Globethics Repository

El éxodo como tradición de Israel Norte bajo la conducción de El y Yavé como un becerro [The Exodus as a Tradition from Northern Israel under the leadership of «Él» and «Yahwéh» in the form of a young bull]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	KAEFER, José Ademar
Publisher	EATWOT's International Theological Commission
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-15 06:41:15
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/235110

ESP

El éxodo como tradición de Israel Norte

bajo la conducción de El y Yavé como un becerro

José Ademar KAEFER [1]
Universidad Metodista, São Paulo, Brasil

Sumario

El Éxodo es una de las tradiciones fundacionales de Israel y de Judá. Pero, si Israel, en cuanto pueblo, es oriundo de Canaán, ¿cómo entender el proceso de liberación de Egipto? El artículo busca demostrar que la tradición del Éxodo se formó en Israel del Norte, posiblemente durante el dominio egipcio de Sheshong I (945-925), campaña que se encuentra registrada en los muros del templo de Karnak en Egipto, que derrocó al reino naciente de Saúl. El artículo también muestra que en los santuarios de Betel, Siquem y Dan había un culto a una divinidad representada por la imagen de un toro, a quien se atribuía la liberación de Egipto. Al principio esta deidad era el dios El; más tarde, sin embargo, se convirtió en el dios Yahvé, que absorbió los atributos de El, incluso su culto en forma de toro. La peregrinación por el desierto es una tradición independiente, que sólo más tarde fue anexada a la tradición de la liberación de Egipto. Es posible que haya surgido en Kuntillet 'Ajrud, un almacén para el cobro de tributos establecido en el desierto del Sinaí y dominado por Israel del Norte durante el reinado de Jeroboam II, en la primera mitad del siglo VIII a.e.c.

Palavras clave: Éxodo; Israel Norte; El; Yavé; Toro; Becerro; Kuntillet ‘Ajrud.

---

[1] Doctor en teología bíblica por la Westfälische Wilhelms-Universität de Münster, Alemania. Profesor titular de Antiguo Testamento del Programa de Maestría y Doctorado en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP). Brasil. E-mail: jademarkaefer@yahoo.com.br

Abstract

Exodus is one of Israel´s and Juda's foundational traditions. However, if Israel as a people came to life in Canaan, how does one understand "the liberation from Egypt"? This article tries to show that the "Exodus tradition" was formed within Northern Israel, perhaps even during the Egyptian domination by Sheshong I (945-925), a campaign that defeated the fragile rein of Saul and is attested to by inscriptions on the walls of the temple of Karnak, in Egypt. The article tries to show also, that in the sanctuaries of Betel, Shechem and Dan there existed a cult to a divinity represented as the image of a bull, to whom was attributed the liberation from Egypt. At the beginning, this divinity was "the God El", but later, it evolved into the "God Yahwéh", who took over the attributes of "El", including the cult of the bull. The wandering about in the desert is an independent tradition, and only later was attached to the liberation tradition. It is just possible that this tradition sprang up in Kuntillet 'Ajrud, a center for collecting tribute, situated in the desert of Sinai and dominated by Northern Israel, during the reign of Jeroboam II, in the first half of the VIII century previous to our common era.

Keywords: Exodus; Northern Israel; El; Yahweh; Bull; Kuntillet 'Ajrud.

Introducción

Desde el siglo XIX, el estudio literario de la Biblia, teniendo como aliados principales, a partir del siglo XX, el método crítico histórico y la arqueología, viene deconstruyendo y reconstruyendo teorías acerca de la historia de Israel. Una de las deconstrucciones más llamativas fue sin duda la de la teoría de la conquista de la tierra prometida, narrada principalmente en el libro de Josué. Después de estudios, como los de Martin Noth (*Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930) y Albrecht Alt (*Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 1953), entre otros, sobre la ocupación lenta de Canaán (teoría de la migración), seguidos de la teoría de George Emery Mendehall (*The Tenth Generation: The Origens of the Biblical Tradition, La Décima Generación: Los orígenes de la tradición bíblica*, 1973) y Normann K. Gottwald (*The Tribes of Yahweh – A Sociology of the Religion of Liberated Israel, Las tribus de Yavé. Sociología de la Religión del Israel Liberto, 1250-1050 a.e.c.*, 1979) sobre la revuelta campesina contra las ciudades-estado cananeas, influenciados por los cambios sociales y políticos en América Latina, especialmente en Cuba y Nicaragua, se llegó a casi a la unanimidad de que Israel surgió en Canaán. Es decir, ningún estudio serio hoy día acepta ya que Israel sea una especie de nación alienígena que se estableció en Canaán venida desde fuera. Por el contrario, el Israel bíblico es esencialmente cananeo. Esto, por supuesto, ha tenido y sigue teniendo repercusiones en la situación

geopolítica por la que pasan Palestina e Israel. Últimamente, la teoría que viene sufriendo gran contradicción, con los estudios principalmente de Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman (*The Bible Unearthed*, *La Biblia desenterrada*, 2001; *David and Salomon, David y Salomón*, 2006), es la de la Monarquía Unida.

Si Israel surgió en Canaán, ¿cómo queda la historia o la tradición del Éxodo, considerada la experiencia fundante de Israel? En un primer momento, después de la aparición de las primeras teorías, con el fin de salvaguardar la presencia del Éxodo en la formación del pueblo de Israel, se argumentó que sólo un pequeño grupo, bajo la dirección de un líder (¿Moisés?) y la conducción de un Dios (¿Yavé?), habría huido de la opresión egipcia y se habría unido a los rebeldes cananeos y los inmigrantes extra-palestinos en las montañas de la meseta central de Canaán[2]. Sin embargo, este pequeño grupo, dadas las dificultades para probar su paso por el desierto del Sinaí sin ser detectado por las unidades de control de Egipto, fue considerado cada vez más pequeño, hasta casi desaparecer o llegar a resultar difícil de sostener esta hipótesis.

En fin, la cuestión no se ha resuelto: si Israel surgió en Canaán, ¿de dónde vino la tradición del Éxodo? Esta duda aumentó con los recientes descubrimientos y hallazgos arqueológicos de que Judá se desarrolló sólo tardíamente. Es decir, Judá, en cuanto reino con estructura burocrática básica para la recaudación de impuestos, etc., sólo se desarrolló a finales del siglo VIII, después de la caída de Samaria (722 a.e.c.). Es a partir de este período cuando Judá se expande hacia el sur y el oeste, las montañas comienzan a ser habitadas y la ciudad de Jerusalén crece extraordinariamente en población. También es cuando empiezan a ser encontradas las famosas *phitoi*, grandes jarras con la marca *lemelek*, "para el rey", la prueba de la aparición de una estructura monárquica para la recaudación de impuestos, y un cuerpo de escribas que organizaba las cuentas de la corte. En efecto, la escritura, la capacidad de escribir aparece en Judá prácticamente en este período. Este hecho elimina cualquier remota posibilidad de localizar el Éxodo hacia 1200 a.e.c., fecha en que fue tradicionalmente localizado. Así, no sólo la salida de Egipto es puesta en cuestión, sino también la ruta que habría seguido por el desierto del Sinaí, en el sur de Judá y el sur de Transjordania, territorio totalmente desconocido antes del siglo VIII.

Para nuestro ensayo en busca de respuestas a la pregunta planteada arriba, vamos a apoyarnos inicialmente en algunos textos bíblicos, y luego vamos a ver algunos descubrimientos recientes en sitios arqueológicos en Israel y Palestina.

---

[2] Por ejemplo, SCHWANTES, M., *La historia de Israel - Local y orígenes*, 2008.

1. «Estos son tus Dioses, Israel, que te hicieron subir de la tierra de Egipto (Ex 32,4b)

Uno de los textos de nuestro análisis es Ex 32, tradicionalmente conocido como "el relato del becerro de oro". Cuando el pueblo vio que Moisés tardaba en bajar de la montaña, pidió a Aarón que le hiciese dioses (*'elohim*) que fuesen delante de él. Después de reunir objetos de adorno personales, el pueblo los llevó a Aarón, que los fundió, y fbricó con ellos un toro joven (*'egel*)[3] de metal, el becerro de oro. Al verlo, el pueblo exclamó: «éstos son tus dioses, Israel, que te hicieron subir de la tierra de Egipto» (32,4b). Esta exclamación es sorprendente, porque contradice la tradición de que Moisés fue, junto con Yahvé, quien sacó a Israel de Egipto. Y esa exclamación no tiene lugar sólo aquí, sino que se repite en 32,8c, donde es colocada en la boca del mismo Yavé. Es decir, por un lado, como hemos visto, es atribuida a los *'elohim* en la imagen de un becerro, y otras veces es atribuida a Moisés: «...pues de este Moisés, el hombre que nos hizo subir de la tierra de Egipto, no sabemos qué ha sido de él» (32,1c). «Y dijo Yahvé a Moisés: 'anda, baja, pues se ha pervertido tu pueblo, el que hiciste subir de la tierra de Egipto'» (32,7). Así que al parecer tenemos aquí dos tradiciones que divergen sobre la salida de la tierra de Egipto. Si es así, ¿cuál es la más antigua o cuál fue cooptada?

Además de versiones divergentes del Éxodo, el texto también revela la presencia de una antigua tradición de culto a una deidad en la imagen de un "toro joven" a quien se le atribuye la salida de Egipto: "Y los eché al fuego (los pendientes) y salió este becerro (*'egel*) "(32,24). Como si Aarón no supiera por qué habría salido esa imagen. Lo interesante es que el texto parece indicar que esta deidad en forma de un becerro es Yavé: "Cuando vio Aarón (la imagen) edificó un altar delante del becerro, y entonces Aarón gritó y dijo: 'Mañana será fiesta para Yavé" (32,5). A la mañana siguiente el pueblo se levantó temprano ofreció holocaustos y ofrendas de paz, comió, bebió e hizo fiesta (32,6). Este Yahvé, sin embargo, parece diferente del Yahvé al que se rinde culto en Jerusalén, del que habla el redactor deuteronomista, que reprime severamente el otro culto: "Moisés tomó el becerro que habían hecho y lo quemó en el fuego y lo trituró hasta que lo redujo a polvo. Luego lo echó sobre agua e hizo beberla a los hijos de Israel" (32,20). El acto es similar al que hizo el rey Josías (640-609), cuando centralizó el culto en Jerusalén y destruyó los santuarios del interior (2Re 22-23). La ira contra el culto a Yahvé en forma

[3] *'egel'* es un toro de un año de edad (Lv 9,3; Mq 6,6). El autor de este artículo, en portugués brasileño, ha optado en ese idioma por la traducción *touro jovem*, para matizar la palabra *bezerro* que utilizan normalmente las traducciones en portugués. En castellano utilizamos *becerro*, que, efectivamente, es una cría joven del toro y la vaca. Por eso hemos combinado a veces con las palabras *novillo* y *ternero* (nota ampliada por el traductor).

de toro es tanta que el deuteronomista cree que fue la causa de la ruptura de la alianza: "Sucedió que al acercarse al campamento vio el becerro y las danzas, se encendió la ira de Moisés, y arrojó de su mano las tablas y las rompió, al pie de la montaña" (32,19).

Por el texto, no se puede saber con claridad dónde se practicaba el citado culto. Supuestamente estamos al pie del Monte Sinaí, donde Moisés recibió las tablas de la ley (Ex 19,1-3). Sin embargo, dada la tardía redacción del texto, probablemente está refiriéndose al culto practicado en Israel del Norte, en los santuarios de Samaria, Siquem y Betel.

2. «Estos son tus Dioses, Israel, que te hicieron subir de la tierra de Egipto» (1Re 12,28c)

Otro texto de nuestro análisis es 1Re 12,26-33, tradicionalmente conocido como "el cisma religioso entre Israel y Judá". Aquí también encontramos la expresión que se refiere a la salida de Egipto: "Se aconsejó el rey (Jeroboam) e hizo dos becerros (*'egeley*) de oro, y les dijo:' Es demasiado que ustedes suban a Jerusalén; he aquí tus dioses (*'elohim*), Israel, los que te hicieron salir de la tierra de Egipto". Y puso uno en Betel y el otro en Dan" (12,28-29). Aquí también tenemos la existencia de un culto a los *'elohim* en la imagen del "becerro" (*'egel*). A diferencia del texto anterior, la ubicación aquí está bien definida: en Betel, en el límite entre Judá e Israel del norte, y en Dan, en el límite norte de Israel. Aunque estos dos santuarios, ubicados en las fronteras norte y sur del territorio, eran santuarios reales, la base de Jeroboam es Siquem, en la montaña de Efraín, antigua ciudad en la meseta central de Samaria (12,25).

Al contrario de lo que intenta dar a entender el texto, los santuarios de Betel y Dan son más antiguos que el templo de Jerusalén, así como el culto practicado allí. Es decir, según el texto, en un primer análisis, quien cambia la costumbre es el Norte: Siquem, Betel y Dan. Pero, en la realidad histórica, lo que ocurre es lo contrario. Podemos probarlo en otros textos bíblicos, como Gn 12,6-8, donde se relata que los primeros santuarios que Abraham visitó nada más llegar a Canaán fueron Siquem y Betel. Abraham delimitó ese territorio construyendo allí dos altares a Yavé. Un paralelo se encuentra en Gen 35,1-15, texto probablemente mucho más antiguo que Gn 12,6-8. Aquí Jacob construye un altar a El y le da al santuario el nombre de "Casa de El", que significa Betel. Para que fuese un santuario de Yavé debería haberse llamado *Betyah* (casa de Yavé). Así que, mucho antes de ser de Yavé, Betel fue un santuario de El.[4]

[4] Incluso después de la destrucción de Samaria en el año 722 a.e.c., Betel continuó siendo un fuerte contendiente respecto al templo de Jerusalén.

1Re 12,26-33 también supone que la Casa de David reinaba sobre todo Israel del Norte: "Y dijo Jeroboam en su corazón: 'Todavía puede volverse el reino a la casa de David... Si este pueblo sube a ofrecer sacrificios en el Templo del Señor en Jerusalén, vuelve el corazón de este pueblo a su señor Roboam, rey de Judá" (12,26-27). Hoy sabemos que eso nunca fue realidad, y que Judá, con su capital Jerusalén, sólo se hizo lo suficientemente fuerte para ello después de la caída de Samaria en el año 722 a.e.c. En realidad, fue Israel del Norte quien reinó sobre Judá. De forma que, si no hubo "monarquía unida" bajo David y Salomón, tampoco hubo cisma, ni necesidad de evitar que la gente peregrinara a Jerusalén.

Hay otros dos aspectos importantes a destacar en 1Re 12,26-33. Uno de ellos es la fiesta nacional celebrada en Betel: "E instituyó Jeroboam una fiesta en el mes octavo, el día quince del mes, una fiesta como se celebraba en Judá, y subió al altar. Así hizo en Betel para sacrificar a los becerros que había hecho y colocado en Betel" (12,32). La fiesta parece ser la fiesta de las Tiendas o de la cosecha, en la que Jeroboam sube al altar y hace la ofrenda, un papel que Jerusalén pertenecía sólo al sacerdote. Para el texto, la fiesta existía antes en Jerusalén y luego fue introducida por Jeroboam también en Betel; sin embargo, también en este caso el proceso fue el contrario.

Otro aspecto interesante es la acusación de que Jeroboam estaba promoviendo los llamados "lugares altos" (*bamot*), que eran pequeños santuarios populares en el interior de Israel, comúnmente ubicados en las colinas y bajo árboles sagrados: "E hizo casa de lugares altos, e hizo sacerdotes a personas que no eran de los hijos de Leví" (12,31). En otras palabras, a pesar de que Bethel era un santuario nacional (Am 7,10-17), según el texto no había un lugar de culto centralizado, como sucedía en Jerusalén, sino un culto difundido por el interior. Además, el ejercicio del sacerdocio (*qohen*), no era exclusivo de una dinastía, como la de los descendientes de Leví o de Sadoc, como pasó a ser costumbre en Jerusalén, sino que era ejercido por personas tomadas de en medio del pueblo (1Re 13,33).

Al igual que en Ex 32, también aquí se habla extremadamente mal del culto, pues a él se le considera la causa de la destrucción y la deportación de Samaria (1Re 13,34), y Jeroboam será el arquetipo de los reyes malos que llevaron a Israel a pecar.

De todos modos, ya que los santuarios de Betel y Dan, así como el de Siquem, son mucho más antiguos que el templo de Jerusalén, también el culto practicado allí es más antiguo. Inicialmente parece que la mayor deidad en estos santuarios era El, probablemente en compañía

de deidades femeninas de la fertilidad, Ahserá y Anat. Más tarde, tal vez durante el reinado de los reyes omridas, la deidad que se fue destacando, aunque entre otras, sin el requisito monoteísta, fue Yahvé. Prueba de ello es la estela de Mesa, erigida por el rey de Moab alrededor de 840 a.e.c., en la que Yahvé aparece ya como el Dios nacional de Israel del Norte (KAEFER, J.A., 2006, 171). Un Yavé que, como estamos consiguiendo observar,recibía culto en la imagen de un ternero y al que le era atribuida la liberación del pueblo de Egipto. El culto de dicho Yavé bastante más tarde será reprimido por el culto a Yavé de Jerusalén, que poco a poco no permitirá más colaboración de otros dioses, diosas principalmente, y se impondrá como el único Dios.

3. «Rechaza tu becerro (*'egel*), Samaria» (Os 8,4a)

El tercer texto de nuestro análisis es Os 8,4-7. Desde la caída de la teoría de las fuentes (J, E, D, P), el libro del profeta Oseas es considerado como uno de los textos más antiguos de la literatura bíblica (De PURY, A. (org.), 1996, p. 15-85), o al menos partes del mismo. Una de esas partes que parecen conservar los recuerdos de antiguas prácticas del Israel del norte, en particular de la capital, Samaria, es Os 8,4-7. Como en Ex 32 y 1Re 12,26-33, también aquí tenemos una grave acusación contra el culto al becerro en Israel Norte. Sólo que en este caso la práctica tiene lugar en la capital Samaria:

> "Rechaza el becerro ('Egel), Samaria. Mi ira se enciende contra ellos. ¿Por cuánto tiempo no van a ser capaces de inocencia? He aquí que es de Israel, y fue un artesano quien lo hizo. No es un Dios. He aquí que el novillo ('egel) de Samaria será hecho pedazos" (8,4-5).

Entendemos que la denuncia tiene lugar en los últimos años de Israel Norte, poco antes de la invasión asiria del año 722 a.e.c., pero el culto en Samaria es ciertamente mucho más antiguo, por lo menos desde los días de Jeroboam II (788-747). La denuncia, sin embargo, viene del sur, Judá. El Dios que habla aquí, o en cuya boca se colocan las palabras, es Yavé de Jerusalén. El destinatario es bastante claro: el becerro de Samaria. El sustantivo se menciona dos veces y dos veces se repite el pronombre "él". De manera que no hay cómo negar la existencia del culto a una deidad en forma de becerro también en la capital Samaria. Por lo tanto, la queja es contra el Dios nacional de Israel, que es el Yavé adorado en la forma de un ternero.

También aquí, como en textos anteriores, la reprimenda contra este culto es muy fuerte: "No es un Dios y será despedazado". Parece haber mucha ira en la denuncia, lo que lleva a pensar en la competencia ya señalada entre el templo de Jerusalén y los santuarios de Samaria y

Bethel. La situación es muy similar a lo que hicieron los reyes Ezequías y Josías de Judá al destruir los santuarios del norte de una manera muy violenta (2Re 18,1-8; 22-23).

En línea con Os 6,4-7 está Os 13,2, donde también hay una fuerte reprimenda al culto a la divinidad en forma de becerro: "Y ahora aumentaron sus pecados y con su plata se hicieron una imagen, según su entendimiento. Son ídolos, todo es obra de artesanos. De ellos dicen: hombres que sacrifican los becerros (*'egeley*) y los besan". Aquí la denuncia también incluye la forma de prestar el culto: "hombres que sacrifican los becerros y los besan". Un ritual similar parece haber sido celebrado para Baal en 2Re 19,18.

Parece que el culto al becerro en Samaria y Betel continuó incluso después de la caída de Samaria. Eso es lo que da a entender Os 10,5: "Por las terneras de Bet Aven tiemblan los habitantes de Samaria. He aquí que lamenta por él su pueblo y sus sacerdotes que se regocijaban por su gloria. He aquí que fue arrebatada de él". Los Setenta traducen el sustantivo plural femenino *'egelot* (terneras, vacas jóvenes) por "becerro", en masculino singular, lo cual tiene sentido, ya que en la frase hebrea cuatro veces se repite el sufijo pronominal masculino singular "de él", en referencia al becerro. Así que el sujeto también debería ser masculino singular, como en el caso de "el becerro". El lugar "Bet Aven" (casa del pecado) alude a Betel (casa de Dios). La práctica de este culto, incluso después de la invasión y la deportación de Samaria también se menciona en 2Re 17,16.

De todos modos, no hay duda de que también en el libro de Oseas se puede encontrar antiguas memorias del culto a una deidad en forma de novillo practicado en Samaria y Betel[5].

4. «José/Efraim es el primogénito de su becerro» (Dt 33,17a)

El cuarto texto de nuestro análisis es Dt 33,13-17. El capítulo Dt 33, comúnmente conocido como "la bendición de Moisés a las tribus de Israel", es un texto paradigmático para la identidad de Israel. Estamos interesados por la unidad que se ocupa del dicho de José (v. 13-17), y más concretamente el v. 17, que dice:

> "(José es el) Primogénito de su toro, gloria a él. Sus cuernos son cuernos de toro salvaje. Con ellos embiste violentamente a los pueblos a los confines de la tierra. Y ellos son las miríadas de Efraín, y ellos son los millares de Manasés".

[5] Tenemos todavía en Oseas son otras referencias o denuncias de los cultos practicados en n Samaria y Betel. Por lo demás, todo el libro está marcado por el conflicto entre los dioses. Además de la disputa con el "novillo" de Samaria y Betel, todo el libro está atravesado por el conflicto con Baal (Os 1-2) y otras divinidades femeninas de la fertilidad (Os 4,12-14; 5,1-4; 10,1-5; 14,9). Para Os 14,9 ver la opción "yo soy tu Asherah y tu Anat".

José, el hijo más joven de Jacob, es presentado como el primogénito del toro, que aquí ya no es el becerro, un novillo (*'egel*), sino el toro adulto (*sor*). ¿Quién sería este toro (sor) de quien José es el primogénito? Todo parece indicar que es el mismo Yahvé. Él es quien propicia a José la más abundante de las bendiciones: lo más precioso del cielo y del océano que yace abajo, los mejores frutos del sol, de la luna, las primicias de las montañas, etc. (Dt 33,13-15). Una bendición no sólo de abundancia, sino de poder, fuerza y dominio sobre los hermanos y sobre los pueblos de la tierra (v. 17). El título de "primogénito de su toro", prácticamente eleva a José a la categoría divina: "¡Gloria a él", el "consagrado" (*nazir*) de entre los hermanos.

Pero, ¿quién es José, presentado aquí como el "primogénito de su toro"? Como veremos más adelante, José tiene una identidad confusa, parece haber sido una tribu, tradición literaria que fue asociada con Efraín.

Otra pregunta intrigante en el dicho sobre de José es que él es probablemente oriundo de Israel Norte, igual que lo es buena parte de todo el capítulo Dt 33. Sin embargo, es muy extraño que, siendo originario del norte, este texto paradigmático de la identidad de Israel no incluya a Efraín. Es decir, por ser la más poderosa tribu de Israel, tanto que Israel y Efraín son sinónimos en la Biblia, y la capital Samaria está situada en la montaña del mismo nombre, Efraín debería estar entre las tribus que reciben la bendición de Moisés. Por otro lado Efraín, con Manasés, está presentado como en lugar de José (v. 17). Es bien probable, como veremos más adelante, que José tomó el lugar de Efraín. Es decir, en la redacción final de la unidad, que tuvo lugar en Jerusalén, Efraín ha sido eliminado intencionalmente por cuestiones ideológicas y en su lugar se ha añadido a José, que se identifica más con Judá, como vemos en Gn 49 (KAEFER, J.A., 2006, p. 283s). Por tanto, el "primogénito de su toro" debe referirse a Efraín (Jr 31,9), y no a José.

Aparte de los detalles literarios, nos interesa mostrar que en este importante texto reconocido como paradigma de la identidad de Israel, encontramos una mención clara y enfática de Yahvé como el toro (sor) y que José/Efraín, la tribu principal del norte, es llamada el "primogénito de su toro".

4.1 Gn 49,22-26

Un caso similar a Dt 33,13-17 se encuentra en Gn 49,22-26. Así como Dt 33, Gn 49 es un texto paradigmático de la identidad de Israel. Sólo que, si allí era la bendición de Moisés a las tribus, aquí es la bendición de Jacob sobre los hijos, que al final (49,28) ya serán tribus. Creemos

que este texto contiene un estrato antiguo (49,13-(18)24a) que, antes de ser incorporado por la teología judaíta de Jerusalén, que exalta la figura de Judá (49,8-12), era un texto independiente y paradigmático para afirmar la identidad de Israel Norte, con alabanzas a Efraín [6].

La unidad de nuestro interés son los versículos 22-26, específicamente el v. 22, cuya traducción es muy compleja, ya que sufrió una gran interferencia literaria, lo que nos exigirá un análisis más minucioso. La traducción literal es como sigue:

> "Hijo de *porat* es José, hijo de *porat* junto a la fuente. Hijas caminó sobre/junto muro/toro".

A diferencia de otras palabras de Gn 49, éste no comienza con la mención del nombre del hijo/tribu, sino con la expresión "hijo de *porat*", que es una expresión extraña, única en la Biblia hebrea. Además, el sustantivo "hijas" no combina con el verbo andar (*parah*). Por eso, se han hecho varias traducciones diferentes, que globalmente se pueden agrupar en dos: las que traduzcan *porat*, por planta (árbol, vid, etc.) y las que traducen porat por animal. Prácticamente la totalidad de nuestras Biblias asocian porat a una planta. Yo mismo en otra ocasión traduje ben porat por "viña joven" (KAEFER, J.A., 2006, p. 24.193). Gran parte de los que traducen *porat* como animal lo identifican con el toro (Gunkel, H., 1964: 485; HOOP, R., 1999, p 180)[7], que parece ser la opción correcta.

Nos complace la traducción de R. de Hoop (1999, p. 180): "Un becerro es José, un joven toro junto a la fuente. En el prado el se dirige a zancadas hacia el toro". Similar es la de V. SALO (1968, p. 94-95), que traduce: "hijo de vaquilla es José, hijo de becerra en la fuente, cría de aquella que va con el toro" [8].

El error parece estar en la versión masorética que leyó *sur*, "muro", en el tercer hemistiquio, en lugar de sor, "toro". En hebreo, que no tiene vocales, ambas lecturas son posibles.

Sin embargo, el enigma de este versículo intrigante aún no está resuelto. La expresión *ben porat* también ha sido vista como un juego de palabras en referencia a Efraín/Efrat (SEEBASS, H., 1984, p. 334). Es decir, *porat* y Efraín/Efrat tienen la misma raíz. Así que muchos estudiosos no

---

[6] Para más información acerca de esta antigua capa, recientemente enviamos un artículo a la revista «Theologica Javeriana», de Bogotá, Colombia. Allí también presentamos una propuesta de estructura concéntrica de Gn 49.

[7] E.A., SPEISER, *Génesis*, p. 367-368, lee "hijo de asno salvaje"; M.C.A., KORPEL, *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, UBL 8, Münster, 1990, p. 532-534, traducida como "hijo de novilla"; A. SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, propone "potro"; JD MACCHI, *Israël et ses tribus*, p. 185, traduce "hijo de vaca".

[8] V. SALO, Joseph, *Sohn der Färse*, BZ 12, 1968, p. 94-95.

vacilan en afirmar que, en principio, el "dicho de José" (Gn 49,22-26) pertenecía a Efraín y no a José (ZOBEL, H.J., 1965, p. 5.115 ; WESTERMANN, C., 1982 , p. 270; SANMARTIN, J., 1983, 92-93).

Eso explicaría la ausencia de Efraín, la tribu más importante del norte, de ése que es el paradigma de los textos para la identidad de Israel. Esta posibilidad tiene a su favor la asociación constante entre José, Efraín y Manasés en la Biblia hebrea, especialmente en el Pentateuco[9]. En contrapartida, rara vez encontramos una mención de José como tribu, en vez de como casa, "la casa de José", en línea con "la casa de Judá". En resumen, creemos que José, en cuanto tribu, es una producción literaria de escribas de Jerusalén que incorporó la tradición de Efraín y Manasés, con el fin de poner a un lado a esas dos entidades y enaltecer a Judá. Por lo tanto, con lo anterior, la traducción de Gn 49,22 que más convincente parece es:

> "Hijo del toro es Efraín, hijo del toro junto a la fuente. Hijo de aquella que camina a la par que el toro".

Esto pone a Gn 49,22 en sintonía con Dt 33,17, cuyas unidades (Gn 49,22-26 y Dt 33,13-17) están bien próximas, para decir que Efraín, la gran tribu de Israel Norte, se jactaba de ser el toro primogénito del toro/Yavé (Jr 31,9), posición que será disputada más tarde por Judá (Gn 49,8-10; Cr 5,1-2).

En resumen, los textos de Ex 32, 1Re 12,26-33, Os 8,4-7, Dt 33,13-17 y 49,22-26 revelan que en Israel, sobre todo en los santuarios de Betel, Dan y Samaria, pero posiblemente también en otros santuarios, como Siquem, se practicaba un culto a una deidad representada en la imagen de un toro, a quien en un momento determinado se atribuyó la liberación de Egipto. Los textos apuntan al hecho de que esta divinidad, en un primer momento fue El y más tarde será Yavé, que se convertirá en el dios oficial de Israel, como lo comprueba la estela de Mesa, donde, alrededor del año 840 a.e.c., Yavé ya aparece como Dios de Israel Norte (KAEFER, J.A., 2006, p. 171-174). Por tanto, antes de ser una fuente de inspiración de la resistencia en la lucha contra los imperios extranjeros en Judá, el Éxodo fue una tradición israelí norte, similar a la tradición del patriarca Jacob, procedente también del norte, de la región de Galaad, y que sólo más tarde fue incorporada por la tradición de Judá, en el sur, y asociada a la tradición del patriarca Abraham.

Si la tradición del Éxodo tiene su origen en el norte de Israel, ¿cómo surgió?, ¿en qué contexto? Vamos a ver.

---

[9] Gn 41,50-52; 48; Nm 1,10.32; 13,11; 26,28.37; 27,1; 32,33; 34,23; 36,1.5.12; Js 14,4; 16,1.4; 17,1-2.17

5. La campaña del faraón Sheshong I

Una cosa parece clara: la tradición del Éxodo nace como una forma de resistencia al dominio del imperio egipcio. Y la última presencia administrativa egipcia en Canaán fue durante la conocida campaña del faraón Sheshong I (1Re 14,25), alrededor de 926 a.e.c., un hecho registrado en las paredes del famoso templo de Karnak, en Egipto. Muchas ciudades de la sierra central de Israel, como Gabaón y Betel, fueron destruidas y abandonadas a principios del Hierro II (Finkelstein, I., 2013, p. 51). Esa destrucción coincide con la campaña del faraón Sheshong I (945- 925). La pregunta es: ¿quién reinaba sobre esas ciudades de la sierra central antes de ser destruidas por Sheshong? Como no fueron David y Salomón (Finkelstein, I;. Silberman, N.A., 2006), una posible hipótesis es que haya sido el reino de Saúl, que estaba por afianzar su poder en este período. Sólo que, si fue así, entonces hay que adelantar casi un siglo la datación del reinado de Saúl (KAEFER, J.A., 2014, p. 161-165), que tradicionalmente es situado alrededor de los años 1030-1010. Eso es posible, una vez que la teoría de la monarquía unida bajo David y Salomón, ya no se sostiene. Es decir, Saúl ocuparía el vacío de poder que antes fue asignado a esos dos monarcas. Tal hipótesis puede apoyarse en recientes descubrimientos llevados a cabo en el sitio arqueológico de Khirbet Qeiyafa (GARFINKEL, Y., GANOR, S., 2009).

Se puede leer desde esta perspectiva la batalla decisiva en el monte Gilboé entre Israel de Saúl y los filisteos, narrada en 1Sam 28-31. Esta batalla, en la que Saúl y sus hijos perdieron la vida, es considerada en la literatura bíblica como la que marca el final del reinado de Saúl. En otras palabras, es probable que los filisteos estuviesen al servicio de los egipcios de Sheshong I, con quien parece que tenían relaciones comerciales, concretamente comercio de plata. Y debido al constante conflicto con los filisteos en tiempos futuros, éstos quedaron en la memoria del pueblo y de los redactores israelitas. La guerra, sin embargo, habría sido de hecho contra los egipcios de Sheshong I. Es con este sentido de lucha contra los egipcios que el verbo *'lh* "subir o hacer subir" (*hifil*) se empleó en la fuente, como en la frase citada más arriba: "Estos son tus dioses, Israel, que te hicieron subir (luchar contra) la tierra de Egipto" (Ex 32,4b; 1Re 12,28c). Así es como E. Zenger se expresa sobre el significado del verbo *'lh*:

> "La fórmula primitiva ('lh) probablemente no se limitó a la idea de una simple marcha bajo el comando de Yavé. Más bien apuntaba a una acción de Yavé ligada al combate y a la guerra, tanto en relación al punto de partida (Egipto) cuanto en relación al punto de llegada (Canaán). Fue sólo en una etapa posterior cuando el significado, de un origen tan concreto, de la fórmula ('lh) sería extendido a los múltiples eventos que marcan el camino de Egipto a Israel" (ZENGER, E., 1996, p. 241-241).

Después de la victoria sobre el naciente reino de Israel de Saúl, la administración de Sheshong I se estableció en Bet-seán, ubicada en el corazón del Valle de Jezreel, considerada el granero de la región. La presencia egipcia, sin embargo, no duró mucho. Las razones son desconocidas, pero se sabe que el dominio egipcio fue sustituido por el nuevo reino de Israel (FINKESLTEIN, I., 2013, p. 146), que para ese momento comienza a adquirir status de Estado y que se fortaleció enormemente con la ascensión de la dinastía omrida (884-842).

Por lo tanto, es en este contexto de la lucha contra la ocupación egipcia de Sheshong I donde la tradición del Éxodo debe haber tenido su nacimiento, siendo conservada en la memoria popular inicialmente en los santuarios de Betel y Siquem, en la capital Tirsa y luego también en Samaria.

Con todo, ¿qué pasa con la ruta o peregrinación atribuida al recorrido del Éxodo? Es decir, si el Éxodo es una tradición originaria de Israel del Norte, ¿por qué la ruta del Éxodo siguió por el desierto al sur de Judá, a través de Transjordania, Edom y Moab, entrando en la tierra prometida por región de Jericó, junto a Jerusalén? La respuesta más probable es que la ruta que siguió el éxodo se habría añadido más tarde. Es decir, el Éxodo, en cuanto lucha contra Egipto, y la peregrinación a través del desierto, son dos tradiciones independientes. Para la fundamentación de esta afirmación vamos a apoyarnos en el análisis de los descubrimientos en el yacimiento arqueológico Kuntillet 'Ajrud.

6. Juntillet ʻAjrud

Kuntillet 'Ajrud ha sido uno de los más sorprendentes hallazgos arqueológicos en la región del Sinaí, al sur del desierto de Judea, a finales del pasado siglo XX. Las innumerables inscripciones y dibujos allí encontrados, sin precedentes en las excavaciones de la época la edad del hierro en Canaán, son esenciales para una comprensión más actualizada de la historia de Israel y Judá en el siglo VIII a.e.c.

Kuntillet 'Ajrud está en el desierto del Sinaí, a 50 km al sur de Cades-Barnea, y 10 km al oeste de la rústica carretera que une Gaza a Elat. La pequeña colina está al lado de Wadi Quraya, que formaba una vía natural de este a oeste, y donde probablemente había una fuente permanente de agua, caso raro en esta árida región del Sinaí. El factor agua hizo de Ajrud parada obligatoria para las caravanas de mercaderes que iban y venían, conectando Egipto a la lejana Arabia.

El sitio fue excavado por un equipo dirigido por el arqueólogo Zeev Meshel, del Instituto de Arqueología de la Universidad de Tel Aviv, en 1975 a 1976, y ha sido fechado con bastante precisión como de la primera mitad del siglo VIII a.e.c. (Meshel, Z., 1993). Así que, casi con total probabilidad, durante el largo reinado de Jeroboam II (788-747).

Las excavaciones encontraron dos áreas de construcción, una más grande, rectangular, y otra secundaria. El edificio más grande contenía una puerta de entrada, un gran patio interior, una habitación en cada una de las cuatro esquinas, y una sala rectangular estrecha, a la izquierda de la entrada, en paralelo al patio interior. En esta sala rectangular había varios *pithoi*, grandes vasijas de cerámica, utilizadas para almacenar el grano y el aceite, una señal de que la habitación era un gran almacén. La puerta de entrada llevaba a una primera habitación, conocida como el salón de entrada, que a su vez llevaba a una segunda sala, conocida como sala de los bancos, y ésta conducía al gran patio interior.

Según Meshel, la habitación de los bancos parece haber sido el cuarto más importante en el edificio. En ella había una pared de yeso blanco, decorada, y a lo largo de la pared bancos de piedra, que ocupaban casi toda la habitación. En la sala de los bancos se encontraron dos *pithoi* decoradas, con inscripciones y dibujos, así como varios cuencos de piedra, cuatro de ellos con los nombres de sus donantes. En el umbral de la puerta de los bancos fue encontrada parte de una inscripción, que se asemeja a lo escrito en el umbral de la casa mencionada en Dt 6,9. Así, la habitación de los bancos parece haber sido un lugar religioso donde se guardaban los vasos y objetos ofrecidos por los fieles que por allí pasaban pidiendo bendiciones. Muchas ollas y vasijas de cerámica, como las grandes *pithoi*, tenían letras grabadas, lo que apunta a la hipótesis de que Kuntillet 'Ajrud era un centro de recaudación de impuestos. Las inscripciones pidiendo bendiciones y jarras de almacenamiento de granos muestran que en Kuntillet 'Ajrud la vida giraba en torno a tres elementos básicos: el agua, los tributos y las bendiciones.

6.1 Inscripciones y dibujos

Entre las inscripciones y dibujos que se encuentran en Kuntillet 'Ajrud, dos grandes vasijas de cerámica (pithoi) llaman especialmente la atención. Un pote fue encontrado en la habitación de los bancos y otro en el cuarto lateral a la derecha, conocida como sala de las inscripciones. En ambos había una fórmula utilizada para introducir una carta-oración de bendición: ...el R(ey) dice: diga x, y, z, que sean bendecidos por YHWH de Samaria y su ASHERAH" (Meshel 1993, p. 208.).

Entre los dibujos grabados en las jarras, algunos son más notables; es el caso de la escena que representa a dos deidades, al parecer una masculina y otra femenina[10] . Las divinidades tienen forma humana, pero con rasgos animales, posiblemente de león o de toro. La parte superior

[10] Por desgracia, no es posible para hacer frente al extenso y fascinante tema del culto a divinidades femeninas en Canaán como Asherah, y su influencia en la cultura religiosa de Israel. Existe al respecto abundante literatura, citamos alguna en la bibliografía.

del cuerpo está vestida con una ropa de cuero, y la parte inferior está desnuda, aparentemente. Lo que parecen ser los genitales, pueden ser la cola (¿de león?). Aparte hay otras escenas, un/a intérprete tocando la lira; un árbol de la vida, flanqueado por dos cabras de montaña que comen sus hojas; un león; un grupo de personas (cinco figuras) con sus manos levantadas en actitud de oración; un arquero apuntando; un grupo de animales; y finalmente una vaca amamantado y lamiendo su cría.

Las dos deidades tienen la cabeza, cara, orejas, pelo/crines como la melena de un león; por eso fueron identificados en principio con el dios egipcio Bes. Si es así, las palabras "Yahvé de Samaria y su Asherah" no estarían relacionados con las dos figuras, serían una aplicación independiente (DIA, J., 2002, p. 51). Sin embargo, la diferencia con las imágenes dedicadas al dios egipcio sabemos también que es muy grande, por lo que las dudas persisten. Por otra parte, en las dos divinidades retratadas también aparecen rasgos bovinos. Además, otro detalle digno de mención: la deidad masculina tiene su pie derecho delante, junto al pie de la vaca que está amamantando a su cría, lo que hace suponer que se trata de un toro.

Independientemente de la identificación exacta de las imágenes, la inscripción no deja ninguna duda sobre dos cosas: Una: tenemos aquí la evidencia más consistente de un culto a una deidad llamada "Yahvé de Samaria", capital del Norte de Israel, como hemos visto en los textos bíblicos citados. Y que posiblemente también aquí que ese Yavé está representado en la imagen de un toro. Otra, que el rey del norte de Israel, probablemente Jeroboam II, era quien reinaba en Kuntillet 'Ajrud y que, por lo tanto, tenía el control de la ruta comercial Egipto-Arabia y su rico tributo. Esto, por supuesto, permite atribuir un gran poder a Israel Norte en esta primera mitad del siglo VIII, nada extraño para el narrador de 2Re 14,25.28.

Entre los fragmentos de la habitación de los bancos se encontraron restos de tres inscripciones en caracteres fenicios. Las inscripciones fueron hechas en tinta roja sobre el yeso que cubría la pared. El hecho de que el yeso se haya desprendido de la pared y se haya caído hace prácticamente imposible la reconstitución de las inscripciones. También encontraron otras dos inscripciones en hebreo antiguo escritas en tinta negra entre los escombros de la habitación. Sin embargo, sólo fue posible reconstituir de nuevo una parte de la inscripción que estaba en el umbral de la sala de los bancos. Aunque fragmentarias y desvahidas, dos líneas sí pudieron ser reconstruidas, conformando el siguiente texto:

> "...sus días sean prolongados y te den satisfacción... dé YHWH de Temán y su Asherah... Yavé de Temán y su Asherah favorezca..." (Meshel, 1993, 207).

Como vemos, el texto parece ser una oración de la bendición a ser dada a los viajeros que depositan allí su tributo. A diferencia del texto anterior, las deidades que bendicen aquí son Yavé de Temán y su Asherah.

En Kuntillet 'Ajrud encontramos por tanto dos referencias diferentes a Yahvé: Yahvé de Samaria y Yavé de Temán. Un tema complejo, pero sin embargo, no tan extraño como parecería, pues esta referencia también se encuentra en algunos pasajes bíblicos, como en Dt 33,2, Jue 5,4-5 y Hab 3,3.7. Estos textos parecen indicar que Yavé tiene su origen en la región desértica del sur de Edom o el norte de Arabia. Los textos mencionados se refieren a Yahvé como un dios de la montaña, y en movimiento, como el sol, de este a oeste. Así que es probable que Yavé no sea originario de Canaán (DAY J., 2002, p. 15). Un factor determinante en esta posibilidad es el hecho de que Yavé no aparece en la lista del panteón ugarítico, cuyo imaginario religioso influenció mucho en el contexto cananeo (Sal 82). Últimamente la tendencia de los investigadores es colocarlo como proveniente de fuera, de la región de Madián, en Arabia. Del mismo modo, la ubicación del Monte Sinaí no estaría en la península del Sinaí, al sur del desierto de Judea, sino en el sur de la Transjordania o el noroeste de Arabia (CROS, FM, 1988, p. 46-65). Los registros de Kuntillet 'Ajrud parecen apoyar esta hipótesis.

Todo esto, sin embargo, conduce a otro problema. Si los textos bíblicos todavía conservan la memoria de Yavé como originario del exterior, algo que es confirmado por inscripciones extra-bíblicas, entonces el culto a Yahvé en Canaán es relativamente reciente. Aunque, como hemos visto más arriba, en el tiempo de omridas Yahvé ya sea el Dios nacional de Israel del Norte, es posible, y nos parece que es así, que el Dios a quien inicialmente le fue atribuida la liberación de Egipto no era Yavé, sino El. Vamos a ver.

6.2 El es Yavé

Lo que es evidente en la literatura bíblica más antigua de la Biblia hebrea, así como en las excavaciones arqueológicas, es la fuerte presencia del culto a El en Canaán. Basta observar la presencia de la raíz el en el nombre de personas y lugares en la Biblia. Incluso en el nombre propio "Israel". En el panteón ugarítico, El era el Dios supremo y su símbolo fue el toro (DIA, J, 2002, p. 34-39). La fertilidad, sin embargo, parece que no era atributo de El, al menos no era el principal; la fertilidad era mucho más un atributo de Baal. Así que el toro asociado a Yahvé, como hemos visto en nuestros textos, es una herencia de El, la deidad suprema del panteón ugarítico. De ahí, el gran número de imágenes o símbolos asociados con el toro, como el vaso de cerámica en forma de toro que

se encuentra en Silo, la estatuilla de plata del becerro encontrado en Ashkelon, la famosa imagen del toro encontrada en Siquem, cerca del monte Ebal, cuyo sitio arqueológico ha pasado a ser conocido como "el sitio del toro" (DIA, J., 2002, p. 34, n.58), se referían a El.

Sin embargo se da prácticamente un consenso entre los investigadores de que Yahvé se apropió de los atributos de El. El toro que antes fue representación de El, ahora será Yahvé. Obviamente aquí nos estamos refiriendo a Yahvé de Samaria, como hemos visto más arriba, forma que será muy criticada por los redactores deuteronomistas de Jerusalén. Esa apropiación también se dio en referencia a Baal, con la diferencia de que con Baal la apropiación se produjo en medio de una fuerte disputa; basta ver, entre muchos ejemplos, Os 1-3, mientras que con El que parece haber sido más pacífica. Es decir, una de los grandes apropiaciones de Yavé fue la consorte de El, Asherah (DEVER, W.G., 2005); la otra fue el toro. Evidentemente que el conflicto no es entre las divinidades, sino la forma como poco a poco los atributos de un Dios pasan a ser atribuidos por los fieles a otro Dios. Este es un proceso constante en la historia del fenómeno religioso.

Por lo tanto, es probable que antes de ser asociado con Yahvé, el Éxodo era atribuido a El. Esto, a nuestra forma de ver, es confirmado por Nm 23,22 y 24,8, donde la liberación de Egipto se atribuye a El, que se asocia con el toro. Así dicen esos versículos: "El, el que los saca de Egipto, sus cuernos son como los de toro salvaje (*r'm*)" (Nm 23,22); "El, el que lo saca de Egipto, sus cuernos son como los de toro salvaje" (Nm 24,8). Los dos versículos son difíciles de traducir, y no está claro si el complemento "sus cuernos" se refiere a El o a Israel... En cualquier caso, "El", "Israel", "cuernos" y "toro salvaje" pertenecen al mismo campo semántico.

6.3 Kuntillet ʻAjrud y la memoria de la peregrinación por el desierto[11]

Como hemos afirmado anteriormente, la peregrinación por el desierto es una tradición independiente de la tradición Éxodo y fue añadida más tarde. Los lugares mencionados en ruta del Éxodo debían ser desconocidos de Israel Norte en el siglo X, cuando nace la tradición del Éxodo; muchos de ellos incluso eran inexistentes (Finkelstein, I., 1999). O, por lo menos, si había algún conocimiento, era muy fragmentario. Sin embargo, en el siglo octavo, Oseas y Amós ya estaban al tanto de la tradición de la peregrinación por deserto[12]. Si eso es así, ¿cómo fue que

[11] Para este asunto sólo podemos argumentar hipotéticamente y, por tanto, nos inspiramos principalmente en una conferencia presentada por Israel Finkelstein en noviembre de 2013 en San Diego, Baltimore.

[12] Os 2,16-17; 9,10; 11,1-5; 12,10.14; 13,4-5; Am 2,10; 3,1; 9.7.

la ruta por el sur de la península del Sinaí, hasta el Golfo de Áqaba y subiendo por la Transjordania, pasando por Edom hasta Moab llegó a ser conocida Israel del Norte en el siglo VIII hasta el punto de ser mencionada por los profetas? Es posible que Kintillet 'Ajrud pueda ser la clave para entender esta compleja cuestión.

Por lo que hemos visto más arriba respecto a los hallazgos en Kuntillet 'Ajrud, está comprobado que Jeroboam II (788-747), rey de Israel del Norte, reinaba sobre la península del Sinaí hasta el Golfo de Áqaba en la primera mitad del siglo VIII [13]. Y que Israel controlaba la ruta comercial que conectaba Arabia con Egipto a través del desierto del Sinaí. Según Nadav Naamán, un dibujo que se encuentra en la pared de la entrada principal del edificio Kuntillet 'Ajrud parece hacer mención de la ruta Éxodo [14], lo que mostraría que la tradición del éxodo no sólo era conocida en Israel del Norte, sino que era utilizada como propaganda por la realeza de Samaria y ya estaba extendida en el sur de Judá. Es posible que la ruta del Éxodo narrada en Nm 33 haya surgido en ese momento y en ese contexto, pues Nm 33 presenta lugares que sólo aparecen aquí y que no se mencionan en otros textos que tratan del Éxodo [15]. En Ajrud Kuntillet las autoridades y los escribas de Israel del Norte sin duda tenían un contacto constante con los comerciantes nómadas y con ellos deben haber aprendido acerca de los lugares del desierto lejano, desde el Golfo de Áqaba hasta la costa del Mediterráneo, y éstos podrían haber sido los nombres que aparecen en la lista Nm 33. Por lo tanto, la lista de nombres Nm 33 sería la fuente más antigua de la peregrinación por el desierto, e independiente de las demás. Su origen estaría vinculado a informaciones de comerciantes y peregrinos que pasaban por Kuntillet 'Ajrud.

Tratando de entender mejor: la tradición de la peregrinación por el desierto se habría originado en Kuntillet 'Ajrud durante la primera mitad del siglo VIII, cuando Israel del Norte dominaba la península del Sinaí. De allí habría pasado a Samaria, donde habría sido integrada a la tradición del Éxodo, e incorporada a la propaganda anti-Egipto. Es en ese sentido en el que es mencionada por los profetas Oseas y Amós. Después de la caída de Samaria en el 722, la tradición del Éxodo, ya con la peregrinación por el desierto integrada, emigró a Judá, junto con otras tradiciones provenientes de Israel Norte, y allí sería incluida en el relato de la ley de Moisés. Con la caída de Asiria en la segunda mitad del siglo

---

13 Período en que, probablemente, Ozías (781-840), rey de Judá (2Re 15,1-7), era vasallo de Jeroboam II.

14 NA'AMAN, Nadav. *The Inscriptions of Kuntillet 'Ajrud trough the Lens of Historical Research Ugarit-Forschungen*, 43 (2012a), Neukirchen-Vluyn, p. 1-43.

15 La mayoría de estos lugares siguen siendo desconocidos.

VII, se produjo un vacío de poder en la región de la Península del Sinaí, que pasa a ser disputada por Judá y Egipto, éste bajo el reinado de la vigésima sexta dinastía (663-525)[16]. Es posible que el conflicto se diese también con el reino de Edom, que también tenía intereses en la región.

Para Judá, en tiempos del rey Josías (640-609), la tradición del Éxodo cae como hecho a la medida en la lucha contra Egipto, principalmente por el factor ideológico de la victoria Yavé sobre el faraón. En ese tiempo, con un amplio conocimiento por parte de los escribas jerosolimitanos de la región sur de Judá y de sus rutas, la peregrinación por el desierto es ampliada y detallada. Es probable que la peregrinación por el desierto del Negev, pasando por la fortaleza de Cadesh Barnea, haya sido añadida en ese período, pues las excavaciones en esta región, en particular en Cades Barnea, muestran una fuerte presencia de los reyes de Judá en estos lugares durante la monarquía tardía. Es posible que la importancia de Edom y de Moab, en el itinerario del Éxodo también refleje este período.

Según Israel Finkelstein[17], el conocimiento geopolítico de los lugares de la ruta del Éxodo de los judíos desapareció al final de la edad de hierro. Todas las fortalezas del desierto fueron abandonadas, y Edom comenzó a declinar después del siglo V. Los sacerdotes que escribieron en el post-exilio no tenían ya conocimiento de esos lugares del sur del desierto. Por lo tanto, los lugares mencionados en la ruta del Éxodo sólo pueden ser oriundos de los tiempos pre-exílicos. Sin embargo, el relato del Éxodo continuó desarrollándose, sobre todo en el rescate de la identidad del pueblo judaíta después del exilio babilónico, haciendo una relectura de la antigua tradición como un nuevo éxodo.

Conclusión

El estudio de los textos bíblicos del Ex 32, 1Re 12,26-33, Os 8,4-7, Dt 33,13-17 y Gn 49,22-26 revela que en Israel Norte había una tradición que atribuía la liberación de Egipto a una divinidad a la que se rendía culto en forma de toro. Posiblemente esta tradición surgió en la lucha contra la ocupación egipcia durante la campaña del faraón Sheshong I, registrada en el templo de Karnak, en Egipto, cuando el naciente reino del norte de Israel fue derrotado por las fuerzas egipcias (1Sam 31). También hemos visto que los textos analizados dan a entender que esa

---

[18] Es importante recordar que alrededor de 650 a.e.c., los asirios son expulsados de Egipto, que a partir de entonces comienza a ampliar su control sobre los antiguos territorios cananeos, entrando en conflicto con el naciente reino judaíta. Es en este contexto donde debe ser interpretada la muerte del rey Josías por el faraón Necao en Megiddó en el 609 a.e.c. (2Re 23,29).

[17] *The Forgotten Kingdom*, p. 150.

divinidad cultuada en forma de toro era Yahvé. Este atributo, sin embargo, pertenecía anteriormente a El, la divinidad suprema del panteón ugarítico, con fuerte presencia también en Canaán. Por tanto, al inicio el Dios del Éxodo en Israel Norte era El, cultuado en la imagen de un toro en los santuarios de Betel y Siquem, entre otros, y sólo más tarde pasó a ser Yavé, que absorbió los atributos de El.

En un segundo momento abordamos la tradición de la peregrinación por el desierto, tradición independiente que sólo más tarde fue asociada a la tradición de la liberación de Egipto. En este punto particular nos basamos en los descubrimientos arqueológicos de Kuntillet 'Ajrud, que muestran que en la primera mitad del siglo VIII, Israel Norte, con Jeroboam II, reinaba sobre la región del sur de Judá hasta el puerto de Áqaba y que, por tanto, controlaba la ruta comercial que pasaba a través del Sinaí y unía el norte de Arabia con la costa del Mediterráneo y Egipto. Hemos visto que en Kuntillet 'Ajrud había culto a Yahvé de Samaria y su Asherah, así como a Yavé de Temán (noreste de Arabia) y su Asherah. Es posible que la tradición de la peregrinación por el desierto haya surgido en este lugar y en este período, cuando los escribas del Israel Norte que actuaban en Kuntillet 'Ajrud conocieron los lugares de la ruta del Éxodo a través de los mercaderes y peregrinos que pasaban por Kuntillet' Ajrud. Así es como la tradición del Éxodo –tanto la liberación misma cuanto la peregrinación por el desierto–, llegó hasta los profetas Oseas y Amós. Es posible que esta ruta sea la que menciona Nm 33, cuyos lugares son en su mayor parte desconocidos y distintos de los lugares citados por otros textos bíblicos.

Después de migrar de Kuntillet 'Ajrud a Samaria, las dos tradiciones se fundieron y, junto con otras tradiciones, migraron hacia el sur, Jerusalén, después de la caída de Samaria en el año 722 a.e.c. En Judá, ahora ya como tradición del Éxodo, recibió añadiduras y fue ampliamente utilizada en la lucha del rey Josías contra el Egipto de la vigésimo sexta dinastía. En el exilio y post-exilio, el Éxodo fue releído ahora como un Nuevo Éxodo, y sirvió de referencia para la reconstrucción de la identidad judaíta.

Referencias

ACOSTA BENÍTEZ, Milton. *La Estela de Merneptah y la tasa de desempleo: ideología y teología en la historiografía de los orígenes de Israe*l. «Theológica Xaveriana», Bogotá, v. 63, n. 176, p. 307-330, 2013.

CROATTO, Severino. *A deusa Aserá no antigo Israel: a contribuição epigráfica da arqueologia*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, RIBLA, n. 38. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 32-44.

CROSS, F. M. *Reuben: first-born of Jacob*. ZAW supplement, Erlangen, v. 100, issue s1, p. 46-65, 1988.

DAY, John. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. New York: Sheffield Academic

Press, 2002. (JSOT Supplement Series, 265).
DE PURY, A. (org.). *O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes.* Petrópolis: Vozes, 1996. Original: *Israël construit son histoire. L'historicgraphic deuteronomiste a la lumiere des recherches rècentes*. Geneve, Labor et Fides 1996.
DEVER, William G. *Did God Have a Wife? Archaeology and folk religion in ancient Israel.* Michigan: Eerdmans, 2005.
FINKELSTEIN, I.; MAZAR, Amihai. *The quest for the historical Israel: debating archaeology and the history of early Israel*. Edição Brian B. Schmidt. Atlanta: SBL, 2007.
FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *David and Solomon: In search of the Bible's sacred kings and the roots of the western tradition*. New York: The Free Press, 2006.
FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *The Bible Unearthed: archaeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts*. New York: The Free Press, 2001.
FINKELSTEIN, I. *State formation in Israel and Judah: a contrast in context, a contrast in trajectory.* Near Eastern Archaeology, Boston, v. 62, n. 1, p. 35-62, 1999.
FINKELSTEIN, I. *The Forgotten Kingdom: the archaeology and history of northern Israel*. Atlanta: SBL, 2013.
FINKELSTEIN, I. *Two Notes on Northern Samaria: the "'Einun Pottery and the date of the 'Bull Site'"*. Palestine Exploration Quarterly, London, v. 130, p. 94-98, 1998.
FLEMING, D. E. *The legacy of Israel in Judah Bible: history, politics and the reinscribing of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
GARFINKEL, Y.; GANOR, S., *Khirbet Qeiyafa: Excavation Report 2007-2008*. Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2009.
GERSTENBEGER, Erhard S. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.
GUNKEL, H. *Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
HOOP, R. De. *Genesis 49 in its literary and historical context*. Leiden: Brill, 1999.
ISHIDA, T. *The house of Ahab*. Israel Exploration Journal, Jerusalem, v. 25, p. 135-137, 1975.
KAEFER, José Ademar. *A estela de Dã*. Caminhando, São Bernardo do Campo, v. 17, n. 2, p. 33-46, jul./dez. 2012.
KAEFER, José Ademar. *Arqueologia das terras da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2012.
KAEFER, José Ademar. *Hermenêutica bíblica: refazendo caminhos*. Estudos da Religião, São Bernardo do Campo, v. 28, n. 1, p. 115-134, jan./ jun. 2014.
KAEFER, José Ademar. *Tribalismo na história de Israel: perspectiva ainda válida?* Revista Espaços, São Paulo, v.18, n.2, p. 169-177, 2010.
KAEFER, José Ademar. *Un Pueblo libre y sin reyes: la función de Gn 49 y Dt 33 en la composición del Pentateuco.* Estella: Editorial Verbo Divino, 2006.
KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen.* Friburgo: Herder, 1992.
KORPEL, M. C. A. *A rift in the clouds: Ugaritic and Hebrew descriptions of the divine*. Münster: Ugarit – Verlag, 1990.
MACCHI, J. D. *Israël et ses tribus selon Genèse 49*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
MAZAR, A. *The "Bull Site": An Iron Age I Open Cult Place*. Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Boston, n.247, p. 27-42, Summer 1982.
MESHEL, Z.; CARMI, I.; SEGAL, D. 14C *Dating of an Israelite biblical site at Kuntillet Ajrud*. Radiocarbon, Tucson, v. 37, n. 2, p. 205-212, 1993.
MIELE, Neide. *Origem pagã do conceito de messias*. In: MARQUES, Luiz Carlos Luz (Org.). *Religiosidades populares e multiculturalismo: intolerâncias, diálogos, interpretações*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2010. p. 143-165.
NA'AMAN, Nadav. *Ancient Israel's history and historiography: the first temple period*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.

NA'AMAN, Nadav. *Khirbet Qeiyafa in context.* Ugarit-Forschungen, Neukirchen-Vluyn, v. 42, p. 497-526, 2006.

NA'AMAN, Nadav. *The abandonment of cult places in the kingdoms of Israel and Judah as acts of cult reform*. Ugarit-Forschungen, Neukirchen-Vluyn, v. 34, p. 585-602, 2002.

NA'AMAN, Nadav. *The Exodus history: between historical memory and historiographical composition*. Journal of Ancient Near Eastern Religions, Chicago, v. 11 , n. 1, p. 39- 69, 2011.

NA'AMAN, Nadav. *The inscriptions of Kuntillet 'Ajrud through the lens of historical research*. Ugarit-Forschungen, Neukirchen-Vluyn, v. 43, p. 1-43, 2012.

NOVA BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2014.

OTTERMANN, Monika. *A Deusa Inana-Ištar – uma rival de YHWH? Considerações feministas em torno das Deusas-Árvore e do Deus único da Bíblia Hebraica*. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Org.). *Hermenêuticas Bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. Goiânia: Editora UCG, 2006. p. 136-147.

OTTERMANN, Monika. *"Eu sou tua Anat e Aserá...". YHWH e Aserá (não só) no Livro de Oséias: profecia e esperança: um tributo a Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos, 2006.

PRITCHARD, J. B. (Ed.). *The ancient near eastern texts relating to the Old Testament* (ANET). New Jersey: Princeton University Press, 1969.

REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. Goiânia: Editora UCG, 2009.

REIMER, Ivoni Richter (Org.). *Imaginários da divindade*. Goiânia: Editora UCG, 2008.

RÖMER, Thomas. *A chamada história deuteronomista*. Vozes: Rio de Janeiro, 2008.

SALO, V. *Joseph, der Sohn der "Färse"*. Biblische Zeitschrift, 12. Paderborn, p. 94-95, 1968.

SANMARTÍN, J. *Problemas de textología en las «Bendiciones» de Moisés (Dt 33) y de Jacob (Gn 49)*. In: COLLADO, V.; ZURRO, E. (Org.). *El misterio de las palabras*: FS L.A. Schökel. Madrid: Cristiandad, 1983. p. 75-96.

SCHOORS, A. *The kingdoms of Israel and Judah in the eighth and seventh centuries B.C.E*. Atlanta: SBL, 2013.

SCHULTE, H. *The end of the Omride dynasty: social-ethical observations on the subject of power and violence*. KNIGHT, D. A. (org). Ethics and politics in the Hebrew Bible. Atlanta: Scholars, 1994. p. 33-148.

SEEBASS, H. *Die Stämmesprüche Gn 49, 3-27*. ZAW supplement, Erlangen, v. 96, n. 3, p. 333 - 350, 1984.

SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006.

SMITH, Mark S. *The early history of God: Yahweh and the other deities in ancient Israel*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002.

SPEISER, E.A. *Genesis: a new translation with introduction and commentary*. Garden City: 1964.

SCHWANTES, M. *História de Israel: Local e origens*. 4ª. edição. São Leopoldo: Oikos, 2008.

WENNING, R.; ZENGER, E. *Ein Bäuerliches Baal-Heiligtum im samarischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels.* ZDPV, Lichtenstein, v. 102, p. 75-86, 1986.

WESTERMANN, C. *Genesis 37-50.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982.

WHITT, William D. *The divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2, 4-7.12ff*. Scandinavian Journal of the Old Testament, Copenhagen, v. 6, n. 1, p. 31-67, 1992.

WILLIAMSON, H. G. M. *Tel Jezreel and the dynasty of Omri*. Palestine Exploration Quarterly, London, v. 128, n.1, p. 41-51, 1996.

ZENGER, E. *O tema da "saída do Egito" e a origem do Pentateuco.* DE PURY, A. (Org.). *O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes.* Petrópolis: Vozes, 1996. p. 240-269.

ZOBEL, H. J. *Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen "Israel"*. BZAW, Berlin, v. 95, 163 p. 1965.