios siempre fue concebido como un ser superior, una entidad espiritual, todo esencia, y otras generalidades que califican el discurso del monoteísmo judeo-cristiano.

Si se considera cierta tradición organizada por el Levítico, Dios tiene cuerpo y se deja ver. La comida y la bebida hacen parte de ese ritual de visión de la divinidad. Es una tradición de comer con la comunidad y con la divinidad, no con un sentido sacrificial sino de alianza. Con certeza esa es una tradición muy antigua y muy

complicada, de manera que en el esquema de la teología del segundo templo fue necesario reinterpretarla, velando de cierto modo el cuerpo de Dios, denunciando miradas equívocas, fuegos extraños que deberían ser evitados, como en el caso de Nadab y Abihú.

El texto de Ex. 24 parece ser el más antiguo, toda vez que un grupo grande de personas ve la divinidad de frente y come con ella. En el texto del Levítico, la narración de Ex. 24 es retomada con la intención de restringir las posibilidades de esa visión de Dios, centralizando ahora el foco en la ley de Dios. El error de Nadab y Abihú es que mirarán a Dios con ojos errados, impuros, sucios. Ellos dos tienen que ser excluidos, eliminados del sacerdocio porque no tratan la visión de Dios con la sutileza necesaria, o son muertos porque deleitarán sus ojos con Dios [13].

En términos culturales y teológicos, tanto la experiencia de la divinidad que es agradada como el olor de la comida (Lv. 1-7), como la de la divinidad que se deja ver, no pueden ser simplemente acomodadas junto a la concepción de Dios que se expresa en la ley, en el mandamiento, en las ordenanzas. Por el contrario, la organización de los códigos en el Levítico tiene el objetivo de coleccionar y seleccionar las experiencias rituales y vivenciales con la divinidad, para tratar de restringir las disonancias y contradicciones con el proyecto del segundo templo.

En ese proyecto ya no se trata de mantener la tradición del Dios que se deja ver, sino de construir los criterios para la distinción de lo que es santo y de lo que es profano, separar lo inmundo de lo limpio (Lv. 10,10). Se pierde así el carácter relacional y vivencial de la religión para asumir una concepción jurídico-legal del relacionamiento con la divinidad.

Las cuestiones relacionadas con el cuerpo de Dios y el dejarse ver, plantean cuestiones importantes para la reflexión dentro del judaísmo-cristianismo. Entre la literatura disponible en portugués se destaca el trabajo de Howard Eilberg-Scwartz, *El falo de Dios y otros problemas para el hombre y el monoteísmo* [14]. Para el autor, que trabaja a partir de un instrumental exegético, psico-analítico y teológico, el problema insustentable para el judaísmo era la identificación y representación del cuerpo de Dios como cuerpo masculino. Tal identificación conllevaba contenidos homoeróticos ya que los hombres judíos se tenían que relacionar con la masculinidad de Dios. Velar el cuerpo de Dios, legitimar una jerarquía sacerdotal e instaurar un monoteísmo incuestionable, son movimientos simultáneos que pueden ser percibidos del código de los sacerdotes:

> El falo de Dios representaba, así, un escándalo en esa mitología religiosa. Al desviar la mirada de las partes del cuerpo de la divinidad, en especial de la parte de enfrente y de los órganos genitales, los mitos esquivan el problema conceptual que residía en la médula de un sistema que no imaginaba a su Dios en relaciones sexuales con otros dioses. Esta evitación acabó por hacer de todo el cuerpo de la divinidad un problema[15].

El leer este código sacerdotal preguntando por el cuerpo de Dios plantea también preguntas por el exclusivismo masculino en el sacerdocio, y traza alternativas

---

[13] Howard Eilberg-Scwartz. *O falo de Deus e outros problemas para o homem e o monoteísmo.* Rio de Janeiro, Imago, 1995, 305 págs.
[14] *Ibid.*, pág. 221.
[15] *Ibid.*, pág. 134.

de repensar el sexismo y el esquema jerárquico de la relación con Dios. En especial, el preguntar por el cuerpo de la divinidad viabiliza una reflexión donde los binomios puro-impuro, sucio-limpio no funcionen más como forma de exclusión y opresión de parcelas del conjunto social, en particular de las mujeres. El redescubrir la corporeidad de la divinidad significa redescubrir nuestra corporeidad como sagrada. Todavía hoy los códigos, las leyes y los libros que explican, consagran y legitiman a los señores sacerdotes en la jerarquía de la relación con Dios, continúan velando y sacrificando cuerpos: de Dios, los de ellos y los nuestros, los de las mujeres. Si es un problema para las mujeres —el luchar con una tradición de un cuerpo masculino de la divinidad—, para los hombres es una tarea enorme reencontrar un camino para la experiencia de lo masculino, del erotismo, de la paternidad y de la fraternidad dentro de la tradición judeo-cristiana.

3.2.1. El día de la expiación (Lv. 16)

El capítulo 16 debe ser leído por separado a pesar de reunir temas ya presentes en el código de los sacrificios y en el de los sacerdotes. Una posibilidad de estructura podría ser:

1) reglas en relación al sumo sacerdote (vv. 1-4.6.12s),
2) leyes de purificación del santuario, el sacerdocio y el pueblo (vv. 29-34),
3) el ritual para el día de la expiación (vv. 5.7-11.14-28).

El día de la expiación *(yom kippur)* se volvió el evento más importante del calendario religioso de los judíos, y parece ser una ceremonia que gana proporciones en el período post-exílico. Cuestiones importantes en relación a la purificación del clero y del templo reaparecen al lado de temas como la aparición de Dios (v. 2) y el chivo expiatorio, que son tradiciones antiguas. En esta ceremonia el carácter expiatorio es bastante reforzado, y acaba por sobreponerse a otros procedimientos de sacrificio.

3.3. El cuerpo de la gente. El código de pureza

Nacida del suelo de la vida de pueblos antiguos, la visión del cuerpo en sus procesos y sudores, enfermedades y hambres, movimientos de dolor y de gozo, está íntimamente relacionada en la Biblia con el modo de vivir relaciones bien concretas, plurales y complejas en diferentes momentos históricos.

Los relatos de la creación en el Génesis, presentan formas distintas de entender y expresar estas relaciones entre cuerpo-naturaleza-Dios. En Gn. 1, la naturaleza y la humanidad se relacionan de manera complementaria, siendo el intercambio alimentario (v. 29) el eslabón más apretado de ese sistema de reciprocidad que mantiene la vida. Dios es la palabra que va ordenando todo el sistema y sus intercambios.

En Gn. 2, un Dios trabajador hace del trabajo humano el movimiento fundante de todo el sistema de vida (v. 5). En ese sistema la comida es no sólo medio de reproducción de las fuerzas vitales, sino que tiene un valor estético generador de placer. Así, trabajar, comer y tener placer son motivaciones fundantes de la vida y de la cultura (v. 9).

Los dos relatos presentan la relación hombre-mujer como parte de este sistema vital. Sin esquemas de jerarquía sino en la afirmación de la reciprocidad (Gn. 1,27; 2,22), la relación hombre-mujer participa de la salud de la vida tanto en el carácter reproductivo (Gn. 1,28), fundamental para la mantención de la vida de la comunidad, cuanto como relación generadora de cultura y valor estético (2,20.24s).

No hay por qué idealizar este esquema de reciprocidad de los mitos bíblicos, ni en la relación hombre-mujer ni en la relación humanidad-naturaleza. La dinámica de interdependencia queda desplazada en los relatos, que evidentemente se centran en la lógica del varón y en el trabajo productivo. En este sentido, la reciprocidad creacional entra en conflicto con la lógica patriarcal que deriva y somete la mujer al hombre (2,21) y la naturaleza al trabajo productivo (2,5).

Estas narraciones míticas que abren el texto bíblico, y en especial el Pentateuco, dicen respecto al cuerpo personal/social/cósmico; expresan el esfuerzo de determinados grupos de comprender y ordenar la vida. Los relatos de la creación pretenden fundar en un imaginado comienzo sagrado las dinámicas reguladoras de la vida y las jerarquías de ahí derivadas. Si existe un comienzo perfecto y armónico, con movimientos y secuencias establecidas, la salud del sistema depende en gran parte de la mantención del orden creado.

La enfermedad, el dolor, el hambre y la muerte son entendidas como rupturas de estas relaciones de reciprocidad y solidaridad: en Gn. 3, el dolor de parto, la dominación sexual y el trabajo con cansancio son las resultantes de la ruptura del sistema vital. El relato de los capítulos 2 y 3 presenta la desobediencia a la ley de Dios como causa de la ruptura con el sistema creado, y justifica y hace aceptables los castigos.

La salud y la enfermedad, el hambre y la comida, el placer y el dolor son, en el Antiguo Testamento, manojos complejos que se entrelazan por dentro del tejido social de forma tan abarcante, que es difícil disociar la salud del cuerpo de las personas de la salud del cuerpo social.

En las narraciones bíblicas las hambrunas y los dolores, las pestes y las plagas guardan relación con el orden social, teniendo siempre alcance comunitario y político, por ejemplo cuando todo el pueblo tiene que sufrir una peste por causa de un pecado del rey David (2Sm. 24,15); o la plaga que funciona como castigo por la murmuracion del pueblo contra Moisés (Nm. 16,41-50).

> Es crucial reconocer la existencia de un período de frecuentes epidemias y altas tasas de mortalidad... Este factor, quizá hasta más que el hambre y la guerra (o al menos combinado con estos otros dos males), creó una situación de vida —o mejor, de muerte— de monumentales proporciones [16].

Este comentario de Carol Meyers ayuda a percibir la importancia que había de intentar entender e intervenir en las situaciones de enfermedad, de hambre y dolor que ponían en riesgo la sobrevivencia de todo el pueblo. Era fundamental idear modelos interpretativos y rituales que pudiesen interferir en las situaciones de riesgo del sistema vital. Estas situaciones eran señales de desorden y ausencia de Dios. Tanto la técnica como la cultura elaboran instrumentos y metáforas que controlen y/o expliquen/ordenen estas situaciones de riesgo.

---

[16] Carol Meyers. “As raízes da restrição. As mulheres no Antigo Testamento”, en *Estudos Bíblicos* No. 20 (1988), pág. 18.

La comida, la sexualidad, la salud, son dinámicas de reproducción de la vida social. Alrededor de estas dinámicas se originan procedimientos y rituales que garantizan o restauran el orden/salud de todo el grupo.

> Todo lo que puede acontecer a un hombre en la forma de desastre debería ser catalogado de acuerdo con los principios activos envueltos en el universo de su cultura particular. Algunas veces las palabras preparan cataclismos, algunas veces actos, algunas veces condiciones físicas... Las ideas sobre separar, purificar, demarcar y castigar transgresiones tienen como función principal imponer una sistematización en una experiencia inherentemente desordenada. Es sólo exagerando la diferencia entre dentro y fuera, arriba y abajo, hembra y macho, con y contra, que una apariencia de orden es creada [17].

Esta acción mantenedora y/o restauradora sobrevive de diversas formas en el ámbito cultural-religioso, y muchas veces pasa por la exclusión de la persona o la creación de mecanismos rígidos de pureza e impureza como maneras de protección. Los misterios y peligros que rondan las dinámicas de comida-sexo-salud exigirán de las culturas modelos interpretativos y acciones reguladoras y punitivas. Los conceptos implícitos de naturalidad y/o normalidad fundamentan la necesidad de identificar y justificar un poder que castiga y que, casi siempre, está articulado con lo sagrado.

¿Qué se puede comer? ¿Cómo, cuándo y con quién se puede hacer sexo? ¿Qué es eso en la piel? ¿Por qué la picazón? ¿Por qué tiene un color diferente? ¿Por qué duele? ¿Cómo sanará? Estas preguntas no son hechas... Son cotidianamente vividas y respondidas en la creación de mecanismos culturales y religiosos dadores de sentido. O dadores de sentido para lo que no tiene sentido.

Todas estas dinámicas son movimientos de cuerpo, son relaciones entre los cuerpos, son relaciones con la naturaleza. La sangre, el sudor, el semen, el pus, las manchas, las marcas, la saliva... todo eso cambia. El cuerpo se mantiene en esos cambios. Estos cambios son demasiado misteriosos. Demasiado sagrados. Demasiado dolorosos. También gozosos. Es necesario cantarlas. Recitarlas. Recetarlas. Es preciso aprender de los olores, de los colores, de los gustos de los cuerpos en relación para que la vida acontezca siempre de nuevo.

De cierto forma este es el papel de la ley, de los rituales y normativas. El estribillo bíblico: “Yo soy el Señor vuestro Dios” (Lv. 11,44) funciona como molde que localiza el origen de la ley en la divinidad, mediada por la persona de Moisés juntamente con Aarón y sus hijos, que trata de garantizar la legitimidad del poder que valora, juzga y dispone sobre los cuerpos (personal/social), que en el caso del código de pureza (Lv. 11-15) podría ser identificado con los protagonistas del segundo templo. Al coleccionar y acomodar los códigos de pureza en relación a comida-sexo-salud, el segundo templo se afirma como instancia reguladora y restauradora del sistema vital.

A partir de materiales antiguos, tabúes sexuales y alimentarios, visiones de lo sagrado y de lo profano que se traducían en diversas vivencias corporales, se organiza un código que tiene como resultado inmediato el desplazamiento de esas dinámicas del ámbito cultural-religioso hacia el ámbito cultual-religioso. Estas distinciones y criterios de pureza e impureza, de limpio y sucio, viabilizan mecanismos

---

[17] Mary Douglas. *Pureza e perigo.* São Paulo, Editora Perspectiva, 1976, pág. 15.

de exclusión tanto con fines políticos y económicos como cultuales (por ejemplo, en la disputa con los samaritanos y grupos de judíos remanentes en el período persa, como en Ag. 2,10-14). Este código, articulado con el código de los sacrificios y el de los sacerdotes, hace funcional el proyecto del segundo templo al definir quién puede y quién no puede ser miembro de la asamblea y reglamentar la economía del templo, haciendo de buena parte de la población eternos deudores [18].

El estudio del código de pureza no se puede restringir a la mera curiosidad en relación a las antiguas extravagancias de la cultura judía. El código de pureza es un lugar privilegiado para reflexionar sobre los sistemas reguladores y mantenedores del orden de los cuerpos. Puede ser un ejercicio de enfrentamiento y comprensión de los mecanismos de protección y/o castigo y exclusión que todavía hoy, en nombre de Dios, son vividos y aceptados como necesarios y justos.

El diálogo con la antropología y la filosofía se hace necesario para un trabajo exegético que asuma el desafío de desvendar las metáforas que se enredan en los pliegues del cuerpo, en especial las metáforas culturales y religiosas, económicas y políticas que legitiman el castigo de los cuerpos latinoamericanos en situación de extrema miseria de comida-sexo-salud.

4. Puro e impuro. El laberinto del hambre, de la locura y de la enfermedad

Comida-sexo-salud son necesidades básicas de todo grupo humano. Necesidad no se refiere aquí únicamente a instintos u obligaciones de orden genético o biológico. El comer, tener relación sexual y preservar la integridad del cuerpo son motivaciones básicas de la organización de todos los niveles de la vida.

Alrededor de estas vivencias se organizan los modos de producción, reproducción, distribución y consumo. Son vivencias individuales que tienen una dimensión comunitaria necesaria. Son también lugares de ejercicio de la libertad, de la creatividad y de expresión de lo sagrado. Los condimentos, las pasiones y las recetas son formas culturales, construcciones simbólicas, representaciones del mundo y de lo sagrado.

Las ollas y cucharas, los orgasmos y deseos, los baños e infusiones, son sistemas de vida integrados entre sí. Pero puede haber hambre. Existe la represión sexual. Los cuerpos enferman. También la enfermedad necesita ser entendida dentro de ese sistema más amplio de relaciones. El hambre genera enfermedades. La opresión de la sexualidad genera mecanismos enfermizos. El cuerpo enfermo ya no participa activamente de la comida y del sexo.

4.1. La comida (Lv. 11)

> En el inicio era la boca...
> ...los judíos son un grupo oral. Su tradición evidencia eso tanto a través de lo que sale por la boca (la palabra) como de lo que entra por ella (alimento) [19].

---

[18] Gallazzi y Gallazzi, *op. cit.*, pág. 17.
[19] Nilson Bonder. *A dieta do rabino.* Rio de Janeiro, Tikun Olam & Imago, 1989, pág. 13.

Comer es sagrado. Debería serlo. Abrir la boca y engullir porciones del mundo. Escoger ingredientes. Enlistar condimentos. Aprender recetas. Aprender lo que no se come. La comida de todo el día. La comida de fiesta. La fiesta de la comida..

El capítulo 11 del Levítico enumera los procedimientos en relación a la comida: “son éstos los animales que comeréis...” (v. 2). La preocupación se restringe aquí al consumo de la carne de animales enlistando aquellos que son considerados puros y los impuros. La clasificación es simple: vv. 2-8, cuadrúpedos; vv. 9-12, peces; vv. 13-19, aves; vv. 20-23, insectos.

A partir del v. 24 diversas prohibiciones ya presentadas van a ser repetidas, agregándose las consecuencias de impureza para el caso de consumo de carne indebida. El estado de impureza no se restringe al que come la carne, sino que se desencadena un movimiento de impureza que llega hasta las vasijas, las ropas, el horno y las semillas que tuvieran contacto con la carne de los animales impuros. La excepción será la fuente de agua que, aun siendo tocada, mantiene su pureza (v. 36).

Un listado parecido puede ser hallado en Dt. 14, lo que revela la autonomía de tales tabúes alimentarios en relación a éste o aquél código.

La interpretación sobre estos procedimientos en relación al consumo de carne han encontrado distintas posibilidades de sentido; para algunos, las reglas son aleatorias y arbitrarias; otros, vieron en estas listas alegorías de virtudes y vicios [20].

Sería interesante leer estas listas con los ojos de la cultura, esto es, estas prohibiciones tienen eficiencia cultural, son mantenidas porque protegen o viabilizan eficazmente la vida comunitaria.

> Las cocinas regionales diseñan los contornos de las subdivisiones de la masa humana, no en función de la repartición de los animales o de las plantas comestibles, sino en función de sistemas de preferencias gastronómicas que sacan partido de la base alimentaria local o importada. Tal como en relación a los gestos, el habla o la música, se desarrollan sistemas de referencia sensorial cuyo análisis estético es posible, ya que siendo humanos, comportan la acción como retorno de la reflexión [21].

El comer es intercambio. Intercambio individual: cada cuerpo tiene los aparatos necesarios para el consumo y la excreción de aquello que es ingerido. Este intercambio es fundamental para la salud de cada persona. El comer es intercambio en el sentido colectivo, toda vez que esta dinámica va a exigir por parte de los grupos sociales planeamiento, trabajo, creación y administración de recursos. Alrededor del acto de comer circulan múltiples relaciones respecto a la mantención de la vida. Cada comida es resultado de diversas operaciones y resume el modo de ser de una comunidad. El comer es intercambio con la naturaleza. Es intercambio con lo sagrado.

> Comemos para probar algo, para expresar algo, para evitar algo, para controlar algo, para reprimir algo... El acto de comer tiene, en muchas ocasiones, un sentido mayor que el simple acto de comer. De ahí que los rabinos nos presenten dietas, y no regímenes, para tratar de la alimentación como un sistema profundo y complejo, al

---

[20] Ver Douglas, *op. cit.*, pág. 59.

[21] André Leroi-Goyrhan. *O gesto e a palabra, 2. Memórias e ritmos.* Lisboa, Edições 70, 1965, pág. 96.

> revés de un simple acto. Las dietas se refieren a patrones que ya son parte de nuestro ser, que fueron nuestro primer modelo de intercambio (recibimiento) en este mundo[22].

Leer los preceptos alimentarios del Levítico resignificando culturalmente la comida, abre un espacio de reflexión sobre las simbologías de lo sagrado que están en los códigos, pero se refieren mucho más a la vida concreta de grupos que organizan sus intercambios vitales también alrededor de la mesa. En especial en la América Latina de hambres y harturas, redescubrir lo sagrado a partir de la comida es un ejercicio fundamental para quien quiere anunciar la buena nueva. Al mismo tiempo, redimensionar la comida abre un campo posible de diálogo y encuentro con otras religiones. Otras mesas, otras minutas, otras recetas... distintas maneras de celebrar la presencia de lo sagrado en la cultura [23].

4.2. El parto. ¿Cuestión de sexo o de salud? (Lv. 12)

El capítulo 12 reúne los procedimientos en relación a la mujer en el post-parto.

El texto es categórico cuando afirma: si una mujer concibe... será inmunda. La inmundicia está relacionada con la menstruación (vv. 1-5). Parece entonces que la impureza está relacionada con la sangre y otros líquidos que salen del cuerpo de la mujer en ese período. La duración del período de impureza depende del sexo del niño que nació:

> ...si tuviese un niño será inmunda siete días... permanecerá ella treinta y tres días purificándose de su sangre... mas si tuviese una niña, será inmunda dos semanas; después permanecerá sesenta y seis días purificándose de su sangre.

Durante este período a la mujer le estaba prohibido tocar cualquier cosa santa o entrar en el santuario hasta el final de su tiempo de purificación. El texto termina indicando las ofrendas que debían ser llevadas por la mujer al sacerdote: como holocausto y por el pecado (v. 6).

Todas las culturas conocen procedimientos de separación para la mujer en el post-parto. El resguardo puede asumir distintas modalidades, si bien mantiene lo esencial que es el reconocimiento del *status* diferenciado de la mujer que concibió. Siguiendo la clave de interpretación antropológica es posible decir que esta ley es un residuo de mecanismos culturales de protección de la vida de la parturienta y del grupo social como un todo:

> ...la fertilidad de las mujeres, de la creación y de los campos es prometida como un resultado de la bendición y eso puede ser obtenido por la mantención de un pacto con Dios y la observancia de todos sus preceptos y ceremonias (Deuteronomio 28,1-14). Donde la bendición es retirada y la fuerza de la maldición desencadenada, hay esterilidad, peste, desorden [24].

---

[22] Bonder, *op. cit.*, pág. 13.
[23] Wilson Silva Júnior. “Para que a comida não se estrague”, en *Mandrágora* No. 3.
[24] Douglas, *op. cit.*, pág. 66.

¿Desde cuándo el parto dejó de ser señal de bendición? ¿Cuándo fue que perdió su positividad inherente a la sobrevivencia del grupo social?

Lo que encontramos en el Levítico es el procedimiento de resguardo codificado, perdiendo su positividad y pasando a ser catalogado como impureza.

El antiguo tabú se refería a la proximidad que las mujeres después del parto tenían con el misterio, con lo sagrado, lo que exigía por parte del grupo social la creación de mecanismos de separación. Estos mecanismos iban siendo llenados con valores del grupo social, por eso la diferencia del tiempo de resguardo según naciera un niño o una niña.

Lo que era una costumbre en la vida del grupo social es codificado y pasa a ser administrado por el sacerdote, al mismo tiempo que se explicita la falta de pureza ritual de las mujeres y se justifica el apartamiento y el trato con las cosas sagradas.

Queda no obstante la duda en cuanto a la categoría de esa impureza: ¿se refiere al mundo de la sexualidad o al de la enfermedad? La vinculación con la menstruación reforzaría la relación con las cuestiones en torno al sexo. El tiempo ampliado de purificación vincularía la impureza del post-parto con los procedimientos respecto a la lepra (capítulos 13-14).

Al preguntar por las dinámicas culturales en relación al post-parto se abre la posibilidad de recuperar dinámicas garantizadoras de un *status* privilegiado para las mujeres que tienen hijos/hijas. Recuperar lo sagrado en la gravidez, en el parto y en el post-parto es un desafío para quien lee la Biblia en América Latina, la cual convive con altas tasas de mortalidad infantil y de mujeres.

Sacar la reflexión sobre el parto y la natalidad del *ghetto* médico-biológico y traerlo al ámbito de lo sagrado y sus rituales de mantención de la vida, es un reto para la teología.

4.3 El sexo (Lv. 15)

De nuestro cuerpo escurren *aguas* extrañas. Líquidos de dentro, mojazón de ser hombre o mujer. Semen. Sangre. Sudores de un cuerpo restregado en el otro. Esperando al otro. El cuerpo y su tiempo preciso... cuando las niñas escurren *aguas* de mujeres y los niños descubren en sus cuerpos de hombres aguas profundas. Semen y sangre... señales del deseo, del gozo, de las gravideces o no, de los ritmos de los cuerpos y sus misterios de vida.

Las diferentes culturas celebran y ritualizan, prohíben y codifican estos líquidos de distintas formas. Pero siempre es necesario ordenar estas *aguas* de profundo misterio. También en la Biblia.

El capítulo 15 del Levítico se refiere a los líquidos del cuerpo. No los líquidos que son identificados como enfermedad, sino los propios del cuerpo de mujer y de hombre. Parece que estos líquidos son entendidos como fuerzas que requieren ser reguladas, contenidas, legisladas, para que no desencadenen desorden.

4.3.1. El cuerpo del hombre

Los vv. 1-18 describen los procedimientos que deben ser seguidos en relación al hombre que tuviese *flujo seminal* —fuera de una relación sexual— y *emisión de*

semen —en una relación sexual—. El primer caso (vv. 2-15) apunta hacia la inmundicia del cuerpo masculino que vacía el flujo, para después enlistar con detalle todo lo que también se volverá inmundo si tuviese contacto con este hombre: la cama, el asiento, la escupa, la silla de montar, cualquier cosa que estuviese debajo de él, cualquier cosa que tocase, un vaso de barro.

El simple contacto indirecto con cualquier cosa que tocó el hombre que derramó semen fuera de la relación sexual genera impureza y requiere un ritual de purificación: "cualquiera que le tocara.... lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde".

El ritual de purificación del hombre inmundo se completa con la guarda de siete días, el baño de sus vestidos y de su cuerpo en agua corriente. Luego deberá llevar su ofrenda al sacerdote: por el pecado y como holocausto (v. 15). Lo importante aquí es destacar el valor, la fuerza, el peligro/misterio con que el semen es concebido. Es uno de los líquidos que necesitan ser combatidos, guardados, preservados, porque generan vida... por eso no pueden ser derramados fuera de la lógica sexual procreativa.

Los vv. 16-18 se refieren a la emisión de semen entendida en el ámbito de una relación sexual con una mujer. También en este caso el hombre estará inmundo y será preciso un baño ritual. El período aquí es de una tarde sin prescripción de sacrificio.

4.3.2. El cuerpo de la mujer

La menstruación es tratada en los vv. 19-24. Los siete días de impureza deben ser observados tanto en relación a la mujer como cualquiera que se acostara sobre ella (v. 20), o tocara su cama, sus vestidos, quien se sentara en lo que ella se hubiese sentado, quien tocara cualquier cosa que estuviera en su cama, si un hombre tuviese relación sexual con ella... todo se volverá impuro.

Los procedimientos que deben ser seguidos son los siguientes:

1) separación previa del período previsto;
2) observancia del período de impureza (mientras durase la sangre);
3) observancia de los siete días del período de limpieza;
4) la limpieza antes del baño ritual;
5) la *tevila* (inmersión);
6) el baño ritual;
7) la renovación de las relaciones matrimoniales [25].

De acuerdo con la argumentación en el comentario del *Talmud* sobre la impureza de la menstruación, la mujer en ese período debe ser considerada como "pantano o campo seco" donde el hombre no debe desperdiciar el semen:

> Así, mientras el terreno todavía está inundado, él [el hombre] no lanzará su simiente que, por otro lado, sería silenciosamente barrida por la corriente [26].

---

[25] D. Baugarten. *Vida matrimonial judaica.* Movimento Lubavitch, pág. 32.
[26] *Ibid.*, pág. 26.

Otro caso de impureza será el de la mujer con flujo de sangre (vv. 25-30) fuera de sus días acostumbrados, esto es, fuera de la menstruación: en cuanto hubiese señal de sangre, la mujer debe ser considerada impura. El ritual de purificación y las ofrendas son las mismas para el caso de la menstruación.

Tabúes en relación a la menstruación pueden ser encontrados en todas las culturas:

> ...el contacto con la sangre menstrual es peligroso para un hombre ubanyali, especialmente para un guerrero, de ahí las elaoboradas restricciones sobre el cocinar para un hombre durante la menstruación [27].

El sentido común ha relacionado el tabú de la menstruación con una aversión natural a lo impuro, a lo sucio, con una aversión instintiva a la sangre. Tal comprensión no considera los niveles de sedimentación y ambivalencia de los tabúes, y se contenta con una concepción sexista y moderna de la pureza y la limpieza. No se puede hablar de *aversión natural* o *instintiva* a la sangre, toda vez que tal horror no puede ser comprobado ni tiene correspondencia con otros tipos de sangrado (por ejemplo, las heridas). La cuestión aquí es la sangre acostumbrada de las mujeres. ¿Por qué necesita ser legislada, ritualizada?

La sangre participa de forma privilegiada en muchas ceremonias y ritos como elemento mágico y poderoso que da acceso a lo divino, lo que también puede ser observado en el judaísmo y el cristianismo. La sangre de los sacrificios, la sangre que expía pecados, la sangre que sella, que separa, que protege... Entonces, ¿por qué la sangre acostumbrada de las mujeres debe ser vista como impureza?

Reconociendo la importancia de la sangre en rituales y celebraciones, tanto en la forma de alianzas, pactos, o incluso en el color rojo fetichizado, ¿sería posible afirmar una anterior positividad de la sangre de la menstruación?

La acostumbrada sangre de las mujeres exigía/exige un esfuerzo cultural de comprensión y ordenación. Se requería hacer caber el misterio cíclico de las mujeres dentro de las simbologías del grupo social. El ciclo, la repetición, la relación con las lunas y mares, derivarán fábulas y prohibiciones en todas las culturas. La mujer menstruada era diferente, cíclicamente diferente, siempre de nuevo próxima a los ciclos de la naturaleza, al misterio de la vida... por eso necesitaba ser separada, tratada de otra manera. Estaba demasiado próxima del movimiento de la vida y marcada de sangre.

El estado de separación y distinción significaría que las mujeres estaban demasiado próximas de lo sagrado. En el texto bíblico tenemos la narración sobre Raquel, quien se sienta sobre los ídolos del hogar que había robado de su padre y, con la intención de engañarlo, le dice no poderse levantar por estar *con las reglas de las mujeres* (Gn. 31,34s). Parece que el hecho de estar menstruada le daba permiso de no cumplir con las reglas de obediencia en relación al padre.

Al ser codificado el tabú en relación a la menstruación pierde su dinámica cultural y pasa a ser un mecanismo de exclusión cíclica, acostumbrada, mensual, natural de las mujeres. Exclusión del ámbito de lo sagrado. La penalidad reservada a quien no cumple los preceptos de impureza en relación a la menstruación queda clara en el código de santidad (Lv. 17-26):

---

[27] Douglas, *op. cit.*, pág. 213.

> ...si un hombre se acuesta con una mujer en el tiempo de la enfermedad de ella y le descubre la desnudez, descubriendo su fuente, y ella descubre la fuente de su sangre, ambos serán eliminados de en medio de su pueblo (Lv. 20,18).

Mensualmente, regularmente, quedaban impuras como deudoras regulares del templo y necesitada de la intervención ritual del sacerdote para cumplir con los procedimientos de purificación y entonces vivir sus algunos otros días de pureza, cuando estaría apta para la relación sexual... quedando de nuevo impura por el contacto con el semen.

Lo que se movía como el sol —de modo acostumbrado, con variaciones y sombras... pero cotidianamente— deja de ser un mecanismo cultural de ordenación de las relaciones entre hombres y mujeres para, vinculado a los preceptos del templo y de lo puro/impuro, legitimar un estado de impureza continuo de las mujeres... sólo porque son mujeres.

4.3.3. La relación

Sería importante rescatar del Levítico no el resultado, esto es, las formulaciones encontradas de ordenación e interpretación de los líquidos sexuales del cuerpo. Lo importante es el ejercicio de reconocer sangres y semens como expresiones de lo sagrado de la vida:

> ...nuestro mayor problema en aprender a respetar nuestro cuerpo tiene que ver con nuestra incapacidad de percibir su importancia. A veces, debido a nuestros vicios materialistas, "cosificar" nuestro cuerpo nos permite una mejor apreciación... Saber estar en contacto con el verdadero mundo de oferta y demanda de nuestros cuerpos, emociones y espíritu, para poder ofrecer lo que es justo y recibir lo que es justo en nuestros intercambios con el universo, es lo más complejo que existe [28].

Una articulación necesaria en la discusión acerca del sexo sería con los capítulos 18 y 20 del Levítico, en el código de santidad. Si en el código de pureza lo que interesa es legislar sobre cada cuerpo, identificando la parte del propio cuerpo, los momentos debidos o no para el sexo, el código de santidad se interesa en codificar las relaciones sexuales prohibidas y las penalidades en caso de transgresión. Este código sexual se relaciona con cuestiones familiares y revela tabúes y prohibiciones que pueden ser comparados con los de otras culturas.

4.4. La salud (Lv. 13-14)

Los capítulos 13 y 14 tratan de la lepra. Una lectura más cuidadosa revela que por lepra se entiende toda y cualquier mancha o marca o señal que aparezca en el cuerpo. Todo lo que picara, modificara, irritara, tiñera la piel de uno u otro color... todo lo que desordenara la apariencia, el orden visible de un cuerpo... era lepra.

Hinchazón, pústula, mancha, vello, piel, carne, cabeza y pies, úlcera, cicatriz, quemadura, barba, cabello, calva, bigote. Pueden ser amarillos, blancos, rojas o

---

[28] Bonder, *op. cit.*, pág. 97.

verdes, hondas o superficiales, lustrosas u opacas. Pueden aparecer en la ropa, lana o lino, en la costura, en el hilo, en el cuero, en la piel, al revés o al derecho. Van a merecer fuego o agua, van a poder convivir o no en medio de la comunidad.

Todas estas posibilidades quien las puede verificar, valorar y decidir, es el sacerdote. Es delante de un sacerdote que el cuerpo marcado por cualquiera de esas cosas se debe presentar y aguardar el veredicto:

> ...será inmundo durante los días en que la plaga estuviese en él; es inmundo, habitará sólo; su habitación será fuera del campamento (Lv. 13,46).

Las enfermedades siempre fueron interpelaciones culturales fortísimas. Ellas ponen en riesgo la integridad del cuerpo de la persona, pueden generar epidemias, siguiéndose muertes y sufrimiento que pongan en riesgo la vida del grupo social. Las enfermedades necesitan ser controladas, ordenadas, interpretadas. Es preciso descubrir su causa o, por lo menos, sugerir un sentido y encontrar un camino de prevención y control.

En la Biblia las explicaciones para las enfermedades pueden ser articuladas dentro del esquema de retribución (Dt. 28; 2Sm. 24), posteriormente con o sin la participación de Satanás (Juan), pero casi siempre están relacionadas con las divinidades o ídolos. De ahí la importancia de los rituales y ceremonias en las cuestiones de cura y prevención.

No obstante, la enfermedad no fue siempre un asunto solamente para el sacerdote. Hay muchas narraciones que vinculan la actividad profética al trato con enfermos y enfermedades. Diversos textos presentan al "vidente", al "hombre de Dios" o al "profeta", como personas especializadas en casos de tratamiento de enfermedades (2R. 1,8; 1R. 13,4-6; 2R. 4,18-37; 2R. 20,1-11; etc.) [29].

Al contrario de lo que se encuentra en el código de pureza, que tiene como objetivo proteger el culto y la comunidad cultual, las narraciones de enfermedades vinculadas a los profetas apuntan hacia rituales de cura, conocimiento de procedimientos milagrosos, diagnósticos y oraciones especiales. Esta debería ser una de las actividades básicas del profetismo en medio de la vida del pueblo en Israel. Entendiendo el cuerpo como un sistema vivo articulado con las fuerzas sagradas de la divinidad, y reconociendo la enfermedad como una de las formas de ausencia de lo sagrado o maldición, la actividad curativa o preventiva debería ser una de las tareas de los profetas y su comunidad [30].

A medida que la hechicería, las adivinaciones y otras prácticas fueron siendo consideradas como abominaciones en el ámbito de reformas sociales y cultuales que objetivaban el monoteísmo yavista y la supremacía de sectores sacerdotales, el tradicional papel de la profecía de intervención en casos de enfermedad va perdiendo lugar. Es claro que estas prácticas resisten y llegan hasta el tiempo de Jesús, aunque sin contar con el aval y legitimidad del culto oficial de Yavé.

De modo especial los textos en relación a la lepra codificados por el Levítico demuestran ese desplazamiento. Las prácticas curativas no participan de los códigos del Levítico. Lo que interesa no es la salud del individuo o de la comunidad, sino la pureza del culto y de la comunidad cultual.

---

[29] E. Gerstenberger y W. Schrage. *Pôr que sofrer?* São Leopoldo, Sinodal, 1987, pág. 29.
[30] Carlos Mesters. *Los profetas y la salud del pueblo.* México, Ediciones Dabar, 1992, págs. 5-49.

El capítulo 13 presenta los criterios de identificación de la lepra en todos sus aspectos, funcionando casi como un formulario a disposición del sacerdote para guiar su acción fiscalizadora de quien podría o no ser parte de la asamblea. El texto revela, en sus detalles, la acumulación de la experiencia proveniente de la observación y de la convivencia con diversos tipos de lepra y de los procedimientos específicos para cada caso.

El capítulo 14 considera los casos de aquellos que tuvieron lepra y fueron curados. No se trata de procedimientos de cura y sí de rituales de purificación por el tiempo de impureza.

El encuentro con el sacerdote deberá ser fuera del campamento (v. 3). Los rituales se valen de muchos elementos y productos: un ave viva, madera de cedro, paño carmesí e hisopo (v. 4); todo el procedimiento que se relaciona con sangre y agua. Baños. Cortar los pelos. Permanecer fuera de su casa todavía por siete días. Cortar el cabello, la barba, las cejas. Baño. Lavar las ropas. Baño... y entonces las ofrendas. Ofrenda por la culpa y por el pecado (vv. 10-31).

El último caso es el de la casa que tiene lepra (Lv. 14,33-53). Las paredes pueden estar con manchas, hongos, verdes o rojos. El sacerdote debe ser avisado y la casa cerrada por siete días. Después de eso, si las manchas continuaran propagándose, las piedras manchadas serán arrancadas y lanzadas fuera de la ciudad. Otras piedras, otra argamasa, otro revoque (v. 42). Si el problema continuara, la casa deberá ser destruida (v. 44). En este período de investigación, nadie puede entrar o dormir en una casa bajo sospecha. Para purificar la casa el procedimiento es el mismo y los elementos también: la casa deberá ser rociada (v. 51).

Esta es la ley de la lepra, concluye el v. 57.

Aquí los códigos trabajan con materiales muy antiguos, seleccionados y coleccionados a partir de temas básicos de la cosmovisión del judaísmo. La secuencia cuerpo-casa-cosmos es frecuente en muchas culturas, y la creencia de que las enfermedades son co-extensivas al cuerpo de la persona, de la casa y del cosmos, también:

> ...se habita el cuerpo de la misma manera que se habita una casa o el cosmos que el hombre creó para sí mismo... Toda “morada estable” donde el hombre se “instaló” equivale, en el plano filosófico, a una situación existencial que se asumió [31].

Se puede percibir entonces en las leyes referentes a la enfermedad, la presencia de materiales que articulaban la salud del cuerpo con la salud de la casa en una ritualización con las concepciones sobre la salud del cosmos, de la vida. Esta visión integradora, interactiva, queda desplazada en el código de pureza toda vez que la atribución del sacerdote es únicamente la de identificar o no las señales de pureza. Las costumbres de protección, cura y prevención de las personas, comunidades y casas en relación a la enfermedad están de cierto modo mutiladas en el Levítico, porque fueron reducidas a sus extractos reactivos y desmembradas de sus prácticas recitativas, curativas, creativas. Dejan así de ser sistemas integrados para funcionar de manera eficiente como mecanismos de exclusión.

---

[31] Mircea Eliade. *O sagrado e o profano. A essência das religiões.* Lisboa, Edição Livros do Brasil, págs. 184s.

Los tabúes y las prohibiciones acerca de la enfermedad pueden ser protectores y creativos si se los vive en la ambivalencia y conflictividad del cuerpo del enfermo, de la casa/cosas, del cosmos. Sin embargo, idealizados y legitimados como mecanismos de exclusión, pueden matar.

Entre tantas y otras enfermedades que excluyen y matan en América Latina, enfrentar los contenidos religiosos de las metáforas sobre la salud y la enfermedad es una exigencia también en lo que respecta al SIDA:

> ...las afirmaciones de los que pretenden hablar en nombre de Dios pueden, de modo general, ser fácilmente explicadas como la tradicional retórica del discurso sobre las enfermedades sexualmente transmisibles —desde las fulminantes de Cotton Mather hasta las recientes declaraciones de dos destacados religiosos brasileños, el cardenal-arzobispo de Brasilia, monseñor José Falção, para quien el SIDA es "consecuencia de la decadencia moral", y el cardenal-arzobispo de Rio de Janeiro, monseñor Eugênio Sales, quien ve en el SIDA al mismo tiempo un "castigo de Dios" y una "venganza de la naturaleza" [32].

En las metáforas del SIDA conviven el miedo de una sociedad plural, las ideas de una sociedad sucia merecedora de condenación, el imaginario del deterioro que proviene del contacto con quien no es normal, o alguien que viene de fuera, más allá de la relación con una sexualidad enferma, exótica y contaminada.

Más que especialistas en identificar lo sucio, lo feo, lo impuro, lo enfermo... la Biblia nos convoca a la restauración de los sistemas vitales.

5. El cuerpo social (Lv. 17-26)

El código de santidad (Lv. 17-26) parece ser un programa de reconstrucción de la comunidad post-exílica, el cual incorpora experiencias y nuevas vivencias del tiempo del exilio (como en el caso del tratamiento de los prosélitos en 17,8). Como los otros códigos, también el de santidad reúne material de orígenes diversos, inclusive duplicados de cuestiones ya tratadas en los códigos de sacrificio, de los sacerdotes y de pureza. La comunidad a la que se dirige el código no es una entidad política y sí religiosa. Las leyes civiles, económicas, políticas, patrimoniales, familiares y otras, están íntimamente ligadas a los preceptos en relación al culto y al clero. La comunidad es la asamblea de la congregación reunida en el templo y liderada por el sacerdocio.

Este código respondería de forma adecuada al proyecto de los persas para la región en ese momento (445 a. C.): los persas hacían imposible cualquier autonomía política, favoreciendo la autonomía cultural y religiosa y tomando como interlocutor nacional al clero de los cultos restablecidos en el período.

> Para que hubiese una comunidad judía funcionando en Palestina, era necesario que existiesen un orden civil y un culto legítimo. Era la ley, suplida por la administración imperial persa, la que suministraba lo primero, y era el sistema de santidad sacrificial y ritual centralizado en el templo y explicado en la Ley, la que providenciaba lo segundo [33].

---

[32] Susan Sontag. *Aids e suas metáforas.* São Paulo, Cia. das Letras, 1989, pág. 73.
[33] Gottwald, *op. cit.*, pág. 430.

Siendo así, se podría decir que en el código de santidad la comunidad del segundo templo llega a una síntesis realmente funcional en relación a los muchos códigos que habían heredado del pre-exilio. Continuando con Gottwald:

> ...el resultado fue una amalgama del sistema de deudas de los deuteronomistas con el sistema de contaminación de los partidarios sacerdotales: el primero acentúa la precariedad moral e histórica del *status* y del futuro de Israel en una situación socialmente injusta, mientras el segundo recalca el estado de ordenación del mundo en cuanto mediado por los mecanismos estabilizadores del culto [34].

El molde teológico del código de santidad retoma la dinámica del éxodo como motor de la historia del pueblo judío en la medida en que va haciendo referencias en el sentido de mantener la distinción en relación a las costumbres de los egipcios (18,3) o reafirma a lo largo del texto: "Yo soy el Señor vuestro Dios, que os sacó de la tierra de Egipto" (19,36), o: "...pues extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto: Yo soy el Señor vuestro Dios" (19,34). El éxodo es aquí marcado fundamentalmente por la experiencia del Sinaí, que traza la distinción: "Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo" (26,12).

Las experiencias del éxodo y del Sinaí son los orígenes del pueblo de Dios, y la obediencia a sus leyes y la observancia de la santidad lo que garantiza la identidad como pueblo (26,13). A cada momento, en todo el código retorna la fórmula: *Yo soy el Señor vuestro Dios*. El éxodo pierde así su caracterización de movimiento de identidad política para acomodarse al proyecto del segunto templo y responder de forma adecuada a los límites impuestos por el imperio persa para la región. Esta acomodación implica una relectura de códigos, en especial del deuteronomista, articulados alrededor de los paradigmas de santidad y pureza.

Una posibilidad de organización de ese código sería:

1) El lugar del sacrificio y reglas complementarias (capítulo 17).
2) La santidad exigida (capítulos 18-20): sexo (capítulo 18), ejemplos (capítulo 19) y penalidades (capítulo 20).
3) Procedimientos en relación al sacerdocio y reglas de ofrendas (capítulos 21-22): requisitos en relación al clero (capítulo 21) y de las ofrendas (capítulo 22).
4) Calendario de las fiestas anuales y otros rituales (capítulo 23 y 24,9).
5) Leyes sobre la blasfemia y el homicidio (capítulo 24,10-23).
6) El sabático y el año del jubileo (capítulo 25).
7) Bendiciones y maldiciones (capítulo 26).
8) Apéndice: votos y rescates (capítulo 27).

Este ha sido el código más estudiado entre nosotros en América Latina; existe una literatura amplia respecto principalmente de las leyes económicas y sociales, que son de gran impacto (cf. nota 1). El reto de considerar, al mismo tiempo, los sustratos antropológicos y el uso ideológico por el aparato sacerdotal-cúltico posibilita una reflexión importante sobre cultura popular, religión y proyecto de sociedad.

---

[34] *Ibid.,* pág. 449.

6. ...de nuevo el sol: como si fuese conclusión

> ...el mérito principal de la Antropología fue el de haber demostrado que la heterogeneidad cultural es el resultado de la capacidad específicamente humana de crear soluciones diferentes para la cuestión básica de la mantención de la vida [35].

Tratar de leer las leyes del Levítico preguntando por los ejercicios de mantención de la vida que atraviesan el texto final, es un desafío que puede redimensionar la importancia del estudio de esos códigos para nosotros en América Latina.

Lo importante es el ejercicio, esto es, aproximarse a los movimientos y relaciones sociales que originan esta o aquella ley tratando de desvendar sus capas de tradición, sus intencionalidades y ambivalencia, como también las re-construcciones de significados que van anidando en los tabúes, prohibiciones, costumbres y modos de vida.

Entender la ley en el ámbito de la cultura hace que la atención se concentre en las condiciones concretas de vida de los grupos sociales, sus mecanismos de reproducción —a nivel material y simbólico—, lo que hace imposible una concepción que cristaliza la ley como ideología de los poderosos y victimiza a los sin poder a merced de las dinámicas de coerción y las penalidades.

Las costumbres, tabúes y prohibiciones tienen eficiencia y legitimidad social no solamente por el poder de coerción de la clase que opera y administra la ley, sino porque responden a demandas y retos de la vida. La religión siempre se alimenta o utiliza esas demandas concretas de mantención de la vida... pero no puede agotarlas o reducirlas a mecanismos de control social y sumisión. Sería como querer que el sol cupiese en los cánones de un sacerdote o debajo de la mesa de un juez.

La Biblia deja de ser entonces un libro verdadero o errado, un código de criterios del bien y del mal, para ser una interlocutora curiosa y desafiante, al lado de otras tradiciones, de las culturas y sus respuestas a los retos de la vida. En este sentido, la Biblia pierde su pretendida situación de consenso y autoridad para ser un ejercicio de evaluación y celebración de nuestros esfuerzos de continuar vivos... y vida en abundancia.

Pero el sol continúa allá afuera... y las personas siguen aprendiendo a hacer jardínes, a esperar en la sombra por frutos de vida. Ayer. Mañana. Hoy.

Nancy Cardoso Pereira
Rua Arcturus 40
São Bernardo do Campo-SP
Brasil

---

[35] Carmem Cinira Macedo. “Algumas questões sobre a questão da cultura do povo”, en *A cultura do povo.* Cortez & Moraes, EDUC, 1979, pág. 34.

LA SOCIEDAD PERFECTA SEGUN LOS SADOCITAS

El libro de los Números

Ex. 25-40 constituye la matriz ideológica del proyecto sadocita. Es un poco como una obertura *en la cual son presentados todos los elementos más signficativos de la sinfonía. El libro de los Números es* el gran final *de esta sinfonía. Aquí los temas son retomados, repetidos, consolidados, y la música elaborada por los sadocitas del segunto templo resuena definitiva, eterna, inmutable. Nace la figura ideal del pueblo de Dios: la comunidad de los hijos de Israel, ordenada alrededor de la tienda y obediente al sacerdote. La pureza y el acceso a la santidad atraviesan todas las relaciones sociales, de arriba a abajo, haciéndolas sólidas e inmutables. El "reino de sacerdotes" y la "nación santa" de Ex. 19,6 son establecidos a partir del Sinaí. La caminata por el desierto, que marca la segunda parte del libro, sirve para que situaciones vividas en el segundo templo reciban raíces antiguas y legitimadoras. En el centro está la preocupación de garantizar el primado de los sadocitas y destacar su papel expiatorio.*

Ex. 25-40 takes shape within the matrix of the Zaddokite porgram. It is somewhat like an overture *in which all the most important elements of the symphony are presented. The Book of Numbers is the* gran finale *of the same symphony. Here the themes are resumed, repeated and consolidated and the music elaborated by the Zaddokites of the Second Temple echoes in its definitive form, eternal and immutable. Here the ideal figure of the People of God has its birth: the community of the children of Israel, arrayed in order around the Tabernacle and obedient to the priest. The question of purity and access to holiness pervades all social relations, from top to bottom, and makes them solid and immutable. The "kingdom of priets" and "holy nation" of Ex. 19,6 are established on the basis of Sinai. The journey through the desert, which marks the second half of the book, enables situationes experienced in the Second Temple to receive ancient, legitimizing roots. At the center is a concern to guarantee the primacy of the Zaddokites and to stress the importance of their expiatory role.*

En este ensayo no vamos a discutir la composición de este libro [1]; toda buena introducción a la Biblia trata de este asunto. Lo que voy a procurar hacer es detectar los intereses y los grupos que están por detrás de la redacción final de este libro, cuya primera parte (1,1—10,10) pertenece al gran *corpus* sinaítico, mientras que la

[1] Todos los comentaristas concuerdan en dividir el libro de los Números en dos partes: Nm. 1,1—10,10, de redacción completamente sacerdotal, y Nm. 10,11—36,13, producto de diversas fuentes reelaboradas por manos sacerdotales. La concordancia entre los exégetas termina aquí. Para lo demás tenemos

segunda parte (10,11—36,13) condensa las "lecciones" que el pueblo aprendió durante el largo camino por el desierto.

1. Un reino de sacerdotes y una nación santa

Ex. 25-40 constituye la matriz ideológica del proyecto sadocita [2]. Es un poco como una *obertura* en la cual son presentados todos los elementos más significativos de la sinfonía. El libro de los Números es *el gran final* de esta misma sinfonía. Aquí los temas son retomados, repetidos, consolidados, y la música elaborada por los sadocitas del segundo templo resuena definitiva, eterna, inmutable.

A los pies del Sinaí los hijos de Israel ejecutaran todas las órdenes divinas relativas al santuario, al altar y al sacerdote (Ex. 35,1—Lv. 10,20). Tomaran conciencia de las situaciones generadoras de impureza y de sus medidas mitigadoras y reparadoras (Lv. 11,1—24,23). Y aprenderan definitivamente que sólo Dios es el verdadero y único dueño de las tierras, que ejerce su dominio por medio de los sacerdotes (Lv. 25,1—27,34).

Ahora, siempre en el desierto del Sinaí, exactamente un mes después de haber sido erguida la tienda de la reunión, Yahvéh determina cómo debe ser organizado el pueblo como un todo, toda la comunidad de los hijos de Israel.

Esta va a ser la nueva imagen de la organización popular que reunirá todas las precedentes y diversificadas formas de organización: clanes, casas de los padres, cabezas, escuadrones, millares, tribus paternas (Nm. 1,2-4.16). De ahora en adelante va a formar la única e indivisible "comunidad de los hijos de Israel".

Un censo conducido por Moisés y Aarón, ayudados por los "príncipes" de las tribus paternas, dará origen constitutivo a esta nueva forma de organización. Ella tendrá la apariencia de un ejército militar: solamente los hombres mayores de veinte años y capaces de luchar con las armas serán admitidos y organizados en escuadrones y millares que se establecerán en forma de campamento, cada uno alrededor de sus insignias y de los emblemas de las casas de los padres. El centro de los campamentos, sin embargo, será la tienda de la reunión (2,1). Este es el bien mayor a ser defendido

---

opiniones diversificadas, y muchas veces contrarias. Podemos dividir estas posiciones por sus portavoces más importantes.

Tenemos los defensores de la teoría documental que, comenzando por Julius Wellhausen y pasando, con pequeñas variantes, por Eissfeldt, Robert-Fueillet, Fohrer, Rudolph, sustentan que el libro de los Nm. 10,10—36,13 sería el producto de la fusión de tres documentos principales precedentes: J, E y P. Por su parte, el escandinavo Sigmund Mowinckel refutó la teoría documental y puso en evidencia la presencia de narraciones del tipo de la saga popular ligada a héroes o lugares especiales.

La discusión mayor entre los exégetas se refiere en especial a las secciones legislativas contenidas a lo largo de la narración y que, según Wellhausen, serían todas de origen post-exílico, pero que la escuela sociológica escandinava considera de origen mucho más antiguo y expresión de la memoria del desierto.

Otra polémica que incide directamente en el libro de los Números es la mantenida por Martin Noth, quien defiende la teoría del Tetrateuco, por lo que Números sería un libro conclusivo, y Gerhard von Rad, quien por su parte defiende la teoría del Hexateuco, a partir de la cual el libro de los Números sería una etapa más en la caminata rumbo a la conquista de la tierra prometida.

[2] Véase mi ensayo respecto a Ex. 25-40 en este mismo volumen de *RIBLA*.

por los escuadrones de Israel y, al mismo tiempo, será el lugar más sagrado e inalcanzable que marcará cada paso de la marcha de los hijos de Israel.

Sólo en el capítulo 10 se vuelve a hablar en términos militares, cuando es definido el orden de marcha de los campamentos. Toda acción de la comunidad será dirigida por los diferentes toques de las trompetas, como en todo ejército, como en todas las antiguas guerras. Un detalle llama la atención y nos brinda la clave de lectura adecuada de estos primeros diez capítulos:

> Los hijos de Aarón, los sacerdotes, serán los que toquen las trompetas: éste será un decreto perpetuo para vosotros y para vuestra descendencia (Nm. 10,8).

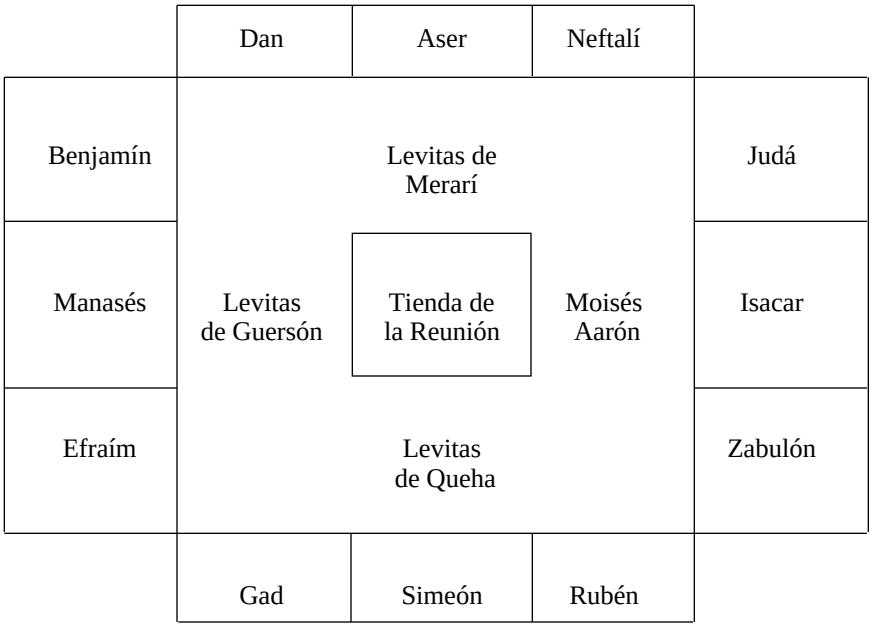
Los jefes de este ejército serán los sacerdotes. El comandante de este ejército no será más un rey sino el propio Dios, acampado con su tienda en medio de las demás tiendas de Israel. He aquí que las piezas comienzan a ocupar su debido lugar. El ejército es una figura. La figura de un pueblo ordenado y obediente: ordenado alrededor del santuario y obediente a los sacerdotes.

La antigua imagen de los sacerdotes que tocan las trompetas y conducen la guerra santa en nombre del Yahvéh de los ejércitos, como fue en los días de la conquista de Jericó (Js. 6,6-9) o en los días de la lucha gloriosa contra los filisteos (1Sm. 4,4s), es retomada ahora por los sadocitas del segundo templo para describir el proyecto post-esdriano. Es decisivo el hecho de que las trompetas, a ser usadas eventualmente en caso de guerra santa, serán usadas de manera constante para marcar los días de fiestas, las solemnidades o neomenias, cuando los hijos de Israel ofrecerán sus holocaustos y sus sacrificios de comunión (Nm. 10,9s).

Las trompetas serán de este modo indisolublemente ligadas al santuario y al altar. Como en el caso de la guerra santa, también durante las mayores liturgias el sonido de las trompetas se convertirá en memorial delante de Yahvéh para que él nunca se olvide de los hijos de Israel. He aquí entonces que el campamento tiene en su centro, no sólo físico, sino también socio-ideológico, el santuario, el altar y el sacerdocio.

Sin querer ofrecer una explicación más respecto del elevado valor numérico registrado por el censo (¡603.550 personas, sin contar las mujeres y los menores de veinte años!), incompatible con la realidad del desierto, debemos destacar el valor simbólico de esta información. El censo es el reconocimiento del dominio de Yahvéh sobre el pueblo. El campamento se constituye para hacer visible esa realidad.

En el centro del campamento está la tienda de la reunión. Alrededor de la tienda, en una primera rueda, están, al este, los aaronitas y Moisés. En los otros lados están los demás levitas, divididos por sus familias. En un tercer círculo están los demás hijos de Israel, divididos por sus tribus. Sería algo así:



Se trata al mismo tiempo de un campamento y de un modelo de organización social: cuanto más al centro o al este tanto más importante, porque tanto más próximo de la santidad.

La misma disposición podría ser vista de otra forma, conformando de esta forma una pirámide sagrada:

Tienda

Moisés

Hijos de Aarón

Hijos de Leví según sus familias

Hijos de Israel según sus tribus

Este modelo de sociedad hierocrática fue, a lo largo de los siglos, idealizada como la imagen de la comunidad ideal, la *societas perfecta*, prototipo del nuevo Israel, figura de la iglesia reunida alrededor de Cristo y de sus ministros y sacerdotes[3]. No debemos, sin embargo, olvidar que este modelo social fue la legitimación del proyecto sadocita elaborado en Babilonia, luego de la fracasada tentativa de restablecer el sistema monárquico en las tierras de Judá, después del fin del exilio.

[3] La fuerza de este imaginario llevó a consolidar un modelo eclesiástico clerical y templocéntrico, que todavía hoy permea las estructuras de muchas de nuestras iglesias, las cuales se constituyen en verdaderos centros de poder ejercido en nombre de Dios.

Los proyectos autonomistas de Ageo, Zacarías y Zorobabel querían que Judá dejara de ser un Estado vasallo de los persas y reviviera las antiguas glorias de los tiempos pre-exílicos. Eso no le interesaba a Darío, quien le retiró su apoyo a Zorobabel. Este desapareció de la escena y todo sueño autonomista fue abolido. La corte aqueménida estaba interesada en que Judá, viviendo una situación estable, cumpliera un papel tranquilizador en toda la región. Por su parte, las comunidades judaicas de la diáspora se podían identificar mucho más fácilmente como una única comunidad religiosa reunida alrededor de un templo, que como una comunidad política alrededor de un palacio.

De esta confluencia de intereses nació un proyecto político para Judá, elaborado por la corte del rey Artajerjes y por la diáspora judaica. Es el proyecto que hallamos redactado en las páginas de Ez. 40-48, y que encuentra su legitimación ideológica en estas páginas del libro de los Números. El "príncipe" de Judá no va a ser más el rey, y sí el sumo sacerdote. El es el nuevo jefe de un Estado hierocrático, del cual el templo será el centro visible más importante. La figura del sumo sacerdote sadocita sustituye de forma definitiva la del rey davídico, cuya memoria era peligrosa para los persas y obsoleta e inútil para los judíos de la diáspora.

Casi toda la tierra de Judá será considerada una "porción santa" reservada a Dios y administrada por el sumo sacerdote, los sadocitas y los levitas. Las tribus, los clanes, las casas paternas, los millares de Israel, recibirán ahora su porción de la tierra mediante un sorteo, pero nunca más serán dueños de la misma [4]. Las trompetas que resonarán en toda la tierra para dar inicio al año jubilar, serán la memoria permanente de que "la tierra me pertenece y vosotros seréis para mí extranjeros y huéspedes" (Lv. 25,23).

Esta será la "ley de Dios, que es ley del rey" (Esd. 7,26), que Esdras traerá de Babilonia para ser enseñada y practicada en Judá. El Sinaí será su plena legitimación. El sacerdote y el templo serán los administradores de estas tierras, y los hijos de Israel reconocerán este dominio y se convertirán en los mantenedores del templo a través de un complicado sistema de ofrendas, sacrificios, votos, anatemas, diezmos (Ne. 10,33-40).

Es por eso que el capítulo sétimo hace un simbólico retroceso en el tiempo y recuerda que, un mes antes, el día en que la habitación, el altar y todos los utensilios fueron consagrados, los jefes de Israel, que eran jefes de las casas patriarcales, jefes de las tribus, los príncipes, cada cual por su tribu, hicieron la gran ofrenda para la dedicación del altar. Se trata del *qorban,* la ofrenda dedicada exclusivamente a Dios, que muchas veces indica los holocaustos (Lv. 1,2), pero que en Números y Ezequiel se refiere a todos los sacrificios y a los utensilios destinados al santuario. En el judaísmo posterior significará "consagración" [5].

---

[4] Creo que la manera aleatoria con que es hecha la distribución de las tierras en Ez. 48,1-13, sin respetar los antiguos confines tribales y colocando en el medio del territorio una "porción santa" muy grande, entregada a la administración del "príncipe", de los sadocitas y de los levitas, armoniza con la ambigüedad de las listas de las tribus contenidas en Números, y que a veces son encabezadas por Rubén (1,5.20; 13,3; 26,5), y otras veces por Judá (2,3; 7,12; 10,14). Este hecho, que puede indicar inclusive el uso de fuentes diferentes, sirve sobre todo para que quede claro que, de ahora en adelante, nadie más puede apelar a las antiguas disposiciones tribales. Los antiguos derechos son dejados de lado. Nace una nueva realidad: todo va a girar alrededor del santuario. Eso no es difícil de aceptar si pensamos que todas las disposiciones del Sinaí sólo valían en realidad para la pequeña provincia de Judá y para las tribus de Benjamín y Judá.

[5] Vaux, Roland de. *Le istituzioni dell'Antico Testamento.* Torino, Marietti, 1964, págs. 405s.

> Su ofrenda consistía en una fuente de plata de ciento treinta siclos de peso, un acetre de plata de setenta siclos, en siclos del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para la oblación; una naveta de oro de diez siclos, llena de incienso; un novillo, un carnero, un cordero de un año, para el holocausto; un chivo para el sacrificio por el pecado; y para el sacrificio de comunión, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos de un año. Esa fue la ofrenda... (Nm. 7,13-17).

Todos los tipos de sacrificios: la oblación, el holocausto, el sacrificio de comunión y el sacrificio por el pecado, junto con el incienso y los utensilios de oro y de plata, constituyen la *qorban* que el pueblo ofrecerá. La procesión de los príncipes del pueblo trayendo su ofrenda, es la imagen visible de la centralidad económica y política que el altar y el santuario venían adquiriendo en la hierocracia sadocita.

La conclusión política del capítulo no deja sombra de duda. Se retoma aquí un tema central de la *obertura:*

> Cuando Moisés entraba en la Tienda de la Reunión para hablar con El, oía la voz que le hablaba de lo alto del propiciatorio que está sobre el arca del Testimonio, de entre los dos querubines. Entonces hablaba con El (Nm. 7,89).

No obstante, para que este sistema funcionara era necesario encontrar un elemento de estabilización que favoreciera el control social. El elemento estabilizador será la separación y distinción entre lo que es sagrado y lo que es profano, lo que es impuro y lo que es puro. Las relaciones sociales serán pautadas a partir de eso. Todo lo que está ligado al templo y al sacerdocio en el poder, es santo, separado, pertenece a Dios. No puede ser cambiado, debe ser aceptado, respetado y obedecido.

El libro de los Números va a seguir las orientaciones de Ez. 40-48: “esta es la ley del templo... todo el espacio alrededor del templo será santísimo, tal será la ley para el templo” (Ez. 43,12). Alrededor de la tienda se mantendrá un cinturón sagrado que nadie podrá traspasar. Desde el comienzo, ésta será la primera función de los levitas:

> ...los levitas acamparán alrededor de la Morada del Testimonio. De este modo, la Ira no se manifestará contra la comunidad de los hijos de Israel (Nm. 1,53).

Los levitas, de alguna manera, son, hoy, los límites del espacio sagrado que, ayer, impedían el acceso del pueblo al Sinaí (Ex. 19,12.21). En aquella antigua tradición popular, nadie, ni siquiera los sacerdotes, podían traspasar los límites; únicamente Aarón y Moisés (Ex. 19,24). Hoy, todos los levitas ocupan y, al mismo tiempo, protegen el espacio sagrado. Ellos pertenecen a Dios. El los escogió en lugar de todos los primogénitos de Israel, y por eso son censados aparte (Nm. 3,12s): todos aquellos nacidos a partir del día en que la habitación fue erigida y consagrada (Nm. 3,15).

Como antes el sumo sacerdote, también los levitas asumen la figura de persona colectiva y representan el pueblo consagrado a Dios. Ellos serán la memoria viva de la liberación de Egipto, desde los días en que Yahvéh hirió a los primogénitos de Egipto. Un complicado cálculo permitirá que los hijos de Israel paguen su deuda con Dios: un levita por cada primogénito del pueblo y una tasa por cabeza por los que excedieran el número de los levitas (3,40-51).

En esta condición de primogénitos sustitutos del pueblo, los levitas serán ahora “donados” a Yahvéh que, a su vez, los “donará” a Aarón y a sus hijos (8, 15-19). ¡Todo lo que pertenece a Dios es administrado por los sacerdotes, inclusive los levitas! La grandeza de los levitas es, también, su limitación. Lo que establecía Ez. 44 se cumple en el dispositivo divino:

> ...haced llegar la tribu de Leví y ponla a disposición de Aarón el sacerdote: ellos estarán a su servicio... Darás pues los levitas a Aarón y a sus hijos, como donados; ellos le serán donados por los hijos de Israel (Nm. 3,6.9).

La pirámide hierocrática es intraspasable. Si los levitas excedieran los límites y tocaran las cosas santas, de uso exclusivo sacerdotal, ellos mismos morirán. Ellos serán los encargados de transportar todos los utensilios del santuario, pero sólo después de que hubiesen sido acondicionados por los sacerdotes. En caso contrario, ellos morirán (4,15-20). La función de los levitas les proviene del santuario, del arca y del altar, no obstante ellos son debidamente distanciados de estos mismos objetos.

La santidad suprema es inalcanzable. De cierta manera, al difundirse se degrada, hasta alcancar los límites del campamento. He aquí por qué en el corazón de estos capítulos se encuentran las disposiciones acerca de la pureza del campamento como un todo.

“Ordena a los hijos de Israel que excluyan del campamento...” (Nm. 5,2).

El campamento en medio del cual Dios habita no puede ser contaminado [6]. Es interesante notar la inclusión de la impureza producida por el contacto con un muerto, ausente en el Levítico y en la legislación precedente, lo que muestra que un dispositivo relativo a los sadocitas (Ez. 44,25; Lv. 21,1) fue ampliado a todos los hijos de Israel. Nm. 19,11-16 establece la legislación al respecto y determina los gestos purificatorios, y Nm. 9,6-14 ofrece a quien estuviera impuro por causa de un cadáver, la posibilidad de celebrar la pascua un mes después de la fecha oficial.

Estos detalles llaman la atención, sobre todo cuando se los liga a la legislación relativa al nazireato (Nm. 6,1-21). El nazir, así como el sumo sacerdote (Lv. 21,11), no podrá tocar siquiera el cadáver de sus familiares más próximos, lo que era permitido a los demás sacerdotes. También la disposición de no beber vino era típica de los sacerdotes cuando ejercitaban sus funciones (Ez. 44,21; Lv. 10,9).

Me parece posible concluir que, además de preocuparse por evitar la contaminación del campamento, el libro de los Números ofrece la posibilidad a todo hijo de Israel de consagrarse de forma especial a Dios, aunque sea por un período determinado y por voto. Por el nazireato, un hombre o una mujer [7] pueden ser de Yahvéh, como levitas y sacerdotes. El sacerdote se vuelve modelo y parámetro de santidad para todo el pueblo.

---

[6] Me parece que las disposiciones relativas a los celos (Nm. 5,11-31), y que posiblemente son de origen más antiguo (notar la ausencia de la pena de muerte de la adúltera), estén colocadas aquí con el fin de evitar que inclusive impurezas que pueden estar escondidas y ser desconocidas contaminen el campamento. Cuando no se tiene certeza, se realiza el gesto ritual revelador del crimen cometido.

[7] Este detalle llama la atención e indica la probable antigüedad de este gesto, a pesar de que la Biblia no identifica ningún caso de mujer nazirea. Flavio Josefo recuerda a Berenice, la única mujer que hizo voto de nazireato (citado por Bernini, Giuseppe. *Il libro dei Números.* Torino, Marietti, 1972, pág. 69).

La pureza y el acceso a la santidad atraviesan así todas las relaciones sociales, de arriba a abajo, haciéndolas sólidas e inmutables. El "reino de sacerdotes" y la "nación santa" de Ex. 19,6 son establecidos a partir del Sinaí.

El pueblo que se encaminará por el desierto, rumbo a la tierra prometida, acompañando la nube santa (Nm. 9,15-23) y obediente a la convocación de las trompetas sacerdotales (Nm. 10,1-10), será una verdadera hierocracia, una hierocracia que sólo existió después de Esdras y Nehemías, pero que tenía sus raíces más profundas en las disposiciones que Yahvéh reveló a Moisés sobre el propiciatorio del arca de la alianza, en medio de los querubines.

La bendición de Dios sobre el pueblo, invocada por Aarón y sus hijos (Nm. 6,22-27), era mediada por la aceptación del proyecto sadocita [8].

2. Las lecciones del desierto

La segunda parte del libro de los Números traza el largo caminar de la comunidad de los hijos de Israel desde los pies del monte Sinaí hasta las estepas de Moab. Todos los autores concuerdan en encontrar en estos textos la presencia de, por lo menos, dos momentos redaccionales. Una vez más no entraremos en la cuestión de los documentos, fuentes o memorias populares subyacentes a estos capítulos. Con certeza, el desierto fue un elemento aglutinador de memorias provenientes de varios lugares y grupos.

Lo que nos interesa es ver cómo la mano sadocita intervino en el conjunto de las memorias que ya existía y que, sin querer definir tiempos, lugares y orígenes, identificaremos como obra del *Redactor 1* (R1). Veremos también que cada vez que hubo esta intervención, fue para dar fundamento y sustancia al proyecto hierocrático.

Con este objetivo propongo que hagamos una sinopsis entre los textos que usan como sujeto el sintagma *hijos de Israel,* y los demás textos, donde el sujeto es *pueblo, Israel, pueblo de Israel, hombres de Israel,* etc. Creo poder afirmar, sin querer definir eso de forma dogmática, que los textos con *hijos de Israel* son de origen sadocita y provienen del segundo templo. Los demás textos ya habían sido colectados por el R1 y sufrieron una posterior intervención [9]. Veamos los textos de las mayores perícopas:

1. Nm. 10,29—12,16: del Sinaí hasta Cadés. Las memorias de la primera etapa de la caminata son trabajo del R1. Hallamos el sujeto *hijos de Israel* sólo una vez, en 11,4, con un papel evidentemente redaccional en ésta que es casi una *segunda edición* de los capítulos 16 al 18 del Exodo. Mucho más antiguas, estas tradiciones hablan del maná, pero no del sábado; hablan también de la conducción

---

[8] Es interesante confrontar esta afirmación con la liturgia del día de las expiaciones descrita en Eclo. 50,5-21, que termina justamente con la proclamación de la bendición. La *mixnah* afirma que en la proclamación de esta bendición, el nombre de Yahvéh debía ser pronunciado y no sustituido por el nombre de Adonai (*Ibid.,* pág. 76). Era el único caso.

[9] No es el caso de justificar aquí esta hipótesis de trabajo. Traté de demostrar eso en mi tesis: *Alguns mecanismos de opressão do segundo templo.* São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996; ver también mi ensayo: "Lendo Juízes 20-21 a partir dos excluídos", en *Ensaios de Pós-Graduação/Ciências da Religião.* São Bernardo do Campo, Ciências da Religião, 1996, págs. 23-50.

colectiva del pueblo por medio del don del Espíritu a los 72 ancianos que se convierten en profetas. La memoria de la profecía y no del sacerdocio marca estas páginas que concluyen con las quejas de María y de Aarón contra Moisés. La presencia y la importancia de María (Ex. 12,15) muestran la antigüedad del texto.

2. Nm. 13-14: la historia de Caleb y Josué. La redacción más antigua de esta página nos habla solamente de la exploración de Caleb en el sur de Canaán, de su testimonio en la asamblea y del castigo del pueblo incrédulo (Nm. 13,22s.27-31; 14,4.11-25.40-45?). A este trabajo más antiguo del R1 fue sobrepuesto otro texto que incluyó la figura de Josué, junto a la de Caleb, amplió la exploración hasta el extremo norte de Canaán y presentó la reacción de Yahvéh a las murmuraciones de la comunidad, y estiró hasta cuarenta años el viaje en el desierto (Nm. 13,1-21.24-26.32s; 14,1-3.5-10.26-39). Es justamente en este segundo momento que encontramos el sujeto *hijos de Israel* (13,2.24.26; 14,2.5.7.10.27.39). Aquí Aarón aparece siempre al lado de Moisés y aparenta tener una importancia que las redacciones precedentes nunca le atribuyeron. La comunidad de los hijos de Israel, cuyo censo es recordado, se rebela contra ellos y exige la escogencia de otro jefe (14,4). Moisés y Aarón saben que quien cuestiona la autoridad y el poder de Dios y de sus ministros, sólo puede ser castigado. Toda la comunidad asistirá a la muerte fulminante de los hombres que la incitaron a murmurar contra sus jefes.

En la secuencia, como será costumbre en toda esta parte del libro, la mano sadocita del segundo templo aprovecha la enseñanza para agregar unas páginas legislativas. Aquí son presentadas las nuevas disposiciones referentes a la mantención del altar. La *minḥah* [10], a partir de ahora, pasa a acompañar obligatoriamente a todos los animales que serán inmolados en el altar (Nm. 15,1-16). La primicia del trigo será bi-tributada: en la hora de la producción (en la era) y en la hora de la comida (tributo de la masa) (Nm. 15,17-21). Y los pecados cometidos por inadvertencia podrán ser perdonados a través del sacrificio por los pecados [11] (Nm. 15,22-31).

3. Nm. 16: la rebelión de Datán, Abirón y Coré. Aquí acontece, sin poner ni quitar, lo mismo que aconteció con la perícopa narrativa precedente. Por debajo está, fruto de R1, la antigua memoria de la revuelta de Datán y Abirón, quienes discutieron la autoridad de Moisés, y fueron castigados por eso (16,1b-2a.12-15.25-34). Por encima, en los textos donde aparece el sujeto *hijos de Israel*, la mano sadocita añade la memoria de la revuelta de Coré y de los doscientos cincuenta jefes que son castigados por no aceptar la autoridad sacerdotal de los aaronitas (16,1a.2b-11.16-24.27a.35). El conflicto entre los jefes y Moisés pasa, de este modo, a ser releído como conflicto entre los levitas y los aaronitas:

---

[10] La *minḥah*, en el ámbito religioso, era un tipo de sacrificio vegetal totalmente quemado en honor a Dios, y, en el ámbito político, indicaba un presente o, en particular, un tributo (Jc. 3,15-18; 1Sm. 10,27; 2Sm. 8,2.6; 1R. 5,1; 10,25; 2R. 8,8s; 17,3s; 20,12; Is. 39,1; Os. 10,6). A partir de Lv. 2, la *minḥah* será reservada para la alimentación de los sadocitas.

[11] Asistimos aquí al momento intermedio de la elaboración de ésta que será una de las legislaciones más importantes referentes a los sacrificios, en la época del segundo templo. Al concepto de sacrificio será unido el concepto de expiación por el pecado. A la expiación comunitaria se agrega la expiación individual. Esta será la manera de "controlar" la ira de Dios ante la transgresión cometida. El elemento terrífico será, de este modo, puesto bajo el control sacerdotal y transformado en elemento privilegiado de sustentación del poder sadocita. Lv. 4 y 5 presentarán la legislación definitiva sobre este asunto.

> Oídme, hijos de Leví. ¿Os parece poco que el Dios de Israel os haya apartado de la comunidad de Israel para poneros junto a sí, prestar el servicio a la Morada de Yahvéh... y ¡todavía se os ha antojado el sacerdocio! (Nm. 16,8-10).

Están en juego dos modelos de concebir el pueblo de Dios. De un lado, se proclama:

> Toda la comunidad entera es sagrada y Yahvéh está en medio de ella. ¿Por qué, pues, os encumbráis por encima de la asamblea de Yahvéh? (Nm. 16,3).

Del otro lado, se censura:

> Por eso, contra Yahvéh os habéis amotinado, tú y toda tu cuadrilla; porque ¿quién es Aarón, para que murmuréis contra él? (Nm. 16,11) [12].

Este conflicto, que el Pentateuco resuelve a favor de los aaronitas/sadocitas, brinda la ocasión al redactor del segundo templo de poner de realce:

> —el poder propiciatorio de Aarón. En los textos precedentes era la súplica de Moisés la que calmaba la ira de Dios; aquí es el rito de expiación celebrado por Aarón el que hace cesar la "plaga" (Nm. 17,11-15);
> —el primado indiscutible de Aarón, cuya rama florece entre todas las otras (Nm. 17,16-25);
> —la supremacía de las funciones sacerdotales sobre las funciones levíticas (Nm. 18,1-7);
> —la lista de todas las ofrendas que son reservadas a los sadocitas y la parte de los levitas (Nm. 18,8-32).

Todos estos capítulos destacan el poder sacerdotal de expiar y perdonar la culpa controlando el castigo divino. Es en este privilegio que se sustenta todo el poder sagrado. En esta línea va también Nm. 19, que habla de la preparación del agua lustral, el agua que, preparada por el sacerdote, servirá para las varias purificaciones.

4. Nm. 20,1-22,1: de Cadés a Moab. En estos capítulos, típicamente narrativos, se alternan perícopas que pertenecen al R1 y al redactor sadocita. Son de R1: los conflictos con Edom (20,14-21), con Arad (21,1-3) y con Sijón, rey de los amorreos (21,21—22,1); el episodio de la serpiente de bronce, episodio propiciatorio sin la presencia de Aarón (21,4-9); y el resumen de las etapas de la caminata en el desierto hasta Cadés (21,11-20). Las perícopas pertenecientes a la redacción sadocita, donde aparece el sujeto *hijos de Israel* o *comunidad*, son las que hablan de las aguas de

---

[12] Este texto documenta que la llegada al poder del grupo sadocita no fue tranquila ni sin conflictos. Más difícil es situar este conflicto en su momento histórico. El grupo levítico, que permaneció en Judá mientras los sadocitas fueron llevados al cautiverio, había adquirido una tajada mayor de poder que no quiso entregar sin más cuando terminó el exilio. El conflicto entre los dos grupos fue resuelto, después del fin de Zorobabel, por Babilonia (Ez. 44), que dio el control del poder a los sadocitas. Es lógico que el grupo levítico no aceptara de buen grado esta propuesta de subordinación. Esta es la necesidad que generó la relectura de Nm. 16.

Meribá y del castigo de Moisés y de Aarón (20,1-13), y la de la muerte de Aarón y la investidura de Eleazar (20,22-29).

A veces, *hijos de Israel* es un simple sujeto redaccional (20,1.22; 21,10; 22,1.3) que muestra la pertenencia a la mano que produjo la redacción final de estos capítulos.

5. Nm. 22,2—24,25: en las estepas de Moab; la memoria de Balaaam. Este texto, más antiguo, es completamente de R1. El sujeto *hijos de Israel* sólo aparece en 22,3 en un evidente agregado reiterativo. Las memorias de los oráculos de bendición de Balaam son, con certeza, mucho más antiguas y ligadas a la memoria profética transjordánica y del Israel del norte, como testimonian las muchas referencias a Jacob e Israel.

6. Nm. 25-30: el Baal de Peor y sus consecuencias. Esta corta perícopa se compone, una vez más, de dos memorias de las cuales la segunda es una relectura, en clave sadocita, de la primera. Nm. 25,1-5 recuerda la participación del pueblo en los sacrificios baalísticos y el relativo castigo. Nm. 25,6-18, por su parte, aprovecha la ocasión para hacer la memoria del celo de Pinjás, hijo de Eleazar, ancestro de los sadocitas. El, al traspasar a los amantes idólatras, hace cesar la "plaga" que ya había matado a veinticuatro mil hijos de Israel.

La promesa de Yahvéh resuena con toda su solemnidad:

> Por eso digo: le concedo a él mi alianza de paz. Habrá para él y para su descendencia después de él una alianza de sacerdocio perpetuo. En recompensa de haber sentido celo por su Dios, celebrará el rito de expiación sobre los hijos de Israel (Nm. 25,12s).

Nada más solemne. Esta bendición hace de contrapeso a las precedentes bendiciones de Balaam, dirigidas a todo el pueblo. El pueblo solamente sobrevive si alguien hace las expiaciones por él. Se vuelve a repetir el tema más común de nuestra sinfonía: sin el sacerdote pararrayos, el pueblo será exterminado.

Nada más lógico que después de este castigo sea rehecho el censo, casi un nuevo recomienzo (Nm. 26,1-65): se trata de censar gente nueva, los nuevos hijos de Israel que entrarán en la tierra prometida:

> Entre ellos no quedaba nadie de los que habían sido alistados por Moisés y por el sacerdote Aarón, cuando hicieron el censo de los hijos de Israel en el desierto del Sinaí (Nm. 26,64).

Los otros murieron en el camino, conforme a la decisión de Yahvéh [13].

Al nuevo pueblo le será garantizada la tierra a través de sorteo, y teniendo en cuenta el número de los censados. La tierra, como vimos, es de Dios, y será entregada no como posesión sino como herencia.

Es un nuevo pueblo con un nuevo jefe: Josué (Nm. 27,12-23). Tenemos, no obstante, una novedad: Aarón siempre vino en segundo lugar, después de Moisés;

---

[13] La referencia a los que murieron en el desierto sirve para encuadrar la memoria de las hijas de Selofjad, y la disposición que garantice el derecho a la posesión de la tierra también a las mujeres (Nm. 27,1-11).

ahora será al contrario: Josué será, sí, el jefe, pero tendrá únicamente “una parte de la autoridad” (Nm. 27,20). Quien va a consultar a Yahvéh será Eleazar. El sadocita será la suprema autoridad.

Siguiendo su costumbre, los redactores sacerdotales agregan aquí una larga serie de disposiciones legales para dar raíces antiguas a los ritos en vigor en el segundo templo: los sacrificios relativos al desarrollo del calendario (vv. 28s) y la legislación de los votos (v. 30).

7. Nm. 31: disposiciones para la guerra santa. El capítulo 31 se liga literariamente a la conclusión del capítulo 25. Madián, responsable por los pecados de Baal Peor, debe ser destruida. Pinjás, heredero y ancestro de un sacerdocio perpetuo, liderará la guerra santa contra Madián [14]. Es la ley del exterminio obrado en nombre de Dios. Particularmente trágica es la página que cuenta cómo Eleazar y Moisés, indignados, piden que sean ejecutadas todas las mujeres no vírgenes que los soldados habían hecho prisioneras, y todos los niños de sexo masculino. La misma orden que, en el comienzo de la historia, fue dada por el Faraón a las parteras. Sólo pueden ser conservadas con vida las niñas y las mozas, quienes pasarán a ser propiedad de los soldados (Nm. 31,13-18).

Para colmo de la ironía, frente a tamaña matanza se levanta, por boca de Eleazar, la preocupación por la pureza de todos estos soldados que en la guerra, aunque santa, tocaron un cadáver. Todo debe ser purificado: las personas, las ropas y, sobre todo, los despojos, que después serán repartidos entre los soldados, la comunidad y los sacerdotes. Pero, como la guerra es santa, Yahvéh también quiere su parte, en particular todo el oro que fue recogido y que es ofrecido a Moisés y a Eleazar para “hacer expiación por nosotros delante de Yahvéh” (Nm. 31,19-54). Este oro es llevado al interior de la tienda de la reunión, para que sirva “ante Yahvéh de recuerdo en favor de los hijos de Israel”.

8. Nm. 32-36: disposiciones conclusivas. Estos capítulos del libro de los Números tienen como único sujeto *hijos de Israel* (con las excepciones poco significativas de Nm. 32,13.14.22). Se trata de las disposiciones acerca de la distribución de las tierras: hoy, de la Transjordania (Nm. 32), y mañana, de la tierra de Canaán (Nm. 33,5—36,13). En el medio, quizá desplazado literariamente, el resumen de todas las etapas de la larga caminata por el desierto (Nm. 33,1-49).

Un detalle interesante llama la atención. La narración, más larga y más antigua (Nm. 22,5—24,25, sin *hijos de Israel*), que había transformado a Balaam, el hombre llamado para maldecir al pueblo, en un verdadero profeta, obediente a las palabras de Yahvéh (Nm. 24,13), no es aceptada por el grupo sacerdotal. En la redacción sadocita (con *hijos de Israel*), Balaam es presentado como un falso profeta, responsable por el incidente de Baal-Peor (Nm. 31,16), y será muerto en la guerra santa contra Madián (Nm. 31,8b).

---

[14] Es interesante notar la ausencia de Josué en esta historia, y ver las diferencias con la guerra santa contra Amalec, narrada en Ex. 17,8-16.

Conclusión

Los antiguos poemas musicales, memorias de santuarios, lugares y grupos más antiguos, fueron incorporados y reinterpretados en la sinfonía encomendada por el segundo templo. El trabajo de Esdras, y sobre todo de Nehemías, produjo este proyecto hierocrático que sustituyó el viejo proyecto monárquico/davídico, atendiendo a los intereses de la corte aqueménida y a la teología de los judíos de la diáspora.

El segundo templo, en particular a partir de Ez. 40-48, organizó toda la sociedad a partir de diferentes niveles de sacralidad y, al mismo tiempo, a través de un conjunto muy complejo de leyes; esta misma sociedad era la víctima constante de inevitables situaciones de impureza. Todos eran impuros, aun sin saberlo.

Esta autoconciencia de impureza fue el mayor mecanismo de opresión pues, al empañar la memoria de la misericordia de Yahvéh, sirvió para justificar la necesidad de tener un intermediario propiciatorio entre la santidad de Dios y la impureza de la sociedad. El arca con el propiciatorio, el sacerdote mediador y purificador y el altar con sus sacrificios de expiación, fueron transformados así en elementos esenciales del proyecto sadocita. Por ellos era mediada la presencia de la bendición de Dios, garantía última de vida y de bienestar.

El pecado, en cuanto tal, se convirtió en un instrumento de dominación en manos del sacerdote. Además de garantizar la concentración económica, él producía la dependencia ideológica, la subordinación política y la mantención de la estratificación social. Por él, el templo de Jerusalén se convirtió en un centro económico y político de dominación en Judá.

Al describir los elementos de este proyecto, que fue hegemónico en las tierras de Judá hasta la guerra macabea, no podemos sin embargo olvidar que las resistencias fueron grandes por parte de varios grupos.

Gracias al “pluralismo” de los rabinos, en esta biblioteca que se llama Biblia tenemos varias voces, muchas veces disonantes, diversificadas y hasta antagónicas. Justamente como es la historia. La Biblia no es memoria de un solo lado. Esta “sagrada escritura” es escritura de mucha gente, de muchos grupos, de diversas teologías, proyectos y anhelos diferentes, a veces inconciliables. Al escuchar un lado, a la misma hora se escucha el otro, los otros.

El judaísmo no fue y no es una cosa monolítica, homogénea, monótonamente concorde. El judaísmo fue vida, fueron conflictos, fueron divergencias. No todas están en nuestra biblioteca. Se necesitaría abrir la biblioteca de Qumrán, la biblioteca de la literatura apocalíptica, la enorme variedad de estas bibliotecas llamadas simplemente por los cristianos “apócrifas”. *Mixná, talmud, targum, midrax, halacah, hagadah,* son palabras indicadoras de esta riqueza que es el “judaísmos” (plural y singular al mismo tiempo).

No olvidemos que *canon* no quiere decir solamente regla; *canon* significa, también, reducción, selección, eliminación. Es producto de quien detenta el poder y quiere evitar conflictos, discordancias, herejías peligrosas. A cada *canon* de lectura obligatoria, corresponde un *liber index* de lo que no debe ser, bajo ninguna hipótesis, leído o conocido.

El teatro de Job, la historieta de Jonás, los poemas de Cantares, las novelas de Ester, Rut y Judit, las osadas ironías de Cohélet, fueron la nueva expresión de la profecía que enfrentó la ideología sadocita.

Vale la pena recordar que la casa del pueblo, casa principalmente de la mujer, supo producir un verdadero Pentateuco: los cinco textos que en la Biblia hebrea forman la colección de los *meguilot*, los "libros" litúrgicos que eran leídos durante las grandes fiestas.

Al romper los límites entre lo sagrado y lo profano, al superar las fronteras entre lo puro y lo impuro, al reconstruir el *xalom* sin exigir sacrificios expiatorios, al vencer la dimensión mágica de la santidad para proponer la adhesión a la voluntad del Padre, la casa redimensionaba y hasta "inutilizaba" el templo como tal.

De esta forma, la seria rigidez de la *torah* sadocita y de la sabiduría oficial sirven de eco amplificador a la poesía provocadora de la sulamita, el sarcasmo desvastador de la Cohélet, la saciedad plena de Rut, la innovadora pascua de Ester, la libertad activa de Judit. Jonás y Job hablan alto porque el templo y su proyecto son su caja de resonancia. Y viceversa: al escuchar estos otros libros, tenemos condiciones de conocer mejor el alcance de la *torah.*

Tengo la certeza de que al conocer el funcionamiento del templo, podemos comprender mejor la alternativa popular que Jesús heredó y contemplar con mayor conciencia el misterio de un Padre que "es amor... y nos amó y envió a su Hijo, como víctima de expiación por nuestros pecados" (1Jn. 4,8-10).

Nos cabe a nosotros, a nuestras iglesias, a nuestras comunidades y sinagogas, continuar definiendo, a pesar de nuestra fragilidad y contradictoriedad, si nos desposamos con el proyecto del templo o con el proyecto de la casa. Jesús escogió la casa y no el templo, la mesa y no el altar, el compartir y no el sacrificio, la familia y no el sacerdocio. Por eso murió. ¡Por eso fue muerto!

No tenemos ya más necesidad de templo y de altares sacrificiales. Nos bastan una casa y una mesa donde celebrar el único culto agradable a este Dios: el amor entre los hermanos.

> Queridos,
> si Dios nos amó de esta manera,
> también nosotros debemos amarnos
> unos a otros (1Jn. 4,11).

Bibliografía

El libro de los Números está poco presente en la bibliografía latinoamericana de los últimos años. En general se trata de comentarios a perícopas, entre las cuales se destacan la bendición sacerdotal, el episodio de Caleb y las memorias de Balaam. No encontré ninguna reflexión sobre los textos legislativos.

Bernini, Giuseppe. *Il libro dei Númeri.* Torino, Marietti, 1972, 322 págs.

Cimosa, Mario. *Levitico e Númeri.* Brescia, Queriniana, 1981, 138 págs.

Cortese, Enzo. *La terra de Canaan nella storia sacerdotale del pentateuco.* Brescia, Paideia, 1972, 205 págs.

Gallazzi, Alessandro. *Alguns mecanismos de opressão do segundo templo.* São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996, 402 págs. (tesis de doctorado en Ciencias de la Religión).

Maier, Johann. *Il giudaismo del secondo tempio.* Brescia, Paideia, 1991, 380 págs.

"Números. Roteiro para um viver cristão dinâmico", en *Caminhada Diária* (São Paulo) No. 6 (s. f.), págs. 14-24.

Riggans, Walter. *Números.* Buenos Aires, Aurora, 1988, 272 págs.

Sacchi, Paolo. *Storia del secondo tempio.* Torino, Società Editrice Internazionale, 1994, 529 págs.

Sandro Gallazzi
Caixa Postal 12
68906-970 Macapá-AP
Brasil

PARA ENTENDER EL LIBRO DEL DEUTERONOMIO

¿Una ley a favor de la vida?

El libro del Deuteronomio es considerado por las comunidades como el "código de leyes de derechos humanos". La presente reflexión quiere situar este libro dentro de su contexto histórico-social y de la cotidianidad de las personas que construyeron la historia en cuestión. Es un estudio que apunta a discernir la función de las leyes ahí contenidas a partir de la pregunta fundamental: ¿tales leyes son a favor o en contra de la vida?

The book of Deuteronomy is considerer by many to be a "code of law for human rights". This reflection to study this book from within its historical and social context and the day to day experience of those who constructed the historical reality in question. It is a study that wishs to discern the function of the laws in relation to a fundamental question: such laws are in favour of or against life?

Introducción

Al abrir el libro del Deuteronomio, el lector atento y crítico percibe pronto que está frente a un texto fruto de un largo proceso redaccional. La complejidad de los temas tratados, las variaciones de estilo, las repeticiones, las diferencias de escenarios, la presencia de unidades autónomas, las varias frases introductorias (1,1; 4,44; 6,1; 12,1; 28,69; 33,1) y el cambio de pronombres ("usted": 1,6—5,5; "tú": 5,6-21), nos indican que ese libro se formó lentamente. De acuerdo con los estudios más recientes, el proceso de redacción del Deuteronomio duró cerca de 350 años: desde Jeroboán II hasta la reforma de Esdras (750 a. C. al 400 a. C.).

Existen varias teorías sobre la composición del libro, su estructura, autores, lugar y fecha [1]. En el poco espacio de que disponemos no es posible abordar todas ellas. Optamos entonces por las teorías más acordes con la línea que viene asumiendo el estudio del Deuteronomio en América Latina, dada nuestra realidad social, económica, política, ideológica y religiosa. Para eso trabajaremos el texto dentro de su contexto histórico-social. Como ningún texto es neutro, podemos sospechar de las informaciones contenidas en él a partir del estudio de la sociedad que se halla detrás

[1] J. A. Thompson. *Deuteronômio. Introdução e comentário.* São Paulo, Mundo Cristão, 1982, págs. 11-79.

y de la cotidianidad de las personas que construyeron la historia en cuestión. Ese esfuerzo nos pondrá frente a frente con el uso y abuso que se puede hacer de las leyes de la teología y de la religión para justificar posiciones y empresas. Esperamos que estas reflexiones nos den pistas para la utilización de este libro en la pastoral de hoy.

El título del libro: "Deuteronomio", proviene de una interpretación equivocada hecha por la traducción griega de los Setenta (de la LXX) de Dt. 17,18, donde la expresión "copia de la ley" es traducida por "segunda ley" (la primera es la del Sinaí). En 1805, Wilhelm M. L. de Wette, en el estudio de la crítica de las fuentes, muestra la vinculación entre el "libro de la ley", encontrado en el Templo de Jerusalén en la época de la reforma de Josías (2R. 22,8) y el núcleo más antiguo del Deuteronomio (capítulos 12-26 en su casi totalidad), que es denominado por algunos estudiosos como "Protodeuteronomio". Esa teoría es desarrollada y profundizada con muchas modificaciones. Los últimos estudios sobre el tema afirman que el material contenido en el núcleo central del Deuteronomio o "Protodeuteronomio", tiene su origen en el período pre-estatal. Ese material recibe agregados en el transcurso de la historia y es especialmente retrabajado en el Norte a mediados del siglo VIII. Con la caída de Samaria muchos israelitas vienen al Sur y traen sus tradiciones. Entre ellas viene el material del Deuteronomio que sirve de plataforma para las reformas de Ezequías y de Josías. En esas reformas los escribas de la corte revisan, amplían y editan el núcleo antiguo y lo transforman en 4,44—26,68. Más tarde, en el exilio y el post-exilio, ese texto es retrabajado y recibe una introducción: los capítulos 1-4, y una conclusión: los capítulos 29-34, a fin de responder a las nuevas situaciones y ser incluido en el conjunto del Pentateuco. A partir de ahí el Deuteronomio se convierte casi en un "puente": el punto final del Pentateuco y el comienzo de la Historia Deuteronomista (Josué a Reyes). Veamos los pasos de ese proceso redaccional.

1. Quién escribe el libro y para qué es escrito éste

¿Quién escribe el libro del Deuteronomio, dónde y cuándo? Al situarnos frente a este libro surgen estas preguntas, tan simples y tan complejas para ser respondidas.

El libro pasa por un largo proceso de crecimiento y, probablemente, su evolución es de dentro hacia afuera. Por lo tanto no tiene un único autor, sino varios autores o grupos sociales con intereses, situaciones, lugares y momentos históricos diferentes. No es posible precisar cada momento de ese proceso. Por una cuestión didáctica vamos a destacar seis etapas principales:

1) período pre-estatal;
2) reino del Norte, mitad del siglo VIII a. C.;
3) reforma de Ezequías;
4) reforma de Josías;
5) redacción exílica;
6) redacción post-exílica.

1.1. Período pre-estatal

La simiente de las leyes más antiguas presentes en el Deuteronomio, ciertamente nace en la tierra fértil de la vida de las familias, clanes y tribus en el período pre-estatal. El espíritu de esas leyes es fruto de la experiencia de esclavitud, pobreza, miseria, simbolizada por el éxodo (Dt. 24,18.22). Dentro de ese sufrimiento el pueblo clama a Dios; Dios oye su clamor y "desciende para liberar" (Ex. 3,7). Dios no sólo libera, sino que hace alianza con el pueblo pobre, débil y maltratado, por pura gratuidad y amor (Ex. 19). La experiencia de pobreza, liberación y alianza crea en el pueblo una gran sensibilidad para con los pobres, los huérfanos y las viudas (Dt. 14,28s), y un profundo espíritu de gratitud hacia el Dios vivo y liberador, presente en la vida del pueblo (Ex. 3,14s).

Cuando el pueblo comienza a formar una nueva sociedad ese espíritu estaba presente en su manera de vivir. Su convivencia fraterna es caracterizada por una organización igualitaria, descentralizada, pautada por la práctica de la justicia (Dt. 15,1-18). En ese nuevo tipo de organización nadie era excluido: los pobres tenían acogida, espacio y derechos defendidos. Las características de la nueva organización comunitaria se transparentan en los textos del Deuteronomio: "abre la mano en favor de tu hermano, de tu humilde y de tu pobre" (Dt. 15,11). La palabra pobre viene cargada de afecto, cariño y compromiso: "ni cerrarás la mano a tu hermano pobre" (Dt. 15,7.9.11). El texto muestra que la fidelidad al Dios de la vida, el Dios liberador que hace alianza, exige compromiso con aquellos que por algún motivo están privados de la vida.

La liturgia era la fuente de abastecimiento de la memoria de la liberación (Dt. 16,1.3.6.12) y del compromiso de la alianza. Así, en el corazón de la vida del pueblo las leyes son preservadas como expresión de su fe en el Dios de la vida y en sí mismo. Como memoria de la liberación de una situación de injusticia para una situación de fraternidad, la liturgia se vuelve un espacio de concientización y apertura a las cuestiones sociales: el compartir y la solidaridad son las consecuencias de la alianza con Dios. La gratitud al Dios vivo y liberador tiene que ser expresada no sólo con el culto, sino con el servicio a los hermanos más pobres y necesitados: el extranjero, el pobre, el huérfano y la viuda (Dt. 24,4s), para concretar una sociedad en la que no haya pobres (Dt. 15,4). La participación en el culto integra a la comunidad —siervos, siervas, esclavos, levitas—; todos son convocados a festejar y alegrarse delante del Dios de la vida (cf. Dt. 12,12). La memoria de la situación de esclavitud y del acto liberador de Dios es expresado en leyes o mandamientos que ayudan al pueblo a vivir la alianza (Dt. 15,15). Con el paso del tiempo, esas leyes son releídas y reciben añadidos en dos dimensiones: en la línea profética de la defensa del pobre y oprimido, y en la línea del Estado que se apropia de ellas y las manipula según sus intereses.

Al inicio, la transmisión de esas leyes y principios tribales era hecha oralmente en las familias (Ex. 12,25-27), en las celebraciones (Dt. 26,5-10), y tenía como base de sustentación la memoria de la liberación de Egipto. Textos posteriores presentan señales de esa memoria:

> Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo: "¿Qué son estos dictámenes, estos preceptos y estas normas que Yahvéh nuestro Dios os ha prescrito?", dirás a tu hijo: "Eramos esclavos de Faraón en Egipto, y Yahvéh nos sacó de Egipto con mano fuerte" (Ex. 6,20s).

Con el paso del tiempo, una norma o ley surgida en un grupo es copiada y aplicada en otros (Dt. 22,6s). Esas leyes eran guardadas en las familias y en los santuarios, por ejemplo en Siquem (Jos. 24), donde se hacían las reuniones, se discutía la práctica jurídica y se resolvían los problemas. En los santuarios también se trataban los asuntos referentes al culto como sacrificios, ofrendas, y se hacía fiestas. Las ceremonias de renovación de la alianza, donde se recitaban las leyes, eran espacios privilegiados para mantener viva la memoria de las tradiciones. La teología que cataliza esa experiencia primitiva es la llamada tradición efraimita, que se mantiene y expande en medio del pueblo a través de los padres, ancianos y levitas —un tipo de predicador catequista—, encargados de enseñar la ley. En el transcurso de la historia esas leyes son transmitidas y modificadas para responder a las nuevas realidades.

En el Deuteronomio encontramos muchas leyes civiles y religiosas que retoman leyes antiguas que se transparentan en el decálogo (Ex. 20) y en el código de la alianza (Ex. 20,22s.33), y que presentan señales de agregados y relecturas. Tomemos algunos textos para ejemplificar esto:

Ex. 23,10s	año sabático	Dt. 15,1-11
Ex. 21,2-11	leyes acerca de los esclavos	Dt. 15,12-18
Ex. 22,28s	primicias y primogénitos	Dt. 15,19-23

En Ex. 23,10s el año sabático se refiere al descanso de los campos, en tanto que en Dt. 15,1-11 se habla del perdón de deudas, lo que supone una evolución a la economía financiera. Ex. 21,2-11 explica la cuestión de la compra de esclavos y legisla acerca del tiempo y el modo de prestación de servicios. Dt. 15,12-18 trata de una situación en la que la esclavitud es aceptada por cuestiones financieras. Ex. 22,28s trae la ley sobre la oferta de las primicias de la tierra, el primer hijo y los primogénitos de los animales. El texto de Dt. 15,19-23 describe detalladamente las condiciones para ofrecer los primogénitos de los animales e incluye la ley de la centralización del culto.

Aparte de esas diferencias, lo que nos llama la atención es que la ley de la centralización (Dt. 12,5) se distancia de las antiguas leyes que indicaban y posibilitaban diferentes lugares de culto (Gn. 28,18; 35,14; Ex. 20,24; 24,4; Jos. 24,26). Se trata de una clara evolución de las leyes a causa de la evolución social. Según los estudiosos, el núcleo antiguo del Deuteronomio o “Protodeuteronomio” que contiene esas leyes, es retrabajado en el Norte a mediados del siglo VIII.

1.2. Reino del Norte: mediados del siglo VIII a. C.

El reino del Norte gana en estructura con Omrí (885-874 a. C.) y con su hijo Ajab (874-853), quienes consolidan el sistema urbano (1R. 16,24). En su política comercial con Tiro, en Fenicia, ellos importan productos sofisticados de metales, cedro y artículos de lujo, y junto con esto “importan” la religión de Baal. Llegan a construir un gran templo para éste en la ciudad-capital de Samaria (1R. 16,31-33; 2R. 10,18-27). La política mercantilista implantada por la Casa de Omrí para mantener la aristocracia de las ciudades produce un profundo conflicto con los campesinos, quienes reaccionan por medio de los grupos proféticos que conservaban la tradición

efraimita, las leyes humanitarias de la sociedad tribal: Elías, Eliseo, Miqueas de Yimlá (cf. 1R. 22,1-28) y otros. Para sustentar y mantener viva la esperanza del pueblo, esos grupos desarrollarán las leyes de defensa del pobre en el contexto de la alianza con el Dios de la vida, Yahvéh liberador. Tenemos entonces la confrontación de dos fuerzas: el grupo profético efraimita con las leyes de defensa del pobre en función del pueblo masacrado, y el grupo de la corte que explotaba al pueblo.

Ese conflicto camina con la historia. En el 841 a. C., Jehú (2R. 9-10), jefe de los carros de guerra, apoyado por el movimiento profético de Eliseo, promueve una sangrienta revuelta. Acaba con la dinastía de Omrí, destruye los templos de Baal y asume el trono (841-814). A primera vista parece un triunfo total de Yahvéh, pero en realidad Jehú hace de la religión yahvista una fuerza de sustentación del Estado. En otras palabras, él baaliza a Yahvéh (cf. Dt. 11,16s). A partir de ese episodio, Eliseo y su grupo de sacerdotes y profetas levíticos pasan a desempeñar un importante papel en la corte, convirtiéndose en consejeros del rey (cf. 2R. 13,14-19). La profecía se institucionaliza. A través de ellos la tradición profética efraimita portadora del "Protodeuteronomio" entra en la corte, la cual se apropia de las leyes ahí contenidas y las pone a su favor.

El crecimiento que el núcleo antiguo del Deuteronomio sufre en el ámbito de la corte aparece en varios textos, como la ley sobre el rey (Dt. 17,14-20). La concepción de la monarquía y la alerta contra la posibilidad de un rey extranjero (Dt. 17,15) presentes en ese texto corresponden a la situación del reino del Norte, porque en el Sur la dinastía de David mantiene el dominio del trono prácticamente todo el período del reinado, excepto el tiempo de la reina Atalía (2R. 11). En ese contexto también podemos percibir cómo la ley en defensa del pobre es cooptada por la corte, al presentar al rey como defensor de esa ley.

Con Jeroboam II (783-743 a. C.) tenemos el apogeo político y económico de Israel. Jeroboam reconquista desde Jamat hasta el Mar Muerto (2R. 14,25). El reino del Norte alcanza casi las mismas dimensiones del Reino Unido del tiempo de David y Salomón. Es una época de gran prosperidad. El comercio y la industria se desarrollan de manera acelerada. Aumenta la diferencia social. Crece la clase urbana y rica a costas del empobrecimiento de gran parte de la población, sobre todo la del campo, la mayor víctima de la injusticia y la explotación (Am. 2,6-16). Para mantener sus intereses socio-económicos, Jeroboam II intensifica una política de centralización. El Estado requiere del producto del campo para la mantención de la corte, la ciudad y el comercio. Para eso utiliza la ley de la centralización que obliga al pueblo a entregar su producto en un lugar único que, en el caso, es el santuario de Betel, llamado "el santuario del rey" (Am. 7,13), en detrimento de los santuarios populares del interior, como Siquem. Ese tipo de centralización necesita de un Dios oficial fuerte, y por eso la persecución de otras religiones y la advertencia contra la apostasía de la fe en Yahvéh (2R. 10,18-27; Dt. 13,13-16). Es probable que la ley de la centralización presente en el Deuteronomio haya surgido en ese contexto (cf. Dt. 12).

La reacción a todo ese proceso acontece especialmente a través de los grupos de resistencia portadores de la tradición popular profética efraimita. Esos grupos hacen una fuerte oposición a la monarquía y a sus bases de sustentación. Para eso mantienen viva la memoria tribal. Insisten en la alianza con el Dios de la vida y en la práctica del proyecto igualitario. Sustentan la esperanza del pueblo con la imagen del Dios vivo. Un Dios muy próximo —Padre-Madre— que camina en medio del pueblo (cf. Os. 11,1-4; 13,7s). Entre esos grupos destacamos el de Amós, quien vive durante

el reinado de Jeroboam II, y el grupo de Oseas, que acompaña los últimos acontecimientos de ese período.

Después de la muerte de Jeroboam II, el escenario de Israel cambia por completo. Es el inicio del expansionismo del imperio asirio. Frente a la presión asiria el poder central de Israel es cada vez más débil. Las continuas revueltas internas, la guerra sirio-efraimita (734-732 a. C.) y la caída de la monarquía (722), hacen que mucha gente emigre a Judá llevando las diversas tradiciones del reino del Norte.

1a. y 2a. etapas: núcleo antiguo del Dt. 12-26: contiene leyes humanitarias y leyes centralizadoras

1.3. Reforma de Ezequías (716-687 a. C.)

El padre de Ezequías, el rey Ajaz, gobierna Judá entre el 736 y el 716 a. C. (2R. 16). Durante su reinado ocurre la llamada guerra sirio-efraimita (734). Para combatir a Israel y Damasco en esa guerra, Ajaz hace alianza con Asiria y se somete a ella como vasallo (2R. 16,5-9). Ajaz tiene como sucesor a Ezequías quien, conforme al relato de 2R. 18 y 2Cr. 29-31, es el primer rey de Judá después de la destrucción del reino del Norte por Asiria en el 722. Como Asiria entra en crisis después de la muerte de Sargón II (705), Ezequías, en unión con Egipto y Babilonia, hace un pacto anti-asirio. Aprovechando ese vacío en el poder internacional, él emprende una reforma político-religiosa que intenta unificar de nuevo a Judá e Israel. Para justificar su reforma Ezequías convoca a la nación a renovar la alianza con el Yahvéh oficial, sacramentando de este modo su política nacionalista.

En la corte de Ezequías había escribas especialistas en sabiduría y leyes del Antiguo Oriente, al igual que en Egipto y Asiria (Pr. 25,1). Ese grupo, que más tarde recibirá el nombre de deuteronomistas, es el encargado de legitimar las reformas. Ellos acogen con mucho interés las tradiciones venidas del Norte y las adaptan al proyecto de la corte davidista. En la revisión de las leyes del Deuteronomio y otras tradiciones, utilizan tres elementos: la teología davídica, la figura de Moisés como autoridad de la tradición del éxodo, y el nombre de Dios como el autor y promulgador de la ley. Ese material recibe la estructura de los tratados del antiguo Cercano Oriente, en especial de los tratados de vasallaje asirios. Además de eso, tal documento debería ser depositado en el Templo y leído periódicamente en público para fortalecer todavía más la autoridad del rey ante el pueblo.

Las leyes de centralización contenidas en el núcleo antiguo del Deuteronomio (Dt. 12-26) vienen al encuentro de la propuesta de la teología davídica, cuyo objetivo es dar sustentación ideológica al rey. El instrumento es el culto centralizado. En la época de Ezequías cesan los sacrificios en los santuarios (cf. 2Cr. 31; 2R. 18-20). Los argumentos usados en esa teología son: la realeza de Yahvéh, la filiación divina del rey, la figura de Moisés y el propio Yahvéh. En el primer argumento, Yahvéh es presentado como el Dios único, patrono de la dinastía davídica, lo que deslegitima otras manifestaciones religiosas populares, como es el caso de la diosa Aserá (Dt. 16,21). La alianza de las tribus entre sí y con Yahvéh es transformada en alianza entre Yahvéh y David y sus descendientes (Sal. 89,4s.27s.35-37). El segundo argumento que completa el primero es: el rey es hijo de Dios, escogido por Yahvéh para defender los intereses de los pobres y oprimidos (Sal. 2,7-9; Sal. 72,1-4.12s). La relación Dios-

pueblo es sustituida por Dios-rey, lo que está en contra de la teología Dios Padre-Madre desarrollada en el Norte, por ejemplo por Oseas (Os. 11,1-4; 13,7s). Otro elemento usado en la organización redaccional del Deuteronomio es la figura de Moisés y del propio Yahvéh. La escuela deuteronomista coloca en el antiguo material una introducción (4,44—9,6; 10,12—11,32) y una conclusión (26,16—28,68). En esos agregados se destaca la presencia de Moisés como portador de la tradición del éxodo. Es importante observar que en la presentación del decálogo es el propio Yahvéh quien habla como autor de la ley. Con esa introducción, el texto quiere evidenciar que todo el Deuteronomio es palabra divina y expresa la voluntad de Yahvéh.

La reforma de Ezequías es interrumpida por la invasión de Senaquerib (701 a. C.). A la muerte de Ezequías, su hijo Manasés ocupa el trono (687-642). Durante su gobierno rehace la alianza con Asiria, con lo que crea una situación complicada (2R. 21; 2Cr. 33) que debe haber llevado a los reformistas a "esconder" en el Templo los textos del Deuteronomio, el "libro de la ley". Tenemos entonces el retorno de la alianza Asiria-Judá.

1.4. Reforma de Josías (640-609 a. C.)

En el período del reinado de Josías, Asiria estaba en declive y Babilonia aún no emergía en el escenario internacional. Todo favorecía una tentativa de expansión del reino de Judá. Josías ocupa el espacio vacío. Reconquista parte del antiguo territorio israelita para Judá (2R. 23). El rey rompe la alianza con Asiria y convoca nuevamente a la nación a rehacer la alianza con el Yahvéh oficial, dentro del esquema contractual de vasallaje organizado por los deuteronomistas. Da continuidad a la reforma iniciada por Ezequías, y lleva hasta las últimas consecuencias la centralización del culto [2]. Hace de Jerusalén el centro político-religioso. Destruye el santuario de Betel y los santuarios yahvistas del interior, así como los lugares de culto cananeos (cf. Dt. 12; 2R. 22-23). El "libro de la ley", falsamente encontrado en el Templo (2R. 22,3-10), se convierte en la base de sus reformas. Tales reformas, descritas en 2R. 23,1-24, tienen muchos puntos en común con el código de Dt. 12-26.

La reforma de Josías tiene varias consecuencias que benefician a unos y perjudican a otros. Jerusalén, la ciudad-capital, se convierte en el gran centro. Allá está el Templo, corazón de la centralización de Josías. Todo el pueblo de las pequeñas ciudades del interior es obligado a venir al gran centro, hacer peregrinación, prestar culto, participar de las fiestas. La centralización posibilita arrancar más tributo a los campesinos, aumentar el lucro por el control de las rutas, intensificar el comercio. Luego, los que más lucran con la reforma josiánica son: la casa real, los sacerdotes sadoquistas de la corte, los comerciantes y el "pueblo de la tierra".

¿Y quién paga el precio de ese cambio? Veamos la otra "cara" de la reforma: ella perjudica a mucha gente, sobre todo al pueblo del interior que pierde su lugar de culto y la libertad religiosa, ve aumentar sus gastos con las peregrinaciones, lo que posibilita al Estado ampliar su dominio y explotación, lo que significa a su vez un peso más en las espaldas de los campesinos expoliados. Otro grupo profundamente

---

[2] Shigeyuki Nakanose. *Josiah's Passover. Sociology and the Liberting Bible*. Maryknoll, Orbis Books, 1993.

afectado por las reformas josiánicas es el de los sacerdotes levitas del interior. Sus santuarios son cerrados y destruidos, y ellos son rebajados a "clero" de segunda categoría en la organización del culto en Jerusalén (2R. 23,8s). Es importante recordar que los sacerdotes levitas eran los guardianes de los santuarios del interior, donde había mucho pluralismo religioso. Entre los nombres de los dioses y diosas venerados en esos santuarios destacamos el de la diosa Aserá (2R. 23,4b), quien pese a que era adorada junto a Yahvéh, no aparece en las duras críticas de Amós y de Oseas. Como podemos observar, la reforma josiánica fue un triunfo del yahvismo oficial sobre la religiosidad popular. Tenemos además a los samaritanos o antiguos israelitas, cuyas ciudades fueron anexadas a Judá por Josías. Ellos no tenían motivos para aceptar un rey davídico, y mucho menos un santuario único en Jerusalén.

La avalancha de reformas hechas por Josías provoca resistencias en los grupos afectados por ellas. En respuesta, la escuela deuteronomista hace una revisión de la historia de Israel, desde la conquista de la tierra hasta la reforma religiosa, según los intereses de la casa josiánica. Es la llamada Historia Deuteronomista. El libro del Deuteronomio o el "libro de la ley", encontrado en el Templo por el sumo sacerdote Jilquias y bendecido por la profetisa Juldá, estaba incluido en esa reedición de la historia. Según todo indica, las leyes más radicales sobre la centralización (Dt. 12,13-19.26s; 18,6-8; etc.) y las leyes de la guerra para justificar la conquista del Norte por Josías y reclutar al pueblo para la guerra (Dt. 20; 23,10-15) provienen de ese período. La presentación del "libro de la ley" es una forma eficaz de legitimar la reforma. Otro elemento de justificación de ésta, como en el tiempo de Ezequías, es la teología davídica que proclamaba al rey como "hijo de Dios", "padre y defensor de los pobres". Eso le daba derecho a cobrar tributos en especie y en forma de servicio militar.

El gran objetivo de la Historia Deuteronomista es mostrar la sobrevivencia de Judá gracias a la fidelidad de Yahvéh a la alianza con David y sus descendientes (2Sm. 7). Josías es presentado como un rey piadoso que sigue en todo a "su padre David" (2R. 22,1s). Por eso es aclamado por todo el pueblo de Israel como rey de Judá (cf. 2Sm. 5,1-6). De acuerdo con la Historia Deuteronimista, la causa de la destrucción de Israel fue el pecado de Jeroboam I, quien había colocado a Betel como lugar de culto y hecho los becerros de oro (1R. 12,28-33). Los deuteronomistas insisten en mostrar que Jerusalén es el lugar escogido por Dios para su morada (2R. 22-23).

Esa redacción tiene como propósito hacer propaganda a la dinastía davídica y demostrar que ella tiene futuro, pues está en plena expansión según los caminos de Yahvéh. No obstante, al cabo de tres décadas la historia muestra lo contrario. Viene el exilio y con él la destrucción tan bien descrita en las Lamentaciones y en el libro de Jeremías. El pueblo comienza a dudar del poder de Yahvéh (Lm. 5,20; Jr. 30,14). ¿Cuáles serán las causas de tanta desgracia? ¿Por que Yahvéh destruye la tierra (Dt. 29,22-24)? El pueblo estaba perdido en la maraña del dolor y de la oscuridad (cf. Lm. 2,14; 5,7; Sal. 137; Ez. 18,2).

3a. y 4a. etapas: texto revisado, ampliado y reeditado en ese período de reformas: 4,44—28,68

1.5. Redacción exílica (598-538 a. C.)

En la coyuntura de la destrucción en la que el pueblo pierde toda esperanza, los redactores elaboran la segunda edición de la Historia Deuteronomista. En ese trabajo intentan armonizar el triunfalismo de la primera redacción con la crisis causada por la destrucción e intervención de Babilonia (Dt. 29,22). Su argumento es: la alianza ha sido quebrada. Y el gran culpable es el pueblo por no observar los mandamientos de Yahvéh, instalar la monarquía (1Sm. 8) y adorar otros dioses (1R. 11,1-13). Ahora está siendo juzgado justamente, dado que se le había avisado de forma muy clara (cf. Jc. 6,10; 9,7-15; 1Sm. 12,25; 2R. 17,14.40; 21,9): todas las veces que él abandonaba a Yahvéh para adorar divinidades extranjeras, Yahvéh lo castigaba. El camino de reconstrucción propuesto por la Historia Deuteronomista para el pueblo es aceptar la justicia del juicio de Yahvéh y sus consecuencias, lo que debería llevar al arrepentimiento y a la conversión al Dios único (Dt. 4,39; 1R. 8,46-51). El exilio no es el fin de la historia. Se trata de clamar a Yahvéh pidiendo socorro, como hicieran "nuestros padres en Egipto" (1Sm. 12). Empeñarse en una seria revisión del camino hecho, corregir los errores y... continuar andando.

En la segunda redacción de la Historia Deuteronomista, que abarca el período desde la conquista de Canaán hasta el exilio (Jos., Jc., 1 y 2R.), los escribas se dedican al estudio del Deuteronomio y de los profetas, principalmente Jeremías y Ezequiel. Tenemos aquí la quinta etapa del proceso de redacción del Deuteronomio, donde son añadidos textos para explicar el motivo del exilio, las consecuencias y las posibilidades de salida: el abandono de la alianza de Yahvéh para servir a otros dioses (Dt. 29,25s); la consecuencia es la ira o la cólera de Yahvéh (Dt. 29,20.24.27s), su negativa a perdonar (Dt. 29,20) y las maldiciones (Dt. 29,20.27). Para los deuteronomistas, la salida de esta situación está condicionada al arrepentimiento y a la vuelta a Yahvéh en una actitud de obediencia y entrega, confiando en su misericordia y en su fuerza (Dt. 4,29-40; 30,1-10). ¡Es el pueblo quien ha quebrado la alianza, es el pueblo quien tiene que hacer el camino de vuelta!

La instrucción de Yahvéh a Moisés cuando el pueblo se encontraba en las proximidades de la tierra prometida, adquiere realce en la redacción exílica. Dios promete tierra y ley (Dt. 4,1-7). El promete y cumple, porque es el único Dios, creador del cielo y de la tierra (Dt. 4,32-40). El pueblo, a su vez, abandona la alianza para adorar otros dioses. Eso ya estaba previsto en la instrucción de Yahvéh: el rompimiento de la alianza por parte del pueblo y la consecuente cólera y abandono de Yahvéh (Dt. 31,16s.20). De este modo, los deuteronomistas justifican el exilio como consecuencia de la quiebra de la alianza y de la fidelidad a la palabra de Yahvéh. Pese a los insistentes avisos de Yahvéh, el pueblo es de cerviz dura, abandona la alianza y se desvía del camino (Dt. 4,9-20).

Dos caminos se abren frente al pueblo: la vida y la muerte. Aceptar o rechazar la propuesta: el arrepentimiento y la obediencia total a Yahvéh y a su ley (Dt. 30,15-20) como el camino cierto que conduce a la liberación del exilio. Los deuteronomistas insisten:

> ...he aquí que hoy estoy colocando ante ti la vida y la felicidad, la muerte y la infelicidad... Escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia (Dt. 30,15.19b).

1.6. Redacción post-exílica (cerca del 400 a. C.)

En el tiempo de Esdras los escribas hacen una última redacción del Pentateuco. En ese período la totalidad del texto del Deuteronomio recibe varios retoques para entrar en el conjunto de esa obra. Tenemos entonces la sexta etapa o "sexta edición" del Deuteronomio, con los agregados (1,3; 31,14-23; 32,48-52; 34) que hacen de este libro una especie de "puente" entre el Pentateuco y la Historia Deuteronomista. Y así la elaboración del Deuteronomio llega a su fase final. En esta redacción la figura central del libro en términos literarios es Moisés. El Deuteronomio contiene los discursos de Moisés, sus últimas palabras exortando al pueblo a la fidelidad a Yahvéh, y finalmente su muerte. En su último discurso Moisés recuerda el pasado (Dt. 1-4). Orienta acerca de cómo debe ser la vida en la tierra conquistada (Dt. 5-8), traza las bases de la nueva alianza en Moab y pasa la misión a Josué (Dt. 29-31), hace su cántico y bendición (Dt. 32-33), sube al Monte Nebo, ve de lejos la tierra prometida... y muere. El conjunto del libro quiere ser un llamado a la conversión al Dios oficial, a su ley y a la unidad del pueblo elegido, Israel, en la sociedad teocrática de Nehemías y Esdras.

Todo eso hace del libro del Deuteronomio un don de Dios ofrecido por Moisés como testamento al término de su vida. Los judaítas siempre lo tuvieron en gran estima, tanto que Esdras hace de él el eje para la elaboración de sus leyes sobre lo puro e impuro y sobre la raza elegida.

5a. y 6a. etapas: revisión, reedición de 4 a 28 y ampliación: 1-4 y 29-34

2. Estructura

Acabamos de presentar las etapas históricas de la formación del libro del Deuteronomio, resaltando, *grosso modo,* los textos que surgen en cada etapa. Podemos preguntarnos: ¿esos textos son reunidos intencionalmente o son una simple superposición de capas? De hecho, existen varias tentativas de los exégetas por determinar las estructuras que sustentan esos textos.

Para algunos estudiosos el libro del Deuteronomio sigue el patrón de una celebración litúrgica de culto donde se hacía la renovación de la alianza [3]. Más tarde, otros especialistas en el asunto constatan que el esquema del libro es muy semejante a los tratados de vasallaje del Cercano Oriente y que con certeza, en el tiempo de Ezequías y de Josías, los escribas deuteronomistas de la corte usan ese esquema para trabajar los textos del Deuteronomio que habían llegado a sus manos [4]. Según las investigaciones recientes, cada una de esas teorías comprueba una etapa de la redacción del libro. Reafirman el texto como producto histórico-social. O sea, la fórmula de la celebración de la alianza, que viene de las celebraciones cúlticas de la época tribal, así como el esquema de los tratados de vasallaje del Cercano Oriente, son retomados por los redactores de las diversas ediciones. Siendo así, nosotros seguimos el proceso de desarrollo histórico del libro desde su nacedero, respetando la última redacción.

---

[3] Gerhard von Rad. *The Problem of the Hexateuch and Other Essays.* London, ET, 1984.
[4] Moshe Weinfeld. "The Loyalty Oath in the Ancient Near East", en *Ugarit Forschung,* Vol. 8 (1969), págs. 379-414.

2.1. Estructura general del Deuteronomio

1-4: exílico y post-exílico
5-11: corte de Ezequías y de Josías
12-26: código deuteronómico
27-28: corte de Ezequías y de Josías
29-34: exílico y post-exílico

2.2. Estructura detallada del libro

I. Discurso introductorio (1-11)
A. *Primer discurso de Moisés* (1,1—4,40)
1. Introducción que liga el Deuteronomio al Pentateuco (1,1-5)
2. Discurso introductorio (1,6—4,40; [4,41-43: añadido])
B. *Segundo discurso de Moisés* (4,44—11,32)
1. Introducción histórica (4,44-49)
2. Segundo discurso (5,1—11,32 [...] 26,16—28,68)

II. Código deuteronómico (12-26)
A. *Relaciones con Dios: leyes cultuales* (12,1—16,17)
1. Introducción (12,1)
2. El lugar del culto (12,2—13,1)
3. Alerta contra la idolatría (13,2-19)
4. Pureza del culto (14,1-21)
5. Fiestas y diezmos (14,22—16,17)
B. *Relaciones con las mediaciones: leyes sobre las autoridades* (16,18—18,22)
1. Los jueces, escribas y leyes de culto (16,18—17,7)
2. Los jueces y levitas (17,8-13)
3. La ley del rey (17,14-20)
4. El sacerdocio levítico, adivinos, magos y profetas (18,1-22)
C. *Relaciones sociales: leyes civiles* (19,1—25,19)
1. Respeto por la vida del hombre (ser humano) (19,1—21,9)
2. Leyes sobre la familia-derechos sociales (21,10—25,19)
D. *Prescripciones rituales y conclusión* (26,1-19)
1. Las primicias (26,1-11)
2. El diezmo trienal (26,12-15)
3. Conclusión-fin del segundo discurso (26,16-19)

III. Preparación y conclusión de la alianza (27-34)
A. *Primeros bloques de discursos de despedida* (27,1—28,68)
1. Maldición (27,1-26)
2. Bendición y maldición (28,1—28,68)
B. *Segundo bloque de discursos de despedida* (28,69-31,8)
1. Alianza de Horeb y Moab (28,69—30,10)
2. Proximidad de la ley (30,11—31,8)
C. *Conclusión del Pentateuco. Apéndices* (31,9—34,12)
1. Lectura de la ley cada siete años (31,9-30)
2. Cántico de Moisés (32,1-52)
3. Bendición de Moisés (33,1-29)
himno (33,2-5.26-29) y dichos tribales (33,5-25; cf. Gn. 49)
4. Muerte de Moisés (34,1-12)

La propia estructura muestra al libro del Deuteronomio como un proceso histórico. Esa constatación excluye por sí la hipótesis antigua que consideraba a Moisés como autor del libro, conforme nos indican a primera vista las informaciones contenidas en el capítulo 31,9.19.22.28s. Eso refuerza la teoría de que la inclusión de Moisés como autor del texto, es hecha por los redactores para dar autoridad al libro y hacer de éste un "puente" entre el Pentateuco y la Historia Deuteronómica, de la que hacía parte al inicio de su redacción.

3. Claves de lectura

3.1. Estructura

La estructura del texto vista antes es ya una clave de lectura. Ella muestra cómo el libro es escrito dentro del proceso histórico-social. Por esa razón, el primer paso consiste en el análisis del texto dentro de la sociedad en que es escrito. No se trata de un texto neutro, tenemos que sospechar de las informaciones que emergen a primera vista. Para eso se hace necesario describir la sociedad en que surge el texto y cuáles son las circunstancias que dan origen a los hechos y el porqué de los mismos. Es fundamental explicar la interrelación entre un texto y su contexto socio-político-económico-religioso.

3.2. Consolidación del sistema urbano

La escuela deuteronomista reelabora las leyes contenidas en el Deuteronomio en función de las reformas de la corte, con vistas a consolidar la política del sistema urbano. Por lo tanto, la macroestructura del Estado puede ser una puerta de entrada para la comprensión del Deuteronomio.

3.2.1. Aspecto económico

a) Fiesta centralizadora: la fiesta como elemento aglutinador del pueblo es apropiada por el Estado para acrecentar la recaudación a través de las ofrendas y del crecimiento del comercio (Dt.16; 26).

b) Sistema fiscal (diezmos): la escuela deuteronomista establece un sistema fiscal en función del aumento de la recaudación del Estado (Dt. 14,24s).

3.2.2. Aspecto social

a) Relacionamiento social: el Estado transforma el relacionamiento tribal, familiar, en un relacionamiento formal rey-súbdito (Dt. 17,15).

b) Nueva clase: en la escuela deuteronomista se destacan los escribas, especialistas en sabiduría y profundos conocedores de las leyes de la corte del Cercano Oriente antiguo. Ellos forman el grupo deuteronomista desde el tiempo del rey Ezequías y comienzan a redactar la historia de Israel en la perspectiva de la corte. Dentro de ese conjunto de escritos elaboran la primera "edición del Deuteronomio", que significativamente tiene su "última edición" con los escribas del tiempo de Nehemías y Esdras (cf. Dt. 1,15). El legalismo ahí presente atraviesa toda la historia hasta la época del cristianismo.

3.2.3. Aspecto político

a) Ley del rey: en Dt. 17,14-20 encontramos la ley del rey, la cual no se encuentra en ningún otro texto del Pentateuco. El hecho de aprobar la existencia de un rey, legitima la organización socio-política del Estado.

b) Ley de la guerra: se constata en Dt. 7,1s (ley del anatema) y en Dt. 20,10-20 la legitimación de la "limpieza étnica" mediante la destrucción de los pueblos vecinos, lo que facilita la acción militar de la conquista.

c) Ley de la "seguridad nacional": el texto presenta leyes que denotan represión política (Dt. 13,2-19; 17,2-7).

3.2.4. Aspecto ideológico y religioso

a) Nacionalismo: la nación elegida tiene la pretensión de volver a tener un gran territorio a semejanza del Reino Unido de los tiempos de David y de Salomón (Dt. 11,24; 15,6).

b) Pueblo elegido: la elección hace de Israel un pueblo santo y separado (Dt. 7,6), propiedad exclusiva del Señor su Dios. Esa elección gratuita por parte de Yahvéh debe ser correspondida por la fidelidad del pueblo, excluyendo de su medio dioses y cultos extranjeros (Dt. 7,5). Ese espíritu nacionalista acrecentado con la mentalidad de raza elegida crea una restricción para los extranjeros: de ellos se podía cobrar intereses (Dt. 23,21); ellos no tenían el amparo del perdón de las deudas previsto en la ley del año sabático, esto es, estaban expuestos a la explotación de la esclavitud (Dt. 15,1-3); no se podía nombrar un rey extranjero (Dt. 17,15c). En suma, podemos decir que al extranjero le estaba vedado el derecho de gozar de la ley del pueblo de Dios. El ápice de la teología de la "raza elegida" lo hallamos en la ley de lo puro e impuro del tiempo de Esdras (Esd. 9-10).

c) Yahvéh, Dios único: la unicidad de Dios es el principal "dogma" del Deuteronomio, proclamado desde el inicio (Dt. 6,4). El sistema urbano se apropia de la imagen de Yahvéh para combatir el sincretismo religioso, las prácticas que se siguen de él, y dar unidad nacional a Israel. Los reformistas se proponen acabar con las diferentes manifestaciones religiosas, muy comunes en la vida del pueblo del interior. En ese contexto los reformistas ligan la diosa Aserá a Baal, como un medio para extinguir su culto. El objetivo de esa posición es reforzar la autoridad real (2R. 23,4-7).

d) Yahvéh baalizado: las características de Baal como dios que controla las lluvias, fecunda la tierra, son ahora incorporadas a Yahvéh (Dt. 11,10-17).

e) Yahvéh, único rey: los escribas deuteronomistas reelaboran el yahvismo según los esquemas del Cercano Oriente antiguo, donde el rey exigía fidelidad y obediencia exclusiva por parte de los súbditos (Dt. 17,2-7). La exigencia de fidelidad a Yahvén llega al punto de hacer de los padres delatores de sus propios hijos (Dt. 21,18-21).

f) Yahvéh celoso y vengativo (Dt. 6,14-19; 28,15-46): los deuteronomistas presentan un rostro de Dios que contrasta con la imagen del Dios Padre-Madre. Es un Dios violento, sin misericordia, que manda matar hasta al hermano, el hijo, la hija, la mujer, el amigo, si éstos intentan seducir a alguien a seguir otros dioses (Dt. 13; 19). Ese rostro de Dios se opone a la experiencia del Dios de la vida que hallamos en los grupos proféticos de Oseas, el Segundo Isaías y otros.

3.3. Experiencia del exilio y el post-exilio

Con el exilio el pueblo de Israel hace una de las experiencias más duras de su historia. La destrucción de todos los símbolos que sustentaban su identidad: la tierra, el Templo, el culto, etc. En ese contexto, para explicar la destrucción y mostrar las posibilidades de salida, los redactores deuteronomistas reescribirán la historia desde la conquista de la tierra hasta la reforma religiosa de Josías, incluyendo el libro del Deuteronomio. Esa redacción es marcada por la teología oficial desarrollada por Ezequiel y su grupo. Los elementos fundamentales de esa teología son: el Templo (Dt. 31,11), la tierra (Dt. 4,38; 30,16), la raza elegida (Dt. 4,37; 29,13), la ley de lo puro e impuro (Dt. 7,1-16), la teología de la retribución (Dt. 7,9-11). Todos esos elementos son retomados y reforzados en la última edición de la historia, en el post-exilio, por el grupo de escribas de Esdras para respaldar la teocracia dirigida por sacerdotes y levitas. La observancia de la ley (Dt. 31; 32,45-47) gana relevancia en el período de Nehemías y Esdras, funcionarios de Persia:

> Y a todo aquel que no observe la ley de Dios —que es la ley del rey—, será castigado rigurosamente, con la muerte o el destierro, con multa o prisión (Esd. 7,26).

3.4. Estilo

3.4.1. Lenguaje exhortativo

El Deuteronomio tiene un lenguaje propio en la línea exhortativa, en contraste con todos los códigos hebraicos. Este estilo inflamado, típico de los profetas, es apropiado por los deuteronomistas de la corte de Ezequías y Josías, y acrecentado por los redactores exílicos y post-exílicos para convencer al oyente (Dt. 32,44-47).

3.4.2. Lenguaje de sabiduría y de los tratados

La palabra amor aparece muchas veces acompañada de la palabra temor, con un llamado a la fidelidad (Dt. 6,4-9; 30,6). Tal palabra tiene una ligazón estrecha con alianza, símbolo del compromiso de Dios con el pueblo y de éste con Dios. El término es apropiado por los reyes como base de su política manipuladora. Para los escribas deuteronomistas, especializados en el lenguaje de los contratos de Oriente, esa expresión está vinculada a la obediencia del súbdito al rey.

3.4.3. Estilo litúrgico

Son muy comunes en el Deuteronomio expresiones como: “recuerda que fuiste esclavo en Egipto” (Dt. 10,19; 24,22); “en el lugar que tu Dios hubiese escogido” (Dt. 12,18; 16,7.11.15); “escucha, Israel” (Dt. 5,1; 6,4; 9,1; 33,7). En la liturgia se renueva la alianza y se liga a la ley. En la ley estaban presentes la defensa de la justicia, la protección del pobre, del huérfano y de la viuda. Muchas veces esa lectura debe haber ocasionado tensión con la clase dominante que tenía otros intereses.

3.5. Cotidianidad

3.5.1. Instancia doméstica

Para una lectura provechosa de la Biblia, no basta el análisis del texto y la crítica a la macroestructura. Es menester llegar al nivel de las relaciones humanas que atraviesan los textos, explícita e implícitamente. Es fundamental rescatar lo que hay de más primitivo, pues en los orígenes del texto se halla una sociedad tribal. Es preciso detectar las leyes más simples que nos reportan la vida en el campo (Dt. 22,6s), a la sociedad igualitaria (Dt. 16,11.14) donde nadie es excluido, donde la fraternidad es expresada en términos de solidaridad: "tu hermano pobre" (Dt. 15,7.9.11). La experiencia de esclavitud, liberación y alianza con Dios y entre sí, crea en el pueblo sensibilidad para con los pobres, huérfanos y viudas, y gratitud para con Dios (Dt. 10,18-20). Esa manera de obrar es cultivada en los grupos proféticos como el de Amós, Oseas y otros, y atraviesa los testos del Deuteronomio. En lenguaje de hoy es lo que llamamos "opción por los pobres", que constituye uno de los temas preferidos de la teología latinoamericana y ha sido objeto de innumerables investigaciones [5].

3.5.2. El cuerpo

La lectura del texto bíblico a partir del cuerpo es una lectura incluyente que ve a la persona como un todo, como un haz de relaciones. La pregunta originaria: ¿cuerpo de quién?, nos lleva a otras preguntas sobre género (sexo), etnia (raza), generación (edad), clase (pobre, rico, etc.). Ese tipo de lectura arroja luz sobre los capítulos 19 a 25, que tratan de la cuestión de la vida familiar. Aparentemente, esos capítulos presentan a la mujer libre del dominio del hombre, sea esposo, sea padre. Pero en la óptica vista arriba, la mujer entra en el esquema de concentración del Estado en detrimento de la influencia interior, como es el caso de los consejos de ancianos. Ella sale de la influencia de la relación de sangre y pasa a ser controlada por la corte. Sin la defensa de la familia, ella se tiene que auto-defender. Normalmente eran muertas, pues estaban a merced de la corte y sus leyes [6] (Dt. 22,13-21.23-27).

3.5.3. Religiosidad popular

La religiosidad popular de los agricultores estaba marcada por el sincretismo y la participación comunitaria. Una de sus características era la fiesta, que reunía familias, vecinos, etc. (Dt. 12,12). Ahí había espacio para todos: mujeres, niños, viejos y enfermos. Con la consolidación del Estado, la religión oficial concentra la manifestación religiosa en el culto realizado en el Templo, en la ciudad (Dt. 16,11). El combate a la religión popular invade el día a día del pueblo. El establecimiento del yahvismo oficial, que en su origen era una religión de pastores con fuertes rasgos patriarcales, restringe el espacio de las mujeres. El pueblo pierde el derecho de expresar su fe al ver destruidos sus símbolos y limitados sus espacios.

---

[5] Carlos A. Dreher. "Las uvas del vecino", en *RIBLA* (San José) No. 14 (1993), págs. 23-39.
[6] Naomi Steinber. "The Deuteronomic Law Code and the Politics of State Centralization", en N. K. Gottwald-R. H. Horsley (eds.). *The Bible and Liberation.* Maryknoll, Orbis Books, 1993, págs. 365-375.

Conclusión

Iniciamos este estudio con la pregunta: ¿una ley a favor de la vida? Una vez recorrido el camino, volvemos a ella de nuevo. Mirando de cerca el libro del Deuteronomio percibimos un fuerte contraste: leyes minuciosas que defienden la vida humana, la naturaleza (Dt. 22,1-13), y leyes que son nítidamente contra la vida, que mandan hasta a exterminar pueblos vecinos (Dt. 20,17). Tenemos por lo tanto, en el mismo libro, la tradición popular y la ideología oficial. Esa ambigüedad exige de nosotros discernimiento. Y el gran criterio de discernimiento es la vida. Eso significa que para situarnos de manera adecuada frente al texto, dos cosas se hacen necesarias: la opción concreta por los pobres y marginados y el estudio del texto en su contexto histórico, verificando las circunstancias que dieron origen a los hechos y su porqué. Esa descripción nos va mostrar el juego de poder, la influencia de personas o grupos en la sociedad en cuestión, y viceversa. Sin embargo es preciso ir más lejos, es decir, ir a la cotidianidad, al día a día de las personas que están detrás del texto y establecer empatía con ellas. Ahí es posible sentir lo que Dios siente, esto es, hacer una experiencia del Dios vivo que habla en el texto a través de la vida y percibir cuáles son las leyes que ayudan al pueblo a vivir y cuáles las que lo desvían del camino de la vida.

El libro del Deuteronomio siempre fue importante en la vida de las comunidades. Las comunidades de Mateo y de Lucas presentan al Espíritu venciendo a Satanás, en el bautismo de Jesús, con pasajes del Deuteronomio (Mt.4 y Lc. 4). Para nuestras comunidades hoy, el libro del Deuteronomio es el "código de derechos humanos". Esas consideraciones nos comprometen a hacer una lectura seria de ese libro para que podamos beber de la misma fuente generadora de vida que sustentó al pueblo ayer y lo puede sustentar hoy.

Bibliografía

1. Lectura comunitaria

Este estudio es fruto del diálogo con los asesores/as y colaboradoras/es del Centro Bíblico Verbo: Carlos Mesters, Enilda de Paula Pedro, Francisco Orofino, Luiz Dietrich, Maria Antonia Marques, Nancy C. Pereira, Valmor da Silva. Un agradecimiento especial para Enilda por la ayuda en la revisión del texto.

2. Bibliografía básica producida en América Latina

Anderson, Ana Flora-Gorgulho, Gilberto da S. "O Deus vivo liberta e reúne o povo dos pobres. O Deuteronomio", en *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis) Vol. 41, Fasc. 164 (Dezembro, 1981), págs. 660-671.

Bonilla A., Plutarco. "Biblias de estudio. El tema de la pobreza y temas afines en el Deuteronomio", en *Traducción de la Biblia.* San José, 1993, V. 25, No. 66, págs. 137-148.

Dreher, Carlos A. "Las uvas del vecino", en *RIBLA* (San José) No. 14 (1993), págs. 23-39.

Kramer, Pedro. "O órfão e a viúda no livro do Deuteronômio", en *Estudos Bíblicos* (Petrópolis) No. 27 (1990), págs. 20-28.

Dias Mateos, Manuel. “Teu irmão pobre. Dt. 15, 7”, en *Perspectiva Teológica* (Belo Horizonte) No. 66 (1993), págs. 137-148.
Mitchell, Bill. “En torno a la lectura del Deuteronomio: reflexiones andinas”, en *Boletín Teológico* (Florida) V. 25, No.50 (1993), págs. 87-93.
Nakanose, Shigeyuki. *Josiah’s Passover. Sociology and the Liberting Bible*. Maryknoll, Orbis Books, 1993.
Orofino, Francisco. “Contigo yo golpearé al caballo y al caballero, al carro y al conductor”, en *RIBLA* No. 4 (1989), págs. 35-45.
Pinzeta, Inácio. “Um projeto de defesa aos estrangeiros: a proposta do Deuteronômio”, en *Estudos Bíblicos* No. 27 (1990), págs. 29-37.
Storniolo, Ivo. *Como ler o livro do Deuteronômio. Escolher a vida ou a morte.* São Paulo, Paulinas, 1990.
Zabatiero, Júlio Paulo Tavares. *Adoração e solidariedade. A reorganização econômica de Judá. Exegese sócio-crítica de Dt. 14,22—15,23.* São Leopoldo, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, 1995 (disertación de maestría).

3. Bibliografía con informaciones importantes

Benjamin, Don C. *Deuteronomy and City.* Lanham, Md., University Press of America, 1983.
Claburn, William E. *Deuteronomy and Collective* Behavior. Ph. D. Diss. Princeton University, 1968.
Gottwald, Norman K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica.* São Paulo, Paulinas, 1988.
Klein, Ralph W. *Israel no Exilio.* São Paulo, Paulinas, 1990.
Lohfink, Norbert. *Grandes manchetes de ontem e de hoje.* São Paulo, Paulinas, 1984.
López, Félix G. *O Deuteronômio.* São Paulo, Paulinas, 1992.
Olyan, Saul M. *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel.* Atlanta, Scholars Press, 1988.
Schmidt, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento.* São Leopoldo, Sinodal, 1994.
Sicre, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento.* Petrópolis, Vozes, 1994.
Steinberg, Naomi. “The Deuteronomic Law Code and the Politics of State Centralizacion”, en N. K. Gottwald-R. H. Horsley (eds.). *The Bible and Liberation.* Maryknoll, Orbis Books, 1993, págs. 365-375.
Thompson, J. A. *Deuteronômio. Introdução e comentário.* São Paulo, Mundo Cristão, 1991, págs. 11-79.

4. Comentarios importantes en inglés

Christensen, Duane L. *Deuteronomy 1-11.* Dallas, Word, 1991.
Driver, S. R. *A Critical Exegetical Commentary on Deuteronomy.* Edimburgh, T. & T. Clark, 1986.
Mayes, A. D. H. *Deuteronomy.* Michigan, Eerdmans, 1981.
Rad, Gerhard von. *Deuteronomy.* Philadelphia, The Westminster Press, 1966.

Shigeyuki Nakanose
Rua Verbo Divino 993
04719-001 São Paulo-SP
Brasil

Recensiones

Crüsemann, Frank. *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* [La Torá. Teología e historia social de las leyes vetero-testamentarias]. Münich, Chr. Kaiser, 1992, 496 págs.

I. Haroldo Reimer

Frank Crüsemann es un conceptuado exégeta alemán. Es uno de los pocos exégetas alemanes que, con persistencia y profundidad, ha intentado y ha sabido leer e interpretar la Biblia a partir de los pobres y oprimidos en su contexto social y cultural.

Esta nueva obra del autor es de peso. Casi tan pesada como la propia *torah* hebrea. Por su profundidad y novedad en la investigación e interpretación de los textos, vale la pena leer y estudiar el libro. La obra como un todo busca reconstruir la líneas básicas de la historia de las leyes del Antiguo Testamento, "desde los oscuros inicios en el período pre-estatal hasta el término del Pentateuco como torá" (pág. 7).

El libro está bien estructurado. Son ocho capítulos principales, cada uno con un promedio de cinco subcapítulos, donde el autor va presentando sus tesis generales y las interpretaciones de los textos específicos. Todo eso bien fundamentado y en constante discusión con el *status* de la investigación del Pentateuco, sobre todo en la exégesis alemana.

En esta breve reseña no será posible más que presentar algunas de las tesis principales del libro. Los riquísimos detalles de las interpretaciones de los textos quedarán por cuenta del lector y de la lectora que se dejasen cautivar para la lectura de la obra. El libro está siendo traducido al portugués y será publicado por la Editora Vozes de Petrópolis, Rio de Janeiro.

En el todo, Crüsemann propone dar continuidad a la recepción de la torá hebrea en la teología cristiana actual, aun y justamente porque en ésta muchas veces se transparenta una posición anti-judaica. Dentro de eso, su objetivo es situar los textos de leyes (códigos legales) del Antiguo Testamento en su más probable contexto social original y, a partir de ahí, resaltar la fuerza propia y el valor de estos textos también para nuestros días.

Crüsemann comienza por constatar que en la teología cristiana el término *torah* ha sido entendido meramente como "ley" y en contraposición frontal a "evangelio", lo que lleva a muchas distorsiones del término *torah* hebreo. Al pasar revista a los textos donde el término aparece, el autor resalta que *torah* tiene un

abanico de significados que no se agotan en “ley”. Para él, el término *torah* abarca los dos lados de la palabra de Dios. Expresa una unidad de ley y evangelio, y ambas dimensiones deben ser mantenidas unidas bajo pena de perder una de las más fundamentales categorías bíblicas (pág. 8).

En el proceso de entendimiento de la torá en el sentido del conjunto de las leyes del Antiguo Testamento, es necesario tener siempre en cuenta que ésta constituye la ley de Israel y la voluntad del Dios uno para un pueblo determinado. Aun así, en esta torá hay lugar para normas universales que valen para todas las personas creadas. La recepción de esta torá por las comunidades cristianas primitivas siempre aconteció de forma selectiva. Ella tiene, pues, una constante y sorprendente actualidad, pero también requiere un distanciamiento histórico dado que la mayoría de las leyes fueron escritas dentro de una sociedad agraria y un pueblo determinado. Es necesario realizar un trabajo hermenéutico para salvaguardar la importancia del conjunto de estas leyes como parte integrante necesaria de una ética cristiana.

En la versión final del Pentateuco, la torá (Pentateuco) pretende ser una unidad que se remonta a la autoridad mediadora de Moisés. En una perspectiva histórica y social, no obstante, la torá requiere ser entendida como una secuencia de varios códigos legales que orientaron o trataron de orientar la vida del pueblo de Israel.

Siguiendo pistas ya dadas por la investigación histórica, Crüsemann propone la secuencia de los siguientes códigos legales en el Antiguo Testamento:

1) Para el autor, el *Código de la Alianza* (Ex. 20,22—23,33) es el código de leyes más antiguo. Tiene su redacción decisiva en el siglo VIII a. C. en Judá, después de la destrucción del reino del Norte en el 722, y bajo el impacto de la profecía radical de este período y de los problemas sociales surgidos con el advenimiento de una sociedad de clases. Para Crüsemann, con el *Código de la Alianza* se establece la *estructura básica de la torá* (págs. 132-234).

Según el autor, el Código de la Alianza utiliza como fuente e integra dos documentos de textos legales más antiguos que, en su opinión, provienen ambos de conflictos del noveno siglo provocados por políticas del Estado.

a) El primer documento sería básicamente idéntico al llamado “décalogo cúltico” de Ex. 34,11-26, y estaría integrado en Ex. 22,20—23,9. Ex. 34,11-26 es, de acuerdo con el autor, un documento de la separación religiosa en relación a otros dioses y a las personas que los adoran. Plantea la alternativa: o adorar a Yahvé o a baal. Tal discusión provendría, según Crüsemann, del reino del Norte en la época de los omridas, a partir de figuras proféticas como Elías, Eliseo y sus círculos. Tanto en su contexto original cuanto en su integración en el Código de la Alianza, este texto exige la adoración exclusiva de Yahvé en cuestiones bien concretas del día a día.

b) La segunda fuente sería el conjunto de leyes denominado *mixpatim* (Ex. 21,1—22,16(19)), que según el autor habrían constituido una colección de sentencias judiciales de la “corte real de Jerusalén” (cf. 2Cr. 19 y Dt. 17), a partir del gobierno de Josafat. Para Crüsemann, este código de sentencias judiciales *(mishpatim)* podría estar vinculado con escribas y funcionarios que escribían “leyes de injusticia” como es denunciado en Is. 10,1-4. En este conjunto se trata de tres temas básicos: “esclavos” (Ex. 21,2-11), “violencia” (Ex. 21,12-36) y “propiedad” (Ex. 21,37—22,16). El autor postula el surgimiento de estas leyes en la época de la monarquía en Israel, y

dice que solamente en esta época la esclavitud se convirtió en un problema agudo en Israel.

El Código de la Alianza interliga estos dos documentos y coloca dos énfasis propios: la protección al extranjero (Ex. 22,20s; 23,9) y de los pobres (Ex. 22,24s), y una corrección en las leyes de los esclavos (Ex. 21,24s). Formula también normas para el procedimiento en procesos jurídicos (23,1-8). La adoración exclusiva a Yahvé es identificada con el comportamiento en favor de las personas social y jurídicamente débiles y con la observancia de las normas y del calendario cúltico más antiguo (= Ex. 34,11-26).

De este modo, el Código de la Alianza codifica por escrito en leyes el criterio ético con el cual los profetas Amós, Isaías y Miqueas criticaban el desarrollo social en el siglo octavo. Con la segunda persona del singular (= tú), el Código de la Alianza apunta a los israelitas libres y propietarios que son considerados los sujetos jurídicos de esta estructura base de la torá israelita. La capa que utiliza la segunda persona plural, más reciente, efectúa una historización en el sentido de proyectar estas leyes hasta la época mosaica junto al Sinaí (pág. 229). Por detrás de la composición del Código de la Alianza como un todo está, según el autor, la corte jurídica de Jerusalén. Esta sería constituida por escribas, sacerdotes y legos, lo que corresponde a los temas tratados en este código.

2) El *Código Deuteronómico* (Dt. 12-26) es, según Crüsemann, la "forma más influyente" de la torá hebrea (págs. 235-322). Este código es, de acuerdo con el autor, un producto de la época de Josías, en el siglo séptimo a. C., por lo tanto de la época pre-exílica. "Con la ley deuteronómica (Dt. 12-26), Israel comienza por segunda vez a formular la voluntad de Dios en un libro legal" (pág. 235). Este código utiliza, sostiene Crüsemann, básicamente formulaciones del Código de la Alianza, las cuales son adaptadas y actualizadas para hacer frente a los problemas y exigencias de la época. Se trata de la codificación más influyente de la torá/voluntad de Dios.

Entre el Código de la Alianza y el Código Deuteronómico el autor sitúa el surgimiento del *Décalogo* (Ex. 20), que según él debe ser un producto entre la época de Oseas y la Reforma de Josías en el 625. Crüsemann apunta hacia el hecho de que varias partes del Deuteronomio son una especie de comentario sobre el Décalogo. (Ver acerca de esto Frank Crüsemann. *Preservação da liberdade. O decálogo numa perspectiva histórico-social.* São Leopoldo, Editora Sinodal/CEBI, 1995, 88 págs.).

3. En la época post-exílica surge el *Código de la Santidad* (Lv. 17-26). Este código se propone, según el autor, codificar la necesaria transformación y adaptación a la época post-exílica (págs. 323-380).

Normalmente, este código de Lv. 17-26 es entendido como una continuación y codificación transformadora del Deuteronomio. Pero, en opinión de Crüsemann, aquí es necesario prestar atención al hecho de que si éste fuese el caso, el Código de la Santidad constituye un estrechamiento en relación a los códigos anteriores. Pues en este código prácticamente no se encuentran leyes sociales. Hay incluso retrocesos en relación a algunos avances del Deuteronomio. Temas que son tratados en los otros códigos tienen su correspondencia fuera del Código de la Santidad, por consiguiente dentro del Pentateuco como un todo. Este Código de la Santidad debe ser entendido como parte de un gran Escrito Sacerdotal (¡no de la fuente "P"!) de la época post-

exílica, que pretende presentar las debidas transformaciones dentro de la nueva realidad.

Para el autor, estos varios códigos legales no pueden ser entendidos simplemente como complementaciones mutuas, sino como una sustitución de los textos más antiguos. Esto se evidencia, por ejemplo, en una comparación de las leyes acerca de los esclavos: Ex. 21,2-11 es repetido en varios puntos en Dt. 15, no obstante ahí hay modificaciones en lo que atañe a la esclava (Dt. 15,12-18). En el Código de la Santidad los esclavos no serán liberados más en el séptimo año, sino en el cuadragésimo noveno o en el quincuagésimo año (Lv. 25,39s). Las diferencias son grandes.

Para Crüsemann, esta secuencia de códigos legales autónomos recibió su forma y estructura decisiva en la época persa, por ende en el post-exilio (págs. 381-423). Para él, por detrás de la yuxtaposición de los varios códigos legales está un principio persa de que las leyes antiguas no son invalidadas, sino sustituidas por leyes nuevas. Eso explicaría la yuxtaposición de los varios códigos. También la historización narrativa de todo el Pentateuco es un producto de la época persa.

Detrás del proceso de organización y estructuración de todo el material del Pentateuco se encuentra, según Crüsemann, una coalisión de campesinos endeudados (pueblo de la tierra), sacerdotes y levitas vinculados con el proyecto del segundo templo. Los primeros están interesados en la mantención de las leyes sociales más antiguas/conocidas (cf. Ex. 21; Dt. 15), en tanto que el segundo grupo está interesado en la mantención de sus derechos sacerdotales y en el cumplimiento de los requisitos para el culto en el templo, así como en la observancia de las leyes de pureza (cf. Ex. 18). A esa coalisión de fuerzas sociales, que en varias partes son contradictorias entre sí, corresponden los materiales de la torá como un todo. En el Pentateuco tenemos esa interesante miscelánea de leyes sacerdotales y de leyes sociales.

Vale la pena leer el libro. Ciertamente traerá varias perspectivas nuevas y algunas correcciones a tesis tradicionales corrientes.

Haroldo Reimer
Alameda Alcides 102
24230-120 Niterói-RJ
Brasil

Croatto, José Severino.
Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión. **Buenos Aires, Fundación Universidad a Distancia "Hernandarias"-Editorial Docencia, 1994, 350 págs.**

II. José Pablo Martín

El libro que comentamos está dirigido a todo aquel que quiera introducirse en el campo del estudio de la religión con una sólida base conceptual, metodológica y bibliográfica. Es fruto del saber y de la experiencia de un verdadero especialista en la materia, que nos presenta una introducción a un campo altamente problemático, y al mismo tiempo, una síntesis de los principales conceptos y teorías.

El método del libro combina los diversos accesos e instrumentos necesarios para quien desee convertirlo en una ayuda excelente para el estudio personal. Estos instrumentos son: las definiciones claras de los conceptos propios de los diversos enfoques del problema, la relación interna y las diferencias de estos enfoques, la presentación de las principales teorías sobre el hecho religioso, una bibliografía abundante y bien seleccionada, una antología de textos para apreciar de cerca la materia estudiada.

La realidad de la religión en la cultura humana se presenta con una inmensa variedad de manifestaciones, por una parte, y con estructuras comunes en sus relaciones con la sociedad humana, por otra. Esta *uni-versalidad* de los hechos, a su vez, puede ser abordada por diversas ciencias, como la historia, la sociología, la psicología, la filosofía, la teología, y dentro de cada una de estas disciplinas, con perspectivas metodológicas diferentes. Ordenar este inmenso y complicado campo es tarea del primer módulo de nuestro texto, tarea que es realizada con pericia y gran claridad.

Los tres módulos que siguen tratan por orden tres conceptos fundamentales de la fenomenología de la religión, que son *el símbolo, el mito,* y *el rito.* En cada uno de estos campos el lector encontrará tantos elementos históricos, hermenéuticos, ejemplificaciones, análisis de textos, y principalmente, una ubicación conceptual que comienza por lo general con la etimología de las palabras técnicas, hasta llegar a una clara definición de sus sentidos principales. Con el desarrollo de las páginas, el lector podrá ver un panorama general y preciso donde se ordenan materiales que la cultura contemporánea presenta muy frecuentemente fuera de contexto y con referencias confusas. Y para continuar el trabajo personal, las puertas que dejan abiertas las constantes indicaciones bibliográficas son un complemento valioso.

El último módulo presenta dos unidades, la primera, sobre las expresiones de las religiones históricas cuando se hacen doctrina y enseñanza ética. La segunda, consiste en una antología de textos religiosos, clasificados en míticos, legendarios, oraciones e himnos, y textos cosmovisionales. Se entrelazan en esta antología textos provenientes de la India, del área babilónica y bíblica, y de las tradiciones americanas. La presentación de los textos tiene su vida propia, y ellos conforman un fresco de lo que podríamos llamar hozironte cultural de las religiones.

Una presentación tan fuerte y apretada de un material tan complejo puede evocar discusiones y observaciones para quien lo analice desde sus múltiples

perspectivas. Desde mi punto de vista hago tres observaciones. La primera: ya que se trata de lenguajes de la experiencia religiosa, podría dársele más cabida a la analítica del lenguaje religioso en la filosofía contemporánea. La segunda: la exposición de la metáfora que se hace en la pág. 68 y siguientes podría estar más abierta a la relacionalidad simbólica, si seguimos el mismo texto de Ricoeur citado en la pág. 91. La tercera: en la pág. 282 agregaría una referencia a la formación del *canon* bíblico del cristianismo, como uno de los factores de la formación de nuestra cultura. Estas observaciones se refieren a lo que podría agregarse, y cada lector podrá encontrar otros interrogantes que no se resuelven ni en este libro ni en muchos. Lo importante es que este libro está presente en la oferta científica en idioma español, y constituye una obra excepcional para comprender un campo muy intrincado del conocimiento humano.

José Pablo Martín
Azcuénaga 1090
1663 Muniz
Provincia de Buenos Aires
Argentina

Pixley, Jorge. *Vida en el Espíritu.*
***El proyecto mesiánico de Jesús después de la resurrección*.**
Managua, CIEETS, 1993, 246 págs.

Elsa Tamez

Vida en el Espíritu es una obra excelente de Jorge Pixley. A través de sus 246 páginas conduce a los y las lectores a mirar desde el Espíritu Santo, de Dios y de Cristo (una nueva experiencia de Dios desde el Cristo Jesús resucitado), toda la historia revelada y relatada en las Sagradas Escrituras. Lo hace con la rigurosidad de un biblista serio que toma en cuenta no sólo el contexto que produce el texto, sino las diferentes perspectivas de los autores bíblicos. Y al mismo tiempo lo realiza con un lenguaje accesible y una redacción agradable. Es por ello que el lector y la lectora se sienten motivados a concluir el libro de una sola sentada. La curiosidad de saber el contenido de lo que sigue, capítulo tras capítulo, hace difícil interrumpir la lectura para otros momentos. Pero eso no quiere decir que la obra sea simplemente una lectura interesante y coyuntural. Puede considerarse como una obra de consulta. Pixley, pareciera ser, no deja fuera ningún texto bíblico que hable sobre el Espírito.

El libro consta de seis capítulos, cuyo hilo conductor es la presencia fundamental del Espíritu como aquel que da vida, libertad, dinamismo y sabiduría a las personas y comunidades que se dejan orientar por él. No contiene una introducción y conclusión generales, pero cada capítulo inicia con una introducción, la cual a su vez interrelaciona los capítulos de manera que los y las lectores no se pierden del hilo conductor.

El primer capítulo es clave. Trata sobre la experiencia del Espíritu en el movimiento formado por Jesús, el Cristo, muerto y resucitado. Busca entender la experiencia del Espíritu en el movimiento mesiánico después de la muerte del Mesías. Lo hace a partir de los cuatro evangelios y de Pablo. Para Pixley, según las Escrituras, el Espíritu es la continuidad entre el Mesías pre-pascual y las iglesias cristianas que recibieron el Espíritu Santo después de la resurrección del Mesías. Estas siguen afirmando que Jesús es el Mesías, pero viven un "mesianismo espiritual" o "mesianismo por el Espiritu" que difiere en la base social del movimiento galileo, pues el Espíritu de Jesús suscita un nuevo pueblo que va más allá de la etnia judía. Las comunidades cristianas compuestas por todos los pueblos, continúan la misión mesiánica afirmada em la resurrección de Jesús con la presencia vivificadora del Espíritu. Gracias a la resurrección, puente de continuidad, la conciencia mesiánica se amplía.

En el segundo capítulo Pixley hace una relectura de las Sagradas Escrituras de Israel desde las primeras comunidades cristianas, fundadas por el Espíritu. Se trata de una "lectura espiritual" o cristiana hecha sobre la primera lectura de la experiencia del pueblo de Israel, sin invalidarla. En su relectura queda clara la participación primordial del Espíritu durante el tiempo de los jueces y la monarquía (ésta a través de los profetas), y en toda la historia de Israel reflejada en el Pentateuco, la historia deuteronomista, la historia cronista y la sabiduría, sin pasar por alto el Espíritu en la vida devocional. En este capítulo queda plasmado el vasto conocimiento del autor

como especialista del Antiguo Testamento.

El tercer capítulo es un estudio sobre el Espíritu desde la antropología bíblica. Examina el espíritu del ser humano y su relación con el Espíritu de Dios. Inicia su labor aclarando algunos errores muy comunes en la concepción dicotómica actual. Analiza los términos *ruaj, nefesh, jayya* y concluye con un análisis del Espíritu, vida y comunidad, tanto en el Antiguo como en Juan y Pablo del Nuevo Testamento. Queda plasmada en Pablo la relación intrínseca entre la vida de la persona y su comunidad. Templo del Espíritu está presente tanto en el cuerpo de la persona (1Co. 6,15-19), como en el cuerpo de la comunidad (1Co. 3,16s).

En el cuarto capítulo Jorge Pixley presenta la elaboración trinitaria de la experiencia cristiana de Dios, que nace de la crucifixión y la resurrección de Jesucristo. Incluye la experiencia cristiana apostólica y concluye con las formulaciones de los grandes concilios ecuménicos. En ellos analiza el lugar del Espíritu Santo en el proceso de elaboración de los dogmas presentes en las conclusiones de los concilios.

El quinto capítulo se pregunta acerca de la importancia del Espíritu Santo en la vida práctica secular orientada por la ciencia. El interés en saber qué dice el Espíritu a la filosofía, la economía, la política y la teología. Pasa someramente por el deísmo, el ateísmo y el materialismo histórico.

En el último capítulo, sexto, el autor describe el significado de la vida en el Espíritu en las iglesias cristianas. Vivir en el Espíritu es afirmar la vida en un contexto como el latinoamericano: “ancho y ajeno”; es vivir en libertad; es hablar con palabra profética; es crecer en una vida comunitaria; es participar en la comunión de Dios Trino y vivir en seguimiento de Jesucristo quien da testimonio del Espíritu.

Hoy día los teólogos, teólogas y biblistas estamos buscando nuevas maneras de hablar de Dios. La recomposición del mundo político, económico y religioso lo exige. Jorge, a través de su obra, ofrece pistas importantísimas para un discurso teológico nuevo y relevante. En verdad la reseña se queda corta frente a la riqueza de detalles de su texto.

Recomendamos su obra como una lectura obligatoria para todos y todas, y en especial para quienes debemos responder desde la Biblia y la teología a los desafíos actuales. A excepción de uno que otro párrafo que desentona (esto ocurre cuando habla directamente de la situación política actual, no por el contenido, sino por el lenguaje trillado que emplea) su texto es una delicia. Gracias, Jorge.

Elsa Tamez
Apartado Postal 901
1000 San José
Costa Rica