

Éxodo

Una lectura evangélica y popular

Jorge V. PIXLEY

Edición digital de los Servicios Koinonía
servicioskoinonia.org/biblioteca

Diseño y diagramación:

J. Luis Gómez Brindis

Portada: Rodolfo Espinosa C.

Fotografía de la portada:

Cortesía de la Coordinadora de Ayuda a los Refugiados Guatemaltecos en México

©1983, CASA UNIDA DE PUBLICACIONES, S.A.

Todos los derechos reservados.

ISBN 968 7011-05-X

Queda Hecho el Depósito que marca la Ley.

Edición conjunta de:

Casa Unida de Publicaciones, S.A. Apartado Postal 97 Bis, 06000 México, D.F.

Centro de Reflexión Teológica Apartado Postal 19-213, 03910 México, D.F.

Centro de Estudios Ecuménicos, Yosemite 45, 03810 México, D.F.

IMPRESO EN MÉXICO 1983

Se dedica este libro a la Heroica Lucha del Pueblo Salvadoreño.

CONTENIDO

Introducción:	7
Primera Parte: La opresión: Proyecto de muerte 1.1 -2.22.....	17
Segunda Parte: La liberación, proyecto de vida 2.23-13.16	37
Tercera Parte: Los peligros del tránsito hacia la tierra que mana leche y miel y los primeros amagos contrarrevolucionarios 13.17-18.27	123
Cuarta Parte: Las bases para la nueva sociedad 19.1 - 40.38	167
Bibliografía	295
Índice general.....	301

INTRODUCCIÓN

Durante nuestra larga historia los cristianos hemos leído la Biblia con varios énfasis y hemos buscado lo fundamental en diferentes textos de los muchos y variados que lo integran. Sin embargo, en los últimos cincuenta años cada vez más hemos llegado al convencimiento de que el éxodo como evento y el Éxodo como relato son el fundamento del Antiguo Testamento. Este convencimiento surge primero en los grandes centros teológicos y universitarios de Europa como parte de la reacción masiva contra el idealismo ingenuo del liberalismo que dominó las facultades de teología durante el siglo diecinueve y la primera parte del veinte. La exégesis liberal había encontrado la parte más valiosa del Antiguo Testamento en los profetas y en su predicación de la justicia. Ellos fueron los descubridores de los grandes valores éticos de la humanidad. En contraste, el movimiento exegético que afloró antes de la Segunda Guerra Mundial y llegó a su punto más alto después de ella reconoció que la predicación profética no era la obra de genios éticos, sino de hombres y mujeres que movidos por Dios fueron sensibles a esta inspiración porque era parte de un pueblo que conoció a Dios como un Liberador de los pobres desde el éxodo de Egipto. La asombrosa ética de los profetas tenía entonces una base material en la experiencia originaria del pueblo de Israel y en el relato que se pasó de generación en generación, y que se refundió y actualizó al ser transmitido de unos a otros.

Este descubrimiento del éxodo como fundamento del Antiguo Testamento se dio en círculos académicos de los países desarrollados y ha venido posteriormente a encontrarse con una lectura bíblica más popular surgida en los países dependientes del Tercer Mundo, especialmente en América Latina. A medida que los cristianos trabajadores y campesinos han ido apropiándose de los libros sagrados de nuestra fe sin la tutela constante y dominante de sus pastores formados en centros teológicos más o menos tradicionales, ellos en su propia lectura no científica han privilegiado también el Éxodo. Lo han privilegiado porque allí han descubierto que el Dios verdadero de su fe es el Dios que los acompaña en su lucha de liberación contra los tiranos modernos que los oprimen y reprimen como el Faraón lo hacía con los hebreos.

El presente comentario se escribe desde la convergencia de las dos corrientes citadas. Tanto por razones científicas como por razones de la vivencia de las luchas populares de liberación, damos como un hecho el que el Éxodo es el relato básico del Antiguo Testamento, porque la liberación que en ella se narra es el hecho fundador del pueblo de Dios que será el sujeto de todos los libros de la Biblia. Para los cristianos, saber leer el libro del Éxodo es indispensable. Si queremos entender por qué el anuncio del Reino de Dios en el Nuevo Testamento es llamado "evangelio" o "buena nueva", necesitamos conocer al Dios que Jesús declara ser su padre y que él y su pueblo conocieron como "el Dios que nos sacó de Egipto de la casa de servidumbre".

El presente comentario propone una lectura *evangélica y popular* del libro del Éxodo. Ambas palabras son ambiguas y requieren una explicación preliminar, aunque la misma lectura del comentario tendrá que ser la explicación más cabal y también la justificación de estos adjetivos.

En primer lugar, esta lectura busca ser *evangélica* en el uso corriente que de esa palabra hacemos las iglesias "evangélicas" o no-católico-romanas en América Latina. Estas iglesias, derivadas de diferentes maneras de la Reforma Protestante de la Europa del siglo XVI, creen encontrar en la Biblia la máxima autoridad para su fe y rechazan cualquier autoridad eclesial o científica como mediación necesaria para apropiársela. Esto se hace sin rechazar forzosamente las estructuras eclesiásticas o las investigaciones científicas, simplemente, no se les da el carácter de necesarias a estas mediaciones muchas veces útiles. Pero en su sentido más importante, este comentario busca ser evangélico porque cree que, más allá de nuestras diversas tradiciones eclesiales, Dios tiene una buena nueva para su pueblo. Así, este evangelio se dejará oír allí donde se lea con atención el texto del Éxodo siendo sensibles a lo que Dios hoy quiere hacer en la liberación de su pueblo. En este segundo sentido, nuestra lectura *evangélica* rebasa los confines de las iglesias no católicas y quiere servir a todo el pueblo latinoamericano.

También proponemos una lectura *popular*. Con ello queremos apuntar hacia una sensibilidad que en América Latina ha crecido por el contacto con las luchas de los pueblos contra las oligarquías y las dictaduras que los habían dominado, y contra las grandes empresas transnacionales que eran aliadas de ellas, y que siguen siéndolo en la mayoría de los países de América Latina. Creemos que hay una afinidad entre la lucha del pueblo hebreo contra el trabajo forzado y el genocidio impuestos por el Estado egipcio y las luchas actuales de las clases populares en lugares como la América Central. El Éxodo pertenece al pueblo de Dios, no a las jerarquías de las iglesias ni a los académicos de las universidades. Este comentario quiere aportar algo al trabajo de devolverle al pueblo el Éxodo como su libro. Sin embargo, este comentario no está escrito para personas de escasa escolaridad, y no es popular como lo son las obras de divulgación. Hemos querido aprovechar el descubrimiento científico de lo fundamental del Éxodo y de su significado, y ponerlo a disposición del pueblo latinoamericano. Así como este comentario debe mucho a las luchas populares contra la dominación económica y política, también debe mucho a los estudios científicos. Con todo, no es un comentario científico que proponga novedosas teorías para el gremio de los sabios biblistas. Debe mucho a la ciencia bíblica, y aparecen algunas pistas de esa deuda en la bibliografía comentada, pistas que servirán especialmente a los lectores con formación académica en el estudio de la Biblia. Pero la intención del comentario es aprovechar su doble dependencia -de la ciencia bíblica y de las experiencias del pueblo creyente que lucha por su liberación- para leer mejor el texto del Éxodo. El lector privilegiado como destinatario de este comentario será el pastor, y muy especialmente aquel o aquella persona que se siente identificado con ese pueblo en ansia de pronta liberación. Para este pastor, maestro de escuela dominical, estudiante de teología o agente de pastoral, queremos ofrecer un Instrumento científicamente confiable en ésta su tarea pastoral.

Las divisiones y subdivisiones del texto. Cualquier lectura de cualquier texto necesita prestar atención a la estructura del mismo, y para entender bien las partes de un libro, es preciso saber cómo se ubican dentro del conjunto, y cuál es su relación entre ellas. En el caso del Éxodo, nuestras Biblias lo presentan como parte de una obra mayor, como el segundo de los cinco libros de Moisés. Efectivamente, el Éxodo no es un libro independiente sino más bien una parte del relato mayor de la formación del pueblo de Israel y de las leyes asociadas con el Sinaí que le sirvieron de ordenamiento social. La misma lectura del Éxodo nos indicará algunas de las referencias necesarias al Génesis que le antecede y a los otros libros que le siguen. Pero esto no presentará mayores problemas.

Más difícil es la división interna del libro del Éxodo. En nuestras Biblias viene dividido el texto del mismo en cuarenta capítulos con una numeración progresiva, y con subdivisiones en cada capítulo llamadas versículos. Es el sistema uniforme con que hace muchos siglos se transmite el texto bíblico, y que permite la referencia rápida a cualquier punto del libro. Sin embargo, el defecto de estas divisiones tradicionales es que reducen el libro a cuarenta secciones en serie, en donde no se indican las relaciones que existen entre las diferentes partes, a no ser las de la sola secuencia. Por esto hemos usado otro sistema que responde al análisis hecho por el autor de este comentario a la estructura del libro. El Éxodo tiene cuatro secciones grandes, y cada una de estas secciones tiene un número variado de subdivisiones, que a su vez se dividen en secciones más pequeñas. Todo el sistema de números que se usa en este comentario busca dejar en claro las relaciones mutuas entre estas secciones y subsecciones. Para usarlo será importante una referencia frecuente a la tabla de contenidos para saber la ubicación de la unidad en estudio con respecto a las otras unidades del libro del Éxodo. Habrá algunos lugares, todos en la cuarta sección del libro, donde la exposición del comentario se apartará de la secuencia del texto en nuestras Biblias; esto se hará únicamente donde se facilite con ello la comprensión del texto. Así pues, la referencia a la tabla de contenidos, junto con la numeración tradicional entre paréntesis servirán para que el lector no se pierda. Una vez que el lector se familiarice con el sistema, éste le ayudará a comprender la estructura del libro del Éxodo. Por su gran ayuda para la referencia rápida siempre ponemos la numeración tradicional de la Biblia entre paréntesis.

Las notas especiales. Nuestro comentario trata de explicar el texto del Éxodo como tal; es decir, como un todo literario. Sin embargo, encontraremos lugares donde el texto no se entiende solo, sin una referencia a asuntos fuera del texto; por, consiguiente para no oscurecer las referencias del comentario al texto, en estos lugares se han insertado notas más o menos extensas, independientes del comentario pero útiles para entenderlo y por ello insertadas en el lugar apropiado. Estas notas son

catorce y están enumeradas y enlistadas al principio del comentario, después de la tabla de contenidos.

Las notas son de varios tipos. Algunas tratan asuntos de historia y geografía que son mencionados en el texto del Éxodo: "Pitom y Ramsés ", "los levitas", "los amalecitas", etc. La nota 5 ("El nombre divino Yave") trata un importante problema filológico. La nota 8 discute un tema filosófico o teológico ("¿En qué sentido 'sacó Yavé' a Israel de Egipto?"). Y otras notas tratan asuntos de composición literaria ("El análisis crítico-literario de los capítulos 19-24 y 32-34, de Éxodo". "El análisis formal del decálogo", etc.). Las notas pueden leerse independientemente del comentario.

El análisis críticoliterario. Existe hoy día un consenso amplio entre los exegetas en reconocer dentro del texto del Pentateuco el resultado de la combinación de tres grandes tradiciones narrativas (J, E y P) y un bloque legal (Deuteronomio). El Pentateuco no es la obra de un autor o de una escuela unitaria de autores. Hubo tres versiones más o menos independientes de los sucesos principales que narran (las aventuras de Abraham, Isaac y Jacob, el Éxodo, la peregrinación en el desierto, la revelación en el monte Sinaí) que luego fueron integradas en un solo texto por redactores anónimos del periodo postexílico. En este comentario se acepta este consenso siguiendo en general la forma en que lo ha expresado Martin Noth (1).

Sin embargo, este comentario no busca esclarecer los confines de las tres tradiciones narrativas en el Éxodo; es decir, del yavista (J), del Elohist (E), y del sacerdotal (P). Esto es así en primer lugar porque comentamos el texto actual del libro del Éxodo, y no buscamos escribir la prehistoria de ese texto. La obra Éxodo tiene en su forma actual una integridad que procuraremos respetar. Únicamente nos remontaremos a la historia de la combinación de sus fuentes cuando la comprensión del mismo texto nos lo exija. Esto es necesario especialmente en la gran sección sobre la revelación en el Sinaí (caps. 19-40), donde la versión sacerdotal (P) tiene una idea muy particular que se aparta de las otras fuentes. Para esta fuente lo que Yavé reveló en el Sinaí fue el modelo del Tabernáculo y de los demás artículos del culto. Las otras fuentes centran la revelación en las leyes que gobernarían la vida social del pueblo de Israel. El material sinaítico de la fuente sacerdotal forma un bloque particular que exige explicación, y que hace necesario un análisis crítico-literario. Habrá otros momentos también donde esto sea necesario, y no es una traición al enfoque básicamente literario el entrar en cuestiones de fuentes. La tarea de un comentario es servir de ayuda a la lectura del texto en su forma actual, y debe ser capaz de reconocer si la forma actual del texto se debe a la combinación de fuentes que no pudieron integrarse completamente. Cuando el resultado de la combinación de fuentes es un texto llano y claro, no es asunto de un comentario el andar a la caza de fuentes literarias, aun cuando admite que probablemente están presentes. Pero cuando el resultado final es un texto que no está perfectamente integrado, el lector tendrá que investigar la historia de su composición.

Un segundo problema en el recurso al consenso crítico-literario es que las tres fuentes del Pentateuco aparecen con mayor claridad en el libro del Génesis y no tan claramente en el Éxodo. Gracias al análisis de los relatos de la creación, del diluvio, de Abraham y de Jacob, se pudo llegar después de mucho estudio a la teoría hoy generalizada de la combinación de las tres tradiciones: la yavista, la elohista y la sacerdotal. Es claro para la gran mayoría de los lectores honestos, que hubo tres tradiciones continuas acerca de los incidentes narrados en el Génesis, en donde es posible reconocer las características de cada una de estas fuentes. Sin embargo, en el libro del Éxodo la recuperación de las tres grandes fuentes descubiertas en el Génesis es difícil. El texto del Sinaí claramente revela una complejidad literaria, y no es difícil reconocer lo que corresponde a la fuente sacerdotal; pero no es tan evidente cuáles partes del material restante pertenecen a J y cuáles a E. Cualquier análisis deja un sobrante que no pertenece a ninguna de las dos fuentes señaladas, y que no parece corresponder a ninguna de las fuentes narrativas conocidas en el libro del Génesis ni a nada que tenga que ver con el relato de la salida de Egipto en los capítulos 1-13 del libro del Éxodo. No es aquí en un comentario el lugar para resolver estos problemas pues nuestra finalidad es facilitar la lectura del texto actual del libro del Éxodo. Por ello tocaremos estos puntos no para resolver los problemas de la composición del libro, sino para esclarecer el texto actual. El lector que busque un cuadro más completo del análisis crítico-literario del libro tendrá que consultar otras obras (2).

El contexto sociopolítico de la producción del relato. El relato de la lucha contra el Faraón y la salida de Egipto para emprender el camino por el desierto hacia una tierra que fluía leche y miel tiene una referencia histórica; y esa referencia no es cualquier suceso sino el suceso fundador del pueblo de Israel. Se mantuvo vivo este relato porque con él Israel afirmaba para cada nueva

generación quién era como pueblo, quién era su Dios, y en qué se diferenciaba de los pueblos vecinos. El suceso que se narra en este relato se dio a fines del siglo XIII aC. El libro del Éxodo alcanzó su forma actual durante el siglo V aC, o quizás el IV. Durante esos ocho siglos el relato se fue pasando de generación en generación, y modificando para responder a los intereses del pueblo en sus diferentes momentos. El relato se produjo a raíz de los sucesos que narra del siglo XIII, pero se reprodujo en cada generación durante ocho siglos. La mayor parte de este trabajo de reproducción no es rescatable en el siglo XX dC, ni es de gran importancia para la lectura del libro del Éxodo.

Dentro de este largo proceso de *reproducción* del relato del éxodo se destacan diferentes momentos que son importantes para la lectura del libro mismo del Éxodo porque han dejado huellas en las tensiones internas del relato actual. Para claridad y simplicidad en este comentario se distinguirán solamente cuatro momentos o niveles en el texto que corresponden a la *reproducción* del relato en cuatro diferentes contextos sociopolíticos.

1) El primer nivel es el de la primera producción del relato por el mismo grupo que vivió la experiencia de la liberación de Egipto. Este nivel del texto está tan recubierto por niveles posteriores, que ya no se puede identificar en el texto actual, pero es de alguna importancia no perderlo totalmente de vista justamente por ser el primer relato del éxodo. En este comentario se propone la hipótesis de que el grupo que experimentó el éxodo fue un grupo heterogéneo de campesinos en Egipto acompañado de un núcleo de inmigrantes de las regiones orientales. Por la importancia del levita Moisés en el movimiento llegaron a conocerse como levitas. En el hipotético relato original del éxodo, el sujeto del mismo fueron los levitas, dirigidos por Moisés, en un movimiento de levantamiento contra el Faraón y en la salida del país de Egipto hacia el desierto de Sinaí, y posteriormente hacia la tierra de Canaán.

2) Un segundo nivel del relato se caracteriza por haber sido reproducido por las tribus llamadas "Israel" en la tierra de Canaán. A lo largo de los siglos XIV a XI antes de Cristo hubo en Canaán una serie de levantamientos campesinos en contra de los señores de las ciudades que les exigían tributo. Las tribus que fueron protagonistas de diversos levantamientos en diferentes zonas del país se fueron refugiando principalmente en las montañas -las partes menos pobladas del país- y fueron también formando alianzas en defensa mutua. En algún momento una alianza de tribus campesinas rebeldes tomó el nombre de "Israel". Cuando vinieron al país los levitas fueron aceptados dentro de la alianza, y el relato de su experiencia de liberación fue leído como la experiencia de una lucha en contra de la explotación por un aparato real ilegítimo. En ella vieron reflejada su propia experiencia de lucha en contra de los reyes de las ciudades de Canaán que les exigían sometimiento y tributo. En Yavé, el Dios del éxodo, reconocieron al Dios que podía sostenerlos en sus luchas contra los cañoneos (3). De manera que en este contexto sociopolítico el sujeto del éxodo se leyó como "Israel" por los hijos de los patriarcas de las tribus; y el éxodo se leyó como una revolución social en contra de la institución de la monarquía. También este nivel dos del relato está borrado en el texto actual del Éxodo, pero es decisivo en la elaboración de los relatos de la opresión, para entender la figura del rey de Egipto como un tirano genocida que no admite negociación sin tácticas de presión, y para valorar las leyes que proponen una sociedad justa e igualitaria.

3) Llegó el momento en que el mismo Israel por presiones de los filisteos -pueblo invasor militarizado- estableció una monarquía para sostener su propio ejército profesional. La existencia de una monarquía israelita obligó a una producción ideológica que sostuviera el nuevo consenso nacional y que no fuera revolucionaria o antimonárquica. Como parte de ese esfuerzo se reprodujo el relato indispensable del éxodo para hacerlo una lucha de liberación nacional, y no ya una lucha de clases. El éxodo en este nivel 3 se lee como una lucha entre dos pueblos: Israel contra Egipto. Moisés es el líder de todo Israel, y el Faraón lo es de Egipto. En este nivel se debe colocar la fuente yavista aislada por la crítica literaria; dicha fuente yavista recibió sus líneas generales durante el período de la monarquía unificada cuya capital estaba en Jerusalén; lo cual no significa necesariamente que haya alcanzado una forma fija en esa época (4). También en este nivel se produjo la versión elohista del relato, versión que en el Génesis muestra evidencias de ser de origen norteño y profético, crítico de la monarquía absoluta, pero también defensor de una identidad nacional israelita (5). Muchas veces en el libro del Éxodo no es posible separar lo que proviene de estas dos fuentes, precisamente porque en lo esencial representan una visión común que subraya la identidad nacional. En este comentario no será necesario ni importante distinguir estas dos fuentes que presentan un contexto sociopolítico similar.

4) El cuarto nivel en el que se trabajó el relato es aquél que hace del evento de liberación un acto de Yavé para demostrar su Indiscutible divinidad, y el del Sináí, el momento en que Yavé revela a su pueblo el culto que debían rendirle. Este es el período de la vida judía bajo el imperio persa en el siglo V aC. La comunidad judía no tenía ya una independencia nacional pero y su identidad se volvió puramente religiosa. La historia del éxodo se convierte en la historia de la fundación de la comunidad religiosa de quienes reconocen la exclusiva divinidad de Yavé y se someten a sus preceptos. El análisis crítico-literario permite identificar con bastante claridad la elaboración literaria de este momento de trabajo ideológico dominado por la clase sacerdotal.

Estos cuatro niveles de trabajo sobre el relato del éxodo no agotan de ninguna manera los contextos socio-políticos que dejaron su marca sobre el texto del Éxodo, pero nos permitirán distinguir los más importantes motivos ideológicos que han formado el relato. Para entender el texto será necesario referirnos de cuando en cuando a uno u otro de estos niveles de elaboración que corresponden a otros tantos contextos socio-políticos.

NOTA SOBRE LOS TEXTOS BÍBLICOS DE ESTE ESTUDIO

El texto bíblico que se comenta en esta obra es una traducción directa del Texto Masorético (hebreo) hecha por el autor del comentario. Eso no es, por supuesto, porque el autor juzgue indignas las muchas traducciones bíblicas existentes en castellano. Más bien se ha optado por una traducción propia por dos razones:

1) Ante todo porque con este método es posible dar primacía a la reproducción exacta del original hebreo aun a expensas de la fluidez, elegancia y corrección gramatical del castellano. Así pues, el texto del Éxodo que encontrará el lector en este estudio no tiene méritos literarios; el autor ha preferido sacrificar este aspecto literario a fin de lograr fidelidad en la reproducción del hebreo.

2) Un traductor de cualquier obra tendrá que resolver ambigüedades en el texto original a fin de dar a sus lectores un texto comprensible. Comentar una traducción propia tiene la ventaja de obviar discusiones de puntos menores en donde el comentarista podría discrepar de la resolución de ciertas ambigüedades de alguna traducción ajena. Se sobreentiende que, por honestidad elemental, se hace necesario comentar las ambigüedades más importantes y así advertir al lector de este comentario.

NOTAS:

(1) Martin Noth, *Überlieferungsgechichte des Pentateuch* (Stuttgart: Kohhammer, 1948).

(2) Un comentarlo que trata exhaustivamente asuntos crítico-literarios (y demasiado poco otros asuntos) es el de Martin Noth en la serie "Das Alte Testament Deutsch", *Das Zweite Buch Mose, Exodus* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959).

(3) He expuesto esta visión de los orígenes de Israel en mi libro **Reino de Dios** (Buenos Aires: La Aurora, 1977). En castellano también se encuentra en John L. Mckenzie sj, **El mundo de los jueces** (Bilbao: Mensajero, 1972). La argumentación más exhaustiva a favor de esta interpretación de los hechos es la de Norman K. Gottwald, **The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.** (Maryknoll, N.Y. Orbis, 1979).

(4) El más completo análisis que conozco del yavista es el de Peter F. Ellis, **The Yahwist, the Bible's First Theologian** (Notre Dame, Ind.: Fides, 1968). Para la teología del yavista véase H.W. Wolff, "The Kerygma of the Yahwist", **Interpretation**, XX (1966), 131-58. En castellano Lothar Ruppert, "El yahvista: pregonero de la historia de la salvación", en **Palabra y mensaje del Antiguo Testamento**, ed. J. Schreiner (Barcelona: Herder, 1972), págs. 133-57.

(5) El más completo análisis del elohista es indiscutiblemente el de Alan W. Jenks, **The Elohist and North Israelite Traditions** (Missoula, EE.UU.: Scholars Press, 1977).

PRIMERA PARTE

La opresión:

Proyecto de muerte (1.1 -2.22)

1.1

El primer personaje:

Los hijos de Israel (1.1-7)

Estos son los nombres de los hijos de Israel que entraron a Egipto con Jacob, cada uno con su familia: Rubén, Simeón, Leví y Judá, Isacar. Zabulón y Benjamín, Dan y Neftalí, Gad y Aser. En total habían salido del muslo de Jacob setenta personas. Y José ya estaba en Egipto. Murieron José y sus hermanos y toda esa generación. Los hijos de Israel fructificaron, pulularon, se multiplicaron y se fortalecieron en gran manera, de modo que la tierra se llenó de ellos.

En esta introducción al libro del Éxodo aparece el personaje más importante del libro: los hijos de Israel. Al mismo tiempo, el relato que aquí empieza se une con el relato anterior acerca de Jacob y José, y se advierte al lector que el relato no comienza de cero; se dan por conocidos los temas tratados en los relatos de los patriarcas.

La referencia más específica es a la historia de cómo Jacob emigró de Canaán a Egipto (Gn. 46). Antes de partir para Egipto Israel (Jacob) ofreció un sacrificio al "Dios de su padre Isaac" y Dios se le apareció para decirle: "Yo soy El Dios de tu padre. No temas bajar a Egipto, pues te haré allí una nación grande. Yo descenderé contigo a Egipto, y yo también te haré subir" (Gn. 46.3-4). La transición de ser la familia de los hijos de Israel a llegar a ser la nación de los israelitas está vinculada en el texto del Génesis con la emigración a Egipto y la estadía en ese lugar. En ese texto (Gn. 46.27) también se da como setenta el número de familiares de Jacob que descendieron a Egipto. Nuestro texto afirma el cambio que aquél anunció: con la muerte de José y su generación, termina la historia familiar y comienza la historia del pueblo, tal como Dios se lo prometió a Jacob.

La lista de los doce hijos de Jacob coincide con la lista de las doce tribus que en la historia oficial componían la alianza israelita pre-monárquica. Esta lista aparece en dos formas en los textos bíblicos. Tiene los mismos integrantes aquí que en Gn. 29-30; 35.23-46; 46.8-27; 49; y Dt. 33, aunque varíe un poco el orden. La otra forma de la lista, que aparece en Nm. 1 y 26, omite a Leví e incluye en vez de José a sus dos hijos Efraím y Manases. La lista con Efraím y Manases refleja mejor la realidad histórica de las tribus (ver nota 7 en apartado 2.3), pero Leví jugará un papel importante en el Éxodo por ser ancestro de Moisés y de Aarón. En todo caso, aquí en la introducción del Éxodo no tenemos una lista de tribus sino de los hijos de Jacob que están en vías de convertirse en el conjunto israelita, un pueblo fuerte y numeroso.

1.2. EL CONFLICTO ENTRE LA MUERTE Y LA VIDA (1.8-2,22).

1.2.1. La explotación para prevenir una lucha por la liberación (1.8-14)

Se levantó un rey nuevo que no había conocido a José, y dijo a su gente: "Mirad, el pueblo de los israelitas es más numeroso y fuerte que nosotros. Seamos astutos con ellos, no sea que nos sobrevenga una guerra y se unan ellos a quienes nos odian para luchar contra nosotros y subir del país.

Por vez primera se asoma la idea de que los israelitas puedan "subir del país", y es el rey de Egipto quien ve primero el potencial revolucionario de esta familia tan grande que ya es un pueblo. El rey que tuvo esta previsión y que montó el proyecto de muerte no llega a ser un personaje significativo en el relato del Éxodo porque muere antes de que se desate el movimiento liberador previsto por él, pero su sucesor continúa su política, de modo que juntos constituyen el segundo personaje del relato. "El pueblo. . . nosotros": en el nivel tres del relato el conflicto se da entre dos naciones: Egipto e Israel, y a este nivel es inconcebible que el pueblo de Israel fuera más numeroso que el pueblo de Egipto. Pero si se trata de una lucha de clases, es perfectamente comprensible que el nosotros se refiera al rey y la clase dominante, y que el pueblo al que se confrontan sea más numeroso y potencialmente más fuerte. En el nivel dos de la lucha de los campesinos contra los reyes cananeos, se trata justamente de una lucha de clases. Es más difícil saber la realidad del nivel uno, del grupo histórico de levitas que salió de Egipto con Moisés, pero es probable que fuera, al menos en parte, también una lucha de clases: el aparato de Estado egipcio contra la masa de campesinos y trabajadores.

La guerra que se plantea el rey como una amenaza no es una guerra para destruir a los nosotros del texto, sino una guerra de liberación para salir del país. Esto es para el rey y su gente intolerable, y deciden tomar medidas para que no se realice.

Puso sobre ellos jefes de obras, para oprimirlos con trabajos forzados, y construían ciudades de almacenaje para el Faraón, Pitom y Ramsés. Pero cuanto los oprimían tanto se multiplicaban y fructificaban, de modo que temieron ante los israelitas. Y los egipcios con violencia hicieron trabajar a los israelitas, y les amargaron la vida con duros trabajos en arcilla y ladrillos, en todo trabajo del campo; todo su trabajo era con violencia.

La mención de ciudades de almacenaje nos refiere de nuevo a la historia de José en el libro del Génesis. En Gn. 41.33-36 tenemos el consejo de José al rey sobre la necesidad de almacenar grano durante los años de cosechas abundantes para luego tener con qué afrontar los siete años de sequía que el sueño del rey había anunciado. Una de las funciones del Estado egipcio era proveer almacenamiento para que el pueblo viviera, pero la construcción de este almacenamiento se usa además por este rey para controlar a los israelitas.

La ironía de estas circunstancias es aún mayor. Según Gn. 47.13-26 José fue el arquitecto de las estructuras sociales de Egipto, que son las mismas estructuras que el rey nuevo usa para amargar la vida del pueblo de Israel con duros trabajos. Aquí le pido al lector que tome su Biblia y lea con cuidado el pasaje que hemos mencionado. ¡Más claro no puede ser! A cambio de alimentos en tiempos de sequía, el pueblo egipcio ha entregado al rey, es decir, al Estado, el derecho a los ganados de Egipto, a sus tierras, y aun a sus propios cuerpos. Y sienten que es un arreglo muy bueno: "Nos has permitido vivir. Hallemos gracia a los ojos de mi Señor y seremos siervos del Faraón" (Gn.47.25). Según este texto, entonces, la servidumbre en Egipto era generalizada, y no se limitaba de ninguna manera únicamente a los inmigrantes.

El sistema social que se describe en el Génesis y que de hecho regía en Egipto era lo que los científicos sociales llaman el Modo de Producción Asiático (MPA). El pueblo campesino no era esclavo en el sentido de ser la propiedad privada de personas ricas que pudieran comprarlos o venderlos a su gusto. Antes bien, todo el pueblo le debía al Estado trabajo cuando el Estado se los exigiera. El Estado era el dueño técnicamente de todas las tierras, y cobraba una parte de las cosechas como tributo o renta de la tierra. Sin embargo, los campesinos seguían viviendo en las tierras, y únicamente las dejaban cuando el rey los necesitaba para alguna obra del Estado, como era la construcción de una pirámide o el reforzamiento de un dique. Cuando el rey sabía respetar los ritmos del trabajo agrario, exigía estos trabajos solamente en los tiempos de ocio relativo y el sistema funcionaba bien aun cuando todos eran legalmente los esclavos del rey. El MPA permite la vida estable y semi-autónoma de las aldeas, y éstas muchas veces tienen su propio gobierno interno y su propia administración del uso de las tierras que legalmente son del rey. Según Gn. 47.27 Israel tenía en Egipto unas tierras a su disposición: las tierras de Gosen. Aparentemente los trabajos de construcción con los cuales el nuevo rey los oprimió no significaron la pérdida de estas tierras, que se vuelven a mencionar en Ex. 9.26.

No hay pues, nada novedoso en la servidumbre que padecían los israelitas. Su mismo ancestro José, participó según sus tradiciones en el establecimiento del sistema de servidumbre generalizada. Y en nada diferenciaba esta servidumbre a los inmigrantes de los naturales del país. Todos estaban

sujetos a las obras que el rey de cuando en cuando les podía exigir. Para entender bien el relato del éxodo tendremos que leer con cuidado lo que el texto aquí nos está diciendo, tomado juntamente con la historia de José. A base de esta lectura tendremos que separar los elementos estructurales de la opresión, de sus elementos coyunturales.

Estructuralmente, Egipto era una sociedad de clases, donde el rey y su aparato de Estado vivía del tributo de las aldeas campesinas, tributo que se daba en grano, en animales, y en trabajo. La importancia de este hecho es muy grande para el nivel dos del relato, pues la sociedad cananea estaba también estructurada según el MPA, y la rebelión de las tribus era justamente contra los tributos que les exigían los reyes de Canaán. De manera que las tribus de Israel entendían el relato del éxodo como el relato de un movimiento revolucionario. En Egipto rechazaron la esclavitud generalizada del MPA, y se prepararon para una nueva sociedad sin clases que Yavé estableció al darles las leyes justas del Sinaí. Si no captamos el cambio estructural que significó el éxodo, hablar de él como una revolución no será más que demagogia; sin embargo, si analizamos el rechazo de las estructuras del MPA y el establecimiento de una sociedad sobre otras bases, las bases de un comunismo primitivo, es exacto y correcto designarlo como una revolución.

Es evidente que nuestro texto nos habla también de una situación coyuntural, cuando surge un rey nuevo que no había conocido a José. Las estructuras de clase habían permitido al pueblo sobrevivir una hambruna, pero ahora se presenta una situación diferente; la clase dominante ha cobrado conciencia del peligro de un movimiento armado ("una guerra ... los que nos odian"), y ha respondido en una forma nada sorprendente, apretando los tornillos que el sistema pone en sus manos. Al hacerlos trabajar duro, con violencia, el rey piensa cortar la posibilidad de una acción contra el sistema que podía terminar con la salida de algunos de sus trabajadores. Les vuelve la vida amarga con violencia y trabajo.

Nota 1: Pitom y Ramsés. La construcción de grandes ciudades, con sus templos, sus suntuosos palacios y sus almacenes, se lograba en sociedades tributarias (es decir, con MPA) imponiendo a los campesinos trabajos forzados. Con variantes, esta práctica se usó para construir las ciudades del México prehispánico, de Mohenjo Daro en la India, de Mesopotamia y de Egipto. Su éxito dependía de no romper la estructura primitiva de las aldeas, organizadas según lazos naturales de parentesco. Las aldeas mantenían sus tradiciones, reproducían su propia fuerza de trabajo, y producían los excedentes que alimentaban al aparato de Estado. También proveían el trabajo para las construcciones.

En nuestro texto la mención de la ciudad de Ramsés permite ubicar los sucesos en el siglo XIII, durante el reinado expansionista de Ramsés II. Después de unos siglos de retraimiento debido a invasiones de los Hicsos, Egipto estaba nuevamente en plan de expansión, principalmente hacia Siria y Palestina. Diversos grupos de esas regiones llegaban a Egipto de cuando en cuando y se asentaban allí. Textos egipcios mencionan a los apiru (1), grupos rebeldes de diferentes reinos que se entregaban para servir como mercenarios, y a los Shosu (2), grupos nómádicos también militarizados que establecían contratos para servicio militar. Apiru es un término sociológico y no étnico, y éstos provenían de diferentes regiones. Los Shosu tenían su centro geográfico en la zona árida al sur de lo que la Biblia conoce como la tierra de Edom.

En un período como el de Ramsés II en el que se hicieron grandes construcciones, estos grupos de extranjeros asentados en las partes orientales del reino serían los primeros en sentir la obligación del tributo en forma de trabajo. Es entre estos grupos que hemos de buscar a los proto-israelitas que fueron los protagonistas de los eventos que dieron origen al relato del Éxodo.

Comparando Gn. 46.34, donde se dice que el Faraón dio a la familia de Jacob la tierra de Gosen, con Gn. 47.11, donde se le llama la tierra de Ramsés, se concluye que lógicamente, era la población de las aldeas circunvecinas de las construcciones la que tuvo que aportar el grueso del trabajo. Según Ex 12.37 y Nm. 33.3,5, el éxodo se emprendió desde Ramsés, lo cual también tiene sentido si los trabajos en las construcciones fueron la chispa que provocó la rebelión.

Pitom y Ramsés no han sido identificados con seguridad por los egiptólogos. Pitom es una forma hebrea de PR TM (Casa de Aton), cuyo nombre sugiere una ciudad de templos. Ramsés sería PR Ramsés (Casa de Ramsés), ciudad conocida en las inscripciones egipcias donde Ramsés II estableció

su residencia. La traducción griega (LXX) añade On o Heliópolis a las ciudades de la opresión. Para la ubicación de estas ciudades hay que pensar en el delta oriental, la parte del país de Egipto que mira hacia Palestina, en lugares militarmente seguros y cercanos a tierras fértiles (para concordar con lo que se dice de la tierra de Gosen o Ramsés). El egiptólogo E. P. Uphill llega a la conclusión de que los lugares más probables eran Heliópolis y Qantir. Ambas son ciudades muy grandes, de dimensiones parecidas a Babilonia, y ambas florecieron en el siglo XIII. En Qantir hay evidencia de inmensos centros para la fabricación de ladrillos ornamentales. Qantir fue saqueado por los reyes del siguiente siglo con objeto de obtener materiales de construcción para ciudades como Bubastis, también en el delta del Nilo (3).

En conclusión, es enteramente verosímil que proto-israelitas, una "multitud mixta" (Ex. 12.38; Nm. 11.4) de gente asiática y egipcia, hayan sido obligados a rendir cuotas excesivas de trabajo en construcción, y que esto haya producido su rebelión y salida hacia las inseguridades del desierto. No es posible hoy reconstruir el evento histórico de la salida ni tampoco el preciso sujeto histórico de este evento; pero las circunstancias que lo provocaron son enteramente comprensibles en el Egipto del siglo XIII aC. El relato del libro del Éxodo, que es el producto de siglos sucesivos de israelitas, pone como sujeto a las familias de los doce hijos de Jacob, convertidos ya en nación. Pero los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob (Israel) se recuerdan en las tradiciones de otros grupos proto-israelitas distintos a los que intervinieron en el éxodo; a saber, grupos residentes en Canaán. La historia de José dentro del relato actual del Pentateuco se creó para ligar las tradiciones patriarcales de los proto-israelitas de Canaán, con el relato del éxodo de los proto-israelitas de Egipto. En un comentario, el objetivo es entender el texto más que la historia que lo evocó. En el texto, Israel representa al personaje oprimido y posteriormente liberado. Reservaremos discusiones de la historia (siempre más o menos hipotética) que pudo haber dado origen al relato para las notas, ya que no es estrictamente comentario sobre el texto.

1.2.2. El genocidio: profundización del proyecto de muerte (1.15-22)

Y dijo el rey de Egipto a las parteras hebreas, de las cuales el nombre de la una era Sifra y el nombre de la segunda Pua: Cuando atendáis a las hebreas, os fijaréis en las dos piedras: si fuere hijo lo mataréis; mas si fuere hija, vivirá. Pero las parteras temieron a Dios y no hicieron conforme les mandó el rey de Egipto, y dejaron vivir a los niños. Llamó el rey a las parteras y les dijo: ¿Por qué habéis hecho esta cosa al dejar con vida a los varones? Dijeron las parteras al Faraón: Las hebreas no son como las egipcias, sino que tienen Vida; antes que llegue a ellas la partera, dan a luz. Y Dios hizo bien a las parteras, y el pueblo se multiplicó y se fortaleció mucho. Y sucedió que como las parteras temieron a Dios, les hizo casas (familias). Pero el Faraón dio órdenes a su pueblo en este sentido: Todo hijo que nazca lo echaréis al Nilo, y podréis dejar con vida a las hijas.

El rey de Egipto queda definido como un hombre que esta dispuesto a llegar a los últimos extremos para impedir que se le vayan sus trabajadores. No pudiendo con la explotación severa detener el crecimiento de los israelitas, recurre a medidas genocidas. Su propósito es impedir que el pueblo se vuelva fuerte y se una con los que le odian para luego salir del país. Prefiere matarlos que dejarlos salir de la región donde puede utilizar su trabajo. Pero no los eliminará del todo, pues los campos israelitas que ahora le pertenecen a él, se quedarían sin cultivar. Buscar con la muerte de los niños varones reducir la población, es un genocidio calculado a través del control demográfico. Buscando la explotación en un sistema de clases, el Faraón se revela objetivamente, quiéralo o no, como un aliado de la Muerte.

Las parteras no cooperan con el plan. Ante el Faraón hacen la significativa afirmación de que las hebreas tienen Vida. Se comienza a perfilar el conflicto entre el Faraón y los israelitas como un conflicto entre la Muerte y la Vida. En este incidente aparece por vez primera y en un papel modesto, Dios, a quien temen las parteras y quien les hace casas. Todavía no es Yavé, el Dios de los padres. Las parteras manifiestan con su respeto a la vida, un temor generalizado a la divinidad; y las casas de las parteras revelan que Dios es aliado de la Vida.

Este párrafo usa repetidas veces la palabra hebrea, palabra que ocurre solamente 33 veces en la Biblia hebrea, once de ellas en estos primeros capítulos del Éxodo. El término ocurre en varios idiomas, lugares y tiempos en el antiguo Cercano Oriente. No tiene sino hasta tiempos postexílicos una

connotación étnica. Es más bien usado para designar diversos grupos que por una u otra razón están fuera de las leyes de una sociedad. Pueden ser mercenarios; pueden ser insurrectos; pueden ser mercaderes o pastores ambulantes. En nuestro texto, la palabra es sinónima de israelita pero su uso aquí en este contexto preciso parece ser un resto de los niveles uno o dos del relato cuando el sujeto de la opresión era una clase y no un grupo nacional.

Habiendo fallado el plan del rey de usar a las parteras de las hebreas, da órdenes a "su pueblo" de que tiren al río a los niños varones de los hebreos. ¿Cuál pueblo? La expresión no es clara. Conforme el nivel tres del relato se entendería la nación egipcia, con todas sus clases. En el nivel uno o dos se tendría que entender la burocracia estatal que depende para su sustento directamente del Estado. Más adelante el relato será más preciso al dividir a los egipcios en tres grupos: el rey, sus siervos y su pueblo. Hasta aquí únicamente se ha precisado el personaje del rey, aunque se han mencionado también sus jefes de obra y su pueblo, sin precisar.

1.2.3. En el lugar de la muerte, señales de vida (2.1-10)

Fue un hombre de la familia de Leví y tomó a la hija de Leví. Concibió la mujer y parió un hijo, y vio que era hermoso y lo escondió tres meses. Pero no pudo esconderlo más; y tomó para él una canasta de papiro, y la untó con betún y brea, y puso en ella al niño y la colocó entre los juncos a la orilla del Nilo. Su hermana se colocó a lo lejos para saber qué sería de él. Descendió la hija del Faraón a bañarse al Nilo, y vio la canasta entre los juncos, y mandó a su criada a traérsela. Cuando la abrió vio al niño, y he aquí que el niño lloraba; y tuvo compasión de él pues se decía: De los niños de los hebreos es. Su hermana le habló a la hija del Faraón: ¿Quiere que vaya a llamarle a una nodriza de las hebreas para que le dé el pecho al niño? Le dijo la hija del Faraón, Ve . Y salió la joven y llamó a la madre del niño. Y le dijo la hija del Faraón: Llévese a este niño y amamántelo, que yo le pagaré. Y tomó la mujer al niño y lo amamantó. Cuando había crecido el niño se lo trajo a la hija del Faraón y fue un hijo para ella. Le puso por nombre Moisés pues decía de las aguas lo saqué .

Las acciones del Faraón hicieron de Egipto un lugar de muerte; este relato es continuación del relato de las parteras que hace aparecer en la misma tierra de Egipto una voluntad de servir los fines de la vida por "temor de Dios". Aquí le corresponde a la misma hija del Faraón criminal ser agente preservador de la vida; y lo hace a conciencia de que el niño que ha encontrado en el río es hijo de los hebreos. No es nuevo el hecho de que los opresores descubran "compasión" dentro de su propia casa, lo cual estorba la implementación de sus planes sangrientos. Ni Dios ni el temor de Dios entran en este cuadro. Pero la compasión de la hija del Faraón tiene el mismo resultado vivificador que el temor de Dios en las parteras.

La forma general de esta historia de un niño expuesto que luego es salvado para que crezca y llegue a ser un rey, es conocida en el antiguo Cercano Oriente por la historia de Sargón, el rey de Akkad, del tercer milenio aC. Aparece luego en Grecia en la historia de Edipo. Esto es ya una pista de que este niño levita tendrá una función importante en la salvación de su pueblo.

El niño es el hijo de "un hombre de la familia de Leví". En Ex. 1.1-7 Leví aparece como el tercero entre los hijos de Jacob. A pesar de su inclusión en muchas de las listas de tribus, Leví nunca fue una tribu israelita como las otras (ver notas 6 y 7, en párrafo 2.1.8.). Más adelante en el libro (Ex. 32.25-29) se mencionará cómo los levitas se consagraron para el servicio de Dios. Formaban, pues, una casta sacerdotal entre los israelitas en la tierra de Canaán. Según nuestro texto, Moisés era de familia levítica. En Ex. 6.20 se explicará que su padre era Amram, nieto de Leví; y su madre Yoquébed, hija de Leví. Según la ley en Lv. 18.12 la relación sexual entre un hombre y la hermana de su padre era ilícita, y no deja de sorprender que se afirme que Moisés vino de tal relación. Como en el caso de Isaac y Rebeca (Gn. 24), el texto afirma la pureza étnica de Moisés aún al precio del incesto.

El nombre del niño, puesto por la hija del Faraón, es Moisés, en hebreo mosheh. Si fuera una palabra hebrea sería un participio activo, "el que saca", de donde aparece la etimología del texto. Pero es más probable que el nombre sea egipcio, el mismo que aparece en los nombres de los reyes egipcios Ahmose y Tutmose. Así el nombre del liberador confirmaría la tradición de haber surgido de la misma clase dominante egipcia. Esta historia del rescate de las aguas cumpliría la función de armonizar la tradición de su origen egipcio con la importancia de afirmar su auténtico linaje levita.

Pero en su forma terminada el texto tiene como interés fundamental el afirmar que aun dentro del centro mortífero del palacio del rey había aliados de la vida, que había una mujer compasiva quien cooperó con una madre valiente para salvar la vida de un niño.

1.2.4. Un hombre defiende el derecho a la vida (2.11-22),

Después de un tiempo Moisés se hizo grande y salió a sus hermanos, y vio sus duros trabajos. Vio a un egipcio matando a un hebreo, a uno de sus hermanos. Mirando para arriba y para abajo vio que no había nadie, mató al egipcio y lo escondió en la arena. Y salió al segundo día y vio que dos hebreos reñían y dijo al culpable, ¿Por qué matas a tu prójimo? Este dijo, ¿Quién te nombró príncipe y juez sobre nosotros? ¿Me asesinarás como asesinaste al egipcio? Y temió Moisés, pensando: ciertamente el asunto se conoce y supo Faraón este asunto, y buscaba ejecutar a Moisés; así, pues, Moisés huyó del Faraón y habitó en la tierra de Median. Y se sentó sobre el pozo. Y el sacerdote de Median tenía siete hijas, que solían venir a sacar agua y llenar sus cántaros para dar de beber al rebaño de su padre. Pero venían los pastores y las echaban. Y se levantó Moisés, y las salvó, y dio de beber a su rebaño. Ellas volvieron a Reuel su padre, y él dijo: ¿Cómo es que hoy se adelantan en venir? Ellas dijeron, Un egipcio nos salvó de la mano de los pastores, y también sacó agua para nosotras, y dio de beber al rebaño. Y dijo a sus hijas: ¿Dónde está? Por qué habéis dejado al hombre? Llamadle para que coma pan. Y comenzó Moisés a vivir con el hombre, y le dio su hija Sippora a Moisés. Ella dio a luz un hijo, y él le puso por nombre Guersom, pues decía, Soy un extranjero en una tierra extraña .

Este relato continúa el tema de la opresión que conduce a una política de muerte, y que es contraria a la voluntad de vivir evocada no solamente por los oprimidos sino otros que entran en contacto con ellos. El Faraón comenzó su política no solo explotadora sino sanguinaria por temor de que los hebreos, al darse cuenta de la propia fuerza, se unieran a los enemigos del rey ("los que nos odian" pueden ser los enemigos de Egipto, o los enemigos personales del rey o del Estado) para hacer la guerra contra el Faraón; pero dichas órdenes genocidas provocaron una resistencia más o menos pasiva en las parteras que atendían a las hebreas, e hicieron nacer una resistencia activa en la propia familia del Faraón cuando su hija adoptó un varón hebreo para librarlo de la muerte. Ahora en este texto el joven hebreo criado en el palacio toma una opción de compromiso con los oprimidos, y da cumplimiento a los temores del rey de que los hebreos le harían la guerra.

Moisés se dirigió a "sus hermanos". En esta expresión tenemos el trabajo del nivel tres donde el conflicto se plantea en términos nacionalistas; no se llama "israelitas" sino "hebreos" a los hermanos de Moisés y esta palabra preserva la conciencia de la lucha de clases que caracterizó el nivel dos del relato del éxodo. Al nivel dos, la acción de Moisés es una traición de clase, es una acción de un hombre surgido de la clase dominante que echa su suerte en favor de los dominados, aun cuando la acción no es todavía una acción revolucionaria sino meramente defensiva.

Que Moisés haya matado al egipcio se entiende en nuestro texto como caso de "ajusticiamiento". Sus hermanos hebreos estaban haciendo los duros trabajos impuestos por los opresores; los lectores sabemos que la intención de este trabajo excesivo era la de reducir el número y la fuerza de los hebreos. El verbo *nakah* que se usa tanto para la acción del egipcio contra el hebreo como para la de Moisés contra el egipcio (que hemos traducido en ambos casos como matar) se usa mucho en contextos de guerras. Hay un cambio significativo de verbo en la protesta del hebreo al día siguiente: "¿Me asesinarás (*lehorgueni*)?" Con ello se establece un contraste entre "herir" (que puede conllevar la muerte), y "asesinar" cuya intención es matar. El Faraón, al enterarse de la acción de Moisés, busca asesinarlo (*ieharog*), aunque, como el Faraón es la autoridad, el asesinato en este caso sería una ejecución.

La acción del joven Moisés está en continuidad con las acciones de las parteras y de la hija del Faraón; es una serie de acciones que protegen la vida contra la voluntad mortífera del rey. Es de notar que no existe ni para la hija del Faraón ni para Moisés una motivación religiosa; Dios no entra en estas historias. La hija del Faraón actuó por compasión hacia el niño hebreo, mientras que Moisés sale en defensa de los débiles que padecen la injusticia de los fuertes. Al narrar estos casos el texto establece que no se trata de glorificar a los oprimidos o condenar a los opresores por sus cualidades humanas. La hija del Faraón es egipcia, pero defiende la vida. En cambio, el hebreo inicu aunque es oprimido, no respeta la vida de su prójimo. Ya en el relato de las parteras se prevé que Dios estará del lado que

defiende la vida; pero Dios es todavía una figura distante y borrosa. Son las parteras, la hija del Faraón, y Moisés quienes defienden la vida.

La fuga de Moisés a la "tierra de Madián" establece una alternativa geográfica a la tierra de Egipto; todo el relato del éxodo se moverá entre Egipto y el desierto, pues según la geografía del relato, la tierra de Madián es parte del desierto. Es allí en el desierto donde hay un espacio para la libertad y la vida; cosa curiosa, porque en la conciencia normal de los pueblos antiguos el desierto es el lugar donde no se puede vivir (ver Deut. 8.15-16). Egipto, tierra fértil por su gran río, ha sido en este relato convertida debido a un Estado opresor, en un lugar donde no se puede vivir.

En el pozo, Moisés muestra nuevamente su amor a la justicia y a la vida al defender a las siete mujeres contra los pastores. El sacerdote de Madián lo toma en su casa y le da una de sus hijas por mujer. Aquí hay una serie de problemas históricos: la tierra de Madián, Reuel el sacerdote de Madián, y Guersom el hijo de Moisés; para los cuales véase las notas 2,3 y 4.

Con esto concluye la sección introductoria al éxodo. Se han presentado tres de sus personajes: 1) Israel, cuya figura incluye una seria ambigüedad por los cambios que sufrió este personaje en los diferentes niveles del relato, 2) El rey de Egipto, gestor de la muerte por su deseo de oprimir a los hebreos-israelitas. Este rey muere muy pronto pero su sucesor resulta ser su continuación, de tal forma que prácticamente son un solo personaje. 3) Moisés, un miembro de la elite de Egipto que se identifica con los trabajadores explotados y que aun en la tierra de Madián manifiesta su amor a la vida, en particular a la vida de los débiles.

Nota 2: La tierra de Madián. La geografía del relato del Éxodo se desenvuelve entre dos entidades contrapuestas, Egipto y el desierto. Sobre el horizonte, pero fuera de la geografía propia del relato, se perfila la "tierra que fluye leche y miel", que es el objetivo de la salida de Egipto. Lograr ese destino cae fuera del relato, que termina sin una conclusión definitiva.

Dentro del desierto la geografía del relato destaca ciertos puntos locales como el monte de Dios, Kades, Masa y Meriba. Pareciera que "la tierra de Madián" estuviera allende el desierto, o quizás como parte remota del desierto. Su función en el relato es servir de base para el sacerdote de Madián, y como lugar de refugio para Moisés. Desde su exilio en la tierra de Madián Moisés conocerá el desierto, conocimiento que le servirá para guiar a los israelitas después de su salida de Egipto.

Pero el relato del Éxodo está muy trabajado por sucesivas generaciones de israelitas con diferentes proyectos de clase. Su geografía no corresponde necesariamente a la geografía de los cartógrafos. Y Madián, además de espacio geográfico, es también una entidad política que entra en varios puntos de la historia de Israel.

En un incidente de la historia premonárquica de Israel, Madián interviene como un enemigo de la tribu de Manasés, que cruza el Jordán montado sobre camellos para saquear las cosechas israelitas (Jue. 6.1-6). Son parte de "los pueblos del Oriente" (Jue. 6.3; 8.10). Cuando Gedeón los derrota, persigue a los madianitas y a sus aliados a las alturas de transjordania, "por la ruta de caravanas que pasa al oriente de Noba, y Yogbehah" (Jue. 8.11). Para llegar a este lugar Gedeón y su ejército pasan por Succot y Penuel en el Valle del Jordán hacia las alturas del Río Yabboq. Los madianitas vivían, pues, entre el desierto y la tierra cultivada, y son el primer pueblo que aparece en Palestina con camellos domesticados. La época de este conflicto es aproximadamente 1.100 aC.

En las historias de los primeros conflictos de Israel con Moab aparece Madián como un aliado de éste: Nm. 22-24 (Balaam) y Nm. 25 (Baal Peor). En la introducción al ciclo de Balaam, los temerosos moabitas proponen a los ancianos de Madián un plan de defensa, y la contratación del profeta Balaam; asunto que ambas naciones emprenden en conjunto (Nm 22.3-4, 7). De este incidente y de la amplia difusión geográfica de los madianitas, algunos autores sugieren la hipótesis de que Madián había establecido un pequeño imperio basado en el comercio y en la superioridad militar (4). Su predominio se habría extendido sobre los pueblos de Transjordania; amonitas, amalecitas, moabitas y edomitas.

El relato de Nm. 25.6-18 narra el final sangriento de un tiempo de convivencia de Israel con Madián en un santuario de Transjordania. Una plaga fue detenida cuando el sacerdote Pinjás mató a

un hombre israelita que celebraba un rito con una mujer madianita. Los redactores han juntado este relato con otro relato de conflicto religioso con Moab en la llanura de Baal Peor. De tener una base histórica, esta conjunción mostraría otra vez una coalición de Moab con Madián (5).

Finalmente, Nm. 31 relata una batalla entre las fuerzas de Israel comandadas por Moisés y las fuerzas de los madianitas. En este texto se mencionan sin explicación la intervención de cinco reyes de Madián.

De manera que en la historia de Israel la nación madianita interviene como un pueblo enemigo que ejerce un control sobre una vasta zona de Transjordania. Es una zona donde hubo también elementos israelitas, las tribus de Gad, Rubén y Manasés. Es la zona donde los israelitas derrotaron a los reyes "amorreos" Og y Sijón (Nm.21.21-35; Deut. 1.4:3.1-11) Es la zona donde subsistieron varios siglos los reinos de Amón, Moab y Edom, a veces bajo el yugo israelita y otras veces independientemente. Hemos de suponer que Transjordania fue una zona de contienda entre la sociedad clasista de Madián y la sociedad igualitaria de Israel. La fuerza de la población campesina israelita no fue en esta zona suficientemente grande para expulsar definitivamente a los reyes que tenían el apoyo militar de los madianitas.

Sin embargo, el relato del Éxodo no se muestra influenciado por esta historia conflictiva. Más bien en él Madián aparece como un lugar de refugio para Moisés, y su sacerdote como un aliado y consejero de los israelitas. Esta anomalía probablemente se explique por la existencia de un grupo dentro de los madianitas, los quenitas, con los cuales Israel mantuvo relaciones de protección (ver nota 3).

Nota 3: Reuel, sacerdote de Madián, suegro de Moisés. Se le dan al suegro madianita de Moisés dos nombres diferentes en el relato del Éxodo, Reuel y Jetro. Y en otra tradición aparece con un tercer nombre, Jobab, hijo de Reuel el madianita (Nm. 10.29). Es probable que el nombre Reuel sea el que se transmitió en Jerusalén (tradiciones yavistas) y que Jetro venga de círculos nortños (tradiciones elohistas) (6).

Reuel aparece en la Biblia griega como descendiente de Abraham por su segunda esposa Quetura, siendo hijo de Dedán, quien a su vez es hijo de Yaksan, hijo de Abraham y Quetura (Gn. 25.1-3 LXX). Esto sugiere que Reuel era un grupo emparentado con los madianitas, pues Madián aparece con Gn. .25.2 como hijo de Abraham y Quetura, tío de Reuel.

Para conocer la significación histórica de la relación positiva de Israel con Madián en el relato del Éxodo es más importante el dato de Jue. 1.16 que identifica al suegro de Moisés como quenita, habitante de Arad en el Néguev al sur de Judá. Con los quenitas Israel mantuvo buenas relaciones durante los primeros siglos de su existencia. Si ambas tradiciones de que el suegro de Moisés era madianita y quenita fueran correctas, se resolvería el problema de que Madián aparezca como enemigo en muchas tradiciones pero como amigo y protector de Moisés en el relato del éxodo. En este caso, los quenitas (cuyo héroe epónimo es Caín, cosa obvia en hebreo y no tan clara en castellano) serían un clan de los madianitas con los cuales Israel mantuvo buenas relaciones. Estas relaciones pueden haberse formalizado en una alianza de mutua defensa (7).

La evidencia sobre la relación positiva entre los israelitas y los quenitas es suficiente. Ellos se establecieron con Judá, en Arad y en las ciudades vecinas al Néguev de Judá (Jue. 1.16; 1 S. 30.29). David los tuvo por aliados en la etapa difícil cuando estaba armando una base política para lograr el trono (I S. 30.26-31). Cuando el rey Saúl hizo la guerra a los amalecitas mandó advertir a los quenitas que vivían en las ciudades amalecitas, que se salieran para no sufrir por la guerra (I S. 15.6). Yael, la esposa de Jéber el quenita "de los descendientes de Jacob el suegro de Moisés" (Jue. 4.11), mató en su tienda a Sisara, el enemigo de Israel (Jue. 4.17-22).

Otro elemento a considerar para ubicar a los quenitas es su probable característica de hebreos o artesanos trabajadores de metales. El nombre queni en algunos idiomas semíticos significa herrero, y la tradición israelita afirmó que Caín fue el padre de los trabajadores en bronce y hierro (Gn. 4.14-22). Gottwaid explica la presencia de quenitas en el Néguev al sur, y en Jezreel al norte suponiendo que eran un gremio especializado en herrería (8). La genealogía de I Cr. 2.55 vincula a los quenitas de Jamat (extremo norte) con Recab, el padre de los recabitas ambulantes que aparecen en Samaria en

tiempos de Eliseo (II Reyes 10.15-16) y en Jerusalén en tiempos de Jeremías (Jer. 35). Esta falta de localización geográfica se explica si formaban un gremio que se distribuía para ejercer su oficio.

En resumen, la pista más prometedora es la que vincula al suegro de Moisés con los quenitas, y a éstos con el oficio de la herrería. Su relación con Israel sería de simbiosis, y recordaría vínculos de parentesco con los madianitas reales o ficticios.

Nota 4: Guersom, el hijo de Moisés. Nuestro texto ofrece una etimología popular para el nombre Guersom, tomándolo como derivado de GUER SAM, "extranjero allí". Guer en hebreo se dice de una persona que reside en un lugar sin estar integrado a la sociedad del lugar (sin tener propiedad real). Se le distingue del nokrí, quien habla una lengua extraña, vive en otra parte, y es propiamente un extranjero. Sin embargo, la etimología popular no es más que un elemento secundario en el relato, y tampoco tiene importancia histórica (9).

Más importante es la existencia de un grupo sacerdotal conocido como guersomitas, de quienes se recuerda en Jue. 18.30 que fueron los sacerdotes de la tribu de Dan. El texto masorético dice que descendían de "Jonatán, hijo de Guersom, hijo de Moisés". Este fue enmendado en la antigüedad para que en lugar de Moisés dijera Manasés, y los traductores griegos ya manejaron el texto enmendado.

La historia de las varias familias sacerdotales en Israel no se ha esclarecido adecuadamente (10). En las tradiciones y en los textos postexílicos se consideraba que los únicos sacerdotes legítimos eran aquellos de la familia de Aarón. De manera que llama la atención que una antigua familia sacerdotal haya unido su linaje con Moisés y que su ancestro Guersom aparezca en el relato del éxodo como un hijo de Moisés.

Según las versiones oficiales de la última época de la composición del Pentateuco y según el cronista, Leví tuvo tres hijos; Guerson, Quehat y Merari, y todos los levitas provienen de ellos. El hijo de Leví (Guerson) no es el mismo hijo de Moisés (Guersom), pero no es posible explicar cuál fue la relación entre familias sacerdotales que permitiría explicar la creación de estas genealogías. Lo único claro es que antes del exilio babilónico hubo familias sacerdotales que no declaraban descender de Aarón, sino de Moisés, y que ellos tuvieron influencia en el texto del éxodo.

NOTAS:

(1) Ver Gottwaid, **op cit.**, págs. 394-409.

(2) Ibid., págs. 456-59.

(3) P. Uphill, "Pithom and Ramses: Their Location and Significance," **Journal of Near'Eastern Studies**, XXVII (1968), 291-316, y XXVIII (1969), 15-39.

(4) Ver O. Eissfeldt, "Protektorat der Midialiter uber ihre Nachbarn im letzten Viertel des 2. Jahrtausends v.Chr.," **Journal of Biblical Literature**, LXXXVII (1968), 383-93, y N. K. Gottwaid, **The Tribes of Yahweh**, págs. 431-33 y 573-74.

(5) Ver George E. Mendenhall, **The Tenth Generation** (Baltimore: Johns HopkinsUnlwsity Press, 1973), cap IVfpágs. 105-21).

(6) W. F. Albright trata de Bsolver el enigma con una enmienda textual, de manera no muy persuasiva, en "Jethro, Hobab, and Reuel in Early HebrewTradition," **Catholic Biblical Quarterly**, XXV (1963), 1-11.

(7) Ver F. C. Fensham, "Did a Treaty between the Israelites and the Kenites Exist?" **Bultetin of the American Society of Oriental Research**, 175 (1964), 51-54, y A.Cody, "Exodus 18.22: Jethro Accepts a Covenant with the Israelites," **Biblica** (1968), 153-66.

(8) Gottwaid, **op. cit.**, págs. 577-79.

(9) Sobre el significado de este tipo de genealogías y su lugar en la literatura bíblica, véase B. O. Long, **The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament** ("BZAW 108"; Berlín, 1968).

(10) Sobre los complicados problemas de las familias sacerdotales en Israel pueden consultarse las siguientes obras: Frank Moore Cross, **Canaanite Myth and Hebrew Epic** (Cambridge: Harvard University Press, 1973), cap. 8, 'ThePriestlyHousesof Early Israel', págs. 195-215, y Aelred Cody, **A History of Old Testament Priesthood** (Roma: Instituto Bíblico Pontificio, 1969).

SEGUNDA PARTE
La liberación:
Proyecto de vida
(2.23 - 13.16)

2.0
Dios oye
el clamor de los esclavos
(2.23 - 25)

Después de mucho tiempo murió el rey de Egipto. Los israelitas gemían por causa de su trabajo y clamaban; y subió a Dios su queja por causa de su trabajo. Dios oyó su protesta y recordó Dios su pacto con Abraham, con Isaac y con Jacob. Miró Dios a los israelitas, y tomó Dios conciencia.

Con este breve párrafo se introduce un cambio en la dirección del relato. Hasta aquí la opresión ha dominado el relato y la lucha por sobrevivir ha sido una lucha defensiva con pocas posibilidades de éxito. Con este párrafo se introduce un nuevo personaje que será decisivo para cambiar la naturaleza de la lucha: el Dios que oye el clamor de los israelitas y toma conciencia de su opresión.

La muerte del rey de Egipto quien intensificó la opresión de los israelitas-hebreos con el fin de reducir la fuerza del pueblo no cambiará nada. El relato desconoce los nombres del rey de la opresión y de su sucesor, el cual perderá la batalla por retener a los trabajadores. No le interesa definir estas dos personalidades para diferenciarlas. Juntamente forman un solo personaje dramático, y la muerte del rey de la opresión sirve únicamente para permitir el regreso del hombre que mató al egipcio.

La alusión al pacto con Abraham, Isaac y Jacob remite nuevamente al lector a las narraciones del libro del Génesis. Con ello estamos en el nivel tres del relato. Abraham, Isaac y Jacob fueron ancestros de sus respectivos grupos en la coalición de Israel, y su presentación conjunta bajo el tema único del pacto es consecuencia de un proceso más o menos largo de fusión de tradiciones populares debida a la unificación política de la nación.

La mención del pacto de Dios con Abraham remite a Gn. 15 (JE combinados) y a Gn. 17 (P). Según estos textos Dios hizo un pacto con Abraham, y le prometió que haría del pueblo de Abraham una nación numerosa y le daría la tierra de Canaán. Abraham mismo es un personaje que está vinculado con Hebrón y con Beerseba, ambos en el sur de Canaán. Hebrón fue una ciudad principal de la tribu de Judá, que a su vez fue una de las últimas tribus en incorporarse a Israel, pero que a raíz de la monarquía de David vino a ser una de las tribus principales (1).

El patriarca Jacob tiene su centro geográfico en Betel, en el territorio de la tribu de Efraín, una de las tribus principales en el período de la consolidación de Israel. Después de la ruptura de Israel a fines del siglo X en tiempos de Jeroboam I, Judá vino a ser un reino independiente en el sur y Efraín pasó a ser el centro nuevamente de Israel: La tradición acerca del pacto de Dios con Jacob (Gn. 28) está probablemente influenciada por la tradición judaíta del pacto con Abraham. En la unificación de Israel —que no se logró hasta David y que duró solamente dos generaciones- Jacob el patriarca de Efraín pasó a ser nieto de Abraham, e Isaac se colocó entre los dos como hijo de Abraham y padre de Jacob.

El párrafo que estamos comentando supone el relato del libro actual de Génesis, donde la unificación es ya un hecho, y donde el pacto con Abraham es un pacto con todos los patriarcas de Israel. Recuérdese que este párrafo está presentando por vez primera en el relato del éxodo al Dios

que liberará a los hebreos-israelitas. La alusión al pacto con Abraham sirve para establecer la identidad del Dios del éxodo con el Dios de Judá y de las otras tribus proto-israelitas que en el tiempo del éxodo vivían en Canaán.

Dios se presenta en escena porque ha escuchado el clamor de los esclavos oprimidos. El clamor se subraya con gran énfasis, al usar este breve párrafo cuatro palabras distintas para referirse a él. El incidente de las parteras había hablado en general del temor de Dios y de cómo Dios dio familia a las parteras; pero ahí, nada aún daba personalidad propia a Dios. Muy bien se podría sustituir su mención por una expresión vaga como "el cielo". En cambio, aquí Dios oye el clamor de los oprimidos y toma partido por ellos, lo que muy pronto llegará a ser una confrontación con el opresor. Dios se comporta como Moisés en presencia del egipcio quien mató a un hebreo, solamente que su respuesta es a una situación colectiva y no solamente aun caso individual.

La última frase "y tomó Dios conciencia", no es tan clara en el hebreo. Una traducción *neutral* sería: "y Dios conoció". Sin embargo, en hebreo como en castellano el verbo conocer es transitivo y pide un objeto. Hay un caso similar en Gn. 18.21, de manera que no es probable que la falta de un objeto de conocimiento se deba a una omisión accidental. El sentido es: "tomar conciencia", "darse por enterado", o quizás "sentir compasión". En cualquier caso, Dios aparece aquí como parte interesada en reorientar la situación intolerable de los esclavos.

2.1. DIOS RESPONDE ENVIANDO A MOISÉS PARA LA LIBERACIÓN (3.1-4.31)

El supuesto previo a cualquier movimiento revolucionario es la conciencia de que la situación es insoportable, no como algo co-yuntural sino como algo estructural. En este caso, el problema no era solamente que Ramsés estuviera haciendo construcciones que exigían un trabajo fuerte de los campesinos, sino el mismo sistema que le permitía al rey utilizar la mano de obra de los campesinos cuando le fuera conveniente. En nuestro texto el clamor del pueblo expresa apenas un estado de pre-conciencia. Es Dios quien se muestra claramente consciente, y es él quien toma la iniciativa para lanzar el proceso de liberación.

El primer paso de cualquier revolución, una vez haya un núcleo consciente de la necesidad de un cambio estructural, es la organización. Dios lanza en nuestro texto la organización de los oprimidos con la elección de Moisés como líder. Este, que ha mostrado sus cualidades al tomar opción por los oprimidos, matar al egipcio y al proteger a las mujeres en el pozo, deberá juntar a los ancianos de los hebreos y comenzar la acción.

Dentro de la sección sobre el proceso de liberación (2.23-13.16), la primera unidad (3.14.31) trata de esta organización bajo el líder escogido por Dios. Sobre el problema de la iniciativa divina en esta revolución refiero al lector a la nota 8.

2.1.1. Dios se revela a Moisés (3.1-6)

Moisés estaba pastoreando el rebaño de Jetro su suegro, el sacerdote de Madián; dirigió el rebaño más allá del desierto, y llegó a Horeb el monte de Dios. Y se le apareció el ángel de Yavé en una llama de fuego, de en medio de la zarza; y miró, y he aquí que la zarza ardía en el fuego y no se consumía. Dijo Moisés, Me voy a apartar para ver esta gran visión; ¿cómo es que arde la zarza? Vio Yavé que se había desviado para mirar, y le llamó Dios de en medio de la zarza, diciendo, Moisés, Moisés. Respondió: Aquí estoy. Y dijo: No te acerques aquí. Quitate las sandalias de tus pies, pues el lugar donde estás pisando suelo santo es. Y diio. Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob. Y escondió Moisés su rostro, porque temía ver a Dios.

Los artículos definidos EL monte de Dios y LA zarza indican que el texto supone de sus lectores conocer ya el lugar del suceso que aquí se narra. Posiblemente era un lugar de peregrinación en los tiempos clásicos de Israel.

Hay varias indicaciones en este párrafo de que su texto actual es el resultado de la combinación de las tradiciones "avistas y elohistas: la alternación de "Yavé" con "Dios", el nombre Jetro para el suegro de Moisés (después de llamarlo Reuel en el relato de la fuga de Moisés a Madián), Horeb como nombre del monte de Dios (y no Sinaí, como en otras partes). Sin embargo, para la lectura del texto no es necesario tratar de separar las dos tradiciones que llegaron a su forma final en el nivel tres de la composición del relato del éxodo.

El párrafo que aquí comentamos sigue el esquema más usual de los llamamientos proféticos, esquema que se puede observar en el llamamiento de Gedeón (Jue. 6.11-17), de Jeremías (Jer. 1.4-10), de Isaías (Is. 6.1-13), etc (2). Tiene cinco elementos en orden fijo: 1) La presentación de Dios; 2)

el llamamiento profético; 3) la objeción del escogido; 4) la reconfirmación del llamado; y 5) la señal. En el caso del llamamiento de Moisés el esquema está ampliado y artísticamente elaborado, especialmente en lo que se refiere a los elementos 3 y 4. El hecho de que aquí se presente el llamamiento del liberador según el esquema tradicional para los llamamientos de los profetas es un tributo a la importancia de los profetas en la vida de Israel. Ellos fueron los que mantuvieron vivo el recuerdo de las prácticas igualitarias que Yavé pedía de Israel durante los años en que los reyes implantaron una sociedad de clases según, el modelo rechazado por el grupo mosaico de proto-israelitas en Egipto y por las tribus proto-israelitas en Canaán. Aquí en su relato del llamamiento, Moisés es presentado como un profeta y no como un rey, a pesar de que el nivel tres cuajó justamente en el período en que Israel era una monarquía, y estaba ajustando sus tradiciones revolucionarias a una realidad que había dejado de ser revolucionaria.

El párrafo que comentamos es el primer elemento del esquema del llamamiento profético: la presentación de Dios. Se presenta como "el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob", fórmula que hemos comentado en el párrafo anterior. Dirigido a Moisés -el hijo de la hija del Faraón que ha sido recibido en Madián como un egipcio fugitivo— esta presentación tiene un significado especial. Abraham, Isaac y Jacob son los padres de los campesinos oprimidos. Moisés desde su infancia ha vivido como príncipe egipcio, aunque el texto supone que conoce su filiación natural de familia campesina. Con todo, públicamente es un aristócrata egipcio. Con su arrebatado justiciero en contra del egipcio que maltrataba al hebreo ha sacrificado Moisés su posición y vive en el exilio, como un noble venido a menos. Ahora Dios se le presenta no como la divinidad familiar de los templos de la nobleza egipcia, sino como partidario de los oprimidos. Saber que Dios está del lado de los oprimidos es siempre un impacto para el opresor; y la mayoría de las veces esta experiencia es negada con una indignación que brota de un sentido de culpa. Nada en el texto señala a Moisés como un hombre religioso. Ha sido justo, pero no por motivaciones religiosas. Ahora, por vez primera, conoce a Dios y aprende que Dios está con los hebreos. Este conocimiento tomado en serio le exigirá una consciente desolidarización de su clase aristocrática. Es cierto que prácticamente ha roto con su ambiente de la corte, pero ahora que ha conocido a Dios tendrá que identificarse con la clase en cuya opresión ha participado si ha de ser consecuente con su nuevo conocimiento teológico.

2.1.2. Dios llama y envía a su profeta (3.7-10)

Y dijo Yavé: Bien he visto la miseria de mi pueblo en Egipto, y he oído su clamor delante de sus opresores, pues conozco su dolor. He descendido para librarlo de la mano de Egipto, y para hacerlo subir de esta tierra a una tierra buena y ancha, a una tierra que fluye

leche y miel, al lugar del cananeo, el hitita, el amorreo, el perezoso, el heveo, y el yebuseo. Ahora, pues, el clamor de los hijos de Israel ha llegado a mí, y también he visto la opresión con que Egipto los oprime. Ahora ve, que yo te envío al Faraón y sacarás a mi pueblo, los israelitas, de Egipto.

En el esquema clásico del llamamiento del profeta, este párrafo corresponde a la misión. Se aprovecha el relato del éxodo para poner ante los lectores el objetivo último del movimiento que inicia Dios aquí: una tierra que fluye leche y miel. Esta expresión —como la de Reino de Dios en la predicación de Jesús— busca poner ante nuestros ojos en términos históricos la meta última y metahistórica de nuestros esfuerzos. Con esta imagen se busca expresar la salvación social, aquello hacia lo cual nos esforzamos sin jamás alcanzarlo de manera definitiva. Dios en su presentación había indicado a Moisés que debía solidarizarse con los oprimidos como grupo, pues allí estaba Dios; y ahora le presenta a Moisés la meta última de un movimiento social de fondo. No será suficiente buscar reformas o reivindicaciones para que la opresión en Egipto se suavice y resulte soportable, sino que la meta divina, y por lo tanto la meta del profeta de Dios, es una nueva tierra, tierra que fluya leche y miel. El libro del Éxodo no contiene ningún relato que indique el que Israel haya alcanzado la tierra prometida; tampoco el Pentateuco lo hace. Ni siquiera la conquista de Canaán narrada en los libros de Josué y Jueces es el logro definitivo de esa tierra, que resulta ser una meta utópica para orientar los esfuerzos de Israel. El haber introducido esa meta al comienzo del relato de la liberación sirve para orientar la acción subsiguiente. No basta el primer paso —la liberación propiamente dicha— que aquí se llama "librar de la mano de Egipto". El relato dedica mucho tiempo a esta etapa, pero es sólo el primer paso al que sigue otro, "hacerlo subir de esta tierra a una tierra buena y ancha, a una tierra que fluye leche y miel" (3). Quienes durante el camino pierdan de vista la meta pensarán que era mejor la vida en Egipto donde la comida estaba asegurada, y no la vida precaria en el desierto, camino

hacia la tierra que fluye leche y miel. El profeta sabrá desde el primer momento cuál es el término de dicho camino.

Pero la tierra que fluye leche y miel no es una meta totalmente fuera del alcance. Es también la tierra del cananeo, del hitita, del amorreo, del perezeo, del heveo y del yebuseo. La meta de la revolución tiene algo de trascendente y nunca se logra plenamente, o la revolución dejaría de ser un movimiento; pero esta meta no es extra o metahistórica; si así fuera la revolución perdería el rumbo. Hay una tierra precisa que es la materia prima de la visión de una tierra que fluye leche y miel. La lista de los pueblos refleja, especialmente por la inclusión de los yebuseos, la experiencia histórica del reinado de David y Salomón. Los yebuseos eran los habitantes de Jerusalén, ciudad que no fue incorporada a Israel sino hasta su conquista por David. De manera que la meta del movimiento del éxodo se concibe en los términos del reino alcanzado en tiempos de David, aun cuando la visión rebasa cualquier expresión concreta que se pueda alcanzar. Podemos hoy en día asemejar la tierra que fluye leche y miel como meta utópica al Reino de Dios, y la tierra de Canaán como su mediación necesaria el socialismo. Hablar de la utopía sin su mediación histórica concreta es soñar sueños inútiles; y hablar de la mediación como si fuera la utopía, es anquilosar la revolución y hacerla manipulable.

2.1.3 La primera objeción del profeta y su respuesta (3.11-12)

Respondió Moisés a Dios: ¿Quién soy yo para que vaya al Faraón y saque a los israelitas de Egipto? Respondió: Yo estaré contigo. Esto será la señal de que yo te envío: cuando saques de Egipto al pueblo serviréis a Dios sobre este monte.

La objeción del profeta es muy parecida a la de Gedeón ante una misión divina similar: Yavé, ¿Cómo podré salvar a Israel? Mi clan es el más débil de Manasés y yo soy el más pequeño de la casa de mi Padre (Jue. 6.15). La objeción de Moisés es perfectamente válida. No ha compartido ni los sufrimientos ni los duros trabajos de los hebreos. Primero, porque vivió en el palacio de la hija del Faraón, y luego porque vivió lejos de Egipto en la tierra de Madián.

La respuesta supone que Moisés no irá solo; Dios estará con él. Yavé, quien llegará a ser un personaje principal del relato, sabe que le está pidiendo mucho a Moisés; además todavía no ha habido la menor evidencia de que El haya oído el clamor del pueblo. Es un caso análogo al de Gedeón que no puede creer el que Dios esté presente en Israel en aquellos momentos de dificultades nacionales. A Gedeón, Dios le ofreció como señal de su presencia el pequeño milagro del vellón que permanecía seco después de un fuerte rocío. Pero ¿cuál es la señal para Moisés? Algunos han pensado que en alguna versión antigua del relato, la señal era la zarza que ardía y que no se consumía como un pequeño milagro para afirmar la fe de Moisés. Pero en la forma actual del relato la señal no parece muy eficaz. Cuando Moisés haya sacado al pueblo de Egipto (en la sección anterior había dicho, "he descendido para librarlo") podrá traer al pueblo a este monte para servir a Dios. Siendo las cosas así, la confianza de Moisés tiene que basarse en una esperanza que aún no tiene apoyo material.

La alternación del sujeto que realiza la liberación, Dios o Moisés, introduce un tema fundamental del éxodo. Repetidas veces se afirma que tanto Dios como Moisés liberaron a Israel. Según el texto la iniciativa para la liberación vino de Dios, pero para su ejecución el líder Moisés fue indispensable. El hecho de que el éxodo sea una salvación divina no significa que no sea también una revolución humana con su conducción política. Olvidar este hecho es separar el éxodo, cuando Dios actuaba para la salvación de un pueblo, de nuestra realidad en la que tenemos que organizamos con una conducción válida para lograr el éxito de la revolución.

2.1.4. La segunda objeción del profeta y su respuesta (3.13-15).

Pero Moisés dijo a Dios: Bien, llegaré a los israelitas y les diré: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Ellos me preguntarán: ¿Cómo se llama? ¿Qué les diré? Dijo Dios a Moisés, Yo soy El que es. Así, pues, dirás a los israelitas: Yo Soy me envió a vosotros. Y añadió Dios a Moisés: Así dirás a los israelitas: Yavé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me envió a vosotros. Este es mi nombre y mi memorial de generación en generación.

Moisés presenta una segunda objeción a la misión que Dios le ha encomendado. La objeción es realista: no haber convivido con el pueblo oprimido en Egipto. Es públicamente conocido como un hijo de la hija del Faraón que vivía en el palacio, ha estado ausente del país por mucho tiempo, viviendo como un egipcio exilado en Madián; es natural que se pregunte si los israelitas lo recibirán como un profeta de su Dios.

La respuesta de Dios toma la pregunta como más profunda de lo que aparenta ser. Por un lado, Dios le da a Moisés la contestación que puede darles a los israelitas; a saber: "Yavé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob, me envió a vosotros". Con estas palabras Moisés dará a conocer dos cosas; que conoce los nombres de los patriarcas de Israel, y que conoce el nombre de su Dios. Tendrá más posibilidades de que le acepten como un enviado de Dios. Por otra parte, Dios le da a Moisés también un indicio del significado del nombre propio de Dios. Con ello manifiesta que ha tomado la pregunta de Moisés como una expresión de la propia inseguridad del hombre. Antes de ir a Egipto para su misión, Moisés tiene que creer que es posible liberar a los hebreos. De ahí el "Yo Soy el que Es" y el "Dirás a los israelitas, 'Yo Soy' me envió a vosotros".

Una forma de buscarles el significado a las palabras que usamos y gastamos a diario, es explorar sus orígenes a través de las etimologías. Es lo que el texto hace aquí con el nombre que en Israel se le daba a Dios: YHWH o Yavé. En sus palabras a Moisés, Dios explica su nombre a base del verbo muy común HYH: "ser". Dejamos para la nota 5 las explicaciones científicas de la etimología de este nombre divino. Aquí lo que interesa es clarificar el sentido que tiene en boca del personaje *Dios* que lo usa para fortalecer la fe en Moisés de que su misión tiene verdaderas posibilidades de éxito.

La construcción *ehyeh asher ehyeh* admite solamente dos interpretaciones de su sintaxis. Es posible tomarlo como una evasiva:

"Yo soy quien soy, y punto". Esta interpretación ha sido defendida por muchos exegetas, entre los cuales se destaca la defensa de M. Dubarle, O.P. (4). Citando expresiones sintácticamente análogas cuya función es evadir una respuesta directa (I Sam. 23.13; II Sam. 15.20; II Reyes 8.1; Ex. 4-13, etc), Dubarle interpreta la contestación divina como una evasiva. Dios le dice a Moisés que El no tiene por qué explicarle su nombre a nadie. El problema con esta lectura, sintácticamente permitida, es que no corresponde al contexto. Moisés no ha expresado curiosidad sobre el nombre de Dios, sino que ha planteado un problema que tendrá cuando llegue a los israelitas. Una respuesta evasiva no parece indicada.

La otra posibilidad es leer el texto como una afirmación basada en la etimología HYH: "Yo soy el que Es". El principio de gramática hebrea que sostiene esta lectura es ampliamente documentado por E. Schild (5). En hebreo, a diferencia de los idiomas europeos, los pronombres y verbos de una cláusula dependiente deben concordar con el pronombre que es el sujeto de la oración principal que los gobierna, y no con el sustantivo del predicado. Un paralelo a la frase que comentamos está en Gen. 15-17, donde el hebreo dice: "Yo soy Yavé que te saqué. . ." pero que se traduciría naturalmente al castellano, "Yo soy Yavé que te sacó. . ." Compárese también Dan. 1.15 y 1 Cr. 21.17.-En conclusión, no se ha de traducir "yo soy el que soy" sino "yo soy el que es". Con decir, "Yo soy el que es" Dios está contestando a una duda no expresada de Moisés. Le asegura que El es el que (verdaderamente) es. Las implicaciones de esta afirmación fueron traducidas al griego con la expresión, *ho on*: el existente. Filósofos judíos y cristianos sacaron de aquí una afirmación de cómo la esencia divina incluye su existencia, de que Dios es desde sí mismo y no por creación de otro, que Dios existe por necesidad, no contingentemente como los demás seres. Todo ello rebasa lo que dice nuestro texto, pero continúa su línea y no representa, como algunos intérpretes modernos han afirmado, una indebida helenización de la expresión hebrea. Moisés debe comprender que Dios, el Dios de los oprimidos, es una realidad, y esto ha de darle confianza para emprender su misión.

Dios está contestando dos preguntas en una: 1) la duda implícita de Moisés, ¿quién es Dios? 2) la táctica para persuadir a los hebreos-israelitas de que es el Dios de sus padres el que ha enviado a Moisés a su misión liberadora. Pero aun esta duplicación de respuestas no justifica lo que son en efecto, tres respuestas de Dios: 1) Yo soy el que es. 2) Dirás: "Yo soy me ha enviado a vosotros". 3) Dirás: "Yavé, el Dios de vuestros padres, me ha enviado a vosotros". Éste es un caso en el que la interpretación del texto puede utilizar con ventaja el mucho esfuerzo que se ha invertido en recuperar las tres fuentes literarias del Pentateuco. Aquí se deja ver que han sido combinados el relato yavista (J) con el elohista (E).

Según la versión elohista del éxodo, Dios reveló en este momento su nombre de Yavé no solamente a Moisés sino a la humanidad. En su versión de las historias de los patriarcas, éstos aún no conocían el nombre de Yavé, y le adoraban con el nombre genérico Dios usado por todas las naciones. No trataremos de separar los elementos yavistas de los elohistas, pues lo único necesario es entender por qué el texto tiene las redundancias que manifiesta.

Nota 5. El nombre divino YAVE. Ya para el tiempo en que vivió Jesús se había dejado de pronunciar entre los judíos el nombre sagrado de Dios. Se seguía transmitiendo el texto escrito de los libros sagrados con las consonantes YHWH, pero era obligatorio para los lectores pronunciarlo ADONAY:

"mi Señor". Cuando llegaron a poner por escrito las vocales del texto hebreo de la Biblia en los siglos VII y IX dC, se colocaron, con las consonantes tradicionales YHWH, los puntos de las vocales de la palabra adonal, Esa combinación dio por resultado que algunas versiones europeas adoptaran la forma "Jehová". La opción de otras traducciones ha sido seguir la costumbre judía, traduciendo "Señor" cada vez que aparece en el original la forma YHWH. Más recientemente algunos traductores han optado por una versión castellanizada de la pronunciación original más probable: YAHVEH o YAVE.

Pero ¿cuál es el significado del nombre Yavé? La única explicación bíblica es la etimología que nos ofrece Ex. 3.14, que deriva el nombre del verbo HYH. Es posible que efectivamente el nombre derive de este verbo. El argumento más completo en este sentido es el de F. M. Cross, jr. *Jahweh and the God of the Patriarchs, Harvard Theological Review*, LV (1962), 225-59. Cross encuentra la forma *yahwi* como parte de nombres propios amorreos del segundo milenio antes de Cristo, nombres tales como Yahwi-II y Yahwi-Haddu. En estos casos *yahwi* es una forma verbal que acompaña el nombre de un dios (II o Haddu), y la vocalización indica un significado causativo: "II hace existir" o "Haddu hace existir". Dada la frecuencia del nombre divino El en las tradiciones israelitas (El Olam, El Shaddai, El Elyon) y la antigüedad de la fórmula Yavé Sebaot en la Biblia, Cross opina que la forma original de Yavé era *El du yahwi sebaot* ("El quien hace existir las huestes"). El trabajo ingenioso de Cross es verosímil, pero a falta de mayores evidencias no pasa de ser una buena conjetura.

Otros investigadores han tomado como punto de partida la forma breve YAHU. Esta forma es frecuente en nombres propios tales como *yirmiyahu* (Jeremías), *yesayahu* (Isaías), *yehonatan* (Jonatán). Bernhard Duhm a fines del siglo pasado pensó que se trataría de un grito extático ¡Ya! ¡Hu! ("¡Ea! ¡El!"), según informa Martín Buber (6).

Estos dos intentos son suficientes para indicar tanto lo especulativo de todo esfuerzo por sacarle un significado al nombre, como el poco beneficio que puede derivarse de dicho esfuerzo. Volvemos al hecho de que los israelitas entendían que el nombre venía de la raíz "ser". Es todo.

Un asunto relacionado y de mayor importancia que el significado del nombre es su lugar de origen. ¿Quiénes introdujeron en Israel el uso de este nombre de Dios? El testimonio de las tradiciones israelitas es bastante claro sobre el punto de que el nombre Yavé está íntimamente asociado con el éxodo. Según la versión nortea (E) de los comienzos de Israel, fue a Moisés a quien Dios por vez primera reveló su nombre Yavé. Las tradiciones acerca de los patriarcas, que provienen de las tribus originarias de Canaán, conocen a Dios con muchos otros nombres (El Shaddai, El Olam, etc); y es probable que cuando en ellas aparece el nombre Yavé es una retroyección de la usanza posterior cuando todo Israel adoraba a Dios como Yavé. Los hebreos que salieron de la esclavitud egipcia trajeron consigo una religión, de Yavé, y confesaban que este Yavé se les reveló en el acto salvífico de su liberación. Así pues, fue el grupo al cual pertenecía Moisés, el que contribuyó a la confederación de Israel y al culto a Yavé el Dios Liberador (7).

Este grupo sujeto del éxodo no era aún "Israel". El nombre Israel contiene, curiosamente, el nombre divino El y está asociado en sus orígenes con Betel y con la región circundante donde habitaban las tribus de Efraín y Manassés. De modo que la base demográfica mayoritaria de la confederación vino, de los grupos residentes en Canaán que se habían alzado contra la dominación de la elite cananea; pero la ideología de este movimiento revolucionario vino del grupo levita que había salido de la opresión en Egipto y que confesaba a Dios como Yavé el liberador. No podemos decir que las tribus en Canaán fueran aún Israel cuando aún no tenían una lealtad a Yavé, aunque hayan usado, como parece haber sido el caso, el nombre de Israel. Por otro lado, tampoco podemos decir que los levitas que salieron de Egipto fueran Israel, aunque, tuvieran el culto de Yavé, hasta no unirse con las tribus rebeldes de Canaán. Para mayor precisión conviene hablar de unos y otros como proto-israelitas hasta que todos se organizaron como una confederación bajo la bandera religiosa de Yavé.

Prescindimos del esfuerzo por trazar los orígenes del culto de Yavé más atrás que el grupo de Moisés y del éxodo. Algunos investigadores, notablemente H.H. Rowley, han creído derivar el yavismo de los quenitas (8). La fundamentación de esta teoría es la relación de Moisés con Jetro, sacerdote de Madián (y, según Jue. 1.16, del grupo quenita), especialmente lo relatado en Ex. 18. El origen quenita del "yavismo" es posible, quizás probable, pero resulta difícil saber cuál sería el carácter específico de un culto a Yavé antes del éxodo, pues el Dios Yavé que Israel conoció era conocido como el Dios que los liberó de la servidumbre en Egipto.

2.1.5. La estrategia para la liberación (3.16-22).

Anda y reúne a los ancianos de Israel y les dirás: Yavé, el Dios de vuestros padres, se me ha aparecido, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, y ha dicho: Ciertamente os he observado con atención a vosotros y lo que os hacen en Egipto; y he dicho que os haré subir de la opresión de Egipto a la tierra

del cananeo, del hitita, del amorreo, del perezeeo, del heveo y del yebuseo, a una tierra que fluye leche y miel. Ellos te escucharán y entraréis tú y los ancianos de Israel al rey de Egipto y le diréis, Yavé el Dios de los hebreos nos ha encontrado. Iremos, pues, tres días de camino al desierto para sacrificar a Yavé nuestro Dios, Más yo sé que no os dejará salir el rey de Egipto si no es con mano fuerte. Extenderé mi mano y heriré a Egipto con todos mis prodigios que haré en medio de él y después os dejará salir. Y daré a este pueblo gracia ante los ojos de los egipcios, y sucederá que cuando salgáis ciertamente no saldréis vacíos. Cada mujer pedirá de su vecina y de la que vive en su casa objetos de plata, de oro, y vestidos, y los pondréis sobre vuestros hijos y vuestras hijas y despojaréis a Egipto.

Yavé el Dios de los padres de los hebreos le presenta a su profeta su plan de acción cuyo fin es lograr la salida de Egipto, y posteriormente la entrada en la tierra que fluye leche y miel. Dentro del conjunto del relato este párrafo cumple la función de preparar al lector para la acción que viene y ofrecerle una cronología del proceso de liberación.

El primer paso es reunir a los ancianos, a los líderes naturales del pueblo, para explicarles el apoyo que Yavé el Dios de sus padres dará para liberarlos de la esclavitud, para movilizarlos hacia la tierra que fluye leche y miel. El líder que ha tenido la visión de la liberación necesita aglutinar en ese proyecto a los líderes reconocidos por el pueblo. Nada se logrará sin esta organización mínima. Ni Dios puede hacer una revolución sin el pueblo, o sin los líderes buenos y malos que el pueblo reconoce como tales. En este caso el trabajo duro y los intentos genocidas del rey de Egipto, crean un clima favorable para la aceptación del plan y para que sean bien recibidos.

El segundo paso es iniciar un proceso de reclamaciones ante el rey. Pedirán vacaciones para irse tres días de camino, seguramente al monte donde Dios se ha aparecido, en una peregrinación que celebre la manifestación de Dios. Es por supuesto una petición mañosa, pues la intención de Moisés y los ancianos es salir en definitiva de Egipto para subir a la tierra que fluye leche y miel. El plan de Yavé desde un principio rechaza medidas reformistas y plantea la necesidad de un cambio radical. Pero sabe muy bien que el Faraón no va a caer en una trampa tan obvia. Entonces, nos preguntamos, ¿para qué hacer la petición? Es probable que la razón sea la de convencer a los reformistas de que dentro del sistema tributario no son posibles las medidas que harían tolerable la vida y que la única salida es la revolucionaria. Yavé y Moisés lo saben, pero también tienen que convencerse los ancianos y el pueblo.

El tercer paso es aplicar medidas de fuerza para obligar al Faraón a dejarlos salir de su tierra. Yavé usará "mano fuerte" y "prodigios" para presionar al rey, ya que sabe de antemano que no accederá a meras peticiones.

El cuarto paso es el despojo a los egipcios. No es suficiente que el rey, obligado por los "prodigios de Dios", dé su permiso para la salida de los israelitas. Deberán salir con la riqueza de Egipto. La frase "gracia en los ojos de los egipcios" oculta la motivación de las vecinas egipcias que prestan sus joyas y vestidos a los israelitas. Probablemente ha de entenderse como una combinación de respeto religioso por quienes harán una peregrinación a la fiesta de Dios y un temor ante las medidas terroristas de Dios y los hebreos, que además de golpear al rey han afectado también las vidas de los egipcios. En todo caso, los egipcios caerán en la trampa del préstamo e Israel despojará al país.

Con ello queda delineada la estrategia para derrotar al opresor y salir del país donde nunca podrán ser más que esclavos.

2.1.6. Una tercera objeción y la respuesta de Yavé (4.1-9).

Y respondió Moisés: Pero mira, no me creerán, y no harán caso a mis palabras, pues dirán, No se te apareció Yavé. Le habló Yavé, ¿Qué es eso en tu mano? Dijo, Una vara. Y dijo, Tírala a la tierra. Y la tiró a la tierra, y, he aquí, se hizo una serpiente, de modo que Moisés huyó ante ella. Y dijo Yavé a Moisés, Estira tu mano, y agárrala por la cola, y estiró su mano y la agarró y se convirtió en una vara en su mano. Es para que crean que se te apareció Yavé, el Dios de sus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob.' Y le dijo más Yavé, Mete tu mano en tu pecho. Y metió la mano en su pecho y la sacó, y he aquí su mano tenía lepra, como nieve. Y dijo, Regresa la mano a tu pecho, y regresó la mano a su pecho y la sacó de su pecho, y he aquí había vuelto a ser como su carne. Y será que si no te creyeran y no hicieran caso a tus palabras con la primera señal, harán caso con la otra. Y será que si no creyeran tampoco a ninguna de las dos señales ni hicieran caso a tus palabras, tomarás de las aguas del Nilo, y las verterás en la tierra seca, y sucederá que las aguas que hubieras tomado del Nilo se harán sangre en tierra seca.

El plan de acción recién esbozado en el número 2.1.5. supone que el pueblo creerá a Moisés y estará dispuesto a enfrentar al tirano. Pero aquí vuelve Moisés a dudar de que su conocimiento de los nombres de los patriarcas israelitas y el nombre reservado de su Dios sea suficiente para persuadirlos

a que lo sigan. El problema es real, y rebasa las circunstancias particulares de este relato. Cualquier movimiento revolucionario necesita en la fase de organización para la insurrección, que el pueblo logre confiar en sus líderes. Esta confianza depende de creer que la victoria es posible, y de que estos líderes son capaces de formular correctamente las aspiraciones del pueblo. Por ser ésta una revolución donde, por lo menos en los niveles del relato que nos son accesibles, Dios juega un papel central, esta confianza en las posibilidades reales de triunfo para la insurrección se puede expresar en términos de la auténtica vocación de Moisés como profeta de Yavé. Las señales que Yavé le da a Moisés son prodigios menores cuya única función es dar autoridad a sus palabras. Contrario a la señal del No. 2.1.3 éstas sí parecen aptas para la función de fortalecer la fe.

En el relato posterior Moisés no solamente usó las señales para persuadir al pueblo sino también las usó para darle autoridad a sus exigencias delante del rey. Las señales son tomadas como poderes que residen permanentemente en Moisés y que él puede usar para los fines que sean necesarios.

2.1.7. Una cuarta objeción (4.10-12).

Pero dijo Moisés a Yavé: Disculpas, mi Señor, pero no soy un hombre elocuente ni ayer ni anteayer ni desde que hablaste con tu siervo, pues soy pesado de boca y de lengua . Le contestó Yavé: ¿Quién le puso boca a la humanidad, o quién hizo al mundo, al sordo, al que ve y al ciego? ¿No soy acaso yo Yavé? Ahora, pues, ve, y yo estaré con tu boca y te mostraré lo que debes decir .

El lector se imagina que este hombre criado en el palacio tiene una educación suficiente para hablarle al Faraón y cuánto más a los hebreos. En el relato posterior Moisés interviene muchas veces y en variadas situaciones y nunca deja la impresión de incapacidad en cuanto a hablar clara y firmemente. Con esta cuarta objeción dejan de ser problemas reales las objeciones para irle indicando al lector los temores del líder. Con ello no se desprecia la figura del profeta liberador, pues las perspectivas de la lucha no eran para lanzarse sin medir las consecuencias.

La serie de preguntas retóricas con que Yavé responde a Moisés es una técnica poética bien desarrollada entre los israelitas. Hasta en su temática estas preguntas recuerdan al Salmo 94.9, y en forma menos directa a Is. 40.12, 21; Is. 28.23-26 y Job 38.25-27. El trabajo ideológico de generaciones de maestros israelitas de religión se deja ver en este pasaje que afirma la capacidad de Dios (y por implicación la incapacidad de la humanidad). Ninguna transformación se ha realizado por obra de magia, ni ha caído del cielo. No creemos ni un momento que la revolución social que significó para los hebreos salir de Egipto donde eran campesinos explotados para construir una sociedad sin clases en una tierra nueva se haya realizado sin mucho esfuerzo, mucha organización y mucha lucha. Es la obra de una clase dominante, monárquica o sacerdotal, la de arroparse en una aureola de divinidad y contraponer en esta forma la majestad del cielo y la impotencia y dependencia de la tierra. Es un trabajo ideológico en el sentido peyorativo de enmascaramiento y mistificación el echar la responsabilidad por la revolución al cielo. Por supuesto, con reconocer su función encubridora no le quitamos a este tipo de retórica cierta fuerza religiosa, sin la cual justamente no sería una ideología eficaz.

2.1.8. La protesta final del profeta (4.13-17).

Dijo: Perdón, mi Señor, manda al que quieras. Se prendió la ira de Yavé contra Moisés y dijo, No sé acaso que Aarón tu hermano, el levita, sabe hablar bien, y además está saliendo a encontrarte y te verá y se alegrará su corazón. Tú le hablarás y pondrás en su boca las palabras, y yo seré con tu boca y con la suya y os mostraré qué debáis hacer. El hablará por ti al pueblo y será él para tí por boca y tú serás Dios para él. Y la vara, no dejes de llevarla en tu mano, pues harás con ella las señales.

Sin poder ofrecer más objeciones el profeta indica su indisposición de emprender la tarea: "manda al que quieras". Por vez primera en el relato Yavé se enoja; la ira de Dios juega un papel muy importante en la Biblia. Una falsa (y encubridora) noción del amor ha visto una incompatibilidad entre la ira y el amor. Es quizás el resultado de una confianza pequeño-burguesa en la legalidad: El pequeño-burgués confía en que los entuertos de este mundo son capaces de resolverse mediante la aplicación de las leyes. Y si las leyes tienen "desperfectos" la solución indicada no es encolerizarse y tomar la justicia en las propias manos, sino transformar la ley mediante los mecanismos previstos constitucionalmente para ello. Quizás por esta razón tantos teólogos han querido borrar de la Biblia la ira de Dios. Pero según los profetas Yavé se enoja contra quienes pretenden con su religión encubrir su explotación (Amos 5.21-24; Is. 1.10-17; Jer. 7.1-15). En los Salmos Yavé es un Dios que se venga en

su ira contra el opresor (Salmos 94,58,82,98). Y en las antiguas historias populares Dios se enoja contra quienes resisten el avance liberador de las huestes de Israel y busca exterminar sin piedad a los reyes cananeos que oprimen a las tribus (libros de Josué y Jueces).

Es importante quedar claro sobre esto, porque no queremos en nombre de nuestra religión quitarles el derecho a los oprimidos de enojarse contra quienes les roban su derecho a la vida. Por ejemplo, la experiencia chilena del proyecto popular volcado en el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973) es aleccionadora. Allí el Cardenal habló de que la raíz de la violencia era el intento de imponer por la fuerza la justicia (indicando por implicación que los explotadores debían antes bien ser convencidos de la necesidad de conceder la justicia). El gobierno insistió, acatando los sentimientos constitucionalistas de la burguesía, en mantenerse dentro de la legalidad, no emprendiendo reformas que no tuvieran un apoyo mayo-ritario en el parlamento. Pero cuando se vio que el número a favor de las reformas profundas fue creciendo, la burguesía abandonó su postura legal y recurrió a la violencia de la masacre para impedir la justicia. Así, el franco lenguaje bíblico sobre la ira de Dios debe ponernos sobre aviso contra la hipocresía de quienes pretenden encubrir con la religión o el respeto a la ley la defensa de sus intereses (9). Si Yavé puede enojarse contra la resistencia a sus planes liberadores, ¿quién le puede negar el mismo derecho a quienes sufren la opresión? Yavé, pues, se enojó con Moisés porque se quiso retirar de un proyecto que lucía difícil y peligroso. ¡Y bien hecho!

Pero a pesar de su ira Dios le concede a Moisés no un suplente sino un ayudante. Aquí aparece por vez primera Aarón, identificado como levita. Según hemos visto en el número 1.2.3. Moisés era levita, y parecería salir sobrando identificar a su hermano como levita. En el relato Aarón aparecerá frecuentemente al lado de Moisés. Sin embargo, en ningún momento juega el papel importante de vocero de Yavé y de Moisés que aquí se anuncia. La revisión sacerdotal del relato en lo que toca a las manifestaciones de Yavé en el Sinaí hará de Aarón el padre de los sacerdotes, pero tampoco en el relato de la liberación juega ese papel. Desde el estrato literario más antiguo, el yavista, Aarón está presente, y no pasa de ser acompañante de Moisés. La pista para entender esta figura es justamente su presentación como levita. Moisés es, según el relato, levita pero no es públicamente conocido como tal. En cambio, Aarón ha vivido entre los levitas y nadie duda de su carácter como tal. Al acompañarse Moisés de Aarón el levita confirma su solidaridad con el pueblo levita que pretende conducir hacia su liberación; por ello seguramente no se introdujo Aarón como respuesta a la objeción de que Moisés no era elocuente. Su papel real no es hablar sino legitimar al liberador que no tiene claras credenciales al no haber participado en el sufrimiento de los oprimidos.

Nos podemos preguntar, ¿por qué pone el relato tanta insistencia sobre la oposición de Moisés a su misión, repitiendo cinco veces en formas distintas sus objeciones? En primer lugar hay que señalar que se trataba de un patrón conocido: la resistencia del profeta a su llamamiento. El propósito de mencionar estas objeciones como en el caso de Amós, Jeremías y los otros profetas, parece ser subrayar la autoridad del profeta quien no habla por su propia cuenta sino por misión de Dios. Hubo naturalmente quienes dudaron del respaldo divino para las profecías tan negativas de Amós o Jeremías, y les fue necesario a estos profetas insistir que no hablaban por cuenta propia. Con el relato del éxodo no juega exactamente el mismo papel, pues tanto narradores como oidores y lectores saben que Moisés tenía una auténtica misión divina. Más bien la razón de estas cinco objeciones que culminan en el enojo de Yavé es poner la iniciativa para la acción revolucionaria en el cielo y no en la tierra. Es decir, al nivel tres los ideólogos promonárquicos quieren enseñar que no fue la organización popular sino la acción divina la que garantizó el éxito de la revolución. El pueblo ha de aprender a depender de Dios (y de sus voceros, los reyes y sacerdotes).

Dicho esto, cabe señalar la fuerza con que el relato nos presenta a Yavé como un Dios que está decidido a realizar un plan de liberación en respuesta al clamor de los esclavos, un Dios que no permitirá que nada ni nadie impida su salvación revolucionaria.

Nota 6: Aarón y los sacerdotes aaronitas. Aarón se menciona 105 veces en el libro del Éxodo, pero no llega a ser un personaje con identidad propia. Aparece en las tres fuentes literarias del libro, lo cual indica que era parte del relato del éxodo al menos ya en tiempos de Salomón y posiblemente desde los orígenes del relato. En los estratos literarios del siglo X (J y E) la mayoría de las veces es simplemente acompañante de Moisés: Dios habla a Moisés y Aarón (7.8; 9.8; 12.1, etc); Moisés y Aarón entran y hablan al rey (5.1; 8.12; 9.27; 11.10, etc); el pueblo murmura contra Moisés y Aarón y éstos responden (15.2, 6). Otras veces Moisés instruye a Aarón lo que ha de hacer ante el Faraón o el pueblo, o Yavé instruye a Moisés que instruya a Aarón (17.9.19; 8.1,12; 16.8, etc). En la batalla con Amalec, Aarón con Jur sostienen las manos de Moisés en la posición que le da la victoria a Israel (17.8-16). En estas versiones literarias antiguas del éxodo la actuación más notable de Aarón se

da cuando Moisés le ha encargado la responsabilidad por el pueblo mientras él mismo sube al monte para recibir la revelación de Yavé (24.14; 32. 1ss). Y en este caso Aarón fracasa al no saber controlar al pueblo en su deseo de tener una imagen tangible de Yavé que los conduzca por el desierto.

Frente a esta imagen de Aarón como acompañante de Moisés tenemos una idea diferente y claramente marcada en la versión revisada por los sacerdotes. Los textos importantes son la genealogía de Aarón en 6.14-27, las instrucciones para su ordenación al sacerdocio en 29.1-35 y, ya fuera del libro del Éxodo, la realización del rito de ordenación que se narra en Lv. 8-10. Para este texto sacerdotal Aarón fue separado por Yavé y Moisés como el único sacerdote legítimo y padre de todos los sacerdotes legítimos en sucesivas generaciones. Para este texto este privilegio implica que solamente ellos tienen acceso al tabernáculo y al altar, y tienen el derecho de participar en el consumo de todos los sacrificios de animales por cualquier israelita, siempre que no sean holocaustos que se consuman enteramente por el fuego. En los otros sacrificios el ofrendante degollará al animal y entregará la sangre al sacerdote para que él la derrame sobre el altar (Lv. 1.5; 3.2, etc). El ofrendante descuartizará el animal, lavará sus partes y le entregará al sacerdote las partes que le corresponden a él y aquéllas que se han de quemar sobre el altar (Lv. 1.10-13; 3.1-17, etc). Además tiene la responsabilidad de custodiar el lugar santo y asegurar que se preserve su pureza.

El problema principal en la interpretación de la historia de los sacerdotes aaronitas se presenta por el marcado contraste de la presentación de P en el Pentateuco con respecto a lo dicho sobre los sacerdotes en Ezequiel 44.9-31. Según el texto del profeta los únicos sacerdotes legítimos son los sadoquitas, y a los levitas se les prohíbe ejercer funciones del altar y del lugar santo del Templo, limitándoseles a funciones menores en las puertas y patios del santuario. Podrán inmolar los sacrificios pero no presentarlos sobre el altar. En ningún momento trata Ezequiel 44 el caso de los aaronitas. Lo curioso es que Ezequiel y P son ambos con mucha probabilidad del siglo VI aC.

Los sadoquitas eran la familia que tenía bajo su custodia el templo de Jerusalén desde el tiempo de Salomón hasta su destrucción en el año 587 aC. Sadoq, su padre epónimo, fue uno de los dos sacerdotes principales de David (II S. 8.17), siendo el otro Abiatar de la familia sacerdotal del santuario de Nob, único sobreviviente de la masacre de Saúl en ese lugar (IS. 22.17-23). El texto de Ezequiel 44 refleja la rivalidad entre estas dos casas. El rey Salomón exilió a Abiatar a Anatot porque había apoyado el intento de Adonías, hijo de David, de establecerse en el trono (I Reyes 1.7). A partir del reinado de Salomón, entonces, los sadoquitas tenían el monopolio del culto en Jerusalén. La familia de Abiatar, que era levita, siguió teniendo influencia aunque no tenía ya un puesto oficial en la capital. Ezequiel refleja que la pugna entre estas familias seguía vigente en el tiempo del exilio. En todo esto no oímos nada en los textos sobre una familia sacerdotal aaronita.

El planteamiento del monopolio aaronita sobre el sacrificio es un tema importante para la revisión sacerdotal del Pentateuco. Lv. 8-10 narra la solemne ordenación de Aarón. La muerte de los dos hijos mayores de Aarón devorados por el fuego del altar (Lv. 10.1-3) sirve de advertencia sobre la seriedad de seguir puntualmente los requisitos sacerdotales. En Nm. 17.1-8 se cuenta como Yavé hizo florecer la vara de Aarón, confirmando así su autoridad sacerdotal frente a un movimiento carismático y democrático que buscaba abrir a otros el servicio del altar. La consagración del sacerdocio aaronita se completa según P con la historia de la transferencia de su autoridad a su hijo Eleazar y la posterior muerte de Aarón (Nm. 20.22-29).

Creo que Aelred Cody ha dado la interpretación mejor de la evidencia (10). Cody toma el monopolio aaronita como una transacción para pacificar el conflicto entre los sadoquitas y los levitas. Los levitas tenían un historial israelita más puro, remontando hasta la misma salida de Egipto y las figuras de Moisés y Aarón, pero habían sufrido un desplazamiento del poder por un grave error táctico en los últimos años de David. Los sadoquitas tenían una historia de varios siglos de monopolio sobre el santuario nacional, pero su origen era incierto, ya que Sadoq aparece repentinamente en la escena cuando David conquistó la ciudad yebusea de Jerusalén para hacer de ella su capital. Muy probablemente Sadoq era un sacerdote yebuseo, incorporado por David a su "gabinete" juntamente con Abiatar, un sacerdote yavista de credenciales inexpugnables (11). La destrucción de Jerusalén echó una sombra sobre los sadoquitas e hizo surgir nuevamente la línea levítica por tantos siglos fuera del poder. No sabemos cómo se llegó a la solución de **P**, que sin embargo se puede ver como una solución mediadora en el conflicto entre sadoquitas y levitas. Los sadoquitas establecieron sus credenciales como levitas con un linaje que pasaba por Pinjás, hijo de Eleazar, hijo de Aarón el levita y compañero de Moisés en la gesta heroica del éxodo. Así lo presenta ya el libro de Esdras en el siglo V o

IV (Esdras 7.1-5), y así lo presentan las varias genealogías del libro de las Crónicas de la misma fecha. A los levitas P les permite el acceso al culto en diferentes grados, pudiendo los descendientes de Quehat (según Ex. 6.16 uno de los tres hijos de Leví y abuelo de Moisés y Aarón) cuidar del arca y los implementos del lugar santo (Nm. 4). Algunos de ellos, que pudieran establecer sus credenciales como descendientes de Aarón, habrán podido ejercer el sacerdocio pleno. Los demás quedarían en un segundo o tercer plano del servicio en el templo reconstruido en tiempos de Darío el persa.

Con ello estamos suponiendo que no hubo una familia sacerdotal antes del exilio que se legitimara reclamando descender de Aarón el levita. Fueron las disensiones del exilio que produjeron un sacerdocio aaronita. Con esto concuerda el hecho de que en el relato del éxodo Aarón no funciona en ningún momento como sacerdote. Se podría pensar que el relato de cómo erigió el becerro de oro y un altar a Yavé en Ex. 32 es una excepción. Pero no es el caso. Los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob eligieron varios altares (en las tradiciones que se preservan en los estratos yavista y elohista; nunca en relatos sacerdotales del Génesis) sin haber sido sacerdotes. Gedeón levantó un altar a Yavé y sacrificó en él (Jue. 6.24). Miqueas de Efraín hizo un altar y una imagen en su casa sin ser sacerdote (Jue. 17.1-3). Y Samuel hizo sacrificios muchas veces sin ser sacerdote, siendo también de Efraín. Los primeros sacerdotes de quienes tenemos información, Jonatán hijo de Guersom hijo de Moisés (Jue. 18:30), Eli de Silo (I S. 1.3), y Ajimélek de Nob (I S. 21.2-10) eran personas encargadas de un santuario. Los sacerdotes primitivos de Yavé también se encargaban de dar respuestas a peticiones que fieles hacían a Yavé mediante las suertes sagradas, el urim y el tummim o el efod (I S. 23.7-13; 30.6-10). Únicamente en la versión sacerdotal del éxodo se le encargan estas funciones a Aarón. Ni siquiera sus funciones en el relato del becerro de oro son sacerdotales. Concluimos que el sacerdocio aaronita es un fenómeno postexílico y que Aarón en el antiguo relato del éxodo es un levita que acompaña y respalda a Moisés en la liberación de Israel, y no un sacerdote.

2.1.9. Moisés parte para Egipto (4.18-23).

Y salió Moisés de regreso a Jetro su suegro y le dijo: Iré y volveré a mis hermanos que están en Egipto para ver si aún viven. Respondió a Moisés, Vete en Paz. Dijo Yavé a Moisés en Madián: Ve, regresa a Egipto, que han muerto todos los hombres que buscaban tu vida. Tomó Moisés a su mujer y a sus hijos, los hizo montar sobre el asno, y volvieron a la tierra de Egipto, tomando Moisés en la mano la vara de Dios. Y dijo Yavé a Moisés: Cuando vuelvas a Egipto, mira todos los prodigios que he puesto en tu mano para hacerlos ante el Faraón, pero yo endureceré su corazón para que no deje salir al pueblo. Y dirás al Faraón: Así dice Yavé: Israel es mi primogénito, y te digo que dejes ir a mi hijo para que me sirva, y si te rehusas a dejarle salir mira que mataré a tu hijo primogénito.

Hay una dualidad en este párrafo que no debe pasar desapercibido. Primero Moisés toma la iniciativa de regresar a Egipto para saber la suerte de sus "hermanos" los hebreos oprimidos. Inmediatamente se relata el mismo suceso como una iniciativa de Dios que informa a Moisés que ya es posible volver de su exilio. En todo el relato existe esta doble visión. Yavé desciende para librar a su pueblo de la opresión (3.8) y también envía a Moisés para que él saque a Israel de Egipto (3.10). El pueblo al pie del monte Sinaí habla de Moisés como "el hombre que nos sacó de la tierra de Egipto" (32.1), y luego confiesa que fue "Dios el que te sacó de la tierra de Egipto" (32.3). Es una dualidad intrínseca a cualquier visión religiosa de un movimiento revolucionario, pues sería incorrecto decir que fue simplemente por iniciativa de Moisés que emprendió su tarea como revolucionario e igualmente incorrecto decir que fue Dios quien lo hizo todo. Las dos expresiones son verdades parciales que se complementan.

El párrafo nos remite a la sección primera del libro, donde aprendimos que el rey de Egipto buscaba matar al pueblo. Moisés en un momento intervino para detener este genocidio y ahora quiere saber si el rey ha fracasado. Dios le asegura que la situación es tal que puede regresar sin peligro de su seguridad personal.

El mensaje para el Faraón, "Israel es mi primogénito. . . si te rehusas a dejarle salir mira que mataré a tu primogénito", une este inicio de la acción revolucionaria con la muerte del primogénito de Faraón en 12.29-32, pasando por encima toda la acción intermedia. Los prodigios y plagas contra el Faraón y contra Egipto se presentan aquí como resultado del "endurecimiento" divino del corazón del Faraón. Esto hace contraste con el texto programático del número 2.1.5 (Ex. 3.16-22) donde las plagas eran una acción para doblegar al rey y forzarlo a soltar a los trabajadores. Esta doble visión de los golpes contra el tirano correrá a través de todo el relato.

Yavé le hace saber a Moisés (y al lector) que será necesario matar para lograr un espacio donde se pueda vivir sin la amenaza de exterminio que significa el sistema de clases egipcio donde la vida depende de la buena voluntad del rey de turno y donde un rey injusto tiene los medios para matar al pueblo. Moisés, sin saber aún nada de Yavé, lo había intuido ya cuando mató al egipcio que maltrataba al trabajador hebreo (número 1.2.4).

2.1.10. Yavé ataca a Moisés (4.24-26).

Y sucedió por el camino en la posada que Yavé le salió al encuentro buscando matarle. Tomó Sippora un pedernal y cortó el prepucio de su hijo (de ella) y tocó sus pies (de él) diciendo que eres un novio de sangre para mí. Y le dejó. Ella había dicho "novio de sangre" con referencia a la circuncisión.

No se ha podido esclarecer este texto enigmático. Recuerda el ataque de Dios a Jacob en Peniel (Gn. 32.22-32). Allí una lucha de Dios con Jacob termina en una bendición para éste. El paralelo no es exacto, pero muestra que no era inconcebible en Israel atribuirle a Dios un lado demoníaco. También pensemos en el pedido que Dios le hace a Abraham de que le sacrifique su hijo Isaac (Gn. 22).

Los detalles del relato no están claros por la ambigüedad de los pronombres personales: ¿Ataca Dios a Moisés o a su hijo? ¿De quién son los pies que toca Sippora? Si el atacado fue el niño el texto tendría el sentido de reclamarle a Moisés no haber circuncidado a su hijo, quien sólo es salvado por la circuncisión rápida por Sippora (12). Pero esto deja sin explicación la frase "novio de sangre", que se subraya mediante repetición.

La Biblia griega (LXX) difiere notablemente del texto maso-rético (hebreo). Aquí el asaltante es un ángel del Señor. En vez de tocar sus pies con el prepucio sangriento, ella cae a los pies del ángel y declara que ha realizado el rito, "La sangre de la circuncisión de mi hijo está puesta". Esto es un relato más coherente que el hebreo, pero existe la duda de que los traductores hayan usado de libertades para hacer comprensible el texto.

No sabemos si fue la vida de Moisés o la de su hijo que peligró. No sabemos si el novio de sangre era Moisés o Yavé. Pero por lo menos este pequeño relato sirve para subrayar el carácter temible de Yavé, viniendo inmediatamente después de la amenaza contra el primogénito del Faraón. Yavé no es pacifista, pues es capaz de matar.

2.1.11. Fin de los preparativos: Los ancianos reciben al profeta de Yavé (4.27-31).

Dijo Yavé a Aarón: Ve a encontrarte con Moisés en el desierto. Y fue y lo encontró en el monte de Dios y le besó. Informó Moisés a Aarón todas las palabras que Yavé le había dado y todas las señales que le había mandado. Fueron Moisés y Aarón y reunieron a los ancianos de los israelitas. Aarón les dijo todas las palabras que Yavé había dicho a Moisés, e hizo las señales a los ojos del pueblo. El pueblo creyó al oír que Yavé había tomado nota de los israelitas y que había visto su opresión. Y se postraron y adoraron.

El encuentro con Aarón viene a realizar lo anunciado por Yavé al vencer la última protesta de Moisés (número 2.1.8). Es en el monte de Dios donde se encuentran, un lugar de encuentro en varios puntos del relato.

La intervención de Aarón en esta reunión con los "ancianos" israelitas es perfectamente correcta como táctica política. Aarón ha vivido la opresión y es reconocido como levita, mientras que Moisés quien será el líder máximo de la revolución es en este momento un exilado sin claro vínculo con los hebreos. Por el otro lado, la presencia de Aarón tiene la desventaja de restarle fuerza al conocimiento de los nombres de los patriarcas y del Dios de Israel.

Tal como Yavé lo previó al formular la estrategia para la revolución en el número 2.1.5 los líderes de los israelitas aceptan con alegría el plan. El hecho de que Moisés y Aarón no tuvieran dificultad en juntarlos indica que vivían en una zona, la tierra de Gosén, y que no eran esclavos del Estado estrictamente sino campesinos que realizaban tareas forzadas para el Estado sin abandonar sus campos.

2.2. EL FRACASO DE LA VÍA LEGAL (5.1-6.9).

Habiendo logrado la aceptación por los líderes de la comunidad israelita para emprender el camino hacia la liberación, Moisés y Aarón proceden al segundo paso de la estrategia delineada por

Yavé en el número 2.1.5. Esta consiste en ir directamente al Faraón, informarle de la revelación de Yavé en el monte en el desierto, y solicitar suficiente tiempo libre para ir tres días de camino para celebrar la fiesta de Yavé. De lograr permiso para el viaje al desierto la intención será no regresar, pues Moisés está persuadido de que Egipto es una tierra de muerte para los trabajadores. Pero el plan no contempla éxito en esta etapa. Yavé ha advertido que el Faraón no dará el permiso.

El uso de los recursos legales del sistema, pedir vacaciones para una peregrinación religiosa, es un paso necesario en el proceso de liberación. Esto es así porque en cualquier pueblo oprimido siempre hay muchas personas que piensan que no es necesario sobrellevar los sacrificios y peligros de una revolución, o que los males se pueden curar con los recursos que ofrece el sistema o con reformas en el mismo. Para formar una conciencia revolucionaria es importante mostrar los límites que tiene el sistema vigente para satisfacer las necesidades vitales de la clase trabajadora, en una sociedad compuesta por campesinos sujetos a trabajos forzados del Estado.

En este proceso público de exigir concesiones, el movimiento revolucionario está en gran desventaja con respecto a la clase dominante que en este caso es el Faraón y su burocracia estatal. El Faraón tiene a su disposición los recursos para endurecer o suavizar a su voluntad las condiciones de trabajo y vida de sus súbditos. Los usará para destruir este brote revolucionario, desprestigiando a sus líderes como soñadores que sólo le crean problemas al pueblo.

2.2.1. El pueblo pide vacaciones (5.1-5).

Después entraron Moisés y Aarón al Faraón y dijeron: Así dice Yavé el Dios de Israel, Deja ir a mi pueblo para que me celebre una fiesta en el desierto. Respondió el Faraón: ¿Quién es Yavé para que le haga caso y deje salir a Israel? No conozco a Yavé y no dejaré salir a Israel. Ellos dijeron: El Dios de los hebreos nos salió al encuentro. Queremos pues ir tres días de camino al desierto para hacer sacrificios a Yavé nuestro Dios, no sea que nos golpee con epidemia o espada. Pero les respondió el rey de Egipto:

Moisés y Aarón, ¿por qué distraéis al pueblo de sus tareas? ¡Id a vuestros trabajos! Dijo el Faraón: He aquí, el pueblo de la tierra es numeroso, ¡y estáis haciéndolos parar de sus trabajos!

Aunque no tiene ninguna razón el Faraón para conocer a Yavé, el Dios de los hebreos (expresión significativa por la connotación de rebeldía en los orígenes de la palabra hebreos) las palabras de su respuesta suenan insolentes al no tomar en serio al Dios de los débiles.

Moisés y Aarón quienes demostrarán ser auténticos revolucionarios tanto en la insurrección como en el paso hacia la nueva sociedad aquí se controlan muy bien. A la insolencia del poderoso responden con una repetición de su petición, reforzada con el señalamiento de las calamidades que podrían sobrevenir si no responden a la revelación de su Dios.

La segunda respuesta del Faraón es una respuesta clásica de los opresores, acusa a los líderes Moisés y Aarón de meterles ideas extrañas en la cabeza a los israelitas y distraerlos de sus tareas. Son muchos los trabajadores, y la peregrinación al desierto significaría la pérdida de muchas horas de trabajo.

Llama la atención la expresión "pueblo de la tierra", que en el Reino de Judá se aplicará a los hombres libres del país, los hombres de categoría social que respaldaban la dinastía de David (II Reyes 11.18; 21.24). Quizás por no encontrar correcto que así se designara a gente esclava los traductores de la Septuaginta vierten simplemente, "He aquí el pueblo es numeroso". El antiguo texto hebreo del Pentateuco Samaritano dice, "Ellos son más numerosos que la gente del país", lo cual preserva el sentido más usual de la expresión "pueblo de la tierra" o "gente del país" y retoma el tema del número 1.2. Childs opina que el texto samaritano es el más antiguo (13). Pero también es posible que aquí se preserve algo del nivel uno del relato que recuerda que los hebreos no eran todos extranjeros en Egipto sino una multitud mixta del campesinado del país. En los niveles uno y dos se registra que la unidad israelita fue un logro de la revolución y no un supuesto previo.

2.2.2. La respuesta: se intensifica la explotación (5.6-14).

Mandó el Faraón ese mismo día a los capataces que estaban sobre el pueblo y a sus jefes de cuadrilla en este sentido: No sigáis dando paja al pueblo para hacer ladrillos como hasta ahora. Ellos mismos saldrán y recogerán la paja. Pero la misma cuota de ladrillos que hacían hasta ahora les impondréis; no habrá reducción, porque son unos vagos. Por esta razón claman diciendo: Queremos ir a sacrificar a nuestro Dios. Que se agrave el trabajo sobre los hombres, y que la hagan, de modo que no presten atención a palabras mentirosas. Y salieron los capataces y los jefes de cuadrillas y dijeron

al pueblo: Así dice el Faraón: No os daremos paja. Id y recoged la paja donde la encontraréis, porque no se disminuirán en nada vuestras tareas. Y se dispersó el pueblo por toda la tierra de Egipto para recoger paja. Y los capataces los urgían diciendo: Completad vuestros trabajos, la cuota de cada día en su día, así como cuando había paja. Y eran golpeados los jefes de cuadrillas de los israelitas que habían puesto sobre ellos los capataces del Faraón, pues decían: ¿Por qué no habéis completado la cuota de ladrillos como hasta ahora, como ayer también hoy?

La reacción del Faraón ante esta exigencia de los trabajadores sigue un patrón que se repite muchas veces en la historia. Primero, busca desprestigiar a los líderes que han tratado de organizar a los trabajadores. Segundo, usa su control sobre las condiciones de trabajo para "enseñarles" a los trabajadores que la consecuencia de pedir alivio será más trabajo, pues dependen de la buena voluntad del Faraón, buena voluntad que se ve comprometida con peticiones y demandas. Tercero, para ejecutar las tareas más gravosas usa jefes de cuadrillas escogidos de entre los mismos trabajadores, dividiendo así al pueblo.

La astucia del Faraón es la de los opresores. Ya que tiene en su poder el hacer realidad de sus deseos (hasta cierto punto) hará de las palabras peligrosas de Moisés y Aarón "palabras mentirosas". Los trabajadores verán que el fruto del lenguaje prometedor de liberación será una mayor opresión. Así por ejemplo, en América Latina bien conocemos la retórica de quienes acusan a los defensores de los trabajadores de ser soñadores de ilusiones mientras que ellos, los que tienen el poder, saben hablar de realidades y tienen el poder de realizar lo posible sin soñar con imposibles.

Especialmente despreciable es la táctica de levantar jefes de cuadrillas de trabajo de entre el mismo pueblo trabajador. De esta forma se le da al pueblo explotado ejemplos vivos de que es posible mejorar su nivel de vida si aceptan el sistema de explotación y participan en él según las reglas del opresor. A cambio de supervisar el trabajo en representación de los intereses del Faraón estos hebreos vendidos al sistema son premiados con puestos donde no tienen que realizar las faenas más duras.

Los capataces son funcionarios del Estado. Son el renglón más bajo en el escalafón burocrático pero tienen clara conciencia de su superioridad sobre los jefes de cuadrillas. Son el conducto de las órdenes superiores y ellos tendrán como responsables a los jefes de cuadrillas por cualquier fracaso en el cumplimiento de las cuotas de trabajo. En breves pinceladas se nos presenta el funcionamiento de todo un sistema de opresión, con su división fundamental entre opresores (Faraón con sus oficiales, que incluyen a los capataces) y oprimidos (jefes de cuadrillas y trabajadores). Ambas clases sociales tienen múltiples subdivisiones y todo está manipulado desde la cúpula para mantener al sistema que beneficia a unos pocos por el trabajo de las mayorías. Los privilegios que se dan a los jefes de cuadrillas y a los capataces sirven a modo de soborno para comprar su lealtad al Faraón, con la amenaza constante de perder sus privilegios y ser deprimidos a la condición de trabajadores y con la promesa de mejorar sus beneficios si logran mantener y perfeccionar la explotación de la fuerza de trabajo de la masa.

2.2.3. La angustia de los jefes de cuadrillas (5.15-21).

Y entraron los jefes de cuadrillas de los israelitas y clamaron al Faraón en este sentido: ¿Por qué haces esto a tus siervos? No se da paja a tus siervos y se nos dice, ¡Haced ladrillos! He aquí, tus siervos son golpeados pero la culpa es de tu pueblo. Dijo: ¡ Vagos sois, unos vagos! Por eso decís, Queremos ir a sacrificar a Yavé. Ahora, ¡id y trabajad, pues no se os dará paja y la cuota de ladrillos proveeréis! Y vieron los jefes de las cuadrillas de los israelitas que les iba mal, cuando les decían, No se disminuirá la cuota diaria de ladrillos . Y encontraron a Moisés y Aarón, quienes los esperaban a la salida del Faraón, y les dijeron, Mire Yavé sobre vosotros y juzgue, pues nos habéis hecho apestar ante el Faraón y sus siervos dándoles una espada para que nos maten.

La táctica de explotación intensificada produce su fruto amargo. La posición de los jefes de cuadrillas se ha vuelto insostenible. Serán tenidos por culpables de que los trabajadores no puedan completar las cuotas imposibles que el Faraón les ha impuesto. El Faraón se siente fuerte y no cede ni un punto ante su reclamo. Así piensa (correctamente) que los jefes pondrán presión sobre los mismos trabajadores para que le retiren su apoyo a Moisés y Aarón con su plan de liberación. Una vez eliminado el apoyo popular para Moisés, el Faraón podrá normalizar las tareas de construcción y su gesto parecerá una evidencia de su misericordia, enseñándoles así a los esclavos que su bienestar depende exclusivamente de la buena voluntad del Faraón.

Por supuesto que los jefes de cuadrillas tienen la razón cuando dicen que la culpa de que no se cumplan las metas de trabajo la tienen quienes imponen cuotas imposibles y no los jefes del trabajo que no han logrado satisfacerlas. No se atreven a señalar al último culpable, el Faraón mismo, o quizás se han persuadido de que son los burócratas los culpables, y no el rey mismo. En todo caso, el Faraón sabe lo que hace. Le interesa construir con mucho cuidado una realidad alterna donde los culpables son Moisés y Aarón por pedir una quimera, un sueño que el Faraón ha declarado irrealizable: la libertad. De manera que el Faraón no está dispuesto a escuchar las razones de los jefes de cuadrillas.

La situación de Moisés y Aarón es triste. Sabiendo que hay muy pocas posibilidades de que el Faraón atienda las razones de los jefes de cuadrillas, los esperan fuera del palacio al salir de la entrevista. Según lo previsto por el Faraón, los jefes echan la culpa de su opresión recrudescida a Moisés y Aarón por haber provocado la ira del Faraón. Los jefes de cuadrillas, aunque brevemente accedieron al plan de pedir "legalmente" unas vacaciones, están muy metidos en el juego donde el Faraón pone las reglas y donde el bienestar de los trabajadores depende de la buena voluntad del tirano. Según esta regla Moisés y Aarón han provocado la ira del Faraón y son los culpables de su nueva miseria. Con la acusación contra Moisés el Faraón ha logrado su propósito de dividir a los trabajadores, rompiendo la unidad que había logrado el profeta de Yavé.

2.2.4. El desánimo del pueblo (5.22-6.9).

Regresó Moisés a Yavé diciendo, Señor, ¿por qué has hecho este mal al pueblo? ¿por qué me has enviado para estos? Desde que fui al Faraón para hablar en tu nombre ha hecho mal a este pueblo, y tú no has hecho nada para salvar a tu pueblo. Y dijo Yavé a Moisés, Ahora verás lo que haré con el Faraón, pues con mano fuerte los dejaré ir, los expulsaré de su tierra. Habló Dios a Moisés y le dijo: Yo soy Yavé. Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como El Sadday, pero con mi nombre de Yavé no fui conocido por ellos. Establecí mi pacto con ellos para darles la tierra de Canaán, la tierra de sus peregrinaciones donde vivían como extranjeros. A demás, he escuchado el clamor de los israelitas cuando los egipcios los obligan a trabajar y he recordado mi pacto. Por lo tanto, di a los israelitas: Yo soy Yavé, y os sacaré de debajo de los trabajos forzados de Egipto, os salvaré de sus trabajos, y os redimiré con brazo extendido y con grandes actos justicieros. Os tomaré como mi pueblo y seré vuestro Dios, y conoceréis que Yo soy Yavé vuestro Dios el que os saca de debajo del trabajo forzado de Egipto. Os haré entrar a la tierra que juré dar a Abraham, a Isaac y a Jacob, y la daré a vosotros por posesión. Yo soy Yavé. Habló en estos términos Moisés a los israelitas. Pero no hicieron caso de Moisés por su desánimo y por su duro trabajo.

Con sus propias palabras, Moisés lanza sobre Yavé las acusaciones que los jefes de cuadrillas le habían lanzado a él, y le recuerda cómo había prometido hacer prodigios para sacar a los israelitas de Egipto. Pero Moisés sabía de antemano que el Faraón no aceptaría legalmente que los trabajadores salieran al desierto. Yavé le recuerda que el plan de liberación sigue en pie. Las medidas de fuerza serán tales que el rey terminará expulsando a los israelitas.

Pero el problema inmediato es mantener la unidad y el espíritu de lucha en el pueblo. Para ello Dios le da a Moisés un solemne mensaje profético para que lo dirija al pueblo. La función de este pequeño pero dramático discurso es levantar los ánimos del pueblo para que prosigan en busca de su liberación. Sin embargo, a pesar de su elocuencia, tuvo más impacto sobre el pueblo el duro trabajo impuesto por el Faraón que las palabras del profeta de Yavé: "No hicieron caso de Moisés por su desánimo y por su duro trabajo".

El discurso de Yavé a Moisés para el pueblo es un texto de redacción sacerdotal. No hemos visto la redacción sacerdotal desde el número 2.0, que trata sobre el clamor del pueblo. De manera que en su revisión los sacerdotes eliminaron el llamamiento de Moisés en Madián y lo reemplazaron con este discurso en Egipto. En la lectura del Pentateuco es importante tomar en cuenta la teoría sacerdotal de que los patriarcas recibieron de Dios la promesa de la tierra, y que ellos no conectan a Dios con el nombre propio de Yavé. Esta revelación estaba reservada para el momento del éxodo. También es significativo que aquí se hable de la tierra de Canaán como la meta del éxodo, y no como la tierra que fluye leche y miel (como en el número 2.1.2). En esto se conforma el relato con una meta más "realista" y con un espíritu utópico menor.

2.3. CONFIRMACIÓN (SACERDOTAL) DE LA MISIÓN DE MOISÉS Y DEL NOMBRAMIENTO DE AARÓN (6.10-7.7).

Esta sección pertenece en su totalidad a la versión sacerdotal del éxodo y repite temas que ya se habían elaborado en J y E, la objeción de Moisés y el consiguiente nombramiento de Aarón (ver 2.1.7. y 2.1.8) y la estrategia para la liberación (ver 2.1.4) La genealogía, cuyo énfasis sobre Aarón revela su origen entre los sacerdotes aaronitas, interrumpe el texto y da la impresión de ser una inserción dentro de la versión sacerdotal que proviene de los mismos círculos sacerdotales. En el libro actual del Éxodo esta sección sigue al fracaso de la petición ante el Faraón.

En este momento de desánimo Yavé se dirige nuevamente a Moisés, lo comisiona de nuevo y le repite la dádiva de su hermano Aarón como ayudante.

Y habló Yavé a Moisés diciendo: Entra y di al Faraón, rey de Egipto, que deje salir a los israelitas de su tierra. Pero habló Moisés delante de Yavé diciendo: He aquí, los israelitas no me han hecho caso. ¿Cómo me hará caso Faraón? Y yo que soy incircunciso de labios. Habló Yavé a Moisés y a Aarón, y los envió a los israelitas y al Faraón, rey de Egipto, para sacar a los israelitas de la tierra de Egipto.

La protesta de Moisés en el sentido de ser "incircunciso de labios" indica una falta de habilidad para hablar, la misma objeción del número 2.1.7. Sin embargo, hay algo nuevo. A la luz del desánimo del pueblo a raíz del recrudecimiento de la opresión, Moisés tiene ahora un problema objetivo al presentarse ante el Faraón que no tiene nada que ver con su capacidad de hablar. Es un problema político. Si el Faraón se entera de su falta de apoyo entre el pueblo que representa no será tomado en serio por más elocuencia que manifieste. El relato del Éxodo no tiene una respuesta adecuada a este problema. En los relatos de las plagas, el pueblo desaparece casi totalmente hasta que -derrotado el Faraón por Moisés, Aarón y Yavé- recibe su liberación como un don. Nunca un tirano hizo caso de un líder de un pueblo explotado que no contara con un respaldo político de ese pueblo, por más actos de terrorismo que haya implementado. Existe entonces la fuerte sospecha de que en la elaboración de este texto ha habido un trabajo de omisión de la presencia popular en el proceso de confrontar al Faraón. Hubo razones para este trabajo tanto al nivel tres como al nivel cuatro. Al nivel tres, la versión yavista refleja los intereses de David y su dinastía que se consideraban reyes escogidos por Yavé. La perspectiva real se percibe en el Salmo 18 que presenta una victoria de Israel como la victoria de David. Asimismo el Salmo 89 presenta el pacto de Yavé como un pacto con David (y no con el pueblo de Israel). El Salmo 2 habla del rey como Hijo de Dios, título éste que en el Éxodo se aplica al pueblo (número 2.1.9). Así que en la teología oficial de Jerusalén, el rey desplazó al pueblo tal como en el relato yavista de las plagas, Moisés lo desplaza. Siempre al nivel tres, la versión nortea (E) no parece haber sufrido esta tachadura del pueblo y sus ancianos, si como parece probable no incluía un relato de las plagas. Siguiendo lo indicado en el número 2.1.9 el texto elohista habría pasado directamente de la negativa del Faraón a conceder tiempo libre para la fiesta de Yavé al golpe contra el primogénito del Faraón. La versión sacerdotal -el nivel cuatro del relato, de tiempos exílicos y postexílicos- muy preocupada por legitimar, desde el relato del éxodo, el monopolio de los sacerdotes en la conducción del pueblo, exalta en su versión de las plagas el papel de Yavé. Tanto para el yavista como para la versión sacerdotal, entonces, el relato de las plagas sirve para cubrir el vacío que ha dejado la tachadura de las luchas populares contra el tirano. En su lugar se ha dejado una lucha de Yavé contra el Faraón, en la que Moisés y Aarón representan a Yavé.

Estos eran los jefes de familia:

Los hijos de Rubén, el primogénito de Israel: Enoc, Palú, Jezrón y Carmí. Estos son los clanes de Rubén.

Los hijos de Simeón: Yemuel, Yamfn, Ohad, Yaquín, Zajor y Saúl el hijo de la cananea. Estos son los clanes de Simeón.

Y estos son los nombres de los hijos de Leví, según sus generaciones: Guerson, Quehat y Merarí. Los años de la vida de Leví fueron ciento treinta y siete.

Los hijos de Guerson: Libní, Sim'i, por sus clanes.

Los hijos de Quehat: A mram, Yizhar, Jevrón y Uziel. Los años de la vida de Quehat fueron ciento treinta y tres.

Los hijos de Merarí: Majlí y Musí. Estos fueron los clanes de Leví según sus generaciones.

Y tomó Amram a Yoquébed su tía por mujer, y le parió a Aarón y a Moisés. Los años de la vida de Amram fueron ciento treinta y siete.

Los hijos de Yizhar: Qóraj, Néfeg, y Zicrí.

*Los hijos de Uziel: Misael, Elzafán y Sitrf.
 Tomó Aarón a Eliseba, hija de Aminadab y hermana de Najson por mujer, y le parió a Nadab, a Abiú, a Eleazar y a Itamar.
 Los hijos de Qóraj: Asir, Elqana y Abiasaf. Estos son los clanes qorajitas.
 Eleazar hijo de Aarón tomó para sí una de las hijas de Putiel por mujer, y le parió a Pinjas. •
 Estos son los jefes de las familias levitas según sus clanes.
 Este Aarón y este Moisés fueron aquellos a quienes Yavé dijo: Sacad a los Israelitas de la tierra de Egipto según sus brigadas, Ellos fueron los que le hablaron al Faraón, rey de Egipto, para que dejara salir a los Israelitas de Egipto este Moisés y este Aarón.*

En el original de papel, en las págs. 72 y 73 se representa en sendos cuadros esta sucesión.

La tabla que acompaña esta página sintetiza gráficamente la información genealógica del texto. Aquí se sigue el orden tradicional de las tribus de Israel, primero Rubén y luego Simeón y Leví, el mismo orden que se siguió en el número 1.1. El interés especial en Leví se comprueba al terminar la información con él. La información acerca de los clanes de Rubén y Simeón es idéntica con la antigua lista de Nm. 26 y concuerda también con la lista en Gn. 46.8-10. Únicamente en el caso de Leví prosigue más allá de la segunda generación. De Leví se dan los hijos de los hijos, y en el caso de su nieto Amram los nombres de sus dos hijos, Moisés y Aarón: Los cuatro hijos de Aarón también se señalan. La lista también muestra interés por la descendencia de Qóraj, la familia de los cantores en el templo postexílico. Esto último no tiene mayor importancia para el libro del Éxodo y sugiere que la genealogía originalmente se creó para otro fin que el de ubicar a Aarón y Moisés dentro de la tribu de Leví.

Nota 7: Los levitas. Según el libro del Éxodo los líderes de los rebeldes en Egipto, Moisés y Aarón, eran levitas. Es probable, dado el papel que jugaron en Israel los levitas, que se preserve aquí un dato de valor histórico. En el nivel uno, el relato como lo formuló el grupo mismo encabezado por Moisés en el desierto, es probable que al sujeto del éxodo se le conociera como levitas. Fueron los levitas quienes llevaron a Canaán el relato acerca de Yavé y cómo había sacado a los oprimidos de su servidumbre en Egipto. En el ambiente de rebelión contra los reyes que caracterizaban en ese tiempo a la tierra de Canaán, rápidamente fueron aceptados los levitas como los ideólogos de Israel y Yavé como el único Dios de Israel (14).

Una vez en Canaán los levitas se distribuyeron entre las tribus rebeldes que colectivamente se conocían como Israel. En la distribución de tierras que se le atribuye a Josué, los levitas reciben cuarenta y ocho ciudades dispersas entre las tribus de Israel (Jos. 21). Este número parece excesivo, pero el hecho de la distribución refleja sin duda la realidad. Las ciudades levíticas están asociadas de alguna manera con las ciudades de refugio (Dt. 10; Nm. 35.1-8). Estas eran ciudades hacia donde podían huir personas acusadas de homicidio para recibir protección contra los vengadores de sangre en tanto se esclarecían los hechos y se constataba la culpabilidad o inocencia del refugiado. Según Dt 19.3 el número de estas ciudades era tres, y cuando Israel se engrandeciera debía aumentarse a seis (Dt. 19.9). La versión sacerdotal de esta institución (Nm. 35) establece que tres de estas ciudades estarían al oriente del Jordán y tres al occidente. Estas seis ciudades de refugio se cuentan entre las cuarenta y ocho ciudades levíticas en las listas de Jos. 21 y 1 Cr 6.54-81.

Por los textos narrativos de la Biblia sabemos que estas ciudades no eran habitadas exclusivamente por levitas. Más bien, encontramos familias levíticas que viven en las ciudades de Israel como *guerim*, o sea extranjeros residentes. En un pueblo no identificado de Efraín vivía un levita en la casa de un tal Miqueas (Jue. 17. 7-13). Era natural de Belén de Judá, pero salió en busca de un lugar donde radicar, siendo recibido por Miqueas con alegría por ser los levitas personas privilegiadas para ocupar el sacerdocio y por tener Miqueas en su casa un santuario. Este mismo levita ayudó a la tropa danita en su excursión contra Laís, consultando a Yavé por ellos (Jue. 18. 5-6), y posteriormente hizo un trato con ellos para servir en calidad de encargado de su nuevo santuario en la ciudad conquistada (Jue. 18.18-31).

Jue 19-20 relata una historia donde aparece otro levita que reside en Guibeá de la tribu de Benjamín. Todo indica que también es allí un *guer*. En los textos narrativos de Israel, pues, encontramos a los levitas dispersos, ocupando funciones privilegiadas como representantes de Yavé en un momento en que aún el sacerdocio no era asunto cerrado sino que funciones sacerdotales eran realizadas por los padres de familia de Israel.

Muchos problemas ha causado para los intérpretes la inclusión de Leví entre los doce hijos de Jacob-Israel y su presencia en las listas de las tribus de Israel. Pero Leví no fue una tribu con su

territorio, y por tanto su presencia en las listas debe explicarse de otra forma. Leví no aparece entre las diez tribus mencionadas en el canto de Débora (Jue 5), aunque esto no es decisivo, pues tampoco Judá aparece aquí. Examinemos las listas de tribus: Leví aparece en tercer lugar después de Rubén y Simeón, en Ex 1.1-5; Gn 29-30; 35. 23-26; 46.8-27; 49; y Dt 33. Sin embargo, no se incluye en la antigua lista en Nm. 26, donde para completar el número doce se enlistan Efraín y Manasés en el lugar que de otra manera ocupa José.

¿Cuál es, pues, la lista más antigua? ¿La que incluye a Leví o la que lo omite? Una respuesta que ha recibido bastante atención, y que ha sido defendida por autoridades de la categoría de Wellhausen, Rowley y de Vaux, es que Leví era una tribu como las otras en el momento en que Israel se constituyó en la tierra de Canaán pero que perdió su territorio y terminó subsistiendo por el ejercicio de funciones religiosas. Según esta idea las listas que incluyen a Leví reflejan una realidad histórica más antigua que aquellas que lo omiten y subdividen a José. Un problema aquí es la ausencia de cualquier evidencia de un territorio levita, y otra el hecho que desde los comienzos de la historia conocida de las tribus Efraín y Manasés son dos tribus fuertes y claramente diferenciadas. José nunca aparece como tribu en los relatos, solamente en las listas. Recientemente Gottwaid ha propuesto una solución que parece resolver estas dificultades (15).

Gottwaid propone que el sistema de doce tribus fue fijado por David como la base política de su reinado. Antes había un número fluctuante de tribus, tal como se refleja en el cántico de Débora y en las historias tribales del libro de los Jueces. Cuando David estableció su reinado sobre la base de la alianza tribal, existían doce tribus que eran las que se enlistan en Nm. 26 (incluyendo a Manasés y Efraín, omitiendo a Leví). La importancia política y administrativa de las tribus era que ellos proveían las milicias al ejército unido, una situación que se recuerda en la lista militar de 1 Cr. 27.16-22. Leví existía como un grupo cuya función era estrictamente ideológica. En este momento se consagró el número doce. Con la reorganización hecha por Salomón las tribus perdieron su importancia administrativa. Salomón redistribuyó su reino en doce unidades administrativas, pero no pudo usar las tribus tradicionales por ser demasiado dispares en tamaño para las funciones de distribuir equitativamente los impuestos y el trabajo forzado. Sus doce divisiones administrativas (I Reyes 4.7-19) eran más o menos artificiales y estaban encabezadas no por los ancianos de las tribus sino por oficiales nombrados por el rey. La lista de doce tribus no era ahora más que la expresión de la totalidad de Israel.

Con la división del reino en ocasión de la muerte de Salomón se creó una situación nueva. Las listas de doce tribus habían perdido su arraigo en la realidad político-administrativa pero habían cobrado aún más importancia para los fieles de Yavé que afirmaban la realidad de Israel como pueblo de Yavé. Para estos círculos religiosos era importante incluir a Leví, los ideólogos del yavismo, entre las tribus. Aquí, según Gottwaid, tuvo su origen la lista que vino a desplazar a la original, la lista en la que Leví aparece en tercer lugar. Esta parece la mejor propuesta hasta este momento.

Una de las evidencias que se ha usado para defender la tesis contraria de la existencia original de Leví como otra tribu en Israel es su presencia en el relato del rapto de Dina y el consiguiente conflicto entre los hijos de Jacob y la ciudad de Siquem (Gn. 34). Este relato, de redacción compleja en algunas de sus partes, señala a Leví y Simeón como los que tomaron la iniciativa para atacar a los varones de Siquem mientras sanaban las heridas de su circuncisión. Se ha pensado ver aquí un recuerdo del evento que llevó a la disolución de la integridad territorial de Leví (16). Sin embargo, si esto fuera el caso cabe preguntarse quién mantuvo la tradición del conflicto de Leví con los siquemitas. Más bien, ha sido demostrado que las figuras de Simeón y Leví han sido insertadas secundariamente en el relato de Dina y no eran parte del relato original (17). Su inserción deriva de la bendición de Jacob (Gn. 49. 5-7), pero éste alude a un evento distinto que se centra sobre la inutilización de ganado. De modo que ni Leví ni Simeón tienen lugar en el conflicto con Siquem, ni tampoco hay evidencia de que Leví tuviera territorio jamás en la montaña central de Canaán donde se encontraba Siquem.

Eliminada la confusión producida por la inclusión de Leví en algunas listas de tribus, volvemos al dato de que originalmente los levitas eran *guerim* en las ciudades de Israel y que por su papel de portadores de la ideología yavista eran candidatos favorecidos para puestos sacerdotales. Fundamental para su historia durante el periodo de la monarquía son: 1) el exilio de Abiatar en tiempos de Salomón y 2) la nueva cotización de los levitas como ideólogos y como sacerdotes en la reforma propugnada por el Deuteronomio en el siglo VII antes de Cristo.

1) En tiempos de David hubo dos sacerdotes encargados del culto en Jerusalén, Sadoq y Abiatar. Sadoq aparece únicamente después de la conquista de Jerusalén y probablemente pertenecía a los sacerdotes yebuseos del lugar (ver nota 6). Pero Abiatar era hijo de Ajimélek el sacerdote encargado del santuario de Yavé en Nob que pereció en la masacre que realizó en ese lugar Saúl por

considerarlos simpatizantes de David (I S. 22.20). Abiatar siguió a David con su banda de simpatizantes, consultaba por él a Yavé con el efod (I S. 23.9-12; 30.7-8) y entró con él a Jerusalén. Abiatar fue desterrado por Salomón después de la muerte de David (I R. 2.26-27) a la ciudad levítica de Anatot en el territorio de Benjamín. La historia cronista supone que Abiatar era levita (I Cr. 24.6), aunque no da una genealogía que lo vincule con Leví. Es muy probable que fuera levita, dado el lugar de su destierro y el oráculo en I S. 2.27-36. Este oráculo predice la desgracia de la casa de Elí de Silo, y I R. 2.27 explícitamente ve su cumplimiento en el destierro de Abiatar. El linaje de Elí y su ordenación sacerdotal se trazan en I S. 2.28 a los tiempos de Moisés, lo cual nos permite confiar en que Elí y Abiatar eran levitas. El conflicto de los levitas con los sadoquitas, que llega a su punto más fuerte en Ezequiel 44, comenzó entonces en tiempos de David y Salomón.

2) Deuteronomio ha sido identificado frecuentemente por los comentaristas como una revisión levítica de la tradición legal de Israel. En este libro se nota una preocupación muy marcada por el sustento de los levitas, quienes se verán afectados por la centralización del culto de Yavé en Jerusalén que es el punto central de su reforma legal. Según Dt. 18.1-8 todos los levitas eran potencialmente sacerdotes, y podrían ejercer el sacerdocio con sólo presentarse en "el lugar elegido por Yavé" (Jerusalén). Esto es una novedad, ya que desde los tiempos de Salomón los sadoquitas tenían el monopolio del sacerdocio en la capital. Además, Dt. 31.9 les da a los levitas el cuidado del arca de la alianza, y Dt. 31.24-26 el cuidado del libro de la ley. En suma, Deuteronomio es un intento de restaurar a los levitas que por tres siglos habían estado excluidos de los privilegios sacerdotales en Jerusalén (18).

En Ezequiel 44.9-31 encontramos un ataque violento contra los levitas desde un punto de vista sadoquita. Se acusa a los levitas de ser los culpables de la apostasía de Israel y Judá que los llevó al exilio. Este ataque proviene de la comunidad del exilio babilónico, donde había pocos levitas y muchos sadoquitas; esto se debe a que la deportación afectó más a Jerusalén, en donde residían los sadoquitas, que a los pueblos donde residían los levitas. Nuestro conocimiento de los levitas a través del Deuteronomio y de los profetas indica que las acusaciones de Ezequiel son partidistas, son un reflejo de las pasiones que había suscitado la rivalidad entre estos dos grupos de sacerdotes.

La corriente sacerdotal en el Pentateuco (P) y la historia cronista indican cómo se superó este conflicto sacerdotal. Se reconoció que todos los sacerdotes debían ser levitas, y en particular descendientes de Aarón. Y se reconoció que los sadoquitas eran descendientes de Aarón por su tercer hijo Eleazar (los primeros dos hijos perecieron por el fuego del altar, Lv. 10.1-3). También otros levitas que eran descendientes de Aarón podían ejercer el sacerdocio en el templo postexílico de Jerusalén. Los demás levitas tenían derecho a alimentarse de las ofrendas y hacían tareas menores en el templo de cantores, porteros, y sirvientes.

Esta posición respecto a Aarón tomó una figura del antiguo relato del éxodo, que en el nivel tres no tiene características sacerdotales y lo transformó en el padre de todos los sacerdotes. De ahí que la revisión sacerdotal del relato (nivel cuatro) resalte la figura de Aarón y haga de su ordenación uno de los asuntos que Yavé ordenó a Moisés sobre el monte Sinaí.

Y sucedió en el día en que habló Yavé a Moisés en la tierra de Egipto que Yavé dijo a Moisés: Yo soy Yavé. Di al Faraón rey de Egipto todo lo que yo te diga. Pero Moisés respondió a Yavé: He aquí, soy incircunciso de labios; ¿cómo me hará caso el Faraón?

Yavé le dijo a Moisés: Mira, yo te hago un dios para el Faraón, y Aarón tu hermano será tu profeta. Tu dirás todo lo que yo te mande, y Aarón tu hermano hablará al Faraón para que deje salir de su tierra a los israelitas. Pero yo endureceré el corazón del Faraón para multiplicar mis señales y prodigios en la tierra de Egipto. No os hará caso el Faraón, y yo pondré mi mano sobre Egipto para que salgan mis huestes, mi pueblo, los israelitas, de la tierra de Egipto con grandes actos justicieros. Sabrán los egipcios que yo soy Yavé cuando extienda mi mano contra Egipto y haga salir a los Israelitas de en medio de ellos.

Y actuaron Moisés y Aarón; conforme les mandó Yavé así hicieron. Moisés tenía ochenta años y Aarón ochenta y tres cuando le hablaron al Faraón.

Aquí se retoma el relato que se había interrumpido con la genealogía de Leví y Aarón. También se introduce un tema que será decisivo para la versión sacerdotal del éxodo: Yavé endurece el corazón (la voluntad) del Faraón con el fin de multiplicar sus señales y prodigios y demostrar quién es Yavé. Este texto es el plan estratégico para la liberación y es el paralelo sacerdotal del texto que ya vimos en Ex. 3.16-22 número 2.1.5. Según esta estrategia resulta más importante demostrar la insuperable grandeza de Yavé que lograr la misma liberación de Israel. La política ha venido a ser secundaria a la religión. En este nivel del relato, encontramos cierta justificación en la interpretación que acusa a la

teología de la liberación de politizar el relato (19). Sin embargo, es obvio que la revisión sacerdotal es una relectura interesada del éxodo. Es la producción ideológica de una clase que tiene intereses en que el pueblo ponga a la religión en el centro de su vida.

2.4. LAS MEDIDAS DE FUERZA (7.8-11.10).

En este punto del relato comienza una serie de "plagas" o "señales y prodigios" contra el Faraón. Sin embargo, dan la impresión de detener el avance del proceso de liberación con muchas señales repetidas que en nada mejoran la situación de los esclavos. En términos de los requerimientos estrictos del relato del éxodo, bien se podría pasar directamente del fracaso de la gestión ante el Faraón número 2.2. al golpe contra los primogénitos y la consecuente salida de Egipto número 2.5. Sin embargo en la imaginación israelita es evidente que las plagas gustaron, y jugaron un papel importante en la celebración himnica del éxodo (ver Salmos 78 y 105). Con las plagas Yavé jugó con el Faraón y demostró su superioridad como Dios de los esclavos rebeldes sobre el dios rey de la nación más poderosa de aquel tiempo.

Para ayudarnos en nuestra lectura de esta sección conviene volver brevemente a los tres textos programáticos que ya hemos visto: número 2.1.5., número 2.1.9. y número 2.3. El primero de estos textos es muy claro. Cuando Yavé se le apareció a Moisés en el monte del desierto, le indicó el plan que había de seguir para lograr la liberación del pueblo. Dentro de este plan se contemplaba que el rey rechazara el pedido de vacaciones para la fiesta de Yavé, después de lo cual Yavé realizaría "todos sus prodigios" para forzar al Faraón y a sus siervos que dejaran salir a los hebreos. Vemos aquí una clara alusión a las plagas, que se interpretan como medidas de fuerza para lograr el objetivo del éxodo. Con esta interpretación de las plagas corresponde la forma que llamaremos J de las mismas (de origen literario yavista).

El texto programático número 2.3. sigue a la negativa del Faraón y hemos visto ser de origen sacerdotal (P). Según este texto será Yavé quien endurecerá el corazón del Faraón para que deje de hacerle caso a los prodigios y así dé ocasión a Yavé de lograr lo que anuncia: "multiplicaré mis señales y prodigios contra la tierra de Egipto". Con respecto al yavista esto es una inversión. En vez de que la serie de plagas se hayan hecho necesarias por la dureza del corazón del rey, esta dureza tiene el fin de permitirle a Yavé multiplicar sus prodigios. Las plagas y los prodigios tienen una función independiente del éxodo que es la de proclamar a Yavé para que los egipcios sepan que "yo soy Yavé". También a esta interpretación de las plagas corresponde su propia forma literaria.

El otro texto programático, número 2.1.9, contiene las instrucciones de Yavé a Moisés quien se prepara para regresar de Madián a Egipto. Aquí se alude a los prodigios que Yavé ha puesto en la mano de Moisés. Estas parecen ser las señales relacionadas con la vara que se convertía en serpiente, con la mano que se volvía leprosa y con el agua que se convertía en sangre. En su primera introducción, estas señales eran para convencer a los israelitas de que Yavé había mandado a Moisés (número 2.1.6.). Pero en esta ocasión, Yavé amplía el uso de las señales para que las ejecute ante el Faraón y respaldar así la petición de salir de Egipto. Pero Yavé prevé que las señales no tendrán efecto. Será preciso matarle al Faraón su primogénito para que deje salir a los israelitas. Ya que este texto no contempla una serie de plagas sino directamente la matanza del primogénito, es posible que sea el plan de liberación según el elohista y que éste no haya incluido un relato de plagas. Sin embargo, Martin North, quien no encuentra material elohista en los relatos de plagas, atribuye este pasaje al yavista (19a). Y Georg Fohrer, quien encuentra cuatro plagas elohistas, atribuye este texto, al elohista (19b). Estas opiniones indican que el análisis literario presenta problemas en este punto, y con todo sigue pareciéndonos un plan que no incluye las plagas en la liberación de Israel y que encaja muy bien con la visión elohista del éxodo.

Correspondiendo a las dos interpretaciones de las plagas que hemos visto en número 2.1.5. y número 2.3.2, los relatos mismos de las plagas toman dos formas distintas. La forma J se desarrolla así:

1) Yavé le transmite a Moisés un mensaje para el Faraón. Este mensaje tiene dos partes: la demanda que deje salir al pueblo y la amenaza del mal que le sobrevendrá en caso de negarse. 2) Descripción de la realización de la plaga. 3) Reacción del Faraón. Esta reacción puede ser una concesión que luego negará una vez que la presión de la plaga se haya levantado.

La forma P tiene el siguiente esquema: 1) Orden de Yavé a Moisés para que Aarón extienda su vara y realice una plaga. 2) Realización de la orden. En algunos casos los magos de Egipto repiten el prodigio o intentan infructuosamente hacerlo. 3) No tiene efecto sobre el Faraón, cuyo corazón -se dice- ha sido endurecido por Yavé.

Algunos exegetas, viendo las variantes comunes entre los relatos de las plagas del granizo, las langostas y la oscuridad, opinan que aquí tenemos una tercera forma y que es elohista. Si es éste el caso habría que decir que la tercera forma no se deja ver con mucha claridad.

Los relatos de las plagas son aprovechados por los redactores para elaborar varios temas. Uno de ellos es la rivalidad entre Yavé y el Faraón. Los magos del Faraón lograron reproducirlos prodigios de Yavé varias veces hasta que tuvieron que confesar su impotencia para seguir en la COMPETENCIA. Este tema está subordinado a la idea de la "multiplicación" de prodigios que es de origen sacerdotal.

Un segundo tema importante es el de la NEGOCIACIÓN acerca de la salida de los hebreos para celebrar la fiesta de Yavé. En estas negociaciones, tanto el Faraón como Moisés emergen como personalidades fuertes en oposición. Este tema es parte de la interpretación yavista de las plagas. La dureza de corazón del Faraón prevalece cada vez que Moisés deja que aumente la presión sobre el rey y su país. Y esta dureza hace necesaria una plaga más, hasta que el rey concede la salida de los hebreos.

La distinción que Yavé hace de la aplicación de las plagas entre los egipcios y los israelitas está relacionada con el tema de la negociación, pues esta distinción va minando el apoyo político del rey entre sus propios seguidores. También se vincula con el tema sacerdotal de hacer saber al rey que Yavé es Dios.

Es evidente que las historias de las plagas eran historias favoritas de quienes transmitieron la historia del éxodo. Las muchas repeticiones y la amplitud del conjunto son evidencias de esa avidez con que se transmitieron. A la vez plantean el problema del contexto de su transmisión.

Johannes Pedersen argumentó en 1934 que toda la historia del éxodo se formó como parte de la celebración anual de la fiesta de la Pascua (20). Los israelitas en Canaán, al matar el cordero pascual, recordaban cómo Yavé había azotado a Egipto con sus plagas y a ellos los había protegido mediante la sangre del cordero pascual. El argumento de Pedersen es importante porque nos recuerda que las historias orales no se transmiten sin que cumplan una función en la vida de un pueblo. Pero el vínculo entre las plagas y la Pascua es débil, como lo ha demostrado recientemente Eckart Otto (21). Hay demasiadas incongruencias entre el relato y la celebración para pensar que el relato haya tomado su forma en el contexto de la fiesta.

Martín Buber piensa que el texto de las plagas muestra evidencia de ser un texto de círculos proféticos que señalaba a los profetas su misión de confrontar a los reyes en nombre de Yavé y de la justicia. Según Buber este relato es parte de un conjunto que incluye las historias de confrontaciones entre famosos reyes y profetas como David y Natán, Ajab y Elías, Jeroboam II y Amós, Ajaz e Isaías, Sedequías y Jeremías (22). Este conflicto es una de las expresiones de una lucha de clases duradera en Israel. Por un lado estaba el Estado, cuyo máximo representante era el rey. El Estado vivía del tributo que recababa de los trabajadores, quienes en su mayoría, eran campesinos. Por el otro lado, los profetas hablaban en nombre de Yavé, el Dios que abanderó la liberación de los esclavos de Egipto y que sostenía a los campesinos de la misma manera. Buber señala cómo en el relato de las plagas Moisés usa repetidas veces la fórmula profética, "Así dice Yavé".

Sin embargo, una comparación de las plagas con las historias proféticas revela importantes diferencias. La "palabra de Yavé" que Moisés dirige al Faraón es una exigencia de libertad que el Faraón siempre rechaza. En las leyendas proféticas la palabra del profeta siempre se cumple. Pero también es evidente que hay importantes puntos de coincidencia, entre ellas las que Buber señala. Aquí proponemos que el verdadero contexto social de estos relatos es la necesidad de mantener la moral israelita en sus continuas luchas contra los reyes cananeos que buscaban sojuzgarlos. Con Mendenhall, Gottwald, y otros creemos que Israel se formó por la aglutinación de varios levantamientos campesinos contra sus explotadores urbanos (23). La historia del éxodo de los levitas de Egipto bajo la conducción de Moisés y de Yavé sirvió de inspiración constante para esta revolución campesina. Esta lucha continua ofrecería muchos contextos en los cuales se relataría con entusiasmo la victoria de Moisés y Yavé contra el archienemigo del pueblo trabajador. El juego de Yavé con el rey, en los muchos golpes que son la serie de plagas, se relataría en asambleas informales del pueblo ampliándolos con sabrosos detalles del poderío de Yavé y la astucia de Moisés.

También podemos preguntarnos acerca del *valor histórico* de estos relatos, es decir, si hubo algunos sucesos en Egipto que dieron ocasión a la composición de estos relatos. En primer lugar observamos que la forma de los relatos es inverosímil. El representante de un grupo de súbditos sometidos a trabajos forzados difícilmente tendría acceso personal al rey. Además, en un estado tan eficiente como el egipcio no es probable que un líder tan eficaz como Moisés haya podido sobrevivir a los actos de sabotaje y terrorismo que se narran aquí. Es únicamente después de la décima plaga, la de la oscuridad, que el rey amenaza la vida de Moisés (10.28). Con el débil respaldo político a Moisés

(según número 2.2.3. y número 2.2.4.) su eliminación física le habría resuelto muchos problemas al rey y es lo que se esperaría de un tirano.

Con todo, el contenido mismo de las plagas refleja eventos en sí verosímiles en el país de Egipto, como lo ha mostrado con fuerza Greta Hort (24). Cuando hay fuertes lluvias en las fuentes del Nilo sus aguas se vuelven malsanas y se tiñen de rojo. Las plagas de ranas serían una consecuencia natural de esta contaminación de las aguas. Las epidemias entre el ganado son frecuentes en cualquier sociedad que no cuenta con los sistemas desarrollados de veterinaria. Y la plaga de langostas es un fenómeno que se da de cuando en cuando en esa región.

Podemos imaginarnos que algunas de las plagas descritas coincidieron con la lucha de los hebreos por su liberación y que se hayan considerado, tanto por el pueblo levita como por la corte, como evidencia de la intervención de Yavé. No será jamás posible reconstruir los hechos que posibilitaron el éxodo pero parece probable que hubo fenómenos extraordinarios que prepararon el terreno para la salida. Israel vio en ellos la mano de Dios en su liberación.

2.4.1. El prodigio de las serpientes (7.8-13).

Habló Yavé a Moisés y a Aarón en este sentido: cuando os hable el Faraón diciendo: Haced un prodigio, dirás a Aarón: Toma tu vara y tirla delante del Faraón, ¡que se vuelva una serpiente! Entraron Moisés y Aarón al Faraón e hicieron así como Yavé había mandado. Tiró Aarón su vara delante del Faraón y delante de sus siervos ¡se volvió una serpiente! Pero llamó el Faraón a los sabios y encantadores e hicieron ellos, los magos de Egipto, igual con sus encantos. Arrojaron cada quien su vara y se volvieron serpientes, pero la vara de Aarón se tragó sus varas. Y se endureció el corazón del Faraón y no les hizo caso, conforme había dicho Yavé,

Por su contenido material esta orden de Yavé no es una plaga contra el Faraón sino un prodigio para que sepa que Moisés y Aarón hablan con autoridad. Pero por su estructura este texto pertenece a la serie sacerdotal: la orden de Yavé a Moisés para Aarón con su vara, la realización de la orden y el endurecimiento del Faraón. El resultante endurecimiento del Faraón no solamente no es un estorbo para los planes de Yavé sino que sirve para permitir que Yavé multiplique sus prodigios.

El faraón tiene una sorpresa para Moisés y Aarón. Sus magos salen a su llamado para duplicar con sus encantos el prodigio realizado ¡y logran efectivamente hacerlo! Es la primera vez que aparece el tema de la COMPETENCIA. La victoria de Moisés y Aarón en esta competencia se vislumbra ya cuando la vara de Aarón devora las varas de los magos egipcios.

2.4.2. El prodigio del agua convertida en sangre (7.14-25).

Dijo Yavé a Moisés: El corazón del Faraón, está pesado para no dejar salir al pueblo. Ve donde el Faraón por la mañana, pues saldrá al agua, y te colocarás para encontrarlo a la orilla del Nilo y tomarás la vara en tu mano que se convirtió en serpiente. Y le dirás: Yavé, el Dios de los hebreos, me ha enviado a decirte: Deja salir a mi pueblo para que me sirva en el desierto, y hasta ahora no me has hecho caso. Así dice Yavé: Por esto conocerás que yo soy Yavé. He aquí heriré con la vara que está en mi mano las aguas del Nilo y se convertirán en sangre, y los peces que están en el Nilo morirán y el Nilo apestará de modo que los egipcios tendrán asco de tomar las aguas del Nilo.

Este segundo prodigio comienza en la forma J, con instrucciones de ir ante el rey y exigirle la salida de los hebreos con la amenaza de una plaga en caso de que el rey se resistiera. El propósito de la plaga, sin embargo, se presenta según el plan sacerdotal del número 2.3, de que sepa el Faraón que "yo soy Yavé".

Investigadores y geógrafos han señalado que en el tiempo en que comienzan las lluvias en las fuentes superiores del Río Nilo se produce un cambio notable de color por la tierra colorada que el río arrastra. En años de mucha creciente el efecto es grande y podría ser la base natural de esta plaga (25).

Y dijo Yavé a Moisés: Di a Aarón, Toma tu vara y extiende tu mano sobre las aguas de Egipto, sus ríos, sus canales, sus manantiales, todas sus colecciones de agua para que se vuelvan sangre, y haya sangre en toda la tierra de Egipto, hasta en sus vasijas de madera y de piedra.

E hicieron Moisés y Aarón, conforme mandó Yavé. Alzó la vara e hirió las aguas que están en el Nilo ante los ojos del Faraón y de sus siervos y se convirtieron en sangre todas las aguas que están en el Nilo. Y los peces que había en el Nilo murieron y el Nilo apestaba de modo que no pudieron los egipcios tomar agua del Nilo, y había sangre en todo el país.

Esta segunda instrucción de Yavé a Moisés respecto a la plaga de la sangre sigue el esquema P: Yavé instruye a Moisés que dé órdenes a Aarón para llevar a cabo el prodigio sin adelantarle al Faraón lo que sucederá y sin poner ante él ninguna petición. El texto revela su complejidad interna en su indecisión respecto a cuánta agua se volvió sangre, si el agua del Nilo o toda el agua en el país.

Y los magos de Egipto hicieron igual con sus encantos, y se endureció el corazón del Faraón para no hacerles caso, conforme había dicho Yavé. Y se volvió el Faraón y entró en su casa y no volvió a pensar en el asunto. Pero todos los egipcios cavaron alrededor del Nilo por agua para tomar porque no podían tomar las aguas del Nilo. Y se cumplieron siete días después de herir Yavé al Nilo.

Por segunda vez aparece el motivo de la COMPETENCIA, y esta vez también los magos egipcios logran repetir el prodigio; no se indica dónde encontraron el agua para que la volvieran sangre. En todo caso, el Faraón puede volver tranquilo a su casa sin prestar más atención a los "magos" hebreos.

Uno pensaría que esta contaminación de las fuentes de agua potable sería una calamidad de gran magnitud. El relato no lo toma así. El Faraón puede quizás tomar vino, y el pueblo encuentra agua escarbando cerca del río. Para el yavista, el blanco de estos golpes es el rey y no el pueblo, y la contaminación de las aguas no lo afectó realmente al rey, haciendo ineficaz la plaga. Para los sacerdotes lo importante no es el poder de los golpes para afectar al Faraón sino la naturaleza de los prodigios, pero tales estos prodigios no son tan grandes, ya que los magos egipcios pueden hacer lo mismo.

2.4.3. La plaga de las ranas (7.26-8.11).

Dijo Yavé a Moisés: Entra al Faraón y dile: Así dice Yavé: Deja ir a mi pueblo, para que me sirva. Si te rehusas a dejarlos salir, he aquí que yo golpearé todo tu territorio con ranas. Producirá el Nilo ranas que subirán y entrarán en tu casa, en tu recámara y sobre tu cama, y en las casas de tus siervos y de tu pueblo, en los hornos y las artesas. Sobre ti, sobre tu pueblo, y sobre todos tus siervos subirán las ranas.

Uno pensaría que la multiplicación de ranas no sería tan seria como la contaminación de las aguas; pero el relato anterior no consideró como plaga a la sangre en el agua y permitió que el Faraón volviera despreocupado a su casa. Aquí, por primera vez, se usa el verbo golpear (noguef) del cual se deriva nuestra expresión "plaga". Quizás este prodigio es un golpe más serio que el anterior porque las ranas suben hasta la misma cama del rey, y dan así en el blanco.

Esta introducción a la plaga de ranas sigue el esquema J; Yavé envía a Moisés ante el rey con la demanda de permitir la salida y una amenaza en caso de que no acceda.

Dijo Yavé a Moisés: Di a Aarón: Extiende tu mano con la vara sobre los ríos, los canales y las fuentes, y que suban ranas sobre la tierra de Egipto. Y extendió Aarón su mano sobre las aguas de Egipto y subieron las ranas y cubrieron la tierra de Egipto. E hicieron igual los magos con sus encantos, y subieron ranas sobre la tierra de Egipto.

Esto parece una nueva introducción a la misma plaga siguiendo el esquema P, según el cual no se le avisa al rey de la plaga que le sobrevendrá. Como en los casos de los dos prodigios anteriores hay una competencia con los magos de Egipto quienes logran con sus artes hacer el mismo prodigio. Pero el relato no da la reacción esperada del rey ante la evidencia de que lo que Moisés y Aarón ejecutan no son más que trucos de magia.

Y llamó el Faraón a Moisés y a Aarón y les dijo: Implorad a Yavé que retraiga las ranas de mí y de mi pueblo y dejaré salir al pueblo para que haga sacrificios a Yavé. Respondió Moisés: Te daré la ventaja. Dime para cuándo he de implorar en favor tuyo, de tus siervos y de tu pueblo para quitar las ranas de tí y tu casa, que queden únicamente en el Nilo. Dijo: Mañana. Y dijo: Conforme a tu palabra para que sepas que no hay nadie como Yavé nuestro Dios. Y se apartarán las ranas de tí, de tus casas, de tus siervos y de tu pueblo. Solamente quedarán en el Nilo.

Y salieron Moisés y Aarón de donde el Faraón y clamó Moisés a Yavé sobre el asunto de las ranas que le había puesto al Faraón. E hizo Yavé conforme a la palabra de Moisés y murieron las ranas de las casas, de los patios, y de los campos. Y las recogieron en montones y la tierra apestaba. Y vio el Faraón que había alivio y endureció su corazón para no hacerles caso, conforme había dicho Yavé.

Aquí encontramos por vez primera la negociación. El Faraón cede ante la presión de las multitudes de ranas, y da permiso para la salida que Moisés pedía para el pueblo. Sorprendentemente, el rey pide que los hebreos oren por él a Yavé acerca de las ranas, lo cual ya es un avance notable sobre su postura inicial cuando dijo, "¿Quién es Yavé para que oiga su voz y deje ir a Israel? No conozco a Yavé, y tampoco a Israel dejaré ir".

A cambio del permiso el Faraón espera que se le retiren las ranas, lo cual acepta Moisés. El texto supone que los magos pudieron multiplicar las ranas pero no eliminarlas. Pero, cuando Moisés logra hacerlo, el Faraón endurece su corazón para retractarse del permiso concedido bajo presión. Esta parte del relato de las ranas sigue el esquema J, al cual pertenece el tema negociación.

La expresión "te daré ventaja" es una traducción de la expresión hebrea poco usual hitpaer alai, literalmente "glorifícate en mí" y hemos seguido la sugerencia de Childs para su traducción (26).

2.4.4. La plaga de los piojos (8.12-15).

Dijo Yavé a Moisés: Di a Aarón: Extiende tu mano y hiere el polvo de la tierra para que se convierta en piojos toda la tierra de Egipto. Y así lo hicieron. Aarón extendió su mano con la vara e hirió el polvo de la tierra para que hubiera piojos sobre hombres y bestias. Todo el polvo de la tierra se volvió piojos en toda la tierra de Egipto. Hicieron igual los magos con sus encantos, buscando sacar piojos, pero no pudieron. Dijeron los magos al Faraón: Esto es el dedo de Dios. Pero se endureció el corazón del Faraón y no les hizo caso, tal como había dicho Yavé.

Este breve relato sigue enteramente el esquema P, como en el primer prodigio de las serpientes. No hay negociación con el rey. Únicamente una demostración de la fuerza superior de Yavé. Los kinnim que Aarón produce al golpear el polvo son un insecto cuyo tipo exacto no es posible precisar. Las antiguas versiones siríaca y aramea (Targum Onkelos) traducen "piojos". Los Setenta traducen sknips, un insecto que vive debajo de la corteza de los árboles.

Moisés y Aarón no se encuentran con el rey, pero éste entiende que de lo que se trata es de una lucha de fuerza. El Faraón usa los magos para "desmistificar" el poder del Dios de los trabajadores. Pero los magos reconocen su derrota y confiesan que este prodigio solo lo puede producir el dedo de Dios, dándole así la razón a los hebreos que proclaman que el cielo está de su lado, que Yavé es más fuerte que el Faraón y sus dioses.

Greta Hort señala el vínculo posible entre la serie de desastres que narra el texto. Si el agua se volvió putrefacta y los peces muertos la apestaron, bien se entiende que las ranas hayan subido a las casas buscando escapar. Si fue un bacilo que infectó a los peces las ranas bien pudieron ser sus portadores. Los montones de ranas se murieron a los pocos días y sus cuerpos infectarían al polvo de la tierra, multiplicando las nubes de insectos ofensivos. La reconstrucción de Hort es ingeniosa, aunque pierde probabilidad a la luz de la complejidad de la producción textual, que combina dos relatos en los cuales la secuencia de plagas no era la misma.

2.4.5. La plaga de nubes de insectos (8.16-28).

Dijo Yavé a Moisés: Madruga mañana y párate en espera del Faraón. He aquí saldrá a las aguas y le dirás: Así dice Yavé: Deja salir a mi pueblo para que me sirva. Si no dejarás salir a mi pueblo yo haré salir contra ti, contra tus siervos y contra tu pueblo y contra tus casas las nubes de insectos. Llenarán las nubes de insectos las casas de Egipto y aun el suelo sobre el que se paran. Pero haré una distinción ese día con la tierra de Gósen donde mi pueblo se para; no habrá allí nubes de Insectos para que sepas que yo soy Yavé en medio de la tierra. Haré una distinción entre mi pueblo y tu pueblo. Mañana será esta señal.

El relato de este prodigio sigue enteramente la forma J. Hasta ahora los prodigios número uno (sacerdotes), y número cuatro (piojos) han seguido la forma P, mientras que el número dos (sangre) y el número tres (ranas) han combinado las dos formas.

Merece mencionarse cómo se señala aquí el blanco de la plaga: el rey, sus siervos, y su pueblo, división que ya se había presentado en la plaga de las ranas. Es una descripción sintética de la

organización social de una sociedad tributaria como la egipcia y también como las ciudades-estados de Canaán. En estas sociedades los productores son los campesinos, que viven en aldeas con su propio gobierno por los hombres más respetados, los "ancianos". Los vínculos de parentesco con básicos a la estructura política de la aldea y los problemas se resuelven en familia o entre las grandes familias. Este es el pueblo tanto en Egipto como Canaán. El Estado se personaliza en el rey, quien en Egipto era considerado el hijo del Dios y un Dios él mismo. Como dueño titular de toda la tierra y de todos sus habitantes exige en tributo una parte del producto de la tierra y del trabajo de los campesinos. A cambio de vivir del trabajo de los campesinos les ofrece protección contra sus enemigos, almacenaje para años de escasez, la organización del trabajo en los canales y diques, y el mantenimiento de la religión nacional. Él en su persona condensa la clase dominadora. El otro grupo que aquí se menciona, los siervos del rey, son las personas que dependen del rey para su sustento. Es la burocracia de Estado e incluye al ejército, los sacerdotes, los sabios, y los colectores de impuestos.

Era fundamental para la preservación de la revolución israelita en Canaán mantener el apoyo del pueblo campesino. Si un rey lograba persuadir al "pueblo" de que se beneficiarían más con la estabilidad que él les ofrecía que con la libertad que la alianza revolucionaria ofrecía, Israel se debilitaría. Esta conciencia del conflicto de dos proyectos antagónicos de clase ha dejado su marca en los relatos de las plagas, aunque muy desdibujada por el trabajo nacionalista del nivel tres y el sacerdotal del nivel cuatro. En el relato Moisés busca romper la hegemonía del rey en el bloque rey-siervos-pueblo. En especial busca ganarse al pueblo, sectores del cual se le unirán en la salida de Egipto (Ex. 12.38). Todavía en esta quinta plaga Moisés no ha abierto grietas en el bloque que preside el rey, pero el análisis tripartita del enemigo preserva una conciencia del problema que afrontó Moisés en Egipto y las tribus israelitas en Canaán.

No se puede precisar los insectos de este texto (*'arob*). Es probablemente una mezcla de insectos cuya multiplicación es sumamente molesta.

Por vez primera aquí se introduce el tema de la distinción entre israelitas y egipcios. Israel vive en la tierra de Gósen y ésta no es afectada por los insectos. El propósito explícito de esta distinción es que el Faraón se entere que "yo soy Yavé". También podemos inferir otro motivo, ganar nuevamente el apoyo de los ancianos de Israel que le retiraron a Moisés su respaldo cuando el Faraón impuso nuevas y onerosas cuotas de trabajo. Otro efecto sería impresionar al pueblo campesino que no vivía en Gósen.

E hizo Yavé así. Entraron las nubes de insectos fuertemente a la casa del Faraón y a las casas de sus siervos, y en todo el país de Egipto el país se echaba a perder por las nubes de insectos. Llamó el Faraón a Moisés y a Aarón y dijo: Idos y sacrificad a vuestro Dios en la tierra. Pero respondió Moisés: No es correcto que hagamos así, pues sacrificaremos a Yavé nuestro Dios lo que es abominación para los egipcios. Si sacrificamos a sus ojos lo que es abominación para los egipcios, ¿no nos apedrearán? Iremos tres días de camino al desierto para sacrificar a Yavé nuestro Dios conforme nos ha dicho: Y dijo el Faraón: Os dejaré salir para sacrificar a Yavé vuestro Dios en el desierto, siempre que no vayáis muy lejos. Rueguen por mí". Dijo Moisés: He aquí, yo saldré de tu presencia y rogaré a Yavé para que desvíe las nubes de insectos del Faraón, de sus siervos y de su pueblo mañana; únicamente no vuelva el Faraón a mofarse no dejando salir al pueblo para sacrificar a Yavé.

Otra vez negocian Moisés y el Faraón. La lección reiterada de los relatos de forma J es que la negociación únicamente progresa cuando el Faraón está presionado. Ante la plaga de los insectos el rey hace nuevas concesiones un poco más precisas que las que hizo en el caso de las ranas. Pueden tener sus días libres para la fiesta, pero no pueden salir al desierto. La respuesta de Moisés revela su agilidad como negociador. No es claro cuál sería el problema con los sacrificios israelitas en Egipto. Quizás es sólo un pretexto, pero en todo caso el Faraón admite su validez y da el permiso de salida con la condición débil de que no vayan muy lejos. Recordando el cambio del Faraón cuando se le quitaron las ranas, Moisés se muestra con sospecha, pero no tiene otra alternativa que retirar los insectos con la esperanza de que esta vez cumpla el rey su palabra.

Salió Moisés de la presencia del Faraón e imploró a Yavé. E hizo Yavé conforme a la palabra de Moisés y retiró las nubes de insectos del Faraón de sus siervos y de su pueblo. No quedó ni uno. Y endureció el Faraón también esta vez su corazón para no dejar salir al pueblo.

Como en el caso de las ranas, el rey volvió a endurecer su postura una vez que se vio sin la presión de los insectos. Este relato está reforzando la voluntad de firmeza de la revolución israelita ante las concesiones oportunistas de sus anteriores señores cananeos. Podemos suponer que en sus luchas los campesinos presionaban al dejar de mandar granos a las ciudades, ante lo cual los reyes podían prometer reducir sus tributos para luego, cuando se sentían nuevamente en control de la

situación, exigir cantidades onerosas. El Faraón pinta para los rebeldes israelitas la figura del típico rey, y con ello les enseña a los campesinos que no deben volver a ponerse en una estructura social donde dependan de estos señores.

2.4.6. La peste sobre el ganado de Egipto (9.1 -7).

Dijo Yavé a Moisés: Entra al Faraón y le dirás: Así dice Yavé el Dios de los hebreos: Deja salir a mi pueblo para que me sirva. Si te rehusas a dejarlos salir, y todavía te aferras a ellos, he aquí la mano de Yavé será sobre tu ganado que está en el campo, sobre los caballos, sobre los asnos, sobre los camellos, sobre vacas y ovejas con una peste contundente. Pero hará Yavé una distinción entre el ganado de Israel y el ganado de Egipto. No morirá una sola cosa de los israelitas. Y ha puesto Yavé un tiempo, diciendo: Mañana hará Yavé este asunto en la tierra. E hizo Yavé este asunto al siguiente día de manera que murió todo el ganado de Egipto, pero de los rebaños de los israelitas no murió uno solo. Envió el Faraón y, he aquí, ni siquiera un animal de los rebaños israelitas había muerto. Pero endureció el Faraón su corazón para no dejar salir al pueblo.

Esta plaga sigue nuevamente el esquema J en el cual Moisés advierte al Faraón antes de mandar la plaga. Contrario a los relatos yavistas de ranas y tábanos no se da en este caso una negociación con el rey. Esto es por la naturaleza de la plaga que se concibe como algo contundente que mata al ganado al atacarlos, no dejando oportunidad al Faraón de pedir un alivio. Murió "al siguiente día todo el ganado de Egipto".

Nuevamente aparece el tema de la distinción entre israelitas y egipcios que había aparecido por vez primera en la plaga de las nubes de insectos.

A muchos intérpretes les ha preocupado en este relato cómo la peste exterminó el ganado de Egipto y sin embargo, más tarde, el granizo todavía encontraría animales que matar. En la composición quizás se previó este problema al especificar que la mano de Yavé sería sobre "tu ganado que está en el campo", lo que permite suponer que no afectó al ganado que estaba en los corrales.

2.4.7. Las erupciones en la piel (9.8-12).

Dijo Yavé a Moisés y a Aarón: Llenad las palmas de las manos con hollín de horno, y que Moisés lo tire al cielo delante del Faraón. Se convertirá en un polvo sobre toda la tierra de Egipto que se hará sobre las personas y las bestias llagas que rompan en úlceras en todo el país de Egipto. Tomaron el hollín de horno y se pararon delante del Faraón y lo tiró Moisés al cielo y se hizo llagas y úlceras sobre las personas y las bestias. Y no pudieron presentarse los magos ante Moisés por las llagas, pues había llagas sobre los magos y sobre todo Egipto, Pero Yavé endureció el corazón del Faraón y no les hizo caso, conforme había dicho Yavé.

El relato de las erupciones en la piel sigue el esquema P. Yavé ordena la acción y Moisés la realiza sin advertencias para el rey y sin esperar la reacción de éste.

Por última vez aparece en los relatos de plagas el tema de la competencia con los magos. Su derrota ante Moisés es completa. Con evidente humor y satisfacción el relato indica que no pudieron presentarse por las erupciones de su piel.

El endurecimiento del corazón del Faraón se atribuye por vez primera a la acción de Yavé. Que Yavé jugaría este papel se había anunciado ya en el plan sacerdotal para la liberación en (número 2.3.) (Ex. 7.3). Sirve el propósito de darle oportunidad a Yavé para multiplicar sus prodigios.

Hort cree que esta enfermedad de úlceras en la piel sería ántrax o carbunclos y que habrían sido la consecuencia de los piquetes de los insectos infestados por los montones de ranas contaminadas.

2.4.8. La plaga del granizo (9.13-35).

Dijo Yavé a Moisés: Madruga mañana y preséntate ante el Faraón y le dirás: Así dice Yavé el Dios de los hebreos: Deja salir a mi pueblo para que me sirva. Pues esta vez enviaré todas mis plagas contra tu corazón, contra tus siervos y contra tu pueblo para que sepas que no hay otro como yo en toda la tierra. Si ahora hubiera extendido mi mano para herirte a tí y a tu pueblo con peste, habrías desaparecido de la tierra. Sin embargo te he dejado en pie por esto, para que veas mi fuerza y para que mi renombre se cuente en todo el país. Todavía te insolentas con mi pueblo para no dejarlos salir. He aquí haré llover como esta hora mañana un granizo tortísimo tal como no ha sucedido en Egipto desde el día de su fundación hasta ahora. Envía, pues, que se protejan los rebaños y todo lo tuyo que

se encuentre en el campo. Todas las personas y las bestias que se encuentren en el campo y no se hayan recogido a casa, sobre ellos descenderá el granizo y morirán. Aquel que temía a la palabra de Yavé de entre los siervos del Faraón hizo huir a los refugios a sus trabajadores y su ganado. Pero aquél que no tomó en serio la palabra de Yavé dejó a sus trabajadores y su ganado en el campo.

El amplio relato del granizo no sigue en su pureza ninguna de las dos formas, pero se aproxima a la forma J en la que Moisés advierte al rey antes de lanzar la plaga, dándole así una oportunidad para acceder a la demanda de los trabajadores. El tema de la distinción toma una nueva forma. Entre los mismos siervos del Faraón se da una distinción entre los que temen la palabra de Yavé y quienes no la temen. Junto con los unos y los otros se arrastran los trabajadores y el ganado respectivo, de modo que la distinción no es de clase sino de postura frente al Dios de los hebreos. Aquí vemos un quiebre en la solidaridad de clase de la burocracia del Estado. Detrás de este relato está la experiencia de la revolución israelita en Canaán. Sectores de las burocracias se unieron al levantamiento campesino. El caso más importante fue la adhesión de la ciudad de Gabaón a la alianza israelita en contra de la alianza de ciudades reales del sur de Canaán (Jue. 9). Sin embargo, ante la amenaza del granizo los siervos del rey no van tan lejos. No se unen a Moisés y su proyecto de clase pero sí lo respetan y ponen sus intereses personales amenazados por las acciones de fuerza de Moisés antes que su solidaridad de clase con el Faraón.

La frase que hemos traducido "si ahora hubiera extendido mi mano" es por su contexto una posibilidad que Yavé no realizó. Algunos intérpretes piensan que esa expresión es un resto de un relato acerca de una plaga contra los seres humanos que se menciona en el Salmo 78:50. (27). Gramaticalmente es posible traducir "Pues ahora extenderé mi mano", pero claramente en el texto actual ése no es su sentido.

Dijo Yavé a Moisés: Extiende tu mano hacia el cielo y haya granizo en toda la tierra de Egipto sobre personas y bestias y sobre toda la hierba del campo en la tierra de Egipto. Y extendió Moisés su vara hacia el cielo y Yavé mandó truenos y granizo y salió fuego hacia la tierra e hizo llover Yavé granizo sobre la tierra de Egipto. Y hubo granizo con fuego mezclado en medio del granizo sumamente fuerte tal como no había sucedido desde que Egipto se hizo nación. Y golpeó el granizo toda la tierra de Egipto y todo lo que estaba en el campo; desde las personas hasta el ganado y toda la hierba del campo golpeó el granizo y desbarató todos los árboles del campo. Únicamente en la, tierra de Gósen donde estaban los israelitas no hubo granizo.

Esta segunda introducción a la plaga del granizo se parece más a la forma P que a la J, en cuanto se da la orden de actuar y no de entrar a negociar con el rey, pero a diferencia de la forma usual P Aarón no figura y la vara está en manos de Moisés. De ahí que algunos intérpretes encuentren en esta plaga evidencia de la presencia del relato elohista. Más bien me parece a mí una forma J modificada y que el texto de las plagas no revela en ninguna parte la mano de los nortños.

El tema de la distinción se desarrolla aquí como se desarrolló en las plagas de ranas y de peste sobre el ganado. La distinción es "nacional", entre los habitantes de Gósen y los habitantes del resto del país. Refleja el nivel tres del relato en el cual el nacionalismo es un factor importante.

Mandó llamar el Faraón a Moisés y a Aarón y les dijo: He pecado esta vez. Yavé se ha mostrado justo y yo y mi pueblo injustos. Implorad a Yavé. Ha habido demasiados truenos y granizo. Os dejaré salir y no tendréis que quedaros más. Moisés le respondió:

Cuando salga de la ciudad extenderé mis palmas a Yavé y cesarán los truenos y el granizo no será más para que sepas que la tierra es de Yavé. Pero tú y tus siervos, yo sé que todavía no teméis delante de Yavé Dios.

Se retoma el tema negociación que ya hemos visto antes en asociación con la forma J de estos relatos. Faraón sorprende con una confesión de pecado: Yavé ha sido justo (buscando enderezar la situación de opresión del pueblo) y el Faraón y su pueblo (?) se han mostrado injustos al resistir esta liberación y mantener su opresión. La inclusión del pueblo es la táctica de dividir al pueblo poniendo de un lado "su" pueblo que por su identidad nacional se juntan con el soberano y del otro a los extranjeros. Con ello procura evitar que "su" pueblo encuentre su seguridad e identidad en una solidaridad de clase que rompa lealtades nacionalistas.

Moisés, la figura del israelita revolucionario y del profeta de Yavé, entiende que el Faraón habla oportunistamente. Como en los casos anteriores, el Faraón no está listo aún para reconocer el poder de Yavé y del pueblo israelita.

El lino y la cebada fueron golpeados pues la cebada estaba tierna y el lino en flor; el trigo y la espelta no fueron golpeados pues maduran más tarde. Salió Moisés de donde el Faraón a la ciudad y extendió sus palmas a Yavé, y cesaron los truenos y el granizo y no hubo más lluvia en el país. Al ver el Faraón que habían cesado la lluvia, el granizo y los truenos, volvió a pecar y endurecieron sus corazones él y sus siervos. El Faraón endureció su corazón para no dejar salir a los israelitas, conforme había dicho Yavé por medio de Moisés.

La nota parentética sobre las cosechas que resultaron destruidas por el granizo tiene la intención de explicar qué fue lo que quedó para comida de las langostas que aparecerán después. Para quienes buscan datos históricos, esa indicación colocaría esta plaga en febrero o marzo, antes de la maduración del trigo.

Como siempre, el relato termina haciendo constar la dureza de corazón del Faraón. Retira lo que había dicho en el momento en que se vio presionado por el granizo. Lo nuevo en este caso es la intransigencia también de sus siervos. Para la revolución israelita era seguramente una experiencia conocida que los intereses de la burocracia estaban muy ligados a los del monarca. El trabajo de relectura sobre estos relatos de las plagas en Egipto manifiesta la experiencia de siglos de lucha contra los reyes de Canaán.

2.4.9. La plaga de las langostas (10.1-20).

Este relato es largo como el anterior, y contiene nuevas complicaciones. Las medidas de fuerza van rompiendo la unidad del bloque hegemónico que preside el Faraón. Ahora tiene que negociar no solamente ante la presión de las plagas sino también ante las presiones de su propia burocracia. La estructura del relato es en términos generales la forma que hemos llamado J y que corresponde al estrato yavista de la composición del Pentateuco. Pero la forma del relato se ha complicado con el debilitamiento del tirano.

Dijo Yavé a Moisés: Ve donde el Faraón porque he endurecido su corazón y el corazón de sus siervos para poner estas mis señales en medio de ellos y para que cuentes en los oídos de tu hijo y del hijo de tu hijo cómo traté a Egipto, y las señales que puse en medio de ellos y sepáis que yo soy Yavé. Y entraron Moisés y Aarón al Faraón y le dijeron: así dice Yavé el Dios de los hebreos. ¿Hasta cuándo te rehusarás a doblegarte ante mí? ¡Deja salir a mi pueblo para que me sirva! Y si te rehusas a dejar salir a mi pueblo, he aquí, haré venir mañana langostas sobre tu territorio, y cubrirán la faz de la tierra de modo que no se podrá ver la tierra, y comerán el resto que haya quedado a vosotros del granizo; comerán todo árbol que os haya germinado en el campo. Llenarán tu casa y las casas de todos tus siervos y las casas de todo Egipto, tal como no hayan visto tus padres ni los padres de tus padres desde el día que aparecieron sobre el suelo hasta hoy. Y dieron la vuelta y salieron de la presencia del Faraón.

Contrario a la forma J en sus apariciones anteriores, se dividen aquí las instrucciones a Moisés para su encuentro con el Faraón de las palabras mismas ante el rey. Esto sirve para introducir tema de cómo Dios está realizando las plagas como señales para que se las cuenten los israelitas a sus hijos. Esto tiene una relación evidente con el tema sacerdotal de la multiplicación de prodigios para que se sepa que "yo soy Yavé", pero el interés específicamente catequético es más bien lo que conocemos en textos que provienen de la reforma del siglo VII. Véase por ejemplo Dt. 6.20-25 y Jos. 4. 21-24, ambos textos deuteronomísticos con este interés catequético. Es la única vez en los relatos de las plagas que se manifiesta este interés y podría ser evidencia de una relectura del relato en el siglo VII que fue más bien superficial y dejó pocas huellas.

Moisés y Aarón ponen ante el Faraón la misma demanda de siempre, que deje salir al pueblo para la fiesta de Yavé.

Y dijeron los siervos del Faraón a éste: ¿Hasta cuándo será éste una trampa para nosotros? Deja salir a estos hombres para que sirvan a Yavé su Dios. ¿No te has dado cuenta aún que Egipto perece? Y fueron devueltos Moisés y Aarón adonde el Faraón, quien les dijo: Id, servid a vuestro Dios. ¿Quiénes exactamente irán? Respondió Moisés: iremos con nuestros jóvenes y nuestros ancianos, con nuestros hijos y nuestras hijas, con nuestras ovejas y nuestras vacas. Pues es nuestra fiesta de Yavé. Les dijo: Yavé os proteja si os he de dejar salir con vuestros niños; se nota el mal en vuestros rostros. No puede ser. Que vayan los hombres de edad y sirvan a Yavé pues es lo que buscáis. Y los echó de la presencia del Faraón.

Esta sesión de negociación antes de la irrupción de la plaga es novedosa. La forma J se altera ante un cambio en la situación misma. La unidad de la base política del Faraón comienza a resquebrajarse. Los burócratas, algunos de los cuales tomaron medidas para proteger su ganado ante la inminencia del granizo, ahora se presentan como bloque ante el rey para presionarle para que acepte la demanda de Moisés. Se asoma ya la derrota del tirano.

Por vez primera el Faraón llama a Moisés y Aarón para una sesión de negociación antes de la irrupción de la plaga. Cualquier concesión que haga entrará inmediatamente en vigor de modo que busca precisar sus concesiones: ¿Exactamente quiénes saldrán? Ahora le corresponde a Moisés ser duro de corazón. No aceptará salir para la fiesta sin toda su gente y todas sus pertenencias. Esta posición dura de Moisés le permite al Faraón desenmascarar las intenciones ocultas de Moisés y con ello (suponemos) aplacar a sus siervos. No aparece en la escena el pueblo egipcio, aunque ellos también sufren los golpes de Yavé. Es natural, pues no tienen forma de presionar al rey, pero posteriormente indicarán con sus acciones su temor o simpatía con los hebreos que se unirán a Moisés en el éxodo, especialmente en las cosas que les "prestarán".

Y dijo Yavé a Moisés: Extiende tu mano sobre la tierra de Egipto con langostas, y suban sobre la tierra de Egipto y coman toda la hierba del país que dejó el granizo. Y extendió Moisés su vara sobre la tierra de Egipto y Yavé mandó un viento oriental sobre la tierra todo aquel día y toda la noche. Por la mañana el viento oriental trajo langostas sobre toda la tierra de Egipto, y reposaron en todo el territorio de Egipto. Fue muy fuerte aquello, como antes no había habido semejante plaga de langostas ni lo ha habido después. Y cubrieron toda la faz de la tierra de modo que se oscureció la tierra, y comieron toda la hierba de la tierra y todas las frutas de los árboles que había dejado el granizo, de modo que no quedó nada verde en los árboles ni hierba del campo en toda la tierra de Egipto.

Como en el caso del granizo, Moisés trae la plaga de las langostas usando su vara. En sí, una plaga de langostas no es extraordinaria en esta parte del mundo, y por ello el texto destaca sus prodigiosas dimensiones.

Se apresuró el Faraón a llamar a Moisés y Aarón y dijo: He pecado contra Yavé vuestro Dios y contra vosotros. Perdonadme, por favor, también esta vez mi pecado e implorad a Yavé vuestro Dios para que desvíe de sobre mí esta muerte. Y salió de la presencia del Faraón e imploró a Yavé. E hizo virar Yavé un fuerte viento occidental que levantó las langostas y las echó al Mar Rojo. No quedó ni una langosta en todo el territorio de Egipto. Pero Yavé endureció el corazón del Faraón de modo que no dejó salir a los israelitas.

Como en varias ocasiones anteriores el rey manda llamar a Moisés y Aarón cuando se ve bajo el azote de Yavé. Esta vez retoma su confesión en ocasión del granizo, añadiéndole que su pecado es no solo contra Yavé sino contra "vosotros", quizás el pueblo. No promete nada específico pero parece implícito en su confesión la aceptación de las condiciones de Moisés. En todo caso, Moisés retira las langostas de la tierra de Egipto. El endurecimiento del corazón del Faraón se le atribuye a Yavé, que es la visión sacerdotal del asunto. Faraón después de nueve encuentros con Moisés no ha cedido en su intención de retener a los israelitas pero su base política ha comenzado a ceder y no podrá resistir mucho más.

2.4.10. La plaga de la oscuridad y el rompimiento de las negociaciones (10.21-11.8).

Con la plaga de la oscuridad se cierra el ciclo de las plagas y prodigios contra el Faraón. Pero el fracaso de las negociaciones vinculadas con estas medidas de fuerza prepara la salida de Egipto que se realizará en una noche en que muera el hijo del rey y los primogénitos de las demás familias egipcias. Esta unidad sirve, pues, tanto de cierre del ciclo de prodigios y plagas como de preparación para la noche del éxodo. De ahí que en su forma no siga ninguno de los dos esquemas que hemos reconocido en los relatos anteriores. Por la importancia de las negociaciones en esta ruptura final de las mismas es evidente que la redacción de esta unidad debe lo principal al yavista que introdujo el tema de la negociación en su versión de estos relatos.

La última sesión de negociaciones con el Faraón está dividida en dos partes, y tiene dos conclusiones. En la primera parte el Faraón expulsa a Moisés y le advierte que no desea volver a verlo. En la segunda, Moisés es quien sale enojado por la intransigencia del rey. Es como si se narra la misma escena desde el punto de vista del Faraón y desde el punto de vista de Moisés. Desde los dos puntos de vista la entrevista termina sin la acostumbrada petición del rey de que Moisés levante la

plaga y sin la concesión de éste. Tampoco aparece la fórmula usual sobre el endurecimiento del corazón del Faraón, aunque su actitud demuestra que mantuvo su intransigencia.

Desde un punto de vista material la matanza de los primogénitos que se anuncia durante los días de oscuridad es una plaga. Pero desde un punto de vista formal se sale de la serie de prodigios y plagas.

Dijo Yavé a Moisés: Extiende tu mano hacia el cielo, y que haya oscuridad sobre, la tierra de Egipto, y que se palpe la oscuridad. Extendió Moisés su mano hacia el cielo, y hubo una profunda oscuridad en toda la tierra de Egipto por tres días. No se podían ver un hombre y su hermano, y por tres días no salieron los hombres de sus lugares, pero todos los israelitas tenían luz en sus moradas.

En Egipto se dan en el verano ocasionalmente grandes tormentas de viento que traen del desierto nubes de arena, junto con un calor insoportable. Aquí el relato puede estar indicando una de estas tormentas de una intensidad única.

Como en varios casos anteriores aparece el tema de la distinción que Yavé impone entre egipcios e israelitas. No se menciona la tierra de Gósen y quizás se piensa en viviendas repartidas entre el pueblo en general (lo cual recordaría el nivel uno y dos del relato).

Y llamó el Faraón a Moisés y le dijo: Id y servid a Yavé. Únicamente las ovejas y las vacas serán retenidas: hasta los niños podrán ir con vosotros. Respondió Moisés: Nos tienes que permitir también sacrificios y holocaustos para rendirlos a Yavé nuestro Dios. También nuestros animales irán con nosotros. No quedará ni una pezuña, pues de ellos tomaremos para servir a Yavé nuestro Dios, y nosotros mismos no sabemos qué hemos de rendir a Yavé hasta llegar allí. Endureció Yavé el corazón del Faraón para no permitirlos salir. Y le dijo el Faraón: ¡Sal de mi presencia! ¡Cúdate de no volver a ver mi rostro, pues el día que veas mi rostro morirás! Respondió Moisés: Sea como has dicho. No volveré más a ver tu rostro.

Como en ocasiones anteriores, el Faraón llama a Moisés cuando se siente bajo presión. Ahora, hace una nueva concesión:

Podrán salir los niños y las mujeres; solamente el ganado se quedará para asegurar el regreso de los trabajadores. Pero Moisés se muestra duro y exige todo o nada: También los animales saldrán. Está previendo la necesidad que el pueblo tendrá en el desierto y, además no es falso de que vayan a hacerle sacrificios a Dios.

En esto es comprensible el enojo del rey. Ha cedido mucho más de lo previsto cuando comenzaron las plagas. Conceder que salieran los trabajadores con sus ganados sería darles un salvoconducto para retirarse de la sociedad egipcia donde cumplían tareas de construcción. Y el tirano piensa también en el efecto que tendrá ese ejemplo sobre los demás trabajadores que por una u otra razón no se unan a Moisés. La sociedad clasista de Egipto no podría tolerar un ejemplo de rebeldía con tal éxito entre su clase oprimida. Y su respuesta es un no terminante. No está dispuesto a negociar más. Si Moisés persiste en sus demandas, morirá.

Había dicho Yavé a Moisés: Una plaga más haré venir sobre el Faraón y sobre Egipto. Después os dejaré salir de aquí; es más, os expulsará de aquí. Di pues a los oídos del pueblo: Pedid cada uno de su compañero y cada mujer de su compañera artículos de plata y artículos de oro. Y Yavé dio gracia al pueblo a los ojos de los egipcios. También el hombre Moisés era muy grande en la tierra de Egipto a los ojos de los siervos del Faraón y a los ojos del pueblo.

Este párrafo interrumpe la última sesión de negociaciones entre Moisés y el Faraón. Narra instrucciones previas que Moisés le ha dado al pueblo y el cumplimiento de las mismas.

Ya en la estrategia formulada al principio para lograr la liberación (2.1.5.) se contempló este despojo de los egipcios. El pueblo necesitará estos artículos como una reserva para comerciar cuando se le acaben las cosas que lleva de la tierra. Además, según número 2.1.5 también consiguieron de sus vecinos ropa para el viaje.

Todo esto fue posible porque "Yavé dio gracia al pueblo a los ojos de los egipcios". Según lo dicho sobre la actitud de algunos siervos del rey frente a las plagas del granizo y las langostas se entiende que los siervos del rey, cuyos intereses de clase son contradictorios con los intereses de los trabajadores, acceden a suplirlos para su salida por respeto y miedo. Entre el pueblo egipcio habría verdadera simpatía por los rebeldes. Algunos de ellos se unieron a Moisés en el éxodo (12.38). De hecho, al nivel uno no se hablaría del sujeto del éxodo como israelitas, identificación que ya supone la

aceptación del relato por las tribus israelitas en Canaán y que se introdujo al nivel dos del relato. En adición a los que se unieron al éxodo, habría sectores del pueblo que no estaban dispuestos a enfrentar las incertidumbres de la vida en el desierto pero que simpatizaban con los objetivos revolucionarios de los rebeldes. Para ellos la entrega de objetos de oro y plata y de ropa era un gesto de solidaridad. Moisés, el líder de la revolución, era un hombre de gran reputación en Egipto, tanto entre los siervos del rey (la burocracia del Estado) como entre el pueblo. Las razones por este respeto no requieren mayor comentario.

Dijo Moisés: Así dice Yavé: A eso de medianoche yo saldré en medio de Egipto, y morirá todo primogénito en la tierra de Egipto, desde el primogénito del Faraón que se sienta sobre su trono hasta el primogénito de la criada que está detrás de la piedra de moler y todo primogénito del ganado. Habrá un gran clamor en toda la tierra de Egipto como no ha habido antes y no lo volverá a haber. Pero a todos los israelitas ni un perro les ladrará contra personas ni bestias, para que sepáis que Yavé hace distinción entre los egipcios y los israelitas. Y descenderán todos estos tus siervos a mí y se postrarán ante mí diciendo: ¡Vete tú y todo el pueblo que te sigue! y después de esto me iré. Y salió de la presencia del Faraón enojado.

Después de narrar el asunto del despojo de los egipcios el relato vuelve a la entrevista de Moisés con el Faraón. Dos párrafos antes se ha relatado el rompimiento de las negociaciones y ahora se retoma lo que solamente puede entenderse como una continuación de la misma conversación que termina en otra versión del rompimiento, esta vez por iniciativa de Moisés. Éste anuncia que ya no será necesario negociar, pues con la mortandad de los primogénitos los mismos siervos del Faraón le suplicarán que se vaya Moisés. Sin el apoyo de su burocracia el Faraón no tendrá ningún recurso para evitar el éxodo de los trabajadores.

"¡Vete tú y todo el pueblo que te sigue!" Llama la atención esta identificación tan vaga del sujeto del éxodo, Moisés y el pueblo que le sigue. A los niveles tres (monárquico) y cuatro (sacerdotal) es claro que quienes salieron de Egipto fueron "israelitas". Esta forma de identificarlos preserva la conciencia de que todavía no era esta "muchedumbre abigarrada" (12.38) una nación. Esto es un resto de los niveles uno y dos.

2.4.11. Conclusión de los prodigios y plagas (11.9-10).

Había dicho Yavé a Moisés: No os hará caso el Faraón para que se multipliquen mis prodigios en la tierra de Egipto. Y Moisés y Aarón hicieron todos estos prodigios delante del Faraón, pero Yavé endureció el corazón del Faraón para no dejar salir a los israelitas de su tierra.

Este resumen de los relatos de los prodigios de Yavé contra el Faraón retoma la interpretación sacerdotal (número 2.3.1.) de que el endurecimiento del corazón del rey no era sino para permitirle a Yavé multiplicar sus prodigios.

2.5. LA VICTORIA SOBRE EL FARAÓN Y LA SALIDA DE EGIPTO (12.1-13.16).

El relato de la confrontación con el Faraón llega a su momento climático con la decisión del rey de permitir la salida de Moisés y del pueblo que le sigue. Es el triunfo del movimiento que comenzó con la petición de unas vacaciones para celebrar la fiesta de Yavé en el desierto. Aunque no se llegó a una confrontación armada con el rey no por ello no hubo sufrimientos en la lucha. Se tuvo que soportar una carga intensificada de trabajo y momentos de aparente derrota cuando los magos de Egipto lograron repetir los prodigios de Moisés y Aarón. El triunfo llega repentinamente en medio de la noche, cuando los siervos del Faraón lo presionan para que suelte a los trabajadores, aun sabiendo que probablemente no volverán de su fiesta de Yavé.

El triunfo en una lucha desigual como ésta es un momento de fiesta, y tendrá que ser conmemorada para que el pueblo no olvide de dónde salió y lo que le costó su libertad, ni olvide a Yavé quien hizo posible el triunfo de la liberación. La victoria sobre el tirano no es, por supuesto, el logro definitivo de los objetivos del movimiento pero quita el principal impedimento para que se avance hacia la "tierra que fluye leche y miel", la vida liberada y pacífica en la que sueñan Moisés y los suyos, animados por las palabras prometedoras de Yavé su Dios. Es obvio que en cualquier movimiento revolucionario el triunfo sobre el enemigo es un momento básico, con el cual se cumple la etapa de lucha y se entra a la etapa de construcción de la sociedad nueva. Para mantener los ánimos

durante esta segunda etapa y no perder de vista las metas durante las carencias de la construcción revolucionaria, juega un papel indispensable la celebración del triunfo.

De ahí que el texto se detenga en el momento del triunfo para instituir la celebración anual con la cual Israel traerá a memoria su victoria sobre el Faraón de Egipto, con la ayuda de Yavé su Dios. La celebración tendrá tres formas: 1) La Pascua, 2) los siete días de consumo de ázimos, y 3) la santificación de los primogénitos. Las primeras dos se han de celebrar anualmente en el primer mes, mes en que salieron de Egipto. La santificación de los primogénitos se relaciona con el nacimiento de éstos, y ha de recordar la salvación de los primogénitos israelitas en la noche de la masacre de los primogénitos egipcios.

El examen atento de las reglas para estas celebraciones manifiesta que tuvieron su propia historia y que no siempre fue paralela con el relato, lo cual no es sorprendente. Así por ejemplo se consumen panes ázimos por siete días anualmente. Los panes ázimos se explican por la prisa de la salida de Egipto pero los siete días no tienen arraigo específico en el relato. También sobre la Pascua vemos la misma autonomía relativa, pues en la noche anual en que se consumía el cordero de la Pascua no se debía salir de la casa, mientras que según el relato Moisés y Aarón se presentaron ante el Faraón durante la noche y recibieron entonces la orden urgente de abandonar el país. Para claridad en la exposición distinguiremos con sus títulos los textos que son estatutos para las celebraciones y que reflejan la práctica ritual de Israel, de los que son estrictamente narrativos y que continúan el relato del éxodo.

Estatuto para la Pascua 1 (12.1-13).

Y habló Yavé a Moisés y a Aarón en la tierra de Egipto como sigue: "Este mes será para vosotros el primero de los meses, el primero de los meses del año será para vosotros. Dirás así a toda la congregación de Israel: Al día diez de este mes tomará cada quien un cordero o cabrito por su familia, un animal por casa. Si fueran demasiado pocos en la casa para un animal, tomarán él y su vecino cercano a su casa una cuenta de las personas, contando cada uno según coma para escoger el animal. El animal será perfecto, macho, de un año, tomado de los corderos o de los cabritos. Y lo guardareis hasta el día catorce de este mes para sacrificarlo toda la congregación de la asamblea de Israel por la tarde.

Es característico de las celebraciones religiosas que se observen en el día preciso, y por ser ésta la celebración del aniversario de la salida de Egipto aún más debe observarse en el mismo día catorce del primer mes. La Pascua es una fiesta de primavera, y usualmente se opina que el comenzar a contar los meses en la primavera fue una innovación en tiempos del dominio babilónico. Este texto, que supone un año que empieza en la primavera, no es de origen anterior al siglo seis. Efectivamente, es con toda probabilidad parte de la versión sacerdotal del éxodo.

El interés mayor de este estatuto es formar grupos que puedan comer el animal de la Pascua para que no sobre ni un resto. La hora del sacrificio, que en hebreo se designa "entre las dos tardes", ha sido tradicionalmente interpretado por los rabinos como entre el mediodía y la puesta del sol.

Tomarán la sangre y la untarán sobre las dos partes y el dintel de la puerta de las casas donde la comerán. Y comerán la carne en esta noche, asada al fuego, con ázimos y hierbas amargas lo comerán. No lo comeréis crudo ni cocido en agua, sino asado al fuego, con su cabeza, sus piernas y sus entrañas. No dejaréis de él hasta la mañana; lo que quedaría hasta la mañana lo consumiréis al fuego. Así lo comeréis: Con vuestros lomos ceñidos, vuestras sandalias sobre los pies, y vuestras varas en la mano, lo comeréis de prisa. Es la Pascua de Yavé.

La forma de comer el cordero de la Pascua, con las sandalias puestas y la vara en la mano, servía para recordar la prisa con que los hebreos salieron de Egipto cuando durante la noche el Faraón los expulsó. Es de notarse que la fiesta se hace en familia, cada familia en la intimidad de su casa. La Reforma de Deuteronomio (Dt. 16.1-8) estableció que se celebrará en el lugar escogido por Yavé (Jerusalén) lo cual dificultó esta celebración familiar. Aún en este texto de factura sacerdotal no hay un papel para los sacerdotes. ¡La celebración de la liberación nacional es una celebración de las familias, pues se concibe que Yavé liberó cada familia!

Yo pasaré por la tierra de Egipto esta noche y heriré a todo primogénito en la tierra de Egipto, humanos y bestias, y ejecutaré juicios contra todos los dioses de Egipto. Yo soy Yavé. Y sucederá que la sangre sobre las casas será por señal que vosotros estáis allí.

Veré la sangre y pasaré sobre vosotros la plaga que destruya cuando yo golpee a la tierra de Egipto.

Con estas palabras se vincula el estatuto para la Pascua con los sucesos de la noche del éxodo. La explicación de la sangre en las puertas como evidencia de que allí residía una familia que estaba dispuesta para salir con Moisés e integrarse a los levitas-israelitas está en tensión con la idea que hemos visto en el nivel tres del relato de que el pueblo vivía aparte en la tierra de Gósen.

Estatuto para los Ázimos 1 (12.14-20).

Este día será para vosotros un memorial. Haréis en él la fiesta de Yavé; será decreto perpetuo para vuestras generaciones celebrar la fiesta. Siete días comeréis panes ázimos. En el primer día haréis desaparecer la levadura de vuestras casas, pues todo el que coma pan leudado será cortado de Israel desde el primer día hasta el séptimo. En el primer día habrá una solemne asamblea, y en el séptimo día habrá entre vosotros una solemne asamblea. No se hará ningún trabajo en ellos. Sólo lo que cada uno tenga que comer os prepararéis. Os prepararéis panes ázimos porque en este mismo día os saqué a vuestras huestes de la tierra de Egipto. Guardaréis este día para vuestras generaciones como decreto perpetuo. El primer mes, del día décimo cuarto por la tarde comeréis ázimos hasta el día vigésimo primero por la tarde. Siete días no se encontrará levadura en vuestras casas pues todo el que coma pan leudado esa persona será cortada de la congregación de Israel, tanto el extranjero residente como natural de la tierra. No comeréis nada leudado. En toda vuestras moradas comeréis ázimos.

En los tiempos acerca de los cuales testimonian los evangelios y el Talmud, la Pascua y los Ázimos constituían una sola fiesta de recordación de la liberación de la esclavitud en Egipto, pero en el principio eran dos fiestas. En la antigua ley para las fiestas de las cosechas en el Libro de la Alianza la Fiesta de los Ázimos aparece en la lista con la Fiesta de Primicias y la Fiesta de la Recolección (Ex. 23.14-17). Y en el "Decálogo Ritual" de Ex. 34 se separan las dos fiestas de los Ázimos y de la Pascua. Es probable que las dos se desarrollaron independientemente, los Ázimos en relación con trabajos agrícolas y la Pascua con los trabajos pastorales.

La vinculación de los Ázimos con la salida de Egipto se hace explícita en el texto como la prisa con que tuvieron que salir los esclavos sin el tiempo para dejar que la masa leudara. Si seguimos la pista de las antiguas leyes que ponen la Fiesta de los Ázimos entre las fiestas de las cosechas, la Fiesta de los ázimos tiene otra razón de ser. La levadura se preservaba tomando una pequeña parte de la masa (el "pie") antes de hornearla y guardándola para leudar la próxima masa. Cuando se cosechaba una nueva cosecha era conveniente iniciarla pura, sin contaminarla con el "pie" de masa del grano de la vieja cosecha. La fiesta de los Ázimos se celebraba en la época de la cosecha de la cebada, y preparar el pan por una semana sin levadura permite iniciar la nueva cosecha en su pureza.

Pero el estatuto de los Ázimos en nuestro texto representa un momento en la historia de la fiesta cuando era más una fiesta de recordación que una de cosechas. Y el interés de este estatuto es subrayar su carácter obligatorio para todo israelita. No trata el estatuto de anclar los siete días de esta celebración con el relato, solamente su contenido de panes sin levadura.

Estatuto para la Pascua 2 (12.21-28).

Llamó Moisés a los ancianos de Israel y les dijo; Tomaos ganado menor para vuestras familias y sacrificaréis la Pascua. Tomaréis un manojo de hisopo y lo meteréis en la sangre en la vasija, y acercaréis al dintel y a las dos jambas la sangre de la vasija. No saldréis de la puerta de la casa hasta la mañana. Y pasará Yavé para herir a Egipto y verá la sangre sobre el dintel y sobre los dos postes y pasará Yavé sobre la Pascua y no dejará al Destructor entrar en vuestras casas para herir.

Este segundo estatuto se centra sobre el manejo de la sangre del animal sacrificado y no sobre su consumo. Es el relato yavista, y su interpretación de la necesidad de una señal para identificar las casas de los israelitas está en tensión con la idea del mismo yavista de que los israelitas vivían en la tierra de Gósen.

Observaréis este rito como estatuto para ti y para tus hijos para siempre. Y será que cuando entréis a la tierra que Yavé os dará conforme prometió, guardaréis este servicio. Y sucederá cuando os pregunten vuestros hijos, ¿Qué significa para vosotros este servicio? les diréis, Es el sacrificio de la

Pascua para Yavé que pasó sobre las casas de los israelitas en Egipto cuando hirió a los egipcios y salvó nuestras casas.

Este texto catequético refleja el mismo interés en usar los relatos y ritos para fines de transmitir la fe a las nuevas generaciones que vimos en la plaga de las langostas (número 2.4.9). Es el trabajo de los ideólogos del siglo VII aC que prepararon la Reforma de Josías. Este párrafo y el anterior se integran al texto actual del libro del Éxodo haciendo de ellos las instrucciones de Moisés a los ancianos de Israel, mientras el primer estatuto eran las palabras de Yavé a Moisés. El pueblo se postró y adoró. Y salieron e hicieron los israelitas conforme mandó Yavé a Moisés y Aarón. Así lo hicieron.

Con este breve texto se concluyen la primera serie de estatutos rituales y el relato vuelve a retomarse.

2.5.1. La derrota del Faraón (12.29-36).

Sucedió que a medianoche Yavé hirió a todos los primogénitos de la tierra de Egipto, desde el primogénito del Faraón que se sentaba sobre su trono hasta el primogénito del preso que estaba en la cárcel, y todo primogénito del ganado. Y se levantó el Faraón de noche, él y sus siervos y todos los egipcios, Y hubo un gran clamor en Egipto porque no había una casa donde no hubiera un muerto. Y llamó a Moisés y a Aarón de noche, y dijo: Levantaos, salid de en medio de mi pueblo, vosotros y los israelitas. Id y servid a Yavé, según habéis dicho. ¡Llevad también vuestras ovejas y vuestras vacas, conforme habéis dicho, e idos! ¡Benedicidme también a mí! Los egipcios presionaban al pueblo para que apresurasen su salida de la tierra, pues decían, Somos muertos todos. Alzó el pueblo su masa antes de que fermentara, con sus artesas atadas en sus ropas sobre sus hombros. Los israelitas hicieron según lo dicho por Moisés; pidieron de los egipcios artículos de plata y oro, y ropa. Yavé dio gracia al pueblo en los ojos de los egipcios y les dieron prestado. Despojaron a Egipto.

Sucede a mitad de la noche lo anunciado por Moisés durante la plaga de la oscuridad, la matanza de los primogénitos. En esa entrevista el Faraón le había dicho a Moisés que no volviera a verlo. Pero manda llamarlo urgentemente a media noche. No se siente en condiciones de negociar más. En su derrota le concede todo. Podrán salir los israelitas y podrán llevarse sus rebaños.

Por su obstinación el rey ha convertido a Egipto en una tierra de muerte. Todo comenzó cuando el Faraón estableció la política de intensificar los trabajos y matar a los niños hebreos para que no se unieran a sus enemigos. La muerte iba dirigida contra los "otros", los trabajadores hebreos. La reacción de los trabajadores fue organizarse para demandar tiempo libre y cuotas más razonables de trabajo. La terquedad del rey llevó a los trabajadores y a su Dios Yavé a implementar medidas de fuerza dirigidas contra la comodidad (ranas, piojos, nubes de insectos), la salud (fuentes de agua contaminadas, irrupciones a la piel), y la alimentación (peste del ganado, granizo, langostas). Ante la "dureza de corazón" del rey se ha llegado al punto de matar a personas estratégicamente escogidas entre la población, y no ha quedado una casa sin un muerto. Hasta ahí ha llegado la política necrófila del Faraón. ¡Pero ha sido derrotado!

Para su salida, tal como se anunció desde un principio (número 2.1.5), los egipcios han provisto a los rebeldes de artículos para su nueva vida fuera de Egipto. En el desierto buscarán construir las condiciones para la vida que el sistema clasista del Faraón les prohibió en la tierra fértil de Egipto.

2.5.2. La salida de Egipto (12.37-42).

Marcharon los israelitas de Ramés a Succot, como seiscientos "mil" hombres de a pie, sin contar mujeres y niños. Subió también con ellos una gran muchedumbre mixta y ovejas y vacas, muchísimo ganado. Cocieron la masa que habían sacado de Egipto en tortas sin levadura, pues no había fermentado porque los egipcios los expulsaron y no pudieron tomar su tiempo ni tampoco prepararon su equipaje. La estadía de los israelitas mientras vivieron en Egipto fue de cuatrocientos treinta años. Y sucedió al cabo de los cuatrocientos treinta años, exactamente al día, salieron todas las huestes de Yavé de la tierra de Egipto. Noche de vela es ésa para Yavé, al sacarlos de la tierra de Egipto, Esta misma noche será noche de vela para Yavé para todos los Israelitas por sus generaciones.

¡Con la salida apresurada de Egipto se ha logrado el objetivo inicial del movimiento que Moisés vino a encabezar desde Madián! A pesar de la premura no van enteramente vacíos y carentes de equipo porque han despojado a los egipcios. Es más, una "gran muchedumbre mixta" ('ereb rab) se les ha unido para el éxodo. La palabra 'ereb se usa para referirse a las personas que no eran parte original

del movimiento. La misma palabra se usa en Neh. 13.3 para aquellos que no eran judíos de buen linaje y que fueron excluidos de Judá por Nehemías, En este momento de victoria, por el contrario, Moisés y el pueblo aceptan a quienes se les unen.

Según este texto salieron de Ramsés, la ciudad de las construcciones forzadas, seiscientos mil hombres y sus familias (!). Si bien se podría pensar en una rebelión de tantas personas en Egipto no es posible que un número tan grande pudiera vivir mucho tiempo en el desierto. La explicación más probable de esta anomalía es que la palabra *elef* que se usa aquí, en tiempos antiguos no era, como luego vino a serlo, el número mil sino el contingente de hombres armados que podía ofrecer un clan de Israel; *elef* es un término militar que luego viene a ser el número mil por ser un grupo de mil hombres la base de un *elef* en tiempos post-exílicos. En los tiempos premonárquicos es probable que un *elef* tendría como promedio seis a nueve hombres y seiscientos *elafim* serían aproximadamente cuatro mil hombres capaces de luchar, más sus familias (28). Si por cada hombre hubiera cinco más en su familia esto significa que el grupo de rebeldes que salió con Moisés era de aproximadamente veinticuatro mil personas. Ya es una rebelión importante. No sabemos nada de ella a través las inscripciones egipcias, no porque no fuera un golpe a la economía del país, sino porque sucesos negativos como éste no se inscribían en los monumentos.

Es difícil saber cómo se llegó al cálculo de los cuatrocientos treinta años. Es probable que la tradición de que el núcleo de los rebeldes era un grupo de extranjeros en Egipto tiene bases históricas. Pero el mismo texto del libro del Éxodo da tres generaciones, desde Leví hasta Moisés, de lo cual no se habrá deducido los cuatrocientos treinta años. El número queda pues sin explicación.

Estatuto para la Pascua 3 (12.43-51).

Y dijo Yavé a Moisés y a Aarón: Este es el estatuto de la Pascua: Ningún hijo de extranjero comerá de ella. A todo esclavo, persona comprada con dinero, circuncidarás y entonces comerá de ella. En una sola casa será comida, y no sacarás de la casa nada de la carne a la calle. No romperás ninguno de sus huesos. Toda la asamblea de Israel lo celebrará. Todo el que resida contigo, el extranjero residente, que vaya a celebrar la Pascua de Yavé, circuncidará sus varones y entonces se acercará a celebrarla y será como un natural de la tierra, Pero ningún incircunciso comerá de ella. Una sola norma habrá para el natural y para el extranjero residente que resida en medio de vosotros. E hicieron todos los israelitas conforme mandó Yavé a Moisés y a Aarón. Así lo hicieron. Precisamente ese día sacó Yavé a los israelitas de la tierra de Egipto por sus batallones.

Este tercer estatuto para la Pascua parece una adición tardía al texto. Su intención es trazar los límites de lo permitido en cuanto a participación en la Pascua. "Todo el que resida contigo" podrá participar, siempre que haya circuncidado a sus varones. El forastero transitorio no podrá participar.

Tomar la circuncisión como evidencia de pertenencia a Israel sólo fue posible cuando después del siglo VI aC los judíos estaban dispersos entre naciones que no practicaban la circuncisión. En la tierra de Canaán todos los pueblos practicaban la circuncisión de sus varones a excepción únicamente de los filisteos y los habitantes de Siquem que eran hiteos (29). Nunca en la Biblia se llama incircuncisos a los cananeos.

Estatuto sobre los primogénitos (13.1).

Y habló Yavé a Moisés diciendo: Santifícame todo primogénito que abra todo vientre entre los israelitas tanto de personas como de bestias. Míos son.

La salvación de los primogénitos de Israel en la masacre de los primogénitos en Egipto sirve para subrayar con un apoyo histórico la práctica de separar para Dios los primeros hijos varones.

Estatuto para los Ázimos 2 (13.2-10).

Y dijo Moisés al pueblo: Recordad este día en que salisteis de Egipto de la casa de servidumbre, pues con mano fuerte os sacó Yavé de allí. No comeréis pan leudado. Hoy habéis salido en el mes de Abib. Sucederá que cuando Yavé os haga entrar en la tierra del cañoneo, del heteo, del amorreo, del hiteo y del yebuseo que juró a tus padres dárte la, una tierra que fluye leche y miel, cumpliréis este servido en este mes. Siete días comerás ázimos y el día séptimo será una fiesta para Yavé. Ázimos comerás siete días y no será visto contigo pan leudado ni se verá en todo tu territorio levadura. Ese

día le contarás a tu hijo: 'Es por lo que hizo Yavé al sacarme de Egipto'. Y te será por señal sobre la mano y por memorial entre los ojos, para que sea una ley de Yavé en tu boca, pues con mano fuerte te sacó Yavé de Egipto. Guardarás este estatuto en su temporada año tras año.

El tono de este estatuto para los Ázimos es homilético. La preocupación es que se llegue a cumplir el rito sin guardar la memoria del suceso de liberación que lo justifica. Como otros textos que hemos visto ya tiene afinidades con el Deuteronomio y es una adición deuteronomística al relato del éxodo.

Estatuto sobre los primogénitos continuado (13.11-16).

Y será que cuando Yavé te haga entrar a la tierra del cañoneo que juró a tus padres te daría, separarás para Yavé todo el que abra el vientre. Toda cría de tus bestias que abra el vientre te servirá por memorial para Yavé. Todo primogénito de asno redimirás con un animal del rebaño, y si no lo redimieras lo desnucará. Todo primogénito humano de tus hijos redimirá. Y sucederá, cuando mañana te pregunte tu hijo, ¿Por qué esto? le dirás: Con mano fuerte nos sacó Yavé de Egipto de la casa de servidumbre. Sucedió que cuando se obstino el Faraón en no dejarnos salir Yavé mató todo primogénito en la tierra de Egipto, desde el primogénito humano hasta el primogénito de las bestias. Por eso sacrificio para Yavé todo el que abre el vientre, y todo primogénito de mis hijos redimo. Será para señal sobre tu mano y marca entre tus ojos que con mano fuerte Yavé nos sacó de Egipto.

La continuación del estatuto para la consagración de los primogénitos manifiesta nuevamente el interés catequético que hemos atribuido a las adiciones deuteronomísticas (o proto-deuteronomísticas) al texto del éxodo. Para esta época del siglo VI aC era importante precisar este asunto ya que se practicaba en las afueras de Jerusalén el sacrificio por fuego de niños humanos al Dios Baal, según Jer. 19.4-6. Nuestro texto aclara que los primogénitos se redimirán (sustituyendo por ellos un animal) y que con ello se recuerda la noche de la redención de Egipto. Ezequiel señala que se llegó a ofrendar en el fuego niños humanos a Yavé (Ez. 20.25-26), cosa que claramente evita este reglamento para la consagración de los primogénitos.

Nota 8. ¿En qué sentido "sacó Yavé" a Israel de Egipto? Dice el Dios de Israel, según Ex. 20.2: "Yo soy Yavé tu Dios que te saqué de la tierra de Egipto de la casa de servidumbre". El relato que acabamos de examinar, Éxodo 2.23 a Éxodo 13.16, es la forma narrativa, trabajada por varias generaciones de israelitas, de esta afirmación. Si existe una sola afirmación central de la fe de Israel es ésta. A la pregunta "¿quién es Dios?" la respuesta de la tradición bíblica es: El Dios verdadero es Yavé que nos sacó de la servidumbre en Egipto. Martín Noth, el más claro investigador del origen de las tradiciones israelitas, afirma que el éxodo es el núcleo original del Pentateuco (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, págs. 50-54). Sin el evento del éxodo no existiría el pueblo de Israel ni tampoco el Pentateuco.

La confesión que sirve de centro para la fe de Israel plantea dos serios problemas teóricos. Por un lado, un problema histórico, y por el otro uno filosófico. El problema histórico proviene del hecho de que Israel como una alianza de tribus se formó únicamente por la unión de varios grupos que estaban en rebelión contra los reyes de Canaán. Los levitas (o quienes fueran el grupo que siguió a Moisés) se incorporaron allí a las tribus. Por supuesto, este grupo fue importantísimo en darles a las tribus una conciencia de su destino histórico. Pero, en sentido estricto, no se puede decir que fuera "Israel" el grupo que Yavé sacó de Egipto. El grupo levítico liberado de la esclavitud llegó a ser ideológicamente dominante en Israel. De manera que todas las tribus podían confesarse presentes en el éxodo, paradigma de las otras luchas de liberación que vivieron las varias tribus.

Lo que ahora nos concierne es el otro problema que plantea la confesión de Israel: el filosófico. ¿En qué sentido es correcto hablar de Dios como el agente de un acontecimiento histórico como lo fue la liberación de los esclavos hebreos? En el relato de las plagas Yavé es el actor principal, golpeando al Faraón y a los egipcios para forzarlos a permitir la salida de los israelitas. Para comenzar excluimos dos interpretaciones extremas de la actuación de Dios en la historia: 1) Hay una comprensión de la relación de Dios con el mundo que lo ve como externo a una cadena más o menos cerrada de causalidad pero con la capacidad de intervenir cuando sea conveniente hacerlo. Algo parecido es lo que encontramos en Ex. 14.13-14: "No temáis, paraos y ved la salvación de Yavé que hará hoy por vosotros... Yavé peleará por vosotros, y vosotros estaréis quietos". Cuando Dios actúa se paran las acciones ordinarias de la historia. Entre más actuación divina, menos humana. Dios es una causa excepcional que toma el lugar de las causas normales. Esta interpretación tiene la ventaja de permitir

una lectura más o menos directa de cualquier texto que hable de la intervención de Dios en la historia. Tiene la desventaja de no dar lugar para criterios para reconocer las acciones divinas, excepto la ausencia de causas conocidas. Y tiene la desventaja práctica de apoyar la pasividad política, ya que la organización humana indicaría una falta de fe en la acción divina. Es deseable una interpretación de la acción divina que no ponga de lado la acción humana. 2) Otra interpretación se limitaría a afirmar que Israel creyó que Dios intervino en su favor. Los textos del éxodo serían la expresión de la fe ingenua de un pueblo primitivo sin que corresponda la acción divina confesada a una realidad en el mundo objetivo. Ahora, nadie puede dudar que Israel creyó que Yavé los sacó de Egipto. Pero si negamos que pudiera haber una participación divina real, postulamos una humanidad que hace sola su historia. No hay direcciones trascendentes para nuestro actuar colectivo. Los pobres están a la merced de los poderosos. Y la religión será utilizable para controlar a las masas crédulas pero no para orientar a las elites. Me resisto a aceptar esta visión de nuestra historia, y creo que la historia de la filosofía nos puede ayudar a evitar los dos extremos que hemos presentado.

El comienzo en Occidente de la reflexión filosófica sobre la relación de Dios con la historia es la crítica de los filósofos griegos a la religión oficial de su tiempo. La religión recibida y oficialmente auspiciada en Atenas y otras ciudades griegas de los siglos V y IV aC era un culto de dioses heroicos, e inculcaba un respeto por las virtudes de la guerra. Sócrates, Platón y Aristóteles hicieron una crítica sistemática de esta religión en nombre de las virtudes más intelectuales y civilizadas. Les pareció indigno que los dioses sufrieran las pasiones corporales del hambre, el amor, la envidia, y el apetito sexual. Pensaron que lo divino tenía que ser incorpóreo y ajeno a estas pasiones. El correlato humano de lo divino era el alma, la parte espiritual de la humanidad. Su modelo predilecto para la función del alma era el conocimiento. La mente, a diferencia de los sentidos corporales, no conoce cosas concretas y tangibles sino formas eternas e incambiables, como sería una fórmula matemática. La perfección del alma consistiría en contemplar siempre estas formas incambiables. Pero las almas humanas, por estar ligadas al cuerpo con sus necesidades, no pueden contemplar más que de cuando en cuando estas formas perfectas. Pero seguramente un ser divino no padecería estas pasiones y contemplaría las formas sin interrupciones.

La mejor expresión de una teología espiritual es probablemente la de Aristóteles en el libro X de su Física. Aquí el filósofo postula la existencia de un Dios. El cambio le es totalmente ajeno a este Dios, porque es perfecto. Si cambiara se tendría que pensar que sería para mejorar o para empeorar, y ambas alternativas son inaceptables por suponer estados no completamente perfectos en el ser divino. De ahí que Dios no pueda cambiar (aún en el contenido de su conocimiento). ¿Cómo se relaciona entonces con el mundo que nosotros conocemos donde el cambio es universal? La teología de Aristóteles postula que Dios mueve al mundo como objeto de deseo, por atracción. Es el motor inmóvil. Los seres imperfectos y cambiantes son movidos por su deseo de Dios. En la esfera celestial de las estrellas (en la astronomía griega había también esferas celestiales del sol, la luna, y los planetas) con sus movimientos regulares vemos la máxima aproximación de un ser móvil al Dios inmóvil. Esta esfera se mueve en círculos perfectos que se repiten diariamente con regularidad. De la esfera de las estrellas para abajo podemos discernir un progresivo distanciamiento de la perfección.

Con el filósofo judío Filón se da un paso nuevo e importante. Filón vivió en el primer siglo dC. en Alejandría, donde conoció tanto la Biblia como la filosofía griega. Para Filón la perfección de Dios es su capacidad de crear de la nada. Dios crea lo nuevo. Guía a su creación enviando a sus profetas para orientar a sus criaturas. Pero Dios mismo sigue estando afuera o encima de su mundo. Aunque conoce los sucesos históricos (el Dios de Aristóteles no los conocía), no es afectado por ellos. Influye sobre la historia mediante la palabra de sus profetas. Harry A. Wolfson, en una serie de libros, ha demostrado la enorme influencia de esta visión de la relación Dios-Mundo en el pensamiento judío y cristiano (30).

Con la doctrina de la evolución en el siglo XIX se modifica la actitud de los filósofos hacia el cambio. El cambio histórico de fondo resulta ser un progreso. La creación deja de ser vista como algo que sucedió de una vez por todas. El mundo se va formando a través de los milenios por un proceso lento pero seguro de emergencia de lo nuevo y lo mejor. Para Henri Bergson la novedad es el gran milagro. Claude Tresmontant interpreta la Biblia dentro de este marco teórico. Dios es Dios porque crea lo nuevo. Dios es eternamente creador (31).

Esta historia de la reflexión crítica sobre Dios y el mundo ofrece los elementos necesarios para contestar a la pregunta inicial sobre la actuación de Dios en el éxodo. Los sintetizo en la forma en que han sido elaborados por el filósofo Alfred North Whitehead (32). Según Whitehead es esencial asimilar la transformación que hemos experimentado en nuestra manera de evaluar el cambio. Lo real y valedero no es lo incambiable, sino precisamente la emergencia de lo nuevo. Las formas incambiables que los griegos señalaron como lo más perfecto son potencialidades que solamente se hacen reales

tomando cuerpo. Sin eventos no hay nada. La realidad última es la emergencia de la novedad, y si hay Dios tiene que tener ingerencia en este proceso creador.

Para no ir muy lejos y sin embargo decir suficiente para ayudarnos con nuestra pregunta sobre la actuación de Dios en el éxodo, ejemplifiquemos los cambios que impone esta valorización del cambio a la interpretación (1) del tiempo y (2) de la pasividad.

1) Si la emergencia de la novedad es lo real, el futuro es un conjunto de potencialidades aún no realizadas. En la tradición de Filón la eternidad de Dios significaba que El conocía todo simultáneamente, mientras que desde la perspectiva de las criaturas el tiempo se desenvuelve en serie, poco a poco. Para Dios, según Filón, el futuro es tan real como el presente o el pasado. El problema con esta doctrina, que le reconoce cierta importancia al cambio (en contraste con la interpretación de los filósofos griegos), es que la novedad deja de ser tal, al menos para Dios. Y si no hay novedad para Dios, la novedad es solamente aparente. En la filosofía de Whitehead Dios conoce perfectamente el futuro, pero lo conoce como futuro, lo cual significa que conoce todas las potencialidades que el presente permite a lo que aún no es. Cuáles de estas potencialidades se realizarán depende de las acciones de múltiples actores y solamente será decidido por las acciones colectivas de ellos. Esta es la naturaleza de la creatividad.

2) Anselmo enseñó que Dios es aquel ser mayor del cual no es posible concebir otro. Esta es la lógica de la perfección y es la gramática de todo lenguaje acerca de Dios. Pero al hablar de la pasividad, de la capacidad de ser afectado por otros, no siempre se han sacado las consecuencias correctas. Aristóteles pensó que un ser perfecto no sería afectado por nada exterior a él mismo. Pero si el sentir no es un defecto, muy al contrario la perfección de Dios consistiría en sentirlo todo. Dios es universalmente pasible. Solamente así" puede ofrecer a cada evento que nace un ideal de novedad que sea relevante a su pasado particular. Así no es incomprensible el relato del éxodo cuando afirma que Dios escuchó el clamor de los hebreos. Para una visión bíblica de la realidad, es esencial afirmar que Dios oye –todo pero con discernimiento, también es necesario afirmar que Dios actúa- universalmente. Es decir, no hay evento del pasado que no afecte a Dios ni evento del presente en el cual Dios no sea agente. No hay evento alguno en el cual Dios no intervenga, no como causa exclusiva sino como una fuerza que impulsa hacia la realización de los ideales más armónicos y complejos que sean posibles para ese evento, dadas sus circunstancias.

Dios es pues el incitador universal de lo nuevo y lo mejor, dentro de las potencialidades reales de cada nuevo evento. Para serlo de una forma apropiada en un mundo de emergente novedad, Dios siente perfectamente todo lo que se realiza en este mundo. En resumen, Dios no hace nada, si con ello queremos decir que es el agente exclusivo. Por el contrario, podemos decir que Dios hace todo, si con ello queremos decir que está presente en todo evento incitándolo hacia la realización de sus mejores potencialidades. Dios es el cocreador de todo lo nuevo que emerge en este mundo histórico.

Con este rápido repaso de los problemas filosóficos implicados, podemos afirmar el sentido en el cual es correcto decir que Yavé sacó a Israel de Egipto. Como en todo evento donde surge una nueva realidad, Dios fue el incitador de lo mejor. Cuando el pueblo estaba por hábito condenado a servir en Egipto con mayor o menor cuota de explotación, Yavé mandó a Moisés a sembrar la "buena nueva" de la liberación en una tierra que fluye leche y miel. Sembrar y mantener la posibilidad real de este ideal inédito no fue nada fácil. Cuando Moisés llegó y habló con los ancianos de sus planes y los de Dios para la liberación, los ancianos se le unieron. Pero cuando, después de la primera entrevista con el rey, se les aumentó la carga de trabajo, protestaron a Moisés, "Nos has hecho apestar ante el Faraón y sus siervos, y le has dado la espada para que nos mate". La visión de lo ideal posible desfallece. El relato resuelve el problema en este punto haciendo que Yavé y Moisés obren prodigios ante el Faraón, quedando el pueblo reducido a ser espectadores. Es difícil decir cuál pudiera ser esa intervención directa de Dios. Dios no actúa significativamente en las criaturas irracionales (ranas, moscas, etc), pues estas criaturas tienen demasiado poco margen para la novedad. Si Dios es el incitador de la novedad que es la máxima potencialidad real, su incitación en una rana es real pero muy limitada. Con Martín Buber podemos ver en las plagas más bien la acción del profeta de Dios que interpreta portentos naturales como el juicio de Dios sobre el rey que no deja a los esclavos salir para celebrar su fiesta; es posible que la masacre de la noche del éxodo haya sido una acción terrorista que bien pudo haber sido inspirada por Dios.

Un tema frecuente en las historias del pueblo en su divagar por el desierto es la pérdida de fe en el proyecto de liberación y su deseo de volver a Egipto: "¿Acaso no había tumbas en Egipto que nos trajiste a morir en el desierto? ... porque era mejor para nosotros servir a los egipcios que morir en el desierto" (Ex. 14.11-12). Varias veces se dice que el pueblo maldijo a Moisés y quiso regresar otra vez a Egipto, Con ello, está señalando la necesidad de la acción continua de Dios para moverlos hacia un destino mejor que la servidumbre.

Es dentro de este marco reflectivo que se entiende en qué sentido "Yavé sacó a Israel de la tierra de Egipto de la casa de servidumbre".

NOTAS:

- (1) Sobre la historia primitiva de Judá ver Roland de Vaux, "Trie Settlemment of the Israelites in Southern Palestine and the Origins of the Tribe of Judah ", en *Translating and Understanding the Old Testament* (Nashville: Abingdon, 1970), págs. 108-34. También del mismo autor *Historia antigua de Israel* (Madrid: Cristiandad, 1975), tomo II, págs. 61-83.
- (2) N. Habel, "The Form and Significance of the Calí Narratives" **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, LXXVI1 (1965), 297-323.
- (3) Sobre la forma doble de concebir el éxodo, véase J.N.M. Wijngaards, "HOSI" and HE'ELAH: A Twofold Approach to the Exodus", **Vetus Testamentum**, XV (1965), 91-102.
- (4) "La signification du nom de lahweh", **Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques**, XXXIV (1951), 1-21.
- (5) "On Exodus iii.14 - 'I Am that I Am, **Vetus Testamentum**, IV (1959), 296-302.
- (6) Según informes acerca de una conferencia de Duhm, en el libro de Buber, **Moses: The Revelation and the Covenant** (New York: Harper Torchbooks, 1958), pág. 50.
- (7) Gottwaid, **op. cit.**, págs. 38-40.
- (8) H.H. Rowley, **From Joseph to Joshua** (London, 1950).
- (9) Un análisis excelente del papel de la religión en la experiencia de Chile es el de Franz J. Hinkelammert, **Ideología de sometimiento: La Iglesia Católica Chilena frente al golpe: 1973-1974** San José: Editorial Universitaria Centroamericana, 1977).
- (10) Aelred Cody, **A History of Old Testament Priesthood** (Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 1969). Esta es la mejor obra sobre el tema, y la sigo en la mayoría de sus planteamientos.
- (11) Ver los argumentos en H.H. Rowley, "Zadok and Nahushtan", **Journal of Biblical Literature**, LVIII (1939), 113-41.
- (12) Ver Hans Kosmala, "The Bloody Bridegroom", **Vetus Testamentum**, XII, (1962), 14-28. Kosmala opina que el relato sería una justificación madianita de la circuncisión infantil.
- (13) Brevard S. Childs, **The Book of Exodus** (Philadelphia: Westminster, 1974), pág. 93.
- (14) Para conocer los argumentos a favor de la identificación del grupo del éxodo con los levitas, véase Gottwaid, **op. cit.**, págs. 35-41.
- (15) Gottwaid, **op. cit.**, págs. 358-75.
- (16) H.H. Rowley, "Early Levite History and the Question of the Exodus", **Journal of Near Eastern Studies**, III (1944), 73-78,
- (17) S. Lehming, "Zur Überlieferungsgeschichte von Gen. 34", **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, LXX (1958), 228-50, y A. de Pury, "Genèse XXXIV et l'histoire", **Revue Biblique** LXXVI (1969), 5-49.
- (18) Los argumentos por esta interpretación de la historia de los levitas durante la monarquía los encontrará el lector en Cody, **op. cit.**
- (19) Para una visión científica, y crítica de la teología de la liberación véase Jorge Mejía, "La liberación: Aspectos bíblicos: evaluación crítica", en **Liberación: Diálogos en el CELAM** (Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1974), págs. 271-307.
- (19a) Noth, **Überlieferungsgeschichte des Pentateuch**, pág. 31, la lista de pasajes de J que allí aparece y la nota 103.
- (19b) Georg Fohrer. **Überlieferung und Geschichte des Exodus** (Berlin: Töpelmann, 1964), pág. 41 y la tabla en la pág. 124.
- (20) "Passahfest und Passahliegende", **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, LII. (1934), 161-75.
- (21) "Erwagungen zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung und 'Sitz im Leben' des jahwistischen Plagenzyklus", **Vetus Testamentum**, xxvi (1976), 3-27.
- (22) Buber, **op. cit.**, págs. 60-68.
- (23) George E. Mendenhall, "The Hebrew Conquest of Palestine", **Biblical Archaeologist**, XXV (1962), 66-87, y *The Tenth Generation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973). Gottwaid, **op. cit.**
- (24) "The Plagues of Egypt", **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, LXIX (1957), 84-103, y LXX (1958), 48-59.

- (25) Hort, **op.cit.**
- (26) Childs, **op.cit.**, pág. 128.
- (27) S.E. Loewenstamm, "An Observation on Source Criticism of the Plague Pericope (Ex. 7-11)", **Vetus Testamentum**, XXIV (1974), 374-78.
- (28) Véase Gottwaid, **op. cit.**, págs. 270-76.
- (29) Ver Roland de Vaux, **Las instituciones del Antiguo Testamento** (Barcelona: Herder, 1965), págs. 83-86.
- (30) La primera de la serie es **Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam**, 2 Tomos (Cambridge: Harvard University Press, 1947).
- (31) Hay varios libros de Tresmontant en castellano, entre ellos **Ensayo sobre el pensamiento hebreo** (Madrid: Taurus, 1962).
- (32) La obra más importante de Whitehead sobre estos temas es **Proceso y realidad** (Buenos Aires: Losada, 1956).

TERCERA PARTE

Los peligros del tránsito hacia la tierra que fluye leche y miel y los primeros amagos contrarrevolucionarios. (13.17 - 18.27)

3.0 Introducción (13.17-22)

La liberación de la servidumbre en Egipto y la victoria sobre el Faraón eran solamente el primer paso -aunque necesario- hacia la fundación del pueblo de Yavé como una sociedad de abundancia y justicia. El éxodo es no sólo la historia de una rebelión contra una sociedad de clases (tributaria), sino también la formación de un pueblo nuevo, Israel, donde no había más rey que Yavé. Esto en los términos de las opciones históricas del siglo XIII antes de Cristo, era establecer una sociedad sin clases (comunista primitiva). El relato es fiel a la experiencia histórica de todas las revoluciones, al notar que el solo rechazo de la vieja sociedad con sus estructuras opresoras no es suficiente para consolidar la revolución. El éxodo como cualquier movimiento revolucionario, fue un proceso que se desarrolló en el tiempo bajo distintas etapas, cada una de las cuales presenta sus propias características. Las etapas del éxodo como proceso revolucionario se identifican con tres ámbitos geográficos: Egipto, como tierra de opresión y de lucha por la liberación; el Desierto, como el lugar donde se vivieron los peligros de la maduración de un pueblo ya liberado que todavía no se ha consolidado; y Canaán, el lugar de la construcción de la nueva sociedad. Insertado en medio del relato de los peligros del Desierto, está el texto sobre el Sinaí, lugar donde Yavé revela las normas para la nueva sociedad y que hace las veces de la asamblea constitutiva en las revoluciones modernas. Aquí se legislan las estructuras que regirán la nueva vida y que pondrán barreras a la tentación de regresar a las antiguas y conocidas estructuras de las sociedades de clase; de ellas salieron, y por ellas estaban rodeados.

El relato del Desierto está dividido por el gran bloque de la revelación de las leyes en el Sinaí (Éxodo 19.1 a Núm.10.10). El libro del Éxodo no contiene más que los primeros hechos de la vida en el desierto, y quedan los últimos y más difíciles para el libro de Números. El problema de fondo en todos estos relatos es la contrarrevolución, un movimiento que aflora muchas veces provocado por los peligros reales o imaginados en el transitar por el desierto. El movimiento contrarrevolucionario llega a su máxima expresión cuando intentan desplazar a Moisés y nombrarse otro jefe el cual conduzca al pueblo nuevamente a Egipto (Nm. 14.4); cosa que no llega a realizarse. La contrarrevolución más abierta y desembozada, aparece en el relato de los textos que se encuentran en el libro de Números, y que por lo tanto, se salen del alcance de este comentario. Pero ya en los relatos del desierto dentro del libro del Éxodo hay amagos contrarrevolucionarios que no pasan del nivel de protestas verbales ("murmuraciones", según las versiones tradicionales), pero que preparan el terreno para la contrarrevolución que se hará real después de la partida del monte Sinaí'.

Los peligros del transitar por el desierto son de tres tipos: 1) Ataques armados por enemigos; 2) carencias; 3) problemas de la construcción de las nuevas estructuras sociales. Cada uno de estos peligros ocasiona el surgimiento de movimientos que protestan contra el proceso liberador, y que tienen la intención de volver a Egipto; ahí, con todo y opresión, había seguridad contra los enemigos, una alimentación asegurada, y un orden social conocido.

Se ha pensado que las historias del desierto son recuerdos de una etapa en la que los ancestros de Israel eran nómadas y aún no habían alcanzado la sedentarización. Sin embargo, no existe evidencia de que hayan existido nómadas puros en los desiertos del Cercano Oriente hasta la domesticación del camello. Además, los relatos del desierto tienen sentido por la dificultad que supuso

para gente habituada a vivir en viviendas sedentarias aprender a sobrevivir en el inhóspito desierto. Nada impide que pensemos que los hebreos que salieron de Egipto con Moisés tuvieron que acostumbrarse a una vida en lugares de poca lluvia, con escasos pastos para sus animales durante un periodo más o menos largo hasta lograr su entrada en el país de Canaán donde fueron recibidos por las tribus hebreas que también habían logrado su liberación de los reyes de esa tierra. Es probable, entonces, que los relatos de los peligros del desierto tanto como el relato de la lucha por la liberación en Egipto tengan una base histórica real.

Por supuesto, no se transmitieron simplemente para recordar el pasado, y un pasado no tan glorioso, sino para orientar a Israel en su vida presente. El primer desafío del tránsito por el desierto eran los ataques militares; y el primero fue por parte del ejército de su antiguo amo el Faraón de Egipto. La necesidad de defensa fue con toda seguridad real para los campesinos revolucionarios de la sierra de Canaán; y el libro de los Jueces da elocuente testimonio en este sentido. Para establecer su sociedad revolucionaria tuvieron que abandonar las fértiles llanuras de Canaán y abrir nuevos campos con la tala de los bosques en las montañas. Como resultado los israelitas eran vistos por los reyes de la llanura como "sus" campesinos, contra los cuales era legítimo emprender campañas para sojuzgarlos nuevamente. Ante estas constantes amenazas, los hombres de Israel tuvieron que aprender artes militares para defenderse. Y este es el contexto en el cual se transmitieron estas historias.

Las carencias del desierto seguramente también tuvieron su analogía en la lucha de los campesinos por abrir nuevas tierras de cultivo en zonas montañosas donde se carecía de riego natural. En esta área fue decisiva la capacidad de Israel en construir cisternas para almacenar agua, y canales para distribuirla. Sin duda hubo años escasos hasta que se completaron estos instrumentos; y en ellos no habrán faltado quienes quisieron volver a sus antiguos señores para someterse nuevamente a sus tributos.

La reorganización social en una sociedad sin clases fue un proceso difícil, como tenía que serlo. Israel tuvo que aprender a hacer la guerra sin un ejército; con sólo el pueblo armado. Israel tuvo que aprender a administrar la justicia sin jueces nombrados por el Estado, sino con consejos de ancianos. Y tuvo que aprender a mantener un mínimo de armonía social sin un rey, dependiendo de "jueces" que surgían del pueblo en momentos de crisis. Este es el contexto en el que se transmitieron las historias de los problemas en torno a la conducción revolucionaria de Moisés.

3.0. Introducción (13.17-22).

Y sucedió cuando el Faraón dejó salir al pueblo que Dios no los condujo por la ruta de la tierra de los filisteos, aunque era más cerca, pues dijo Dios: No sea que se arrepienta el pueblo al ver la guerra y se vuelvan a Egipto. Y viró Dios al pueblo hacia el camino del desierto, por el Mar Rojo. Los israelitas subieron de la tierra de Egipto armados. Tomó Moisés consigo los huesos de José, pues había hecho jurar a los hijos de Israel, diciendo: Dios os visitará, y llevaréis mis huesos de aquí con vosotros. Y marcharon desde Succot y acamparon en Etam a la orilla del desierto. Yavé caminaba delante de ellos de día en una columna de nube para guiarlos por el camino, y de noche en una columna de fuego para alumbrarlos, caminando de día y de noche. No se apartó la columna de nube de día ni la columna de fuego de noche de delante del pueblo.

La ruta de los filisteos, que corría cerca de la costa del Mar Mediterráneo, era la ruta más directa entre Egipto y Canaán. Recibía su nombre por el destino que tenía. El mismo camino podía también designarse en sentido contrario "la ruta de Egipto". Este nombre llama la atención por cuanto los filisteos no llegaron a la costa de Palestina (literalmente, la tierra de los filisteos) hasta el siglo XII, o sea, poco después del éxodo. Vinieron desde el mar, y se impusieron a los habitantes de la costa como una clase dominante. La ruta recibe este nombre por la importancia de los filisteos para Israel en tiempos de Saúl y de David.

El Mar Rojo es el nombre que los griegos le dieron al mar profundo que penetra desde el Océano Índico por el lado oriental de Egipto. El texto hebreo dice *yam suf*, literalmente "mar de carrizales". Pero el Mar Rojo es un mar salado y no tiene carrizos. Es la antigua versión griega (LXX) la que traduce Mar Rojo (*eruthra thalassa*), y da así testimonio a la identificación de este *yam suf* para el segundo siglo aC. Vemos confirmada esta identificación, a pesar de la incongruencia del nombre hebreo, por 1 Reyes 1.26, donde se habla de Ezion-Guéber sobre el *yam suf*, siendo su ubicación el Golfo de Aqaba del Mar Rojo. Siguiendo los argumentos de G.I. Davies aceptamos, pues, la identificación tradicional (1).

La península de Sinaí, del otro lado del Mar Rojo mirando desde Egipto, ofrece varias rutas posibles hacia Canaán y no es posible precisar la que siguió el grupo que Moisés condujo (2). Es claro que bajaron por el lado oriental del Golfo de Suez para luego internarse en la zona rocosa del interior de la península donde antiguas tradiciones colocan el monte Sinaí, el monte de la revelación.

La mención de los huesos de José alude al juramento de Gn. 50.25, y es una cita exacta de las palabras de José en ese texto. Con ello se liga el relato en este momento de transición a una nueva unidad literaria con lo que antecede (3).

La mención de *Succot* ha motivado mucha investigación sobre la geografía de la salida de Egipto. *Succot* es una palabra hebrea que significa "tiendas", y puede no ser aquí un nombre propio. Pero es posible también que *Succot* sea la forma hebrea de un lugar egipcio llamado *TKW* (4). De ser este el caso la salida se habría dado por el Wadi Tumilat, más o menos a mitad de camino entre el Golfo de Suez y el Mar Mediterráneo. Esta ubicación de la salida favorecería que el milagro de mar se haya dado en los lagos amargos sobre lo que hoy es el Canal de Suez, en ese tiempo una zona de lagos no muy profundos con carrizos.

Etam parece ser el nombre que se le daba a la región por donde se entraba a la península de Sinaí desde Egipto. Según el itinerario de Nm. 33 los israelitas estuvieron dos veces en el desierto de Etam, antes y después de la batalla con los egipcios.

La columna de nube será importante a lo largo de los relatos del desierto. En la batalla con los egipcios sirvió de protección al colocarse entre los dos campamentos (Ex. 14.19-20). Según Nm. 10.11-12 dirigía la nube al pueblo en su marcha. Cuando el pueblo cuestionó la autoridad de Moisés, la nube sirvió de señal visible de que Yavé daba instrucciones al líder (Nm. 11.24-25). La nube confirma el nuevo orden social encabezado por Moisés como cosa general en Ex. 33.7-11, donde se dice que cada vez que Moisés consultaba a Yavé en la tienda de reunión, la nube descendía sobre la tienda mientras Dios hablaba cara a cara con su profeta.

Resulta interesante que el pueblo salió "armado" de Egipto. La palabra *jamusim* no alude precisamente a armas, pero sí a la preparación militar (se usa también en Jos. 1.14:4.12 y Jue. 7.11). No era una masa desorganizada, sino un ejército popular listo para la defensa de su triunfo sobre el rey de Egipto. Con todo, no convenía ir directamente al encuentro de las fuerzas cananeas sin haberse consolidado mediante las experiencias de la ruta larga por el desierto de Sinaí.

3.1. EL PRIMER PELIGRO: ATAQUE EGIPCIO (14.1.31).

Nunca la liberación es fácil ni el opresor se conforma con perder a sus siervos. El primer peligro que afronta el pueblo liberado, aun antes de penetrar en el desierto, es un ataque del ejército de Egipto que busca impedir su salida definitiva.

3.1.1. La estrategia para la batalla (14.1-4).

Habló Yavé a Moisés diciendo: Di a los israelitas que se vuelvan y acampen frente a Pi-Hajiroth entre Migdol y el mar, delante de Baal Sefon; que acampen allí frente al mar. Pues el Faraón se dirá cerca de los israelitas: Están extraviados en la tierra; el desierto se les cerró. Endureceré el corazón del Faraón para que los persiga y me cubriré de gloria con el Faraón y todo su ejército; y sabrán los egipcios que yo soy Yavé. Así lo hicieron.

En la motivación de mostrar la gloria de Yavé quien juega con Egipto podemos reconocer en este párrafo la fuerte presencia de la relectura sacerdotal, relectura que dominará todo este relato de la batalla con el Faraón y sus huestes.

Aunque no es posible establecer con certeza el lugar de la batalla, es claro que el lugar lo escogieron los siervos fugados. Siempre es conveniente librar la batalla en el terreno que uno mismo escoge y sobre el cual uno formula su plan de combate. En este caso el campo escogido invita al enemigo que por los movimientos indirectos del pueblo fugitivo piensa que se han perdido y que serán una fácil presa que no podrá escapar por tener sus espaldas al mar.

Sobre el lugar del encuentro con el ejército el texto, que parece tan preciso, no ha permitido una interpretación unívoca. Existen tres posibilidades: 1) Una llanura entre las montañas y el mar por el lado occidental del Golfo de Suez del Mar Rojo. Esta es la ubicación tradicional que ya se encuentra precisada por el historiador Josefo en el primer siglo dC (5). 2) Los lagos amargos, a medio camino entre el Mar Rojo y el Mar Mediterráneo, sobre lo que hoy es el Canal de Suez. 3) El lago Sirbonis, una

masa de agua separada del Mediterráneo por una franja delgada de tierra. Investigaciones en el siglo XX han creído identificar a la entrada occidental de esta franja un cerro que sería el Baal Sefon de nuestro texto (6).

Los lagos amargos estarían en la salida natural de la región donde se trabajaba en las construcciones de Pitom y Ramsés. Pero esto no es decisivo, porque el mismo texto dice que debían volver para establecer el campamento donde le tenderían la trampa al ejército.

El lago Sirbonis en el extremo norte del istmo de Suez está en la ruta prohibida de los filisteos. Pero esto no excluye que el texto señale este lugar, pues el itinerario en Nm. 33 señala que tomaron no menos de cinco días entre Pi-Hajiroth donde cruzaron el mar hasta su campamento "cerca del Mar Suf", Este último es en el itinerario claramente la ribera oriental del Golfo de Suez (Mar Rojo) sobre la península de Sinaí. De manera que el itinerario permite cualquiera de los tres sitios señalados por los intérpretes.

La tradición desde tiempos de Josefo, tanto la judía como la cristiana, coloca el milagroso triunfo en el Mar Rojo. Es probable que en su uso en la frase Yam Suf la palabra hebrea suf no significa "juncos" sino más bien "fin". Este significado de la raíz está bien documentado en el hebreo bíblico y el significado sería Mar limítrofe, designación muy apropiada para el Mar Rojo (7). Ya lo entendieron así los traductores del griego (LXX), y parece lo más probable.

3.1.2. Los egipcios toman la carnada (14.5-9).

Le informaron al rey de Egipto que el pueblo había huido. Y se mudó el corazón del Faraón y de sus siervos hacia el pueblo, pues se decían: ¿Qué es esto que hemos hecho, que hemos dejado salir a Israel para no servirnos? Preparó sus carros y tomó al pueblo consigo. Tomó seiscientos carros escogidos, toda la carrocería de Egipto, cada uno con su oficial. Endureció Yavé el corazón del Faraón, rey de Egipto, para perseguir a los israelitas, mientras los israelitas salían desafiantes. Los egipcios salieron detrás de ellos y los alcanzaron acampados al lado del mar, todos los caballos de los carros del Faraón, sus jinetes y su ejército, al lado de Pi-Hajiroth frente a Baal Sefon.

Efectivamente, el rey cae en la trampa que Yavé e Israel le han tendido. La forma de narrarlo evidencia el largo trabajo de relectura sobre el relato. Primero se dice que se le informó al rey que el pueblo había huido, lo cual supone una salida clandestina y no el permiso que el texto actual da como conclusión de los golpes contra el Faraón. Acto seguido se dice que el rey se arrepintió de haberlos dejado salir: "¿Qué es esto que hemos hecho, que hemos dejado salir a Israel para no servirnos?" Aquí reconocemos la mano yavista que ya en las plagas había narrado varias concesiones del Faraón que luego eran retractadas. Luego se dice que Yavé endureció el corazón del Faraón, en una forma que continúa la revisión sacerdotal de las plagas.

Mientras tanto, los israelitas salieron desafiantes "con mano en alto", confiados en Yavé, con el entusiasmo de su reciente victoria y seguros del plan trazado para el encuentro próximo.

3.1.3. El miedo en el pueblo y sentimientos contrarrevolucionarios (14.10-14).

El Faraón se acercó. Alzaron los israelitas la vista, y vieron a los egipcios que marchaban tras ellos y temieron grandemente. Clamaron los israelitas a Yavé, y dijeron a Moisés, ¿Es que no había tumbas en Egipto que nos has traído a morir en el desierto? ¿Qué es esto que nos has hecho al sacarnos de Egipto? ¿No es esto lo que te dijimos en Egipto, Déjanos que sirvamos a los egipcios, pues nos es mejor servir a los egipcios que morir en el desierto? Respondió Moisés al pueblo. ¡No temáis! ¡Estad firmes y veréis la salvación que Yavé hará hoy por vosotros! Mirad a los egipcios hoy. No los volveréis a ver más para siempre. Yavé peleará por vosotros, y vosotros estad quietos.

Una cosa fue hacer en la tranquilidad del campamento los planes para enfrentar al enemigo; otra cosa verlo venir con sus temibles carros de guerra. Y ante este espectáculo impresionante hay quienes se lamentan de haber emprendido la revolución. Es la primera de muchas veces en que surgirán movimientos que cuestionarán, no solamente las tácticas del momento, pero el proyecto entero de salir en busca de una tierra que fluyera leche y miel (8). Aquí expresan la verdad de que al menos en la servidumbre egipcia afrontaban amenazas conocidas, y si morían serían sepultados con sus padres. ¿Qué diremos de la cita de "lo que te dijimos en Egipto: Déjanos que sirvamos a los egipcios"? El relato anterior no menciona nunca estas palabras, y se puede pensar que las inventan en este momento de angustia. Sin embargo, es enteramente verosímil que durante el largo proceso de

confrontación con el Faraón se hayan dado expresiones como ésta. El relato de las plagas no se interesa en las opiniones del pueblo durante esta serie de confrontaciones.

La respuesta de Moisés reafirma su confianza en el plan que se han trazado y en Yavé quien les asegura el triunfo. Está moldeada su respuesta por ideas características de la guerra santa (9): Yavé es quien lucha por Israel, confunde las armas de los enemigos de Yavé y de Israel. Los números de las tropas de Israel no son importantes, y a veces los pocos números son favorables porque así se destaca el papel de Yavé; es muy importante la fe de los guerreros, y los temerosos no deben participar en la guerra de Yavé. Ciertas reglas de conducta han de observarse, entre ellas la abstención sexual. No se ha de tomar botín, ya que todo lo del enemigo será consagrado al anatema en honor de Yavé. Estas tradiciones tienen su origen en las guerras populares de las tribus en contra de sus enemigos de clase, pero fueron sistematizadas en el siglo VII en tiempos cuando el Rey Josías revivió al ejército miliciano como una de sus reformas (ver Dt. 20). Las palabras de Moisés son aquí probablemente antiguas, reflejando las tradiciones militares de Israel. Antes del combate era muy importante la exhortación a los guerreros a no temer en espera de la victoria que Yavé daría (Jos. 1.9; 10.8; Is. 7.4; I Crón. 32.7, etc). Las tribus de Israel, no contando ni con las mejores armas ni con soldados profesionales, dependían de la alta moral de los combatientes que sabían que Yavé peleaba a su lado contra los reyes que buscaban someterlos. Así también en Israel se entendió la batalla contra el Faraón y su ejército. Aunque el texto nos dice que el pueblo estaba armado y aunque ellos con la orientación de Yavé escogieron el lugar del combate, en términos puramente militares la superioridad del ejército egipcio era decisiva. Únicamente la justicia de la causa de los hebreos y la presencia a su lado de Yavé el Dios liberador podía explicar su victoria. Moisés es aquí vocero de esta fe ante la timidez incipientemente contra-revolucionaria de los temerosos.

3.1.4. Últimas instrucciones para la batalla (14.15-17).

Dijo Yavé a Moisés: ¿Por qué clamas a mí? Di a los israelitas que marchen. Alza tu vara y extiende tu mano sobre el mar y pártelo. Entrarán los israelitas en medio del mar en tierra seca. Y yo endureceré el corazón de los egipcios para que entren detrás de ellos y me cubriré de gloria a costa del Faraón y su ejército, de sus carros y sus jinetes".

La táctica es dejarse perseguir por el ejército hacia el corazón del mar, que Yavé partirá temporalmente, para dejarlos allí atrapados. La relectura sacerdotal que aquí habla de "partir" el mar tiene alusiones claras al mito de creación mediante la victoria de Yavé sobre el monstruo marino Leviatán (Salmo 74.12-17). La combinación de creación y división del mar para el paso de Israel es explícita en Is. 51.9-11. Pero lo mitológico no pasa de ser una observación de segundo orden el relato concierne en primer lugar a la destrucción del ejército egipcio.

3.1.5. Yavé derrota al ejército egipcio (14.18-30).

Y marchó el ángel de Dios que caminaba delante del campamento de Israel; y se fue a su retaguardia. Y marchó la columna de nube de delante y la columna se paró detrás de ellos. Y entró entre el campamento de Egipto y el campamento de Israel; y hubo nublado y oscuridad. E iluminó la noche. Y no pudieron acercarse el uno al otro toda la noche.

Ya se había anunciado que la nube que indicaba la presencia de Yavé acompañaba al pueblo en su marcha para guiarlos (3.0). Durante la noche del encuentro con el ejército egipcio, la nube sirve para separar los dos bandos, pues el plan de batalla no contempla que éstos entablen contacto directo.

Extendió Moisés su mano sobre el mar y Yavé empujó el mar con un fuerte viento oriental toda la noche, y convirtió el mar en lugar seco; y las aguas se partieron. Entraron los israelitas en medio del mar en tierra seca, y las aguas les servían de muro a la derecha y a la izquierda. Los persiguieron los egipcios, entrando detrás de ellos los caballos de Faraón, sus carros y sus jinetes, al medio del mar. Y sucedió en la guardia de la madrugada que Yavé divisó desde la columna de fuego y nube al campamento egipcio y confundió al campamento de los egipcios. Atascó las ruedas de sus carros de modo que avanzaban con dificultad. Se dijeron los egipcios: Huyamos de delante de Israel, pues Yavé pelea por ellos contra Egipto.

Los detalles de la "batalla" reflejan pequeñas incoherencias debidas a las relecturas que ha sufrido. Presente está la idea sacerdotal de cómo Yavé partió el mar, dejando muros de agua a ambos

lados de la ruta de los israelitas. La táctica es incitar al ejército del Faraón para que entre en persecución, que la nube impida el contacto, y que las aguas vuelvan a su cauce una vez que salgan los israelitas, y quede sepultado el ejército egipcio. Pero también se habla de un viento oriental que empujó las aguas, y de cómo las ruedas de los carros se atascaron, evidencias ambas de versiones más antiguas de la batalla.

En todo caso, antes de que las aguas puedan intervenir, el campamento egipcio fue lleno de confusión por la intervención de Yavé desde la columna. Esta es la forma clásica en que Yavé derrota a sus enemigos en las tradiciones de la guerra santa. Así derrotó a la alianza de reyes en Gabaón (Jos. 10.10), al ejército de Sisara en el río Quisón (Jue. 4.15), y a los filisteos en Mispá (I S. 7.10). Según las más puras tradiciones de las guerras de Yavé los milicianos han de tener fe y esperar que Yavé entregue al enemigo en sus manos. Esta entrega se realiza cuando el enemigo es confundido por Yavé, y es rendido incapaz de defenderse; esto permite que Israel lo persiga y haga de las suyas con él.

El resultado de la intervención divina es el pánico entre el ejército enemigo, que da vuelta y huye sin haber jamás hecho contacto con las milicias de los hebreos.

Dijo Yavé a Moisés. ' Extiende tu mano sobre el mar para que se vuelvan las aguas sobre los egipcios, sobre sus carros y sus jinetes. Y extendió Moisés su mano sobre el mar y volvió el mar antes de la mañana a su cauce normal mientras los egipcios huían a su encuentro. Sacudió Yavé a los egipcios en medio del mar. Se volvieron las aguas y cubrieron los carros, los jinetes y todo el ejército del Faraón que había entrado tras ellos al mar. No quedó ni siquiera uno. Pero los israelitas habían caminado por tierra seca en medio del mar, y las aguas les sirvieron de muro a la derecha y a la izquierda. Salvó Yavé ese día a Israel de la mano de los egipcios, y vio Israel a los egipcios muertos a la orilla del mar.

En su confusión los egipcios huían al encuentro del agua que volvía a su cauce normal. Y Yavé los sacudió para que cayeran en medio del mar. Cuando amaneció, Israel vio a los egipcios muertos en la orilla del mar sin que ellos hubieran tenido que levantar sus espadas. Toda la noche la nube mantuvo la separación entre los dos bandos ("campamentos"). La derrota fue total; no hubo sobrevivientes.

3.1.6. Se disipa la amenaza contrarrevolucionaria (14.31).

Vio Israel la mano grande de Yavé contra los egipcios, y temió el pueblo a Yavé; y creyó en Yavé y en Moisés su siervo.

Este comentario final sirve para responder a las expresiones contrarrevolucionarias del No. 3.1.3. Ante el ejército egipcio hubo lamentos por haber salido de la seguridad de Egipto y llegar al peligro de la confrontación con su ejército. Ahora se indica que este sentimiento quedó anulado por la victoria sobre el atacante. No hubo acción penal contra quienes expresaron su cuestionamiento al proyecto, porque quedaron sin base al ver la gran victoria que Yavé había logrado con su siervo Moisés.

Nota 9: Las tres versiones de la batalla en el mar.

No es difícil discernir en el relato de la batalla en el mar la presencia de dos versiones algo diferentes, de las cuales una corresponde al estrato yavista del Pentateuco y la otra al sacerdotal. En el texto actual están lo suficientemente integradas para permitirnos la lectura coherente que hemos realizado, aunque con incoherencias menores en detalles. Conviene sistematizar un poco en esta nota las diferencias.

El relato sacerdotal comienza con la doble acción de Yavé quien por un lado lleva a Israel al lado del mar, y por el otro endurece el corazón del Faraón para que los persiga. Todo es parte de un plan para cubrirse de gloria, exactamente como las plagas en la revisión sacerdotal. Dios instruye a Moisés para que extienda su vara sobre el mar para partirlo en dos; deja así un camino seco para el paso de los israelitas. El ejército egipcio los persigue al centro del mar; habiendo salido Israel del mar, Moisés alzó su vara, y el camino se cerró con el regreso de las aguas; quedaron así los egipcios sepultados bajo las aguas. El conjunto sirve para glorificar a Yavé.

Según la versión yavista de esta batalla, el Faraón se arrepintió de haber permitido la salida de los israelitas, y salió a perseguirlos. La nube se posó durante toda la noche entre los dos bandos para impedir que entraran en contacto. El pueblo, o parte de él, temió grandemente, y acusó a Moisés de

sacarlos de Egipto para morir en el desierto. Pero desde la nube durante la noche Yavé confundió al ejército egipcio y los sacudió de modo que cayeran en el mar. Cuando amaneció los israelitas sólo vieron los cadáveres de los egipcios al lado del mar, y creyeron en Yavé y en Moisés su siervo.

Después de encontrar estas dos versiones casi completas de la batalla sobran algunos detalles. Estos son la información de que el Faraón se enteró de la fuga de los esclavos (v. 5a), el fuerte viento oriental, el ángel de Dios que separa los campamentos (v. 19a), y la acción divina de atascar las ruedas de los carros de los egipcios (v. 25a). Es probable que estos detalles correspondan al relato elohista de esta batalla, aunque pudieran ser pequeñas tradiciones inconexas.

No es posible reconstruir "lo que realmente pasó". El relato tal como lo tenemos busca enseñar algo sobre Yavé el salvador, sobre el peligro de la contrarrevolución, y sobre la guerra de los milicianos de Israel conducidos por un líder escogido por Yavé. Las dos lecturas más antiguas que podemos aislar subrayan cada una algunos de estos temas. No tenemos un testimonio ocular. No obstante, se pueden señalar algunas probabilidades: es inverosímil que el rey de Egipto personalmente persiga hasta la frontera a un grupo de campesinos que huyen de trabajos forzados. Pero es natural pensar que la frontera egipcia estaba fortificada, y que los hebreos tuvieran que combatir contra una patrulla fronteriza. De alguna forma los hebreos aprovecharon la presencia del mar en su ventaja, posiblemente llevando los carros a un lugar donde se atascaron en los juncos o el lodo, o posiblemente se despeñaron en el mar durante la oscuridad de la noche. Más no podemos decir. Nuestra obligación es leer el texto más que reconstruir los sucesos que dieron ocasión a las tradiciones que contiene.

3.2. UN HIMNO A YAVÉ EL GUERRERO (15.1-21).

Al relato de la victoria sobre el ejército egipcio sigue un himno que celebra a Yavé como un guerrero que condujo a Israel a la victoria en el mar, y a la derrota de los reyes que habitaban y gobernaban la tierra de Canaán. Debe su ubicación aquí al hecho de que comienza celebrando a Yavé por la derrota de los egipcios en el mar (10).

La primera línea del Himno del Mar se repite en Ex. 15.21 como un cántico de Miriam "la profetisa, la hermana de Aarón", y levanta la duda sobre cuál es original. La sugerencia más probable es que el Cántico de Miriam no es más que el título del himno completo, y no un canto independiente. El Himno del Mar y el Cántico de Miriam son pues, un mismo himno que se atribuye a dos personajes de la antigüedad: Miriam y Moisés.

Un segundo problema previo a la interpretación (y a la traducción) del himno es que los verbos perfectos e imperfectos no se ajustan a las normas usuales de gramática hebrea. Existe una alternación de los "tiempos" verbales que sugiere que para el autor no hay diferencia entre ellos en cuanto a su significado. Cross y Freedman señalan que este precisamente es el caso del lenguaje en los escritos ugaríticos del siglo xiv, y alegan con bastante coherencia que esto es un indicio de la antigüedad del poema. Excepto en la cita de las palabras del enemigo (v. 9) traduciremos perfectos e imperfectos como pasados, ya que se celebra a Yavé Guerrero desde la perspectiva de Israel ya asentado en su propia tierra, a pesar de que posteriormente se le atribuyó el himno a Miriam y a Moisés.

La mención del santuario de Yavé (v.17) también ha dado ocasión para diferentes interpretaciones. Puede referirse a los templos que existieron en lugares como Silo y Gabaón, pero la interpretación más natural es que se refiere al templo de Salomón.

Un último problema preliminar es el de la fecha del himno. Por razones de vocabulario arcaico, uso antiguo de las formas de los verbos, y una ortografía preclásica, Cross y Freedman argumentan con fuerza que el himno no puede ser posterior al siglo décimo, el siglo de la construcción del templo de Salomón. Su forma poética se asemeja a la de los más antiguos poemas de la Biblia: los oráculos de Balaam y el canto de Débora, ambos del siglo undécimo. Watts tiene otra opinión, pues cree identificar acreciones al núcleo básico. En su opinión la primera versión habría sido premono-nárquica. Esta se habría ampliado en los primeros tiempos de la monarquía. Y el conjunto habría logrado su forma presente en el siglo séptimo cuando se atribuyó a Moisés, atribución que obligó a hacerle algunos cambios. Pero el poema no parece tan complejo, sino un himno coherente en su forma actual, con la posible excepción del v. 2. De modo que la fecha probable de composición es el siglo décimo.

Por razón de sus temas, el Himno del Mar se puede dividir en dos partes, de las cuales la primera celebra la victoria en el mar sobre el Faraón y su ejército (vv. 1 -12), y la segunda el triunfo sobre los gobernantes de Canaán (vv. 13-18). Cada parte a su vez parece subdividirse en dos.

1. Entonces cantaron Moisés y los israelitas este himno para Yavé diciendo:

*Cantaré a Yavé
pues se ha engrandecido,
caballos y carros
lanzó en el mar.
(Mi fuerza y mi canto es Yah,
él fue mi salvación.
El es mi Dios, y le alabaré,
el Dios de mi padre, y le ensalzaré).
Yavé es un guerrero,
Yavé es su nombre.
Los carros de Faraón y su ejército
lanzó al mar,
sus oficiales escogidos
se ahogaron en el Yam Suf.
Las profundidades los cubrieron,
se hundieron en los abismos como una piedra.*

*1.2. Tu diestra, Yavé,
es temible en su poder;
tu diestra, Yavé,
desbarata al enemigo.
Por tu gran majestad
haces trizas a tus adversarios;
envías tu furia,
los consume como paja.
Al soplo de tus narices
las aguas se amontonaron;
las ondas se pararon como muro,
las profundidades cuajaron en el corazón del mar.
Dijo el enemigo,
Perseguiré, daré alcance,
repartiré botín,
se saciará mi deseo,
desenvainaré la espada,
mi mano dominará,
Soplaste con tu aliento,
los cubrió el mar.
Se hundieron como plomo
en las aguas temibles.
Quién como tú entre los dioses, Yavé?
¿Quién como tú, temido entre los santos?
Terrible en prodigios,
hacedor de maravillas.
xtendiste tu diestra,
los tragó la tierra.*

*2.1. Guiaste con tu amor
al pueblo que redimiste.
Los llevaste con tu poder
a tu santa morada.
Oyeron los pueblos, temblaron;
angustia apresó a los gobernantes de Filisteo.
Sí, desmayaron
los jefes de Edom;
los nobles de Moab*

*fueron presa de temblor.
Se derritieron totalmente
los gobernantes de Canaán.
Cayó sobre ellos
tu espanto y terror.
Por el poder de tu brazo
enmudecieron como una piedra,
hasta que pasó tu pueblo, Yavé,
hasta que pasó el pueblo que adquiriste.*

*2.2 Los hiciste entrar, los plantaste
en el monte de tu heredad,
la sede de tu gobierno
que te hiciste, Yavé;
el santuario del Señor
que tus manos fundaron.
¡Yavé reina
por siempre jamás!*

3. Cuando entraron en el mar los caballos del Faraón, sus carros y sus aurigas, Yavé hizo volver sobre ellos las aguas del mar, mientras los israelitas pasaban en medio del mar en tierra seca. Tomó Miriam la profetisa, la hermana de Aarón, su pandero en la mano y salieron tras ella las mujeres con panderos y danzas. Y cantó Miriam para ellos:

*Cantad a Yavé,
pues se ha engrandecido;
caballos y carros
lanzó en el mar.*

1.1. Si dejamos de lado el paréntesis, esta primera estrofa tiene doce líneas poéticas. Las primeras seis celebran a Yavé en términos generales como un guerrero; las otras celebran su victoria en el Yam Suf. Las cuatro líneas que hemos puesto en paréntesis se apartan de la estructura rítmica del himno, según Cross y Freedman, y son una inserción posterior (con una frase himnica conocida que aparece en el Salmo 118.14 y en Is.12.2b).

"Caballos y carros" es una expresión ambigua. La vocalización mesorética presenta una frase, *sus werokvo*, que significa "caballos y sus jinetes"; pero en la época del himno aún no se usaba en Canaán el caballo como montura. Los caballos se usaban para tirar los carros de guerra; es su papel en la batalla de las aguas del Merom (Jos. 11.4,5) y en la batalla del Quisón (Jue.5). Si descartamos vocales masoréticas, que se añadieron no antes del siglo siete después de Cristo, las consonantes pueden bien leerse "caballos y carros", y el contexto histórico obliga a entenderlo así.

Si únicamente tuviéramos este himno antiguo para conocer el suceso en el Yam Suf, no nos imaginaríamos que los israelitas pasaron por el mar. Todo el énfasis del himno está en la muerte del ejército del Faraón. Yavé los "lanzó" en el mar, donde se hundieron como una piedra. Así Yavé se manifiesta como un guerrero. Fue una batalla lo que sucedió; y el prodigio se entiende en este contexto.

1.2. La segunda estrofa expresa la celebración de la victoria de Yavé en el mar. Comienza y termina con la mención de la diestra de Yavé. La última línea "los tragó la tierra", momentáneamente deja la idea de ahogamiento por una muerte como la de Datan y Abiram en Núm. 16.31-33, cuando la tierra abrió su boca y los tragó vivos; pero en este contexto se refiere al hundimiento de los egipcios en el mar.

El soplo de las narices de Yavé hace amontonarse las aguas que de esta forma se tragan al enemigo. Es lo que en la primera estrofa se presentó como que Yavé lanzó al enemigo al mar. El testimonio independiente del himno y del relato en prosa (Ex. 14) dan a entender que el mar jugó un papel decisivo en la victoria de Israel. Nos podemos imaginar que en una tormenta las tropas se hayan

lanzado por una peña para caer en el mar. Pero solamente es posible conjeturar sobre la forma precisa en que intervino el mar.

La alusión a los dioses o santos expresa la idea antigua de Israel de que Yavé tenía su cortejo celestial que le rodeaba y que hacía su voluntad (Salmo 82,1 Reyes 22, Is. 6, Dt. 32.8LXX).

2.1. En la primera mitad de este himno no se menciona ni a Moisés ni a Israel. Es Yavé el guerrero quien derrota al Faraón. Esta segunda parte del himno corrige esta omisión al enfocar al pueblo que Yavé adquirió para sí mediante esa victoria. La tercera estrofa comienza y termina con la mención del "pueblo que redimiste-adquiriste". Dentro de esa apertura y cierre se contiene una descripción poética de la conquista y derrota de los jefes de Canaán, con énfasis sobre el terror que Yavé inspiró en ellos.

Redención es un término tomado del ámbito legal, donde se refiere al rescate de un esclavo mediante dinero (Ex. 21.1-11; Dt. 15.12-18). Por extensión se aplica también a la propiedad hipotecada (Lev. 25). Ya este himno lo usa metafóricamente al hablar del rescate de los esclavos de Egipto; y este uso llega a ser común.

(Ex. 6.6; Sal. 77.16; Is. 52.9).

El temor sobrecogió a "los gobernantes (yoseve) de Filistea", a "los jefes (alufe) de Edom", a "los nobles (ele) de Moab", y a "los gobernantes (yoseve) de Canaán". Para la justificación de esta traducción, véase Gottwaid, op. cit. págs. 507-30. El lenguaje es poético y no tan prosaico y diáfano como nuestra traducción. ¡Pero es significativo! La guerra de Yavé en Canaán era una lucha contra los dirigentes de las sociedades de esa tierra, y no contra sus poblaciones. Era, diríamos hoy, una lucha de clases. En las sociedades tributarias, como ya hemos visto, la clase dominante era el Estado: el rey y su aparato de Estado. Ellos explotaban a las aldeas campesinas a través de tributos en especie y del servicio forzado. Contra esta clase dominante combate Yavé el guerrero.

Llama la atención la inclusión de los "gobernantes de Filistea" en la lista de los enemigos de Yavé en Canaán. Los filisteos llegaron del mar a Palestina alrededor del año 1175, año en que los egipcios lograron rechazar la ola de invasores del mar. Algunos se asentaron en la llanura costera, e impusieron su hegemonía sobre los cananeos del lugar. En sus luchas por lograr un espacio para su proyecto de una sociedad sin clases, las tribus de Israel no tuvieron que luchar contra los filisteos. Todavía en esta época inicial de Israel los filisteos no eran una fuerza peligrosa, y el territorio de la costa no era territorio que codiciaran las tribus de Israel. Los filisteos se hicieron un enemigo formidable de Israel en el período inmediatamente anterior al surgimiento de la monarquía israelita; es decir, en la segunda mitad del siglo XI. El himno es, como vimos ya, posterior a esa época.

El terror que Yavé inspira a los enemigos de su pueblo Israel es un tema frecuente en las historias de las guerras de Israel de su primer período (Ex. 23.27s; Dt. 2.25; 11.25; Jos. 2.9; 5.1; 10.2; I Sam. 4.7s). Cuando Yavé inspira terror en sus enemigos, pueden las huestes de Israel fácilmente exterminarlos y tomar el botín.

2.2. Esta última estrofa del himno es también su punto culminante: ¡Habiendo vencido a los tiranos de Egipto y Canaán, Yavé ahora reina en su santuario! Hasta los comienzos del siglo XX se pensó que Israel no celebró a Yavé como rey hasta tener organizado su propio estado monárquico. Pero hoy, al contrario, se entiende que el reinado de Yavé era una pieza fundamental en la ideología revolucionaria del movimiento campesino de Israel; y que fue a nombre del gobierno de Yavé que se rehusó instalar gobernantes humanos (11). Algunos de los poemas más antiguos de la Biblia celebran a Yavé como rey (Ex. 15.18; Nm. 23.21; Dt. 33.5; Sal. 24.9; 68.25).

La expresión "monte de tu heredad" aparece exactamente así en los textos ugaríticos del siglo XIV aC., donde se refiere al monte Safón, la morada de El, Baal, y los otros dioses (12). En este himno probablemente se refiere al monte Sión, aunque no se excluye que sea una referencia a la zona montañosa en general donde echó raíces el levantamiento israelita. El uso de una antigua fórmula pre-israelita indica que todavía no se habían olvidado los antecedentes cananeos de Israel. Pero el Himno del Mar es de un yavismo puro en su adhesión a la radicalidad revolucionaria anti-egipcia y anti-cananea de Israel.

3. Este breve párrafo sirve para relacionar el himno con el relato general del éxodo. Su versión de cómo los israelitas "pasaban en medio del mar en tierra seca" se basa en la versión en prosa; y aquí sirve para interpretar las expresiones ambiguas del himno.

3.3. EL SEGUNDO PELIGRO: LA FALTA DE AGUA (15.22-27)

Hizo Moisés que marchara Israel del Mar Rojo (Yam Suf), y llegaron al desierto del desierto del Sur. Y anduvieron tres días en el desierto sin encontrar agua. Llegaron a Mará pero no pudieron beber el agua de Mará porque era amarga. Por eso se llama Mará. El pueblo murmuró contra Moisés, diciendo: ¿Qué beberemos? Clamó a Yavé, y Yavé le mostró un palo. Tiró el palo en el agua, y el agua se volvió dulce.

Allí les Impuso decretos y estatutos, y allí los probó. Y dijo, Si de veras obedecéis a la voz de Yavé vuestro Dios y hacéis lo recto en sus ojos y prestáis atención a sus mandamientos y cumplís sus decretos, no pondré sobre ti ninguna de todas las enfermedades que mandé a Egipto, pues yo soy Yavé tu médico. Y llegaron a Elim, donde había doce ojos de agua y setenta palmeras. Acamparon allí junto a las aguas.

El desierto de Sur en este texto corresponde al desierto de Etam en el itinerario de Nm. 33 (Nm. 33.8). Aunque los nombres no son conocidos por la geografía, se trata obviamente del extremo occidental del desierto de Sinaí.

Librados de la amenaza militar del ejército egipcio, el pueblo afronta los peligros de la vida en el desierto, ante todo la escasez de agua. En consecuencia el pueblo "murmuró" (*wayyalinu*) contra Moisés. Por el uso posterior de este verbo en los relatos del desierto sabemos que se trata de planteamientos rebeldes. Es, pues, la segunda vez después del triunfo en Egipto que surgen movimientos en contra de Moisés (el primero fue ante el ejército egipcio frente al mar, Ex. 14.11-12). No debe extrañar esta incipiente contrarrevolución pues llevan tres días sin encontrar agua. El problema es real, y la conducción revolucionaria (Yavé y Moisés) tiene solamente una respuesta aceptable: encontrarle agua al pueblo. Con regañar o reprimir a los rebeldes no se resolvería este problema. Y efectivamente Yavé le señala a Moisés la manera de hacer potable el agua de Mará, y así resuelven tanto el problema de sed como el problema de la murmuración.

"Allí les impuso decretos y estatutos". Fue según la tradición dominante, en el monte Sinaí donde Yavé asentó las normas que regirían la vida de la nueva sociedad. Aquí se recuerda otra versión de la constitución de Israel en Mará del desierto de Sur; pero queda sin elaboración, seguramente desplazada por el Sinaí.

"Allí los probó". Según Ex. 17.1-6 Israel tentó o probó a Yavé en un lugar que se llamó Massá, nombre derivado del verbo *nassa*, "probar". A este incidente se alude en Dt. 6.16. Pero aquí es Yavé quien prueba a Israel dándole sus decretos y estatutos. Es parte de la tradición borrada del establecimiento de la constitución de Israel en Mará, y no se elabora esta "prueba" de Yavé.

Otro tema no desarrollado es el de Yavé como médico. En otras partes del Antiguo Testamento se menciona: en Dt. 32.39; Sal. 103.3 y Oseas 6.1. Yavé con las plagas contribuyó a que Egipto se convirtiera en un lugar de muerte, pero ahora en el desierto mostrará que es un médico que sana. En el contexto inmediato sana las aguas amargas de Mará.

3.4. El tercer peligro: carencia de alimentos (16.1-36).

Marcharon desde Elim, y llegó toda la congregación de los israelitas al desierto de Sin que está entre Elim y Sinaí al día décimo quinto del segundo mes de su salida de la tierra de Egipto.

La marcha de los israelitas sigue el itinerario sacerdotal en Nm. 33, que aquí supone una ruta en dirección hacia el sureste, hacia el extremo sur de la península de Sinaí, el lugar del monte Jebel Musa, sitio tradicional del Monte Sinaí.

Murmuró la congregación de los israelitas contra Moisés y contra Aarón en el desierto, pues les decían los israelitas: ¡Ojalá hubiéramos muerto por la mano de Yavé en la tierra de Egipto donde nos sentábamos al lado de las ollas de carne para comer pan hasta la saciedad! Porque nos habéis sacado a este desierto para matar a toda esta asamblea de hambre.

¡El pueblo que ha vencido al tirano para ganarse el derecho de construir su propio proyecto, no tiene ahora el ánimo para afrontar los sacrificios del tránsito hacia la nueva sociedad! En Egipto la vida era dura, pero las estructuras de producción y circulación de alimentos estaban bien establecidos de manera que relativamente, no había escasez. Ahora Israel se encuentra en una situación donde ha dejado atrás las viejas estructuras, y aún no ha podido construir las nuevas; y el resultado es un peligro de hambre. Es natural que en esta situación haya nostalgia de lo viejo, si no por bueno al menos por conocido.

Pero la reacción que se expresa aquí es más que nostalgia por el viejo orden, y es más que una crítica a las fallas en el tránsito hacia la tierra que fluye leche y miel. Tanto la nostalgia como la crítica se pueden muy bien admitir dentro de un proceso revolucionario. La escasez era genuina, y el reclamo de alimento justo. La vanguardia revolucionaria tiene que haber previsto los problemas en la transición; y en la medida en que es incapaz de resolverlos (con el respaldo del pueblo) merece una sana crítica. Pero ésta no es una crítica sana a las fallas en el proceso revolucionario. Estas son expresiones contrarrevolucionarias: "nos habéis sacado a este desierto para matar a toda esta asamblea de hambre". La consigna revolucionaria es: "Yavé nos sacó de Egipto de la casa de servidumbre". En su crítica los contrarrevolucionarios acusan al proyecto de ser un proyecto de muerte y no de liberación. Desde un principio Yavé y Moisés plantearon al desierto como un lugar de tránsito hacia la "tierra que fluye leche y miel". Acusar a Moisés de traerlos allí como si fuera el destino del movimiento, es una crítica grave. Igualmente contrarrevolucionario es hacer de Egipto -la casa de servidumbre- un lugar "donde nos sentábamos al lado de las ollas de carne para comer pan hasta la saciedad". En primer lugar, es una mentira. En ningún país de la antigüedad comían carne los campesinos en jornadas de trabajo forzado excepto en ocasiones contadas de fiestas. En segundo lugar, es malintencionado recordar el pan de Egipto y olvidar las duras labores que provocaron sus gemidos, y precisamente el plan de salir hacia la tierra que fluye leche y miel. La "murmuración" en el desierto de Sin manifiesta, pues, una mala voluntad hacia el proyecto entero de salvación.

Dijo Yavé a Moisés: He aquí que haré llover para vosotros pan del cielo. Saldrá el pueblo para recoger cada día la porción del día, para que yo los pruebe si andan en mi instrucción o no. Y será el día sexto cuando preparen lo que traerán que tendrán el doble de lo que recogían día con día.

Yavé interviene espontáneamente para resolver el problema del hambre, y deja de prestar atención a la mala voluntad expresada en la murmuración del pueblo. El pueblo había acusado a Moisés de sacarlos "al desierto"; pero Yavé se siente responsable por su parte activa en el movimiento del éxodo, y responde a la necesidad real del pueblo.

Esta es la mención más antigua en la Biblia de la práctica de guardar el sábado como día de reposo. No es un mandamiento para guardarlo, sino que lo supone como normal, y cuenta cómo Yavé lo tomó en consideración al mandar el alimento milagroso. Aunque el relato del maná en Ex. 16 es mayormente de origen sacerdotal (P), estas instrucciones son yavistas (J) (13).

La frase "para que yo los pruebe si andan en mi instrucción o no", juntamente con los vv. 27-28 más abajo, suponen una postura negativa de Yavé que no se observa en el resto del relato y son, con mucha probabilidad, adiciones tardías al relato. La idea de que los peligros del desierto eran pruebas de Yavé se desarrolla en Dt. 8.1-6 de una manera que tiene evidente semejanza con esta adición. Es la misma idea que apareció en el No. 3.3. y que allí no se elaboró.

Y dijeron Moisés y Aarón a todos los israelitas: Cuando venga la tarde sabréis que Yavé os sacó de la tierra de Egipto; y cuando venga la mañana veréis la gloria de Yavé al oír él vuestras murmuraciones contra Yavé, pues nosotros ¿Quiénes somos para que murmuréis contra nosotros?

Y dijo Moisés: Al dar Yavé a vosotros por la tarde carne para comer y pan por la mañana para saciaros. . . al oír Yavé vuestras murmuraciones con que murmuráis contra él. . . pues nosotros, no son contra nosotros vuestras murmuraciones sino contra Yavé.

Armados con la seguridad de que el problema de la alimentación se resolverá, pues Yavé ha hablado, se dirigen Moisés y Aarón al pueblo, y en particular a la rebelión del pueblo que Yavé había dejado soberanamente de lado en sus palabras. "Sabréis que Yavé os sacó de la tierra de Egipto". El éxodo no fue un capricho de Moisés ni responde a su ambición política, sino que es un proyecto que fue inspirado por Dios. Y es un proyecto de liberación, de salir de la tierra de Egipto (la casa de servidumbre y muerte).

Rebelarse contra el éxodo es, por lo tanto, no simplemente una rebelión contra Moisés, sino una rebelión contra Dios. La mayoría de las revoluciones modernas han sido ateas porque han visto que Dios es manejado por la reacción que lucha contra el progreso histórico de la humanidad. Marx y Engels vieron en el ateísmo la madurez de una humanidad que ya no necesita legitimar desde el cielo sus proyectos de vida. Vieron correctamente que tal proyecto no necesita de ninguna legitimación fuera de la vida que ofrece. Pero se comprende muy bien que los pueblos se resistan a entregar fácilmente a los políticos aquellos proyectos de los cuales dependen su futuro y el de sus hijos. Hay una sabiduría popular en esta insistencia de cotejar los proyectos humanos con la voluntad de Dios. Si el proyecto revolucionario fuera nada más el proyecto de Moisés (o de Lenin o de Fidel Castro), el

pueblo tendría razones para sospechar ambiciones personales que podrían conducirlos a una nueva tiranía o a la muerte por hambre en el desierto. El relato del éxodo supone que detrás de la conducción de Moisés está un Dios que desea la vida de los esclavos. Este Dios Yavé demanda lealtad incondicional en su lucha contra los Baales que legitiman a los reyes esclavizadores de Canaán y al Faraón de Egipto.

¿Está bien planteada la respuesta de Moisés en este relato? ¿Existe un Dios liberador de los pobres? ¿Es políticamente viable una revolución a nombre no solamente del pueblo (en cuyo nombre tiene que hacerse cualquier revolución) sino también a nombre de un Dios revolucionario? Es una pregunta que nos estamos planteando de nuevo en el movimiento revolucionario latinoamericano y cuya respuesta es decisiva para el futuro de la religión en el mundo moderno. El relato del éxodo lo contestó afirmativamente. El asunto está un poco borrado por la redacción sacerdotal del texto final, redacción que tiende a oponer lo humano y lo divino como sujetos mutuamente excluyentes (fue Yavé o fue Moisés quien sacó a Israel de Egipto), manera totalmente inaceptable si un pueblo creyente ha de ser protagonista de su propia historia.

Dijo Moisés a Aarón: Di a toda la asamblea de los Israelitas, acercaos a la faz de Yavé pues ha oído vuestras murmuraciones. Sucedió mientras hablaba Aarón a toda la asamblea de los israelitas que ellos se volvieron hacia el desierto y ¡he aquí! se apareció Yavé en una nube. Yavé habló a Moisés diciendo: He oído las murmuraciones de los israelitas. Diles: Al atardecer comeréis carne y por la mañana os saciaréis de pan. Sabréis que yo soy Yavé vuestro Dios. Aconteció que por la tarde subieron codornices y cubrieron el campamento; y por la mañana hubo una capa de rocío alrededor del campamento.

"Acercarse a la faz de Yavé" es una expresión fija para ir al santuario a rendir culto. Puesto que aún no existe el tabernáculo no es claro en qué piensan aquí los redactores. En todo caso, la manifestación de Yavé en la nube sirve para refutar la rebeldía contrarrevolucionaria. Así se confirma el dicho de Moisés de que no es contra la vanguardia política la rebelión, sino contra el mismo proyecto histórico, contra Yavé mismo.

Yavé envía carne y pan, y satisface así sobradamente el hambre del pueblo. Existe un paralelo a las codornices en Nm. 11, pero allí se supone que el maná era un fenómeno diario que satisfacía el hambre durante este periodo de transición, y que el deseo de carne era gula condenable que llevó a muchos a la muerte en un lugar que se llamó "tumbas de la codicia" (Nm. 11.34). Una comparación de Ex. 16 con Nm. 11 revela que la versión yavista del maná está en Ex. 16, y que Nm. 11 es la versión yavista de las codornices. Para esta lectura de las tradiciones el maná era un don de Yavé para satisfacer una necesidad real de Israel, mientras que las codornices se enviaron como una maldición en respuesta al deseo condenable de carne en un momento en que el proceso revolucionario no estaba listo para suplir la falta de carne. La lectura sacerdotal de estas tradiciones está toda en Ex. 16, e incluye a las codornices como parte de la respuesta generosa de Dios a la necesidad del pueblo.

Existen dos lecturas adicionales de estas tradiciones sobre la alimentación en el desierto: según el Salmo 78.19-31 Yavé dio juntos el maná y las codornices (como en Ex. 16), pero dio ambos en su cólera como reacción a la rebeldía del pueblo (como en Nm. 11). Y según el Salmo 105.40-41 tanto el pan como la carne fueron dones de la gracia de Yavé para con su pueblo. La lectura sacerdotal se acerca, pues, a esta última forma de entender las tradiciones de la alimentación.

El hecho de las codornices tiene su base natural en un fenómeno que se observa de cuando en cuando en la península del Sinaí: la llegada masiva de aves de África, cansadas por su vuelo:

Y apareció la capa de rocío, y he aquí sobre la faz del desierto una capa fina en hojuelas, tan fina como la escarcha sobre el suelo. Y miraron los israelitas y dijo cada quien a su compañero, man hu pues no sabían qué era. Les dijo Moisés, Este es el pan que os da Yavé por comida.

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 sinaítico. Existe allí un insecto que se nutre de la savia del arbusto de tamarisco. El insecto secreta una sustancia compuesta de azúcar que en el aire seco y frío matutino se coagula en hojuelitas comestibles. Con el calor del sol se derrite y desaparece (14). Las observaciones modernas son que la producción de esta sustancia es poca y que hay años en que falta por completo. Pudo servir de alimentación de un grupo no muy grande durante un período de emergencia.

La expresión *man hu* parece ser una variante de la pregunta *mah hu?* ¿qué es eso? Moisés responde señalando que esta fina capa es el alimento de que Yavé les proveyó:

Este es el asunto sobre el cual mandó Yavé: Recoged de él cada quien según lo que coma, un omer por cabeza; según el número de la gente que haya en su tienda tomará cada cual. Así lo hicieron los israelitas, recogiendo unos más y otros menos. Cuando midieron con el omer no sobró al que recogió más; y el que recogió menos no tuvo falta; cada quien recogió según lo que comía.

Y les dijo Moisés: No deje nadie un sobrante para la mañana. Pero no atendieron a Moisés y algunos hombres lo guardaron para la mañana y subieron los gusanos y apestó, por lo que Moisés se enojó. Lo recogían mañana por mañana, cada uno según lo que comía. Cuando el sol calentaba se derretía. Sucedió al sexto día que recogieron el doble del alimento, dos ameres por persona, y fueron todos los jefes de la asamblea a Moisés y se lo informaron. Les dijo: Esto es lo que dijo Yavé: Mañana es sábado solemne y santo para Yavé, Lo que vais a hornear, horneadlo, y lo que vais a hervir, hervirlo; y separad el resto para guardarlo para la mañana. Y lo dejaron para la mañana conforme ordenó Moisés, y no se pudrió ni hubo gusanos en él. Dijo Moisés: Comedlo hoy, pues hoy es sábado para Yavé. Hoy no lo encontraréis en el campo. Seis días lo recogeréis, pero el séptimo es sábado; no se dará en él.

El maravilloso pan del cielo era tal que sin importar la diligencia de quien lo recogía, todos terminaban con un omer por cabeza, exactamente lo necesario para nutrirse por un día. Si alguno buscaba comer menos para almacenar para el siguiente día, la comida se le pudría. Así enseña Yavé una ética revolucionaria y popular que sabe que las personas tienen necesidades que deben satisfacerse pero no tolera la acumulación.

Para completar la lección, Yavé proveyó para el descanso del séptimo día. Cada quien recogía el sexto día el doble de lo que recogía los demás días; y en esta noche el maná retenía su integridad para que hubiera alimento el séptimo día sin la necesidad de salir a recogerlo.

La intención de este texto es evidentemente didáctica y la lección que enseña es una que nos es conocida a los cristianos por las palabras de Jesús, "No os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante de su propio mal" (Mat. 6.34).

Sucedió que al día séptimo hubo algunos entre el pueblo que salieron a recoger, pero no encontraron nada. Y dijo Yavé a Moisés, ¿Hasta cuándo os negaréis a guardar mis mandamientos y mis instrucciones?

Aquí tenemos un fragmento que continúa la idea de que las instrucciones acerca del maná eran una prueba de Yavé para el pueblo (v. 4b). Hemos observado arriba que parece ser este fragmento una reflexión tardía insertada en el texto. El maná es presentado en el resto del relato como un don de Yavé para satisfacer una necesidad, y el arreglo para que el sexto día haya una doble porción una evidencia de la preocupación de Yavé por su pueblo.

La inserción refleja una preocupación por el cumplimiento de las leyes como la característica de los fieles. La rebelión del pueblo consiste en desobedecer las instrucciones de Yavé (y no tanto en cuestionar el proyecto de salvación, como en el v. 3).

Mirad cómo Yavé os ha dado el sábado. Por eso él os da el día sexto pan para dos días. Vuelva cada uno atrás. No salga nadie de su lugar el día séptimo, Y el pueblo descansó el día séptimo.

Aquí continúa la línea dominante del texto. El sábado es una dádiva generosa para que el pueblo descanse el día séptimo.

Y llamó la casa de Israel su nombre maná. Era como una semilla de cilantro blanca, y su sabor como de tortas de miel.

Muestra de la gracia de Yavé era el sabor del maná, como de tortas de miel. Según Nm. 11.8 su sabor era como el sabor de tortas de aceite. Hoy se explica esta diferencia por el origen distinto de los textos, sacerdotal aquí y yavista en números. Los comentaristas clásicos veían más bien una evidencia de que el maná tomaba el sabor que a cada quien le gustaba. Con ello captaron el sentido de la tradición del maná, que se entiende como una señal del cuidado divino sobre este pueblo en su proyecto de nueva vida.

Dijo Moisés: Esto manda Yavé: Llenad un omer de él en recuerdo a vuestras generaciones para que vean el pan que os di de comer en el desierto al sacaros de la tierra de Egipto. Y dijo Moisés a Aarón; Toma una vasija y pon en ella un omer completo de maná y colócalo delante de Yavé para

memorial a vuestras generaciones. Tal como mandó Yavé a Moisés, Aarón lo puso delante del Testimonio por memorial.

El "Testimonio" se refiere probablemente a las tablas de la ley que Yavé dio a Moisés en el Sinaí. Su mención aquí sugiere que en algún momento de la historia del texto, la historia del maná seguía a la del Sinaí, y no venía antes como en el texto actual. Ya vimos que el v. 9 presupone un conocimiento del tabernáculo, lugar de culto que se hizo en el Sinaí.

Simbólicamente, la vasija de maná al lado de las tablas de la ley dramatizan los dos aspectos de la religión sacerdotal del pentateuco: la gracia y la ley.

Los israelitas comieron maná por cuarenta años hasta entrar en la tierra de su asentamiento. Maná fue su comida hasta que llegaron al límite de la tierra de Canaán. El omer era la décima parte de un efá.

Este comentario final aclara que el don del maná fue continuo durante todo el tiempo del tránsito de Israel por el desierto. La necesidad que provocó la murmuración fue una necesidad permanente de su vida en el desierto; y la respuesta de Yavé era congruente con esa necesidad.

3.5. OTRA VEZ FALTA EL AGUA (17.1-7).

Y marchó toda la congregación de los israelitas desde el desierto de Sin por etapas según indicaciones de Yavé, y acampó en Refidim.

El marco redaccional provisto para estas historias del desierto continúa siguiendo el itinerario de Nm. 33; omite entre Sin y Refidim las escalas en Dofcá y Alús (Nm. 33.12-13).

El pueblo no tenía agua para tomar y entabló una disputa con Moisés diciendo: Danos agua para tomar. Moisés les respondió: ¿Por qué disputáis conmigo? ¿Por qué probáis a Yavé? Pero tuvo sed el pueblo y murmuró contra Moisés diciendo: ¿Por qué nos has hecho subir de Egipto para matarnos de sed a nosotros, a nuestros hijos y a nuestros rebaños? Moisés clamó a Yavé diciendo: ¿Qué he de hacer con este pueblo? Falta poco para que me apedreen.

Ante la falta de agua en Refidim, nuevamente como frente al ejército egipcio en el mar y como en el desierto de Sin cuando tuvo hambre, el pueblo se arrepiente de haber salido de la esclavitud en Egipto. Acusa a Moisés de ser el responsable de su muerte inminente. Como en los casos anteriores de estos movimientos contrarrevolucionarios, Moisés remite la queja a Yavé. ¿Cómo hemos de entender esta postura del líder? ¿No quiere asumir la responsabilidad por el proceso que él ha dirigido? ¿Por qué no devuelve la acusación al pueblo, ya que nadie los obligó a salir de su esclavitud?

Hay en esta referencia a Yavé un elemento del trabajo ideológico de quienes olvidan o quieren olvidar que el pueblo ha sido el agente de su propia historia. En esa medida habrá que descartar esta postura. Pero hay más. Los que afirmamos con los israelitas que Yavé los sacó de Egipto, de la casa de servidumbre, aceptaremos que Dios tiene que responder por esta nueva amenaza que confronta el pueblo. Cuando Moisés refiere el problema a Yavé, está reconociendo que hubo inspiración divina en la búsqueda de condiciones que propiciaran la vida fuera de Egipto y que, por lo tanto, no es correcta la actitud de regresar a Egipto o lamentar la salida. Si Yavé movió al pueblo para luchar y salir de condiciones mortíferas era para que vivieran y no murieran. De ahí que Moisés insista en que el blanco del cuestionamiento del éxodo no sea su persona sino la de Yavé. No obstante, a nosotros los lectores nos hace falta una referencia hecha al pueblo, responsable él mismo por su salida de Egipto, inspirados por Yavé y capitaneados por Moisés.

El tema de la disputa (*riv*) está vinculado al nombre *Meribá*. El término es legal e indica la disputa entre dos personas, que de no poder resolverse entre ellos, será llevada ante un juez. La historia de la disputa por carencia de agua tiene un paralelo sacerdotal (P) en Nm. 20.1-13. Según Dt. 33.8 y Salmo 81.8, fue Yavé quien entabló la disputa; pero en Ex. 17 y en Nm. 20 fue el pueblo el que disputó con Yavé. En verdad la prueba es de las dos partes; a Yavé se le prueba viendo si puede cumplir en el desierto la promesa de conducir al pueblo en revolución a una tierra que fluye leche y miel; por otra parte, Yavé se enfrenta al pueblo por la flaqueza de ánimo de éste en afrontar las dificultades de la vida liberada en el tránsito hacia la sociedad nueva.

En nuestro texto, el pueblo disputa con Moisés, y en última instancia con Yavé; lo cual equivale a decir que el pueblo duda de que su acción revolucionaria tenga el respaldo de la historia humana. Si llegaran a morir en el desierto sería porque juzgaron mal las intenciones de Yavé y sus capacidades; o para expresarlo de otra manera, porque despreciaron la madurez y dirección de las tendencias progresistas de la historia de la humanidad.

Respondió Yavé a Moisés: Pasa delante del pueblo, y toma contigo algunos ancianos de Israel, toma en tu mano la vara con la cual golpeaste al Nilo, y sal. He aquí que yo me pararé delante de tí allí sobre la roca en Horeb. Golpearás a la roca, saldrá agua, y beberá el pueblo. E hizo así Moisés ante los ojos de los ancianos de Israel.

La respuesta de Yavé a la disputa del pueblo con Moisés su líder, es ofrecerle agua al pueblo para calmar la sed. Y lo hace públicamente ante los representantes del pueblo, los ancianos de Israel. Con ello confirma a Moisés como líder del pueblo, y ratifica al éxodo como un acto que da vida y al cual Yavé como Dios respalda, y satisface una necesidad real del pueblo. No hay asomo de represión o castigo por la "murmuración" contrarrevolucionaria, puesto que ésta surgió a raíz de una necesidad vital que el proceso revolucionario tenía que satisfacer para mantener su legitimidad como fuente de vida.

Si hay un hecho histórico a la raíz de esta tradición, es probablemente la existencia de un manantial que brota de entre las rocas de una manera inesperada. Este podía estar en Hereb (Ex. 17) o en Cadés (Nm. 20), ya que el relato yavista y la redacción sacerdotal difieren en la ubicación del incidente.

Y se llamó aquel lugar Massá y Meribá por disputar los israelitas y por haber probado a Yavé diciendo: ¿Está Yavé en medio de nosotros o no?

El doble nombre, Massá (de *nassa*, probar) y Meribá (de *riv*, disputa) pone en evidencia la inseguridad geográfica de los redactores, y la complejidad de la historia de esta tradición.

3.6. UN ATAQUE SORPRESIVO DE LOS AMALECITAS (17. 8-16).

La historia que ahora examinamos, no es como las historias del desierto que hasta ahora se han presentado; no es una reflexión sobre el peligro de la contrarrevolución y las maneras en que Yavé y Moisés respondieron a ese peligro. Por testimonio del mismo texto, es escrita esta historia con la finalidad de recordar la enemistad perpetua entre Israel-Yavé y Amalee.

Nota 10: Los amalecitas. De los amalecitas no tenemos ninguna información más que la que nos dan los mismos textos bíblicos. En ellos los amalecitas siempre aparecen como enemigos de Israel. No son enemigos de clase como los cananeos, que eran pueblos adheridos a monarquías dentro de la misma tierra de Canaán que Israel aspiraba a dominar. Eran más bien enemigos que atacaban desde afuera de la tierra.

El oráculo de Balaam en Nm. 24.20 dice que los amalecitas eran el más antiguo de los pueblos. Según las genealogías israelitas Amalec era un nieto de Esaú (Gn. 36.12; I Cr. 1.36), lo cual haría de él un pueblo del sur emparentado con Israel, hermano de Esaú. Y efectivamente, la mayoría de las tradiciones colocan a los amalecitas en el desierto al sur de Canaán (Ex. 17.8-16; I S 15; 27.8s; 30.1-2). Solamente en el ciclo de Gedeón aparecen al oriente del Jordán en conjunción con los madianitas, cuyo local propio es también el sur (Jue. 6.3, 33; 7.12). Se trata pues de una incursión fuera de su territorio.

I S. 15 cuenta el intento del Rey Saúl de exterminar a los amalecitas, con la instigación y la bendición del profeta Samuel. Unos años más tarde David pelea contra los amalecitas para adquirir botín (I S. 27.8s) y para vengarse de un ataque traicionero de los amalecitas sobre su retaguardia (I S. 30). No volvemos a saber de los amalecitas. Probablemente los que sobrevivieron a las guerras con Saúl y David se incorporaron a otros grupos que vivían en el desierto al sur de Judá.

Vino Amalee y luchó contra Israel en Refidim. Y dijo Moisés a Josué: Escoge para nosotros hombres, y sal a pelear con Amalec. Mañana yo me apostaré sobre la cima del cerro con la vara de Dios en mi mano. E hizo Josué como le dijo Moisés para pelear contra Amalec, y Moisés, Aarón y Jur subieron a la cumbre del cerro. Sucedió que cuando Moisés alzaba su mano prevalecía Israel, pero

cuando descansaba la mano prevalecía Amalec. Las manos de Moisés se le pusieron pesadas. Tomaron una piedra, la pusieron debajo, y Moisés se sentó en ella, y Aarón y Jur le sostenían sus manos, uno a un lado y el otro al otro. Y sus manos fueron firmes hasta que el sol se puso. Venció Josué a Amalec y su pueblo, al filo de la espada.

Sin explicación alguna el texto introduce un personaje nuevo: Josué. Aparece como el jefe militar de Israel. En el combate contra Egipto se preparó cuidadosamente el terreno, y no fue necesario luchar frente a frente contra el enemigo. Según parece este ataque no fue esperado, y Moisés nombra en ese momento a Josué como jefe de los combatientes. En el conjunto de las tradiciones de Israel, Josué es el más destacado líder militar de Israel en sus luchas contra los ejércitos profesionales de los señores de Canaán. Su heredad estaba en un lugar que se llamaba Timnat Séraj en la montaña de Efraín (Jos. 24.30), de manera que su lugar natural de acción es la parte central de las tribus de Israel. Con gran probabilidad su presencia en un relato del desierto es secundaria, o a la inversa, la tradición del combate contra Amalec no tuvo su origen en el desierto. Después de su aparición repentina en el libro del Éxodo, vuelve a aparecer como acompañante de Moisés en su subida al monte para recibir las tablas de la ley (24.13; 32.17), y en la tradición de la tienda de reunión (33.11). El único texto en el libro del Éxodo donde juega un papel propio es en esta historia del combate contra Amalec.

También Amalec aparece en el relato sin previa introducción. Supone el lector que atacaron a Israel porque el desierto era su lugar de morada, y sintieron la presencia de Israel como una amenaza.

Otro personaje nuevo es Jur, quien juntamente con Aarón el ayudante de Moisés sostiene las manos de Moisés. Jur vuelve a aparecer como acompañante de Aarón en la responsabilidad por el pueblo, mientras Moisés subía para recibir las tablas de la ley (24. 14). El texto no parece identificarlo con el Jur de Judá que era abuelo del artesano Bezalel, quien hizo los implementos del arca y del tabernáculo (31.2; 35.30; 38.22). No hay tradiciones acerca de Jur fuera del libro del Éxodo, que pudieran esclarecer a este personaje secundario.

La victoria sobre Amalec se presenta como el resultado del poder que inspiraba en los guerreros israelitas la mano de Moisés, sobre la cima del cerro. Aunque no se dice nada de Yavé, el comentario posterior deja ver que este poder venía de Dios. Hay un dato incierto en el relato: si el poder de Yavé era mediado por la vara de Dios, la mano alzada de Moisés, o las dos manos de Moisés.

Dijo Yavé a Moisés: Escribe esto como memorial en el libro y ponlo en los oídos de Josué, porque ciertamente borraré la memoria de Amalec de debajo de los cielos. Edificó Moisés un altar y lo llamó Yavé es mi estandarte, pues dijo: Mano sobre el estandarte de Yah; guerra de Yavé con Amalec de generación en generación.

Este pequeño párrafo está repleto de dificultades. "Esto" que se ha de escribir como memorial, es según parece el relato de la batalla. Sin embargo, nada en el relato justifica una hostilidad hasta la muerte. Israel peleó contra muchos pueblos, y en algunos casos mantuvo relaciones a menudo cordiales con ellos (Moab, Amón). El relato en el libro del Éxodo tiene que completarse con el comentario en Dt. 25.17-19 que dice que Amalec atacó la retaguardia de Israel cuando venían agotados. Posiblemente debemos pensar también en el ataque amalecita al campamento base de David mientras éste andaba en campaña con su tropa (I S. 30.3). Pero el relato aquí en Éxodo está incompleto por cuanto no justifica la hostilidad que plantea. El libro en que se ha de escribir el relato no se explicita; y será en última instancia el Éxodo mismo.

Moisés erige un altar al que da el nombre "Yavé es mi estandarte". Bajo Yavé han logrado la victoria, de modo que Yavé es el estandarte de la tropa israelita. La expresión que hemos traducido "Mano sobre el estandarte de Yah" es confusa. Contiene una palabra hebrea *kesyab* que parece no haberse transmitido correctamente. Una comparación de las versiones en castellano manifestará los extremos a los que han recurrido los traductores para sacarle sentido. Junto con la Biblia de Jerusalén y la Versión Popular nos parece que lo mejor es aceptar una enmienda al texto, suponiendo un original perdido: *nes Yah*, "estandarte de Yah". Esta conjetura concuerda con el contexto y supone la corrupción de solamente una letra, por lo que tiene mayor posibilidad de acertar sobre el texto original que la gran mayoría de las conjeturas que se hacen sin evidencia textual. Sin embargo, la Biblia de Jerusalén y la Versión Popular se toman libertades con la sintaxis cuando indican que el estandarte está en la mano; la sintaxis es clara: que la mano está sobre el estandarte, por más extraño que parezca. Puede ser el gesto de un juramento mediante el cual Moisés jura llevar adelante la guerra de Yavé contra Amalec.

3.7. EL ÉXODO ES RATIFICADO POR EL SACERDOTE DE MADIÁN (18.1-12).

*Oyó Jetro el sacerdote de Madián, suegro de Moisés, todo lo que hizo Dios con Moisés y con Israel su pueblo, cómo Yavé sacó a Israel de Egipto. Tomó Jetro, suegro de Moisés a Sipporá la mujer de Moisés, que había sido despedida, y a los dos hijos de ella. El nombre del primero era Guerson, pues había el dicho: Extranjero (**guer**) soy en tierra extraña. Y el nombre del otro era Eliezer, porque el Dios de mi padre es mi ayuda (**ezer**) y me ha salvado de la espada del Faraón. Y vinieron Jetro el suegro de Moisés y sus hijos y su mujer a Moisés al desierto donde acampaba, el monte de Dios.*

Esta historia se sale del conjunto del itinerario que había venido enmarcando los relatos del desierto. Jetro, sacerdote de Madián y suegro de Moisés, viene a encontrarse con él en el "monte de Dios", el lugar donde Yavé se le apareció en la zarza. Según Ex. 19.1-2 se llegará al Sinaí directamente de Refidim, el lugar del combate con los amalecitas. No es claro si el monte de Dios y el monte Sinaí son un mismo monte, o si el monte de Dios está en Refidim. El asunto no es un problema geográfico, pues desconocemos el lugar que el itinerario identifica como Refidim. Es más bien un problema literario. A nivel de la historia de tradiciones, el problema se resuelve entendiendo que se trata de tradiciones originalmente independientes; una, sobre el monte de Dios; y la otra sobre el monte Sinaí. A nivel redaccional subsiste una cierta indefinición.

Con el sacerdote de Madián llegan Sipporá y sus dos hijos, siempre señalados como hijos de ella pero por sus nombres obviamente también hijos de Moisés. De Sipporá y Guerson lo último que supimos fue que acompañaron a Moisés en su retorno a Egipto, cuando iba con la misión de liberar a los israelitas (No. 2.1.9). Ahora se explican dos cosas que el relato anterior no mencionó: que Moisés despidió a Sipporá, y que ésta tenía ya un segundo hijo: Eliézer. Son asuntos enteramente comprensibles. Moisés estuvo involucrado en una peligrosa confrontación con el rey de Egipto, y en estas circunstancias era sabio despachar a su mujer e hijos para la casa de Jetro. Lo mismo hizo David durante su período de insurgencia cuando mandó a sus padres a Moab, por seguridad de ellos (I S. - 22.1-4). Por el nombre, podemos suponer que Eliézer nació cuando ya la campaña contra el tirano egipcio estaba adelantada. De él no volvemos a saber nada en los textos bíblicos, a excepción de una genealogía tardía (I Cr. 23.15,17; 26.25).

La mención del monte de Dios hace conexión con la "señal" que Yavé prometió a Moisés, de que cuando hubiera sacado al pueblo de Egipto le servirían en ese lugar (No. 2.1.3.). Se cumple ahora la señal y se cierra la dinámica que comenzó en el mismo monte.

Y dijo a Moisés: Yo tu suegro Jetro he venido a ti, y tu mujer y sus dos hijos con ella. Salió Moisés a encontrarse con su suegro, y se postró y le besó, y se preguntaron el uno al otro por su bienestar; y entraron a la tienda. Contó Moisés a su suegro todo lo que había hecho Yavé con el Faraón y con Egipto por causa de Israel, y todos los percances que los alcanzaron por el camino, y cómo Yavé los salvó. Y dijo Jetro: ¡Bendito sea Yavé que os ha salvado de la mano de los egipcios y de la mano del Faraón, que salvó al pueblo de debajo de la mano de Egipto! Ahora sé que Yavé es más grande que todos los dioses. . . Y tomó Jetro, suegro de Moisés, holocaustos y sacrificios para Dios; y entraron Aarón y todos los ancianos de Israel para comer pan con el suegro de Moisés delante de Dios.

Jetro llega a la tienda de Moisés, se anuncia, y los dos se saludan al estilo del Cercano Oriente: besándose. El más joven haciendo homenaje al mayor, y ambos preguntando por "la paz" del otro (la palabra hebrea es *shalom*). En estas formalidades, la mujer no tiene lugar, aunque su presencia en el campamento indica que ya el peligro ha pasado y la vida comienza a normalizarse.

En el interior de la tienda de Moisés, los dos hombres de autoridad recapitulan los sucesos de la liberación y las vicisitudes de la vida en el desierto, relato que como lectores nosotros también conocemos. Es la historia de "todo lo que Yavé hizo con el Faraón" y de cómo en el desierto "Yavé los salvó". Este énfasis en el papel de Dios en la revolución sirve aquí como en otras partes, para afirmar la legitimidad histórica del éxodo. Ante el ataque egipcio, el hambre y la sed, el pueblo (o parte de él) se había cuestionado si era posible una sociedad nueva sin clases; y había deseado volver a Egipto. Moisés siempre respondió que el éxodo no fue su idea, y que cualquier rebelión contra el proceso revolucionario era una rebelión contra Yavé. Traducido en lenguaje no teológico, quiere decir que el éxodo representa el curso y la dirección de la historia. Al afirmar Moisés a su suegro que Yavé los ha sacado de Egipto y les ha socorrido en sus necesidades en el desierto, está afirmando la verdad histórica del proyecto popular israelita.

La respuesta de Jetro "ahora sé que Yavé es más grande que todos los dioses, admite dos interpretaciones. Es posible que sea en ese momento cuando oye hablar de Yavé por vez primera; y que su asombro expresa un conocimiento teológico nuevo del nombre y la figura de Yavé. O puede entenderse que Jetro el sacerdote de Madián ha sido desde antes el administrador de los ritos de Yavé, pero ahora sabe que Yavé es un Dios liberador. En el conjunto del relato esta segunda interpretación es la más natural. El monte de Dios donde Yavé se le manifestó a Moisés es un lugar conocido por Jetro. En el relato de la vocación de Moisés se habló del monte como un lugar conocido, (el monte de Dios), y ahora Jetro sabe dónde encontrar a Moisés. Y en el sacrificio que en seguida compartirán Jetro, Moisés, Aarón y los ancianos de Israel en acción de gracias a Yavé, es Jetro quien convida.

"Ahora sé que Yavé es más grande que todos los dioses..." Los puntos suspensivos señalan una expresión en el texto masorético que no es una frase coherente. Parece aludir a la soberbia de los enemigos de Yavé o de Israel, pero no es posible reconstruirlo. Lo que es claro es que Jetro reconoce la supremacía de Yavé sobre otros dioses, seguramente comenzando con los dioses de Egipto. Todo opresor busca legitimar su dominio mediante el apoyo de Dios. Así se entiende la inclinación natural de todas las revoluciones al ateísmo. Los revolucionarios niegan a los dioses de los dominadores, y si no encuentran un Dios liberador terminan negando a la divinidad como tal. Jetro da expresión a la postura religiosa de la revolución israelita. Yavé es el más grande de los dioses, porque es Yavé quien libera al pueblo de la opresión de los reyes que se escudan detrás de sus religiones y sus dioses. En términos seculares, el proyecto de liberación es el proyecto que responde a la dinámica de la historia, y es a la larga más poderoso que el proyecto histórico de los dominadores.

El sacrificio para Dios en la tienda de Moisés y bajo la conducción de Jetro es susceptible de más de una interpretación. A. Cody observa que frecuentemente los tratados entre los pueblos se solemnizaban con sacrificios, (Gn. 31.54; Ex. 24.5; Dt. 27.5ss; Salmo 50.5) (15). Además, el lenguaje que se usa aquí donde Jetro "toma" o "acepta" el sacrificio no es usual si él ofrece un sacrificio como sacerdote responsable; se parece más bien al lenguaje de Jos. 9.14-15 donde los israelitas "aceptan" las raciones de los gabaonitas y establecen una relación de paz con ellos. Según esta interpretación, Jetro habría aceptado una alianza con el pueblo de Israel. Sin embargo, el contexto sugiere más bien que el sacrificio fue una acción de gracias. Jetro ha reconocido la grandeza de Yavé. Él es un sacerdote que antes había practicado el culto de Yavé en ese monte. Ahora que sabe la grandeza y el carácter liberador de Yavé, le rinde homenaje y culto en acción de gracias. El hecho de que se mencionen holocaustos es también una clave, pues el sacrificio apropiado para solemnizar un tratado es el *zebajim* donde ambas partes comparten el consumo de la víctima con la divinidad. En cambio, el holocausto, donde se consume la víctima entera por el fuego, es natural en un acto de gratitud a la divinidad.

No deja de ser significativo que sea el sacerdote de Madián quien oficie en esta celebración religiosa de la victoria de Yavé. La exégesis clásica vio aquí una conversión de Jetro de su paganismo a la fe en Yavé. La interpretación moderna en cambio ha entendido que Jetro fue quien introdujo la religión de Yavé entre los hebreos a través de Moisés su yerno. Es una hipótesis probable, no más. En caso de ser cierta debe recordarse que el culto madianita de Yavé, anterior al éxodo, sería muy diferente del culto a Yavé quien sacó a Israel de Egipto, la única religión de Yavé que la Biblia conoce.

3.8. JETRO PROPONE UNA BUROCRACIA REVOLUCIONARIA (18.13-27).

Sucedió al siguiente día que Moisés se sentó para juzgar al pueblo, y el pueblo se paró ante Moisés desde la mañana hasta el anochecer. Vio el suegro de Moisés todo lo que hacía con el pueblo y le dijo, ¿Qué es esta cosa que tu estás haciendo con el pueblo? ¿Por qué te sientas solo y todo el pueblo se para ante ti desde la mañana hasta el anochecer? Respondió Moisés a su suegro; Es que el pueblo viene a mí para consultar a Dios. Cuando tienen un asunto vienen a mí para que yo juzgue entre un hombre y su compañero, y les doy a conocer las normas de Dios y sus leyes. Dijo el suegro de Moisés: No está bien lo que haces. Te agotarás completamente tú y este pueblo que está contigo, porque es demasiado pesado para ti el asunto. No puedes hacerlo tú sólo.

En Israel la manera usual de resolver disputas era recurrir a los ancianos del pueblo que se congregaban a la entrada de la aldea (Rut 4, Amos 4.12). Era una justicia local y popular. Pero no es éste el sistema que aquí se nos presenta. Antes bien, el pueblo recurre al líder máximo, al libertador, para que les resuelva sus disputas, de manera que tienen que esperar en fila todo el día para presentar sus casos, Jetro condena este procedimiento por su ineficiencia: Es demasiado pesado para Moisés, y terminará agotándolo a él y al pueblo.

Pero el sistema de justicia que Jetro contempla no es criticable solamente por ineficiente sino también por razones políticas. Los israelitas se habían rebelado contra una sociedad donde el Faraón era un tirano que podía arbitrariamente decidir la suerte del pueblo. La nueva sociedad en la tierra que fluía leche y miel debería montarse sobre estructuras políticas más populares. Sin embargo, el pueblo está buscando las decisiones del máximo líder de su movimiento de liberación; y con ello piensan tener las decisiones de Dios. No es que no existieran expresiones del poder popular. Desde el comienzo del movimiento participaron los ancianos. Pero los ancianos no se mencionan en este texto sobre la administración de la justicia. Se asoma una ambigüedad en el proceso revolucionario, que comienza a cubrir con legitimidad revolucionaria a un sistema centralizado en el poder judicial. No es un sistema clasista porque el centro no vive de la explotación de una clase subordinada, pero tampoco el poder nace del pueblo.

La explicación de Moisés a su suegro menciona tres elementos del sistema de justicia en Israel: 1) Consultar a Dios es lo que hace una persona cuando decide emprender una tarea y quiere saber si es del agrado de Dios (I S. 28.6; I Reyes 22.5-S; II Reyes 3.11, etc) o cuando sobreviene una enfermedad u otra calamidad, y quiere saber su causa o su desenlace (Gn. 25.22; I S. 9.9; I Reyes 14.5; II Reyes 1.2). 2) Buscar una decisión en un pleito entre dos israelitas es un asunto que usualmente se llevaba en Israel ante los ancianos para su fallo, pero que en casos difíciles se podía llevar ante los levitas en el Templo (Dt. 17.8-13). 3) La instrucción en las leyes y las normas divinas que debían orientar la vida nacional era una tarea que en el Deuteronomio se encomienda a los levitas (Dt. 31.9-13). Moisés dice que como juez combina estas tres funciones. Centraliza en su persona funciones que posteriormente en Israel estaban dispersas. Pero no es éste el problema que ve Jetro.

Oye ahora mi voz y yo te aconsejaré y Dios estará contigo. Tu estarás por el pueblo cerca de Dios y llevarás los asuntos a Dios. Les advertirás las normas y las leyes. Les harás saber el camino por el que andarán y lo que han de hacer. Busca entre todo el pueblo hombres de valía, temerosos de Dios, hombres honestos que detesten el soborno. Los nombrarás jefes de mil, jefes de cien, jefes de cincuenta y jefes de diez para que juzguen al pueblo en todo tiempo. Todo asunto grave lo traerán a ti, y todo asunto menor lo juzgarán ellos. Así se aliviará tu carga, y ellos la llevarán contigo. Si esto haces Dios te instruirá y podrás mantenerte. También todo este pueblo entrará en paz a su lugar. Escuchó Moisés la voz de su suegro e hizo todo lo que le dijo. Escogió hombres de valía en todo Israel y los nombró jefes sobre el pueblo, jefes de mil, jefes de cien, jefes de cincuenta y jefes de diez. Y juzgaban al pueblo en todo momento. Traían los asuntos difíciles a Moisés pero ellos resolvían los asuntos fáciles. Despidió Moisés a su suegro, y volvió a su tierra.

La solución que propone Jetro es una solución burocrática. Ha visto el problema de la administración de justicia como su ineficiencia y propone una manera de hacerla más eficaz. Como en toda burocracia el poder desciende de la cúpula, y no como esperaríamos en un movimiento popular, donde debía subir de la base.

Moisés como máxima autoridad ha de nombrar personas de su confianza para que le ayuden en la administración de justicia. Ellos tratarán los casos corrientes, y solamente referirán a Moisés los casos difíciles. Moisés se reservará las funciones de consultar a Dios (1) y de instruir en las leyes de Dios (3), refiriendo los casos de pleitos de vecinos (2) a los jueces designados, excepto aquellos que por su dificultad han de remitirse a Moisés para su fallo. Moisés se reservará en este esquema la representación del pueblo ante Dios, así como las instrucciones de Dios al pueblo. Las decisiones corrientes en casos menores serán referidas a jueces que él nombrará (y a quienes, por lo tanto, podrá también remover).

No se trata de una sociedad de clases como la de Egipto, pues Moisés no saca beneficio del trabajo de los israelitas ni tiene la potestad de hacerlos cumplir trabajos forzados; es más bien una organización revolucionaria burocrática. Revolucionaria porque rechaza la sociedad de clases, y busca implementar las leyes de Yavé el Dios liberador. Burocrática porque en la administración de la justicia el poder proviene de arriba para abajo, del líder Moisés a los jueces nombrados por él.

La división del pueblo en categorías de mil, cien y cincuenta usualmente es en los textos bíblicos una división para fines militares. Así David fue nombrado por Saúl capitán de mil hombres (I S. 18.13). El ejército filisteo estaba dividido en pelotones de cien soldados, y batallones de mil (I S. 29.2). En el levantamiento dirigido por Yehoyadá contra la reina Atalía intervinieron grupos de cien soldados bajo sus capitanes (II Reyes 11.4,9,15,19). Este tipo de división parece natural en un ejército, pero no es tan evidente que surtiera buen efecto en la administración de la justicia. Aun para fines militares, esta organización se usó únicamente en el período monárquico. En los textos antiguos la palabra elef

("mil"), se refiere a la unidad militar provista por un clan, y no a un número específico. David con diez panes y diez quesos llevó alimento a un elef, que seguramente no tenía mil hombres (I S. 17.17-18).

El sistema popular de justicia que prevaleció en Israel recaía en los ancianos de cada pueblo, cuya autoridad derivaba de su reconocimiento por los vecinos del lugar como personas de buen juicio. Según II Cr. 19.4-10, fue Josafat en el siglo IX quien instituyó un sistema de jueces nombrados por el rey. Resulta pues, anacrónico que Moisés sea declarado autor de este sistema burocrático de justicia. Es posible que el texto refleje un intento antiguo de implantar este sistema, luego abandonado. O también es posible que el relato busque legitimar un sistema en vigor en el período monárquico.

NOTAS:

(1) I. Davies, *The Way of the Wilderness. A Geographical Study of the Wilderness Itineraries of the Old Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

(2) Davies, op. cit., discute las rutas posibles para cruzar la escabrosa península de Sinaí. Toma como el itinerario básico del pentateuco el de Núm. 33 (P). Cree que la localización de los varios relatos se hizo de forma secundaria usando este itinerario. Dedicó gran esfuerzo a identificar el Yam Suf, concluyendo que se refiere al Mar Rojo, y a identificar el Monte Sinaí; acepta la tradicional identificación con Jebel Musa. Otro estudio es el M. Harán, "The Exodus", *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplement* (Nashville: Abingdon, 1976), págs. 304-10.

(3) Para la interpretación de la importancia literaria de Ex. 13.17-22, véase George W. Coats, "An Exposition for the Wilderness Traditions", *Vetus Testamentum*, XXI I (1972), 288-95.

(4) Ver W. Helck, "Tkw und die Ramsesstadt", *Vetus Testamentum*, XV (1965), 35ss.

(5) Ver la discusión de los textos de Josefo, en Davies op.cit., págs. 7-13.

(6) Ver Otto Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durch Meer (Halle, 1932)*.

(7) De la abundante y confusa discusión del Yam Suf destacamos el pequeño artículo de Norman H. Snaith, "Yam Suf: The Sea of Reeds: The Red Sea", *Vetus Testamentum*, XV (1965), 395-98, y Davies, op.cit., págs. 70-74. Muchos comentaristas del último siglo han querido interpretar "mar de carrizales" por facilitar una explicación natural del milagro. No se puede descartar alguna validez a este esfuerzo, aunque no lo intentamos aquí.

(8) El tema de la rebelión en el desierto ha sido estudiado ampliamente por George W. Coats, *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament* (Nashville: Abingdon, 1968). Coats considera que el origen de esta tradición es la historia de los espías en Núm. 13-14, que habría servido para justificar las pretensiones territoriales de Judá. Un estudio más reciente es el del P. Buis, "Les conflits entre Moïse et Israël dans Exode et Nombres", *Vetus Testamentum*, XXVIII (1978), 257-70.

(9) Gerhard von Rad, *Das heilige krieg im alten Israel* (Zürich, 1951).

(10) Este himno ha sido ampliamente discutido por los intérpretes modernos. No nos consideramos competentes para dar interpretaciones autorizadas de la antigua poesía hebrea, y es justo que el lector sepa sobre cuáles autoridades nos hemos apoyado. En orden de importancia para nosotros, éstos son: Frank M. Cross, jr., y David Noel Freedman, "The Song of Miriam", *Journal of Near Eastern Studies*, XIV (1955), 237-50, J.D.W. Watts, "The Song of the Sea Ex. XV" *Vetus Testamentum*, VII (1957), 371-80. B.S. Childs, *The Book of Exodus*, págs. 240-53, y Martín Noth, *Das zweite Buch Mose* págs. 120-26.

(11) Véase la respuesta de Gedeón a los ancianos de Israel en Jue. 8.22-23. Para una exposición breve y sintética de este asunto, véase Jorge Pixley, *Reino de Dios* (Buenos Aires: La Aurora, 1977).

(12) Frank M. Cross, Jr., y David N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry* (Missoula, Montana, U.S.A.: Scholars Press, 1975), págs. 64-65.

(13) Noth, *Das Zweite Buch Mose*, págs. 108-9.

(14) El asunto ha sido investigado y reportado por F. S. Bodenheimer, "The Manna of Sinaí", *Biblical Archaeologist*, X (1947), 1-6, sobre cuyo informe se basa J. L. Mihele, art. "Manna" en el *Interpreter's Dictionary of the Bible* (N.Y.: Abingdon, 1962), vol. 3, págs. 259-60.

(15) A. Cody, "Exodus 18.12: Jethro Accepts a Covenant with the Israelites", *Bíblica*, XLIX (1968), 153-66.

CUARTA PARTE
Las bases para la nueva sociedad
(19.1 - 40.38)

4.0 La Llegada al Sinaí (19.1 -2)

La cuarta y última parte del libro del Éxodo expone las bases constitucionales de la nueva sociedad del pueblo de Yavé, el Dios liberador. El relato mismo de la construcción de esta sociedad en la tierra de Canaán no entra dentro del ámbito del libro, aunque algunos de sus problemas se presentan en forma velada en las historias del desierto (caps. 13.17-18.27). Aún más, Israel no pudo componer un relato coherente de la construcción de la sociedad revolucionaria, conformándose con las historias anecdóticas recogidas en los libros de Josué y de Jueces. Esta incapacidad no es casual. Las historias de los orígenes de Israel tomaron una forma fija y escrita a partir del siglo X en tiempos de los reyes David y Salomón. En esta época y la que le siguió inmediatamente, tomaron forma las versiones yavista y elonista de los orígenes. Lo que buscaban crear los historiadores del reino era la historia de los orígenes de la nación. No podían escribir una historia revolucionaria, aun cuando los materiales que forzosamente usaron surgieron de una experiencia revolucionaria. Resultó así más fácil presentar el relato de la destrucción del viejo orden en Egipto (que podía leerse como una lucha de liberación nacional), que relatar las experiencias de un pueblo emergente en Canaán que rechazó las sociedades de clase existentes en la tierra de Canaán. En el apartado donde esperaríamos la historia de la construcción de la nueva sociedad, tenemos la colección de leyes que les sirvió de constitución.

Las leyes constitutivas de Israel necesitaron la clara autoridad de la experiencia de liberación de la servidumbre de Egipto, tanto al nivel dos de la vida tribal de Israel como al nivel tres de su existencia monárquica. No teniendo referencia a la creación de un estado israelita, estas leyes constitutivas exigen una lealtad exclusiva a Yavé; y por su marco narrativo, a su profeta Moisés. A primera vista parece curioso que un movimiento revolucionario como lo fue el de las tribus campesinas de Israel, legitime las normas para su vida por la lealtad exclusiva a Dios y a un hombre que ya había muerto en el periodo de la construcción de la sociedad sin clases. Pero realmente no es así. El viejo orden contra el cual los campesinos hebreos de Egipto y las tribus israelitas de Canaán se rebelaron, era una sociedad tributaria donde el Estado era coextensivo de la clase explotadora. El Estado que se conocía en esa época vivía del tributo de las aldeas campesinas. Israel pretendía rechazar no solamente al Faraón y a los reyes de ciudades como Siquem y Jazor, sino toda forma de dominación estatal. Para ese efecto, el éxodo propone como alternativa una legislación que establezca condiciones de igualdad. No propone medidas para suplir las necesidades de liderazgo. Se da por entendido que habrá el liderazgo "natural" suministrado por los vínculos de parentesco. El padre de familia será el líder, y la reunión de ancianos del pueblo resolverá asuntos que rebasen a la familia. Según el relato del éxodo, Yavé mismo con Moisés su profeta dirigió el movimiento de liberación. En la nueva sociedad, Yavé el Dios liberador ocupará el lugar que los reyes ocupaban en las otras naciones. El primer mandamiento de la nueva Israel será la prohibición de adorar a cualquier Dios que no sea Yavé el Dios del éxodo. Cualquier otro culto será contrarrevolucionario porque dará entrada a las religiones que legitimen a los reyes.

Moisés ocupa en la construcción de la nueva sociedad sin clases un papel único y sin sucesión. Las historias del desierto legitiman el papel conductor de Moisés. Sobre el monte Sinaí Yavé se aparece en una densa nube, y el pueblo lo oye hablando con Moisés: "y así te dará crédito para siempre" (19.9). Moisés "no quitó a nadie un solo asno ni hizo mal a ninguno" (Nm. 16.15), sino que siempre

representó sin vacilar los intereses de la revolución. En el libro del Deuteronomio se pensará en una sucesión de profetas de Yavé que continuarán la misión de Moisés (Dt. 18.16-20). Pero en el relato normativo del libro del Éxodo no se prevé ningún tipo de sucesión para Moisés. Antes bien, Moisés media las normas que Yavé dicta para la vida de la sociedad sin clases, y las normas bastarán. La autoridad de Moisés es única e intransferible.

No habiendo un sistema reconocido de legitimación de una conducción política, la legislación se convierte en algo fundamental para mantener el carácter revolucionario de la nueva sociedad. En la práctica, esta sociedad anti-cananea y anti-estatal pudo subsistir por unos doscientos años (1200 a.C. a 1000 a.C., aproximadamente). Entonces la insistente presión militar de los filisteos hizo que también en Israel se nombrara "un rey como las naciones", legitimándolo en el nombre de Yavé el Dios del éxodo. La redacción del éxodo data de este período monárquico; y por lo tanto, la omisión de cualquier institución de conducción política no es ingenua sino señala la resistencia de la tradición legal de Israel a la institución monárquica. Al insistir en la autoridad exclusiva y única de Moisés como el que habla con Yavé como quien habla con su amigo (Ex. 33.11), nuestro texto está "poniendo en su lugar" a los reyes que decían ser los designados por Yavé para mandar a su pueblo. Con su silencio, la legislación afirma la posibilidad de un Israel sin instituciones estatales. En el libro del Éxodo, el único estado que aparece es el egipcio; y éste, claramente implicaba muerte para sus súbditos. ¡Una posición revolucionaria consecuente en un mundo donde no existía otra clase explotadora fuera del Estado! Y el libro del Éxodo que no puede o no quiere narrar la construcción de la sociedad sin clases, expone ampliamente cómo en el monte Sinaí Yavé el Dios liberador reveló a Moisés las leyes que habrían de regir la vida de esta nueva-sociedad donde el forastero, la viuda y el huérfano podrían vivir en seguridad. ¡Dios garantiza la revolución!

En América Latina estamos acostumbrados a teorías revolucionarias anti-religiosas, o cuando menos arreligiosas. En Israel la primera demanda revolucionaria era la lealtad exclusiva al Dios Yavé, el actor principal en la lucha popular por el poder. Esto no tiene paralelo en nuestra experiencia. El lenguaje a veces revolucionario de la democracia cristiana, se ha mostrado equivoco y traicionero a la hora de la verdad, como se vio claramente en Chile y se ha repetido en El Salvador (1). La única revolución latinoamericana consolidada, la cubana, rechaza que se le atribuyan sus triunfos a Dios. La revolución sandinista en Nicaragua augura una nueva actitud revolucionaria hacia la religión; pero un sano escepticismo dicta aún un compás de espera.

Los creyentes tenemos una dificultad inversa para leer este texto a la vez religioso y revolucionario. La arraigada tradición liberal de separar religión y política, hace muy difícil para los creyentes percibir que el éxodo es el texto guía de un pueblo en revolución. Al contrario de los teóricos revolucionarios, para nosotros la acción de Dios en la historia del pueblo de Israel no presenta ningún problema. Pero nos resulta difícil leer la experiencia de Israel como una auténtica revolución, una gesta donde el pueblo tomó en sus propias manos su destino histórico que le había sido arrebatado por los reyes. Siguiendo la interpretación nacionalista de la redacción yavista, se nos ha enseñado a leer el éxodo como el rescate por Dios de su pueblo, después de la aberración de un período transitorio de esclavitud. En esta lectura la nacionalidad es anterior al éxodo, que no sirve más que para restaurarla. Al ubicar la producción del relato del éxodo dentro de las luchas de los campesinos israelitas por lograr y defender sus condiciones de vida frente a los reyes de Canaán, le devolvemos el carácter revolucionario a la lucha contra el Faraón. En esa lucha los benjaminitas y demás campesinos de Canaán veían reflejada su propia lucha. Experiencias históricas como las luchas populares en América Central nos están abriendo los ojos al éxodo como el texto guía de la revolución de un pueblo campesino profundamente religioso. Pero esta lectura del Éxodo no es aún un logro sino un esfuerzo. En este comentario sobre el Éxodo procuramos seguir esta línea de lectura que el pueblo latinoamericano nos está abriendo. Con ello creemos ser fieles a la intención original del relato. El éxito de esta lectura dependerá en parte del éxito de las revoluciones que hoy se inspiran en la fe cristiana.

Hasta que estas revoluciones sean una realidad, seguirá siendo difícil leer un texto revolucionario donde Dios resulta el primer actor, tanto en la victoria sobre el opresor como en la construcción del nuevo orden. En la nota 8, "¿En qué sentido 'sacó Yavé' a Israel de Egipto?", hemos tratado de señalar algunas pautas para entender el papel de Dios en la acción revolucionaria de un pueblo. Para la construcción revolucionaria vale algo similar: Dios como motor del avance histórico, inspira en los pueblos las normas por las cuales es posible vivir en libertad y justicia. Según el texto, Yavé impuso leyes justas a través de Moisés su profeta; y Moisés no tiene sucesor como el líder máximo de la revolución. Quizá podemos entender esto pensando en el papel preponderante de figuras revolucionarias como Lenin, Tito, Mao, Ho-Chi-Minh y Fidel Castro. Tales revolucionarios son reconocidos como indiscutibles voceros de sus pueblos en revolución, y en esa función no tienen

sucesores. ¡Cuánto más una revolución como la israelita que tenía como una meta inmediata la eliminación del Estado que es la institucionalización del liderazgo político!

En todo caso, el texto teórico principal de esta antigua revolución es profundamente religioso. Una revolución secular no era una verdadera opción para los campesinos de Canaán que no toleraban más el tributo que les imponían sus reyes. Creían que los dioses les mandaban la lluvia. Creían que los dioses los libraban de las pestes. La alternativa que se les planteaba no era como la disyuntiva de los revolucionarios rusos a principios de siglo, entre una religión que legitimaba un orden social opresivo, y una doctrina revolucionaria que hacía del pueblo trabajador el agente de su propia historia. El campesino cananeo dependía de los dioses para su sobrevivencia. Su opción era entre los dioses de los reyes, Baal y compañía, y el Dios de los pobres, Yavé. Yavé era un Dios nuevo para ellos, pero lo conocían por el testimonio de los hebreos de Egipto como un Dios que los había conducido en su lucha contra la opresión. Era un Dios capaz de encabezar y orientar su revolución. Solamente que le tendrían que rendir lealtad exclusiva y depender de él para funciones que antes recibían de Baal, como la lluvia. En esta forma entendemos cómo un pueblo auténticamente revolucionario pudo confesar que Dios los liberó y les impuso las normas para la nueva sociedad sin clases.

Nota 11: El análisis crítico-literario de Éxodo 19-40. A pesar de muchos esfuerzos de los exégetas, no ha sido posible lograr un análisis seguro de los textos que se han combinado para producir el texto actual de la revelación en el monte Sinaí; texto que es a todas luces el resultado de un proceso complicado de composición. Parece seguro reconocer tres elementos distintos en la pericopa del Sinaí. Cada uno de ellos es a su vez complejo, con su propia historia; pero ya el análisis interno a cada elemento es menos seguro y menos importante para efectos de la interpretación del texto. En la exposición trataremos en secuencia los tres bloques principales:

4A. El relato fundamental de la revelación en el Sinaí combina las versiones yavista y elohista, que ya hemos encontrado en la historia de la lucha contra la opresión del Faraón. La revelación de Yavé en estas versiones antiguas del éxodo tiene dos focos: el decálogo en Ex. 20.1-17, y la lista de diez o doce mandamientos que se presenta como lo que Moisés escribió sobre las tablas de piedra por mandato de Yavé en Ex. 34.14-26. Es probable que el primero sea la versión elohista de la revelación en el Sinaí, y el segundo la versión yavista. Están conectados en el texto actual por el rompimiento de las primeras tablas en el contexto del relato del becerro de oro. La conexión de estos tres momentos (decálogo, becerro de oro, y las tablas escritas por Moisés) es estrecha, y sugiere la obra de un redactor que en su trabajo hizo cambios importantes en las tradiciones yavista y elohista, redactor que los críticos literarios designan con la sigla RJE. En su forma actual, entonces, lo que hemos llamado 4A es la obra de RJE, probablemente en tiempos de Ezequías hacia el fin del siglo VIII a.C. Está contenido en los siguientes pasajes: 19.9-20.21,-24.1-2,9-15a;31.18-34.35.

4B. Insertada dentro de este relato básico está una colección antigua de leyes con su introducción y su secuela: 19.3-8; 20.22-23.33; 24.3-8. El código legal en 20.22-23.33 se conoce en la exégesis moderna como el Código de la Alianza. Este nombre lo recibe principalmente de su presentación en 19.3-8, y la secuela en 24.3-8, que presentan las leyes como las obligaciones que Israel aceptó al entrar en una alianza con Yavé su Dios. La preocupación con el cumplimiento de la alianza es característica del libro del Deuteronomio, y es probable que la interpretación de las leyes en el Sinaí como las condiciones para una alianza con Yavé, vengan del mismo contexto. De ahí que esta gran adición al relato del Sinaí provenga del contexto de la Reforma en Judá, durante el curso del siglo VII a.C. La colección legal misma, por supuesto, es mucho más antigua que su inserción en el relato del Sinaí,

4C. Según la interpretación sacerdotal de la revelación, su contenido fueron las instrucciones para la factura del tabernáculo y sus implementos para que hubiera una forma regularizada de acercarse a Yavé. El texto sacerdotal se encuentra en Ex. 24.15b-31.17; 35.140.38. El contexto histórico en el que se produjo esta relectura de la revelación es el proyecto sacerdotal de un Israel centrado en el templo reconstruido bajo la protección de las autoridades persas, y proviene del siglo VI a.C.

4.0. LA LLEGADA AL SINAÍ (19.1-2)

Al tercer mes después de la salida de los Israelitas de la tierra de Egipto, aquel mismo día llegaron al desierto de Sinaí. Procedieron de Refidim, y llegaron al desierto de Sinaí, y acamparon en el desierto. Acampó allí Israel delante del monte, y Moisés subió hacia Dios.

Esta pequeña nota sobre los movimientos del pueblo revela la complejidad de la historia de la composición del libro del Éxodo.

La información del movimiento procede del itinerario sacerdotal, "procedieron de Refidim y acamparon en el desierto de Sinaí (Nm. 33.15). Conecta perfectamente con la ubicación geográfica de la escasez de agua (17.1). Pero el relato del encuentro con Jetro (Ex. 18) se sale del itinerario, pues se ubica en el "monte de Dios". La explicación usual de este desdoblamiento de la llegada al Sinaí es que Ex. 18 proviene de la redacción elohista, donde era parte del ciclo del Sinaí, mientras 19.1-2 es parte de la redacción sacerdotal que supone que los eventos en el monte comenzaron con la manifestación de Yavé a Moisés sobre el monte.

Y, ¿cuál es la referencia de "aquel mismo día"? La salida de Egipto fue según Ex. 12.6, 12, al decimocuarto día del mes primero. ¿Se propone aquí que llegaron al monte después de noventa días, en el cuarto mes? Según la tradición judía, la ley fue dada a Moisés en la fiesta de semanas (Pentecostés), siete semanas después de la Pascua. En ese caso habría que entender este texto como una referencia al primer día del tercer mes, un mes y medio después de la salida.

4A. NORMAS PARA VIVIR COMO EL PUEBLO DE YAVÉ (EX. 19.9-20.21; 24.1-2,9-15a; 31.18-34.35).

Estos pasajes forman el relato básico de la perícopa del Sinaí, y deben su forma actual a la obra del redactor que juntó el relato original yavista con el elohista (ver nota 11). Preserva algunas incoherencias que se explican por su origen doble. Las más notables son 1) Las dos listas muy diferentes de los mandamientos que Yavé entregó a Moisés y al pueblo como la constitución de su vida como pueblo de Yavé, Ex. 20.1 -17 y Ex. 34.14-26. 2) La manera de concebir la presencia de Yavé sobre el monte. En algunos textos Yavé desciende al monte para encontrarse con Moisés (19.18, 20; 34.5), lo cual es probablemente la interpretación del antiguo relato yavista. Otros textos parecen más bien suponer que Yavé mora sobre el monte, y que Moisés sube para encontrarse con él (24.1, 9s, 12; 34.2). 3) Según 31.18y32.15-16, Yavé escribió sobre las tablas de piedra con su propio dedo; pero según 34.28 Moisés escribió lo que Yavé le indicó. La redacción del conjunto ha resuelto algunas de estas diferencias mediante la colocación del rompimiento de las primeras tablas de la ley por causa del pecado del becerro de oro, la cual obliga a preparar otras tablas. El resultado es un relato fuerte y coherente en sus líneas generales.

4A.1. Yavé se manifiesta con poder (Ex. 19.9-25).

Dijo Yavé a Moisés: He aquí, yo vendré a tí en una densa nube para que el pueblo oiga cuando hable contigo y siempre confíe en tí. (Y Moisés informó a Yavé las palabras del pueblo).

La nube tiene el doble efecto de ocultar a Yavé mientras evidencia que efectivamente está presente. El pueblo oirá cómo Yavé habla con Moisés, y así sabrá que ha de escuchar a este líder revolucionario. La oración que hemos puesto en paréntesis parece haber llegado a su lugar actual por un percance en su transmisión.

Dijo Yavé a Moisés: Anda al pueblo y santificalos hoy y mañana; que laven sus ropas. Que se preparen para el día tercero porque en el día tercero descenderá Yavé ante los ojos de todo el pueblo al monte Sinaí. Trazarás un límite alrededor del pueblo, diciendo: Cuidaos de que no subáis al monte ni toquéis su borde. Todo el que toque el monte de cierto morirá. No lo tocará nadie, porque de cierto será muerto a pedradas o flechazos; sea bestia u hombre, ¡no vivirá! Al sonido de la corneta ellos subirán al monte. Descendió Moisés del monte al pueblo. Santificó al pueblo. Lavaron sus ropas. Dijo el pueblo: ¡Estad listos para el tercer día! No toquéis mujer!

Es natural y comprensible que el pueblo haya de purificarse para encontrarse con Dios. Preparativos semejantes hizo Jacob y su comitiva antes de llegar a Betel (Gn. 35.1-5), y también el pueblo de Israel antes de cruzar el Jordán y entrar en la tierra prometida (Jos. 3.1-13).

A la luz de los sucesos siguientes sorprende que "ellos" subirán al sonido de la corneta. Únicamente en 24.9-11 se menciona un grupo que sube al monte: Moisés, Aarón, Nadab, Abiú y setenta ancianos. Es probable que originalmente fuera a este pasaje la referencia en nuestro texto. Pero en la forma actual del texto, el pueblo al oír la voz de Yavé, temió y pidió que Moisés subiera en su lugar y sirviera de intermediario entre Yavé y el pueblo (20.18-21). De manera que predomina en el texto actual la idea de que sólo Moisés subió para hablar con Yavé.

Y sucedió al tercer día por la mañana que hubo truenos y relámpagos y una nube espesa sobre el monte; y una voz de trompeta muy fuerte de manera que tembló todo el pueblo en el campamento. Entonces sacó Moisés al pueblo del campamento para encontrarse con Dios, y se pararon debajo del monte. El monte Sinaí humeaba por todas partes ante el hecho del descenso de Yavé sobre él en fuego. Y subía su humo como el humo del horno y temblaba mucho todo el monte. -Y la voz de trompeta salía con gran fuerza. Moisés hablaba, y Dios respondía con voz.

Se ha pensado que el pueblo conoció la presencia de Yavé que aquí se describe, en medio de manifestaciones volcánicas. Sin embargo, si ese fuera el caso habría que pensar en un lugar diferente a la posición tradicional en la península del Sinaí, quizás en las montañas al oriente del Golfo de Aqaba. Pero no es necesario suponer una experiencia volcánica. Puede ser que la base del texto sea la experiencia de la manifestación de Dios en medio del incienso en el culto. En todo caso, para efectos de comprender el texto poco importa la experiencia original. Lo que importa es la gran impresión que causó el descenso de Yavé sobre el monte. En medio de un espantoso ruido y un gran temblor, Moisés hablaba con Yavé y Yavé le contestaba. Así Yavé confirmaba a Moisés como el auténtico representante del Dios del éxodo.

Dios respondía "con voz", una expresión curiosa. La palabra hebrea *qol* ("voz") es la misma que se usó poco antes para los truenos en la frase "truenos y relámpagos". Pero el contexto precisa que el pueblo entendió las palabras que Yavé le dirigía a Moisés, palabras que se darán inmediatamente como el decálogo. La expresión es curiosa pero no incomprensible: Dios hablaba, y el pueblo oía su voz.

Descendió Yavé sobre el monte Sinaí a la cima del monte, y llamó Yavé a Moisés a la cima del monte; y subió Moisés. Dijo Dios a Moisés: Desciende y advierte al pueblo para que no irrumpen hacia Yavé para mirar, y caigan de ellos muchos. También los sacerdotes que se acerquen a Yavé se santificarán para que Yavé no arremeta contra ellos. Replicó Moisés a Yavé: El pueblo no podrá subir al monte Sinaí porque tú mismo nos advertiste diciendo, Delimita el monte y santifícalo. Le dijo Yavé: Ve y descende; y sube tú y Aarón contigo; pero los sacerdotes y el pueblo no irrumpen para subir a Yavé, para que no arremeta contra ellos. Y descendió Moisés al pueblo y les dijo...

Este párrafo retrocede a la etapa de los preparativos para la manifestación de Yavé; subraya lo antes dicho sobre la importancia de no traspasar los límites de lo sagrado. Su lenguaje no tiene vínculos estrechos con ninguno de los estratos del Pentateuco, por lo cual se le considera generalmente una adición (2).

Formalmente es interesante constatar cómo Moisés rechaza la instrucción divina, con una cita de las mismas palabras de Yavé:

"No podrá el pueblo subir porque tú mismo nos advertiste diciendo Delimita el monte y santifícalo". La técnica de citar al interlocutor o al adversario para refutarlo por su propia boca es frecuente entre los profetas (3).

La última oración se interrumpe sin explicar cuáles fueron las palabras de Moisés al pueblo. El siguiente párrafo comienza con palabras de Dios mismo.

4A.2. Yavé impone su ley a Israel (20.1-17).

Y habló Dios todas estas palabras:

Yo soy Yavé tu Dios que te sacó de la tierra de Egipto de la casa de servidumbre,

No tendrás dioses ajenos delante de mí.

No te harás imagen, ni ninguna forma que esté en los cielos arriba ni en la tierra abajo ni en las aguas debajo de la tierra. No los adorarás ni los servirás, pues yo Yavé tu Dios soy un Dios celoso que visito la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y la cuarta generación a los que me odian, y hago misericordia a la milésima generación a los que me aman y guardan mis mandamientos.

No tomarás el nombre de Yavé tu Dios en vano, porque no tendrá Yavé por inocente a quien tome en vano su nombre.

Recuerda el día sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás toda tu obra; pero el día séptimo, sábado, es para Yavé tu Dios. No harás ningún trabajo tú ni tu hijo ni tu hija, tu siervo ni tu criada, ni tu bestia ni tu extranjero que reside dentro de tus puertas. Pues en seis días hizo Yavé los cielos y la tierra, el mar y todo lo que en ellos está; y descansó en el día séptimo. Por lo tanto bendijo Yavé al día séptimo y lo santificó.

Honra a tu padre y a tu madre para que se alarguen tus días sobre la tierra que Yavé tu Dios te da.

No matarás.

No adulterarás.

No robarás.

No levantarás contra tu prójimo testimonio falso.

No codiciarás la casa de tu prójimo. No codiciarás la mujer de tu prójimo ni su siervo ni su criada ni su buey ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo.

El decálogo es una lista de mandamientos dirigidos al hombre adulto israelita. Se dirigen a él en la segunda persona masculina. Su forma es categórica, sin matices ni contemplación de circunstancias especiales. No señalan los castigos que se aplicarán en caso de violaciones. Constituyen en su conjunto la solemne declaración de Yavé acerca de las condiciones para pertenecer al pueblo de Yavé. Quien no viva por estas normas, no podrá considerarse parte del pueblo nuevo de Israel. Habrá en otras partes leyes que den instrucciones para los jueces sobre procedimientos a seguir con criminales; aquí lo que interesa es dejar puestos los límites de lo posible para la nueva sociedad que ahora se funda.

Antes de comentar individualmente los diez mandamientos, es conveniente mirar al decálogo en su conjunto. No es la única colección breve de leyes, aunque no se ha podido esclarecer por qué se hicieron originalmente colecciones como éstas (ver nota 12). En todo caso es evidente que este decálogo tiene una historia previa a su forma actual: 1) Por su forma, dos mandamientos (1 y 2) son declaraciones de Dios mismo, mientras uno (3) no lo es, ni lo son las cláusulas explicativas de los mandamientos 4 y 5. Los otros cinco mandamientos son ambiguos en cuanto al sujeto que habla. 2) Por su estructura rítmica, tres mandamientos son de dos acentos (en el hebreo), y los demás de tres o cuatro acentos, sin incluir las notas explicativas. 3) La inserción del decálogo dentro de la perícopa del Sinaí da muestras por su vinculación no clara con su contexto, de haber sido introducida en bloque a un relato ya existente. Sobre la pre-historia del decálogo, ver nota 14. Por estas razones es claro que el decálogo representa un punto de llegada en la tradición legal de Israel, y que históricamente no es el inicio de esa tradición. Esto en ninguna forma impide que sea el texto constitucional fundamental de Israel.

En el contexto actual es Dios mismo quien pronuncia las palabras del decálogo desde la cima del Sinaí. Al oír la voz de Dios, el pueblo teme y pide que en lo sucesivo Dios use a Moisés como su intermediario para comunicar sus leyes (20.18-21). A Moisés, Dios le revela la miscelánea legal que conocemos como el Código de la Alianza (20.22-23.19). Además, Yavé le da a Moisés dos tablas de piedra que ha escrito con su propio dedo (31.18). Lamentablemente, Moisés rompe estas tablas (32.19), y tiene que reemplazarlas con otras que se inscriben con la lista de leyes "cultuales" de Ex. 34.14-26 (34.1,28). El Deuteronomio reinterpreta este relato para que se entienda que el contenido de las tablas era el decálogo, tanto la primera vez como la segunda (ver nota 13); pero ésta no es la intención del texto del éxodo. En el libro del Éxodo la lista de leyes "cultuales" es el contenido de las segundas tablas, y posiblemente de las primeras también. La tradición posterior ha reconocido la superioridad del decálogo, y en general ha preferido la reinterpretación deuteronomica al relato del Éxodo. Sin embargo, no es necesario llegar a ese extremo, pues Éxodo también destaca al decálogo al

ponerlo como la primera revelación de Yavé, y la única que dio directamente al pueblo, y no a través de la mediación de Moisés.

Nota 12: Los decálogos de la Biblia. Entre las leyes de Israel existen varias listas breves que muestran una unidad temática o de forma. Los exégetas han creído encontrar aquí varias listas de diez, varios "decálogos". Esto es llamativo porque el número diez no tiene en la Biblia un significado simbólico como los números siete y doce. Es simplemente un número práctico y fácil de contar.

Ex. 34.28 habla de "las palabras de la alianza, las diez palabras". El Deuteronomio recoge esta expresión "las diez palabras", y la usa para el decálogo más conocido (Dt. 4.13; 10.4).

En Dt. 27.15-25 hay una serie de doce maldiciones cuya función es más cultural que legal. Algunos intérpretes opinan que el primero (27.15) y el último (27.26) de la serie son glosas. En este caso la serie original consistiría de diez maldiciones.

En Lv. 18.6-17 hay una lista de doce prohibiciones con la fórmula "no descubrirás la desnudez de X". La lista establece los límites de las relaciones sexuales, definiendo lo que se tendrá por incesto. Esta serie es muy antigua. Como el decálogo conocido está formulado como prohibiciones dirigidas a una segunda persona singular masculina. También como el decálogo se introduce con la fórmula de auto-presentación.

Lv. 20.2-21 contiene una serie de leyes, mayormente sobre relaciones sexuales prohibidas, que se caracterizan por la frase "ciertamente morirá". Esto indica que su contexto original fue el de instrucciones para quienes tenían que administrar justicia en casos de acusaciones contra miembros de la comunidad. Son pues leyes en el sentido más estricto de la tradición legal del antiguo Cercano Oriente. En esto difiere de todas las series hasta ahora examinadas. La serie contiene trece leyes, algunas de las cuales podrían considerarse adiciones, de modo que no se excluye que la serie original fuera de diez.

En Lv. 19.2-18 Sigmund Mowinckel pensó discernir dos decálogos: uno caracterizado por la segunda persona plural, y el otro por el singular (4). La serie que usa el plural está en 19.3-12, pero no forma una lista homogénea en cuanto a su forma. Además, depende del decálogo de Ex. 20. El otro "decálogo" en el singular, contenido en los vv. 13-18, es difícil de discernir. No es posible sacar conclusiones de estas series no claras.

Por último, el Salmo 15 contiene una lista de reglas para la admisión al culto, que se aproximan a diez. Fue Mowinckel quien señaló la importancia de esta analogía al decálogo (5). En el salmo la función de la lista es clara: establecer las condiciones para la participación en el culto de Yavé. Es posible que el decálogo conocido tuviera en algún momento de su prehistoria también esta función.

Nota 13: El lugar del decálogo en el Deuteronomio. El libro del Deuteronomio le da al decálogo familiar, cuyo texto en Dt. 5.6-21 es muy similar al texto de Ex. 20.1-17, un lugar mucho más prominente que el que tiene en el libro del Éxodo. El relato en sí es muy similar: Yavé revela los diez mandamientos cara a cara al pueblo (5.4). Por temor, el pueblo le pide a Moisés que en el futuro sirva de intermediario, oyendo las palabras de Yavé y transmitiéndolas al pueblo (5.22-31). Moisés luego sube al monte y recibe de Yavé "las dos tablas de piedra escritas por el dedo de Dios, en las que estaban todas las palabras que Yavé os había dicho de en medio del fuego, en la montaña, el día de la asamblea" (9.10). Al bajar del monte y enterarse del culto al becerro de oro, Moisés lanzó las tablas y las rompió. Además de las palabras citadas de 9.10, la clave de la relectura deuteronomica está en 10.1-5.

Aquí no se deja ninguna duda de que el contenido de las segundas tablas, que también fueron inscritas por Dios mismo, son las mismas palabras que las primeras. Dado que ya el relato deuteronomico las citó, no las repite. Estas tablas son designadas "las dos tablas de la alianza" (9.15).

Una comparación de Ex. 19-24, 32-34 con Deut. 5-10 muestra que Deuteronomio es una revisión del relato del Éxodo. La revisión tiene el efecto de eliminar el Código de la Alianza y el decálogo "cultural", y deja como la única ley revelada en el Sinaí al decálogo "ético". Con ello hace de

este decálogo conocido la fundamentación de la alianza entre Yavé e Israel. Esta interpretación ha sido muy atractiva a generaciones posteriores, y se ha impuesto en la conciencia popular. Sin embargo, conviene recordar que la ubicación del decálogo como la base de la alianza es clara en el Deuteronomio pero no así en el Éxodo. El decálogo en la forma en que lo presenta el Deuteronomio evidencia una transmisión muy similar pero independiente del Éxodo, lo cual puede deberse a que el Deuteronomio lo conociera en el contexto de una ceremonia de alianza en el norte del país, el lugar generalmente aceptado para el origen del Deuteronomio. El Deuteronomio rectificaría la versión JE del Éxodo siguiendo las líneas de la tradición nortea.

Y habló Dios todas estas palabras:

Yo soy Yavé tu Dios que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre.

La fórmula de auto-presentación "Yo soy Yavé tu Dios. ..." tiene una relación estrecha con los mandamientos que introduce. Su función es identificar al Dios que habla como el Dios que liberó al pueblo de su esclavitud. Es este acto el que da a Yavé la autoridad para imponerle a Israel los límites de una sociedad revolucionaria. Inversamente, este pueblo que ha logrado el triunfo en su lucha revolucionaria está obligado a vivir según las normas de Yavé el Dios que los acompañó en su lucha.

La fórmula "yo soy Yavé" aparece muchas veces en el Código de Santidad (Lv. 17-26) como base de autoridad para sus normas. También es frecuente en el libro de Ezequiel. En cambio, no aparece en Amós, Miqueas, Isaías, ni en la literatura sapiencial (6). La fórmula se usa para acompañar la proclamación en el culto de la ley de Yavé. Su contexto social es el culto. De ahí se deduce la conclusión nada sorprendente de que el decálogo en algún momento fue una ley predicada en un contexto cúlctico.

En la expansión de la fórmula "que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre", hay que señalar que el uso del verbo "sacar", en oposición al otro verbo que se usa en contextos similares "hacer subir", señala al éxodo como una redención de la condición de esclavitud (7).

En el judaísmo ortodoxo esta oración, "Yo soy Yavé tu Dios que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre", constituye la primera de las "diez palabras". Luego, para no rebasar el número diez se combinan en un solo mandamiento las prohibiciones de idolatría y de imágenes. Sin embargo, por consideraciones de forma es evidente que esta frase es introductoria y no forma parte de la serie de leyes que integran el decálogo.

1. No tendrás dioses ajenos delante de mí.

Esta es la ley fundamental para la vida de Israel como una sociedad nueva. Bien entendida la naturaleza de Dios como Yavé "que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre", se siguen todas las normas para una vida social justa de esta lealtad exclusiva a él. Si el Dios del universo es efectivamente Yavé, entonces no podrá un hombre dominar sobre otro en ninguna forma, robando, matando o codiciando lo suyo. Pues Dios es Yavé quien libera a los oprimidos, oyendo los gemidos que les provocan sus opresores.

Pero el mandamiento no es una demanda de lealtad a Yavé, sino la prohibición de poner a su lado otros dioses. Es polémica. La lealtad a Yavé ha de ser exclusiva. No es evidente que esto tuviera que ser así. Un babilonio podía tener su lealtad primaria hacia Marduk, el Dios de Babilonia; pero a la hora de enfrentar la muerte, recurrir a Ishtar, diosa de la región de los muertos. Y no era con ello desleal a Marduk. En cambio, el decálogo prohíbe que se rinda culto a otro dios al lado de Yavé.

Este mandamiento no prohíbe culto a otros dioses en virtud de su nulidad. La negación de la existencia y del poder de los dioses de las naciones será un tema de la ironía de los profetas del siglo VI (ver Jer. 10.1-16; Is. 44.9-20). En cambio, en los textos antiguos hay no una negación de su existencia sino un desprecio hacia los dioses que se expresa en la mofa de la impotencia de Dagón, dios de los filisteos (I S. 5), y la incapacidad del Baal de Tiro para competir con Yavé en hacer caer fuego del cielo para consumir su sacrificio (I Reyes 18). En ambos casos, Yavé se demuestra más fuerte que el Dios enemigo, pero el texto no niega la existencia y el poder de los otros dioses.

¿Qué razones existen entonces para prohibir el culto de otros dioses? Ante todo conviene recordar que el culto a Baal en particular fue una constante tentación para los campesinos de Israel. Baal era el dios de la lluvia, una necesidad vital. Su mitología estaba muy desarrollada, como se puede ver en las tablillas de Ugarit (8). Así, Oseas denunció la "infidelidad" de los campesinos, que atributan a Baal el trigo y el mosto, la lana y el lino, que Yavé les daba (Oseas 2.4-17). El problema no es, por supuesto, si llamarle Yavé o Baal al Dios de la lluvia. Detrás del conflicto entre estos dioses está la realidad social de una lucha de clases. Yavé le había dado a Israel una tierra, y les mandaba la lluvia a su tiempo; pero reveló su naturaleza particular al apoyar su levantamiento contra quienes les oprimían. Baal era en primer lugar el dador de la lluvia, pero también era el protector del orden social donde el rey era la máxima autoridad con el derecho de disponer de las propiedades de sus súbditos. Las consecuencias sociales de su oposición se dejan ver claramente en el relato de cómo el rey Ajab tomó para sí la viña ancestral de Nabot, siguiendo la justicia de los reyes cananeos y de Baal, mientras que la ley de Yavé protegía a Nabot en su derecho a conservarla a perpetuidad aún en contra de la codicia de los reyes (I Reyes 21).

La formulación polémica del mandamiento de adorar a Yavé tiene, pues, como explicación la larga lucha del campesinado por quitarse de encima la dominación de una serie de reyes; primero de los reyes cananeos, y después de los reyes israelitas que resucitaron las formas anteriores de dominación de clase. Israel no surgió en un país vacío, imponiendo su orden social sobre la naturaleza virgen. Israel surgió dentro de una sociedad "civilizada", en lucha contra reyes y burocracias reales. Para un pueblo religioso era fundamental mantener la conciencia de su Dios Yavé, y mantener la posición de alerta para rechazar a los otros dioses, los dioses de los opresores. Fue una tentación para los campesinos abandonar sus campos inhóspitos en las sierras para bajar a los llanos donde podían someterse a los reyes del lugar y cultivar una tierra más fértil. La presión de ejércitos como el filisteo tentó al pueblo a crear un ejército profesional, nombrando un rey israelita. Contra estas tentaciones la ley fundamental de Israel establecía que no era posible transigir entre Yavé y los otros dioses. Quien perteneciera a Israel, necesariamente debía rechazar cualquier forma de lealtad a esos dioses que no habían salvado a los esclavos de Egipto.

Esta primera norma de la vida de Israel se expresó diversamente en sus leyes: "El que sacrifique a los dioses será anatema si no es a Yavé únicamente" (Ex. 22.19). "No haréis memoria del nombre de otros dioses; no se oirá en tu boca" (Ex. 23.13). "No adoraréis a otro dios, pues Yavé —celoso es su nombre— un Dios celoso es" (Ex. 34.14). "No tendrás un dios extraño; no adorarás a un dios extranjero" (Salmo 81.10). "Tras de Yavé vuestro Dios andarás y a él temerás" (Dt. 13.5). En todas sus formulaciones el mandamiento es polémico.

Dos partes de la formulación de esta ley en el decálogo requieren comentarios: La frase "otros dioses" (*elohim ajerim*) y la frase "delante de mí" (*'al panay*).

La frase "otros dioses" parece deuteronomística. Ocurre sesenta y tres veces en el Antiguo Testamento, de las cuales dieciocho casos son del Deuteronomio y dieciocho de las partes deuteronomísticas de Jeremías. Hay más casos en los libros deuteronomísticos de Josué, Jueces, Samuel y Reyes (veinte veces), y cuatro casos en Crónicas. Los únicos casos anteriores e independientes del Deuteronomio son Oseas 3.1, Ex. 20.3 y Ex. 23.13. El texto de Oseas está en una sección autobiográfica y con gran probabilidad viene del mismo profeta del siglo VIII, lo cual permite pensar que la formulación de la prohibición en Ex. 20.3 y 23.13 es nortea y predeuteronomica (9).

El problema con la frase *'al panay* es, saber lo que significa. Es frecuente que la preposición *al* tenga una carga adversativa ("contra"), incluso dos veces con el sustantivo "rostro" (Gen. 16.12 y Dt. 21.16). En esto se basan algunos para traducir la frase; "No tendréis otros dioses a despecho mío" o "en contra de mí" (10). Otra posibilidad es tomar la expresión como una alusión muy concreta a la presencia de Yavé en el santuario. Varias veces se habla de la peregrinación al santuario como "ser visto ante el rostro del Señor" (Ex. 34.24; 23.15, 17). Ninguna de estas interpretaciones se impone. Es mejor mantener abiertas las alternativas que ofrece la preposición *'al* con una traducción neutral, "al lado de" o "delante de". Lo que se prohíbe es pretender ser leales a Yavé y a otro dios. En una sociedad revolucionaria sería establecer la paz con el enemigo.

II. No te harás imagen, ni cualquier forma que está en los cielos arriba ni en la tierra abajo ni en las aguas debajo de la tierra. No los adorarás ni los servirás, pues yo Yavé tu Dios soy un Dios celoso

que visito la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y la cuarta generación a los que me odian; y hago misericordia a la milésima generación a los que me aman y guardan mis mandamientos.

Las tradiciones católica romana, luterana, y judía ortodoxa han entendido que la prohibición contra imágenes es parte de la prohibición de rendir culto a "otros dioses". Los antiguos intérpretes Josefo y Filón distinguieron en cambio dos mandamientos, y los intérpretes críticos modernos son casi unánimes en tomar la prohibición de imágenes como una prohibición de imágenes de Yavé; por lo tanto, otra cosa que la prohibición de adorar a "otros dioses". El más antiguo comentario a este mandamiento, Deut. 4.9-40, indica que en Israel en el siglo VI la prohibición de imágenes era vista como una prohibición distinta al primer mandamiento.

En la redacción actual del decálogo, este segundo mandamiento ha recibido varias ampliaciones que tienen el efecto de asimilarlo al primer mandamiento. Hay un llamativo cambio de sujeto gramatical entre un singular original ("imagen") a un plural ("no *los* adorarás") (11). Zimmerli ha demostrado que la prohibición de adorar y servir, siempre se refiere en textos deuteronomísticos a otros dioses, con la excepción de Dt. 4, justamente un comentario al segundo mandamiento. También señala que en otros casos Yavé es llamado celoso en contextos donde se prohíbe el culto a otros dioses (Ex. 34.14; Dt. 6.14-15; Jos. 24.19). La ampliación es, pues, posterior a la formación de la lista de mandamientos, y conecta a partir de la frase "no los adorarás" con el primer mandamiento.

La prohibición de hacer una imagen de Yavé tiene el propósito, según Dt. 4, de proteger la libertad y la soberanía de Yavé. En el Sinaí el pueblo oyó la voz de Yavé pero no vio ninguna forma. La voz viva con que Yavé siempre confrontará a su pueblo es una presencia que interpela, una exigencia permanente de justicia. Hacer una imagen de este dios serviría para borrar esta interpelación exigente.

Este mandamiento también aparece en otras formas: "No haréis junto a mí dioses de plata; ni os haréis dioses de oro" (Ex. 20.23). "No te harás dioses de fundición" (Ex. 34.17). "No os haréis dioses de fundición" (Lv. 19.4). "No os haréis ídolos, ni imagen tallada ni de fundición, ni os los erigiréis; ni piedras grabadas pondréis en vuestra tierra para adorarlas, porque yo soy Yavé vuestro Dios" (Lv. 26.1). "Maldito el hombre que haga una imagen tallada o fundida, abominación para Yavé, hechura de las manos del artesano, y la coloque en secreto" (Dt. 27.15). Esta lista no nos ayuda a entender la motivación de la prohibición y muestra que desde antiguo hubo dificultad en distinguirla de la que excluía el culto a otros dioses. La formulación más categórica es la de Deut. 27.15 que, junto con Ex. 20.4-6, excluye toda representación artística (12).

Efectivamente, a diferencia de la religión de la clase dominante en Canaán, Israel tenía un culto a Yavé sin imágenes. Los textos premonárquicos hablan de dos objetos sagrados: el arca y la Tienda de Reunión. El arca era una caja, y contenía las tablas de piedra que se suponían inscritas por el dedo de Dios. Era un símbolo de la presencia de Yavé, y como tal se llevaba a la guerra (I S.46; Num. 10.33-36). En el templo de Salomón se le adornó con dos "querubines": inmensas figuras aladas que hacían un trono para Yavé. Esta aparente violación de la prohibición de imágenes nunca se denuncia como tal en los textos. La tienda de reunión era una tienda donde Yavé hablaba con Moisés o con otro representante de su pueblo. Era, pues, un lugar de encuentro y no un santuario para una imagen de Yavé (13). En contraste, Baal era comúnmente representado con la imagen de un toro y las diosas cananeas con figuras de mujeres. En este ambiente la prohibición de representar a Yavé tenía el propósito de mantener la pureza de la opción de los campesinos de Israel en contra de la religión que justificaba la opresión de clase. Pero fue muy difícil mantener esta prohibición, como lo muestra la historia del hombre de Efraím que se hizo una imagen y montó un santuario al cuidado de un levita (Jue. 17). Todo indica que la imagen era una semblanza de Yavé. Lo mismo hizo en Ofrá, Gedeón, el héroe yavista en la campaña contra Madián (Jue. 8.24-27). En ambos casos los textos condenan la fabricación de estas imágenes, lo que debe entenderse como una aplicación del mandamiento que comentamos. La arbitrariedad con que se aplicó se muestra en la condena del becerro de Jeroboán (I Reyes 12.26-33) al lado de la tolerancia hacia los querubines en el templo (I Reyes 6.23-30); es decir, hacia el siglo X no se tenía claridad sobre esta prohibición. El hecho de que su violación, tanto por Jeroboán como por Salomón, haya sido simultánea con el establecimiento de sociedades de clases puede tomarse como un indicio de lo correcto que era la prohibición como una norma básica de la legislación revolucionaria de Israel.

La religión de Yavé era una religión intolerante. Yavé era pues un Dios celoso y un Dios guerrero (Ex. 15.3) (14). Su celo era tal que exigía el excluir de la comunidad a los que mostraban lealtades divididas incluyendo aun a los nietos y los bisnietos. Para que no se interpretara mal esta severidad, que tenía que ver con el peligro de abandonar la postura revolucionaria, también la ampliación indica que Yavé es misericordioso hasta la milésima generación con los que le aman y guardan sus mandamientos.

III. "No tomarás el nombre de Yavé tu Dios en vano, porque no tendrá Yavé por inocente a quien tome en vano su nombre".

En Israel se concebía como un gran privilegio conocer el nombre de Dios (Sal. 9.11; 91.14; Ex. 6.2-6). Salomón edificó el templo al nombre de Yavé (I Reyes 3.2; 5.17, 19; 8.17, 20, 29) y Yavé "puso allí su nombre" (Dt. 12.5, 21; I Reyes 8.29; II Reyes 23.27). En el nombre de Yavé, Israel derrotaba a sus enemigos (Salmo 44.6). El nombre de Yavé era, pues, algo que debía tomarse en serio en Israel (15).

Como en los casos de los primeros dos mandamientos, éste se repite en varias colecciones legales de la Biblia:

No levantes un testimonio vano, ni alces tu mano con el Injusto para un testimonio violento. Ex. 23.1.

No jurarás en mi nombre una mentira, pues profanarías el nombre de tu Dios. Yo soy Yavé. Lv. 19.12.

A Yavé tu Dios temerás y a él adorarás; a él te adherirás, y por mi nombre jurarás. Dt. 10.20.

A Yavé tu Dios temerás y a él adorarás; y por su nombre jurarás. Dt. 6.13.

A la luz de estas otras versiones del tercer mandamiento se aclara que el contexto principal de referencia son los juramentos. No se prohíbe jurar con el nombre de Yavé sino usar ese nombre en juramentos falsos. Una expresión muy similar es la del Salmo 24.4, "el limpio de manos y puro de corazón, que no levantó en falso mi vida ni juró con engaño".

Sin embargo, una comparación con Lv. 19.12 muestra que la formulación del mandamiento es más amplia que lo requerido si se tratara únicamente de juramentos falsos. También se prohíben otros usos "vanos" del nombre de Yavé, como en los encantamientos; lo cual, a base de papiros se demuestra que era frecuente, por lo menos en tiempos post-bíblicos (16).

Es difícil separar lo que es tabú religioso de lo que es simplemente injusto. Jurar en falso es una violación de la relación con Yavé, pero es también una violación de la relación interhumana. Si Dios es Yavé, es natural que sea un grave delito usar su nombre para perjuicio contra el prójimo.

IV. Recuerda el día sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás toda tu obra, pero el día séptimo, sábado, es para Yavé tu Dios. No harás ningún trabajo tú ni tu hijo ni tu hija, tu siervo ni tu criada, ni tu bestia ni tu extranjero que reside entre tus puertas. Pues en seis días hizo Yavé los cielos, la tierra, el mar y todo lo que en ellos hay, y descansó en el día séptimo. Por lo tanto bendijo Yavé al día séptimo y lo santificó.

Sobre la sustancia de esta ley no hay dificultades. El descanso de todos los trabajadores será obligatorio en Israel. Como los otros nueve mandamientos, éste es uno de los límites constitucionales de la nueva sociedad. Su antigüedad e importancia se atestiguan al estar presentes junto con los mandamientos primero y segundo en la lista básica de leyes en Ex. 34. Violar el sábado llevaba a la pena de muerte (Ex. 31.15; Num. 15.32-36).

Ya en sus formas más antiguas el mandamiento subrayaba que lo central del sábado era el descanso: "Seis días trabajarás, pero al día séptimo descansarás; en siembra y en siega descansarás" (Ex. 34.21). "Seis días harás tus trabajos, y el séptimo descansarás, para que reposen tu buey y tu asno, y tengan un respiro el hijo de tu sierva y el forastero" (Ex. 23.12). Se ha intentado inútilmente explicar el origen del sábado por los días de mal agüero entre los pueblos vecinos, como el *sabbatu* babilonio, cuya frecuencia era mensual. Pero el sentido es muy diferente. En la legislación israelita es un día de descanso, lo cual concuerda bien con la existencia de Israel como un pueblo de trabajadores en rebelión contra un estado que les exigía trabajos forzados. En Israel también el extranjero tendrá un día semanal de descanso garantizado.

La expresión "recuerda" en una ley es extraña. Dentro del conjunto del libro se refiere al hecho de que ya Israel practicaba el descanso del sábado, como se vio en el relato del maná (Ex. 16). Deuteronomio cambia la palabra por "guarda".

Sorprende que se fundamente esta ley con una alusión a la creación, y a una forma de la historia de la creación semejante a la versión sacerdotal de Gn. 1, que se supone de origen exílico. Dt. 5.12-15 omite esta fundamentación y tiene en su lugar una alusión a la servidumbre en Egipto. Esta y otras diferencias entre las dos versiones del decálogo sugieren que éste tuvo una existencia independiente, aun después de su incorporación en el relato de RJE. En el Éxodo no hay por qué suponer una dependencia del relato escrito sobre la creación en Gen. 1, sino de una forma oral anterior.

Dentro de las colecciones legales de Israel la ley del sábado se presenta en tres formas (17): 1) La más antigua es la que ya hemos visto en Ex. 34.21 y 23.12: "Seis días trabajarás, pero el séptimo descansarás". Con ligeras variantes aparece muchas veces en diversas colecciones legales (Ex. 16.26; Lv. 23.3; Ex. 31.15; 35.2; Ex. 20.9-10; Dt. 5.13-14). 2) Otras leyes siguen la forma: "Guardaréis mis sábados", y con ligeras variantes, se encuentra en Ex. 16.28; 20.8; 31.13; 31.14; 31.16; Le. 19.3; 19.30; Dt. 5.12,15. 3) La otra forma decreta la pena de muerte por violar el sábado: "Cualquiera que lo profane será muerto", y se presenta en Ex. 31. 14,15, y Ex. 35.2.

La forma del mandamiento en el decálogo usa las dos fórmulas más antiguas. La pena de muerte, aunque no se menciona, puede estar implícita ya que todas las leyes del decálogo son leyes límites que no se pueden traspasar mientras se siga siendo israelita. Ninguna menciona explícitamente una pena por su violación.

Algunos piensan que la "santificación" del sábado implica que en su origen era un día de fiesta que se celebraba en los santuarios. Con el exilio o quizás con la Reforma del siglo VII habría pasado a ser una observancia de la familia con énfasis en el descanso (así Andreason, *op. cit.*, págs. 235-73). Pero el mandamiento no da ningún indicio de que así fuera, ni los textos históricos atestiguan asambleas en el sábado. El sábado tiene más bien por finalidad asegurar el descanso a todos los trabajadores.

V. Honra a tu padre y a tu madre para que se alarguen tus días sobre la tierra que Yavé tu Dios te da.

Este mandamiento impone sobre la comunidad el cuidado de los ancianos que ya no son productivos. Pr. 19.26 da evidencia del problema que con el mandamiento se quiere prevenir. "El que despoja a su padre y expulsa a su madre, es hijo infamante y desvergonzado". Esta ley aparece dentro del Pentateuco solamente una vez fuera del decálogo: "Respete cada quien a su padre y a su madre" (Lv. 19.3). En cambio, tiene muchos paralelos en la literatura sapiencial (Pr. 1.8; 15.5; 19.26, etc). Pero en los proverbios el énfasis cae sobre la amonestación para escuchar las enseñanzas de los padres. El comentario bíblico más amplio sobre este mandamiento es Eclesiástico 3.16, que dice en parte:

*Hijo, cuida de tu padre en su vejez,
y en su vida no le causes tristeza.
Aunque haya perdido la cabeza, sé indulgente;
no le desprecies en la plenitud de tu vigor.
Ec. 3.12-13.*

Debido a esta afinidad con las amonestaciones sapienciales, se ha propuesto que este mandamiento tuvo su origen en las instrucciones del padre de familia en el seno del clan (18). En Nuzi y en otras localidades mesopotámicas hubo contratos de adopción a cambio de cuidados para la vejez, y en los testamentos se amenazaba a veces con desheredar al hijo que no cuidaba de la ancianidad de sus padres (19). En esos textos también se conoce el caso de un padre anciano que, en anticipación de su muerte, le impone a sus hijos el respeto a su madre; como también el caso de un padre que se retira de la vida activa, y pasa sus derechos a su hijo con la amonestación de que no desprecie la ancianidad de sus padres.

El mandamiento, como los otros de esta lista, va dirigido al varón adulto, y no excluye de su mira el respeto que los hijos menores le deben a sus padres, aunque no es éste su interés principal pues si se dirigiera a menores pediría obediencia y no honra.

La obligación de cuidar de los padres es muy seria. En Ex. 21.15 se recomienda la muerte para quien le pegue a su padre o a su madre. La misma pena se impone a quien maldiga a sus padres en Ex. 21.17. Y Dt. 21.18-21 exige que la comunidad apedree a un joven que no presta atención a sus padres.

La promesa de larga vida sobre la tierra es una motivación frecuente en el Deuteronomio (Dt. 4.40; 5.33; 11.9, etc). Aquí debe entenderse como una ampliación protodeuteronomica y una evidencia más del origen norteco del decálogo.

VI. No matarás.

Esta es la primera de las tres leyes más breves de todo el cuerpo legal israelita. Son exigencias categóricas. No admiten excusas ni excepciones. No se ha de tomar la vida del prójimo.

Sin embargo, esta ley tiene muchos paralelos, con diversas explicitaciones. Dice Dt. 27.24: "Maldito el que mate a su prójimo en secreto". Y Ex. 21.12: "Quien hiera a un hombre de modo que muera, será ciertamente muerto". Y Lv. 24.17: "Cualquiera que hiera la vida de un hombre, ciertamente será muerto". Sobre diversos casos de homicidio intencional y de muerte violenta no intencional, hay legislación especial en los códigos israelitas.

Este mandamiento contra el homicidio es más escueto y categórico que todos los demás. Establece, como todos los mandamientos del decálogo, un límite que no podrá traspasar quien desee continuar como miembro de la nueva sociedad sin clases. Sin embargo, ¿cuál es exactamente ese límite? No excluye la pena de muerte ejecutada por el pueblo a pedradas, después del fallo de las autoridades populares. La historia de las plagas, que culmina en la muerte de los primogénitos egipcios por la mano de Yavé, y de la guerra contra los amalecitas dejan en claro que la ley de Yavé tampoco excluye la matanza de enemigos en combate.

Para la amplia área restante, la única clave es el verbo usado, *razaj*. Este verbo se usa cuarenta y seis veces en el Antiguo Testamento, mientras *harag* y *hemit*, ambos que significan también matar, se usan ciento sesenta y cinco y doscientas una veces respectivamente (20). En un principio parece que *razaj* se usaba para designar las muertes violentas que demandaban venganza, ya fueran alevosas o sin intención. A partir del siglo VIII tiene el sentido de una muerte maliciosa (Is. 1.21; Os. 6.9; Job 24.14; Pr. 22.13; Sal. 94.6) (21). Es evidente que la ley contra el homicidio dentro del decálogo no busca precisión legal sino contundencia. Otras leyes formularán las circunstancias atenuantes.

VII. No cometerás adulterio.

El varón israelita ha de respetar el matrimonio de su prójimo. Quien viole esta norma de convivencia amerita la muerte (Dt. 22.22; Lv. 20.10). La seriedad del adulterio se desprende de algunos relatos antiguos de Israel, como el que señala el horror de Abimelec ante su proximidad a violar el matrimonio de Abraham (Gn. 20.9), el rechazo de José a las proposiciones adúlteras de la mujer de Potifar (Gn. 39.9), y la condena de David por su adulterio con la mujer de Urías (II S. 12.7-10).

Es de notarse que el mandamiento va dirigido al varón, aunque en las leyes arriba citadas de Lv. 20.10 y Dt. 22.22 se tiene por culpable también a la mujer casada en estos casos. El hombre peca contra su prójimo cuando comete adulterio con la esposa de éste. No era considerado adulterio el que un hombre tuviera relaciones sexuales con una ramera, aunque fuera casado (Gn. 38). El tener relaciones sexuales con una joven no casada era un delito que requería medidas especiales para resolverse, pero no requería la pena capital ni se consideraba adulterio (Ex. 22.15-16; Dt. 22.23-29). La mujer casada, en cambio, pecaba contra su marido y cometía adulterio al sostener relaciones sexuales con otro hombre cualquiera, casado o no. De estas varias situaciones se deduce que el propósito de este mandamiento era proteger la institución del matrimonio, y que éste estaba más expuesto a dañarse por la conducta libre de la mujer que del hombre. El matrimonio en Israel no era necesariamente monogámico (Dt. 21.15-17), y el divorcio era permitido (Dt. 24.14); pero un matrimonio vigente era protegido con todo el rigor de la ley.

VIII. No robarás.

La prohibición del robo es escueta y categórica, sin entrar en circunstancias especiales, 'y sin establecer la pena en caso de ser quebrantado. En esta forma general tiene sólo un paralelo en la Biblia, "No robaréis" (Lv. 19.11). Existen además prohibiciones detalladas de robos, procedimientos para investigar robos y penas que se aplicarán en diferentes casos de robo (Ex. 21.37; 22.9-12; 22. 1-3; Dt.25.13-16).

Contrario a los demás casos del decálogo, el robo no se consideraba en Israel un delito merecedor de la pena de muerte. La pena que se establece es más bien la restitución de lo robado con creces, (cinco bueyes por cada buey robado, o el doble de lo sacado de una casa a la que se ha entrado sin autorización). Esto ha llevado a los exégetas a buscar un sentido más específico y más grave que el simple robo. Albrecht Alt piensa que se prohíbe el robo de personas, un delito que efectivamente llevaba a la pena de muerte (Ex. 21.16; Dt. 24.7) (22). No es improbable que en la prehistoria de este mandamiento hubiera tenido un objeto; la forma brevísima hace pensar que así pudo ser. Y si así fuera, ese objeto pudo ser la persona humana: "No robarás un hombre". Pero en el texto actual, Yavé le prohíbe al israelita tomar lo ajeno sin el consentimiento de su dueño, incluyendo naturalmente su cuerpo. El delito de robar no es tan grave como los otros que se enumeran en el decálogo, pero difícilmente podría subsistir una sociedad sin penalizarlo.

IX. No levantarás contra tu prójimo testimonio falso.

Por su vocabulario hebreo se entiende que este mandamiento se refiere a una situación concreta: la contienda legal. Estas contiendas se realizaban delante de un grupo de vecinos que tenían la obligación de oír las dos partes y emitir su fallo, indicando la pena que se debía imponer al culpable. Estos tribunales populares no fueron nunca desplazados por los jueces que los reyes nombraron más tarde en la historia israelita. Un testimonio falso era una grave ofensa contra la víctima falsamente acusada, contra la corte de vecinos respetados del lugar, y contra la sociedad en pleno. Las muchas quejas de los salmos contra falsos acusadores evidencian la frecuencia de este delito. Y un ejemplo dramático lo proporciona la historia de cómo Nabot fue apedreado por el testimonio de hombres pagados por la reina para ese efecto (I Reyes 21).

Según Dt. 19.16-21, la pena por una acusación falsa era la aplicación al acusador de la pena que se le hubiera aplicado al acusado si la corte hubiera fallado en contra de éste. Para proteger a los acusados, la tradición instruía a la corte de no condenar a nadie a muerte por el testimonio de solamente un testigo (Nm. 35.30; Dt. 19.15).

La prohibición del falso testimonio tiene paralelos en Lv. 19.11 y 19.16. Con ella se establece una norma básica para la justicia en la nueva sociedad del pueblo de Yavé.

X. No codiciarás la casa de tu prójimo. No codiciarás la mujer de tu prójimo ni su siervo ni su criada ni su buey ni su asno ni nada que sea de tu prójimo.

No hay paralelos estrictos a este mandamiento entre las leyes de Israel. Se diferencia de las otras prohibiciones de los diez mandamientos al poner su énfasis sobre el impulso, y no sobre la violación misma de los derechos del otro. Pero no conviene exagerar la diferencia pues normalmente la codicia antecede al acto de tomar lo ajeno (ver Jos. 7.21 y Mi. 2.2).

Este último mandamiento y el antepenúltimo cubren aproximadamente el mismo terreno. Surge pues la pregunta: ¿en qué se diferencian? La respuesta parece estar en dos aspectos: 1) Codiciar pone el énfasis en la iniciación interna de la acción, mientras robar lo pone sobre el acto mismo. 2) Codiciar tiene que ver con el acto de un superior que tiene recursos para tomar lo ajeno públicamente, mientras robar es el acto de quien se ve forzado a tomar lo ajeno en secreto por no disponer de esos recursos.

Roba quien horada la pared de una casa para tomar sus contenidos (Ex. 22.1-3). En cambio, el rico de la parábola de Natán no necesita meterse en la casa del pobre para tomarle su oveja, sino simplemente demandársela (II S. 12.1-4). Igual sucedió con el rey Ajab, quien codició la viña de Nabot y pudo apropiársela mediante un juicio falso (I Reyes 21). Si esta interpretación es correcta, la prohibición se dirige en particular contra el poderoso que puede usar sus recursos para apoderarse de lo que pertenece a su vecino más débil. Yavé se muestra así protector del débil.

Entre el texto de este mandamiento aquí y en Dt. 5.21 hay dos diferencias: 1) En Deuteronomio se invierten los términos, poniendo en primer lugar la mujer como objeto de codicia y dejando en segundo lugar la casa ajena. No hay duda de que el orden original es el del Éxodo, pues la "casa" incluye a la mujer, que luego encabeza los contenidos de la casa. El efecto de la alteración es separar la codicia de la mujer de la codicia del resto de la casa del prójimo. Ha llevado a las tradiciones católicas y luterana a dividir en dos este mandamiento, siguiendo con ello al Deuteronomio. 2) El verbo que se usa en el Deuteronomio, *tit'aveh*, subraya el elemento interior de la codicia. También en esto la versión del Éxodo es más primitiva.

Nota 14: El análisis formal y la prehistoria del decálogo. El decálogo muestra una notable heterogeneidad formal, especialmente si se le compara con otras series de leyes como por ejemplo Dt. 27.15-26 o Lv. 18.6-17. Dos de sus leyes, las que conciernen al sábado y el honor a los padres, son mandatos positivos, mientras que ocho son prohibiciones. Tres de las prohibiciones, sobre homicidio, adulterio y robo, son brevísimas, de apenas dos palabras. Cuatro de las normas, las que tienen que ver con imágenes, el sábado, la honra a los padres y la codicia, tienen explicaciones o cláusulas de motivación que le quitan al conjunto su carácter rítmico. Esta heterogeneidad es una señal de una complicada prehistoria, e invita al intérprete a encontrar una uniformidad original hipotética que sufrió posteriores alteraciones y expansiones.

El primer paso de esta búsqueda es firme porque se puede apoyar en una comparación con el texto del decálogo en Dt. 5.6-21. Esta comparación muestra: 1) La cláusula motivadora del mandamiento sobre el sábado en Éxodo alude al descanso divino al finalizar la creación, mientras que en Deuteronomio se recuerda la esclavitud en Egipto (cuando no había descanso). No es evidente que una de estas explicaciones derive de la otra. Más bien ambas motivaciones son ampliaciones al mandamiento original, y son independientes la una de la otra. 2) El mandamiento sobre la codicia muestra alteraciones en el Deuteronomio para destacar la codicia de la mujer del prójimo. Únicamente por la mujer del prójimo habla de codicia. Por el resto de su casa usa un verbo distinto, "desear". La versión de este mandamiento en Deuteronomio es una modificación de la versión en Éxodo. 3) Deuteronomio asimila el lenguaje del mandamiento contra el falso testimonio al que prohíbe tomar en vano el nombre de Yavé. Como en el caso anterior, la forma del decálogo en Éxodo es más primitiva que la otra.

La comparación anterior nos da algunas ideas del proceso de evolución del decálogo, y nos permite ver que todavía en el siglo VI (cuando se escribió esta parte del Deuteronomio) existían variantes en la forma, no solamente de los comentarios a las leyes, sino de las mismas leyes del decálogo.

Si tratamos de dar un paso adicional en el análisis formal para reconstruir los "diez mandamientos" en su núcleo como sentencias apodícticas sin comentarios, nos queda lo siguiente:

1. No tendrás dioses ajenos (delante de mí).
2. No te harás imágenes.
3. No tomarás el nombre de Yavé (tu Dios) en vano.
4. Recuerda el día sábado para santificarlo.
5. Honra a tu padre y a tu madre.
6. No matarás.
7. No adulterarás.
8. No robarás.
9. No digas contra tu prójimo falso testimonio.
10. No codicies la casa de tu prójimo.

Podemos asegurar que en algún momento el decálogo tuvo aproximadamente esta forma, a la cual se añadieron los comentarios.

No obstante, esta lista de sentencias depuradas de las ampliaciones explicativas y motivadoras, aún no es uniforme. Ante este hecho se dan dos posibilidades: 1) Seguir con el análisis formal hasta llegar a una etapa primitiva hipotética donde había uniformidad. Para ello habría que poner en forma negativa los mandamientos cuatro y cinco, y buscarle objetos a los verbos de los números seis, siete y ocho. El resultado es un decálogo hipotético con una uniformidad poética (23). Este procedimiento supone que el número diez es importante en la serie, lo cual no es seguro. Aun suponiendo que así fuera, la reconstrucción del decálogo original exige demasiadas especulaciones para inspirar confianza. 2) La otra posibilidad es suponer que el decálogo se formó por la combinación de varias series menores que eran uniformes (24). El resultado es que hubo tres series de sentencias apodícticas: 1) sentencias con cuatro acentos: números 1,2,3,9 y 10; 2) sentencias con dos acentos: números 6,7 y 8; y 3) sentencias con tres acentos y con una formulación positiva: números 4 y 5. Aunque la prehistoria del decálogo seguirá siendo, por necesidad especulativa, este procedimiento parece el más indicado.

De ser así, el decálogo fue el resultado de un proceso mas o menos largo de síntesis de las leyes de Israel para lograr una sola serie fundamental. Puede considerarse una confirmación de este proceso, la presencia de las leyes 1 y 2 en la lista de Ex. 34, y la presencia de 6,7,8 y 9 en la denuncia profética en Oseas 4.2. En cambio, Jer. 7.8-9 y Lv. 19.2-19 revelan un conocimiento del decálogo en su forma combinada.

Se puede desprender de los contenidos del decálogo que la motivación que llevó a juntar estas series de leyes, no fue estrictamente legal. No va dirigida a los jueces que decidían los casos

disputados en las puertas de las ciudades. Más bien, le impone al varón israelita los límites de lo permitido como miembro del pueblo de Yavé. Es probable que el proceso de la formación del decálogo se dio en el contexto de Israel del norte. Habría llevado la autoridad, no del rey, sino de los levitas u otros maestros de la tradición de los orígenes nacionales. El elohista en el siglo X o el siglo IX lo tomó como el resumen fundamental de las obligaciones que Yavé impuso sobre su pueblo en el Sinaí. Con ello representa bien la intención que llevó a la recopilación de esta maravillosa lista de normas fundamentales de conducta social.

4A.3. El pueblo pide un intermediario (20.18-21).

Todo el pueblo estaba observando los truenos y los relámpagos y la voz de la trompeta y el monte que humeaba, y vio el pueblo y temieron y se retiraron a lo lejos. Dijeron a Moisés: Háblanos tú y te escucharemos, pero que no nos hable Dios para que no muramos. Les dijo Moisés al pueblo: No temáis, pues para tentaros ha venido Dios, y para que su temor esté ante vosotros y no pequéis. Y se mantuvo el pueblo a lo lejos, pero Moisés se acercó a las tinieblas donde estaba Dios.

Al percibir las espectaculares manifestaciones que rodearon la presencia de Yavé el pueblo teme. ¿Podrán resistir la tremenda presencia divina? Las palabras del pueblo a Moisés expresan la disposición popular a obedecer las leyes de Yavé, y al mismo tiempo, el temor del pueblo a estar cerca de Dios. Si Moisés sirve de intermediario de las leyes de Yavé, podrán vivir de acuerdo a estas disposiciones legales. Con esto se introduce un tema que dominará el resto del relato antiguo del Sinaí (lo que hemos designado 4A): el tema del liderazgo sobre el pueblo. Yavé es su líder revolucionario; pero con una sabiduría natural el pueblo entiende que no es posible seguir directamente a Dios, y designa a Moisés como mediador autorizado. Con ello no pretenden rechazar a Yavé, sino seguirle con una prudencia política y religiosa. Parece resuelto el problema, pero surgirá nuevamente durante una prolongada ausencia de Moisés (Ex. 32).

La petición de un mediador conecta con ese hilo de la teofanía que exigía una reparación del pueblo antes de subir al monte para encontrarse con Yavé: "Cuando suene la corneta, ellos subirán al monte" (19.13b); y "entonces Moisés hizo salir al pueblo del campamento para ir al encuentro de Dios, y se pararon al pie del monte" (19.17). Según la forma actual del texto, Yavé dictó los diez mandamientos de la constitución del pueblo suyo antes de que subieran; pero a los oídos del pueblo. Deuteronomio es explícito: "Cara a cara os habló Yavé en la montaña de en medio del fuego" (Dt. 5.47). Parece haber dos continuaciones de este hilo: la subida de los setenta ancianos que vieron a Yavé (24.9-11), y la interrupción del proceso con la presente petición de un mediador. Seguramente la presencia de estas dos alternativas refleja la prehistoria del texto, prehistoria que no es posible reconstruir a partir de su forma actual.

Al aceptar Moisés la demanda de que sirva de mediador hacia Yavé, calma los temores del pueblo con la indicación de que Yavé solamente busca "tentar" al pueblo o "probarle". Es lo mismo que vimos cuando por primera vez Yavé les impuso sus decretos y normas en Mará (Ex. 15.25). La idea no es diáfana, pero probablemente se refiere a la necesidad de que el pueblo viva en justicia, siguiendo las normas de vida impuestas por Yavé el Dios liberador, si efectivamente han de ser el pueblo de Yavé. No se puede ser el pueblo de Yavé sin vivir en justicia. Los aspectos terribles de la teofanía en el Sinaí tienen el propósito de inculcar un sano temor para ayudarle al pueblo a cumplir las disposiciones.

4A.4. El Dios de Israel se manifiesta a los ancianos (24.1-2,9-11).

Pero a Moisés dijo: Sube a Yavé tú y Aarón, Nadab y Ablú, con setenta ancianos de Israel. (Adoraréis desde lejos y se acercará Moisés solo, a Yavé; ellos no se acercarán; y el pueblo no subirá con él). Subieron Moisés y Aarón, Nadab y Abiú, con setenta de los ancianos de Israel, y vieron al Dios de Israel. Debajo de sus pies había como un piso de ladrillos de safiro como el cielo mismo en su pureza. Y no extendió su mano contra los notables de los israelitas. Contemplaron a Dios, comieron y bebieron.

Esta visión de Dios es una continuación alterna al párrafo anterior, donde el pueblo justamente pedía mantener distancia hacia Dios mediante la mediación de Moisés.

De una forma sencilla este texto dice que los líderes de Israel "vieron" al Dios de Israel. La palabra empleada es el verbo corriente en hebreo para ver cualquier cosa (*ra'ah*). El verbo que hemos traducido por contemplaron (*jazah*) es el que se usa en la Biblia para las visiones de un vidente o un profeta. Pero aquí no se trata de una visión subjetiva, pues se añade que comieron y bebieron, señalando así un estado normal de conciencia. Contrario a las visiones que se describen en Is. 6 y Ez.

1, no se habla aquí de la forma de Dios sino de la maravillosa plataforma debajo de sus pies. Pero no por ello se debe minimizar la radicalidad de la afirmación de que vieron a Dios. Son muy pocos casos en la Biblia que dicen algo parecido.

En segundo lugar, es notable que fue un grupo numeroso el que vio a Dios: Moisés, Aarón, Nadab, Abiú y setenta de los ancianos de Israel. Moisés es pues solamente el primero entre muchos. En esto se continúa el hilo que se hilvano en la teofanía en 19.13b y 17. Existe sin embargo otro hilo contrario que busca destacar el papel de Moisés. Durante la teofanía, este interés se asoma en los versículos 9 y 19 del capítulo 19: "Mira, voy a presentarme a ti en una densa nube para que el pueblo me oiga hablar contigo y así te dé crédito siempre"; y "Moisés hablaba, y Dios le respondía con voz". Por los problemas posteriores de conducción política en Israel, fue esta segunda corriente la que dominó, y es ella la que prevalece en el texto actual del relato del Sinaí. En siglos posteriores fue necesario darle a las leyes de Yavé una autoridad incuestionablemente superior a la de los ancianos, los sacerdotes y los reyes; y el primer plano de Moisés como intermediario de la revelación de la ley cumple esta función.

Las palabras que hemos puesto entre paréntesis son un intento de asimilar esta tradición a la versión dominante de que fue únicamente Moisés quien habló con Yavé en el Sinaí. Están fuera de contexto, y son seguramente una adición posterior.

E. W. Nicholson ha comentado extensamente este párrafo, señalando que sus muchas peculiaridades lo marcan como una tradición antigua (25). Interpreta la comida de los ancianos como una solemnización de un pacto entre Yavé y el pueblo de Israel. El texto, sin embargo, no pone su énfasis en la comida sino en la visión de Dios. Tampoco dice nada de una alianza. En su contexto la comida sirve para subrayar la naturalidad de la visión y el hecho de que habiendo visto con sus ojos a Dios, vivieron y no murieron. La radicalidad de esta tradición está en subordinar la dádiva de la ley, a la visión de Yavé como el punto culminante de la revelación. En ello se aparta de la enseñanza central de la tradición bíblica.

4A.5, 6 y 7. Una conducción para el pueblo de Yavé (24.12-15a; 31.18-34.35).

Cualquier movimiento social necesita resolver el problema del liderazgo para evitarse conflictos e incertidumbres en su marcha histórica. Cuando ese movimiento es revolucionario, será una parte importante de la solución el garantizar, la firmeza ideológica de la dirección. Y cuando el movimiento revolucionario está inspirado por convicciones religiosas, la conducción tendrá que ser tal que no choque con la voluntad del cielo, y que sepa además interpretar esa voluntad de una manera convincente. Este es el complejo problema que domina las tres unidades que siguen. Yavé y su profeta Moisés han liberado a Israel de la opresión en Egipto. Con la ayuda de Yavé el pueblo ha sabido afrontar las carencias y los peligros de la vida en el desierto, y ha mantenido el ideal de seguir a la tierra que fluye leche y miel, en contra de incipientes movimientos contrarrevolucionarios. Con la revelación de la ley básica en el Sinaí, han quedado asentados los límites para la vida en la nueva sociedad. La ausencia de Moisés sobre el monte y la inseguridad sobre si regresará, plantea a Israel la necesidad de renovar la dirección del movimiento revolucionario, sin la figura de quien los guió en la lucha contra el Faraón.

El relato aborda este tema en tres unidades. La primera, muestra un intento del pueblo por sustituir a Moisés con una imagen de Yavé que los conduzca a la tierra que fluye leche y miel. Esta solución es rechazada con vehemencia en el texto por considerarse un rechazo a Yavé (!). En todo caso, Moisés vuelve a aparecer y se aplaza la urgencia de resolver la conducción futura del movimiento. Pero ya Moisés entiende la importancia de darle una solución. En la segunda unidad, Yavé y Moisés establecen una tienda donde el pueblo pueda consultar a Yavé. Esta tienda acompañará al pueblo en sus peregrinaciones; y así con o sin Moisés, habrá una forma de buscar la voluntad de Yavé. En la tercera de estas unidades, Yavé establece una alianza con Israel en la que se compromete a expulsar a los habitantes de Canaán ante ellos, pero les exige que ellos los israelitas no entren en tratos con la gente del lugar. Para mantener la alianza se establece una serie de leyes que tienen que ver con un culto a Yavé centrado en los ritmos del campo. Propiamente Moisés no tiene sucesor. Él condujo el proceso revolucionario; y con la alianza bien establecida y las normas vitales delimitadas, no es necesario un rey. Yavé conducirá a Israel, no por medio de una imagen de oro sino dando su voz viva a los profetas que él señale en la Tienda del Encuentro.

Esta renuencia a nombrar un sucesor de Moisés, tiene sus razones en el rechazo revolucionario de la monarquía como institución que produce esclavitud. La vanguardia revolucionaria no debía servir para legitimar una nueva dominación que sería una nueva forma de opresión. Las leyes fundamentales junto con la tienda del encuentro y la alianza han de ser suficientes para el pueblo de Yavé. El hecho

histórico es que por dos siglos bastaron; hasta que con Saúl y David, Israel regresó a una conducción monárquica.

Las tres unidades que ahora comentaremos tienen una complicada y no esclarecida prehistoria. Especialmente los capítulos treinta y dos y treinta y tres son combinaciones de tradiciones diversas. Están presentes los conocidos yavista y elohista, pero ya refundidos de tal forma que no se pueden separar con seguridad. Parte del trabajo de relectura en estas unidades se hizo en tiempos de Ezequías poco después de la caída de Samaria (26). En este momento era importante establecer la posibilidad del perdón de Yavé y un nuevo comienzo. Esta temática domina en 32.7-14, 30-34; 33.1-6, 12-23 y 34.1-10, y ha influenciado la estructura general de los capítulos 32-34. No logra, con todo, borrar la temática de la conducción que prevalece en estas unidades.

4A.5. Un intento fallido de conducción religiosa (24.12-15a; 31.18; 32.1-35).

Le dijo Yavé a Moisés: Sube hacia mí al monte y estate allí para que te dé las tablas de piedra: la ley y los mandamientos que he escrito para que los instruyas. Y se levantó Moisés y su ayudante Josué; y subió Moisés al monte de Dios. Pero a los ancianos dijo: Quedaos aquí hasta que volvamos a vosotros. Aquí están Aarón y Jur con vosotros. Quien tenga cualquier asunto vaya a ellos. Y subió Moisés al monte.

El relato del becerro de oro se desarrolla en dos lugares diferentes: la cima de la montaña y la llanura al pie de la montaña. Encima del monte está Yavé, quien le está dando a Moisés las instrucciones para el pueblo. (Josué acompaña a Moisés pero no juega un papel significativo). Al pie de la montaña está el pueblo, con Aarón provisionalmente a su cabeza (acompañado por Jur). Toda la acción se iniciará con la ausencia de Moisés. Este párrafo introductorio, separado en el texto actual por varios capítulos de material sacerdotal, pone la escena y distribuye a los actores.

Todos los personajes han sido introducidos anteriormente por el texto del libro. Únicamente conviene señalar que en los relatos antiguos (J y E), Aarón no tiene funciones sacerdotales; y probablemente no debemos suponer que su papel como sustituto temporal de Moisés tenga características sacerdotales.

Y al terminar de hablar con él, dio a Moisés en el Monte Sinaí las dos tablas del testimonio, tablas de piedra escritas con el dedo de Dios.

Según Dt. 5.22 y 10.1-5 el contenido de las tablas era el decálogo, pero este texto no es preciso al respecto. Después de hablar mucho con Moisés, Yavé puso lo más importante en dos tablas de piedra que Yavé mismo inscribió. Aquí se les llama las "tablas del testimonio", en un lenguaje que hace pensar en el estrato sacerdotal. Deuteronomio las llama las "tablas de la alianza" (Dt. 9.15).

Viendo el pueblo que se tardaba Moisés en bajar del monte, llamaron a Aarón y le dijeron: ¡Levántate y haznos dioses que vayan delante de nosotros! Pues este Moisés, el hombre que nos hizo subir de la tierra de Egipto, no sabemos qué le ha pasado. Les respondió Aarón: Arrancad las alhajas de oro que están sobre los oídos de vuestras mujeres, vuestros hijos y vuestras hijas, y traédmelas. Todo el pueblo arrancó las alhajas de oro que tenían en sus oídos y se las llevaron a Aarón. Las tomó de sus manos y formó un becerro de fundición, usando un buril. Y dijeron: ¡Estos son tus dioses, Israel, que te han hecho subir de la tierra de Egipto! Viéndolo Aarón, hizo un altar delante de él y anunció Aarón: ¡Mañana será una fiesta para Yavé! Y madrugaron por la mañana, e hicieron holocaustos, y acercaron ofrendas pacíficas, y se sentó el pueblo para comer y para beber; y se levantaron para divertirse.

Mientras Yavé y Moisés aseguran las bases de la nueva sociedad sobre el monte, el pueblo comienza a preocuparse con la ausencia de Moisés "el hombre que nos hizo subir de la tierra de Egipto". Sin duda piensan que ya no volverá, sea porque sufrió un accidente o porque Yavé se lo llevó. En todo caso, de repente se encuentran sin la conducción del hombre que hasta ahora ha sabido llevar muy bien el proceso de liberación. Esta ausencia de conducción es el punto de partida para la acción del relato.

Habría, naturalmente, varias maneras de afrontar el problema. Quizás el más obvio sería nombrar a Aarón como sucesor. Aarón era hermano de Moisés, su lugarteniente principal; y además tenía la responsabilidad provisional durante la ausencia de Moisés. O se pudo haber nombrado a un consejo de ancianos; eran personas que habían aceptado bien a Moisés cuando vino de Madián, y que habían visto a Yavé en el monte, para que juntos condujeran al pueblo a la tierra que fluía leche y miel. Pero al pueblo se le ocurre una novedad política: nombrar a Dios su líder para conducirlos en adelante. Para aquilatar la propuesta del pueblo es importante señalar que no es un abandono del proyecto de Moisés, ni es un esfuerzo contrarrevolucionario de volver a Egipto. Frente al mar cuando vieron a la tropa egipcia que los tenía atrapados hubo expresiones de repudio al proyecto y deseos de

no haberlo emprendido nunca. Más tarde cuando los espías informen sobre las defensas de la tierra de Canaán, habrá un movimiento para nombrar otro líder y regresar a Egipto (Nm. 14.4). Pero no es el caso al pie del Sinaí. Quieren dioses "que vayan delante de nosotros", que los conduzcan en el proceso de caminar hacia la tierra que fluye leche y miel. Por lo tanto, no se debe asimilar esta experiencia con las varias "murmuraciones" del desierto, porque no es una rebelión contra el proyecto ni contra Moisés.

Habiendo hecho el becerro, Aarón dice: "¡Mañana será una fiesta para Yavé!". El becerro es, pues, una imagen de Yavé; o al menos así lo entiende Aarón. Esto concuerda también con el refrán del pueblo ante la imagen, "¡Estos son tus dioses, Israel, que te han hecho subir de la tierra de Egipto!". (Comentaremos el plural en breve). Únicamente puede ser Yavé quien sacó a Israel de Egipto. No es pues la actitud del pueblo un primer caso de las muchas veces en que en Canaán, el pueblo se fue tras "otros dioses". El becerro no es una imagen de Baal, el dios cananeo que tantas veces fue objeto de las atenciones del pueblo.

Para entender el plural "dioses" es indispensable referirnos a los becerros que Jeroboam estableció en Betel y en Dan con el refrán: "He ahí tus dioses, Israel, que te hicieron subir de la tierra de Egipto" (I Reyes 12.28). Probablemente a esto se refiere Oseas cuando habla del becerro de Samaria (Oseas 8.4-7). Betel era un antiguo santuario de Yavé, consagrado por la manifestación de Dios al patriarca Jacob (Gn. 28). Cuando Jeroboam encabezó un movimiento de protesta contra la abusiva dinastía de David, lo hizo inspirado por Yavé, el Dios del éxodo, e instigado y autorizado por Ajías, el profeta de Yavé (I Reyes 11.26-40). Hizo de Betel un santuario nacional, y reconoció a su becerro como la imagen de Yavé. Pero también reconoció como auténtica la imagen en el santuario de Dan, en el extremo norte del reino. Y esto sirvió para que los redactores deuteronomísticos de los libros de Reyes consideraran su religión como la adoración de "dioses", en plural.

El relato del becerro de oro al pie del Sinaí ha sufrido una interferencia de la historia de Jeroboam. Además de las coincidencias ya observadas es llamativo que Jeroboam tuvo dos hijos llamados Nadab y Abiyahu, de los cuales Nadab murió asesinado en un golpe de estado después de dos años en el trono, (I Reyes 15.25-31) mientras Abiyahu murió de una enfermedad que se consideró como castigo de Yavé (I Reyes 14.1-18). Aarón, el hombre que hizo el becerro de oro en el Sinaí, tuvo cuatro hijos y los dos mayores se llamaban Nadab y Abihu y murieron por la mano de Yavé mientras hacían servicio en el altar (Lv. 10.1-3). La tradición ha juntado las figuras de Jeroboam y Aarón. Es de suponer que los originales son Nadab y Abiyahu, hijos de Jeroboam, ya que Nadab como rey fue una figura conocida mientras que los supuestos hijos de Aarón no dejaron descendencia entre las casas sacerdotales de Israel.

Es probable que la conexión de Aarón con el becerro de oro sea antigua, y que haya servido para dar legitimidad al culto yavista de Betel. De hecho, según Jue. 20.27-28, Pinjás el nieto de Aarón sirvió en el santuario de Betel. Es probable que en los orígenes del relato del becerro en el Sinaí éste servía para legitimar el culto de Betel, donde atendían descendientes de Aarón. Cuando comenzaron las polémicas contra el culto de Betel -quizá cuando en tiempos de David, Jerusalén se volvió sede del arca de Yavé- se interpretó entonces el becerro de Betel como una violación al mandamiento de no hacer imágenes de Yavé, y se leyó así el relato del becerro del Sinaí. El estado actual del texto de Ex. 32 refleja una polémica posterior: la idea deuteronomista de que Jeroboam adoró a más de un dios.

Para efectos de la interpretación del relato del becerro, lo importante de todo esto es no dejar que el plural nos desvíe. El pueblo no pretendió nombrar a otros dioses más que Yavé; y Aarón no quiso con la imagen crear otro dios. El problema de este texto es otro: el de la conducción del pueblo de Yavé después de la desaparición de Moisés.

La imagen de Yavé la hizo Aarón de oro, y de oro ofrecido voluntariamente para ese fin; ya que su intención era conducir al pueblo, es probable que no haya sido construida como una imagen grande sino como una pequeña imagen sobre un estandarte (27). En esto se parecería a la serpiente que hizo Moisés, y que después estuvo en el templo de Jerusalén (Nm. 21.4-9 y II Reyes 18.4) y al estandarte de Yavé en el relato de la batalla con los amalecitas (Ex. 17.8-16).

Habló Yavé a Moisés: Anda, baja, que se ha echado a perder tu pueblo, el que tú hiciste subir de la tierra de Egipto. Bien pronto se han apartado del camino que yo les mandé. Se han hecho un becerro de fundición, se han postrado ante él, le han hecho sacrificios y han dicho: He allí a tus dioses, Israel, que te hicieron subir de la tierra de Egipto. Dijo Yavé a Moisés: He visto este pueblo; he aquí, es un pueblo de dura cerviz. Déjame, ahora, que se encienda mi ira contra ellos y los consuma, pero de ti haré una gran nación. Apaciguó Moisés a Yavé su Dios diciendo: ¿por qué, Yavé, arderá tu ira contra tu pueblo, que tú sacaste de la tierra de Egipto con gran poder y mano fuerte? ¿Por qué han de decir los egipcios; Con mala intención los sacó para matarlos en los montes y para consumirlos de sobre la faz de la tierra? Conviértete del ardor de tu ira y arrepíentete del mal contra tu pueblo.

Acuérdate de Abraham, de Isaac y de Israel, tus siervos a quienes juraste diciéndoles: Multiplicaré su descendencia como las estrellas de los cielos. Toda esta tierra que tengo dicha la daré a vuestra descendencia y la poseerán para siempre. Y se arrepintió Yavé del mal que había dicho haría a su pueblo.

La acción pasa nuevamente a la cima del monte, donde Yavé había ya terminado de darle a Moisés las tablas de la ley. No sin cierta malicia, Yavé comienza dándole a Moisés todo el crédito por la subida de la tierra de Egipto y reconoce al pueblo como el pueblo de Moisés. Moisés no admite esta interpretación de los hechos, e insiste en que fue Yavé quien sacó de Egipto al pueblo y que son el pueblo de Yavé. Justamente esta dualidad de conducción es lo que el relato quiere preservar, y tanto Yavé como Moisés dicen solamente una parte de la verdad.

"Se han apartado del camino que yo les mandé". Es una alusión al segundo mandamiento, según el cual no debían Israel hacerse imágenes (de Yavé). Queriendo hacer de su revolución un movimiento puramente religioso, conducido exclusivamente por Yavé, el pueblo se ha apartado del camino de Yavé. La religión de Yavé en su imagen sobre el estandarte se puede manipular para legitimar muchas cosas que no puede tolerar el Yavé vivo que habla a través de sus profetas. No es aceptable.

"Es un pueblo de dura cerviz". No ha entendido el pueblo que el Dios verdadero que salva necesita vehículos históricos. Pero Yavé también aquí muestra una debilidad revolucionaria, y Moisés lo llama a cuentas. Porque el pueblo no es apto para la salvación, Yavé se muestra dispuesto a echarlo de lado para buscar otro mejor. Es la tentación del elitismo. La vanguardia (aquí Yavé) está bien fundamentada teórica y prácticamente, y posee un alto nivel de compromiso revolucionario. Los fracasos se deben a la debilidad y a la falta de compromiso del pueblo. La respuesta de Moisés es clara: el problema no está en el pueblo sino en Yavé que ha flaqueado en su voluntad de salvación. Nunca pretende Moisés refutar a Yavé sobre la dureza de cerviz del pueblo, pero no es solución abandonar por ello el proyecto. "¡Conviértete!. ¡Arrepiéntete!. ¡Acuérdate!". La solidaridad de Yavé y de Moisés tiene que trascender las debilidades del pueblo. De otra forma no sería Yavé un Dios salvador ni Moisés su profeta.

Como reflexión teológica este texto es importante por su noción del arrepentimiento de Dios, idea que también se expresa con claridad en Jer. 18.1-12 y en Jonás 3.10 y en formas menos directas en otras partes de la Biblia. Bajo la influencia de la doctrina de que cualquier cambio en la divinidad es una imperfección, la teología clásica evitó tomar literalmente estos textos. Pero en la Biblia la mayor perfección de Dios es su amor. Y ¿cuándo el que ama no se dejó afectar por su amado? El arrepentimiento de Dios está motivado aquí por su lealtad a los patriarcas y por su amor a Israel. Moisés llama la atención a Yavé en lo que es más característico de la propia naturaleza de Yavé: su compromiso con la humanidad. En los evangelios se llegará al extremo de afirmar que Dios se solidariza con los pobres hasta sufrir la represión que ellos sufren. En resumen, dentro de la Biblia el cambio no es una imperfección cuando se da en función del amor por el otro.

Y se volvió Moisés y descendió del monte con las dos tablas del testimonio en su mano, tablas escritas por ambos lados, por el uno y por el otro estaban inscritas. Las tablas eran la obra de Dios y la escritura era el escrito de Dios, grabado sobre las tablas. Oyó Josué el sonido del pueblo en su gritería, y dijo a Moisés: Hay ruido de guerra en el campamento. Pero dijo; No son gritos de victoria, ni gritos de derrota; oigo el sonido de canciones. Cuando se acercaron al campamento vio el becerro y el baile, y se encendió la ira de Moisés. Tiró de su mano las tablas y las quebró al pie del monte. Entonces tomó al becerro que habían hecho, lo quemó con fuego, y lo molió hasta trituirarlo; lo roció sobre agua y se lo dio de beber a los israelitas.

Josué no llega a jugar un papel independiente en este relato. Se le introdujo al principio como acompañante de Moisés en la subida al monte. La forma actual del texto (prescindiendo de su prehistoria) supone que ya Moisés sabe lo que el pueblo ha hecho, y sabe también la reacción negativa de Yavé ante el propósito de representarlo con una imagen. Josué en cambio muestra con su intervención que no estuvo presente en la conversación anterior. La única función de sus palabras es aplazar un poco la acción.

El gesto de tirar las tablas es una forma dramática de Moisés de representar su rechazo a la fiesta de Yavé que el pueblo estaba celebrando frente al becerro de oro. Es probable que en una etapa previa del relato fue un acto espontáneo, la reacción violenta ante un sorpresivo descubrimiento. Pero en el texto actual es un gesto premeditado para indicarle al pueblo que su fiesta es una grave ofensa contra Yavé, pues con ella han violado el segundo mandamiento (en ambas de las listas de leyes fundamentales, Ex. 20 y Ex. 34).

Ahora arremete contra el becerro. Lo quema (derrite), lo tritura, y echa su polvo en agua que da de beber al pueblo. Este último acto recuerda la prueba jurídica de la mujer acusada de adulterio cuando no hay testigos. (Nm. 5.11-31). En este caso el "agua de amargura" producirá una inflamación

si la mujer es culpable del delito. Sin embargo, a pesar de semejanzas de forma, los casos son diferentes. El pueblo es sin duda culpable de "apartarse del camino de Yavé". Para evitar esta confusión el relato paralelo de Deuteronomio dice que Moisés echó el polvo del becerro al río y el agua se lo llevó (Dt. 9.21). El texto del Éxodo es más dramático: Moisés le dio de beber al pueblo su fetiche. Era oro no más, y rodeado de un halo de santidad que no poseía en realidad. El oro lo habían conseguido de los egipcios cuando "despojaron" a sus vecinos de sus alhajas la noche de su salida (Ex. 12.35-36). Su primer uso era como adorno. Y en tiempos de desgracia servía como tesoro canjeable por alimentos (Gn. 47.13-14). Pero carece en sí de virtudes nutritivas. Como imagen de Yavé es mentira, es un fetiche. No puede conducir al pueblo a la tierra que fluye leche y miel, ni puede nutrirle en el desierto.

Dijo Moisés a Aarón: ¿Qué te ha hecho este pueblo para que le hayas llevado a tan gran pecado? Aarón respondió: No se enoje mi señor. Tú conoces al pueblo, que es malo. Me dijeron: Haznos dioses que vayan delante de nosotros pues este Moisés, el hombre que nos hizo subir de la tierra de Egipto, no sabemos qué le haya pasado. Yo les dije: El que tenga oro, arránqueselo y dímelo. Y lo arrojé al fuego y salió este becerro.

Habiendo desenmascarado la inutilidad del fetiche para dirigir al pueblo en su proceso, Moisés busca a los responsables, y en primer lugar al hombre que dejó a cargo del pueblo. Aarón se pone inmediatamente a la defensiva echándole la culpa del problema al pueblo. Es una reacción similar a la de Yavé, quien había dicho que el pueblo era duro de cerviz. Lo que está en juego en estas conversaciones no es el nivel de conciencia del pueblo, sino el proyecto mismo de salvación. La verdadera vanguardia no busca chivos expiatorios porque está dominada por el celo de lograr la meta revolucionaria. La autocrítica tiene valor cuando lleva por caminos más correctos hacia la meta. Pero si se concede que el pueblo es responsable de los fracasos por sus defectos intrínsecos, entonces se concede que temprano o tarde el proyecto entero fracasará. Aarón está dispuesto a defender su buen nombre a costa del proyecto. Moisés demostró en su diálogo con Yavé estar dominado por el proyecto.

No se dice nada sobre la reacción de Moisés al discurso exculpatorio de Aarón. Ya se había dicho que Aarón formó la imagen, y no es necesario comentar la pobre defensa de quien fue dejado por Moisés a cargo del pueblo.

Vio Moisés al pueblo que estaba desenfrenado, pues Aarón le había permitido descontrolarse para vergüenza ante sus enemigos. Entonces se paró Moisés en la puerta del campamento y dijo: ¡Quien esté con Yavé, hacia mí! Y se juntaron a él todos los hijos de Leví. Y les dijo: Así dice Yavé, el Dios de Israel. Pónganse cada uno la espada al cinturón. Pasen por el campamento de una entrada al otro, y mate cada uno a su hermano, cada uno a su amigo, cada uno a su vecino. E hicieron los levitas conforme a la palabra de Moisés de modo que cayeron del pueblo ese día tres mil personas. Y dijo Moisés: Hoy os habéis consagrado a Yavé a costa cada quien de su hijo y de su hermano, para daros hoy la bendición.

La preservación de la ruta correcta para el pueblo exige un costo muy alto. Tres mil personas cayeron por su participación en los eventos en torno a la imagen. Y estos no eran contrarrevolucionarios. Eran personas que creyeron que la revolución exigía una conducción puramente religiosa. Eran idealistas sin sentido de las realidades políticas de este proceso. Para Moisés su error fue grave, y la salvación del pueblo exigía sacrificarlos. A los que participaron en la depuración del pueblo se les recuerda como levitas. También Dt. 33.8-11 reconoce la autoridad de los levitas para enseñar la ley de Yavé porque preservaron la alianza aun al costo de sus hermanos y sus hijos. Aunque en la historia posterior de Israel hubo complicaciones, en el período premonárquico los levitas eran tenidos por los auténticos representantes de la fe en Yavé.

A la mañana siguiente dijo Moisés al pueblo: Vosotros habéis cometido un grave pecado. Ahora, pues, subiré a Yavé. Quizás pueda expiar por vuestro pecado. Y volvió Moisés a Yavé y dijo: El pecado de este pueblo es un pecado grave que se hicieron un dios (o dioses) de oro. Perdónales, pues, su pecado. Y si no, bórrame del libro que has escrito. Respondió Yavé a Moisés: A quien peque contra mí lo borraré de mi libro. Ahora vete. Conduce a este pueblo sobre el cual te dije: He aquí mi ángel irá delante de ti. Pero en el día de mis cuentas les traeré a cuentas su pecado. Se enojó Yavé con el pueblo porque hicieron el becerro que Aarón hizo.

La nueva discusión entre Yavé y Moisés sobre la cima del monte retoma el tema de la discusión previa, pero con un enfoque y un resultado diferente. Ahora Moisés reconoce la construcción de la imagen como un pecado grave, y pide que Yavé lo perdone. Moisés había atacado a Yavé en la primera discusión por el propósito de Yavé de abandonar el proyecto, debido a la dureza de cerviz del pueblo. Moisés no admitió esta incapacidad innata ("dureza de cerviz") en el pueblo, y acusó a Yavé de inconstancia. Ahora admite que lo hecho ha sido un grave delito, e intercede por el pueblo. La primera

discusión concluyó cuando Yavé desistió de su proyecto de destruir al pueblo; pero como vemos aquí la continuación del proyecto no significa que no condene la acción del pueblo.

Moisés ofrece su vida por el pueblo. El libro de la vida es un libro que se menciona también en el Salmo 139.16 y en el Salmo 69 .28-29. En él están escritos los vivos, aun desde el vientre; y borrar un nombre del libro equivale a ver perecer a la persona. No es el libro que posteriormente en la literatura apocalíptica es el lugar donde se lleva la contabilidad de las fallas de cada cual para confrontarlo en el día del juicio final. A pesar de este gesto dramático, Yavé no cede. En su momento pedirá cuentas a los pecadores. El castigo parece muy severo considerando que ya tres mil de los responsables han muerto por su delito. La historia ha enseñado que un proceso revolucionario no perdona errores.

Con todo, el enojo de Yavé no significa el fin del proyecto. Moisés debe seguir conduciendo al pueblo, y Yavé mandará su ángel para que lo acompañe. Esta promesa crea un problema para Moisés, y será el tema de la siguiente unidad de estos textos sobre la conducción revolucionaria y religiosa del proceso israelita.

4A.6. Discusión en torno a la presencia de Yavé en la marcha (33.1-23).

El resultado de la acción del pueblo al pie del monte es que la presencia de Yavé para conducir al pueblo hacia la tierra que fluye leche y miel ha quedado en duda. El pueblo en su error quiso asegurarse la presencia de Yavé con su imagen, no habiendo entendido que Yavé no es un Dios que se pueda imaginar, sino un Dios al cual se obedece. Ni siquiera Moisés tiene ahora una seguridad sobre la presencia de Yavé en la continuación de la marcha. Las tradiciones variadas que componen esta unidad abordan este asunto.

Entonces dijo Yavé a Moisés: ¡Anda! Sube de aquí tú y el pueblo que hiciste subir de la tierra de Egipto, a la tierra que juré a Abraham Isaac y Jacob diciendo, A tu simiente la daré. Mandaré delante de ti un mensajero (ángel) y expulsaré al cananeo, al amorreo, al hitita, al perezoso, al hivita y al yebuseo... a una tierra que fluye leche y miel, pues no subiré en medio de ti para que no te consuma en el camino, pues tú eres un pueblo de dura cerviz. Oyó el pueblo esta mala noticia e hizo luto y nadie se puso sus joyas. Dijo Yavé a Moisés: Di a los hijos de Israel: Vosotros sois un pueblo de dura cerviz. En un momento me alzaré en medio de ti y te consumiré. Ahora pues quítate tus joyas de sobre ti y pensaré qué he de hacer contigo. Y se despojaron los hijos de Israel de sus joyas desde el monte Horeb.

A pesar del tropiezo en el Sinaí, Yavé manda que se siga adelante con el proceso. La subida de la tierra de Egipto tiene que completarse con la entrada a la tierra de Canaán. Atendiendo a los argumentos de Moisés, Yavé no ha retirado su apoyo al proyecto de fundar una sociedad nueva en una tierra que fluye leche y miel. Sin embargo, Yavé muestra su distanciamiento al hablar de "el pueblo que tú hiciste subir de la tierra de Egipto". Se ha arrepentido de su intención de destruir a Israel, pero sigue insistiendo que Israel es un pueblo de dura cerviz. Para bien mismo de Israel no conviene que los acompañe, pues podría en un arrebato de enojo destruirlos. Más bien enviará un representante (un "ángel") con Moisés, pero no irá personalmente. Aparentemente este representante nunca se hace presente, pues no se le menciona en lo que sigue. El pueblo toma este aviso como mala noticia, y para suplicar una reconsideración se quita las joyas, y se prepara para dejarlas en el monte Horeb. Yavé se queda pensando qué hacer.

Moisés tomó la tienda y la extendió fuera del campamento, lejos del campamento, y la llamó Tienda de Reunión. Y sucedió que todo aquél que buscaba a Yavé salía a la tienda de reunión que estaba fuera del campamento. Y sucedía que cuando Moisés salía a la tienda todo el pueblo se levantaba y se ponía de pie cada quien a la entrada de su tienda, y se quedaban observando a Moisés hasta que entraba en la tienda. Y sucedía que cuando Moisés entraba en la tienda, descendía la columna de nube y se detenía a la entrada de la tienda. Y hablaba con Moisés. Todo el pueblo veía la columna de nube parada a la entrada de la tienda y se levantaba todo el pueblo y adoraba, cada uno a la entrada de su tienda. Yavé hablaba con Moisés cara a cara como habla un hombre con su amigo. Luego volvía al campamento, pero su ayudante, Josué hijo de Nun, no se apartaba de la tienda.

Ignorando la promesa del representante, Moisés toma la iniciativa para establecer un lugar permanente de consulta de Yavé. Se trata de una especie de Sinaí portátil. Moisés había subido al monte para encontrarse con Yavé y recibir sus instrucciones. Ahora pone una tienda para encontrarse durante el viaje con Yavé siempre que necesite su ayuda. Pone la tienda afuera del campamento para

responder a la inquietud de Yavé en el sentido de que podía en algún momento consumir al pueblo si estaba siempre con ellos.

El descenso de la nube sobre la entrada de la tienda cuando Moisés entra indica que Yavé ha aceptado la institución que Moisés ha establecido para mantenerse en contacto. Cualquier israelita podía ir a la tienda para consultar a Yavé, pero cuando Moisés entraba, la nube simbolizaba dramáticamente la presencia de Yavé en consulta con el líder indiscutido de Israel.

En términos de la historia de tradiciones, es patente que existieron dos formas distintas de tradiciones acerca de la tienda en el desierto. Según los escritos sacerdotales la tienda estaba en medio del campamento (Nm. 2) con las doce tribus acampadas alrededor. La nube se mantenía permanentemente sobre la tienda, y de noche tenía el aspecto de fuego (Nm. 9.15-23). Dentro de la tienda estaba el arca del testimonio cubierto con los querubines (Ex. 25.10-22). La tienda era un templo portátil, el lugar de la presencia permanente de Dios en medio de su pueblo. Por el contrario, según la tradición representada en nuestro texto el arca estaba fuera del campamento y era el lugar donde Yavé se reunía de cuando en cuando con la directiva del pueblo. Nada se dice de los contenidos de la tienda, que no es un santuario ni lugar de culto. Quien atendía la tienda permanentemente era Josué, que no era ni sacerdote ni levita. La "tienda de encuentro" es una forma de negarse a institucionalizar la presencia de Yavé en la nueva sociedad. Es una forma de reconocer que esta revolución necesita a Dios, pero no lo controla. Hay un lugar vacío fuera del campamento donde Yavé se aparecerá al líder designado por él cuando él quiera aparecerse.

Le dijo Moisés a Yavé: Mira que me has dicho, Haz subir a este pueblo y no me has hecho saber a quién enviarás conmigo. Sin embargo, has dicho, Te conozco por nombre, y también, Has hallado gracia en mis ojos. Ahora, pues, si realmente he hallado gracia a tus ojos muéstrame tus caminos y te conoceré y hallaré gracia a tus ojos. Recuerda que esta nación es tu pueblo. Dijo; Mi presencia irá contigo y te haré descansar. Le dijo: Si tu presencia no sale no nos hagas subir de aquí. ¿En qué se sabrá que hemos hallado gracia en tus ojos yo y tu pueblo? ¿No es en que tu presencia va con nosotros que nos distinguiremos yo y tu pueblo de todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra? Dijo Yavé a Moisés: También esta cosa que has dicho haré, porque has hallado gracia a mis ojos y te conozco por nombre.

Se acaba de decir que en la tienda de encuentro Moisés conversaba con Yavé. Ahora tenemos una conversación que en el contexto tiene que entenderse como un intento de Moisés de asegurarse la presencia visible de Yavé en la tienda que acaba de montar. Yavé sigue hablándole a Moisés sobre Israel como "tu" pueblo, y Moisés con igual insistencia le habla de la importancia de que la presencia de Yavé vaya con "nosotros"; y así nos distinguiremos "yo y tu pueblo". Yavé ha indicado que Moisés ha encontrado gracia a sus ojos, pero esto no es suficiente. En juego está todo un movimiento histórico, y el movimiento requiere de la presencia de Yavé, no solamente la de Moisés. En ningún momento acepta Moisés la palabra de Yavé de que su "ángel" irá con el pueblo. Este pueblo está haciendo algo nuevo (la sociedad revolucionaria sin reyes), y tiene que distinguirse de los demás pueblos sobre la faz de la tierra por la presencia visible de Yavé el Dios liberador.

En respuesta Yavé promete que su presencia (literalmente, su rostro) acompañará a Moisés y le dará descanso. En el lenguaje del Pentateuco dar descanso equivale a darle una tierra donde vivir (Dt. 3.20; 12.10, etc). Yavé ha cedido, pero no confiesa claramente a Israel como su pueblo. Se mantiene esta duda que no se disipará sino con la alianza que más tarde ofrecerá al pueblo.

Dijo: Muéstrame tu gloria. Respondió: Haré pasar toda mi bondad ante tu rostro y pronunciaré el nombre de Yavé ante tu rostro, pero tendré misericordia de quien tendré misericordia y me compadeceré de quien me compadeceré. Dijo más: No podrás ver mi rostro porque ningún hombre verá mi rostro y vivirá. Dijo Yavé:

He aquí un lugar junto a mí donde te pararás sobre la roca. Sucederá que al pasar mi gloria te pondré en el hueco de la roca y te cubriré con mi mano mientras pase. Entonces retiraré mi mano y verás mis espaldas, pero mi rostro no verás.

Moisés tiene una demanda más, antes de estar seguro de que Yavé ha superado suficientemente su enojo para acompañar al pueblo en su camino hacia la tierra que fluye leche y miel. Esta vez el pueblo desaparece y Moisés pide una visión para afirmarlo a él. En esto existe una tensión con las otras tradiciones recogidas en esta unidad. En ellas no ha habido duda sobre la relación de Yavé con Moisés, y todo el problema ha sido la relación de Yavé con el pueblo. Esta diferencia refleja distintos orígenes de las tradiciones. En este contexto la demanda que sigue es la culminación de la conversación entre Yavé y Moisés sobre la conducción conjunta del pueblo.

"Tendré misericordia de quien tendré misericordia, y me compadeceré de quien me compadeceré". Yavé mantiene su reserva. Es un Dios misterioso que se reserva sus decisiones y que no se compromete para no dejarse manipular. Y menos aún se compromete después del intento del pueblo de dejar de lado a su profeta por una imagen.

"Ningún hombre verá mi rostro y vivirá". Esta es una idea común en la Biblia. Cuando Isaías vio a Yavé sentado sobre su trono su reacción fue, " ¡Ay de mí que estoy perdido!" (Is. 6.5). Gedeón dijo palabras similares: " ¡Ay, mi Señor Yavé! ¡Pues he visto al Ángel de Yavé cara a cara!" (Jue. 6.22). Por el otro lado, una tradición antigua pone en boca de Jacob: "He visto a Dios cara a cara y preservó la vida" (Gn. 32.31). Y con referencia a la manifestación de Yavé sobre el Sinaí, Deuteronomio pone en boca del pueblo: "Hemos visto en este día que puede Dios hablar al hombre y seguir éste con vida" (Dt. 5.24). Finalmente, en este mismo capítulo se ha afirmado que Yavé solía hablar cara a cara con Moisés. Es evidente que se consideraba peligroso encontrarse directamente con Dios, pero el mismo Yavé podía hacer excepciones y dejarse ver cuando él así lo quisiera.

Sobre la manifestación misma hace falta poco que decir. Yavé se manifiesta a Moisés con una reserva que viene a subrayar la reserva de sus palabras. Ni siquiera Moisés puede imponer su voluntad a Yavé, quien se reserva el derecho de manifestarse cuándo y como a él solamente le plazca.

4A. 7. Yavé propone una alianza para la vida en Canaán (34.1 -35).

La reacción de Yavé ante el intento del pueblo de hacerse una imagen de Yavé para guiarse y así (supuestamente) evitar el liderazgo humano fue sorprendentemente violenta. Por iniciativa de Moisés se pudo salvar la crisis y crear un mecanismo de consulta para el viaje por el desierto: La Tienda de Reunión. Con ello se preservaba la idea revolucionaria de que no hubiera un estado con su rey a la cabeza, pero no se legisló para una forma alterna de conducción. Esta indefinición refleja la situación real de Israel premonárquico. La exaltación de Moisés, quien hablaba cara a cara con Yavé sugiere que para la dirección del pueblo los profetas serán las figuras claves; pero a la vez reconoce que Moisés no tiene sucesores reales. Queda pues sin resolver el problema de conducción, aunque se han rechazado dos caminos posibles: la monarquía (que se abandonó al salir de Egipto y no se ha decidido establecer otra) y el fetichismo de un pueblo que quiere convertirse en una teocracia.

El incidente del becerro de oro terminó con otro problema serio pendiente: la reserva de Yavé en cuanto a su participación futura con este pueblo "de dura cerviz". El último capítulo de la narración antigua del Sinaí (Ex. 34) resuelve este problema de un solo brochazo con la propuesta divina de una alianza donde ambas partes, Yavé e Israel, acepten ciertos compromisos. Después de que Moisés ha tenido que presionar a Yavé para que no abandone el proyecto y que acompañe al pueblo, repentinamente Yavé demuestra su misericordia con esta propuesta que Moisés acepta en la cima del monte a nombre del pueblo. Las condiciones del pacto tienen que ver con la vida en la tierra de Canaán. Este es el único capítulo del libro del Éxodo donde esa tierra es el foco de atención; y es así una forma apropiada de cerrar el relato del Sinaí con la vista puesta en la meta del movimiento cuyas bases se establecen allí.

Y dijo Yavé a Moisés: Labra para ti dos tablas de piedra como las primeras, y escribiré sobre las tablas las palabras que había sobre las primeras tablas que rompiste, Y estate listo por la mañana, y subirás por la mañana al monte Sinaí, y te pararás allí ante mí sobre la cima del monte. Nadie subirá contigo, ni se verá nadie en todo el monte; tampoco ovejas o vacas pacerán en los alrededores de este monte. Se labró dos tablas de piedra como las primeras, y madrugando Moisés por la mañana subió al monte Sinaí tal como Yavé se lo mandó, tomando en la mano las dos tablas de piedra. Y descendió Yavé en la nube y se posó junto a él allí; y proclamó el nombre de Yavé:

Los preparativos para esta subida de Moisés son similares a los que se hicieron en la ocasión de la teofanía (cap. 19). En su forma actual se distingue entre estas tablas de piedra y las primeras, por cuanto las primeras fueron preparadas por obra de Dios (32.16). Ahora Moisés tiene que prepararlas y cargarlas a la cima, quizás como reproche por haber roto las que Yavé hizo. Yavé escribirá sobre las tablas lo que había inscrito sobre las primeras. Los lectores no sabemos aún lo que estaba allí escrito porque Moisés rompió las tablas antes de leerlas al pueblo.

Pasó Yavé delante de su rostro y gritó: Yavé, Yavé, Dios misericordioso y compasivo, tardo en airarse, grande en amor y verdad, que guarda amor hasta la milésima generación, perdonando el pecado y la rebelión y la iniquidad, pero que no lo dejará impune; que visita el pecado de los padres sobre los hijos y sobre los hijos de los hijos, hasta la tercera y la cuarta generación. Se apresuró Moisés a inclinarse a la tierra y adoró. Y dijo: Si en verdad he hallado gracia en tus ojos, mi Señor,

vaya mi Señor en medio de nosotros, pues es éste un pueblo de dura cerviz para perdonar nuestras iniquidades y nuestro pecado y para poseernos. Dijo: He aquí yo establezco una alianza: Ante tu pueblo haré prodigios que no se han creado en toda la tierra ni en todas las naciones. Verá todo el pueblo en medio del cual está la obra de Yavé, pues será maravilloso lo que yo haré contigo. Cuida bien todo lo que te mando hoy. Yo expulsaré de delante de ti al amorreo, al cananeo, al hitita, al perezoso, al hivita y al yebuseo. Cuidate de no pactar con los gobernantes del país al cual vas a entrar para que no sean una trampa en medio de ti. Sus altares demoleréis, sus estelas desbarataréis, y sus aserás cortaréis.

Yavé comienza su conversación con Moisés con un grito de autoafirmación donde anuncia su misericordia y su compasión. Puede sorprender al lector oír hablar de esta enorme misericordia y compasión después de la severidad de la reacción de Yavé ante la imagen que los israelitas le hicieron. Esta reacción debe entenderse dentro de la afirmación menor de que "no dejará impune al pecado, visitándolo sobre los hijos". Debe, sin embargo, entenderse que Yavé es en primer lugar misericordioso.

Los papeles se han invertido. Ahora es Moisés quien le recuerda a Yavé que Israel es un pueblo de dura cerviz. El que Moisés diga ahora lo que no quiso admitir antes tiene evidentemente el propósito de aprovechar las nuevas declaraciones de Yavé. Antes, cuando Yavé estaba acusando a Israel de dureza de cerviz. Moisés se refirió al proyecto que Yavé mismo había iniciado y que las naciones dirían que no pudo concluir; para concluir la buena obra iniciada era imprescindible que Yavé siguiera en medio del pueblo. Ahora que Yavé se ha declarado dispuesto a perdonar por su misericordia, Moisés toma la dureza de cerviz como ocasión para que Yavé esté presente dispuesto a perdonar. Siempre su objetivo es mantener la presencia de Yavé. Esta es una revolución que no tendría sentido sin el Dios que la inspiró.

Toda esta discusión del perdón deriva probablemente de RJE, de tiempos de Ezequías. La fórmula "Yavé, Yavé, Dios misericordioso y compasivo, tardo en airarse..." aparece en una forma casi idéntica en Nm. 14.18, también un texto RJE. El refrán es muy utilizado a partir del siglo VII en Judá (Salmos 86.15; 103.8; 111.4; 112.4; 116.5; 145.8; Joel 2.13; Joñas 4.2; Nahúm 1.3; II Cr. 30.9; Neh.9.17). En tiempos difíciles fue una fuente de aliento tanto la misericordia de Yavé como su firmeza en enjuiciar a los injustos.

En respuesta a la petición de Moisés del acompañamiento divino, Yavé propone una alianza. Es un pacto que compromete a ambas partes, y va dirigido muy particularmente a la vida en Canaán. Por su parte Yavé hará prodigios para expulsar al amorreo, al cananeo, al hitita, etc., Israel por su lado se cuidará de no entrar en pactos con los gobernantes del país, y de destruir los objetos de culto de ese país. La palabra "gobernantes", frecuentemente traducida "habitantes", es la misma que encontramos en el Himno del Mar (*yoseve*), y la justificación para esta traducción se encuentra en Gottwald, *op. cit.*, págs. 507-30. Entrar en pactos con los gobernantes de Canaán sería echar a perder todo el movimiento que comenzó en Egipto con el éxodo y la victoria sobre el Faraón. Nunca en los textos bíblicos se plantea en una forma tan radical la oposición entre Israel y Egipto, a pesar de que el relato del éxodo habla de la opresión de los egipcios y no de los cananeos. Ser israelita es no solamente no ser cananeo sino ser agresivamente anti-cananeo: destruir, desarraigar, cortar los símbolos cananeos, y rehusar casar a sus hijos con las hijas de ellos. Esta postura agresiva respecto a los cananeos tiene su razón de ser en la lucha constante de las tribus para mantener su identidad y su libertad frente a las sociedades clasistas de las cuales salieron. La hostilidad que destila este texto viene de la existencia de una lucha de clases en la cual los cananeos fueron una clase urbana opresora de los campesinos israelitas. Entrar en pactos con estos gobernantes del país sería buscar la tranquilidad de la sumisión antes que la combatividad de la libertad. Esto Yavé no lo tolerará. Está dispuesto a dar la victoria a los israelitas sobre estos gobernantes y sus huestes, si Israel por su parte se compromete a no entrar en relaciones con ellos posteriormente.

A continuación siguen las condiciones que Yavé impone sobre Israel en forma más detallada; doce normas que se inscriben en las tablas de piedra. Esta lista, que los críticos literarios adjudican al yavista, está dedicada a establecer muy particularmente las condiciones para la vida en Canaán. De ninguna manera desplaza al decálogo con sus normas básicas de convivencia en una sociedad justa. El relato del Sinaí supone que Yavé dio oralmente el decálogo en su primera manifestación al pueblo en el Sinaí. De manera que a la hora de inscribir las tablas que según el contexto actual tendrán las condiciones de la alianza, se suponen conocidas ya las condiciones generales para ser el pueblo revolucionario de Yavé. La intención con esta tabla es dirigir la vida en Canaán donde se vivirá con la tentación constante de someterse a los "gobernantes del país".

I. No rendirás culto a otro dios. Pues Yavé, Celoso es su nombre, Dios celoso es. De modo que no hagas alianza con los gobernantes del país, no sea que cuando se prostituyan tras sus dioses y sacrifiquen a sus dioses, te inviten y comas en su altar, o tomes a sus hijas para tus hijos y se prostituyan sus hijas tras sus dioses y hagan prostituirse a tus hijos tras sus dioses.

El mandamiento "No rendirás culto a otro dios" es el mismo primer mandamiento de Ex. 20, y referimos al lector al comentario en las páginas de 4A.2. Aquí, el mandamiento es claramente una polémica contra los dioses específicamente de los cananeos. Rendir culto a estos dioses en la tierra de Canaán, significaría asimilarse a la cultura cananea materialmente superior, y tarde o temprano a la sociedad de clases; sería olvidar el proyecto de libertad que se inició con el éxodo.

Yavé es un dios celoso. Ello expresa teológicamente la irreconciliabilidad de las sociedades cananea e israelita. Como lo planteó Elías en el siglo IX, era necesario escoger entre Yavé y Baal. No es posible conciliar la libertad con la opresión. En la ocasión de la apostasía con Baal de Peor, Pinjás el sacerdote sintió celo por Yavé y atravesó con su lanza a los apóstatas (Nm. 25.1-8).

Según Dt. 6.15 y Jos. 24.19 el celo de Yavé implica de manera similar que si Israel sigue tras otros dioses, Yavé los haría desaparecer de la tierra después de todos los favores que les hizo. No hay lugar neutral en una lucha de clases como la que vivieron los campesinos israelitas durante dos siglos en Canaán; y el celo de Yavé es la expresión teológica de esta realidad económica y política.

II. No te harás dioses de fundición.

El segundo mandamiento de esta lista es el mismo segundo mandamiento del decálogo (ver comentario arriba, páginas de 4A.2). La historia del becerro de oro reveló la gran seriedad que se le daba al asunto. Yavé no podía ser representado por una imagen muda, pues era el Dios que interpelaba a su pueblo con voz viva.

III. Guardarás la fiesta de los Ázimos. Siete días comerás ázimos tal como te lo he mandado; en la temporada del mes de Abib, pues en el mes de Abib saliste de Egipto.

Abib viene en la primavera hacia el final del tiempo de lluvias en Canaán. En este mes se cosechaba la cebada, el primer grano en llegar a madurar. Israel se componía mayormente de campesinos, y la comida de ázimos era seguramente parte de una celebración antigua. La nueva cosecha se inauguraba durante una semana en forma pura, sin el pie de levadura tomado de masa hecha con el grano del año anterior. Con gran probabilidad esta práctica era natural de Canaán. Las tribus israelitas no la inventaron cuando se alzaron contra los gobernantes de Canaán, ni la trajeron de Egipto Moisés y su grupo. Dentro de los mandamientos de la alianza de Yavé se hace mención de esta fiesta para "bautizarla", para que no sea ya más una fiesta de Baal, el dios cananeo de la lluvia. Israel salió de Egipto en el mes de Abib, de manera que Ázimos vino a ser no meramente una fiesta de cosechas -como también los cananeos la celebraban- sino una fiesta de Yavé, quien sacó a Israel de su servidumbre en Egipto.

IV. Todo primogénito es mío, todo macho primogénito de la vaca y de la oveja. El primogénito del asno lo redimirás con una oveja, y si no lo redimieres lo desnucará. Todo primogénito de tus hijos redimirás, y no te aparecerás ante mí vacío.

Las leyes cuatro y cinco interrumpen una pequeña colección de instrucciones para las fiestas de cosecha (III, VI, VII y VIII). La misma colección, sin las interrupciones, aparece en Ex. 23.14-19. Hay una relación entre Ázimos y la redención de los primogénitos que propició la inserción de la ley aquí. En Ex. 13.1-2 los primogénitos se consagran a Yavé en virtud de la salvación vivida en la noche de la matanza en Egipto. Es evidente que el sacrificio de los animales primogénitos se origina entre pastores. Siendo la primavera el tiempo de las crías de los rebaños, existe un vínculo calendárico con la celebración de la cosecha (ázimos).

V. Seis días trabajarás pero en el séptimo descansarás. En tiempo de arar y de cosecha descansarás.

Esta es la tercera y última ley que aparece tanto en el decálogo, como en estas leyes de la alianza. Es una ley muy antigua. Lo distintivo de su formulación aquí es la mención de los tiempos de mayor trabajo agrícola. Nada se dice de santificaciones ni de asambleas. Yavé establece para los

trabajadores un descanso semanal durante todo el año, y no requiere para ello de justificaciones religiosas ni pide la celebración de actos públicos.

VI. Celebrarás la fiesta de las Semanas, las primicias de la cosecha del trigo, y

VII. También la fiesta de la Recolección al fin del año.

Con estos dos mandamientos Yavé impone como obligación suya la celebración de dos fiestas agrícolas más, con lo cual "bautiza" prácticas no originalmente yavistas. La fiesta de las Semanas (*shavuot*) se celebraba, según el tardío calendario sacerdotal (Lv. 23.15-20), siete semanas después de haber metido la hoz a los granos; era el final de la cosecha. Es la misma fiesta que más tarde se llamará Pentecostés (del día quincuagésimo). En Ex. 23.16, dentro de un antiguo calendario litúrgico, se le llama con exactitud la Fiesta de la Cosecha.

La fiesta de la Recolección se celebraba "al fin del año". En tiempos preexílicos el año terminaba en el otoño. Era el tiempo de cosechar las frutas de verano, de las cuales las más importantes eran las aceitunas y las uvas. Se menciona en un antiguo texto narrativo (Jue. 21.15-23) como una ocasión en que se bailaba entre las viñas. También se acostumbraba montar tiendas en las viñas, a base de lo cual se le llegó a designar como la Fiesta de los Tabernáculos (*sukkot*). Antes del exilio fue la fiesta principal de todo el año.

VIII. Tres veces al año comparecerá todo varón ante el Señor Yavé, Dios de Israel. Cuando yo desposea a las naciones de delante de ti y ensanche tus fronteras, no codiciará nadie tu tierra cuando subas a comparecer ante Yavé tu Dios tres veces al año.

Esta ley establece que las tres fiestas antes enumeradas han de ser fiestas de peregrinación a un santuario de Yavé. Esto es parte de su "bautismo". En tiempos premonárquicos hubo varios santuarios legítimos de Yavé (Guilgad, Silo, Betel, Gabaón, etc), y la ley indica que en uno de estos lugares debía presentarse cada varón israelita ante Yavé. En el siglo VII, con la Reforma de Josías, se eliminaron estos santuarios, y quedó únicamente Jerusalén como santuario de Yavé.

El mandamiento vincula la obligación de "ver el rostro de Yavé" con la promesa de Yavé de ensanchar las fronteras para que fuera práctico dejar las familias y los campos con ocasión de esta celebración. Es posible que la necesidad de esta seguridad aumentó con la insurrección israelita, por haber menos santuarios de Yavé que los que anteriormente había para Baal. Este mandamiento recoge el compromiso bilateral del pacto o la alianza que Yavé establecía con Israel.

IX. No inmolarás la sangre de mi sacrificio con cosa fermentada.

Muy al contrario, según Lv. 7.13 y 23.17, se debían presentar tortas hechas con levadura con el sacrificio de comunión y con las primicias de la cosecha. Y según Amós 4.5 se quemaban cosas leudadas en acción de gracias en Guilgal. Amós condena el culto, pero es probablemente por la injusticia de los ofrendantes más que por la levadura en sus sacrificios. Según Rashi, comentarista judío de la Edad Media, la prohibición se aplica específicamente al cordero de la Pascua. Esto resolvería la contradicción pero la ley misma no hace esta limitación. Posiblemente en la época antigua, el uso de tortas sin levadura en los sacrificios era distintivo de los israelitas entre los habitantes de la tierra. Esta inferencia se saca únicamente del tenor de la lista, que busca hacer un culto agrario yavista para Israel. Esta prohibición tuvo suficiente importancia para incluirse en esta lista básica y también en Ex. 23.18.

X. No dejarás para la mañana el sacrificio de la fiesta de Pascua.

Este mandamiento repite la instrucción que se presentó en Ex. 12.10. El paralelo a esta ley en Ex. 23.18 menciona no la pascua sino la grasa de los sacrificios. Este trato de la grasa se confirma en los reglamentos tardíos sacerdotales que exigen que se queme la grasa sobre el altar. Pero esta ley en Ex. 34.25 se limita al sacrificio de la pascua y no es claro en qué forma esto difería de las prácticas cananeas dentro de las cuales, claro está, no había Pascua.

XI. Las primicias de tu tierra traerás al templo de Yavé tu Dios.

En la cultura agraria de Canaán seguramente se presentaban a Dios las primicias. El énfasis de esta ley, está pues, en el templo de Yavé. Las primicias se llevarán a un santuario de Yavé y no a un templo de Baal. La ley tiene su paralelo en Ex. 23.19. Esta ley tomó un sentido particular cuando bajo Josías se prohibieron los templos de Yavé fuera de Jerusalén.

XII. No hervirás al cabrito en la leche de su madre.

Esta ley se repite tres veces en la legislación israelita (Ex. 23.19; 34.26; Dt. 14.21), lo cual evidencia su importancia para demarcar las diferencias entre Israel y Canaán. Es probable que prohíba una práctica cananea de importancia. Existe un texto ugarítico que, si la reconstrucción moderna es correcta, habla de "cocer un cabrito en leche, una ovejita en mantequilla" (28). Este mandamiento tuvo importantes consecuencias para la cocina judía, que mantiene una estricta separación entre productos lácteos y productos de carne.

Y dijo Yavé a Moisés: Escríbete estas palabras porque conforme a estas palabras hago una alianza contigo y con Israel. Y estuvo allí con Yavé cuarenta días y cuarenta noches sin comer pan ni tomar agua. Y escribió sobre las tablas las palabras de la alianza: los diez mandamientos.

Las tablas contienen las condiciones que Israel aceptará para entrar en la alianza con Yavé. En general, establecen un culto yavista para la vida campesina, un culto que muestra especial interés en trazar las líneas de diferenciación con el culto de los gobernantes de Canaán para que los israelitas no se "prostituyan" tras sus dioses cananeos. Como parte del trato, Yavé se encargará de que puedan vencer a los cananeos y tomar posesión de la tierra. Habrá suficiente seguridad para que los hombres puedan dejar sus casas e ir al santuario de Yavé tres veces al año.

Los incidentes que rodean la fabricación del becerro de oro han servido de tal manera para confirmar la autoridad de Moisés, que puede ausentarse cuarenta días del pueblo sin temores. Además, Yavé reconoce a Moisés como el representante autorizado del pueblo, de manera que Moisés puede entrar a la alianza, solo, sobre la cima del monte, a nombre del pueblo. Aquí no hay ceremonias de alianza. La alianza está en pie cuando Moisés la acepta. Probablemente fueron las experiencias de Israel revolucionario en Canaán las que llevaron a querer evitar antecedentes que pudieran permitir a un hombre o a varios arrogarse el poder en esta nueva sociedad igualitaria. Moisés era una figura única y no podía ser utilizado como legitimación por ningún líder posterior, ya fuera rey, juez, sacerdote u otro. En alguna medida el profeta podía considerarse un seguidor de las pisadas de Moisés; solamente que ningún profeta habló cara a cara con Dios como Moisés.

En vista de que la lista de mandamientos parece ser de doce, presenta un problema el que se hable de diez mandamientos. Hay tres posibilidades de interpretación: 1) Originalmente la lista de leyes en Ex. 34 tenía diez miembros, pero hubo adiciones posteriores. 2) Es correcta la interpretación deuteronomica de que el contenido de las tablas era el conocido decálogo (ver Dt. 4.13; 5.22; 10.1-5), y en ese caso la lista de 34.14-26 no pretende ser el contenido de las tablas, sino leyes adicionales. 3) La frase "los diez mandamientos" en Ex. 34.28 es una inserción tomada de Dt. 10.4. Esta tercera interpretación es la más probable. El relato del Éxodo no menciona la frase en conexión con las leyes de Ex. 20. Deuteronomio es más claro, y bien pudieron los escribas que lo conocían haber insertado esta pequeña frase para "clarificar" el texto del Éxodo.

Y sucedió al descender Moisés del monte Sinaí con las dos tablas del testimonio en la mano, descendiendo del monte, Moisés no sabía que brillaba la piel de su rostro al hablar con Él. Vieron Aarón y todos los israelitas a Moisés que brillaba la piel de su rostro, y tuvieron miedo de acercársele. Pero Moisés los llamó, y se fueron donde él Aarón y todos los príncipes de la congregación; y habló Moisés con ellos. Después se acercaron todos los Israelitas, y les mandó todas las cosas que Yavé le había dicho en el monte Sinaí. Terminando Moisés de hablar con ellos, puso sobre su rostro una máscara. Y cuando entraba Moisés delante de Yavé para hablar con él se quitaba la máscara hasta salir. Y salía y decía a los israelitas lo que le mandaba. Y veían los israelitas el rostro de Moisés que brillaba la piel del rostro de Moisés, y volvía Moisés a ponerse la máscara sobre su rostro hasta que entraba a hablar con Él.

Son conocidas en muchas culturas las máscaras especiales que se usan para el culto. Esta máscara tiene, sin embargo, una función distinta. ¡Moisés se la quita cuando entra en tratos con Yavé, y se la pone cuando anda en sus quehaceres cotidianos! No puede ser, pues, la etiología de una práctica ceremonial en Israel.

En su contexto actual, el brillo del rostro de Moisés sirve para subrayar el carácter único del vínculo entre Yavé y Moisés. Moisés no es el modelo de ningún conductor posterior. Quizá podíamos comparar su papel con el de Lenin en la Unión Soviética o Mao en China. Como indicador de una relación continua entre Yavé y Moisés está también la Tienda de Reunión que Moisés instituyó para consultar regularmente a Yavé durante la marcha en el desierto.

El verbo hebreo para el brillo del rostro de Moisés (QRN) tiene también el significado de "cuerno"; y se tradujo en la Vulgata en el sentido de que le salieron cuernos a Moisés cuando habló con Yavé. De ahí la costumbre en el arte medieval de pintar a Moisés con cuernos.

4B. YAVÉ ESTABLECE UNA ALIANZA CON ISRAEL (Ex. 19.3-8; 20.22-23.33; 24.3-8).

Los pasajes que ahora tratamos forman una inserción dentro del relato combinado yavista y elohista (RJE), relato que ya hemos comentado. El núcleo central de esta inserción es el antiguo Código de la Alianza (20.22-23.19). Por sus contenidos es obvio que esta colección legal contempla una sociedad de pequeños agricultores, que viven en aldeas sin una estructura de clases. No aparecen ni reyes ni sacerdotes. Todo ello indica que estas leyes se recopilaban en la primera época de las tribus, y antes de que en Israel se estableciera la monarquía. Los estudios de Gerhard von Rad han demostrado que el Deuteronomio representa una etapa posterior de estas mismas tradiciones legales (29); es una reformulación de las antiguas leyes para dar al rey y a los levitas un lugar que parezca propio, y para asegurar que haya solamente un lugar legítimo de culto.

Este antiguo "Código de la Alianza" está enmarcado por dos pasajes que lo sitúan en el centro de una ceremonia, según la cual se establece una alianza formal entre Yavé e Israel (19.3-8 y 24.3-8). En el establecimiento de esta alianza hay un manejo solemne de sangre en presencia del pueblo. De esta manera se vuelve más solemne lo que en la lectura previa del trato en el Sinaí fue un arreglo estrictamente entre Yavé y Moisés en la cima de la montaña (Ex. 34). La noción de que la alianza con Yavé fue un evento solemne en el cual todo el pueblo aceptó serios compromisos, es el supuesto fundamental del libro del Deuteronomio; y todo sugiere que esta inserción cuya finalidad es corregir la revelación de Yavé en el Sinaí para conformarla con esta visión, proviene de círculos próximos al Deuteronomio. Es con mucha probabilidad una inserción del siglo VII, a pesar de la antigüedad mucho mayor de la colección legal que contiene.

4B.1. Yavé propone una alianza y el pueblo acepta recibirla 19.3-8).

Le llamó Yavé desde el monte y le dijo: Así dirás a la casa de Jacob y comunicarás a los hijos de Israel:

*Vosotros habéis visto lo que hice con Egipto,
para traeros sobre alas de águila,
y haceros venir a mí.
Ahora, si oís con cuidado mi voz,
y guardáis mi alianza,
seréis mi especial propiedad entre todos los pueblos,
pues mía es la tierra.
Vosotros me seréis un reino de sacerdotes,
y una nación santa.*

Estas son las palabras que diréis a los hijos de Israel.

Fue Moisés y llamó a los ancianos del pueblo, y puso delante de ellos todas estas palabras que Yavé le había mandado. Y todo el pueblo respondió junto, y dijeron: Todo lo que ha dicho Yavé haremos, y devolvió Moisés las palabras del pueblo a Yavé.

Las palabras de Yavé son una sucinta expresión en lenguaje poético libre, de la teología de la alianza. Según ésta, Israel ha sido separada de las naciones de la tierra por la gracia de Yavé que le sacó de la esclavitud en Egipto y le guió a través del desierto. Habiendo Yavé demostrado así su disposición a favor de Israel, el otro lado del compromiso es que Israel le demuestre obediencia a Yavé, oyendo su voz y guardando sus mandamientos. De cumplir su parte del compromiso, Israel será la *segulá* ("propiedad especial") de Yavé.

El contexto histórico en que surgió esta teología fue la renovación nacional de Judá en el siglo VII, que provocó esperanzas de la liberación del dominio asirio y un retorno a las glorias de David. Dos elementos merecen destacarse: 1) El éxodo se interpreta como favor divino procedente de un amor

misterioso, el cual le otorga a Israel cierta posición privilegiada en la historia humana. En el relato del éxodo en sus formas antiguas, el beneficio hacia los hebreos se debe a su posición como clase oprimida en Egipto; la decisión divina a su favor no es entonces nada misterioso. 2) Del lado de Israel, esta teología exige obediencia. Yavé ha impuesto su ley; y sin mayores consideraciones, Israel debe obedecerla. En la práctica esto implica que los hombres han de someterse a los intérpretes autorizados de la ley.

A pesar de la arbitrariedad que la teología del pacto introduce en la constitución de Israel explicándolo todo por la pura voluntad de Yavé, esta teología tuvo la virtud de rescatar antiguas leyes que protegían a los pobres. Su impacto en la historia de la humanidad ha sido grande, para bien y para mal. El apóstol Pablo comenta ampliamente el tema, pues reconoce que siendo la ley de Dios buena, lleva necesariamente a efectos perjudiciales; de tal manera, que en vez de ser ocasión para la justicia se vuelve ocasión para el pecado.

La imagen de las "alas del águila" es poco común en la Biblia, pero vuelve a aparecer en Dt. 32.11; también en el contexto de la conducción por el desierto. La expresión "propiedad especial" tiene amplio uso en círculos deuteronomícos (Dt. 7.6; 14.2; 26.18, y también Mal. 3.17; Salmo 135.4). En cambio, las expresiones "reino de sacerdotes" y "nación santa" no son deuteronomícas. Su significado ha sido debatido, pero quizás I Pedro 2.9-10 está en la línea correcta al interpretarlas como propias de un pueblo elegido para una misión de Dios ante las naciones de la tierra.

La respuesta del pueblo a la propuesta de Yavé es positiva. Como en otros momentos, el pueblo es representado por sus ancianos. La aceptación es todavía provisional, pues Yavé no ha revelado aún las leyes que Moisés más tarde escribirá en el libro de la alianza.

4B.2.El libro de la Alianza (Ex. 20.22-23.19).

Esta importante y antigua colección legal revela su origen en la justicia popular de una sociedad sin clases. No hay policías, jueces, ni cárceles. Aunque el marco narrativo presenta este libro como ley revelada por Dios, por las leyes que contiene es más bien ley tradicional y popular. Para no confundirnos con los sistemas legales hoy vigentes, es importante formarnos una idea de lo que es una tradición legal en donde no existe una autoridad para emitirla e imponerla.

La función de cualquier sistema legal es resolver de una forma ordenada los conflictos que surgen en la vida social. Cuando existe un estado, éste tiene la tarea de establecer los límites que gobernarán la vida común y de imponer penas apropiadas a quienes los traspasen. Por supuesto, el estado no puede hacer esto sin tomar en consideración las costumbres del pueblo, sus normas morales y las penas que a juicio del pueblo son apropiadas. Lo cual difiere mucho allí donde no existe un estado para emitir leyes o para imponerlas con su aparato coercitivo. Si bien sigue siendo cierto que las leyes pretenden resolver conflictos de una forma ordenada, no son emitidas por una autoridad exterior al mismo pueblo. Son las leyes las normas tradicionales que el pueblo acepta de las generaciones anteriores, que modifica para las circunstancias nuevas, y que transmite a su vez a sus hijos. Si en este contexto social hablamos de códigos, la palabra no implica edictos de una autoridad, sino la recopilación de la sabiduría legal del pueblo. De esto se trata en el libro de la Alianza.

El poder de decisión en este sistema de justicia popular lo tienen los hombres libres del pueblo, que se sientan en la puerta de la aldea para oír las partes y emitir sus fallos. A esto se refiere Amós al denunciar la injusticia que se comete "en la puerta" (Amós 5.10). Un ejemplo de este proceso judicial lo tenemos en Rut 4.1-8, donde los ancianos de la ciudad oyen un caso de herencia y presiden sobre su solución.

En la ausencia de un estado con sus policías y cárceles, la imposición de las penas queda en manos del mismo pueblo. La pena de muerte se realiza por lapidación, y participa todo el pueblo en la ejecución, encabezados por la parte ofendida. Si el caso fue de robo, los hombres libres se aseguran de que el culpable responda por lo que tomó, más la indemnización que se le impone.

Por su contexto social en los inicios, las leyes de este código no son uniformes. Por su forma, las leyes de esta colección se pueden dividir en tres tipos principales, cada uno de los cuales surge de un contexto social distinto:

1) Las leyes casuísticas son las más abundantes. Comienzan con un "cuando" condicional. Ejemplo: "Cuando un hombre venda a su hija por criada la hija no saldrá como salen las esclavas". A esta forma básica pueden estar subordinadas una serie de situaciones posibles, cada una introducida por el condicional "si". "Si disgustara a su señor que no la quisiera, será redimida; no la venderá a un pueblo extranjero tratándola con engaño". Estas leyes tienen abundantes paralelos no sólo por su forma con las leyes mesopotámicas, sino también por el contenido; son la forma clásica de la tradición legal popular de "la puerta".

2) Otras leyes de esta colección se caracterizan por comenzar con un participio (en hebreo) que sirve a la vez de sujeto y verbo, y también porque siempre exigen la pena de muerte. Ejemplo: "Todo el que tenga relaciones sexuales con un animal, ciertamente morirá". Por su forma categórica estas leyes suponen ser el edicto de una autoridad. Esta podría ser la del anciano más venerable.

3) También hay algunas leyes en esta colección que son prohibiciones. Estas tienen forma categórica, y están formuladas en la segunda persona del singular: "No oprimirás al extranjero". La temática de estas leyes es en general religiosa, y van dirigidas al israelita individual. No existen verdaderos paralelos en los códigos legales de Mesopotamia. Es probable que se trate de leyes de los santuarios de Yavé, de las instrucciones categóricas de Yavé a sus fieles.

Además de estos tres tipos que se pueden identificar por su forma gramatical, existen algunas leyes que son instrucciones para la celebración del culto: 'Tres veces al año me harás fiesta de peregrinación'.

En su conjunto esta es la recopilación más antigua de leyes israelitas en la Biblia; en ellas podemos ver lo que significaba la justicia popular en Israel revolucionario.

4B.2.1. Normas respecto a Yavé (20.22-26).

Dijo Yavé a Moisés: así dirás a los hijos de Israel: Vosotros visteis cómo hablé con vosotros desde el cielo. No os haréis conmigo dioses de plata, ni os haréis dioses de oro. Me harás un altar de tierra, y ofrecerás sobre él tus holocaustos y tus sacrificios, tus ovejas y tus ganados vacunos; en todo lugar donde dé a recordar mi nombre vendré a ti y te bendeciré. Si llegaras a hacerme un altar de rocas no las tallarás con cincel, pues al alzar tu instrumento sobre ellas las profanarías. No subirás sobre gradas a mi altar para que no se descubra tu desnudez sobre él.

La mediación de Moisés en las palabras introductorias al código recoge la petición del pueblo por su temor a Yavé (20.18-21), y son una leve adaptación redaccional para insertar el código en su contexto en el libro del Éxodo. Lo que sigue son directamente palabras de Yavé al pueblo.

La primera ley es la ley fundamental de Israel: "No haréis conmigo dioses de plata, ni os haréis dioses de oro". Es una prohibición de imágenes, pero de imágenes de otros dioses; combina en un mandato lo que el decálogo distingue en sus dos primeros mandamientos. Pero, como lo manifiestan las adiciones al segundo mandamiento del decálogo, las dos prohibiciones fácilmente se confundían (ver arriba, 4A-2).

Los altares para Yavé se harán de tierra y piedras sin labrar, en cualquier lugar donde "dé a recordar mi nombre". Pensamos en la estela que erigió Jacob después de su sueño de Betel (Gn. 28.18), o en el altar que Gedeón erigió cuando Yavé se le apareció (Jue. 6.24). Esta ley del altar es anterior a la limitación que impone la ley de Dt. 12.1-28, que únicamente permite que se hagan sacrificios en el lugar que "Yavé escogió para hacer habitar allí su nombre" (Jerusalén). La ley del único lugar de culto fue una innovación nacida del círculo levita que produjo el Deuteronomio en el siglo VII. Los libros de los reyes se escribieron bajo esta influencia y condenan los lugares de culto fuera de Jerusalén; pero los relatos patriarcales yavistas y elohistas suponen la flexibilidad de la ley del altar en el código de la alianza. Noé, Abraham, Isaac y Jacob ofrecen sacrificios en diversos lugares consagrados por distintas manifestaciones divinas. En cambio, los relatos sacerdotales en el Génesis - suponen ya la reforma legal deuteronomica- en ningún momento indican que los patriarcas ofrecieran sacrificios ni conocieran altares. Tenemos, pues, aquí una ley antigua sobre altares.

4B. 2.2. La ley de esclavos (Ex. 21.1-11).

Estos son los mandamientos que pondrás ante ellos:

Cuando compres un esclavo hebreo, seis años te servirá, y al séptimo saldrá libre gratuitamente.

Si entró solo, sol saldrá.

Si entró marido de una mujer, saldrá su mujer con él.

Si su amo le dio una mujer y ella le parió hijos e hijas, la mujer y los hijos serán del amo y él saldrá solo.

Si afirmare el esclavo: Quiero a mi señor, a mi mujer y a mis hijos; no saldré libre, su señor lo llevará ante Dios y lo acercará a la puerta o a la jamba. Perforará su señor su oreja con una lezna y le servirá indefinidamente.

Cuando un hombre venda a su hija por criada no saldrá como salen los esclavos.

Si desagradara a su señor, y no la designara para sí, permitirá que se le rescate; no podrá venderla a gente extraña, tratándola con engaño.

Si la designare para su hijo, hará con ella conforme a la costumbre de las hijas.

Si tomare para sí otra mujer no disminuirá su alimentación, su vestuario, ni sus derechos conyugales. Si estas tres cosas no hiciere con ella, saldrá libre sin pagar dinero.

Sorprende descubrir que en la nueva sociedad revolucionaria había esclavos; pero la existencia de esta ley es una prueba irrefutable de que se practicaba la esclavitud en Israel, a pesar de la experiencia de servidumbre en Egipto. Esta ley, que aparece también con variantes en Dt. 15.12-18 y en Lv. 25.39-43, tiene el propósito de controlar y suavizar la práctica.

Hasta donde sabemos, la esclavitud en Israel era siempre por causa de deudas. Según II Reyes 4.1, la viuda de un profeta afrontaba la inminencia de que los acreedores de su difunto esposo iban a venir a tomar sus hijos para cubrir sus deudas. Lv. 25.39 asume que la esclavitud es el resultado de la pobreza. Y Amós 2.6 condena la práctica de reducir a esclavitud a deudores de cantidades pequeñas.

No es éste el mismo tipo de esclavitud que existía en Egipto y del cual los israelitas huyeron. En Egipto la esclavitud era generalizada (Gn. 47.18-19). Es decir, toda la población estaba sujeta a que el rey les exigiera trabajos forzados. Disponían de sus propias tierras (aunque no del título formal sobre ellas), y el rey no podía por razones prácticas separarlos mucho tiempo de sus tierras de ellos; pero estaban obligados a hacer las construcciones del rey además de cultivar la propia tierra. Salomón más tarde introdujo este mismo sistema para sus construcciones (I Reyes 5.27-32), pero no se conocía en el período revolucionario premonárquico, y nunca las leyes de Israel lo legitimaron.

Llama la atención el uso de la palabra *hebreo* como gentilicio, sinónimo de israelita. En un principio la palabra se refería a grupos de cualquier nacionalidad que estaban fuera de la ley (ver arriba párrafo 1.2.2.). Pero, por haber sido rebeldes ("hebreos") sus padres en Egipto, posteriormente la nueva nación se llamaba a veces hebreos. La ley de esclavos en el Código de Santidad establece una clara diferencia entre los esclavos de "las naciones", que pueden ser propiedad perpetua, y los esclavos de entre "tus hermanos", para quienes hay límites (Lv. 25.35-54). Esta misma distinción nacional parece estar implícita en la versión de la ley que aquí comentamos.

La limitación básica sobre la esclavitud es que no pase de seis años. Al séptimo quedará libre sin importar el monto de la deuda que lo llevó a la esclavitud. Sorprendentemente, el Código de Hammurabi (CH) 117 es menos severo, ya que establece un límite de tres años al servicio de esclavitud de un ciudadano babilonio. En su versión deuteronomica (Dt. 15.12-18), esta ley sobre los esclavos pide a los amos que además de soltar a sus esclavos en el tiempo asignado, les provean de lo necesario para comenzar de nuevo su vida libre: ganado y productos de la cosecha. Tanto Deuteronomio como el Código de Santidad relacionan la esclavitud con las leyes que controlaban los préstamos de dinero, que no debían hacerse a interés y que debían ser perdonados en el año sabático.

Por lo que hemos comentado sobre las causas de la esclavitud en Israel esta vinculación resulta muy natural. El Código de Santidad da un paso adelante y vincula la liberación de los esclavos con el ciclo de años sabáticos. Esto plantea problemas prácticos que han hecho pensar que es una ley ideal y que nunca fue aplicada. Hay en la Biblia dos casos de una liberación general de esclavos israelitas: Jer. 34.8-20 y Neh. 5.1-13. En ambos casos las autoridades dispusieron la liberación como una medida extraordinaria: No fue la aplicación de la ley de esclavos en ninguna de sus formas. No hay por qué dudar, sin embargo, que la forma sencilla con que se reglamenta la esclavitud en el Código de la Alianza, se haya puesto en vigor en la vida social de Israel. Por supuesto, al establecerse la monarquía con sus intereses propios, esta aplicación se hizo más problemática; lo cual llevó a idealismos legales como algunas aplicaciones de la legislación sabática.

4B.2.3. Homicidios y lesiones (21.12-27).

Quien hiera a un hombre de muerte será sin falta muerto. Pero si no lo acechó y Dios le entregó en sus manos, te nombrarás un lugar a donde pueda huir.

Cuando un hombre con saña mata a su prójimo con premeditación, aún de mi altar lo tomarás para matarlo.

Quien mate a su padre o a su madre será sin falta muerto.

La ley de homicidio, con una formulación que se inicia con un participio ("quien hiera", "quien mate") y que termina con una fórmula solemne ("sin falta será muerto"), va dirigida a los líderes de la comunidad quienes, a falta de un estado en esta sociedad revolucionaria, velan por el orden público. No habiendo policía ni cárceles, la ejecución del homicida correspondía normalmente a los parientes de la víctima. Estas leyes suponen la responsabilidad y el derecho del pariente más próximo (el *goel* o redentor) de tomar la vida del homicida, y buscan delimitarlo y controlarlo. La limitación básica es el

establecimiento de un lugar de refugio adonde pueda acudir el homicida para asegurar la vida mientras los responsables de la comunidad investigan el caso. Aquí será protegido mientras se investiga si efectivamente cometió el delito del cual lo culpa el *goel*, y si lo hizo con intención de causar la muerte de su enemigo, o si fue sin premeditación y alevosía. Si resultare ser un homicidio involuntario o sin premeditación, el homicida no será entregado al *goel*. En otras leyes bíblicas se establecen seis ciudades de refugio ubicadas estratégicamente en el país de Canaán (Nm. 35.10-34; Dt. 19.1-13; Jos. 20.1-9). Habiendo llegado a una de estas ciudades, el homicida tenía derecho a que se revisara su caso; y si se encontraba que su crimen fue involuntario o sin premeditación, podía quedarse viviendo en esa ciudad sin que el *goel* pudiera tocarlo. Pero si se descubriera que fue homicidio intencional, aún del altar de Yavé se le tomaría para matarlo; esto lo dice claramente la ley que comentamos.

La ley destaca el caso del asesinato de un padre o de una madre. En estos casos es probable que no habría un *goel*, ya que a menudo los padres serían ancianos y no tendrían hermanos que los vengaran. En estos casos la misma comunidad tendría que encargarse de ejecutar la sentencia. La forma usual sería por lapidación.

Quien secuestre a un hombre para venderlo, y fuere hallado en su posesión, sin falta será muerto.

Quien maldiga a su padre o a su madre, será sin falta muerto.

Continúa la lista de leyes formuladas con el participio. La ley contra el secuestro con fines de lucro se encuentra también en Dt. 24.7. El Código de Hammurabi (Babilonia, siglo XVIII a.C.) en su párrafo catorce también impone la pena de muerte por este delito.

La protección a los ancianos era un interés primordial de los antiguos israelitas, así como de las sociedades circundantes. También en el Código de Santidad (Lv. 20.9) y en el Deuteronomio (27.16) se impone la pena máxima sobre quien desprecie a sus padres.

Quando hombres riñen y uno golpea a su prójimo con una roca o con un implemento y no muere sino cayere en cama, si se levantara y anduviere por la calle apoyado en un bastón, será inocente quien golpeó; sólo que pagará el tiempo de cama y la curación.

Quando un hombre golpear a su esclavo o a su esclava con una vara y muere bajo su mano será sin falta vengado. Pero si se levantara en un día o dos, no será vengado pues es su propia pérdida.

Nuevamente tenemos leyes casuísticas. La ley de lesiones no mortales es bastante clara. El culpable se hará responsable del tiempo de trabajo perdido durante la convalecencia, y de los gastos de la curación. No se imponen indemnizaciones por los efectos permanentes de la lesión, posiblemente porque el lesionado no era sin culpa ya que él también reñía.

El asesinato de un esclavo de la propiedad de uno es un caso especial de homicidio; y no se considera estar cubierto por la ley anterior que imponía la pena capital (21.12). A pesar de la preocupación por las personas en la sociedad revolucionaria israelita, se seguía tratando al esclavo como inferior a la persona libre. Comparando esta ley con la ley que impone la pena de muerte por el asesinato de una persona libre, llama la atención la falta de precisión de la pena: "será vengado". La lógica de esta ambigüedad se hace clara en la ley sobre lesiones contra esclavos, que no conlleva penas "pues es su propia pérdida". Uno mismo sufre la pérdida si mata a su esclavo, pero los parientes tienen derecho a la venganza. CH 199 reglamenta las lesiones en contra del esclavo de otro ciudadano, e impone una indemnización en dinero por considerarlo un delito contra la propiedad ajena; pero el Código de Hammurabi no penaliza el homicidio contra un esclavo de propiedad de uno mismo.

Quando pelearen unos hombres y golpear a una mujer encinta y aborte su criatura pero no sufra daño, sin falta será multado conforme imponga el marido de la mujer (y se someterá a árbitros).

Si hubiera daños, darás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, golpe por golpe, cardenal por cardenal.

Parece extraño que se establezcan disposiciones en la tradición legal para un caso aparentemente tan poco usual, como un aborto inducido por golpes en una pelea entre hombres. Se pensará en una situación como la descrita en Dt. 25.11-22, donde la mujer interviene para detener la pelea. El caso de abortos provocados por golpes malintencionados, recibe mucha atención en los códigos legales de la antigüedad. Varios de estos casos se legislan en CH 209-214, y se establecen multas que varían según la clase social de la mujer. En las Leyes Asirias, 21, se impone en adición a

una multa también una paliza a quien provoque un aborto. El Código Hitita trata el caso en sus incisos 17 y 18, y como el Código de Hammurabi distingue entre las multas según la posición social de la mujer. La atención especial a los abortos viene de la gran importancia de que todo hombre tuviera un heredero, lo cual podía tentar a sus enemigos para provocar daños en la mujer embarazada.

La mención de los árbitros, que riñe con la regla de que el marido imponga la multa, parece ser una adición dictada por la dificultad de dejar el monto de la indemnización a juicio del hombre afectado.

Una cláusula subordinada introduce la famosa ley del talión. Es evidente que ésta no se formuló para el caso únicamente de riñas y abortos (¿mano? ¿pie? ¿quemadura?). Lv. 24.18-19 la aplica a lesiones en general, incluyendo lesiones contra animales de otro. Dt. 19.15-19 aplica la ley del talión a casos de falsas acusaciones: al testigo falso se le aplicará la pena que se le hubiera aplicado al acusado en caso de haber sido declarado culpable. Aquí el talión es una justicia viable y apropiada. Es también una regla antigua, pues ya se encuentra en CH 34.

Resulta aleccionador que el Código de Hammurabi aplica la ley del talión en casos de lesiones ocasionadas por un miembro de la nobleza contra otro, pero se conforma con multas cuando un noble lesiona a un ciudadano (CH 196-201). El Código de la Alianza no reconoce diferencias de clase social (a excepción de los esclavos). La aplicación de lesiones corporales como castigo de lesiones ocasionadas, tiene la virtud de no permitir al rico librarse de su responsabilidad mediante sus riquezas. En la opinión de recientes investigaciones legales, es un principio legal desarrollado y no primitivo (30).

Cuando un hombre golpear el ojo de su esclavo o el ojo de su esclava y lo inutilice, lo dejará salir en libertad por causa de su ojo.

Si fue un diente de su esclavo o un diente de su esclava que hizo saltar, lo dejará salir en libertad por causa de su diente.

La tradición legal del antiguo Cercano Oriente tal como lo conocemos por el Código de Hammurabi y el Código Hitita, no entra en el campo de lesiones contra esclavos propios. Establece indemnizaciones en el caso de lesiones contra esclavos ajenos, que vienen a ser casos de daños contra la propiedad ajena. En este lugar el Código de la Alianza reconoce la humanidad de los esclavos al protegerlos contra abusos por parte de sus amos.

4B.2.4. Daños causados por animales, daños a la propiedad, y robo (21.28-22.5).

Cuando acorneare un buey a un hombre o a una mujer y muriere, será sin falta apedreado el buey y no se comerá su carne; y el dueño del buey será inocente.

Pero si el buey acorneaba desde antes, y se le había dicho al dueño, y no lo cuidó, y matare a un hombre o a una mujer, el buey será apedreado y se hará morir al dueño.

Si se le impusiere indemnización, dará en rescate por la vida todo lo que se le impusiere.

Si un niño o una niña fuera acorneado se actuará conforme a la misma norma.

Si el buey acorneare a un esclavo o a una esclava, se darán tres ciclos de plata a sus dueños, y el buey será apedreado.

La palabra *buey* no representa exactamente el hebreo *shor*, vocablo para animales de trabajo que tiran el arado que no especifica ni la edad ni el sexo del animal (31). La prohibición del consumo de la carne indica un intento por eliminar el espíritu asesino de la comunidad. El castigo sobre el dueño negligente es muy severo comparado con CH 251, que impone una indemnización cuyo monto depende de la clase social de la víctima. Aquí la indemnización es opcional, aunque el único caso donde se explicita que no se aplicará la pena de muerte, sino la indemnización es el de un esclavo acorneado. Otra vez vemos cómo se toleró la institución de la esclavitud a pesar de la radicalidad revolucionaria de Israel.

Cuando un hombre abriere un pozo, o cuando cavare un pozo y no lo cubriere y cayere en él un buey o un asno, el dueño del pozo pagará en dinero a su dueño y el animal muerto será suyo.

Cuando el buey de un hombre hiriere al buey de su prójimo de modo que muera, venderán el buey vivo y dividirán el precio; y también se dividirán el buey muerto.

Si se conocía que el buey acorneaba desde antes y su dueño no lo cuidó, sin falta pagará buey por buey, y el muerto le quedará a él.

Continúa la serie de leyes casuísticas que tienen que ver con los animales dentro de la vida pueblerina. Los otros códigos legales de Israel no retomaron estas leyes, quizá porque eran suficientes las medidas aquí establecidas, y además porque las otras colecciones se recopilaron dentro de una cultura más urbanizada.

Cuando un hombre robare un buey o un borrego, ya sea que los mate o los venda, pagará cinco bueyes por el buey y cuatro borregos por el borrego.

(Si un hombre fuere encontrado horadando la pared y se le hiere de muerte no se considerará delito de sangre. Si el sol hubiere salido, será delito de sangre).

Sin falta pagará. Si no tiene para hacerlo, se le venderá por lo robado.

Si se encontrare en su posesión lo robado, sea buey o asno o borrego, vivos, pagará el doble.

La ley base aquí dispone para casos de robo de animales y es claro sobre la pena. Si ya el ladrón se deshizo de los animales robados tendrá que reponerlos cinco o cuatro veces. Si todavía estuvieren vivos en su posesión, los deberá devolver con otro tanto. Si no tiene con qué responder, se tendrá que vender en esclavitud para poder retribuir a su dueño lo robado más la indemnización correspondiente.

Dentro de esta ley sobre el robo de animales, se ha insertado otra que trata del ladrón que es descubierto en el acto de meterse a una casa. Es caso único entre los códigos legales de la antigüedad la protección de la vida del ladrón que aquí se establece. Si el ladrón fuera muerto de día mientras estaba en la casa ajena, es un delito de sangre; entonces sus parientes tienen el derecho de vengarse tomando la vida del asesino conforme a la ley de homicidios. Si el acto sucediera de noche, no hay derecho de venganza pues su muerte no sería un homicidio. CH 21 y 25 impone por el contrario la pena de muerte por meterse en casa ajena para robar. La comparación muestra que en Israel se le daba relativamente más valor al derecho a la vida y menos al derecho a la propiedad.

Cuando un hombre pusiere a pastar su campo o su viña, y se extendiere (su rebaño) y pastare en campo ajeno, lo repondrá de lo mejor de su campo y de lo mejor de su viña.

Cuando se extendiere un fuego y encontrare zarza y consumiere gavillas o grano parado o el campo entero, sin falta pagará quien puso el fuego por lo quemado.

Esta serie casuística concluye con dos casos más que serían frecuentes en una sociedad campesina. La ambigüedad del verbo *bí'er* permite dos interpretaciones de la primera de estas leyes. Puede referirse a un fuego que sale de control, pero en ese caso sería difícil distinguirlo de la otra ley. O se puede interpretar como lo hemos hecho en nuestra traducción, como un problema de animales sueltos que se meten a pastar en campo ajeno.

4B.2.5. Daños a artículos dados en custodia y a artículos prestados (22.6-14).

Cuando un hombre diere a su prójimo plata o implementos para que los cuide, y fueren robados de la casa del hombre, el ladrón restituirá el doble, si se encontrare; si no se encontrare el ladrón, se acercará a Dios el dueño de la casa para demostrar que no metió su mano en las pertenencias de su prójimo.

En todo caso de pérdida de bueyes, asnos, borregos, mantos, o cualquier cosa perdida del que se diga es esto, las dos partes darán su palabra ante Dios. El que Dios declare culpable, pagará el doble a su prójimo.

Cuando un hombre entregue a su prójimo un asno o un buey o un borrego o cualquier tipo de ganado para que se los cuide, y mueren o son dañados o se extravían sin haber testigos, harán juramento ante Yavé las dos partes para demostrar que no metió la mano contra la propiedad de su prójimo. El dueño aceptará esto y no habrá restitución.

Pero si fuere robado de su lado, restituirá al dueño.

Si el animal fuere destruido por fieras, llevará en evidencia lo roto. No restituirá.

Cuando un hombre pida prestado de su prójimo y resulta herido o muerto no estando el dueño presente, sin falta restituirá.

Si el dueño estaba presente, no restituirá. Si era alquilado, entrará dentro del precio del alquiler.

Estas leyes cubren dos tipos de situaciones, el caso en que un hombre deja sus animales u otra propiedad al cuidado de un vecino, y el caso de que un hombre tome prestado o alquilado los animales de su vecino. En ambos casos solamente surge el problema cuando la propiedad en cuestión es robada o permanentemente dañada.

Si se llega a descubrir al ladrón, el caso se resuelve como se resuelven los robos; el ladrón está obligado a restituir. Si el custodio alega que hubo robo sin que se descubra al ladrón, la dificultad está en saber si dice la verdad; y el caso ha de resolverse acudiendo a Dios. Esto es exactamente lo que establece CH 120-126. Probablemente había un procedimiento que se seguía en estos casos en los santuarios, para que Dios emitiera su fallo. En todo caso, un juramento solemne ante Dios no era cosa despreciable. El dueño ha de aceptar el juramento como demostración suficiente. En el caso de que el robo se haya dado en presencia del custodio, se entiende que debió defender la propiedad de su prójimo; y tendrá por lo tanto que restituir él lo robado.

La última ley cubre el caso de préstamos, que se diferencian del caso anterior por cuanto la iniciativa parte de quien desea usar el animal ajeno. Sería el caso de animales de trabajo que un vecino tomaría para realizar alguna tarea. Cuando el animal resultare dañado o muerto, la responsabilidad corre por cuenta de quien lo tomó prestado si el dueño no estaba presente en el momento del daño; mientras que el dueño mismo asume la responsabilidad si estuvo presente. En caso de tratarse de un alquiler, según parece, no hay obligación de restitución.

4B.2.6. Violación de una virgen (22.15-16).

Cuando un hombre seduce a una virgen que no está comprometida y se acuesta con ella, pagará su precio y se casará con ella.

Si su padre se rehúsa a dársela, pagará dinero según el precio de las vírgenes.

Este caso debe distinguirse claramente del adulterio, para el cual se invocaba la pena de muerte para las dos partes (Lv. 20.10; Dt. 22.22). El propósito de esta ley es proteger a la mujer que no tiene cónyuge. Cuando ha sido seducida, el hombre se hará responsable, casándose con ella y pagando a su padre el *mojar* que hubiera dado en una boda normal. Esto no es la dote -más usual entre los pueblos de la tierra- que es una suma que la virgen lleva al contrato matrimonial. El *mojar* es, al contrario, un precio que el novio paga al padre de la novia. Se menciona únicamente en textos antiguos de la Biblia (Gn. 34.12; Is. 18.25) y probablemente cayó en desuso en Israel.

Se le reserva al padre de la virgen el derecho de rehusar el matrimonio que sería consecuencia de la violación de su hija, y en ese caso siempre el seductor tiene la obligación de pagar el precio de la virgen. Dt. 22.28-29 reglamenta de la misma forma los casos de violación, pero añade la prohibición del divorcio en estos casos. La razón es evidente, ya que el divorcio era una prerrogativa del marido que no requería justificaciones (Dt. 24.14).

4B.2.7. Normas del santuario (22.17-30).

A la hechicera no la dejarás con vida.

Todo el que se acueste con una bestia será sin falta muerto.

Quien sacrifique a los dioses será objeto del anatema, excepción hecha sólo de Yavé.

Aquí aparece una lista de mandamientos que principian con un participio. Son delitos capitales presentados como mandatos absolutos de Dios. No es, pues, simplemente la tradición legal popular la que habla aquí, sino la ley divina que se transmitía en el santuario.

En cualquier sociedad se teme a quienes manejan poderes desconocidos, y que se piensan extraños a la vida comunitaria sana. CH 2 también pide la pena de muerte para quien practique la hechicería, así como el Código Asirio Medio A47. En el Código Hitita (No. 70) se condena a muerte a quien mate una serpiente mientras pronuncia el nombre de una persona; evidentemente es un rito mágico.

En Israel estas prácticas se consideraban cosas de extranjeros. Por definición, la hechicería es el uso de prácticas extrañas y amenazantes para una sociedad. Según Ex. 7.11 los egipcios practicaban la hechicería. Según Dt. 18.10 la hacían los habitantes de Canaán, y la ley deuteronomica propone que Yavé la sustituirá por la profecía. Según II Reyes 9.22 Jezabel la princesa de Tiro y reina de Israel era hechicera. Según Nahúm 3.4 los asirios practicaban la hechicería; según Isaías 47.9,12 los babilonios; y según Dan. 2.2 los caldeos. Siempre se trata de prácticas ajenas a Israel.

Según el Código de Santidad (Lv. 20.6, 27) los hechiceros y las hechiceras han de ser muertos a pedradas.

Las relaciones sexuales con bestias se condenan también en Lv. 18.23 y en Dt. 27.21, sin que se imponga la pena de muerte. Según CH 187-188 y 199-200 era delito capital en Babilonia la unión

sexual con vacas, borregos y cerdos; pero no así la unión con caballos y mulas, quizás porque estos últimos no son animales de consumo humano.

La prohibición de sacrificios a otros dioses que no sean Yavé, es una implicación del primer mandamiento tanto del Decálogo como del Código de la Alianza.

No explotarás ni oprimirás al extranjero residente, pues extranjeros residentes fuisteis en Egipto.

No oprimiréis a ninguna viuda ni huérfano. Si llegaras a oprimirle cuando clame a mí ciertamente oíré su clamor, se encenderá mi ira y os mataré a espada; de modo que sean vuestras mujeres viudas, y vuestros hijos huérfanos.

Estas prohibiciones contra la explotación de los indefensos es muy israelita, y no tiene paralelos en la tradición legal del antiguo Cercano Oriente. Su formulación es apodictica. No van dirigidas a los ancianos en la puerta, como las leyes casuísticas, sino como instructivos para todo israelita libre. La motivación, que recuerda la opresión en Egipto, tiene un carácter más homilético que legal. Los *guerim* ("extranjeros residentes") son personas que viven permanentemente en el país sin derechos de pertenencia completa. Sobre el lugar privilegiado de extranjeros, viudas y huérfanos a los ojos de Yavé, véase Lv. 19.33-34; Dt. 10.18-19; 24.17-18; 27.19; Is. 1.17, etc.

Cuando prestes dinero a mi pueblo, al miserable que está contigo, no serás con él como usurero. No le impondrás interés.

Si tomares en prenda el manto de tu vecino, se lo devolverás al ponerse el sol. Porque es su única cubierta, es el vestido de su cuerpo. ¿Sobre qué se acostaría? Sucedería que clamaría a mí y yo le oiría, pues misericordioso soy.

A pesar de cierta apariencia casuística, quien habla en este instructivo es Yavé, el Dios que sacó a los hebreos de la esclavitud y que se mostró el Dios de los pobres. Habla en segunda persona singular, personal y directamente a cada israelita; y le indica un derecho humano fundamental. Como las instrucciones anteriores sobre los derechos de los extranjeros, las viudas y los huérfanos, aquí se establecen derechos humanos básicos. Merecen la mayor atención.

Para nuestra situación latinoamericana estas leyes contra el interés son sumamente aleccionadoras. Aquí se nos dice con toda la claridad necesaria que los derechos surgen de las necesidades vitales de las personas. No se ha de traficar con la miseria. El derecho a la vida antecede al derecho a la propiedad. No es que no se proteja la propiedad. En este mismo código se condena el robo y se reglamenta el procedimiento para penar diversos casos de robo. Pero la propiedad es un derecho en función de la vida, y tiene su límite en las necesidades de la vida. Cuando un hombre cae en la miseria se le ha de prestar lo necesario para su vida. Y no se le cobrará por facilitarle aquello que le es necesario para vivir. Ni se tomará en prenda un artículo que requiere para proteger su vida. En hebreo la palabra que aquí se usa para interés, *nések*, significa morder, mordida; y su implicación es muy negativa. En el pueblo de Yavé queda terminantemente prohibido "morder" al necesitado.

La importancia de esta ley es evidente por su aparición en el Código de Santidad (Lv. 25.35-37) y en el Deuteronomio (23. 20-21). En una sociedad urbana esta ley no sería factible. Nadie prestaría en una ciudad que aglomera gente mutuamente desconocida, si no esperara ganar algo con hacerlo; y se destruiría entonces la intención de la ley. Pero la ley era viable en la sociedad campesina e igualitaria que contempla el Código de la Alianza. En Israel los pobres eran los huérfanos y las viudas, y además el campesino que por mal tiempo, incendio, o enfermedad perdió su cosecha. A estas víctimas accidentales se les ha de ayudar en sus necesidades vitales. Para ello se establecieron las leyes que permitían a los pobres tomar de los campos ajenos aquello que requerían para alimentarse (Dt. 23.25-26; 24.19-22). Y para ello Yavé aquí insta a los israelitas a que den prestado sin interés lo que el campesino necesita para mantener su vida hasta la próxima cosecha. Por supuesto, no todo es generosidad; el deudor que no paga tendrá que someterse a la esclavitud.

Es cierto que Dt. 23.21 permite cobrar interés en los préstamos a extranjeros (*nokrim*, extranjeros que residen en otra parte; no a los *guerim*, extranjeros residentes). Con ellos las relaciones serán comerciales y no de vecinos. Esta excepción permitió a los judíos dedicarse en la Europa medieval a los servicios bancarios, donde jugaron un papel importante en la acumulación originaria que preparó el advenimiento del capitalismo. Contactos con extranjeros de otras partes apenas se contemplan en el Código de la Alianza; la ley del Deuteronomio hará explícito lo que la ley de la Alianza permite sin explicitarlo.

Esta ley es de gran importancia para entender las implicaciones sociales del éxodo y de la religión del Dios del Éxodo. Los derechos humanos surgen del derecho a la vida. Se prueba cómo andan los derechos humanos en una sociedad según pueda ésta satisfacer las necesidades vitales de los pobres. Los derechos de propiedad tienen un lugar cuando aseguran los recursos necesarios para vivir. Pero no pueden anteponerse al derecho humano fundamental de tener acceso a los bienes necesarios para mantener la vida.

No blasfemarás a Dios, y al jefe en tu pueblo no maldirás.

No serás tardo con tu abundancia y tu jugo (de uva).

El primogénito de tus hijos me darás.

Harás así con tu buey y con tu borrego; siete días estará con su madre y al día octavo me lo darás.

Me seréis hombres santos; no comeréis carne despedazada en el campo; se la tiraréis a los perros.

El mejor comentario sobre la prohibición de blasfemar a Dios, lo ofrece Lv. 24.10-16. El hijo de Selomit de Dan maldijo a Dios; y toda la comunidad lo apedreó después de consultar a Yavé. No es claro quién es el jefe (*nasí'*) para quien se exige respeto aquí. En todo caso no es el rey, para quien existe una palabra precisa (*mélek*).

No es claro a qué se refiere "abundancia y jugo" en la siguiente instrucción. El contexto de la misma palabra en Nm. 18.27 indica que es el jugo que se le exprime a las uvas o quizás a las aceitunas. Sobre la ley de los primogénitos se comentó en 2.5.2.

La instrucción de ser santos recuerda el refrán del Código de Santidad "sed santos, porque yo Yavé vuestro Dios, soy santo". El contexto del refrán aquí, en Lv. 11.44 y en Dt. 14.21 son restricciones de comida. La prohibición del consumo de carne despedazada no era asunto grave, si podemos interpretarlo a la luz de Lv. 17.15-16, donde su consumo causa impureza por un día solamente, y puede quitarse con un baño de agua. Existe un conflicto con Ex. 21.35, que permite el uso de un buey muerto al ser acorneado por otro buey. Posiblemente el uso que se contempla en Ex. 21.35 no es el consumo humano.

4B.2.8. Procesos judiciales (23.1-9).

La pequeña colección que sigue advierte contra los peligros para la correcta administración de la justicia. Están formulados en su mayoría como prohibiciones apodícticas, donde quien habla parece ser Dios y se dirige al israelita adulto en segunda persona singular. La ley sobre animales extraviados (23.4-5) interrumpe la serie.

No divulgues rumores vanos.

No te confabules con el Injusto para ser testigo violento.

No vayas tras la mayoría para hacer el mal.

No te vayas en el juicio tras la mayoría para ...

No favorezcas al pobre en su proceso legal.

Existen aquí varios problemas textuales que dificultan la precisión en la interpretación. Sin embargo, el sentido general es claro, con la excepción del penúltimo caso.

La expresión "testigo violento" debe significar que el testimonio hará violencia al acusado. El peligro de seguir a la mayoría es evidente. Es también posible que la palabra *rabbim* se refiera a los poderosos y no a la mayoría, lo cual también daría un buen sentido. La última instrucción es sorprendente, ya que se esperaba que la tentación del juez y de los testigos sería más bien favorecer al rico. Pero personas de buena voluntad podrían favorecer indebidamente al pobre, tal como lo anticipa Lv. 19.15: "Siendo juez no hagas injusticia, ni por favorecer al pobre, ni por respeto al grande: con justicia juzgarás a tu prójimo".

Cuando encuentres el buey o el asno de tu enemigo extraviados, sin falta has de devolvérselos.

Cuando veas el asno de tu enemigo caído bajo su carga, no lo dejarás abandonado. Sin falta has de ayudarlo.

Estas instrucciones son guías de conducta para todo israelita, a pesar de un comienzo en forma casuística. Esto se comprueba por la segunda persona singular de su formulación. Surge de la ley

casuística originalmente, como se puede apreciar por el paralelo en el Código Hitita 45: "Cuando alguien encuentre herramientas, las ha de devolver a su dueño; éste le premiará. Si no las devuelve es un ladrón". La ley hitita es para la corte, para que sepa cuándo tratar al acusado como ladrón. Pero la ley del Código de la Alianza se dirige al israelita para guiarlo en su conducta. La segunda ley, sobre el animal sobrecargado, no tiene visible antecedente casuístico. Las dos leyes se repiten en el Deuteronomio (22.14), donde por enemigo se dice hermano. Es probable que el enemigo de la instrucción sea un enemigo personal. La última frase de la segunda ley es una reconstrucción libre, pues una traducción literal sería contradictoria con el contexto: "sin falta lo abandonarás".

No tuerzas el derecho de tu pobre en su juicio.

De palabra mentirosa aléjate,

Al inocente y al justo no mates, pues no justificaré al malvado.

No aceptes soborno, pues el soborno ciega a quienes tienen vista y tuerce las palabras de personas justas.

No oprimas al extranjero residente, pues vosotros sabéis lo que es la vida del extranjero residente, pues extranjeros residentes fuisteis en Egipto.

Concluye la lista de leyes para procesos judiciales con instrucciones que no requieren comentario.

4B.2.9. Obligaciones rituales (Ex. 23.10-19).

Seis años sembrarás tu tierra y recogerás sus productos. Al séptimo lo dejarás en barbecho. Dejarás que coman los pobres de tu pueblo; y lo que sobre, lo comerán las bestias del campo. Así harás con tu viña y tu olivar.

La ley del año sabático se encuentra también en Lv. 25.2-7 y Dt. 15.1-11, pero ésta es su forma más antigua. Aquí se limita estrictamente al descanso de la tierra, y puede que el origen del año sabático estuviera en el conocimiento y en la práctica de las ventajas agrícolas. Pero lo que se señala es su aprovechamiento social, pues el campo en barbecho será de libre acceso para los pobres y para las bestias. El Código de Santidad amplía la ley sin cambiarla sustancialmente. Deuteronomio, que es una reforma legal y no una simple recolección tradicional, busca controlar mejor la práctica haciendo del año sabático un año uniforme para toda la población. Un ciclo sabático uniforme no sería práctico para la agricultura, y Dt. 15.1-11 se ocupa más bien de las deudas que se perdonarán en ese año.

La ley de dejar los campos en barbecho cada siete años era viable si los ciclos de cada campo no coincidían; y en ese sentido es probable que la ley tuviera vigencia en la época premonárquica.

En seis días harás tu obra, y el día séptimo cesarás, para que descansen tu buey y tu asno y se refresquen tu criada y tu extranjero residente.

Otra vez aparece esta ley importantísima del Israel revolucionario. Es significativo el señalamiento de la criada y el extranjero residente como sus beneficiarios.

Todo lo que os he dicho guardaréis. No haréis memoria del nombre de otros dioses, ni se oirán en tu boca.

Esta ley con formulación homilética hace eco del primer y fundamental mandamiento de Israel.

Tres veces al año me harás la peregrinación.

Guardarás la fiesta de los ázimos. Siete días comerás ázimos conforme te he mandado en el mes de Abib, pues en él saliste de Egipto. No te presentarás ante mí vacío.

Y la fiesta de la cosecha de las primicias de tus productos que hayas sembrado en el campo.

Y la fiesta de recolección al final del año cuando recojas el producto del campo.

Tres veces al año se presentará todo varón tuyo ante el rostro del Señor Yavé. '

Esta lista de las tres fiestas de peregrinación es la misma que encontramos en Ex. 34.18, 22-23, solamente que en el Código de la Alianza está más compacto y ordenado. Son tres fiestas de cosechas, seguramente con antiguas raíces en el campo cananeo. Apenas se vinculan al éxodo, y no se menciona la Pascua. No se dice dónde se presentarán los varones ante Yavé, y es probable que se trate del santuario más cercano.

*No ofrecerás con levadura la sangre de mi sacrificio.
Ni dejarás para la madrugada la grasa de mi fiesta.
Las primicias de tu tierra traerás a la casa de Yavé tu Dios.
No hervirás el cabrito en la leche de su madre.*

Estas leyes se parecen mucho a su paralelo en Ex. 34.25-26, y referimos al lector a la sección 4A.7.

4B.3. Exhortación con miras a la entrada en la tierra de Canaán (Ex. 23.20-33).

El Código de la Alianza termina con una homilía donde se promete la ayuda de Yavé para tomar la tierra de Canaán, y se hacen ciertas exhortaciones sobre la conducta a seguir cuando se haya entrado en esta tierra, y cómo mantener la buena relación con Yavé. Contrario a lo esperado en una homilía al término de una colección legal, no se exhorta a la obediencia a las leyes sino a mantener la estricta separación de los habitantes del país. Esta mira hacia la tierra, retoma temas que no se habían mencionado desde la salida de Egipto (Ex. 13.11), aunque siempre se vio a Canaán como la meta del movimiento (Ex. 3.8). El tema se volverá a mencionar en el capítulo 34.10-13 en las últimas instrucciones a Moisés sobre el monte, para que el lector no pierda de vista que el libro termina inconcluso al dar instrucciones para la vida en el desierto: la verdadera meta es Canaán.

Mira que yo envío mi mensajero delante de ti para cuidarte en el camino y para introducirte al lugar que preparo para tí. Cuidate ante él de obedecer su voz; no te rebeles contra él, que no perdonará vuestras iniquidades pues mi nombre está en él. Si no obedece sin falta su voz y haz todo lo que te diga, y yo seré enemigo de tus enemigos y adversario de tus adversarios. Mi mensajero irá delante de tí y te introducirá donde el amorreo, el hitita, el perezee, el cananeo, el jivita y el yebuseo, y los exterminaré. No adorarás a sus dioses ni los servirás y no harás según sus obras, pues sin falta destruirás y romperás sus estelas. Adoraréis a Yavé vuestro Dios, y él bendecirá tu pan y tu agua, y apartaré de en medio de ti la enfermedad. No habrá mujer que aborte ni mujer estéril en tu tierra; y se llenarán tus días.

Enviaré delante de ti mi espanto y aterrará a toda población a donde entres, y haré que todos tus enemigos vuelvan a ti la espalda. Enviaré delante de ti avispa que persigan al jiveo, al cananeo y al hitita delante de ti. No los echaré de delante de ti en un año, no sea que la tierra se vuelva desierta y se multipliquen en ella las fieras. Poco a poco los expulsaré delante de ti hasta que te multipliques y tomes posesión de la tierra. Haré tus fronteras el Mar Suf hasta el Mar de los Filisteos, desde el desierto hasta el Río, pues yo entregaré en vuestras manos a los habitantes (¿gobernantes?) del país y los expulsaré de delante de ti. No entres en pacto con ellos ni con sus dioses. No habitarán en tu tierra para que no te hagan pecar contra mí y rindas culto a sus dioses, pues serían una trampa para ti.

Esta homilía tiene un gran parecido con la que aparece en Dt. 7.1-26. De los temas aquí presentes, únicamente no aparecen en Dt. 7 el mensajero de Yavé y los límites de la tierra. No es evidente, sin embargo, que haya una dependencia literaria. Ambos son parte de una misma tradición homilética: la deuteronomica que surgió en Judá a partir de la destrucción de Samaria (722) y que preparó la Reforma de Josías (622). En esta tradición se atribuyó el colapso de Israel a sus contactos excesivos con los cananeos, y por lo tanto se pidió una separación tajante. No existía ya una distinción de clase entre Israel y Canaán, y la separación religiosa entre el culto a Yavé y los cultos a los baales tenía ya independencia con respecto a sus orígenes en la lucha de clases de los siglos XIII a XI.

El mensajero de Yavé parece ser una figura celestial, un ángel. Se podría pensar que se trata de Moisés, excepto que los paralelos excluyen esa posibilidad (Ex. 14.19; 32.34; 33.2). Las funciones del mensajero son las de un profeta. Esta homilía no le da funciones militares, pero una comparación con Ex. 14.19 y con Jos. 5.13-15 así como la conquista de la tierra que se menciona en la misma homilía hacen pensar que además de sus funciones proféticas, este ángel de Yavé tiene funciones militares. Nuestra homilía parece no conocer todo el debate acerca de la conducción revolucionaria que hemos visto en Ex. 32-33.

La destrucción de las estelas de los cananeos y demás habitantes del país, es un tema favorito del Deuteronomio. Los yavistas del siglo VII entendían que eran estos cultos cananeos los que habían ocasionado la caída del Reino de Israel, y veían con preocupación las idolatrías del rey Manases de Judá. Poco después el rey Josías realizaría la quema de los cipos y de las estelas que esta homilía y otras en su tradición habían estado exigiendo.

La bendición de Yavé es un tema ampliamente desarrollado en Dt. 7 y Dt. 28. La tradición homilética deuteronomica estaba muy interesada en el bienestar material de la nación, y lo creía directamente dependiente de la fidelidad a Yavé, y en particular de la pureza en cuestiones de culto. No es, con todo, una invención de esta época. Ya en Ex. 15.26 se confesaba a Yavé como el médico de Israel.

Las avispas que Yavé enviaría delante de Israel es una idea extraña que también aparece en otros textos del ámbito deuteronomístico (Dt. 7.20; Jos. 24.12). Esta traducción de la palabra *tsir'ah* depende de los traductores griegos de la LXX, ya que la palabra aparece en hebreo solamente tres veces en el Antiguo Testamento, y en ellas no es posible asegurar su significado. Los lexicógrafos Ludwig Koenler y Walter Baumgartner prefieren como traducción "depresión" o "desánimo" (32).

El tema de la expulsión paulatina de los cananeos para que las fieras no tomaran control del territorio, parece un intento de explicar cómo Yavé permitió que coexistiera Israel con ellos si fueron ellos la ocasión para la caída de Israel. Supone ya el olvido de cómo Israel surgió en Canaán como un movimiento revolucionario interno a la población del país. Este olvido no era inocente, pues desde la fundación de la monarquía, la clase dominante tenía un interés patente en encontrar otras razones que las de clase para el conflicto con Canaán.

La extensión territorial desde el Golfo de Aqaba (Mar Suf) hasta el Mediterráneo (Mar de los Filisteos), y desde el desierto (de Sinaí) hasta el Río (Eufrates) representa la máxima extensión del imperio israelita, durante los reinados de David y Salomón. La homilía ve esto como el territorio destinado por Yavé para Israel. De hecho, Josías trató en vano de retomar este territorio.

4B.4. La ceremonia de la alianza (24.3-8).

Y vino Moisés y contó al pueblo todas las palabras de Yavé y todos los mandamientos; y respondió el pueblo de una sola voz: Todas las palabras que ha dicho Yavé cumpliremos. Escribió Moisés todas las palabras de Yavé, y madrugó por la mañana para construir un altar al pie del monte y doce estelas por las doce tribus de Israel. Mandó a los jóvenes israelitas que ofrecieran holocaustos y sacrificios de ganado vacuno a Yavé. Tomó Moisés la mitad de la sangre y la puso en las vasijas y con la otra mitad roció el altar. Tomó el libro de la Alianza y la leyó a los oídos del pueblo. Y dijeron: Todo lo que ha dicho Yavé haremos y cumpliremos. Tomó Moisés la sangre y la roció sobre el pueblo diciendo: He aquí la sangre de la alianza que ha hecho Yavé con vosotros sobre la base de todas estas palabras.

A pesar de lo mucho que se ha comentado por los teólogos sobre la alianza en el Sinaí, éste es el único texto del Éxodo que presenta clara e indiscutiblemente una ceremonia de ratificación de una alianza entre Yavé y el pueblo de Israel. La doble acción en que Yavé ofrece su alianza y el pueblo la acepta remite a Ex. 19.3-8, nuestro pasaje cierra lo que se abrió en aquel pasaje. Entre los dos se ha presentado la colección de leyes que Yavé impone como las condiciones de la alianza, y que aquí se llama "el libro de la alianza".

La ceremonia de ratificación de la alianza, con la erección de estelas, la lectura del libro de la alianza y la sangre rociada sobre el altar y sobre el pueblo, muy probablemente refleja una ceremonia que se repitió en Israel en varias ocasiones solemnes. Bajo Josías se celebró la ratificación de la alianza con Yavé (II Reyes 23.1-3), aunque el texto no describe la ceremonia. Por las muchas indicaciones de que Ex. 19.3-8; 20.22-23.33 y 24.3-5 provienen del siglo VII, se hace probable que la alianza de Yavé con Judá en ese siglo se confirmaba de cuando en cuando con una ceremonia parecida a la que describe este texto de Ex. 24.3-8.

La teología de la alianza no aparece en los antiguos estratos del relato de Sinaí, sino en esta parte que hemos designado 4B y que los exégetas reconocen como una inserción en el relato antiguo. Si bien en el relato yavista se habla de una alianza que Yavé dio a Moisés sobre el monte (Ex. 34.27), allí *berit* no tiene la reciprocidad de la teología posterior de la alianza y no exige por tanto una aceptación formal por el pueblo. El antiguo estrato elohista no menciona nunca la alianza. Se puede interpretar la comida ante Dios sobre el monte (Ex. 24.9-11) como una ceremonia de alianza, pero ésa no parece ser su intención original. Más bien, el elohista hablaba de la imposición de leyes por Dios en el monte, pero no de un convenio formal entre Yavé e Israel (una alianza). De los elementos de los antiguos relatos se elaboró la teología de la alianza bajo el impacto de la caída de Samaria, y la revaluación teológica que este evento exigió. Yavé había escogido a Israel como su pueblo (por razones misteriosas que los hombres desconocemos), y al darles sus leyes entró en un convenio formal con Israel. La violación de este convenio, y especialmente del mandamiento de no rendir culto a otros dioses, había invalidado la alianza. Yavé abandonó así a Israel en las manos de sus enemigos.

Con esta teología se introdujo una arbitrariedad lamentable en la base de la relación de Dios con su pueblo, con consecuencias que se han hecho sentir a través de los siglos.

4C. La revelación del aparato del culto (Ex. 24.15b-31.17; 35. 1-40.38).

Apenas iniciado el reinado de Joaquín en Judá (598 a.C.), el ejército babilonio se llevó al exilio a la mayoría de las personas cultas y con destrezas técnicas. Fueron, según II Reyes 24.14, diez mil personas las deportadas. Entre ellos iban casi todos los sacerdotes, y también el sacerdote y profeta Ezequiel. No es elitismo decir que el futuro de Israel dependía de la comunidad de los exiliados, pues aun una persona tan allegada al pueblo como Jeremías así opinaba (Jer. 24). Poco más de diez años más tarde una nueva invasión babilonia destruyó a Jerusalén (587) y llevó a todos sus habitantes a Babilonia para nutrir la comunidad del exilio. Quedaron los campesinos en sus aldeas.

Fue en esta situación de exilio que se fraguó el proyecto de restauración que se contiene en Ez. 40.48. En él todo gira alrededor del nuevo templo que ha de construirse. Se opina que la causa de la desgracia y del exilio fueron las impurezas de un pueblo que no supo separar lo santo de lo profano. Para evitar una repetición de esta calamidad, Ezequiel dispone para el nuevo Israel de una casta sacerdotal fortalecida, y da instrucciones precisas para preservar la santidad del Templo que ocupará el centro geográfico y cultural del país.

Fue en este contexto que se compuso la interpretación revisionista de la revelación en el Sinaí que ocupa buena parte de la segunda mitad del libro del Éxodo. Según las anteriores tradiciones, en el monte en el desierto Yavé reveló al pueblo heterogéneo que recién había salido de Egipto las normas para su vida comunitaria justa en la tierra prometida. Esto se preserva en los textos que en nuestro comentario hemos designado 4A. Las adiciones que hemos designado 4B, y que provienen del siglo VII establecen como experiencia central en el Sinaí la celebración de una alianza entre Yavé e Israel. Esta alianza establecía las normas para la vida liberada, y las formalizaba ceremonialmente. En ambos casos, los textos preexílicos ven la importancia del Sinaí porque allí se asentaron las bases para la vida pública de Israel. Allí se estableció la constitución política de Israel como el pueblo de Yavé.

La versión sacerdotal de estas tradiciones (4C) es revisionista por cuanto da un significado muy diferente a la revelación. Según esta revisión lo que Dios reveló fue el modelo para el lugar donde habitaría su presencia (el tabernáculo); y lo que ordenó fue la institución de un sistema sacrificial. Según el proyecto sacerdotal, para Israel restaurado no tenían especial importancia los asuntos civiles, y no entran dentro de lo que Yavé reveló en el Sinaí. De hecho, cuando se construyó la nueva Israel las leyes civiles fueron impuestas por las autoridades persas, y quedaron fuera de las manos de los israelitas. Lo importante para la comunidad del exilio que revisó el relato del Sinaí, fue que allí Dios impuso las estructuras y las normas para acercarse en el culto. La revisión sacerdotal no lo fue solamente de la perícopa del Sinaí sino de toda la historia sagrada, comenzando con la creación. A diferencia de las tradiciones israelitas antiguas, los sacerdotes entendieron que la humanidad no sabía dar culto a Dios antes de la revelación en el Sinaí. Los patriarcas, que en las antiguas tradiciones hacían sacrificios en todo lugar donde Dios se les aparecía, en la revisión sacerdotal no sabían de sacrificios pues Dios no lo había revelado aún.

Pero el objeto central de la revelación en el Sinaí fue la Morada donde habitaría la presencia de Yavé en medio de su pueblo. Esta se debía construir según el modelo que Dios reveló a Moisés sobre el monte. Si se seguían las instrucciones correctamente, se garantizaría la presencia permanente de Dios con el pueblo. La morada o tabernáculo estaba diseñada para dar una lección visual del concepto sacerdotal de la santidad. Todo era de líneas sencillas y de un claro simetrismo, como para subrayar la perfección divina con sus líneas rectas y sus números redondos. Los materiales llevaban una secuencia, desde lo más común en el exterior a lo más fino, a medida que uno se acercaba al lugar santísimo donde estaba el arca. Bronce primero, luego plata, después oro laminado, y en los implementos dentro de la tienda oro macizo. Asimismo con las telas de las cortinas. Con ello se representaba el creciente valor sagrado de la divinidad con el creciente valor de los materiales. Por último, la oscuridad absoluta en el interior del tabernáculo solamente la rompía la luz de las lámparas del candelabro de oro, simbolizando con la división entre la luz natural exterior y la luz artificial del interior la absoluta separación de lo santo y lo profano.

Además de la Morada, Dios reveló según este texto la separación de Aarón y de sus hijos para el servicio del culto, y el sacrificio de animales y de incienso como la forma correcta de rendir culto. Hasta ahora Aarón se había presentado en el relato del éxodo como el hermano de Moisés, como su ayudante y vocero en las entrevistas con el rey de Egipto. La genealogía de 6.14-27, como ya lo indicamos, es parte de la revisión sacerdotal. En ella se destaca la figura de Aarón, pero aún no se dice

por qué razón. Ahora se nos da la razón: Aarón ha sido separado por Dios por ser la única persona autorizada para rendir culto a nombre del pueblo, en el lugar de la morada de Dios. Para marcar con toda claridad su separación, se estipulan vestidos especiales que él tendrá que vestir cuando entre al recinto sagrado, y una ceremonia especial de ordenación que lo separará para sus tareas especiales. Sus hijos después de él continuarán su servicio, una vez hayan sido correctamente ordenados y se hayan puesto los vestidos correctos. Con estas normas se hace remontar hasta el Sinaí el privilegio de los sacerdotes, asunto de grandísima importancia en el proyecto sacerdotal del exilio.

Cabe preguntarnos de dónde sacaron los sacerdotes su modelo para la morada de Dios. En respuesta hay varias cosas que se pueden afirmar con confianza: La división del recinto sagrado en dos partes, la una cuadrada (cúbica) y la otra un rectángulo cuyo costado largo era el doble de su costado corto, es el arreglo tradicional de los templos cananeos. También la idea de que el recinto sagrado era la morada de Dios y no un lugar de reunión, es de origen cananeo. La pila de bronce para abluciones fue tomada del templo de Salomón, cuyo diseño interior era también muy similar a la del Tabernáculo, pero de mayores dimensiones. El arca del testimonio puede muy bien provenir del desierto, ya que se menciona como símbolo de la presencia de Yavé en las marchas del pueblo (Nm.10. 33-36). También aparece el arca en tradiciones de origen premonárquico (I S. 4-6). La idea de una tienda como lugar de encuentro con Dios está ya presente en las antiguas tradiciones de Ex. 33, aunque esa tienda difiere significativamente del Tabernáculo de los textos sacerdotales. En fin, podemos concluir que el Tabernáculo de las tradiciones sacerdotales fue una construcción ecléctica que recogió diversas tradiciones del pasado, algunas de las cuales (el arca, la tienda) remontaban a la historia preisraelita del desierto; tuvo además la intención de sentar las bases para la construcción de un nuevo templo que sería apto para mantener la separación de lo santo y lo profano, bajo la supervisión y el control de los sacerdotes legítimamente ordenados.

La separación de los materiales sacerdotales que en este comentario designamos 4C tiene sustancialmente el consenso de todos los exégetas. No es difícil distinguir lo sacerdotal de las partes más antiguas de la historia del Sinaí, por la revisión tan dramática que impone a los materiales.

El material sacerdotal del Sinaí se divide en tres partes: 1) Las instrucciones de Dios a Moisés dadas sobre el monte durante cuarenta días y cuarenta noches (24.15a-31.17). 2) Las instrucciones de Moisés al pueblo al pie del monte sobre la construcción de los implementos del culto, y su realización por el pueblo (35. 1-39.43). 3) La consagración del santuario y la toma de posesión del mismo por Dios (40.1-38).

Cada una de estas partes tienen múltiples subdivisiones. Hemos tratado de indicarlo en su orden lógico por un sistema de numeración que será claro con un poco de atención (4C.1.1;4C.1.2; etc). Para estas subdivisiones no hemos tratado de distinguir las etapas de acreción que ha sufrido el texto sacerdotal, sino su estado actual. Aún es ocasión de controversia entre los expertos la evolución interna de las tradiciones sacerdotales del Sinaí, y no parece conveniente proponer una teoría al respecto.

4C.1. Yavé le revela a Moisés el culto (24.15b-31.17).

El discurso de Yavé a Moisés se divide por la fórmula "Yavé habló a Moisés diciendo" en siete partes desiguales. En la primera (25.1-30.10) Yavé le muestra el modelo de su morada y le instruye sobre la construcción de la misma. En la segunda (30.11-16) le instruye sobre cómo lograr los materiales para la construcción. En la tercera (30.17-21) le da instrucciones para la pila de bronce. En la cuarta (30.22-33) le instruye sobre la mezcla del óleo sagrado. En la quinta (30.34-38) sobre cómo preparar el incienso. En la sexta (31.1-11) le señala los artífices maestros que dirigirán la obra. Y en la séptima (31.12-17) le requiere el descanso sabático. Hay un evidente paralelo entre los siete discursos de Yavé a Moisés sobre el monte, y el relato sacerdotal de la obra con la cual Dios creó el mundo en siete días (Gn. 1.1 -2.4a). El contenido de algunos de los discursos muestra una correspondencia con su día respectivo de creación (especialmente tres, seis y siete). Esta correspondencia sirve para subrayar la solemne importancia del instructivo que Yavé le da a Moisés sobre el monte (33).

4C.1.0. Yavé se encuentra con Moisés en el Sinaí (24. 15b-18). *Cubrió la nube el monte y posó la gloria de Yavé sobre el monte Sinaí. Lo cubrió la nube por seis días, y llamó a Moisés en el día séptimo desde en medio de la nube. El aspecto de la gloria de Yavé era como un fuego devorador en la cima del monte ante los ojos de los israelitas. Y entró Moisés en medio de la nube, subiendo al monte, y estuvo Moisés en el monte cuarenta días y cuarenta noches.*

La nube como manifestación de la presencia de Yavé, que a su vez oculta de la vista la gloria de Yavé, es parte de la antigua tradición que ya hemos visto en Ex. 19 y Ex. 33. La palabra hebrea que se traduce "gloria" (*kabod*) viene de una raíz "pesado". Quien tiene gloria es quien tiene peso, honra. La nube revela que Yavé es merecedor de honra y reconocimiento a la vez que oculta su forma. La visión de Ezequiel es el intento más atrevido de la Biblia de describir el aspecto de Dios, y el efecto es impresionante pero poco iluminador. Nuestro texto es más recatado. Dentro de la nube se divisaba un fuego devorador que era la gloria de Yavé.

Por seis días el pueblo estuvo viendo el fenómeno en la cima del monte, y al séptimo habló Yavé llamando a Moisés.

4C.1.1. Yavé introduce el asunto a tratar (25.1-9). *Habló Yavé a Moisés diciendo: Di a los israelitas que me ofrezcan tributo; de todo aquél cuyo corazón lo mueva voluntariamente ofrecedme mi tributo. Este es el tributo que tomaréis de ellos: Oro, plata y bronce; púrpura, violeta, carmesí y escarlata, lino, y lana de cabras; pieles curtidas de carneros, pieles de marsopa, y madera de acacia; aceite de lámparas, perfumes para el óleo de la unción como para el incienso aromático; piedras de ónice y piedras de engaste para el efod y el pectoral. Hacedme un santuario para que more entre vosotros; conforme a todo lo que te muestre, el modelo de la Morada y el modelo de todos sus implementos, así lo haréis.*

Yavé indica el propósito de toda su revelación antes de entrar en sus detalles: El pueblo ha de construirle un santuario (*miqdash*) o morada (*mishkan*), para que él habite entre ellos. Acaba de descender al monte para hablar con Moisés, pero cuando se le construya su Morada habitará permanentemente con su pueblo. La idea es muy propia de la casta sacerdotal. Por su santidad, Dios no puede estar en cualquier parte sino únicamente en el lugar reservado para él y protegido para que la profanidad no contamine su presencia. La visión sacerdotal de la presencia de Dios hace contraste con el Dios que habita con el aplastado, según Is. 57.15, o con el Hijo del Hombre que se presenta en los hermanos más necesitados (Mt. 25. 40). Para los sacerdotes hace falta el aparato religioso para encontrarse con Dios.

La idea del modelo celestial para la Morada no es diferente a lo que encontramos en muchas religiones. Las realidades sagradas son copias hechas según modelos que están en el Cielo. Es sobre la base de este texto que el autor de la epístola a los Hebreos en el Nuevo Testamento, descarta el culto levítico por llevarse a cabo en una sombra terrenal y no en el santuario celestial (He. 8.1-5; 9.1-10).

La lista de materiales para la construcción del santuario no se puede traducir con exactitud. Son especialmente difíciles de precisar las telas teñidas y las pieles que se enlistan. El animal que traducimos "marsopa" siguiendo una vieja tradición de traducción, se cree que es un mamífero acuático del Mar Rojo.

4C.1.1.1. El arca, la mesa y el candelabro (25.10-40). *Harán un arca de madera de acacia de dos codos y medio de largo, un codo y medio de ancho, y un codo y medio de alto. Lo revestirás de oro puro; por dentro y por fuera lo revestirás. Y le harás una moldura de oro alrededor. Y fundirás para él cuatro argollas de oro y las pondrás en los cuatro ángulos, dos argollas en un lado y dos argollas en el otro. Y harás dos varas de madera de acacia y las revestirás de oro. Y meterás las varas por las argollas a los lados del arca para cargar el arca con ellas. En las argollas del arca estarán las varas; no las sacarán de ellas. Pondrás en el arca el testimonio que yo te daré.*

Harás un kappóret de oro puro de dos codos y medio de largo y de un codo y medio de ancho. Harás dos querubines de oro puro labrados con martillo para los dos extremos del kappóret. Hazte un querubín para un extremo y el otro querubín para el otro. De una pieza con el kappóret haréis los querubines sobre los dos extremos. Los querubines tendrán las alas extendidas, cubriendo con sus alas al kappóret, de frente cada uno a su compañero. Estarán mirando de frente al kappóret.

Pondrás el kappóret encima del arca y en el arca pondrás el testimonio que yo te daré. Me encontraré allí contigo y te diré sobre el kappóret entre los dos querubines sobre el arca del testimonio todo lo que mandarás a los israelitas.

Las instrucciones comienzan con el modelo del arca y de los querubines. El arca resulta ser una caja de un poco más de un metro de largo, y medio metro de ancho, revestida de oro. Su única finalidad es recibir el "testimonio"; seguramente las tablas de piedra escritas por el dedo de Yavé. Sobre las tablas no dan indicaciones las instrucciones sacerdotales; es un indicio de que los sacerdotes conocían y suplementaban los textos antiguos (J y E) que mencionaban estas tablas. Dada la

profundidad del arca (unos sesenta y cinco centímetros), el testimonio habrá sido de tablas grandes. Se provee para su transporte con varas laterales fijadas a la caja con argollas.

Encima del arca se ha de colocar una placa de oro macizo adornado con dos animales alados: los querubines. Será desde aquí, entre los animales fantásticos, que Dios dictará a Moisés las instrucciones que de cuando en cuando dará a los israelitas. Se ha pensado a veces que los querubines eran guardianes del arca y de su precioso contenido. Sin embargo, en ese caso no tendrían los rostros hacia adentro, mirando el lugar desde el cual Yavé habla. Según Salmo 18.11, Yavé monta sobre un querubín cuando sale a combatir, y ésta puede ser la función que aquí se visualiza para estos animales. Estarían en descanso sobre el *kappóret*, mientras Yavé estaba en su morada.

La palabra *kappóret* se tradujo en la versión clásica de Casiodoro de Reina como "propiciatorio", siguiendo una antigua tradición ya conocida en la versión de los LXX ("hilasterion"), y en la Vulgata ("propitiatorium"). Sin embargo, nada en el texto indica que esta plancha de oro tuviera una función en ritos de propiciación por los pecados. La raíz KPR significa cubrir, y en textos tardíos se habla efectivamente de "cubrir" los pecados. No pretendemos resolver el problema etimológico de *kappóret*, y por eso retenemos la palabra hebrea, observando que su función es servir de lugar de posada de Dios, desde el cual da instrucciones a Moisés.

Harás una mesa de madera de acacia de dos codos de largo, un codo de ancho, y codo y medio de alto. La revestirás de oro puro y le harás un borde de oro alrededor. Le harás una moldura de un palmo de ancho alrededor, y harás un borde de oro para la moldura alrededor. Y le harás cuatro anillos de oro y pondrás los cuatro anillos a los cuatro lados en las cuatro patas. Correspondiendo a la moldura estarán los anillos, para meter por ellos las varas para cargar la mesa. Harás las varas de madera de acacia, y las revestirás de oro para cargar con ellas la mesa. Harás los platos, las copas, las tazas y las jarras en que se verterá; de oro puro las harás. Pondrás sobre la mesa pan presentado delante de mí siempre.

Era usual en la antigüedad ofrecerles a los dioses comida y bebida para su sustento. Según el Enuma Elish -el mito babilonio de creación- para esto fue creado el hombre. Desde la más remota antigüedad se seguía también esta práctica en los santuarios donde se le daba culto a Yavé, de lo cual es evidencia el relato de la fuga de David a Nob, donde comió del pan consagrado a Yavé (I S. 21. 2-7). Para tiempos exílicos los sacerdotes habían elaborado instrucciones para regularizar esta práctica (Lv. 24.5-9). Sobre la mesa que aquí se describe se ponían doce bollos de pan cada sábado, y cuando se renovaban los sacerdotes comían los bollos viejos.

Las traducciones de los utensilios de oro no son precisas. Eran la vajilla en que se colocaba el pan y el vino presentado a Yavé, y el incienso que se quemaba sobre esta mesa. Para la mesa misma nos ayuda el bajo relieve sobre el Arco de Tito en Roma, que representa la mesa que fue tomada del Templo de Jerusalén.

Harás un candelabro de oro puro; tallado a martillo será hecho el candelabro, su base y sus brazos y sus cálices -corolas y flores- serán de una pieza con él. Seis brazos saldrán de sus lados, tres brazos de lámpara por un lado y tres brazos de lámpara por el segundo lado. Tres cálices como de almendra en un brazo -corola y flor-, y tres cálices como de almendra en otro brazo -corola y flor-; así seis brazos saliendo del candelabro. Y sobre el candelabro mismo cuatro cálices como de almendra con sus corolas y sus flores. Y habrá una corola debajo de dos brazos de él, y otra corola debajo de dos brazos más, y otra debajo de los otros dos, para los seis brazos que salen del candelabro. Sus corolas y sus brazos serán de una pieza con él, todo ello batido a martillo, una sola pieza de oro puro. Harás sus siete lámparas y las pondrás de modo que iluminen por el lado de enfrente. Sus despabiladeras y sus ceniceros serán de oro puro. De un talento de oro puro harás todos estos artículos. Mira que lo hagas conforme al modelo que te fue mostrado en el monte.

El candelabro era un artículo pesado, de oro macizo, que sostenía siete lámparas de aceite. Su tallo y sus seis brazos permitían el desarrollo de bastante habilidad artística, en un gran número de adornos en forma de flores de almendra.

No es claro si su luz era perpetua, o si sólo iluminaba durante las noches. El texto que instruye al respecto, Lv. 24.14, no es claro. Su importancia es evidente dado que el interior del tabernáculo habría sido totalmente oscuro sin esta iluminación, ya que carecía de ventanas o de entradas que dejaran pasar la luz del día.

4C.1.1.2. La Morada (26.1-37). *Harás la Morada de diez cortinas de lino torzal, de púrpura, violeta, carmesí y escarlata. Harás querubines, en obra de bordado, en ellas. La longitud de cada cortina será de veintiocho codos, y cuatro la anchura de cada cortina. La medida de cada cortina será la misma. Cinco cortinas estarán cosidas la una con la otra, y las otras cinco cosidas la una con la otra. Harás lazos de púrpura sobre la orilla de una cortina, tejidos en el mismo borde. Así harás en la orilla de la última cortina en la juntura con el segundo (grupo de cortinas). Cincuenta lazos harás en la primera cortina y cincuenta lazos harás en el extremo de la cortina segunda que está en la juntura. Corresponderán los lazos de cada uno con su compañero. Harás cincuenta ganchos de oro y unirás las cortinas cada una con su compañera por medio de los ganchos y se hará una sola Morada.*

Tejerás también cortinas de pelo de cabra para tienda sobre la Morada; harás once cortinas. La longitud de una cortina será treinta codos, y cuatro codos de ancho por cortina. La medida de la una será la misma para las once cortinas. Unirás cinco cortinas en una sola, y las otras seis cortinas en una sola. Y doblarás la sexta cortina sobre el frente de la tienda. Harás cincuenta lazos por la orilla de una cortina, la última, tejidos, y cincuenta lazos tejidos sobre la orilla de la segunda. Harás cincuenta ganchos de bronce y meterás los ganchos en los lazos, y unirás la tienda para que sea una. Habiendo un sobrante en las cortinas de la tienda, la mitad del sobrante caerá por detrás de la Morada. Un codo colgará por un lado y un codo por el otro del sobrante a lo largo de la tienda. Quedará colgando a los lados de la Morada, cubriéndolo por un lado y por el otro. Harás una cubierta para la tienda de pieles curtidas de carneros, y una cubierta de pieles de marsopa por encima.

Este texto describe dos enormes cortinas, de las cuales la una cubre la otra. La primera y más importante lleva el nombre de *mishkan*, "Morada". Su nombre corresponde a la función que Yavé le anunció a Moisés, la de servir de morada de Yavé. En 25.8 se le llama también *miqdash*, "santuario". Encima de la Morada, cubriéndola totalmente, hay un *ohel*, "tienda", de dimensiones mayores para que ojos extraños no vean siquiera la Morada. Sobre la tienda hay una cubierta doble de pieles de carnero y de marsopa (?).

Siguiendo el principio de que los materiales más finos están por dentro, la Morada está hecha de lino torzal, bordado con figuras de querubines. La tienda es de pelo tejido de cabra, y la cubierta de pieles. La Morada y la tienda están hechas en dos grandes piezas, unidas por cincuenta ganchos y cincuenta lazos tejidos. Los ganchos de la Morada son de oro y los de la tienda son de bronce. Para la cubierta no se da una descripción del detalle de su hechura. No se ha hablado aún de cómo se montará la Morada, pero vale recordar que la Morada es la cortina de lino, y que la armazón de madera que se introducirá en seguida sirve únicamente para mantenerla en su lugar (34). Esta cortina doble tiene dimensiones totales de veintiocho codos por cuarenta codos, o sea, aproximadamente catorce metros por veinte metros. Es perfectamente rectangular.

La tienda tenía dimensiones un poco mayores, siendo de treinta codos por cuarenta y cuatro codos en su totalidad; quedaba el sobrante de la dimensión larga en el frente, mientras el sobrante de la dimensión más corta se distribuía por igual para que sobresaliese sobre la cortina de lino por ambos lados. No se especifican las dimensiones de la cubierta de pieles.

Harás marcos para la Morada de madera de acacia puestos verticales. Diez codos será la longitud del marco, y un codo y medio será la anchura del marco. Cada marco llevará dos espigas para ensamblarse con su compañero: así harás para todos los marcos de la Morada. Harás los marcos para la Morada, veinte marcos para el lado próximo, el del sur. Harás cuarenta basas de plata debajo de los veinte marcos, dos basas debajo de un marco y sus dos espigas, dos basas debajo de un marco para las dos espigas. Por el segundo lado de la Morada, el lado norte, habrá veinte marcos, cuarenta basas de plata, dos basas debajo de cada marco, dos basas debajo de cada marco. Por el extremo del poniente de la Morada habrá seis marcos. Dos marcos harás para las esquinas de la Morada, en los dos extremos. Serán pares por abajo, y se juntarán por arriba en un anillo. Así serán los dos en las dos esquinas. Habrá ocho marcos y sus dieciséis basas de plata, dos basas bajo cada marco, dos basas bajo cada marco.

Harás travesaños de madera de acacia, cinco para los marcos de un lado de la Morada, cinco travesaños para los marcos del segundo lado de la Morada, y cinco travesaños para los marcos del extremo poniente de la Morada. El travesaño central pasará en medio de los marcos de un extremo al otro. Revestirás los marcos de oro y sus anillos harás de oro en los que metas los travesaños, y revestirás los travesaños con oro.

Erigirás la Morada según la norma que te mostré en el monte.

La palabra *qaresh* se ha traducido por tablas, tableros, tablones. Nosotros lo hemos traducido por marco, pues creemos (con Kennedy) que no eran tablas sólidas sino precisamente marcos de madera. Las razones son dos: 1) Las dimensiones de los *querashim*, diez codos por un codo y medio (cinco metros por setenta y cinco centímetros), aun suponiendo que fueran de poco grosor, son demasiado grandes para un santuario portátil. 2) La Morada la componen cortinas de lino que estaban bordadas con querubines. No tiene sentido cubrirlas por fuera con la tienda, y por dentro con tablas sólidas; si se trata de marcos de madera las cortinas quedarían a la vista desde el interior de la Morada.

Juntos los marcos formarían lados norte y sur de treinta codos de largo por diez de alto. El extremo oriental no tiene marcos de madera, y el extremo poniente tiene ocho, de los cuales los dos de las esquinas son especiales. Es probable que una vez montadas daban dimensiones internas para las cortinas, y por ende para la Morada, de treinta codos de largo por diez de ancho. Los seis marcos del fondo darían un ancho de nueve codos, y los dos de las esquinas tendrían medio codo de ancho cada uno, más dimensiones de fondo no especificadas para dar estabilidad a las esquinas. Ya que no se mencionan postes en el interior de la Morada, hemos de entender que las cortinas pendían únicamente de los marcos laterales, dándole al conjunto la forma de una caja cerrada. Las cortinas de la Morada, que medían veintiocho codos de largo, se quedarían cortas un codo en cada lado y no alcanzarían el suelo. La tienda de pelo de cabra, cuyas cortinas medían treinta codos de largo, llegarían hasta el suelo, cubriendo de la vista exterior las basas de plata. Las espigas saldrían por la parte inferior de los marcos para penetrar en estas basas, y así apoyar a los marcos que tenían que llevar el peso de cuatro cortinas superpuestas una con otra. Ya que las cortinas de la Morada tenían de oriente a poniente cuarenta codos, y la estructura de madera solamente tenía treinta, la cortina caería hasta el suelo en el fondo poniente de la Morada. La tienda de pelo de cabra cubría la parte de enfrente de la Morada, la parte oriental, y para ello tenía una cortina más que la Morada misma.

*Harás un velo de púrpura, violeta, carmesí y escarlata, de material de lino torzal, y con trabajo bordado harás sobre él querubines. Lo colocarás sobre cuatro columnas de madera de acacia revestidas de oro, con clavos de oro, insertadas en cuatro basas de plata. Colgarás el velo de cuatro ganchos y meterás el arca del testimonio detrás del velo; el velo dividirá el lugar santo del lugar santísimo. Pondrás el **kappóret** sobre el arca del testimonio en el lugar santísimo. Y pondrás la mesa fuera del velo y el candelabro frente a la mesa al lado sur de la Morada; la mesa pondrás al lado norte. Harás una cortina para la entrada de la tienda de púrpura, violeta, carmesí y escarlata, de lino torzal con obra fina de bordado. Harás para la cortina cinco columnas de madera de acacia revestidas de oro con clavos de oro, y fundirás para ellas cinco basas de bronce.*

Una vez colgada encima de los marcos de acacia, la Morada mide treinta por diez codos, con una altura de diez codos. La Morada misma de lino torzal adornada con querubines cae sobre el fondo, en el poniente, pero queda abierta por el frente, el oriente. La abertura por el frente queda parcialmente cubierta por la tienda de pelo de cabra que cae cuatro codos de su altura. Las disposiciones para el velo y la cortina de la entrada cumplen varias funciones: Por un lado las cuatro columnas interiores de acacia revestidas de oro apoyan la Morada, y sostienen el velo que divide su interior en dos partes desiguales: el recinto más pequeño en el fondo, un cubo de diez codos, contiene el arca del testimonio y el **kappóret** con sus querubines. El recinto mayor, de veinte codos por diez, con diez de altura, da a la entrada por el oriente y contiene el candelabro y la mesa del pan. La entrada queda totalmente cerrada por una cortina sostenida por cinco columnas de acacia también revestidas de oro. Esta cortina tiene la función de excluir la luz natural y también las miradas, dejando la morada totalmente cerrada. Evidentemente no se considera la cortina por el lado oriental como una parte integral de la Morada, pues las bases de sus columnas son de bronce, en contraste con las basas de los marcos y las basas de las columnas del velo, todas de plata. Aquí terminan las instrucciones para la Morada.

4C.1.1.3. El atrio y su altar (27.1-19). *Harás el altar de madera de acacia, de cinco codos de largo y cinco codos de ancho, de modo que sea cuadrado el altar; su altura será de tres codos. Harás sus cuernos en sus cuatro esquinas, y serán de una pieza con él. Lo revestirás de bronce. Harás sus calderos para la grasa y sus palas sus aspersorios, sus tenedores y sus braseros, todos los implementos los harás de bronce. Le harás un enrejado, una malla de bronce, y harás en la malla cuatro anillos de bronce en sus cuatro extremos. La pondrás debajo del borde del altar, y estará la malla a la mitad del altar. Harás varas para el altar, varas de madera de acacia, y las revestirás de bronce. Se meterán las varas en los anillos, y estarán las varas a los dos costados del altar para cargarlo. Lo harás de tablas, hueco; conforme te mostré en el monte lo harás.*

El artículo principal frente a la Morada es el altar donde se quemarán las ofrendas para Yavé. El problema básico que se les presentó a los redactores fue cómo imaginarlo en forma tal que sirviera para quemar las ofrendas, y fuera a la vez portátil. La solución fue diseñarlo de tablas de acacia revestidas con bronce, y quedaba hueco por dentro. El material de sus implementos es de bronce para que pueda resistir el fuego, y para hacer diferencia con el oro de la Morada misma.

Harás el atrio de la Morada. Por el costado sur tendrá cortinas de lino torzal de cien codos de largo, por un costado. Y tendrá veinte columnas, con sus veinte basas de bronce, y los clavos de las columnas y sus junturas serán de plata. Asimismo el costado norte de cortinas con una longitud de cien (codos), con veinte columnas y veinte basas de bronce, y los clavos de las columnas y sus junturas serán de plata. La anchura del atrio por el costado poniente será de cortinas de cincuenta codos con diez columnas y sus diez basas. La anchura del atrio por el costado del frente, el oriental, será de cincuenta codos. Habrá quince codos de cortinas por un lado con tres columnas y sus tres basas. Por el segundo lado habrá quince (codos) de cortinas, con tres columnas con sus tres basas. Para la entrada del atrio habrá una cortina de veinte codos de púrpura, violeta, carmesí y escarlata, de lino torzal con bordado fino. Habrá cuatro columnas con sus cuatro basas. Para todas las columnas de alrededor del atrio serán junturas de plata y clavos de plata y basas de bronce. La longitud del atrio será de cien codos y su anchura cincuenta codos. Su altura será de cinco codos de lino torzal, y sus basas de bronce. Todos los implementos de la Morada para todo su servicio, todas sus estacas y las estacas del atrio serán de bronce.

La Morada estará rodeada por una cortina de cinco codos de alto, con columnas cada cinco codos para sostenerla. Las dimensiones serán cien por cincuenta codos (cincuenta por veinticinco metros), y la única abertura será por el lado oriental donde una cortina fina de veinte codos cerrará la entrada. En todos estos arreglos podemos discernir la preocupación por mantener una perfecta simetría.

4C.1.1.X. El aceite para las lámparas (27.20-21). *Mandarás a los israelitas que te traigan aceite puro y batido de olivo para las lámparas. Dentro de la Tienda de Reunión, fuera del velo que está frente al testimonio, lo prepararán Aarón y sus hijos desde la noche hasta la mañana delante de Yavé. Es un estatuto perpetuo para las generaciones de los israelitas.*

Este pequeño instructivo sobre el aceite para las lámparas, se presenta como un paréntesis en la descripción de la hechura de la Morada, y será seguido por el instructivo para la hechura del vestido del sacerdote. Llama la atención la mención de la estructura como *Tienda de Reunión*, en contraste con la nomenclatura *Morada* que hasta ahora ha sido consecuente en estos capítulos sacerdotales. Se trata sin duda de una evolución interna a la composición sacerdotal, aunque ya no es posible precisar su naturaleza.

En la forma actual del texto la luz juega un papel importante;

se menciona el candelabro al principio, el aceite en medio y el incienso aromático al fin del primer discurso de Yavé (4C.1.1.). Esto coincide con la obra de creación del primer día: la luz.

4C.1.1.4. Los vestidos de los sacerdotes (28.1-43). *Tú, pues, haz acercarse a ti a Aarón tu hermano y a sus hijos con él, de en medio de los israelitas para que me sirva de sacerdote: Aarón y Nadab, Abihú, Eleazar e Itamar los hijos de Aarón. Harás vestiduras santas para Aarón tu hermano, para gloria y magnificencia. Hablaras tú a todos los entendidos que he llenado con un espíritu sabio, para que hagan las vestiduras de Aarón para santificarlo y que me sirva de sacerdote. Estas son las vestiduras que harán: un pectoral, un efod, un manto, una túnica, una diadema, un turbante y una faja. Harán vestiduras santas para Aarón tu hermano y para sus hijos para que me sirvan de sacerdotes. Ellos tomarán el oro, la púrpura, la violeta, la escarlata, el carmesí y el lino.*

Según la revisión sacerdotal de estas tradiciones, Aarón tiene el privilegio de ser la persona que dirige el culto que se establece con la revelación en el Sinaí. Desplaza entonces a Moisés, quien a partir de la dedicación de la Morada no tendrá más acceso para hablar directamente con Yavé. Las vestiduras santas son una de las señales del privilegio de Aarón y de sus hijos. En las tradiciones más antiguas de las plagas, Aarón no fue más que un acompañante de Moisés en sus encuentros con el Faraón. En el relato del becerro de oro, Aarón fue portador en gran medida de la culpa por el pecado del pueblo. Para el siglo VI los sacerdotes aarónitas habían logrado la hegemonía del culto, y la religión

había logrado una función hegemónica en el pueblo de Israel. Esto se refleja en la figura exaltada de Aarón en la revisión sacerdotal.

Harán el efod de oro, púrpura, violeta, carmesí y escarlata; de lino torzal obra del tejedor. Tendrá dos hombreras unidas en sus extremos. La cinta con que se fije será de la misma hechura y será de una misma pieza, de oro, púrpura, violeta, carmesí y escarlata, de lino torzal. Tomarás dos piedras de ónice sobre las cuales grabarás los nombres de los hijos de Israel. Seis de los nombres irán sobre una de las piedras, y los nombres de los seis restantes irán sobre la segunda piedra, según su orden de nacimiento. Como se tallan las piedras y se graban los sellos grabarás las dos piedras con los nombres de los hijos de Israel; las incrustarás en engastes de oro. Pondrás las dos piedras sobre las hombreras del efod como piedras memoriales de los hijos de Israel, y portará Aarón sus nombres delante de Yavé sobre sus dos hombros para memorial. Harás engastes de oro. Y dos cadenillas de oro puro trenzadas en cuerdas, con hechura de cuerda. Pondrás las cadenillas trenzadas en los engastes.

La palabra efod siempre se refiere en los textos bíblicos a un objeto sagrado. En Jue. 8.27 y 18.14,18, se aplica a una imagen cuyo culto es reprobado. En I S. 2.18 y II S. 6.14, así como en nuestro texto, es un artículo especial del vestuario para fines cultícos.

Las dos piedras de ónice con los nombres de los doce hijos de Israel sobre el efod de Aarón son un indicio de la función representativa del sacerdote en el culto.

Harás también un pectoral del juicio, obra de tejedor como la obra del efod, de oro, púrpura, violeta, carmesí y escarlata; de lino torzal lo harás. Cuadrado será y doble, un palmo de largo y un palmo de ancho. Lo llenarás con obra de piedras, cuatro hileras de piedras. La primera hilera será de un sardio, un topacio y una esmeralda. La segunda hilera, un rubí, un zafiro y un diamante. La tercera hilera, un ópalo, una ágata y una amatista. La cuarta hilera, un crisólito, un ónice y un jaspe; estarán engarzadas en obra de oro. Las piedras corresponderán a los nombres de los hijos de Israel, doce conforme a sus nombres. Estarán grabadas como sello, cada uno con su nombre por las doce tribus. Harás sobre el pectoral cadenillas de obra trenzada de oro puro. Sobre el pectoral harás dos anillos de oro y los colocarás sobre los dos bordes del pectoral. Pasarás las dos cadenillas de oro por los dos anillos en los bordes del pectoral. En los dos bordes fijarás las cadenillas en los dos engastes y los pondrás sobre las hombreras del efod por el lado de enfrente. Harás dos anillos de oro y los colocarás sobre los bordes del pectoral por el lado que está por dentro contra el efod. Harás dos anillos de oro que pondrás sobre las dos hombreras del efod por debajo en el lado del frente, cerca de la unión encima de la cinta del efod. Y atarás el pectoral por sus anillos a los anillos del efod con un cordón de púrpura para que quede sobre la cinta del efod, y no se suelte el pectoral de encima del efod. Llevará Aarón los nombres de los hijos de Israel sobre el pectoral del juicio sobre su corazón al entrar en el lugar santo, para memorial delante de Yavé por siempre. Pondrás sobre el pectoral del juicio el urim y el tumim que estarán sobre el corazón de Aarón cuando entre delante de Yavé. Llevará Aarón el juicio de los hijos de Israel sobre su corazón delante de Yavé siempre.

El pectoral que cubría el efod y que estaba sujeto a él por cadenillas trenzadas de oro se llamó el pectoral del juicio porque llevaba el urim y el tumim. No se sabe el aspecto de estos artefactos, pero su función era indicar mediante suertes la voluntad de Dios respecto a preguntas que se presentaban ante Yavé. Para ello véase Nm. 27.21; Dt. 33.8; I S. 28.6 y Esdras 2.63. Como el efod, también el pectoral llevaba piedras con los nombres de las tribus de Israel.

*Harás una diadema de oro puro e inscribirás en ella como se graban los sellos, **santo para Yavé**. La fijarás con un cordón de púrpura para que esté sobre el turbante; por el lado de enfrente del turbante estará. Sobre la frente de Aarón estará, y llevará Aarón el pecado en cosas sagradas que consagrarán los israelitas con todas sus ofrendas de cosas santas. La tendrá siempre sobre su frente para agradar por parte de ellos a Yavé. Tejerás la túnica de lino y harás el turbante de lino, y una faja harás de obra de bordado fino.*

Tal como fue el caso con los nombres de las tribus sobre las piedras del efod y del pectoral, la diadema de oro sobre la frente de Aarón tiene un carácter representativo. Con ella se limpiarán los pecados rituales de Israel, aunque la lógica de esta purificación no queda clara en este párrafo.

Para los hijos de Aarón harás una túnica y harás para ellos fajas, y gorros harás para ellos para gloria y magnificencia.

Vestirás a Aarón tu hermano y a sus hijos con él, y los ungirás y los ordenarás y los consagrarás para que me sirvan de sacerdotes. Hazles calzones de lino para cubrir la carne de su desnudez desde la cintura hasta los muslos. Los llevarán Aarón y sus hijos al entrar en la Tienda de Reunión o al acercarse al altar para servir en lo santo, para que no lleven culpa y mueran. Es mi decreto perpetuo para sus descendientes después de ellos.

Con este párrafo se hace explícito que las instrucciones que se vienen dando para las vestimentas de Aarón y sus hijos son decretos perpetuos para todos los sacerdotes, descendientes de Aarón. El designar la Morada como Tienda de Reunión indica la complejidad de las tradiciones que integran la revisión sacerdotal de los textos del Sinaí. La idea de que la Tienda era un lugar donde Dios se encontraba con Moisés era importante en las fuentes más antiguas. (Ex. 33.7-11), pero en la visión sacerdotal ha sido borrada por la idea de la tienda como morada, donde es posible acercarse culticamente a Dios pero no escuchar su voz. Con la próxima inauguración del lugar de culto, Moisés el profeta quedará desplazado por Aarón el sacerdote. Yavé habrá dicho lo necesario, y al pueblo le corresponderá cumplir las disposiciones que Yavé habrá dado, y para lo cual ha establecido a Aarón y al aparato de culto.

4C.1.1.5. La ordenación de Aarón y sus hijos (29.1-37). En el conjunto de la lectura sacerdotal del éxodo, la institución del culto en el Sinaí representa una transición significativa en la historia de Israel, y aún en la historia de la humanidad. Desde el punto de vista sacerdotal la historia de Israel comienza con la alianza hecha con Abraham, y simbolizada en la circuncisión de Abraham y de sus descendientes varones. La conducción de Israel se encomienda entonces a personas que se asemejan a reyes: Abraham, Jacob, José y muy especialmente Moisés. La autoridad de Yavé sobre su pueblo se ejerce por medio de hombres que gobiernan en una forma parecida a los líderes de las naciones. Pero con la revelación del culto, la relación con Yavé cambia. Ahora Yavé ha dado a conocer la única forma en que desea que su pueblo se le acerque; es el momento en que el líder es reemplazado por el sacerdote: persona encomendada de vigilar que se cumpla fielmente el culto ordenado.

El mismo éxodo toma otro significado. De ser una revolución que permite instituir maneras humanas de organizar la sociedad, viene a entenderse el éxodo como condición necesaria para que se pudiera realizar el culto que Yavé deseaba implantar. Esta visión religiosa de Dios responde a las realidades sociales del Israel exílico y postexílico. Desde el punto de vista sacerdotal será bueno el rey -nacional o persa- que permita el culto que Dios impone, y malo aquél que lo impida u obstruya. Este cambio aparece en el relato sacerdotal del Sinaí mediante el desplazamiento de Moisés por Aarón. Desde la cumbre del monte Sinaí, desde en medio de la nube, Yavé instruye a Moisés cómo ha de ordenar a Aarón para el servicio sacerdotal. Una vez erigido el tabernáculo y ordenado Aarón, la nube que estaba sobre el monte descenderá a la Morada donde Aarón podrá entrar a rendir culto. . . y Moisés quedará desde entonces excluido!

Las instrucciones para la ordenación de Aarón, lógicamente están acompañadas por las instrucciones sobre las vestiduras que tendrá que llevar. El cumplimiento de las instrucciones se narra en Lv. 8-9 en una forma que no coincide en todo su detalle con las instrucciones, lo cual indica tradiciones levemente diferentes sobre la ordenación sacerdotal. No discutiremos en el comentario estas variantes, cuyo significado aún no se ha esclarecido.

Esto es lo que harás para consagrarlos y que me sirvan de sacerdotes: Toma un novillo hijo de una vaca, y dos carneros sin tacha, pan sin levadura, y roscas sin levadura mojadas en aceite y tortillas sin levadura untadas con aceite; de flor de harina de trigo las harás. Las pondrás en una canasta y las presentarás en la canasta junto con el novillo y los dos carneros.

Antes de dar las instrucciones para la ceremonia, Yavé le indica a Moisés los elementos que habrá de juntar para prepararse.

Aarón y sus hijos se presentarán a la entrada de la Tienda del Encuentro y los lavarás con agua. Tomarás las vestiduras y vestirás a Aarón con la túnica, el manto, el efod y el pectoral, y lo fijarás con el cinto del efod. Pondrás el turbante sobre su cabeza y pondrás la diadema santa sobre el turbante. Tomarás el aceite de la unción, lo derramarás sobre su cabeza y lo ungirás. Sus hijos se presentarán y

los vestirás con las túnicas. Les amarrarás fajas a Aarón y a sus hijos y les fijarás turbantes. El sacerdocio será de ellos como decreto perpetuo; y así ordenarás a Aarón y sus hijos.

Tres elementos comunes a las ordenaciones sacerdotales en muchas religiones son preliminares a la ceremonia de ordenación de Aarón y sus hijos: lustraciones, colocación de vestiduras distintivas, y ungimiento. El texto subraya que posteriormente nadie más que los hijos de Aarón podrán ser sacerdotes.

Acercarás el novillo a la Tienda del Encuentro. Aarón y sus hijos pondrán las manos sobre la cabeza del novillo. Degollarás al novillo delante de Yavé, a la entrada de la Tienda del Encuentro. Tomarás parte de la sangre del novillo y la pondrás sobre los cuernos del altar con tu dedo. Tomarás toda la grasa que cubre las entrañas y el resto que cubre el hígado y los dos riñones y la grasa que hay sobre ellos, y lo quemarás sobre el altar. La carne del novillo y su piel y el contenido del estómago quemarás con fuego fuera del campamento. Es sacrificio de pecado.

La ordenación incluye el sacrificio de tres animales, una res y dos carneros. Cada uno es un sacrificio distinto. La res es un sacrificio de pecado. La forma de realizarlo coincide con el instructivo para este sacrificio en Lv. 4.3-12. Según estas direcciones será Moisés quien haga el sacrificio de pecado por Aarón, y así lo hizo según Lv. 3.14-17. Esto riñe con Lv. 9.5-11, donde el mismo Aarón hace el sacrificio. En el sacrificio de pecado la carne del animal no se quema sobre el altar, sino fuera del campamento. Esto sugiere una expulsión del mal.

Tomarás uno de los carneros. Aarón y sus hijos pondrán las manos sobre la cabeza del carnero. Inmolarás el carnero, tomarás su sangre y la asperjarás sobre el altar en derredor. Despedazarás el carnero y lavarás sus entrañas y sus patas, y pondrás las partes sobre su cabeza. Quemarás todo el carnero sobre el altar. Es un holocausto para Yavé, un olor quemado para agradar a Yavé.

La característica del holocausto es que se quema el animal íntegramente sobre el altar. Las disposiciones de nuestro texto coinciden con el instructivo general para holocaustos en Lv. 1.3-9. La intención es hacer subir un olor que agrade a Yavé.

Tomarás el segundo carnero, y Aarón y sus hijos pondrán las manos sobre la cabeza del carnero. Degollarás al carnero y tomarás de su sangre para ponerla sobre el lóbulo de la oreja de Aarón y sobre el lóbulo derecho de sus hijos, sobre el pulgar de sus manos derechas y el pulgar de sus pies derechos, y rociarás la sangre sobre el altar alrededor. Tomarás de la sangre que esté sobre el altar y del aceite de la unción, y rociarás a Aarón y sus vestiduras, a sus hijos y las vestiduras de ellos para consagrarlo a él y a sus vestiduras y a sus hijos, y las vestiduras de ellos. Tomarás del carnero la grasa, la cola, la grasa que cubre las entrañas, la que quede sobre el hígado y los dos riñones y la grasa que haya sobre ellos, y el muslo derecho, pues es un carnero de ordenación.

De los tres animales inmolados éste es el que es el sacrificio especial para la ordenación del sacerdote. Lo más distintivo es el manejo de la sangre, con la cual se untan porciones del cuerpo de Aarón y de sus hijos, y también se rocían sus vestiduras. Más adelante se darán instrucciones sobre la carne del animal.

De la canasta de pan sin levadura que está delante de Yavé, una rosca, un pan de aceite y una tortilla. Pondrás todo en las manos de Aarón y en las manos de sus hijos y los mecerás en ofrenda mecida delante de Yavé. Los tomarás de sus manos y los quemarás sobre el altar encima del holocausto en aroma quemado agradable delante de Yavé. Es cosa quemada de Yavé.

Esto no parece una ofrenda independiente, sino algo que acompaña a las demás ofrendas que eran parte de esta ceremonia.

Tomarás las costillas del carnero de la ordenación de Aarón y las mecerás en ofrenda mecida delante de Yavé, y será tu porción. Santificarás las costillas de la ofrenda mecida y la pierna tributada que han sido mecidas y tributadas del carnero de la ordenación de Aarón y sus hijos. Esta será la porción para Aarón y sus hijos como decreto perpetuo entre los israelitas, pues tributo es. Será tributo de los israelitas en sus sacrificios de comunión, su tributo a Yavé.

No es una ofrenda de comunión, para la cual se da el instructivo en Lv. 3. Pero por lo que se hace con las costillas y la pierna del sacrificio de la ordenación, se legitima la práctica usual de entregar para la alimentación del sacerdote esas porciones del animal.

Las vestiduras santas de Aarón serán de sus hijos después de él para que sean ungidos en ellas y ordenados en ellas. Por siete días los llevará aquél de sus hijos que le seguirá como sacerdote que entre a la Tienda del Encuentro para servir en el lugar santo. Tomarás el carnero de la ordenación y cocerás su carne en un lugar santo y comerán Aarón y sus hijos la carne del carnero y el pan de la canasta en la entrada de la Tienda del Encuentro. Comerán aquélla que ha servido para su expiación, para su ordenación para consagrarlos, pero ningún extraño lo comerá pues es santo. Y si quedare algo de la carne de la ordenación o del pan, hasta la mañana quemarás el sobrante con fuego. No se comerá porque es sagrado. De esta manera harás con Aarón y con sus hijos, conforme te he mandado. En siete días los ordenarás.

Se recalca que las partes favoritas del animal son para el consumo del sacerdote, y que la misma ceremonia se usará para la sucesión sacerdotal de los hijos de Aarón después de él.

Sacrificarás la res del pecado cada día en expiación, y harás expiación del pecado por el altar y lo ungrás para consagrarlo. Siete días harás expiación por el altar y lo consagrarás, y el altar será santísimo. Todo lo que toque el altar quedará santificado.

La dedicación del altar coincidió con los siete días de la ordenación de Aarón. La idea de expiar por un altar nos suena extraña a nuestros oídos. El pecado no se concibe como un acto voluntarioso, sino como una profanidad de aquello que no está cerca de Dios. Para que entre al ámbito sagrado, hace falta purificarlo de su profanidad.

4C.1.1.6. Los sacrificios diarios y el altar del incienso (29.38-30.10.) *Esto es lo que harás sobre el altar: Ofrecerás continuamente cada día dos ovejas de un año. Ofrecerás una oveja por la mañana, y la segunda oveja al anochecer. Con la primera oveja ofrecerás la décima parte de flor de harina bañada en aceite, amasada con la cuarta parte de un hin de aceite, y la cuarta parte de un hin de vino. Ofrendarás la segunda oveja al anochecer igual que la ofrenda de la mañana, con su oblación como aroma quemado para agradar a Yavé; en holocausto perpetuo por vuestras generaciones a la entrada de la Tienda del Encuentro delante de Yavé, pues me encontraré con vosotros allí para hablar con vosotros allí. Allí me encontraré con los israelitas y será consagrado ese sitio con mi gloria. Santificaré la Tienda del Encuentro y el altar, y a Aarón y sus hijos consagraré para que me sirvan de sacerdotes. Y moraré en medio de los israelitas y seré su Dios, y conocerán que yo soy Yavé su Dios que los saqué de la tierra de Egipto para morar en medio de ellos. Yo Yavé, su Dios.*

Se establece el reglamento para los sacrificios diarios: dos ovejas quemadas como holocaustos juntamente con una oblación de tortas con aceite y vino. Este texto es interesante pues combina los temas del lugar de encuentro con Yavé, con el de la morada de Yavé; temas que tienen diferentes orígenes. También vemos aquí la teología sacerdotal del éxodo: Yavé sacó a Israel de Egipto para morar en medio de ellos. El éxodo sirve, pues, para legitimar el culto presidido por Aarón y sus descendientes.

Harás un altar para quemar incienso. De madera de acacia lo harás. Tendrá un codo de largo y un codo de ancho; será cuadrado. Será de dos codos de alto, y serán de una pieza con él sus cuernos. Revestirás de oro puro su superficie superior y sus lados alrededor y sus cuernos, y le harás una moldura de oro alrededor. Dos anillos de oro le harás debajo de la moldura por dos lados; los harás a ambos lados para meter las varas con las cuales se cargará. Harás las varas de madera de acacia, y las revestirás de oro. Lo pondrás frente al velo que cubre el arca del testimonio, frente al velo que está sobre el testimonio donde me encontraré contigo. Aarón quemará sobre él incienso perfumado. Por la mañana, cuando prepare las lámparas lo hará quemar. También al encender las lámparas al anochecer lo hará quemar; un incienso perpetuo delante de Yavé por vuestras generaciones. No ofrecerás en él incienso extraño ni holocaustos ni ofrendas, ni derraméis libaciones sobre él. Una vez al año hará expiación Aarón sobre los cuernos del altar. De la sangre del sacrificio de expiación una vez al año hará expiación por él en vuestras generaciones. Es santísimo para Yavé.

Un poco fuera de serie se introducen las instrucciones para fabricar el altar del incienso, que junto con la mesa del pan y el candelabro constituyen el mobiliario del lugar santo. El ofrecimiento del

incienso está muy estrechamente vinculado con las lámparas del candelabro. Con el fuego de ambos se ilumina y se perfuma el recinto santo que no recibe la luz del día.

4C.1.2. El tributo por persona (30.11-16).

Y habló Yavé a Moisés diciendo: Cuando cuentes por cabeza a los israelitas para hacer el censo, cada uno dará un rescate por su vida a Yavé al ser censado para que no haya plaga entre ellos al censarlos. Esto dará cada uno que pase por el empadronamiento: medio siclo según el sido del santuario. De veinte gueras es el siclo; medio siclo es el tributo de Yavé. Todos los que entren en el censo, de veinte años para arriba, darán el tributo de Yavé. El rico no pagará más ni el pobre pagará menos de medio siclo; darán el tributo de Yavé para rescatar sus vidas. Tomarás la plata del rescate de los israelitas, y la darás para el trabajo de la Tienda del Encuentro. Servirá a los israelitas por memorial ante Yavé para rescatar sus vidas.

Posteriormente se recogió cada año este impuesto de medio siclo. Era en tiempos de Jesús una de las bases de la economía del Templo de Jerusalén (Mt. 17.24-27). En otros textos que mencionan censos en el Antiguo Testamento, el propósito es el reclutamiento militar (II S. 24; Nm. 1 y Nm. 26). Ya que este texto viene de la época en que Israel no tenía ejército por estar sometido a imperios extranjeros es probable que su única función fuera justamente recabar fondos para mantener el culto.

El siclo era la medida básica de peso, pues no había aún monedas acuñadas. El material usual para pagos de este tipo era la plata. No es posible total precisión pero el siclo fluctuaba entre los ocho y los diecisiete gramos (35). Algunos precios darán una idea de su valor: Según Nm. 18.16 el rescate por el nacimiento del primogénito era de cinco ciclos. Según II S. 14.26 el pelo que anualmente se cortaba el galán Absalón tenía un peso de doscientos ciclos del rey (en contraste con el siclo del santuario). El campo que compró jeremías en Anatot le costó diecisiete ciclos de plata (Jer. 32.9). En tiempos normales una seah de harina de trigo costaba un siclo, y por un siclo se compraban dos seahs de cebada (II Reyes 7.1). En tiempos de la dominación asiria, el rey de Israel tuvo que imponer un impuesto de cincuenta ciclos a los hombres principales de Israel (II Reyes 15.20). En síntesis, un siclo era una cantidad no inconsecuente, pues tenía veinte gueras, la medida más pequeña, pero tampoco estaba fuera del alcance del pueblo. Este texto impone sobre cada israelita un impuesto de medio siclo para la construcción.

4C.1.3. La pila de bronce (30.17-21).

Habló Yavé a Moisés diciendo: Harás una pila de bronce con su base de bronce para abluciones. La colocarás entre la Tienda del Encuentro y el altar, y le pondrás agua. Se lavarán de ella Aarón y sus hijos las manos y los pies. Al entrar en la Tienda del Encuentro se lavarán con agua para que no mueran, o cuando se acerquen al altar para servir, para ofrecer lo quemado a Yavé. Se lavarán las manos y los pies para que no mueran. Será un decreto perpetuo para él y para su descendencia por sus generaciones.

Como en el caso del altar del incienso, la colocación de la pila de bronce en el texto sugiere que se trata de algo añadido al texto básico con las instrucciones para el mobiliario de la Morada. Como en los otros textos que conectan con las instrucciones para el atrio (4C.1.1.3; 27.1-19.), predomina la nomenclatura Tienda del Encuentro. Es probable que la pila de bronce derive del "mar de bronce" del Templo de Salomón (I Reyes 7.23-38). Esta era de imponentes dimensiones, de cinco codos de alto y treinta codos de circunferencia, asentada sobre doce toros de bronce. Evidentemente no podía ser portátil. En el texto del Sinaí no se especifican las dimensiones de la pila de bronce, pero es evidente que se pensaba en algo más pequeño y menos adornado. Su función es necesaria en un lugar donde se degollaban animales y se mantenían fuegos sobre el altar con las cenizas y demás restos que dejaban los sacrificios de animales quemados.

4C.1.4. El aceite de la unción (30.22-23).

Habló Yavé a Moisés diciendo: Toma perfumes selectos, quinientas partes de mirra en grano, de cinamomo la mitad, es decir, doscientas cincuenta partes, y doscientas cincuenta partes de caña de bálsamo, quinientas partes de botón de acacia, según el ciclo del santuario, y un hin de aceite de olivo. Lo harás en aceite sagrado de unción, mezclado según el trabajo del perfumista. Aceite sagrado de unción será. Con él ungirás la Tienda del Encuentro, el arca del testimonio, la mesa y todos sus

implementos, el candelabro con sus implementos, el altar del incienso, el altar de los holocaustos con sus implementos, y la pila con su base. Los consagrarás y serán santísimos; todo lo que los toque quedará consagrado. También a Aarón y sus hijos ungirás para consagrarlos para que me sirvan de sacerdotes. A los israelitas dirás: Aceite sagrado de la unción será esto para vuestras generaciones; no lo untes sobre la carne de nadie, y no hagas perfume según su receta. Santo es. Os será santo. Quien haga una mezcla como ésta y dé de él a un extraño será cortado de su pueblo.

El aceite de la unción se mezcla según una receta que aquí Yavé da a Moisés. Untarlo es parte de la ceremonia de consagración para la tienda y sus implementos. Cuando se dice que tocarlos consagra, esto es una amenaza y no una promesa como se puede ver con la muerte de Uzza por tocar el arca de Yavé (II S. 6.6-7). Atreverse a preparar un perfume con esta receta es motivo de expulsión de la comunidad.

4C.1.5. El incienso (30.34-38).

Dijo Yavé a Moisés: Tómate perfumes: Estacte, uña marina y gálbano, perfumes e incienso depurado, todo en partes iguales. Lo harás en un incienso mezclado, obra del perfumista, con sal, puro y santo. Lo triturarás y lo pondrás delante del testimonio en la Tienda del Encuentro donde me encontraré contigo; os será santísimo. Y el incienso que harás según esta receta no lo haréis para vuestro uso; te será santo para Yavé. Cualquiera que lo haga para perfumar con él, será cortado de su pueblo.

La traducción de ingredientes para el incienso es sobre todo conjetura, ya que son sustancias no comunes. Como el aceite de la unción tiene severas restricciones sobre su uso.

4C.1.6. Los artesanos (31.1-11).

Habló Yavé a Moisés diciendo: Mira, yo he llamado por nombre a Besalel hijo de Uri hijo de Jur de la tribu de Judá. Le he llenado con el espíritu de Dios, con sabiduría, con entendimiento, con conocimiento, y con habilidad, para diseñar diseños, para trabajar en oro, plata y bronce, para tallar piedras y engastarlas, para trabajo en madera, para hacer toda la obra. Le daré también a Oholiab hijo de Ajsamac de la tribu de Dan. En el corazón de todo artesano he puesto sabiduría para hacer todo lo que te he mandado, la Tienda del Encuentro, el arca del testimonio con el kappóret que está sobre él, y todo el mobiliario de la Tienda, la mesa y sus implementos, el candelabro puro y todos sus implementos, el altar del incienso, el altar de los holocaustos y todos sus implementos, la pila y su base, el vestuario para el servicio y las vestimentas sagradas de Aarón el sacerdote y de sus hijos para el servicio sacerdotal, el aceite de la unción, el incienso aromático para el lugar santo. Conforme a todo lo que te he mandado lo harán.

Para que el trabajo de artesanía se haga en conformidad con lo que Yavé manda, los artesanos, tienen que ser hombres inspirados por Dios. Así todo se hará según las instrucciones de Yavé.

4C.1.7. El mandamiento del sábado (31.12-17).

Habló Yavé a Moisés diciendo: Hablarás a los israelitas diciendo: Ciertamente guardaréis mis sábados, porque ésta es una señal entre yo y vosotros por vuestras generaciones para que sepáis que yo soy Yavé que os santifica. Guardaréis el sábado porque es santo para vosotros. Quien lo profane será sin falta muerto. Quien quiera haga trabajo en él, ése será cortado de en medio de su pueblo. En seis días se hará el trabajo, pero el día séptimo será sábado santo para Yavé. Todo el que trabaje en el día sábado será sin falta muerto. Los israelitas guardarán el sábado para hacer del sábado una alianza eterna para sus generaciones. Entre mí e Israel será una señal eterna, pues en seis días hizo Yavé los cielos y la tierra, mas en el día séptimo cesó y se refrescó.

En el orden presente del texto del Éxodo, ya varias veces se ha mandado a Israel guardar el sábado. En el Libro de la Alianza se da como motivación el descanso de los trabajadores (23.12). La presencia del mandamiento del descanso sabático aquí, refleja su importancia "religiosa" en el periodo postexílico y en la enseñanza sacerdotal. La motivación que se da es la misma de la circuncisión en Gn. 17.10: será una señal de la alianza de Yavé con su pueblo. Su lugar en el séptimo discurso de Yavé desde el Sinaí hace un paralelo con el relato sacerdotal de la creación. Con la institución del culto

en el Sinaí, Dios estaba creando la posibilidad de una vida consagrada para su pueblo como antes creó el contexto físico para esa vida.

4C.2. La construcción de la Morada (35.1-39.43).

Terminadas las instrucciones de Yavé a Moisés se narra en gran detalle la ejecución de las instrucciones, para lo cual se repiten mucho las instrucciones, palabra por palabra. Definitivamente no es un texto para lectura amena. Pero sirve para subrayar la importancia de cumplir lo que Dios mande al pie de la letra, y para indicar que así lo hicieron los israelitas.

En esta sección del libro del Éxodo existen notables diferencias entre el texto hebreo Masorético y la antigua versión de los LXX. Las diferencias más notables están en el ordenamiento de la descripción de la obra. No ha sido posible para los exégetas una explicación satisfactoria de estas diferencias. En nuestro comentario seguiremos el orden del hebreo, sin comentar las diferencias con el texto griego.

4C.2.1. El mandamiento del sábado (35.1-3).

Congregó Moisés a toda la asamblea de los Israelitas y les dijo: Estos son los mandamientos que ordenó Yavé que se hicieran: Seis días se trabajará pero el séptimo día será santo para vosotros, sábado solemne para Yavé. Todo el que trabaje en él será muerto. No encenderéis fuego en todas vuestras moradas en el día sábado.

Yavé había concluido sus instrucciones a Moisés con el mandamiento del sábado. Moisés comienza sus instrucciones al pueblo con él. La razón es clara: toda la obra de la Morada se hará según el mandamiento divino de descansar cada día sábado. Aun los quehaceres del hogar cesarán en sábado y no se cocinará ese día.

4C.2.2. Recolección de materiales (35.4-36.7). *Habló Moisés a toda la asamblea de los israelitas diciendo: Este es el mandamiento que ordenó Yavé: Tomad de entre vosotros tributo para Yavé. Todo el que se siente movido en su corazón traiga el tributo de Yavé, oro, plata y bronce, púrpura, violeta, carmesí, escarlata, lino y pelo de cabra, pieles curtidas de carnero, pieles de marsopa y madera de acacia, aceite para la lámpara y bálsamo para el aceite de la unción y para el incienso aromático, piedras de ónice y piedras de engaste para el efod y el pectoral. Y todo el de corazón hábil entre vosotros, venga y haga todo lo que ha mandado Yavé, la Morada y su tienda con su cobertor, sus ganchos y sus marcos, sus varales, sus columnas y sus basas, el arca y sus varas, el kappóret y el velo que lo cubre, la mesa y sus varas con todos sus implementos y el pan de la presentación, el candelabro de las lámparas con sus implementos y sus lámparas y el aceite de las luces, el altar del incienso y sus varas y el aceite de la unción y el incienso aromático, la cortina para la puerta de la Morada, el altar de los holocaustos con sus rejas de bronce, sus varas y sus implementos, la pila con su base, las cortinas del atrio, sus columnas y sus basas, y la cortina de la entrada del atrio, las estacas de la Morada y las estacas del atrio con sus sogas, las vestiduras para el servicio del lugar santo, las vestiduras consagradas de Aarón el sacerdote y las vestiduras de sus hijos para el servicio sacerdotal.*

El llamado para traer ofrendas para la obra de la Morada debe compararse con las primeras instrucciones a Moisés en 25.1-9. Estas instrucciones al pueblo son mucho más detalladas que las primeras, pues ya Moisés y el lector saben para qué se van a usar los materiales. Además, se introduce aquí una diferencia que será constante entre las instrucciones a Moisés y las que Moisés da al pueblo: Moisés le ordena al pueblo seguir exactamente lo que Yavé ha ordenado; Yavé le dijo a Moisés hacerlo todo de acuerdo con el modelo que él (Yavé) le mostró en el monte. Obedecer la palabra de Dios está mucho más a tono con la enseñanza deuteronomística que es la dominante en los escritos de Israel, lo cual sugiere que la descripción de la realización de la obra ha sido trabajada para ponerla en conformidad con la teología dominante de Israel.

Salió toda la asamblea de los Israelitas de la presencia de Moisés. Todo aquél cuyo corazón lo movía y todo el que impulsaba su espíritu trajo el tributo de Yavé para la obra de la Tienda del Encuentro, para todo el trabajo y para las vestiduras sagradas. Entraron los hombres, las mujeres, y todos los que se sentían movidos en sus corazones; traían zarcillos, alhajas, anillos, y otras joyas de

oro, y cada hombre un tributo mecido de oro para Yavé. Todo hombre que tuviera púrpura, violeta, carmesí o escarlata, lino o pelo de cabra, pieles curtidas de carneros o pieles de marsopa los trajo. Todos los que tenían tributos de oro o bronce traían el tributo a Yavé, y todo el que tuviera madera de acacia para toda la obra la traía. Y toda mujer hábil de corazón hilaba con sus manos, hilando la púrpura, la violeta, el carmesí, la escarlata y el lino. Y todas las mujeres cuyos corazones tenían habilidad hilaban el pelo de cabra. Y las mujeres trajeron piedras de ónice y piedras de engaste para el efod y el pectoral. Y el bálsamo y el aceite para las luces y para el aceite de la unción y para el incienso aromático, todo hombre y toda mujer movidos en su corazón traían para la obra que había mandado Yavé por medio de Moisés, traían los israelitas ofrendas voluntarias para Yavé.

El pueblo de Israel sale a cumplir voluntariamente con la recolección de los materiales para la obra que Yavé había mandado.

Y dijo Moisés a los israelitas: Mirad que Yavé ha llamado por nombre a Besalel hijo de Uri hijo de Jur de la tribu de Judá para llenarlo del espíritu de Dios, de sabiduría, de entendimiento y conocimiento para toda obra, para diseñar diseños en oro, en plata y en bronce, para tallar piedras de engaste y labrar la madera, para hacer con destreza toda la obra. También le ha dado la habilidad de enseñar, y a Oholiab hijo de Ajisamac de la tribu de Dan. Les ha llenado el corazón para hacer toda la obra, para tallar y bordar y recamar la púrpura y la violeta, el carmesí y la escarlata, para tejer el lino y hacer la obra con inteligencia.

La elección de los artífices vino hacia el final de las instrucciones sobre el monte (31.1-11), pero lógicamente tiene que venir al principio de la ejecución de esas instrucciones.

Trabajaron, pues, Besalel y Oholiab, y todo hombre hábil de corazón a quien Yavé dio sabiduría y entendimiento para saber hacer toda la obra del servido del santuario y todo lo que Yavé mandó.

Las instrucciones sobre el monte dieron la impresión de que Besalel y Oholiab realizaron todo el trabajo. Aquí queda claro que ellos fueron los maestros de la obra y que muchos israelitas fueron llenados con el espíritu de sabiduría para participar en la obra.

Llamó Moisés a Besalel, a Oholiab y a todo hombre sabio de corazón en cuyo corazón había puesto Yavé sabiduría, todos los que mostraron entusiasmo, que se acercaran a la obra para llevarla a cabo. Y tomaron de delante de Moisés todo el tributo que habían traído los israelitas para el trabajo del servicio sagrado, para realizarlo; y ellos traían más voluntariamente mañana con mañana. Llegaron todos los sabios obreros de toda la obra sagrada, cada uno de ellos realizaba su obra. Hablaron, pues, a Moisés diciendo: El pueblo multiplica lo que trae más que el servicio de la obra como Yavé mandó que se hiciera. Mandó Moisés que se pasara la voz por el campamento diciendo: Hombres y mujeres no hagan mas servicio de santo tributo; y acabó el pueblo de traerlo. El material era suficiente para toda la obra, y sobraba.

Según los antiguos relatos del éxodo y de los sucesos en el monte, los israelitas despojaron a sus vecinos egipcios de su oro, sus alhajas y sus vestidos. Con el botín que llevaban se hicieron un becerro de oro que fue condenado por Yavé y por Moisés. Aparentemente la idea del relato sacerdotal es que el botín de los egipcios se usó para fabricar los implementos del culto legítimo. La ofrenda fue voluntaria, y el efecto de relatarla con tanto detalle es dar el ejemplo a los israelitas de una época posterior, de cómo sus padres dieron lo que tenían para el culto de Yavé.

4C.2.3. La construcción de la Morada (36.8-38.31). *Hicieron todos los diestros artesanos la Morada de diez cortinas de lino torzal, de púrpura, violeta, carmesí y escarlata, con querubines bordados sobre ellas. La longitud de una cortina era veintiocho codos, y la anchura de cada cortina era de cuatro codos; la medida era la misma para todas las cortinas. Y se juntaron cinco cortinas una con otra, y las otras cinco se juntaron una con otra. Hizo lazos de púrpura sobre el borde de una cortina donde terminaba en la juntura: asimismo hizo en el borde de la última cortina en la juntura con el segundo (grupo). Cincuenta lazos hizo en la primera cortina y cincuenta lazos hizo al fin de la cortina que se unía con el segundo (grupo), correspondiéndose los lazos unos con otros. E hizo cincuenta ganchos de oro y juntó las cortinas, la una con la otra, con los ganchos; y se hizo una sola Morada.*

E hizo cortinas de pelo de cabra para la tienda sobre la Morada. Hizo once de ellas. La longitud de una cortina era de treinta codos y cuatro codos era la anchura de una cortina; de una medida eran

las once cortinas. Y juntó cinco cortinas en una pieza, y las otras seis en una. E hizo cincuenta lazos sobre el borde del extremo de la cortina en su juntura, e hizo cincuenta lazos sobre el borde de la juntura de la segunda cortina. E hizo cincuenta ganchos de bronce para unir la tienda para que fuera una sola. E hizo un cobertor de pieles curtidas de carneros para la tienda, y un cobertor de pieles de marsopa encima.

Es una repetición casi exacta de 4C.1.1.2 (26.1-14); se realiza aquí lo que allá se mandó hacer. El sujeto singular parece ser el artesano Besalel.

E hizo los marcos para la Morada de madera de acacia, verticales. Los marcos tenían una longitud de diez codos y un codo y medio de anchura cada marco. Cada marco tenía dos extremidades paralelas; así se hizo con todos los marcos de la Morada. Hizo pues los marcos de la Morada, veinte marcos para el lado del sur. E hizo cuarenta basas de plata debajo de los veinte marcos, dos basas debajo de cada marco para sus dos extremidades, y así dos basas debajo de cada marco para sus dos extremidades. Y en el segundo lado de la Morada, por el norte, hizo veinte marcos y cuarenta basas de plata, dos basas debajo de un marco, y dos basas debajo de un marco. Y por el extremo poniente de la Morada hizo seis marcos, e hizo dos marcos para las esquinas de la Morada en los dos extremos. Y eran dobles desde abajo y se juntaban las dos partes en la punta en un anillo; así hizo las dos de los dos extremos. Eran pues ocho marcos con sus basas de plata, dieciséis basas, dos basas debajo de un marco. E hizo travesaños de madera de acacia, cinco por los marcos de un lado de la Morada, y cinco travesaños por el segundo lado de la Morada, y cinco travesaños para el extremo poniente de la Morada. E hizo el travesaño de en medio de modo que atravesara en medio de los marcos, de un extremo al otro. Y revistió los travesaños de oro, e hizo anillos de oro para recibir los travesaños. Revistió, pues, los travesaños de oro.

Las instrucciones de 26.15-30 se siguen al pie de la letra.

Hizo el velo de púrpura, violeta, carmesí y escarlata, de lino torzal y con trabajo bordado le hizo querubines. E hizo cuatro columnas de acacia y las revistió de oro, con estacas de oro; fundió para ellas cuatro basas de plata. E hizo una cortina para la entrada de la tienda de púrpura, violeta, carmesí y escarlata, de lino torzal, labor de recamador. Sus columnas eran cinco, con sus estacas; y revistió sus cabezas y sus varillas de oro, y sus cinco basas eran de bronce.

El trabajo sobre el velo para el lugar santísimo y sobre la cortina para cubrir la entrada de la tienda sigue las instrucciones de 26.31-37; sólo que aún no se menciona aquí el mobiliario de la Morada cuya colocación se estipula en el texto anterior.

Hizo Besalel el arca de madera de acacia, de dos codos y medio de largo por un codo y medio de ancho y un codo y medio de alto. Lo revistió de oro puro por dentro y por fuera, y le hizo alrededor una moldura de oro. Le fundió cuatro anillos de oro por las cuatro esquinas: dos anillos por un lado y dos anillos por el segundo lado. Hizo varas de madera de acacia y las revistió de oro, y metió las varas por los anillos a los lados del arca para cargar el arca. E hizo un kappóret de oro puro de dos codos y medio de largo y un codo y medio de ancho, e hizo dos querubines de oro de labor martillado en los dos extremos del kappóret, un querubín por un lado y el otro por el otro; de una pieza con el kappóret hizo los querubines en sus extremos, Y tenían los querubines sus alas extendidas encima, cubriendo con sus alas el kappóret, cada uno de frente a su compañero, con sus rostros hacia el kappóret.

La descripción del trabajo sobre el arca y el kappóret sigue las instrucciones de 25.10-22. Aquí se puede apreciar la diferencia en el orden de las instrucciones y su ejecución. En términos generales parece que las instrucciones proceden de mayor a menor, comenzando con el arca, la mesa y el candelabro, para luego mostrar el modelo de la Morada misma, seguido del altar, el atrio y las vestiduras sacerdotales. La fabricación de las cosas sagradas sigue un orden más bien natural de fabricación: primero la Morada, luego su mobiliario, seguido por el altar, la pila, el atrio y finalmente las vestiduras sacerdotales.

Hizo la mesa de madera de acacia, de dos codos de largo, un codo de ancho y codo y medio de alto. Lo revistió de oro puro y le hizo alrededor una moldura de oro. Le hizo un borde de un palmo y una moldura de oro alrededor para el borde. Le fundió cuatro anillos, y puso los anillos a los cuatro lados de las cuatro patas. Junto al borde estaban los anillos, por los que se metían las varas para

cargar la mesa. E hizo los utensilios para la mesa, platos, copas, tazas y jarras con las que se hacían las libaciones, de oro puro.

Hizo el candelabro de oro puro, de trabajo martillado lo hizo; su base y su tallo, sus cálices - corolas y flores- de una pieza con él. Seis brazos salían de sus lados, tres brazos de un lado y tres brazos del segundo lado. Tres cálices de almendra había en un brazo, corola y flor, y tres cálices de almendra en otro brazo, corola y flor; asimismo los seis brazos que salían del candelabro. Sobre el candelabro había cuatro cálices de almendra con sus corolas y sus flores. Y había una corola debajo de dos brazos, y otra corola debajo de dos brazos, y otra debajo de los otros dos brazos; para los seis brazos que salían de él, de una pieza. Las corolas y los brazos eran de una pieza con él, todo trabajado con martillo de oro puro. E hizo sus siete lámparas, sus despabiladeras y sus ceniceros de oro puro. De un talento de oro puro lo hizo, con sus implementos.

Las variantes con respecto a las instrucciones en 25.23-40 tienen que ver con la omisión aquí de la colocación de estos artículos, y con la omisión de toda mención del modelo celestial que le fue mostrado a Moisés. Se supone que Moisés hizo una supervisión detallada del trabajo para que se hiciera según las instrucciones de Yavé sobre el monte, y según el modelo que allí vio Moisés.

Hizo el altar del Incienso, de madera de acacia de un codo de largo y un codo de ancho, cuadrado, y de dos codos de alto; sus cuernos eran de una pieza con él. Fundió de oro puro su superficie y sus lados alrededor y sus cuernos, y le hizo una moldura de oro alrededor. Le hizo dos anillos de oro debajo de su moldura a los lados para meter las varas para cargarlo. Hizo las varas de madera de acacia y las revistió de oro. Hizo el aceite santo de la unción y el incienso aromático puro, obra del perfumista.

El altar del incienso ocupa un lugar más natural aquí que en las instrucciones a Moisés, donde siguió a la descripción de las vestiduras sacerdotales y el mandamiento sobre el holocausto diario. Aquí se relata su fabricación junto con el arca, la mesa, y el candelabro, los demás artículos que iban dentro de la Morada. También encontramos aquí el primer intento de abreviar el texto de las instrucciones. Este párrafo combina las instrucciones sobre el altar del incienso (30.1-10), el óleo de la unción (30.22-33), y el incienso (30.34-38).

Hizo el altar de los holocaustos de madera de acacia, de cinco codos de largo y de cinco codos de ancho, cuadrado, y de tres codos de alto. Hizo sus cuernos a las cuatro esquinas; de una pieza con el altar hizo los cuernos, y lo revistió de bronce. Hizo todos los implementos, las cazuelas, las palas, las vasijas, los tenedores y los braseros, todos los hizo de bronce. Hizo para el altar rejillas de hechura de malla de bronce, debajo de la orilla a mitad del altar. Fundió cuatro anillos por los cuatro extremos de la reja de bronce para meter las varas. Hizo las varas de madera de acacia, y las revistió de bronce. Y metió las varas en los anillos a los lados del altar para cargarlo. Lo hizo de tablas, hueco.

La fabricación del altar de los holocaustos sigue estrictamente las instrucciones en 27.1-8.

Hizo la pila de bronce y su base de bronce, con los espejos de las mujeres que servían a la entrada de la Tienda del Encuentro.

¡Texto misterioso! La descripción de la fabricación de la pila se aparta dramáticamente del instructivo en 30.17-21, donde se hablaba de las abluciones de Aarón. No aparece admitida la interpretación de que Besalel fundiera los espejos para hacer la pila. Es cierto que en aquellos tiempos se hacían los espejos de bronce pulido. Sin embargo, aquí se habla de personas que servían a la entrada de la Tienda, la cual apenas se estaba fabricando en ese momento. Se refiere entonces a un servicio todavía futuro. ¿Cuál sería?

Según I Reyes 23.7 había mujeres en el Templo de Jerusalén que tejían ofrendas para Aserá, una diosa cananea. Pero es inconcebible que esta práctica condenada por los sacerdotes se haya aceptado en este texto fundador del culto. En los textos fundadores no se admite que las mujeres participen de ninguna forma en el culto, lo cual hace finalmente imposible explicar este texto tan breve. La traducción de los LXX (38.26) habla de mujeres que ayudaban frente a la puerta de la tienda en el día en que se desmontaba para ser trasladada. Esta traducción de los LXX es probablemente un intento por buscar una interpretación aceptable del misterioso texto hebreo.

Hizo el atrio por el lado del sur; las cortinas del atrio eran de lino torzal, de cien codos. Sus columnas eran veinte, con veinte basas de bronce, y los clavos de las columnas y sus coyunturas eran de plata. Por el lado del norte había cien codos, con veinte columnas y veinte basas de bronce, y los clavos de las columnas y sus coyunturas eran de plata. Por el lado poniente las cortinas tenían cincuenta codos, con diez columnas con sus diez basas, y los clavos de las columnas y sus coyunturas eran de plata. En el lado del frente, el oriente, había cincuenta codos. Por un lado había cortinas de quince codos, con tres columnas y tres basas. Por el segundo lado, al otro lado de la entrada del atrio quince codos, con tres columnas y sus tres basas. Todo alrededor del atrio las cortinas eran de lino torzal, y las basas de las columnas de bronce, y los clavos de las columnas y sus coyunturas de plata, revestidos sus capiteles de plata, juntadas con plata todas las columnas del atrio. El tapiz de la entrada del atrio era hecho en recamado, púrpura, violeta, carmesí y escarlata, en lino torzal, de veinte codos de largo, y su altura -en lo ancho- era cinco codos, igual que las cortinas del atrio. Sus columnas eran cuatro y sus basas cuatro, de bronce, con sus clavos de plata, revestidos sus capitales y sus coyunturas de plata. Todas las estacas para la Morada y para el atrio eran de bronce.

La fabricación de las cortinas y columnas para el atrio siguen las instrucciones de 27.9-19. Era una cortina rectangular de cien por cincuenta codos, sostenida con columnas cada cinco codos y "coyunturas" o bisagras de plata que pudieron haber sido algún tipo de gancho o de varilla.

Este es el inventario de la Morada, la Morada del Testimonio, que fue ordenado por Moisés y hecho por los levitas al mando de Itamar, hijo de Aarón el sacerdote. Besalel hijo de Uri hijo de Jur de la tribu de Judá hizo todo lo que mandó Yavé a Moisés. Y con él Oholiab, hijo de Ajisamac de la tribu de Dan, bordador y recamador, trabajaba la púrpura, violeta, carmesí y escarlata, en lino. Todo el oro que se trabajó en la obra, en todo el trabajo santo, era oro dedicado, veintinueve talentos y setecientos treinta siclos, en siclos dl/ santuario. Y la plata de los censados de la comunidad era cien talentos y mil setecientos setenta y cinco siclos, en siclos del santuario. Fue un becá por cabeza, es decir, medio siclo en siclos del santuario, por todo el que fue censado de veinte años para arriba, seiscientos treinta mil quinientos cincuenta hombres. Los cien talentos de plata se fundieron en las basas del santuario y las basas del velo, cien basas de los cien talentos, un talento por basa. Y con mil setecientos setenta y cinco (siclos) hizo los clavos de las columnas y revistió sus capiteles y los unió. El bronce de la ofrenda fue setenta talentos y dos mil cuatrocientos siclos, e hizo con ellos las basas de la entrada a la Tienda del Encuentro, el altar de bronce con su reja de bronce, y todos los implementos del altar, y las basas del atrio alrededor, y las basas de la entrada del atrio, todas las estacas de la Morada y todas las estacas del atrio alrededor.

El talento es una medida de peso bastante grande, de valor no menor de treinta kilogramos. El inventario que aquí se hace supone el tributo de medio siclo por cabeza que se le ordenó a Moisés en 30.11-16. En cambio, antes de comenzar la obra Moisés había pedido una ofrenda voluntaria. Según parece, el texto supone las dos cosas; el tributo obligatorio y las ofrendas voluntarias.

4C.2.4. Las vestiduras sacerdotales (39.1-31). *De la púrpura, la violeta, el carmesí y la escarlata hicieron las vestiduras para el servicio del santuario; hicieron las vestiduras sagradas para Aarón conforme mandó Yavé a Moisés. Hizo el efod de oro, púrpura, violeta, carmesí y escarlata, de lino torzal. Batieron láminas de oro y lo cortaron en hilos para hacer obra bordada en la púrpura, violeta, carmesí y escarlata, en medio del lino, obra del recamador. Le hicieron hombreras unidas, juntas por sus extremos. La cinta del efod que iba sobre él era de una pieza en su obra, de oro, púrpura, violeta, carmesí y escarlata, de lino torzal, conforme Yavé había mandado a Moisés. Hicieron las piedras de ónice, engastadas en oro, grabadas como se graban los sellos con los nombres de los hijos de Israel. Y los colocó sobre las hombreras del efod como piedras memoriales para los hijos de Israel, conforme mandó Yavé a Moisés.*

Sin la introducción de 28.1-5 se entra en la fabricación del efod para Aarón, siguiendo las instrucciones de 28.6-14. Dos veces se subraya que todo se hizo según mandó Yavé a Moisés.

Hizo el pectoral de material bordado como el trabajo del efod, de oro, púrpura, violeta, carmesí y escarlata, en lino torzal. Era cuadrado e hicieron doble el pectoral, de un palmo de largo y un palmo de ancho, doble. Y lo llenaron con cuatro hileras de piedras, en la primera hilera un sardio, un topacio y una esmeralda; en la segunda hilera un rubí, un zafiro y un diamante; en la tercera hilera un ópalo,

una ágata y una amatista; en la cuarta hilera un crisólito, un ónice y un jaspe. Estaban engarzadas en engaste de oro. Las piedras correspondían a los nombres de los hijos de Israel, doce por sus nombres, cada una grabada con su nombre como se graban los sellos, por las doce tribus. Hicieron para el pectoral cadenas trenzadas como se hacen los cordones, de oro puro. Hicieron los engastes de oro y dos anillos de oro, y pusieron los dos anillos en los extremos del pectoral. Y pusieron los dos cordones de oro en los dos anillos en los extremos del pectoral, y los dos extremos con las dos cadenas pusieron en los dos engastes y las pusieron sobre las hombreras del efod por el lado del frente. E hicieron dos anillos de oro y los pusieron sobre los dos extremos del pectoral, en los bordes, por dentro, hacia el efod. Hicieron dos anillos de oro, y los pusieron sobre las dos hombreras del efod, hacia abajo por el lado del frente, junto a sus uniones encima de la cinta del efod. Ataron el pectoral mediante sus anillos a los anillos del efod con un cordón de púrpura para quedar sobre la cinta del efod y que no se desprendiera el pectoral del efod, conforme mandó Yavé a Moisés.

El pectoral se prepara con bordado, piedras finas y trabajo en oro, siguiendo las instrucciones de 28.15-30, únicamente que no se menciona la fabricación del urim y el tumim. Posiblemente se supone que estos misteriosos elementos de juicio estaban ya dados por Dios, y que no tuvieran que fabricarse.

Hizo el manto del efod de obra de tejedor, todo de púrpura. Había una abertura en el manto como la abertura de un chaleco de cuero, y la abertura tenía un borde alrededor para que no se rompiera. Hicieron en el borde del manto unas granadas de púrpura, violeta, carmesí y escarlata de lino torzal. Hicieron campanillas de oro puro y pusieron las campanillas en medio de las granadas sobre el borde del manto alrededor. Las campanillas y las granadas sobre el borde del manto iban todo alrededor. Era para el servicio del culto, tal como mandó Yavé a Moisés.

Se siguen las instrucciones consignadas en 28.31-35.

E hicieron la túnica de lino tejido para Aarón y sus hijos. Y el turbante de lino, y los adornos de la diadema de lino, y los calzones de lino torzal. Y las fajas de lino torzal, de púrpura, violeta, carmesí y escarlata, con trabajo recamado, conforme mandó Yavé a Moisés.

En comparación con las instrucciones en 28.26-43, se resume y condensa la descripción de la realización de la obra de las túnicas y las tiaras.

E hicieron la diadema de la corona sagrada de oro puro, y escribieron sobre ella como se escribe en sellos: santo de Yavé. Pusieron sobre ella un cordón de púrpura, engastado por la parte superior conforme mandó Yavé a Moisés.

4C.2.5. La conclusión de la obra (39.32-43). *Fue terminada toda la obra de la Morada de la Tienda del Encuentro. Hicieron los israelitas conforme a todo lo que Yavé mandó a Moisés. Asimismo lo hicieron.*

*Trajerón a Moisés la Morada, la tienda y sus implementos, sus ganchos y sus marcos, sus travesaños, sus columnas y sus basas, el cobertor de pieles curtidas de carneros, el cobertor de pieles de marsopa, el velo, la cortina, el arca del testimonio y sus varas, el **kappóret**, la mesa con sus utensilios, y el pan de presentación, el candelabro puro con sus lámparas, las lámparas para colocar sobre él y sus implementos, el aceite para las lámparas, el altar de oro y el aceite de la unción y el incienso aromático, la cortina para la entrada de la tienda, el altar de bronce con su reja de bronce, sus varas y sus implementos, la pila y su base, las cortinas del atrio, sus columnas y sus basas, y la cortina para la entrada del atrio, las estacas y los clavos, y todos los artículos para el servicio de la Morada y la Tienda del Encuentro, las vestiduras para el servicio del santuario, las vestiduras sagradas de Aarón el sacerdote y las vestiduras de sus hijos para el servicio sacerdotal. Conforme a todo lo que mandó Yavé a Moisés, así hicieron los israelitas toda la obra. Y vio Moisés todo el trabajo, que ciertamente lo habían hecho conforme a lo que mandó Yavé, así lo hicieron. Y los bendijo Moisés.*

La recapitulación de los trabajos sirve para remachar el tema insistente del relato de la fabricación de los artículos del culto: que todo fue hecho conforme a lo que Dios mandó. La repetición cansada de los detalles sirve a los redactores como un método literario para el mismo fin.

4C.3. La puesta en funciones del aparato de culto (40.1-38).

El éxodo termina para la revisión sacerdotal con la puesta en funciones de todo lo necesario para el culto, según lo mandado por Yavé a Moisés en el monte Sinaí. Esto se describe en tres pasos: 1) Yavé manda a Moisés poner en funciones todos los artículos que Besalel y los otros artesanos inspirados han construido. 2) Moisés cumple las órdenes de Yavé. 3) Brevemente se describe la nueva situación.

4C.3.1. Las órdenes finales de Yavé a Moisés (40.1-15). *Y habló Yavé a Moisés diciendo: En el primer día del primer mes erigirás la Morada de la Tienda del Encuentro. Pondrás allí el arca del testimonio y taparás el arca con el velo. Llevarás la mesa y la colocarás en su sitio, llevarás el candelabro y le instalarás las lámparas. Pondrás el altar de oro para el incienso delante del arca del testimonio y colocarás la cortina a la entrada de la Morada. Pondrás el altar de los holocaustos delante de la entrada de la Morada de la Tienda del Encuentro, y pondrás la pila entre la Tienda del Encuentro y el altar y le pondrás agua. Colocarás el atrio alrededor y pondrás el tapiz a la puerta del atrio. Tomarás el aceite de la unción y ungirás la Morada y todo lo que hay en ella y la santificarás a ella y todos sus implementos, y será santa. Ungirás el altar del holocausto y todos sus implementos, y santificarás el altar, y será el altar santísimo. Ungirás la pila y su base, y la santificarás. Traerás a Aarón y a sus hijos a la entrada de la Tienda del Encuentro y los lavarás con agua. Y vestirás a Aarón con las vestiduras santas, lo ungirás y lo santificarás para que me sirva de sacerdote. Y a sus hijos los acercarás y los vestirás con las túnicas. Los ungirás así como ungiste, a su padre, y me harán servicio sacerdotal; y sucederá que con su unción será de ellos el sacerdocio perpetuo por sus generaciones.*

Es un poco misterioso dónde y cómo habla Yavé con Moisés en esta última oportunidad. No le dice nada nuevo, sino le indica que ahora, a un año menos catorce días de la salida de Egipto, es el momento de poner en funciones el culto. El propósito principal parece ser el subrayar que de ahora en adelante, gracias a estas formas rituales y culturales de acercarse a Dios, Aarón y su descendencia desplazarán a Moisés. Por un año, por razones de emergencia, Moisés ha servido de líder y de intermediario entre Yavé e Israel. Ahora se establecerá la normalidad institucional con el sacerdocio perpetuo de Aarón. Moisés tendrá un papel indispensable en ungir y santificar el santuario, a Aarón y su descendencia; y luego éstos funcionarán sin la ayuda de Moisés.

4C.3.2. Moisés ejecuta las órdenes finales (40.16-33). *Hizo Moisés conforme a todo lo que le mandó Yavé. Así lo hizo. En el primer día del primer mes del segundo año hizo erigir la Morada. Alzó Moisés la Morada y le puso sus basas y sus marcos, y colocó sus travesaños y alzó sus columnas. Tendió la tienda sobre la Morada y colocó encima de ella el cobertor, conforme había mandado Yavé a Moisés. Tomó el testimonio y lo colocó en el arca y le puso sus varas al arca, y puso el kappóret sobre el arca. Metió el arca en la Morada y le puso el velo de protección para tapar el arca del testimonio, conforme mandó Yavé a Moisés. Puso la mesa en la Tienda del Encuentro, por el lado norte de la Morada, fuera del velo. Y arregló sobre él el pan de la presencia de Yavé, conforme mandó Yavé a Moisés. Y puso el candelabro en la Tienda del Encuentro enfrente a la mesa, al lado sur de la Morada. Y subió la lámpara delante de Yavé, conforme Yavé mandó a Moisés. Puso el altar de oro en la Tienda del Encuentro delante del velo, y puso a quemar sobre él incienso aromático, conforme mandó Yavé a Moisés. Puso la cortina a la entrada de la Morada, y el altar del holocausto lo colocó frente a la Morada de la Tienda del Encuentro, e hizo subir sobre él el holocausto y la ofrenda, conforme mandó Yavé a Moisés. Puso la pila entre la Tienda del Encuentro y el altar, y le puso agua para las abluciones. Y se lavaban Moisés y Aarón y sus hijos sus manos y sus pies al entrar en la Tienda del Encuentro; y se lavaban al acercarse al altar, conforme mandó Yavé a Moisés. Y alzó el atrio alrededor de la Morada y del altar, y puso el tapiz de la entrada del atrio. Completó, pues, Moisés el trabajo.*

Lo más enfático de este párrafo es el refrán "conforme a lo que mandó Yavé a Moisés". Todo se hizo al pie de la letra, y el traspaso de la autoridad para la mediación de Moisés a Aarón quedó preparado según las instrucciones del mismo Yavé. La expresión "Morada de la Tienda del Encuentro" luce recargada, y puede ser un intento de recoger y unir las variantes que hemos visto en todo el texto sacerdotal del Sinaí entre Morada y Tienda del Encuentro.

4C.3.3. Yavé toma posesión de la Morada (40.34-38). *La nube cubrió la Tienda del Encuentro, y la gloria de Yavé llenó la Morada. Moisés no podía entrar en la Tienda del Encuentro porque la nube posaba sobre ella, y la gloria de Yavé llenaba la Morada. Cuando se levantaba la nube*

de sobre la Morada marchaban los israelitas en todas sus marchas. Y si la nube no se levantaba no marchaban hasta el día en que se levantara. Pues la nube de Yavé posaba sobre la Morada de día, y de noche había fuego en ella, a los ojos de toda la casa de Israel en todas sus marchas.

Tal como la anunció Yavé cuando pidió que se le construyera la Morada, ahora su gloria entra visiblemente en la nube para morar en la tienda. Con ello se desplaza a Moisés de su papel de intermediario. No podía entrar en la Morada porque la gloria de Yavé la llenaba. Antes, Moisés subía al monte para recibir las instrucciones de Yavé para su pueblo, y entraba en la nube que cubría el monte. Ahora, Yavé ha tomado su morada en la Tienda que se erigió en medio del campamento de Israel. No siendo Moisés santificado como sacerdote, no tiene acceso al lugar de la presencia de Yavé, asunto que le corresponde a Aarón y a sus descendientes. Gracias a esta disposición de cosas queda en pie el orden social divinamente legitimado, según la lectura sacerdotal del Sinaí. Pasado el tiempo de transición cuando un líder político tenía acceso a Yavé las cosas vuelven a la "normalidad" de un pueblo donde los sacerdotes son los intermediarios exclusivos entre el cielo y el pueblo.

Salta a la vista el contraste entre esta interpretación de la organización del pueblo de Yavé, y la que se presentó en la historia del becerro de oro. En aquel incidente Yavé rechazó el intento de Aarón de establecer una conducción divina directa simbolizada con la imagen en medio del pueblo. Al mismo tiempo Yavé confirmó el liderazgo de Moisés. Y al contrario, los sacerdotes en su versión del episodio constitutivo de la revelación en el monte afirman la dirección religiosa que las antiguas tradiciones negaban. En la redacción final, la condena de Aarón en el incidente del becerro de oro se limita a haber hecho una imagen sin el mandato directo de Yavé. En contraste, el arca con sus querubines se legitima porque se ha hecho en obediencia expresa al mandato de Yavé a Moisés. Aarón puede encontrarse con Yavé allí porque ha sido consagrado para ese fin. Queda así legitimada la sociedad del imperio persa, donde los sacerdotes aaronitas tenían todo el poder interno, y el poder secular estaba en manos de los persas. El período de los reyes representado en la historia del éxodo por la conducción de Moisés, no sólo había quedado atrás en el pasado, sino que había sido suplantado por orden de Yavé.

NOTAS:

(1) Muy aleccionadora sobre la democracia cristiana resulta la obra de Franz Hinkelammert, *Ideología de sometimiento: la Iglesia católica chilena frente al golpe: 1973-1974* (San José: EDUCA, 1977).

(2) Ver la amplia discusión de este párrafo en Childs, **op. cit.**, págs. 361 -64.

(3) H.W. Wolff, "Das Zitat Im Prophetenspruch: Eine Studie zur prophetischen Verkündigungsweise", en sus **Gesammelte Studien zum A.T.** (München: Chr. Kaiser Verlag, 1964), págs. 36-129.

(4) Sigmund Mowinckel, "Zur Geschichte der Dekaloge", **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, LV (1937), 218-35, resumido por Eduard Nielsen. **The Ten Commandments in New Perspective** (London: SCM, 1968), págs. 44-51.

(5) En su libro de 1927 **Le Decalogue**, citado por Nielsen, **op. cit.**, págs. 22-23.

(6) Walther Zimmerli, "Ich bin Jahwe", en **Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament** (München: Chr. Kaiser, 1963), págs. 11-40.

(7) N.M. Wijngaards, "HOSI" and HE'ELAH: A Twofold Approach to the Exodus", **Vetus Testamentum**, XV (1965), 91 -102.

(8) Se pueden leer porciones de estos textos en castellano en James B. Pritchard, ed. **La sabiduría del antiguo Oriente** (Barcelona: Garriga, 1966), págs. 108-39.

(9) Esto concuerda con nuestra opinión de que el decálogo formaba parte del elohista que es de origen norteño. La otra posibilidad respecto a Ex. 20.3 sería suponer que sufrió una revisión deuteronomística para ajustarlo al lenguaje usual de una época en que los deuteronomistas tenían la hegemonía religiosa. Es la opinión de Nielsen, **op. cit.**, pág. 87.

(10) W.F. Albright, **From the Stone Age to Christianity** (Garden City: Doubleday Anchor Books, 1957), pág. 247, nota 29.

(11) Ver el excelente estudio de Walther Zimmerli, "Das zweite Gebot," en **Gottes Offenbarung** (München, 1963), págs. 234-8.

(12) Un excelente comentario sobre el segundo mandamiento lo ofrece José Porfirio Miranda, **Marx y la Biblia** (México: Río Hondo, 1971), págs. 48-54.

- (13) Gerhard von Rad, "El tabernáculo y el arca", en sus **Estudios sobre el Antiguo Testamento** (Salamanca: Sígueme, 1976), págs. 103-21.
- (14) Sobre Yavé guerrero se ha escrito mucho últimamente. Un estudio corto y sensato es G. Ernest Wright, "God the Warrior", cap. 5 de su **The Old Testament and Theology** (New York: Harpar, 1969).
- (15) Sobre la importancia de los nombres de las personas en Israel, véase Johannes Pedersen, **Israel I-II** (Copenhague, 1926), págs. 245-59.
- (16) Sigmund Mowinckel, **Psalmenstudien I** (Oslo, 1921), págs. 50-58.
- (17) Nils-Erik A. Andreason, **The Old Testament Sabbath** (Missoula, EE.UU.: Society of Biblical Literature, 1972), págs. 154-73.
- (18) Ver Erhard Gerstenberger, "Covenant and Commandment", **Journal of Biblical Literature**, LXXXIV (1965), 38-51, y su libro **Wesen und Herkunft des 'apodiktischen Rechts'** (Berlín, 1965).
- (19) Rainer Albertz, "Hintergrund und Bedeutung des Elternggebots im De-kalog", **Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft**, XC (1978), 348-73.
- (20) Estadísticas de) J. Stamm y M. E. Andrew, **The Ten Commandments in Recent Research** (London: SCM Press, 1967), págs. 98-99.
- (21) Childs, **op. cit.**, 420-21.
- (22) Albrecht Alt, "Das Verbot des Diebstahl" im Dekalog", en sus **Kleine Schriften I** (Tübingen, 1953), págs. 333-40.
- (23) Es el procedimiento que sigue Nielsen, **op. cit.**, págs. 94-131.
- (24) Aquí seguimos la línea propuesta por Georg Fohrer, "das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog", en sus **Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966)** (Berlín, 1969), págs. 120-48.
- (25) E.W. Nicholson, "The Interpretation of Ex. XXIV. 9-11", V.T., XXIV (1974), 77-97, "The Antiquity of the Tradition in Ex. XXIV. 9-11", V.T. XXV (1975), 69-79, y •The Origin of the Tradition In Ex. XXIV. 9-11", **Vetus Testamentum**, XXVI (1976), 148-60. Nicholson opina que esta tradición conserva el recuerdo de una peregrinación a un santuario en el desierto.
- (26) Retomando sugerencias de J. Wellhausen, esta redacción ha sido discutida por el mexicano José Loza en "Exode XXXII et la redaction JE", **Vetus Testamentum**, XXI II (1973), 31-55.
- (27) Otto Eissfeldt, "Lade und Stierbiid", en sus **Kleine Schriften, II** (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1963), págs. 282-305.
- (28) Childs, **op. cit.**, págs. 485-86.
- (29) Gerhard von Rad, **Studies In Deuteronomy** (Londres: S.C.M. Press, 1953; original alemán de 1948).
- (30) B.S. Jackson, "The Problem of Ex. XXI. 22-5 (Ius talionis)", **Vetus Testamentum**, XXIII (1973), 273-304; Tikva Frymer-Kensky, "Tit for Tat: The Principle of Equal Retribution in Near Eastern and Biblical Law", **Biblical Archaeologist**, XLIII (1980), 230-34.
- (31) René Péter, "PR et ShOR. Note de lexicographie hébraïque", **Vetus Testamentum**, XXV (1975), 486-96.
- (32) Koehler/Baumgartner, **Lexicon in Veteris Testamenti Libros** (Leiden: Brill, 1050), pág. 817.
- (33) Peter J. Kearney, "Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex. 25-40", **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, LXXXIX (1977), 375-87.
- (34) Para la interpretación de la Morada seguimos el estudio cuidadoso de A.R.S. Kennedy, "Tabernacle", en el **Hastings Dictionary of the Bible** (Edinburgh: T.&T. Clark, 1902), vol. IV, págs. 653-68.
- (35) O.R. Sellers, art. "Weights and Measures", en **Interpreters Dictionary of the Bible** (New York: Abingdon, 1962), vol. IV, págs. 828-39.

BIBLIOGRAFÍA

I. Libros fundamentales. Estos libros tienen una importancia muy grande, y han influido en este comentario mucho más allá de lo que indicarían las referencias.

- Brevard S. Childs. **The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary.** Philadelphia: Westminster, 1974. Este es el comentario reciente más completo sobre el Éxodo. Toma en consideración toda la historia del uso judío y cristiano del libro, y discute las principales propuestas críticoliterarias. Lo hemos consultado constantemente.
- Norman K. Gottwald. **The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250.1050 B.C.E.** Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979. Aunque reciente, esta obra es ya un clásico. Provee el contexto sociopolítico de lo que hemos designado el nivel dos de la producción del relato del éxodo.
- Martin Noth. **Überlieferungsgeschichte des Pentateuch.** Stuttgart: Kohlhammer, 1948. El mejor análisis hasta la fecha de las tradiciones orales y escritas que formaron parte en la redacción de nuestro Pentateuco.

II. Libros importantes sobre el Éxodo.

- Walter Beyerlin. **Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions.** Oxford: Blackwell, 1965. La tesis del autor es que las tradiciones sobre el Sinaí se formaron en el contexto de las celebraciones cúlitas de la confederación israelita de tribus. Para sustentarla, hace un análisis minucioso de los textos sobre el Sinaí. La línea general de su argumento parece correcta aunque no siempre la confianza con que propone sus conclusiones.
- Martin Buber. **Moses. The Revelation and the Covenant.** New York: Harper Torchbooks, 1958 (Original, 1946). Obra sugestiva de un gran teólogo y crítico literario judío.
- George W. Coats. **Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament.** Nashville: Abingdon, 1968. El autor es un crítico literario de mucho tino, y en este libro hace el análisis más completo que hasta hoy existe sobre las tradiciones de la murmuración en el desierto.
- José Severino Croatto. **Liberación y libertad: Pautas hermenéuticas.** 2a ed. Lima: CEP, 1980. Una obra muy importante, con una conciencia de método hermenéutico no superado todavía en América Latina. Croatto ofrece una lectura de los principales momentos de la Biblia (creación, profetas, Jesús, Pablo) desde la clave de la liberación dada por el éxodo.
- G.I. Davies. **The Way of the Wilderness. A Geographical Study of the Wilderness Itineraries of the Old Testament.** Cambridge: Cambridge University Press, 1979. En este libro pequeño, el autor discute las dificultades para identificar la ruta que los textos del Pentateuco proponen como el cruce del desierto del Sinaí.
- Georg Fohrer. **Überlieferung und Geschichte des Exodus. "BZAW"** Berlin: Topelmann, 1964. Un análisis críticoliterario minucioso de los capítulos 1 a 15 del Éxodo. El autor cree identificar cuatro corrientes narrativas aquí: Dos yavistas (J y N), el elohista y el sacerdotal. Aunque esto rebasa la evidencia en mi opinión, sus comentarios sobre el texto son agudos.
- Alan W. Jenks. **The Elohist and North Israelite Traditions.** Missoula, EE.UU.: Scholars Press, 1977. El más completo estudio a la fecha de la fuente elohista. Para la identificación de esta fuente se basa principalmente en los relatos patriarcales; pero el autor cree identificar materiales elohistas en la sección sobre el Sinaí, de los cuales el más importante sería Ex. 32. El elohista se habría escrito (o compuesto oralmente) en círculos proféticos antimonárquicos a raíz del cisma de Jeroboán en el siglo X. La dificultad para nuestro uso es la incertidumbre en la identificación de la fuente E en el libro del Éxodo.
- E.W. Nicholson. **Exodus and Sinai in History and Tradition.** Oxford: Blackwell, 1973. Este libro le escribe para refutar la conclusión de Noth en el sentido de que las tradiciones del éxodo y las del Sinaí se formaron independientemente. En este punto creo que Nicholson tiene razón, aunque no siempre cuando opina sobre el contexto sociopolítico de las tradiciones.

Martin Noth. **Das zeite Buch Mose, Exodus**. "Das Alte Testament Deutsch". Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. Este comentario enfoca principalmente el análisis crítico-literario del libro, y la formación de sus tradiciones en la etapa oral.

III. Comentarios en castellano. Considerando la importancia que tiene el libro del Éxodo se han escrito pocos comentarios, y ninguno que yo conozca que se pueda llamar latinoamericano.

Luis Alonso Schökel, S.J. **Éxodo**. "Los Libros Sagrados". Madrid: Cristiandad, 1969. Este comentario con una traducción nueva e importante es breve pero tiene el beneficio de la fina intuición literaria de su autor.

Félix Asensio, S.J. **El éxodo. Dios en medio de los suyos**. Santander: Sal Terrae, 1963. Comentario módico (178 págs) escrito para gente de iglesia sin mucha atención a las discusiones de los exegetas. Tiene una tendencia a psicologizar la historia; se aparta de la atención estricta al texto.

Georges Auzou. **De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Éxodo**. Madrid: fax, 1969. 428 págs. Gracias a la edición de FAX, este comentario por un biblista francés es el más accesible en castellano. Como lo indica su título, el énfasis está sobre el nivel cuatro o sacerdotal del relato, donde Dios saca a su pueblo de la servidumbre para que le rinda el servicio del culto.

Sebastián Bartina, S.J. "Éxodo", en **La Sagrada Escritura**: Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. (Madrid: B.A.C., 1967), vol. I, págs. 293-526. Es un comentario serio con especial atención a problemas filológicos, y discusión de los lugares geográficos del relato.

B.H. Carroll. **Éxodo y Levítico**. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1941. Esta es traducción de una obra estadounidense que es hostil al estudio crítico de la Biblia. Refleja en muchos puntos una problemática ajena al mundo hispanoparlante.

Alberto Colunga, O.P., y Maximiliano García Cordero, O.P. "Introducción y comentario al Éxodo", en la **Biblia Comentada por Profesores de Salamanca** (Madrid: B.A.C., 1962), vol. 1, págs. 378-618. Similar en sus dimensiones al comentario de Bartina, éste da menos importancia a cuestiones técnicas.

John E. Huesman, SJ. "Éxodo", en el **Comentario Bíblico "San Jerónimo"** (Madrid: Cristiandad, 1971), vol. I, págs. 157-205. Este comentario está claramente dentro de las discusiones críticas sobre el libro, pero es demasiado breve para ser muy útil.

Hywel R. Jones. "Éxodo", en el **Nuevo Comentario Bíblico**, ed. D. Guthrie y J.A. Motyer (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1977), págs. 100-16. Comentario brevísimo que aborda cuestiones críticas con suma cautela, como es natural de una obra editada en el original inglés por la Intervarsity Press.

IV. Estudios de temas específicos.

Moses Aberbach y Leivy Smolar. "Aaron, Jeroboam and the Golden Calves", **Journal of Biblical Literature**, LXXXVI (1967), 129-40. Los autores señalan los muchos paralelos entre el relato de Aarón y los becerros en el Sinaí y el de Jeroboán y los becerros en Betel.

P. Buis. "Les conflits entre Moise el Israel dans Exode et Nombres", **Vetus Testamentum**, XXVIII (1978), 257-70. Excelente análisis de los diferentes esquemas en que se expone la rebelión en el desierto.

B.S. Childs. "A traditio-Historical Study of the Reed Sea Tradition", **Vetus Testamentum**, XX (1970), 406-18. Un análisis de las tradiciones del mar en J,E, P, el cántico de Éxodo 15, y el Salmo 78, lleva a Childs a pensar que la ubicación original de este relato es el éxodo (y no el cruce del desierto).

Coats, George W. "The Traditio-Historical Character of the Reed Sea Motif", **Vetus Testamentum**, XVI I (1967), 253-65.

George W. Coats. "A Structural Transitlon in Exodus", **Vetus Testamentum**, XXII (1972), 12942.

George W. Coats. "An Exposition for the Wilderness Traditions", **Vetus Testamentum**, XXII (1972), 288-95. Estos tres artículos de Coats constituyen en su conjunto una importante contribución al análisis de la estructura del relato del éxodo y del cruce del desierto. Su argumento en el primer estudio es que el cruce del mar pertenece originalmente a las tradiciones del desierto. En el segundo señala Éxodo 1.1-14 como un texto de transición entre el tema de los patriarcas y el del éxodo. El último señala Éxodo 13.17-22 como la introducción y síntesis del tema del cruce del desierto.

- José Severino Croatto. "Yavé, el Dios de la 'presencia' salvífica: Ex 3,14 en su contexto literario y querigmático" **Revista Bíblica**, **XLIII** (1981), 153-63. En este excelente estudio Croatto concluye que los aparentes nombres teofóricos con el nombre divino YHW en Mari, Ugarit y Ebla no son tales, sino variantes del verbo "ser" (raíz HYH). Ex. 3.13-14 es, en todo caso, una etimología popular que no dice nada sobre el origen del nombre divino Yavé. En su contexto su significado es una continuación de Ex. 3,12: "Yo soy el que estaré (contigo)".
- Frank Moore Cross, Jr. "The Priestly Houses of Early Israel", Capítulo 8 de su libro **Canaanite Myth and Hebrew Epic** (Cambridge: Harvard University Press, 1973), págs. 195-215. El autor propone resolver los enigmas de los conflictos entre grupos sacerdotales en Israel postulando la existencia de dos casas sacerdotales, una musita (que reclamaba descender de Moisés) con sede original en Silo y Dan, y otra aaronita con sedes en Hebrón y Betel. Según este esquema Éxodo 32 sería una tradición musita.
- Frank Moore Cross, Jr. "Yahweh and the God of the Patriarchs", **Harvard Theological Review**, **LV** (1962), 225-59. Un muy famoso estudio en el que Cross propone su teoría sobre el origen del nombre Yavé como un atributo ("el que crea") del Dios El.
- Otto Eissfeldt. "Lade und Stierbild", en sus **Kleine Schriften**, II (Tübingen: Mohr, 1963), págs. 282-305. Estudia tanto el arca como el becerro de los hebreos pre-canaaneos en el desierto, e interpreta a ambos como "símbolos propios de un guía" (Führersymbole).
- Peter J. Kearney. "Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex. 25-40", **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, **LXXXIX** (1977), 376-87. Muestra cómo la redacción final de los capítulos 25-31 sigue un esquema derivado de los siete días de la creación en el relato sacerdotal de Génesis 1.
- A.R.S. Kennedy. Artículo "Tabernacle", en el **Hastings Dictionary of the Bible** (New York: Scribner's, 1902), vol. IV, págs. 653-668. Un excelente estudio e interpretación de las expresiones técnicas que describen el tabernáculo en los últimos capítulos del Éxodo.
- José Loza, O.P. "Exode XXXI I et la redaction JE", **Vetus Testamentum**, **XXIII** (1973), 31-55. Este biblista mexicano señala la importancia de la redacción que combinó las fuentes J y E en el relato actual del becerro de oro. Esta redacción se habría hecho en tiempos de Ezequías poco después de la destrucción del Reino de Israel (Samaria).
- Eckart Otto, "Erwägungen zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung und 'Sitz im Leben' des Jahwistischen Plagenzyklus", **Vetus Testamentum**, **XXVI** (1976), 3-27. Mediante un análisis cuidadoso de los capítulos 11 a 13 del Éxodo, Otto concluye que el ciclo yavista de plagas se formó en el contexto de la celebración de ázimos, que incluía el sacrificio por los primogénitos. La fundamentación yavista de la Pascua en 12.21-27 es una adición posterior, y no concuerda muy bien con el relato de la noche de la mortandad. Los argumentos son persuasivos.
- J.N.M. Wijngaards. "HOSI" and HE-ELAH: A Twofold Approach to the Exodus", **Vetus Testamentum**, **XV** (1965), 91-102. Comparación de las fórmulas "Yo te saqué de Egipto" y "Yo os hice subir de Egipto". La primera expresión viene de una fórmula legal donde "sacar" se refiere a "poner en libertad". La segunda es común en los profetas del siglo VIII, y a menudo va asociada con la "entrada" en la tierra.

ÍNDICE GENERAL

(paginación de la edición en papel)

Contenido	5
Introducción	7
Notas	16

Primera Parte:

La opresión proyecto de muerte 1.1-2.22	17
--	----

1.1. El primer personaje: Los hijos de Israel (1.1-7)	19
1.2. El conflicto entre la muerte y la vida (1.8-2.22)	20
1.2.1. La explotación para prevenir una lucha por la liberación (1.8-14)	20
1.2.2. El genocidio: profundización del proyecto de muerte (1.15-22)	25
1.2.3. En el lugar de la muerte, señales de vida (2.1 -10)	27
1.2.4. Un hombre defiende el derecho a la vida (1.11-22)	28
Notas	36

Segunda Parte:

La liberación, proyecto de vida (2.23-13.16)	37
---	----

2.0. Dios oye el clamor de los esclavos (2.23-25)	39
2.1. Dios responde enviando a Moisés para la liberación (3.14.31)	41
2.1.1. Dios se revela a Moisés (3.1 -6)	41
2.1.2. Dios llama y envía a su profeta (3.7-10)	43
2.1.3. La primera objeción del profeta y su respuesta (3.11-12)	45
2.1.4. La segunda objeción del profeta y su respuesta (3.13-15)	46
2.1.5. La estrategia para la liberación (3.16-22)	51
2.1.6. Una tercera objeción y la respuesta de Yavé (4.1-9)	52
2.1.7. Una cuarta objeción (4.10-12)	53
2.1.8. La protesta final del profeta (4.13-17)	54
2.1.9. Moisés parte para Egipto (4.18-23)	60
2.1.10 Yavé ataca a Moisés (4.24-26)	61
2.1.11. Fin de los preparativos: Los ancianos reciben al profeta de Yavé (4.27-31)	62
2.2. El fracaso de la vía legal (5.1 - 6-9)	63
2.2.1. El pueblo pide vacaciones (5.1-5)	64
2.2.2. La respuesta: se intensifica la explotación (5.6-14)	65
2.2.3. La angustia de los jefes de cuadrillas (5.15-21)	66
2.2.4. El desánimo del pueblo (5.22-6.9)	68
2.3. Confirmación (sacerdotal) de la misión de Moisés y del nombramiento de Aarón (6.10-7.7)	69
2.4. Las medidas de fuerza (7.8-11.10)	80
2.4.1. El prodigio de las serpientes (7.8-13)	85
2.4.2. El prodigio del agua convertida en sangre (7.14-25)	85
2.4.3. La plaga de las ranas (7.26-8.11)	87
2.4.4. La plaga de los piojos (8.12-15)	88
2.4.5. La plaga de nubes de insectos (8.16-28)	89
2.4.6. La peste sobre el ganado de Egipto (9.1 -7)	92
2.4.7. Las erupciones en la piel (9.8-12)	93
2.4.8. La plaga del granizo (9.13-35)	94

2.4.9. La plaga de las langostas (10.1 -20)	96
2.4.10. La plaga de la oscuridad y el rompimiento de las negociaciones (10.21 -11.8)	99
2.4.11. Conclusión de los prodigios y plagas (11.9-10)	103
2.5. La victoria sobre el Faraón y la salida de Egipto (12.1-13.16)	103
2.5.1. La derrota del Faraón (12.29-36)	108
2.5.2. La salida de Egipto (12.37-42)	109
Notas	111

Tercera Parte:

Los peligros del tránsito hacia la tierra que fluye leche y miel

y los primeros amagos contrarrevolucionarios (13.17-18.27)

3.0. Introducción (13.17-22)	127
3.1. El primer peligro: ataque Egipcio (14.1 -31)	129
3.1.1. La estrategia para la batalla (14.14)	130
3.1.2. Los egipcios toman la carnada (14.5-9)	131
3.1.3. El miedo en el pueblo y sentimientos contrarrevolucionarios (14.10-14)	132
3.1.4. Últimas instrucciones para la batalla (14.15-17)	133
3.1.5. Yavé derrota al ejército egipcio (14.18-30)	133
3.1.6. Se disipa la amenaza contrarrevolucionaria (14.31)	135
3.2. Un himno a Yavé el guerrero (15.1 -21)	137
3.3. El segundo peligro: la falta de agua (15.22-27)	143
3.4. El tercer peligro: carencia de alimentos (16.1-36)	144
3.5. Otra vez falta el agua (17.1 -7)	152
3.6. Un ataque sorpresivo de los amalecitas (17.8-16)	154
3.7. El Éxodo es ratificado por el sacerdote de Madián (18.1-12)	157
3.8. Jetro propone una burocracia revolucionaria (18.13-27)	160
Notas	164

Cuarta Parte:

Las bases para la nueva sociedad (19.1-40.38)

4.0. La llegada al Sinaí (19.1-2)	174
4A. Normas para vivir como el pueblo de Yavé (Ex 19.9-20.21 ; 24.1 -2,9-15a; 31.18-34.35)	175
4A.1. Yavé se manifiesta con poder (Ex. 19.9-25)	176
4A.2. Yavé impone su ley a Israel (20.1 -17)	178
4A.3. El pueblo pide un intermediario (20.18-21)	198
4A.4. El Dios de Israel se manifiesta a los ancianos (24.1-2,9-11)	199
4A.5. Un intento fallido de conducción religiosa (24.12-15a; 31.18; 32.1-35)	202
4A.6. Discusión en torno a la presencia de Yavé en la marcha (33.1-23)	211
4A.7. Yavé propone una alianza para la vida en Canaán (34.1-35)	215
4B. Yavé establece una alianza con Israel (Ex. 19.3-8; 20.22-23.33; 24.3-8)	224
4B.1. Yavé propone una alianza y el pueblo acepta recibirla (19.3-8)	225
4B.2. El libro de la Alianza (Ex. 20.22-23.19)	226
4B.2.1. Normas respecto a Yavé (20.22-26)	228
4B.2.2. La ley de esclavos (Ex. 21.1-11)	229
4B.2.3. Homicidios y lesiones (21.12-27)	232
4B.2.4. Daños causados por animales, daños a la propiedad, y robo (21.28-22.5)	235
4B.2.5. Daños a artículos dados en custodia y artículos prestados (22.6-14)	238
4B.2.6. Violación de una virgen (22.15-16)	239
4B.2.7. Normas del santuario (22.17-30)	240
4B.2.8. Procesos judiciales (23.1 -9)	243
4B.2.9. Obligaciones rituales (Ex. 23.10-19)	245
4B.3. Exhortación con miras a la entrada en la tierra de Canaán (Ex. 23.20-33)	247
4B.4. La ceremonia de la alianza (24.3-8)	249
4C. La Revelación del aparato del culto (Ex. 24.15b-31.17; 35.1-40.38)	251
4C.1. Yavé le revela a Moisés el culto (24.15b-31.17)	254

4C.1.0. Yavé se encuentra con Moisés en el Sinaí (24.15b-18)	254
4C.1.1. Yavé introduce el asunto a tratar (25.1 -9)	255
4C.1.1.1. El arca, la mesa y el candelabro (25.10-40)	256
4C.1.1.2. La morada (26.1-3)	259
4C.1.1.3. El atrio y su altar (27.1 -19)	262
4C.1.1.4. El aceite para las lámparas (27.20-21)	263
4C.1.1.5. Los vestidos de los sacerdotes (28.1-43)	264
4C.1.1.6. La ordenación de Aarón y sus hijos (29.1-37)	267
4C.1.2. Los sacrificios diarios y el altar del incienso (29.38-30.10)	271
4C.1.3. El tributo por persona (30.11-16)	272
4C.1.4. La pila de bronce (30.17-21)	273
4C.1.5. El aceite de la unción (30.22-23)	274
4C.1.6. El incienso (30.34-38)	274
4C.1.7. Los artesanos (31.1-11)	275
4C.2. El mandamiento del sábado (31.12-17)	275
4C.2.1. La construcción de la Morada (35.1 -39.43)	276
4C.2.2. El mandamiento del sábado (35.1 -3)	276
4C.2.3. Recolección de materiales (35.4-36.7)	277
4C.2.4. La construcción de la Morada (36.8-38.31)	279
4C.2.5. Las vestiduras sacerdotales (39.1 -31)	285
4C.3. La conclusión de la obra (39.32-43)	286
4C.3.1. La puesta en funciones del aparato de culto (40.1-38)	287
4C.3.2. Las órdenes finales de Yavé a Moisés (40.1-15)	287
4C.3.3. Moisés ejecuta las órdenes finales (40.16-33)	288
4C.3.4. Yavé toma posesión de la Morada (40.34-38)	289
Notas	291
Bibliografía	295

Índice General	301
-----------------------------	-----

Notas Especiales

1. Pitom y Ramsés	23
2. La tierra de Madián	31
3. Reuel, sacerdote de Madián, suegro de Moisés	33
4. Güersom, el hijo de Moisés	34
5. El hombre divino YAVE	48
6. Aarón y los sacerdotes aaronitas	57
7. Los levitas	74
8. ¿En qué sentido "sacó Yavé" a Israel de Egipto?	112
9. Las tres versiones de la batalla en el mar	135
10. Los amalecitas	154
11. El análisis crítico-literario de Éxodo 19-40	173
12. Los decálogos de la Biblia	180
13. El lugar del decálogo en el Deuteronomio	181
14. Análisis formal y la pre-historia del decálogo	195