

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## Continuidad y ruptura en las alianzas del Sinaí [Continuity and break alliances Sinai]

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	Thesis
Authors	Barolín, Rogelio Darío
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 15:13:06
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/156808">http://hdl.handle.net/20.500.12424/156808</a>

INSTITUTO UNIVERSITARIO ISEDET

FACULTAD DE TEOLOGÍA

*Tesis Doctoral en Teología*

**Continuidad y ruptura en las alianzas del Sinaí**

Una lectura narrativa de Éxodo 19-34

Rogelio Darío Barolín

Buenos Aires, 2010

**Continuidad y ruptura en las alianzas del Sinaí  
Una lectura narrativa de Éxodo 19-34**

**Rogelio Darío Barolín**

**Tesis presentada en cumplimiento de los requisitos para obtener  
el título de Doctor en Teología**

**Asesora: Dra. Mercedes García Bachmann**

**Instituto Universitario ISEDET  
Septiembre de 2010**

## Agradecimientos

Increíblemente, mis sueños de doctorado comenzaron a hacerse realidad con una llamada telefónica del Dr. René Krüger. Siendo Rector de ISEDET me invitó, por sugerencia del Departamento de Biblia, a sumarme al proyecto *Bridging Gaps* en la Universidad Libre de Ámsterdam. Su llamado dejó en claro que para eso debía empezar el doctorado. Hoy, a punto de comenzar a imprimir esta tesis, René se tomó el trabajo de revisar la bibliografía y errores varios, muchos, que yo ya no veía. Seguro que habrá más, pero eso es sólo porque no le dí más tiempo: ¡Gracias!

A la Dra. Mercedes García Bachmann, quien me acompañó en este largo camino de investigación y compleja puesta por escrito. Su paciencia, cariño y respeto aprecio enormemente. Sus correcciones, sugerencia y críticas hicieron esta tesis mucho mejor. Por estar siempre disponible a tiempo y destiempo para dar una leída, responder una pregunta y hasta recordarme que había que avanzar: ¡Gracias!

A los Dres. Hans de Wit y Eep Talstra de la Universidad Libre de Ámsterdam y especialmente al proyecto "Bridging Gaps" por proporcionarme un espacio intencionalmente multicultural de producción teológica y vivencia de fe: ¡Gracias!

Al Seminario Presbiteriano de Princeton, especialmente a los Dres. Dennis Olson y Choon-Leong Seow, por su apoyo e inspiración durante el tiempo de mi Maestría allí y durante la investigación bibliográfica para esta tesis: ¡Gracias!

Al Instituto Universitario ISEDET, mi casa, a las y los docentes que me acompañaron en mi formación durante todos estos años, por haberme dado y enseñado a buscar "semillas de verdad", a decir de Justino; a mis compañeros y compañeras de estudios por su apoyo: ¡Gracias!

A la *American Waldensian Society* por su tan necesario sostén financiero y también el afectivo durante mi tiempo de estudio, especialmente a Francis Rivers, director ejecutivo de la sociedad y amigo: ¡Gracias!

A los y las colegas de la Iglesia Valdense y a las iglesias de Colonia Iris, San Salvador y Fray Bentos por “entender” mi tiempo de estudio y acompañarme en la tarea: ¡Gracias!

A Carola, mi esposa, a Tomás y Juan, mis hijos por su amor y PACIENCIA: ¡Gracias!

En gratitud por todos y todas las hermanas y hermanos conocidas y desconocidos que separan una parte de su dinero y tiempo para, también en gratitud, extenderlo a otros. Gracias a ellas y ellos mi estudio fue posible: ¡Gracias por ese privilegio!

•  
En gratitud a Dios por la vida de Alberto Ricciardi, Severino Croatto, Donald Juel y Beatriz Melano.

*Soli Deo gloria*

## Índice

Agradecimientos	1
Índice	3
I. Introducción	
1. Preliminares	13
2. La forma final del texto	14
3. Hipótesis de trabajo	14
4. Aspectos metodológicos	15
4.1. La continuidad narrativa	15
4.2. Programa Narrativo	16
4.3. Texto y lector	18
5. El cuerpo de la tesis	19
6. Una nota final	20
Capítulo I: Estado de la cuestión	
1. El Pentateuco	22
1.1. El Pentateuco hasta Wellhausen	22
1.2. El Pentateuco después de Wellhausen	24
1.3. El Pentateuco post-hipótesis documentaria	27
1.4. El texto en su forma final	29
2. La alianza: historia de su interpretación	31
2.1. La alianza como teologúmeno tardío	32
2.2. La alianza y su función social	33
2.3. La alianza y la relación con los pactos hititas	36
2.4. La alianza como elaboración tardía: el regreso a Wellhausen	38
2.5. Abrahán vs. Moisés: dos teologías en pugna	41
2.6. La alianza en la forma final del Pentateuco	43
3. La exégesis de Éxodo 19-40	47
3.1. Las alianzas de Ex 19 y 34	48
3.1.1. Una renovación de la alianza	49
3.2.2. Renovación sin restauración	50
3.2.3. Una nueva alianza	51

## Capítulo II. De Egipto al Sinaí

1. Israel en Egipto	54
1.1. Los hijos de Israel se vuelven un pueblo (1:1-7)	54
1.2. Multiplicación, genocidio y resistencia (1:8-21)	56
2. Moisés, el salvado que salvará	58
2.1. Nacimiento de Moisés (2:1-10)	58
2.2. Moisés ve, Moisés actúa (2:11-14)	60
2.3. La persecución del faraón y la huída de Moisés a Madián (2:15)	61
2.4. Moisés y Séfora: todo comienza junto a un pozo (2:16-22)	61
2.5. Moisés: la gestación de un líder	62
2.6. Kairós (2:23-25)	62
2.7. Revelación y llamado (3:1-4:17)	64
2.8. Yhvh envía a Moisés (3:1-10)	65
2.8.1. Primera objeción: ¿Quién soy yo? (3:11-12)	68
2.8.2. Segunda objeción de Moisés: ¿Quién eres tú? (3:13-22)	69
2.8.3. Tercera objeción: Ellos no me creerán (4:1-9)	71
2.8.4. Cuarta objeción: No soy capaz (4:10-12)	72
2.8.5. Quinta objeción: Manda a otro (4:13-17)	72
2.9. Moisés se encuentra con Jetro (4:18)	73
2.10. Moisés y Séfora se ponen en marcha (4:19-23)	74
2.11. Séfora salva la vida de Moisés (4:24-26)	75
2.12. El encuentro entre Moisés y Aarón (4:27-28)	76
2.13. Moisés, Aarón y los ancianos de Israel (4:29-31)	77
3. La liberación de Israel	77
3.1. Moisés y Aarón en el palacio del faraón (5:1-5)	77
3.2. El faraón aumenta la opresión (5:6-14)	79
3.3. La reacción de los encargados del pueblo (5:15-21)	80
3.4. Moisés, Yhvh y el plan de liberación (5:22-7:13)	81
3.4.1. Primer diálogo (5:22-6:9)	82
3.4.2. Segundo diálogo (6:10-13)	86
3.4.3. La genealogía de Moisés y Aarón (6:14-27)	87
3.4.4. Tercer diálogo (6:28-7:7)	89
3.4.5. La vara de Aarón (7:8-13)	90
3.5. Las plagas contra el faraón (7:14-12:36)	90
3.5.1. La primer plaga: el agua se convierte en sangre (7:14-25)	90

3.5.2. La segunda plaga: las ranas (7:26-8:11)	91
3.5.3. La tercer plaga: los insectos (8:12-15)	92
3.5.4. La cuarta plaga: los tábanos (8:16-28)	93
3.5.5. La quinta plaga: muere el ganado (9:1-7)	94
3.5.6. La sexta plaga: sarpullido (9:8-12)	94
3.5.7. La séptima plaga: la granizada (9:13-35)	95
3.5.8. La octava plaga: las langostas (10:1-20)	97
3.5.9. La novena plaga: la oscuridad y anuncio de la décima (10:21-11:10)	99
3.5.10. Preparativos para la salida (12:1-28)	102
3.5.11. Institución de la Pascua (12:1-14)	102
3.5.12. Institución de Massot (12:15-20)	104
3.5.13. Moisés transmite las instrucciones al pueblo (12:21-27a)	104
3.5.14. La respuesta del pueblo (12:27b-28)	105
3.5.15. La décima plaga: la muerte de los primogénitos (12:29-36)	106
3.6. La liberación de Egipto (12:37-15:21)	107
3.6.1. La salida de Egipto (12:37-41)	107
3.6.2. Nuevas normas para la Pascua (12:43-51)	108
3.6.3. Prescripciones sobre los primogénitos y Massot (13:1-16)	110
3.6.4. Israel y su itinerario (13:17-20)	112
3.6.5. Israel frente al mar (14: 1-14)	113
3.6.5.1. ¿Israel en una trampa? (14:1-4)	113
3.6.5.2. Los planes del faraón (14:5-9)	114
3.6.5.3. Israel y Moisés entre la espada y el mar (14:10-14)	115
3.6.6. El cruce del mar (14:15-31)	116
3.6.7. Canto a Yhvh: <i>Soli Deo gloria</i> (15:1-21)	119
4. Israel en Mará y Elín (15:22-27)	121
5. Israel en el desierto de Sin (16:1-36)	122
5.1. La murmuración del pueblo (16:2-3)	122
5.2. La respuesta de Yhvh (16:4-5)	123
5.3. Moisés y Aarón ante el pueblo (16:6-8)	124
5.4. Instrucciones para recoger el maná (16:9-12)	124
5.5. Codornices, maná y asombro (16:13-15a)	125
5.6. El pueblo recoge el maná (16:15b-30)	125
5.7. Una descripción del maná (16:31)	126

5.8. El pan del cielo es preservado (16:32-34)	127
6. Israel en Refidín (17:1-16)	127
6.1. El pueblo sin agua (17:1-7)	127
6.2. La batalla con los amalecitas (17:8-16)	129
7. Jetro entre los israelitas (18:1-27)	130
7.1. Jetro escucha y celebra la acción de Yhvh (18:1-12)	130
7.2. Jetro organiza a Israel (18:13-27)	132
8. Conclusión	132
Capítulo III: Éxodo 19:1-24:11	
1. Introducción	135
2. Traducción y crítica textual	136
3. Éxodo 19:1-15	142
3.1. La montaña y el campamento	142
3.2. La propuesta de alianza y la confianza en Moisés	143
3.3. Propuesta de alianza	144
3.3.1. Escena primera: Yhvh y Moisés en la montaña (vs. 3-6)	145
3.3.1.1. Ustedes mismos han visto אתם ראיכם אשרעשיתי למצרים	147
3.3.1.2. Sobre alas de águilas ואשא אתכם על-כנפי נשרים	148
3.3.1.2.1. Sobre alas de águilas, hasta el cielo	149
3.3.1.3. Traje a ustedes hasta mí ואבא-אחכם אלי	151
3.3.1.4. Condiciones y consecuencias de la alianza	152
3.3.1.4.1. Si verdaderamente escuchas mi voz ועתה אמ-שמוע תשמעו בקלי	153
3.3.1.4.2. Un tesoro especial והייתם לי סגלה מכל-העמים	154
3.3.1.4.3. Reino de sacerdotes y nación santa ממלכת כהנים ונוי קדוש	156
3.3.1.4.3.1. Israel un reino de Sacerdotes	156
3.3.1.4.3.2. Una relación de cercanía y comunión	159
3.3.1.4.3.2.1. Israel pueblo elegido	159

3.3.1.4.3.2.2. Una relación ya existente	160
3.3.1.4.3.2.3. Cercanía y comunión	161
3.3.1.4.3.2.4. ¿Israel, un pueblo entre Yhvh y los otros pueblos?	163
3.3.2. Segunda escena:	
Moisés y el pueblo en el campamento (vs. 7-8a)	166
3.3.3. Tercera escena: Moisés y Yhvh en la montaña (vs. 8b-13)	167
3.3.3.1. La teofanía y el fortalecimiento de Moisés	168
3.3.3.2. La preparación de la teofanía	169
3.3.4. Cuarta escena: Moisés y el pueblo en el campamento (vs. 14-15)	170
4. Éxodo 19:16-25	172
4.1. Los personajes y su locación	172
4.2. La teofanía	173
4.2.1. La liturgia de la teofanía	174
4.3. Moisés y Yhvh en la montaña (19:20-24)	175
5. Éxodo 20:1-21	177
5.1. Yo soy Yhvh	177
5.2. No te harás imagen	179
5.3. Moisés y el pueblo al pie de la montaña (20:18-21)	179
5.3.1. La confianza en Moisés	180
5.3.2. Israel escuchó el Decálogo	182
6. El ángel irá delante del pueblo (23:20-33)	183
6.1. Epílogo de la alianza	183
6.2. El pueblo seguirá su caminata hacia Canaán	184
6.2.1. El envío del mensajero	184
6.2.2. La conducta de Israel	186
6.2.2.1. Un vínculo de mutualidad	186
6.2.2.2. Una relación condicionada	186
6.2.3. Los habitantes de la tierra	187
6.2.3.1. La expulsión de los otros pueblos	187
6.2.3.2. La lista de los pueblos y los límites de la tierra	188

7. Éxodo 24:1-11	188
7.1. Escenarios y caracteres	188
7.2. Ex 24:1-11 y la narrativa anterior	189
7.3. Los representantes de Israel	190
7.4. Ratificación de la alianza y consagración	191
7.4.1. Moisés comunica al pueblo el código de la alianza	192
7.4.2. El rito de Ex 24:3-8	193
7.4.3. Los notables de Israel y Yhvh en la montaña	197
7.4.3.1. Una comida de ratificación de alianza	197
7.4.3.2. Una comida cultural	198
7.4.3.3. Una <i>visio Dei</i>	198
7.4.3.4. Una comida de confirmación de los líderes de Israel	198
7.4.3.5. Una imagen de cercanía y comunión	199
8. Conclusión	201

#### Capítulo IV: Éxodo 32-34

1. Introducción	203
2. Éxodo 32	203
2.1. Traducción y crítica textual	203
2.2. De la montaña al campamento	206
2.3. El becerro de oro (Ex 32:1-6)	207
2.3.1. La tardanza de Moisés y el pedido de un Dios	208
2.3.2. El becerro de oro	209
2.3.2.1. El becerro de oro: símbolo de poder	209
2.3.2.2. Becerro de oro ¿pedestal o imagen?	210
2.3.2.3. Becerro de oro, ¿Yhvh u otro/a Dios?	211
2.3.3. Yhvh y el becerro de oro una irónico contraste	213
2.4. Yhvh, Moisés y el futuro de Israel (Ex 32:7-14)	214
2.4.1. El becerro a los ojos de Yhvh (vs. 7-8)	215
2.4.2. Moisés ¿un nuevo Abrahán? (vs. 9-10)	216
2.4.3. La intercesión de Moisés (vs. 11-14)	218
2.4.3.1. La liberación de Egipto, proeza de Yhvh (v. 11)	219
2.4.3.2. La reputación de Yhvh (v. 12)	219
2.4.3.3. El juramento a los patriarcas (v. 13)	221
2.4.3.4. La conversión de Yhvh (v. 14)	222

2.5. Moisés y Josué descienden de la montaña (Ex 32:15-19)	223
2.5.1. Las tablas (vs. 15-16)	223
2.5.2. El diálogo de Moisés y Josué (vs. 17-19)	224
2.6. Moisés y la eliminación de la idolatría (Ex 32:20-29)	225
2.6.1. La destrucción del becerro (vs. 20)	225
2.6.2. Moisés enfrenta a Aarón (vs. 21-24)	227
2.6.3. Moisés y los levitas (vs. 25-29)	228
2.7. Moisés intercede nuevamente (Ex 32:30-35)	230
2.8. Conclusión	232
3. Éxodo 33	233
3.1. Traducción y crítica textual	233
3.2. El mensajero y no Yhvh (Ex 33:1-3)	235
3.3. La reacción del pueblo (Ex 33:4-6)	237
3.4. La tienda del (des)Encuentro (Ex 33:7-11)	238
3.4.1. El pueblo	239
3.4.2. Yhvh	240
3.4.3. Moisés	241
3.5. Diálogo en la tienda del Encuentro (Ex 33:12-17)	242
3.5.1. Regateos y diálogos cruzados (33:12-13)	243
3.5.1.1. La cercanía de Moisés y la distancia del pueblo	243
3.5.1.1.1. Yhvh y Moisés	244
3.5.1.1.2. "Hazme conocer tu camino"	246
3.5.1.1.3. Israel es pueblo de Yhvh	246
3.5.2. Yhvh irá (33:14)	247
3.5.3. La insistencia de Moisés (33:15-16)	248
3.5.4. Una respuesta que poco concede (33:17)	250
3.6. La gloria y la proclamación de Yhvh (Ex 33:18-23)	252
3.7. Conclusión	254
4. Éxodo 34	254
4.1. Traducción y crítica textual	254
4.2. Escenarios y personajes	256
4.3. Preparación del encuentro (Ex 34:1-3)	256
4.4. El encuentro en la montaña (Ex 34:4-28)	257
4.4.1. Autoproclamación divina (Ex 34:4-7)	258
4.4.2. La plegaria de Moisés (Ex 34:8-9)	259

4.4.3. La nueva alianza de Yhvh (Ex 34:10-27)	263
4.4.3.1. Yhvh, Moisés y el pueblo	263
4.4.3.2. El lugar del pueblo	264
4.4.3.2.1. "Frente a todo tu pueblo"	265
4.4.3.2.2. "¡Contigo, Moisés!"	265
4.4.3.2.3. "Tu pueblo, en medio del cual estás"	268
4.4.3.2.4. "Contigo... y con Israel"	269
4.4.3.3. Israel verá las maravillas de Yhvh	271
4.4.3.3.1. "Haré maravillas"	272
4.5. Moisés y su rostro resplandeciente (Ex 34:29-35)	274
4.5.1. ¿Rayos de luz o cuernos?	275
4.6. Conclusión	277

Capítulo V: Una lectura teológica y narrativa  
de las alianzas en Génesis y Éxodo

1. Introducción	280
2. Las alianzas en Génesis	280
2.1. Gn 9 y la alianza con Noé.	280
2.1.1. La maldad humana	281
2.1.2. Diluvio y promesa de alianza	281
2.1.3. El aroma que sube	282
2.1.4. La bendición	283
2.1.5. La alianza con Noé	284
2.1.5.1. Contrapartes	285
2.1.5.2. No más diluvio	286
2.1.5.3. Arco Iris	287
2.1.5.4. Conclusión	287
2.2. Las alianzas con Abrahán	288
2.2.1. La vocación de Abrahán	288
2.2.2. Una vida de promesas	289
2.2.3. La alianza de Gn 15:9-21	290
2.2.3.1. Yhvh y Abrahán	291
2.2.3.2. Tierra para la descendencia	291
2.2.3.3. El rito	292

2.2.4. El nacimiento de Ismael (Gn 16)	292
2.2.5. Una nueva alianza (Gn 17)	293
2.2.5.1. El preámbulo y la lealtad de Abrahán	293
2.2.5.2. El contenido: descendencia, tierra y presencia	294
2.2.5.3. La alianza continuará con Isaac	295
2.2.5.4. La señal de la alianza	296
2.2.6. Conclusión	296
2.3. Otras promesas	297
3. Las alianzas en Éxodo	297
3.1. La alianza de Ex 19-24	298
3.1.1. Israel y Yhvh	299
3.1.2. Conclusión de la alianza	299
3.1.3. El sábado: señal de la alianza	299
3.1.4. Escuchar la voz de Yhvh	300
3.1.5. De forma y contenido	300
3.1.5.1. Forma	300
3.1.5.2. Contenido	301
3.2. La nueva alianza del Sinaí (Ex 34:10-27)	302
3.2.1. Examen del Desarrollo narrativo de la alianza de 34	302
3.2.2. Las partes de la alianza	303
3.2.3. El contenido de la alianza	304
4. Conclusión	305

## VI. Conclusión

1. Metodología	308
1.1. Continuidad narrativa	309
1.2. El rol del/la lector/a	310
1.3. Las voces del texto	310
2. Éxodo en una lectura narrativa	311
3. Para continuar el camino	316
3.1. La construcción del tabernáculo	316

3.2. La alianza de Moab	316
3.3. El libro del Deuteronomio	317
3.4. El Pentateuco y el imperio persa	318

VII. Bibliografía	320
-------------------	-----

1. Ediciones de los textos originales de la Biblia	320
2. Traducciones de la Biblia	320
3. Herramientas	320
4. Bibliografía citada	322
5. Bibliografía consultada	338

## Introducción

### 1. Preliminares

He comenzado a delinear esta tesis doctoral durante los tres meses que participé en el proyecto "Bridging Gaps" de la Universidad Libre de Ámsterdam en el año 2000. Con el asesoramiento del Profesor Doctor Eep Talstra inicié un camino de aquilatamiento de una aproximación a la forma final de los textos bíblicos. Sin embargo, este camino no se inició allí sino en el Instituto Universitario ISEDET primero y luego en el Seminario presbiteriano de Princeton.

ISEDET se ha destacado en su aproximación histórico-crítica a los textos bíblicos pero al mismo tiempo no ha dejado de darle un énfasis particular a la comprensión del texto en su forma final, ya sea en una aproximación de tipo estructural, muy cercana a la propuesta metodológica presentada por el grupo de Entrevernes<sup>1</sup> o de tipo narratológica.<sup>2</sup>

La aproximación a los textos bíblicos en su forma final no ha constituido para nuestra casa nunca el riesgo de volver al fundamentalismo que niega, entre otras cosas, la existencia de un complejo proceso de composición. En efecto, las aproximaciones a la forma final siempre fueron consideradas como un aporte más a la comprensión del texto pero en ningún caso se propone ignorar el rico proceso de composición de los textos bíblicos ni tampoco la importancia del estudio de su historia y contextos.

La consideración de la forma final del texto no busca, al menos en la perspectiva aquí presentada, clausurar la discusión sobre la composición de los textos bíblicos. A esta altura de la situación y después de más de un siglo de crítica literaria, sería irracional plantear la inexistencia de varias capas o "hilos" (para usar la figura de Noth) en el Pentateuco aún cuando la extensión, delimitación y propósito de estos sí siga siendo tema de discusión.

---

<sup>1</sup> En tal sentido se puede ver la presentación en René Krüger, Severino Croatto, Néstor Míguez, *Métodos exegéticos*, Buenos Aires, Instituto Universitario ISEDET, Publicaciones EDUCAB, 2006, pp. 281-304. También en René Krüger, *Dios o el Mamón. Análisis semiótico del proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas*, Buenos Aires, Lumen, 2009, pp. 56-75; esp. pp. 70-75 que trata sobre la convergencia metodológica.

<sup>2</sup> En la obra de Croatto cobra una mayor relevancia a partir de su comentario a Isaías 40-55: *Isaías. La palabra profética y su relectura hermenéutica; la liberación es posible*, Buenos Aires, Lumen, 1994; *Exilio y Sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco: Comentario de Génesis 4:1-12:9*, Buenos Aires, Lumen, 1997; *Imaginar el Futuro. Estructura retórica y quernigma del Tercer Isaías, Isaías 56-66*, Buenos Aires, Lumen, 2001.

## 2. La forma final del texto

Lo que nos planteamos, especialmente en el caso del Pentateuco, es una mirada al texto en su conjunto y su teología creyendo que éste es distinto a la suma de las distintas fuentes y/o procesos redaccionales. Noth afirma que la única manera satisfactoria de analizar ese tejido es mantener separado su entramado, y en esto es fiel a la comprensión clásica de la crítica literaria donde se afirma que la disposición de la forma final del Pentateuco invita (y exige) una lectura separada de cada una de las fuentes que lo componen. Esto decía en su comentario al libro del Éxodo: "en el presente estado el libro es como si fuera una tela hábilmente tejida a partir de una serie de hilos, y la única manera satisfactoria de analizar una tela es mantener firmemente en vista los hilos con que está hecha y el material con el que los mismos hilos están hechos."<sup>3</sup>

Por el contrario, consideramos que el Pentateuco no es igual a la suma de sus "hilos" sino una obra distinta. La combinación de fuentes paralelas, en la hipótesis documentaria, o de relatos menores, en la hipótesis de los fragmentos, o de los procesos de composición, en la hipótesis de Erhard Blum y la "escuela de Heidelberg", no mantiene necesariamente inmodificada la identidad individual de cada una de las fuentes, o de los relatos o aún de la composición. En ninguna de las hipótesis que se admita como válida se puede suponer que los sucesivos estratos de composición mantuvieron inalterado el previo y a su vez no fueron modificados por ellos. En tal sentido el Pentateuco en cuanto texto en su forma final no puede equipararse a ninguna de sus partes, ni siquiera la última. Aún ésta, al mantener elementos previos, es afectada por ese material remanente. Esto es lo que hace necesario una aproximación que considere atentamente la forma final.

## 3. Hipótesis de trabajo

La hipótesis con la que trabajaremos en primer lugar es que es posible, a pesar de la existencia de más de una capa de producción del texto, hacer una lectura continuada de Éxodo 19-34 en su forma final. En segundo lugar, que ésta traerá a luz elementos que hacen a la teología del Pentateuco en su forma final, especialmente en la relación entre Yhvh y su pueblo, que no son totalmente perceptibles en una lectura diacrónica o "atomista" del texto.

El primer aspecto no es del todo novedoso ya que, como hemos mencionado arriba,

---

<sup>3</sup> Martin Noth, *Exodus, a Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1962, p. 18.

se están realizando numerosas investigaciones sobre la forma final del texto. Sin embargo, es un punto de partida imprescindible para nuestra consideración más importante, que es la que aparece en segundo lugar.

La discusión teológica sobre la relación entre Yhvh y su pueblo ha estado estrechamente vinculada al concepto de alianza. Esta discusión ha estado primero asociada con la teología de los diferentes estratos de composición y/o redacción del Pentateuco y luego en la forma final se siguió considerando los textos centrales en relación unos con otros pero sin tener en cuenta la perspectiva del desarrollo narrativo. Es justamente este el aspecto que queremos aportar con nuestro trabajo en la discusión del Pentateuco.

**Consideramos que una lectura narrativa del libro del Éxodo (y los textos del Génesis temáticamente involucrados) permite ver que en la forma final del Pentateuco las sucesivas alianzas han sido incorporadas en una narración continua, de tal manera que sus diferencias de formas se deben principalmente al objetivo, al momento narrativo y a la situación de la(s) contraparte(s) de cada una de las alianzas. Más concretamente, la alianza del Sinaí no “compite” con la alianza abrahámica sino que su objetivo y su forma son específicos y distintos que la de aquella. La alianza de Ex 34 no es una renovación de la alianza de Ex 19-24 sino una nueva alianza que permite que Yhvh continúe con Moisés e Israel hacia la tierra prometida.**

#### 4. Aspectos metodológicos

##### 4.1. La continuidad narrativa

El Pentateuco, aún en su complejo proceso de composición y su gran variedad de géneros, nos ubica siempre en una narrativa en progreso. Los distintos relatos se ubican en una trama que va desarrollándose en el tiempo desde la creación del ser humano (Gn 1-2) hasta la torre de Babel (Gn 11); desde la familia de Térá en Ur de los Caldeos (Gn 11:27) hasta la familia de Jacob en Egipto (Gn 50); desde la esclavitud del pueblo en Egipto (Ex 1) hasta la muerte de Moisés frente a la tierra prometida (Dt 34).

Por esto es necesario comprender las distintas partes de este gran relato no como algo acabado en sí mismo, sino como un relato desarrollándose. Robert Alter comenta con relación a la exégesis rabínica:

"Existen, sin embargo, dos distinciones esenciales entre la forma en que el texto fue considerado en el midrash y la aproximación literaria que propongo. Primero, aunque quienes practicaban el midrash sí asumieron la unidad del texto, tenían poco sentido de este como un real continuidad narrativa, como *un relato de desarrollo coherente en el cual el sentido de su información anterior es progresivamente, inclusive sistemáticamente, revelada o enriquecida por medio de la adición de información posterior.*"<sup>4</sup>

Este comentario de Alter con relación a la exégesis midráshica<sup>5</sup> puede decirse también de la forma en cómo ha sido estudiado el Pentateuco. Aunque se hable de forma final del texto no necesariamente se considera al texto desde esta perspectiva narrativa y por lo tanto el análisis de los textos se sigue haciendo en unidades mayores o menores y comparando con textos con la misma temática, paralelos, etc. pero sin interesarse demasiado por los eventos que transcurrieron entre uno y otro y cómo estos afectan el desarrollo del relato. Por ejemplo, se comparan las alianzas de Gn 15 y 17 pero no se le da debida importancia a Gn 16 que da los elementos bases para que se justifique la realización de una nueva alianza de Gn 17. Similarmente la vocación de Moisés en Ex 3 se la compara con la de Ex 6 pero sin advertir el rol decisivo que tienen los acontecimientos de Ex 5.

La consideración concienzuda de la continuidad narrativa se convierte así en un primer aporte para el tratamiento del conjunto de Ex 19-34 y el tema de la alianza. Eso obliga a trabajar con grandes extensiones de texto antes que con pequeñas unidades. Por ello nuestro trabajo, a diferencia del de Dozeman, no se reduce a 19-24; o a 32-34 como lo hace Moberly, sino que toma toda la unidad de 19-34. Es más: un capítulo entero está dedicado a entender los personajes y las relaciones que van entretejiéndose mutuamente en los primeros dieciocho capítulos del Éxodo.

## **4.2. Programa Narrativo**

Vinculado al aspecto anterior, podemos mencionar la relevancia de detectar el programa narrativo principal y los secundarios que se desprenden de él. Este

<sup>4</sup> *The Art of Biblical Narrative*, Nueva York, Basic Books, Inc., 1981, p. 11 (énfasis nuestro).

<sup>5</sup> M. H. Goshen-Gottstein, refiriéndose a la teología judía, afirma: "la exégesis clásica judía fue mayormente atomista-filológica y no sintética-teológica." "Christianity, Judaism and Modern Bible Scholarship", *Vetus Testamentum Supplements* 28, Leiden, Brill, 1975, p. 79, citado por Rolf Rendtorff, en "Old Testament Theology, Tanakh Theology, or Biblical Theology? Reflections in an Ecumenical Context", *Biblica* 73 (1992), p., 445.

concepto es tomado del análisis semiótico presentado por el Grupo de Entrevermes.<sup>6</sup> Ellos lo definen como la sucesión de estados y cambios que se encadenan a partir de una relación Sujeto-Objeto y de su transformación. El programa narrativo comporta, por tanto, varios cambios articulados y jerarquizados.<sup>7</sup> Lo utilizamos aquí de una manera más acotada y simple.

El concepto de programa narrativo nos permite identificar en el relato la intención de conseguir un determinado objetivo y las distintas acciones llevadas a cabo para alcanzarlo o para evitarlo, en el caso de aquellos agentes que funcionan como obstáculos. Por ejemplo, en Ex 3 Yhvh expresa a Moisés que su objetivo es liberar al pueblo de la esclavitud y llevarlo a la tierra prometida (Ex 3:8). Este programa de Yhvh es retomado en Ex 6-8 pero se introduce una modificación. Además de los enunciados anteriormente, ahora aparece un tercero: hacer a Israel su pueblo (Ex 6:7). Estos tres objetivos de Yhvh constituyen en el Pentateuco un programa narrativo continuo dentro del cual se enmarcan otros. Así podemos entender el lugar que la propuesta de Yhvh en Ex 19:3-6 tiene en el marco del proyecto de Ex 6:7.

Este aspecto, sumado al anterior de la continuidad narrativa, nos permite distinguir y jerarquizar las distintas escenas y al mismo tiempo entender su lugar en el programa narrativo. En la discusión mencionada más arriba sobre la teología de la alianza hay una tendencia a comparar las distintas alianzas por su forma (incondicional/condicional, unilateral/bilateral, etc.) pero se presta mucha menos atención a su objetivo y su ubicación narrativa. Esto ha permitido comparar unas con otras, especialmente en cuanto a su forma, pero sin preguntarse si sus objetivos y su lugar en la narrativa del Pentateuco son los mismos.

Entonces, la comprensión de las alianzas en su lugar narrativo específico permitirá entenderlas mejor en cuanto a su función literaria como así también en la relación que tienen unas con otras. El Pentateuco contiene distintas alianzas que Yhvh va haciendo con Noé (Gn 9), Abrahán (Gn 15 y 17) e Israel (Ex 19-24 y 34) que deben comprenderse siguiendo el hilo del relato y no contraponiéndolas unas con otras

---

<sup>6</sup> *Análisis semiótico de los textos: Introducción, teoría, práctica*, Madrid, Cristiandad, 1982.

<sup>7</sup> *Análisis semiótico...*, p. 26.

como relatos auto-contenidos e independientes.<sup>8</sup>

### **4.3. Texto y lector/a**

Esta propuesta de aproximación al texto bíblico tiene su base en el marco general más amplio de lo que se ha denominado la "crítica de la respuesta del lector"<sup>9</sup> especialmente en la formulación brindada por Umberto Eco.<sup>10</sup> Esta perspectiva nos parece válida en los siguientes aspectos:

a) Como su nombre lo indica, la lectora o el lector tiene en esta teoría un rol decisivo en el proceso de lectura, constituyéndolo en parte del mensaje lingüístico del texto. La propuesta de Eco para nosotros tiene especial importancia en su comprensión del lector/a y autor/a modelo, entendiendo al primero como "...un conjunto de instrucciones textuales que se manifiestan en la superficie del texto, precisamente en forma de afirmaciones u otras señales" y "...la tarea principal de la interpretación consiste en encarnarlo, a pesar de que su existencia sea fantasmagórica."<sup>11</sup> Por otro lado el "autor [modelo] no es sino una estrategia textual capaz de establecer correlaciones semánticas, y que pide ser imitado..."<sup>12</sup>

b) Es un modelo de análisis básicamente literario pero en este intento de encarnar al lector/a modelo se abre la puerta al *Sitz im Leben* del texto pero "controlado" siempre por éste<sup>13</sup> pues reconoce una distancia entre el texto, su destinatario "imaginado" o "creado" por la obra y el lector o lectora real. En nuestro caso la diferencia entre uno y otro es más evidente tratándose de un escrito de gran antigüedad, escrito en un idioma distinto, etc. En la búsqueda de leer el texto

<sup>8</sup> Esto es una práctica valiosa de los estudios histórico-críticos pues permite distinguir énfasis, particularidades, etc. El ejemplo más contundente es la sinopsis de los cuatro evangelios (*Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, Kurt Aland (Ed.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2001<sup>15</sup> (3ª impresión corregida); o la sinopsis de leyes del Pentateuco (Guy Lasserre, *Synopse des Lois du Pentateuque*, Leiden, Brill, 1994). Sin embargo, esta herramienta queda trunca sin el marco narrativo en que cada relato se encuentra. Ahora bien, hay una diferencia entre "paralelizar" alianzas y "poner en visión de conjunto [syn-opsis]" textos evangélicos que no se refieren a personajes diferentes, sino que son variaciones redaccionales de un mismo texto base.

<sup>9</sup> Adele Berlin nos recuerda que "cuando las aproximaciones de la respuesta del lector comenzó a tomar relevancia en los círculos literarios, lo hizo como un correctivo al largamente afianzado "objetivísimo" que buscaba el único y verdadero sentido de un texto y determinaba como este verdadero y único sentido debía ser descubierto." "The Role of the Text in the Reading Process" en *Semeia* 62, (1993), p. 143.

<sup>10</sup> Especialmente en *Lector in fabula: la cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Barcelona, Lumen 2000; *Los Límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen 2000, *Seis paseos por los bosques narrativos*, Barcelona, Lumen, 1996.

<sup>11</sup> Eco, *Seis paseos...*, pp. 23-24.

<sup>12</sup> Eco, *Seis paseos...*, p. 33.

<sup>13</sup> Eco se enmarca en una determinada corriente del *Reader Response* que Powell denomina "lector en el texto"; ver *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 16.

encarnando al lector/a modelo, somos impulsados/as a leer el texto con sus saberes y preguntas.

c) El “autor modelo” identificado como estrategia textual nos sitúa sobre el texto mismo antes que sobre su autor/a. Además de su relevancia metodológica para cualquier obra literaria, es particularmente importante para el Pentateuco pues el texto recibido no puede ser adjudicado exclusivamente a un autor/a o escuela particular.

d) La “crítica de la respuesta del lector” nos recuerda que la lectura es una experiencia temporal. La lectura es un proceso extendido en un periodo de tiempo, simplemente porque una narrativa constituye una secuencia de tiempo. A diferencia de una pintura, o de una escultura, la lectura no es algo estático o espacial sino un proceso. En éste el lector aprende y crece a través de la lectura. De esta forma no podemos tomar textos aislados, ponerlos uno al lado del otro y obtener así la teología de un libro sino que deberíamos considerar seriamente cómo la narrativa va presentando un tema y cómo nos va conduciendo por él.<sup>14</sup>

## **5. El cuerpo de la tesis**

Teniendo en cuenta la hipótesis señalada así como el aspecto metodológico a utilizar, estructuramos esta disertación de la siguiente manera. Tenemos un primer capítulo donde hacemos una presentación del estado de la cuestión en relación con el Pentateuco y el tema de la alianza.

En el capítulo II, nos adentramos en el libro del Éxodo haciendo una caminata por los primeros dieciocho capítulos de este libro con el objetivo de entender cómo se ha ido desarrollando la trama desde el comienzo del libro y cómo se relaciona ésta con el libro del Génesis; así como el vínculo entre los distintos actores. Un punto particularmente importante es entender cómo las acciones siguientes (Ex 19 en adelante) aparecen en forma programática en el envío a Moisés en Ex 6.

El capítulo III presenta el análisis de los capítulos 19 a 24. Entendemos que la propuesta de alianza presentada por Yhvh a Israel a través de Moisés en el Sinaí

---

<sup>14</sup> La hipótesis documentaria tiende a considerar los textos divergentes como provenientes de distintas fuentes pero no se pregunta por la comprensión que emana de ambos textos coexistiendo en una misma obra. Tal es el tratamiento que el tema de la alianza ha recibido hasta el momento.

se enmarca en el programa narrativo anunciado en Ex 6:7 y que eleva la ya existente relación entre Yhvh e Israel a un nuevo y más profundo estado.

El capítulo IV se centra en los capítulos 32 a 34, donde la notable e irreplicable situación de cercanía entre Yhvh e Israel alcanzada recientemente es destruida por la adoración del becerro de oro. Moisés inicia entonces un largo proceso de re-vinculación entre Yhvh e Israel que finalizará con la conclusión de una alianza entre Yhvh y Moisés. En ambos capítulos nuestro interés central es exponer la continuidad narrativa de estos relatos, y particularmente importante es la comprensión de la relación entre las alianzas de Ex 19-24 y 34.

En el capítulo V exponemos los resultados de la investigación previa en el marco de una lectura teológica del concepto de alianza. Como se ha señalado más arriba, los aspectos de continuidad narrativa y del lugar de cada alianza en los programas narrativos resultan fundamentales para las conclusiones aquí expuestas. Finalmente, en el capítulo VI hacemos una conclusión general del trabajo.

La traducción que ofrecemos del texto hebreo es básicamente una traducción literal que busca acercarse lo más posible al texto hebreo a nivel de la palabra, de la sintaxis y de los recursos literarios. Esto tiene la ventaja que permite entender a quien lee que la repetición de un mismo vocablo o lexema en español indica que lo mismo se realiza en el texto hebreo. También hemos optado, cuando es gramaticalmente posible, por mantener la sintaxis hebrea. Esta opción tiene la dificultad de presentar una traducción un tanto servil y de no ser inclusiva desde el punto de vista de género.

## **6. Una nota final**

La hipótesis de trabajo propuesta para esta tesis invita a centrarnos en los aspectos internos del texto bíblico en su forma final. Esto excluye una incursión detallada por los aspectos contextuales de la producción del texto y de la audiencia original. Nos conformamos con el marco general dado por la discusión actual que considera el Pentateuco como una obra postexílica y en relación con el proceso de reconstrucción del reino de Judá bajo el imperio persa.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Como se describe en el estado de la cuestión, la discusión actual se centra sobre la hipótesis de Frei sobre la autorización persa y que ha encontrado gran apoyo en la escuela de Heidelberg y la hipótesis de Weinberg que encuentra el surgimiento del Pentateuco más bien en un proceso propio de la comunidad judía de Jerusalén.

Esta opción se justifica más por una necesidad de acotar el campo de la investigación que por una comprensión metodológica de cómo debería elaborarse una propuesta de teología(s) del Pentateuco. Consideramos, como ya lo definiera Walter Brueggemann al intentar combinar los aportes de Childs y Gottwald, la necesidad de mantener en tensión irresoluble al Pentateuco como una obra producida en medio de un conflicto social y por lo tanto legitimadora de un movimiento social y al mismo tiempo, desde el punto de vista teológico, como algo más, con un “*plus*” que la coloca por encima de ese conflicto.<sup>16</sup>

Por otro lado, este trabajo se limita a las alianzas de Ex 19-34 y presta atención al desarrollo narrativo previo pero no al posterior. En tal sentido los resultados de este trabajo presentan una lectura de las alianzas hasta ese momento de la narrativa. Creemos que el trabajo realizado es vital para una comprensión de las alianzas en el marco de la redacción final del Pentateuco pero no lo agota. De hecho, el libro del Deuteronomio hace una relectura de los acontecimientos relatados en los libros de Éxodo a Números resignificándolos. Inclusive, se realiza una alianza que Moisés concreta, en nombre de Yhvh, con Israel aparte (גללבר) de la realizada en el Sinaí (Dt 28:69).

Por lo tanto los resultados expuestos en esta tesis no constituyen desde el punto de vista metodológico ni del material una propuesta acabada para una teología de las alianzas del Pentateuco, sino la primera parte de la tarea. Sus resultados necesitarán un diálogo más profundo sobre el contexto en el que se concibió esta obra teológica fundamental para la fe judeocristiana así como la consideración del resto de la narrativa hasta el final de la obra.

---

<sup>16</sup> Ver “A Shape for Old Testament Theology, I: Structure Legitimation”, *Catholic Biblical Quarterly* 47, (1985), pp. 28-29.

## Capítulo I:

### Estado de la cuestión

El estado de la cuestión que presentamos a continuación se centra en tres aspectos:

1. El Pentateuco y las diferentes propuestas de su autoría y composición;
2. La alianza y su lugar en la Biblia Hebrea en general y el Pentateuco en particular;
3. Ex 32-34 y la relación entre la alianza de Ex 34:10-27 y la precedente de Ex 19.

#### 1. El Pentateuco<sup>17</sup>

##### 1.1. El Pentateuco hasta Wellhausen

La tradición judeocristiana reconoció desde la antigüedad a Moisés como el autor del Pentateuco. Filón de Alejandría<sup>18</sup> y Josefo<sup>19</sup> veían en Moisés su compositor y consideraban que la narrativa sobre su propia muerte se explicaba por la inspiración divina que recibió Moisés. El Nuevo Testamento es testigo también de la adjudicación a Moisés del Pentateuco.<sup>20</sup> Entonces para el siglo I d.C. ya se designaba a Moisés no sólo como autor del Deuteronomio o algunas partes legales como se hace en la Biblia Hebrea<sup>21</sup> sino de todo el Pentateuco.

Sin embargo, hacia el siglo XII el médico judío español Abraham Ibn Ezra menciona la posibilidad de que haya porciones de textos post-mosaicas para dar cuenta de los anacronismos en Gn 12:6; 13:7; 50:10s; Nm 22:1; Dt 1:1-5; 3:14; 34:6.<sup>22</sup> No obstante, nadie dudaba, al menos abiertamente, de la autoría mosaica del Pentateuco.

Hacia los siglos XV-XVI surge la necesidad de encontrar una explicación a las dificultades que surgían de adjudicar a Moisés la autoría del Pentateuco. Félix

<sup>17</sup> No pretendemos agotar en estas pocas páginas el sinnúmero de matices y diferencias que emergen en cada caso. Nos contentamos con mostrar el panorama y énfasis generales de la discusión. Para una mayor profundización remitimos a las obras citadas en este capítulo.

<sup>18</sup> *De vita Mosís* I: 4; IV: 291.

<sup>19</sup> *Antiquitates Judaicae*, Introducción 4:18-26 y IV 8, 48, 326

<sup>20</sup> Mt 19:7; Mc 12:26; Hch 15:21; etc.

<sup>21</sup> Cf 1 Re 2:3; Mal 3:22; Jos 8:31; 2 Re 14:6; Ne 8:1, etc. Para el tiempo de Jesús se comprendía además que Moisés había recibido en el Sinaí la "Torá oral".

<sup>22</sup> Ver Albert de Pury y Thomas Römer, "O Pentateuco em questão: Posição do problema e breve história da pesquisa", en Albert de Pury (Ed.), *O Pentateuco em Questão. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*, Vozes, Petrópolis, 1996, p. 18.

García López señala a Alfonso de Madrigal, el Tostado (1410-1455) como uno de los pioneros en dudar de la autoría de Moisés.<sup>23</sup> A. B. Karlstadt en 1520 se convierte en el primer teólogo protestante que niega la autoría de Moisés a partir de un estudio de Dt 34:5.<sup>24</sup> A este le sigue Spinoza en Holanda hacia el 1670; el filósofo inglés Thomas Hobbes en el capítulo 33 de su obra *Leviatán* (1651); y el sacerdote francés Richard Simon en su *Historia crítica del Antiguo Testamento* (1678).

La existencia de anacronismos y problemas literarios como las repeticiones hicieron dudoso el origen mosaico del Pentateuco. Al principio el nombre de Moisés fue reemplazado por el de Esdras. Este cambio pudo explicar la existencia de anacronismos, pero no pudo, sin embargo, dar una respuesta sólida a un sinnúmero de contradicciones, repeticiones y diferencias estilísticas.

Así nace la idea de la existencia de diferentes fuentes o camadas de composición. Henning Witter en 1711, pastor de Hildesheim, sugiere la existencia de dos relatos paralelos en Gn 1-3 que se podían identificar por el uso del nombre de אלהים (1:1-2:3) y de יהוה en 2:4-3:24).<sup>25</sup> Una conclusión similar alcanza Jean Astruc (1684-1766) en Francia. Según este último, Moisés habría utilizado tres "memorias", que llama A, B, y C que se caracterizan por el uso del apelativo divino.<sup>26</sup> Este trabajo es perfeccionado por Johann Gottfried Eichhorn, autor de la primera introducción crítica del Antiguo Testamento (1780-1783).<sup>27</sup>

Desde entonces básicamente tres propuestas dominaron la discusión académica hacia fines del siglo XIX y casi todo el siglo XX, a saber:

- a) *la hipótesis documentaria*, es decir se supone la existencia de documentos paralelos, completos e independientes que fueron posteriormente combinados;
- b) *la hipótesis de los fragmentos*, que supone la existencia de un sinnúmero de relatos sobre pequeñas unidades que fueron reunidos mucho tiempo después;

<sup>23</sup> Ver "De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco", *Estudios Bíblicos* 52 (1994), p. 11.

<sup>24</sup> Ver de Pury y Römer "O Pentateuco em questão...", p. 19.

<sup>25</sup> Ver García Santos, *El Pentateuco: historia y sentido*, Salamanca, Edebesa, 1988, p. 85.

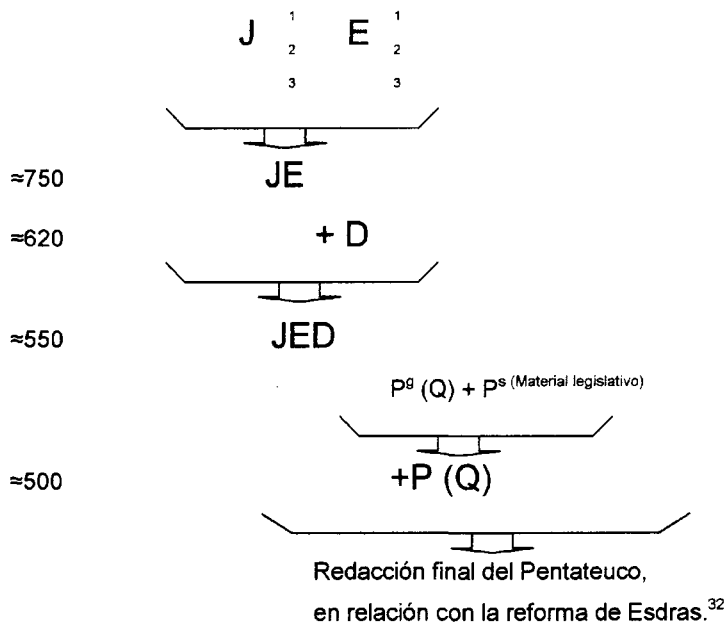
<sup>26</sup> Ver Jean Louis Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna, EDB, 2000, pp. 119-120.

<sup>27</sup> Joseph Blenkinsopp, *El Pentateuco, Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella, Verbo Divino, 1999, p. 14.

c) la hipótesis de los complementos que sugiere la existencia de un documento base que luego fue complementado con pasajes varios hacia fines de la monarquía.<sup>28</sup>

## 1.2. El Pentateuco después de Wellhausen

Sin lugar a duda el trabajo de Wilhelm de Wette<sup>29</sup> primero y J. Wellhausen<sup>30</sup> después marcan un antes y después en la discusión sobre la composición del Pentateuco. Wellhausen se convierte en uno de los más influyentes estudiosos sobre el origen del Pentateuco. Con él, la hipótesis documentaria tomó un nuevo y decisivo impulso y se hizo predominante a la largo de un siglo. La hipótesis de Wellhausen está marcada por la concepción hegeliana de la historia marcando un desarrollo evolutivo desde la religión natural hacia la institucionalización judaica pasando por el momento profético.<sup>31</sup> De Pury y Römer explican la hipótesis según Wellhausen mediante el siguiente cuadro:



<sup>28</sup> Sobre el surgimiento y desarrollo de estas diferentes hipótesis ver Ska, *Introduzione...*, pp. 120-121; Blenkinsopp, *El Pentateuco...*, pp. 11-15.

<sup>29</sup> *Kommentar über den Pentateuch I-III* (Halle 1802-1805). De Wette sugería que Moisés no era más que una figura a la que se adjudicaron una pluralidad de escritos heterogéneos. El aspecto legal lo consideraba básicamente una proyección del periodo persa y hasta helenístico para dar un sentido al origen y destino de Israel en el mundo. Ver Ska, *Introduzione...*, pp. 123-124.

<sup>30</sup> Julius Wellhausen, *Die Komposition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlín, Walter de Gruyter, 1963, 4ta. edición.

<sup>31</sup> Esto se ve en su comprensión de la alianza como un concepto tardío. Ver más abajo en este mismo capítulo: 2.1. La alianza como teologúmeno tardío.

<sup>32</sup> "O Pentateuco em Questão...", p. 31.

Vale notar que para Wellhausen el Yehovista es una obra literaria y redaccional construida a partir de las fuentes Y y E, que a su vez pasaron por tres ediciones previas. Sin embargo, Wellhausen es bastante escéptico a ir detrás de esa obra.

Gunkel (1883-1956), sin embargo, no se interesa tanto en el trabajo de composición literaria de las fuentes, que considera básicamente una obra de recolección, sino en el *Sitz im Leben* en el que esos relatos fueron contados. Así su énfasis no está puesto en el tiempo de la composición sino en la transmisión oral: "El estilo global de los relatos, en particular, sin embargo, puede solamente ser entendido sobre la presunción de su transmisión oral..."<sup>33</sup> Al mismo tiempo Gunkel consideraba que cada situación socio-histórica era acompañada por una determinada forma y género literario. Así el estudio de la forma (*Formgeschichte*) del relato abría la puerta a descubrir el mundo del texto y su sentido.<sup>34</sup>

Con Gunkel el énfasis comienza a trasladarse del tiempo de la monarquía al período de los jueces. Y será Martin Noth quien justamente tomará la tarea de proponer la *Überlieferungsgeschichte* desde los primitivos relatos orales hacia la forma escrita posterior. Noth identifica cinco temas pertenecientes al estadio oral: la salida de Egipto, los relatos del desierto, la entrada en la tierra, las promesas patriarcales y la revelación en el Sinaí. Para Noth no es Y quien organizó este material sino que habla de la existencia de un "documento fundamental" (*Grundlage*) de donde Y y E tomaron el material propio.<sup>35</sup>

Paralelamente al trabajo de Noth se desarrolla el de von Rad, con quien se influyen mutuamente. Los cinco temas propuestos por Noth para el estadio oral no son otros que los que von Rad encontraba en los pequeños credos históricos de Dt 26:5b-9; 6:20-23; Jos 24:2b-13. Sin embargo, para von Rad el rol decisivo lo tiene el Yahvista, a quien define como un genio literario y teológico de la época salomónica. Esto se ve claramente, según von Rad, en la forma en que trata el material que dispone, pues es un compilador, pero principalmente es un teólogo: "...el Yahvista

<sup>33</sup> *Genesis*, Macon (Atlanta), Mercer University Press, 1977, 9ª edición, p. 15.

<sup>34</sup> Gunkel influye significativamente en los países nórdicos. Se puede mencionar el trabajo de Mowinckel sobre el decálogo y especialmente el trabajo de Engnell y la escuela de Uppsala. Este autor sigue el trabajo de Gunkel y sugiere que la tradición oral se extiende hasta la época post-exílica. Recién en este período es puesta por escrita en dos fases, una de tipo deuteronomista que corresponde con la obra Deuteronomio-2 Reyes, a la que se le suma el tetrateuco, de edición sacerdotal. Ver Ivan Engnell, *Critical Essays on the Old Testament*, Londres, SPCK, 1970.

<sup>35</sup> A esto debemos sumarle su trabajo sobre el modelo anfictionico que le da sustento a su visión de la historia de Israel. Algunos aspectos de esta propuesta los veremos más abajo (2.2 La alianza y su función social) cuando consideremos el lugar que el concepto de alianza tiene en esta hipótesis.

habla a sus contemporáneos, partiendo de un interés actual de la fe y no, por ejemplo, como un narrador desvinculado, que solamente se sienta obligado con respecto al antiguo patrimonio tradicional."<sup>36</sup>

Las otras dos fuentes E y S tienen para von Rad un rol bastante más pálido: "La yuxtaposición de E y S con Y y su unión mutua es un proceso puramente literario y no aporta nada fundamentalmente nuevo, desde el punto de vista de la historia del documento sacerdotal no traen ningún cambio; solamente son modos de aquella poderosa concepción yahvística, aunque ciertamente con grandes características teológicas propias."<sup>37</sup>

A partir de Gunkel, Noth y von Rad, las fuentes comienzan a datarse en época cada vez más temprana con relación a la propuesta documentaria de Wellhausen:

- La obra del Yahvista se data hacia el siglo X a.C. y sería una obra del sur.
- El Elohista se vincula más con los profetas del norte y su datación es hacia la mitad del siglo VIII a.C.
- La obra sacerdotal S es datada en la época exílica.
- Finalmente la obra deuteronomista se reduce al Deuteronomio y se asocia con la reforma de Josías (siglo VII a.C.)

Así, la hipótesis documentaria fue reformulada continuamente, encontrando mayores capas y ajustando la extensión, hasta casi la desaparición, de E. Por el contrario la presencia del deuteronomista comenzó a crecer cada vez más en el Tetrateuco y fueron asignadas a esta fuente muchos de los textos anteriormente considerados Elohistas y también Yahvistas. Justamente esta modificación constante sobre sí misma es lo que la mantuvo tan largo tiempo en los ámbitos académicos pero finalmente terminó socavando los mismos supuestos que la sostenían.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1982, p. 72.

<sup>37</sup> *Estudios...*, p. 77.

<sup>38</sup> E. Zenger y P. Weimar sostienen aún la existencia de un Yahvista salomónico aunque mucho más modesto que lo que pretendía von Rad en cuanto a su elaboración teológica. Luego seguiría la integración del Elohista hacia el siglo VIII. Después del exilio habría una redacción deuteronomista del Pentateuco que añade el Dt y el resto de la obra deuteronomista (Jos-2 Re) pero también dentro del Tetrateuco, en al menos dos camadas redaccionales. En el exilio aparecería un documento autónomo sacerdotal Pg que tendría una redacción en Jerusalén en el post-exilio (Ps). Finalmente un redactor (R) da forma final al Pentateuco y lo separa de la obra deuteronomista. Ver de Pury y Römer "O Pentateuco em Questão...", pp. 60-62.

### 1.3. El Pentateuco post-hipótesis documentaria

Siempre existieron críticos de la hipótesis documentaria; sin embargo, recién hacia las décadas de 1970-1980 sus voces comenzaron a ser escuchadas. Hay dos posiciones que parecen particularmente importantes. Una es la introducida por el canadiense Winnett en 1964 y la otra por Rendtorff en 1977. Aunque sus propuestas no llegaron a concitar un nuevo consenso han sido lo suficientemente contundentes como para agrietar la consolidada hipótesis documentaria.<sup>39</sup>

Actualmente no existe un acuerdo sobre el proceso de composición del Pentateuco, sino una variedad de propuestas con más o menos seguidores.<sup>40</sup> N. Lohfink ilustra claramente la situación actual en la investigación del Pentateuco:

*"Produce cierta melancolía hojear actualmente el número 13 de los Cuadernos Bíblicos, en el que Jacques Briand, en 1976, expuso con autoridad la teoría clásica del Pentateuco. [...] Hoy día nadie podría escribir de esta forma sobre el Pentateuco; tanto ha cambiado el panorama de la exégesis científica en sólo veinte años."*<sup>41</sup>

En cuanto al proceso de composición del Pentateuco, la discusión se centra en la presencia deuteronomística en el Tetrateuco por un lado y por otro en la entidad del Sacerdotal "P", ¿es este una camada redaccional o una obra literaria autónoma?<sup>42</sup> Dentro de estas dos preguntas, que aparecen como esenciales para sentar bases de consenso, se abren tres líneas fundamentales de investigación:<sup>43</sup>

a) la propuesta desarrollada por Claus Westermann en su comentario al Génesis,<sup>44</sup> donde ve la presencia del Yavista y Sacerdotal como colectores, autores y

<sup>39</sup> Rolf Rendtorff, "Traditio-Historical Method and the Documentary Hypothesis", en *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 1969, pp. 5-11. *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, (BZAW 147), Berlín, Walter de Gruyter, 1976. "The Future of Pentateuchal Criticism" en *Henoch VI*, (1984), pp. 1-15. *Introduzione all'Antico Testamento*, Turín, Claudiana, 1990, pp. 175-220, esp. pp. 211-220.

<sup>40</sup> Se encontrará una descripción detallada de la historia de la investigación del Pentateuco y la situación actual en Pury y Römer "O Pentateuco em questão...", pp. 15-85. Sobre la discusión actual también Alberto Ricciardi "Modelos alternativos para la hipótesis de los documentos a partir de la historia patriarcal", *Revista Bíblica* 58 (1996), pp. 193-210. R. N. Whybray, *El Pentateuco, Estudio metodológico*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995, esp. pp. 23-224. Joseph Blenkinsopp, *El Pentateuco...*, cap. I, pp. 11-48. Jean Louis Ska, *Introduzione...*, pp. 113-186.

<sup>41</sup> Norbert Lohfink, *Las tradiciones del Pentateuco en la época del Exilio* (Cuadernos Bíblicos 97), Estella, Verbo Divino, 1999, p. 5.

<sup>42</sup> Ver De Pury y Römer, "O Pentateuco...", pp. 71-72.

<sup>43</sup> Seguimos aquí la síntesis propuesta por Ricciardi, "Modelos..." No incluimos la propuesta de Hans-Christoph Schmitt ya que aún no ha propuesto una comprensión global del Pentateuco, sino sólo de una porción del mismo, la historia de José (Gn 37-50).

<sup>44</sup> *Genesis 1-11: A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1984; *Genesis 12-36: A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1985; *Genesis 37-50: A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1986. Originalmente publicados en alemán por Neukirchener en 1974, 1981 y 1982 respectivamente.

transmisores de la tradición. Al Elohista no lo considera un documento individual continuo.

b) F. B. Winnet y su discípulo John van Seters renuncian a la hipótesis documentaria al pensar que las repeticiones no se deben a la existencia de fuentes paralelas sino a un proceso de relectura. Por otro lado sostienen, contra Gunkel, que no se puede probar la existencia de un estadio oral antiguo. Tampoco se puede convalidar, desde el punto de vista arqueológico, la existencia de una "época patriarcal". Finalmente, notan la cercanía lingüística, temática y teológica del Deuteronomista y el Yahvista. Esto los lleva a sugerir la existencia de un Yahvista tardío, post-deuteronomista, que corrige a éste: "al contrario de su legalismo y nacionalismo, es más liberal, humanístico y universalista. La obra Yahvista constituye un 'prefacio' a la obra deuteronomista."<sup>45</sup>

Van Seters representa entonces una remozada hipótesis de los complementos donde distingue a) un material pre-Y; b) un material pre-Y en un segundo estadio al pasar por una elaboración de tipo Elohista; c) este material recibe una elaboración Yahvista que es el que le da su impronta y forma principal; d) finalmente hay una elaboración sacerdotal hacia el año 400aC. El rol decisivo en esta hipótesis es la obra del Yahvista, contemporáneo al Deuteronomista y que realiza una obra historiográfica similar a la de Herodoto.

c) Rendtorff por su parte inicia su trabajo con una crítica metodológica importante. Según él no se puede mantener al mismo tiempo la *Traditionsgeschichte* de Noth y la *Literarkritik* de Wellhausen. Para Rendtorff es una contradicción sostener el desarrollo independiente de los temas, como sugiere Noth y al mismo tiempo hablar de la existencia de fuentes continuas y paralelas, como hace Wellhausen. Tampoco se puede pensar en que el Yahvista es un "recolector de sagas" con Gunkel y que es el genio literario y teológico que sugiere von Rad.

Rendtorff no se interesa por el estadio oral sino que se centra en los textos escritos. Encuentra acertada la propuesta de Noth de que las tradiciones se desarrollaron en forma independiente unas de otras. Deteniéndose en la historia patriarcal inclusive sugiere que las historias de los distintos patriarcas fueron desarrolladas independientemente y que sólo posteriormente fueron combinadas. Es tarea de una

---

<sup>45</sup> Ska, *Introduzione...*, p. 156.

redacción deuteronomística reelaborar las promesas patriarcales y darles cohesión a los distintos relatos de los patriarcas en una historia consecutiva.

Será Blum quien lleve adelante la laboriosa tarea de dar mayor precisión y análisis a la propuesta de su maestro. Para Blum es posible distinguir la existencia de material pre-exílico en el caso del Génesis pero es difícil que se pueda hacer lo mismo con el conjunto Éxodo-Números.

Para Blum el Pentateuco es fruto de un compromiso entre los principales sectores del Israel post-exílico constituido por la "aristocracia terrateniente de Judea" y las familias sacerdotales. Ambos grupos son representados por los ancianos y los sacerdotes respectivamente. El primero es el responsable de la "composición D" (KD) y el segundo de la composición P (KP).

La KD es una respuesta al desafío puesto por el imperio persa de que todos los judíos del imperio cuenten con una legislación propia. Se propone así continuar la obra histórica deuteronomista (DtrG) pero afirmando la identidad de Israel no en las instituciones reales ni en el templo sino en las experiencias previas pre-estatales. Así su punto de partida será el llamado a Abrahán de Babilonia (Gn 12) y su centro será la alianza con Yhvh en el Sinaí después de la liberación de Egipto. Así "para los autores de la composición D, la existencia de Israel descansa sobre una doble fundación histórica: la promesa a los patriarcas y la liberación de Israel de Egipto."<sup>46</sup>

La KP es a su vez una respuesta a la propuesta de KD con quien tiene una gran base en común. El énfasis de KP sin embargo, será insistir en la importancia del templo y el culto como elementos imprescindibles y fundamentales de la fe en Yhvh. Por otro lado, al mismo tiempo que se acepta la alianza propuesta por KD como un elemento central en el vínculo con Yhvh se insiste más en una iniciativa divina que en un acuerdo mutuo. Un tercer aspecto es que la teología de Sión exige que la "historia" no comience con Abrahán sino con la creación misma del mundo. Sería entonces, tarea de KP la de sumar a KD la composición sobre Gn 1-11.

#### **1.4. El texto en su forma final**

La debacle de un consenso sobre la composición del Pentateuco ha posibilitado el fortalecimiento del estudio del texto mismo y la búsqueda de interpretar sus

<sup>46</sup> Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament*, Vol. 2, Londres, SCM Press, 1994, p. 474.

dificultades y tensiones no ya desde un modelo histórico crítico sino también sincrónico.

Milton Schwantes señala contundentemente: "No me parece que los estudios que parten de la hipótesis de la teoría de las fuentes literarias sean muy fructíferos."<sup>47</sup> También José Severino Croatto a través de varios artículos y libros, especialmente en el último período, muestra la riqueza que abren los textos no sólo a través de una intuición hermenéutica sino también por el hecho de que los mismos son liberados de la rigidez que la teoría documentaria les imponía y bajo la cual se "obligaba" a entenderlos.<sup>48</sup>

Así han comenzado a aparecer obras sobre el Pentateuco que intentan leerlo en su forma final. Podemos citar en este sentido a David Clines,<sup>49</sup> R. P. Knierim,<sup>50</sup> Thomas Mann<sup>51</sup> y Terence Fretheim<sup>52</sup> Particularmente importantes por su influencia son los trabajos de Brevard Childs<sup>53</sup> y Rolf Rendtorff<sup>54</sup>, que han insistido sobre la importancia de una lectura canónica que permita dar sentido al texto en su forma final aunque sin ignorar el complejo proceso de composición.

A estos proyectos más amplios se le pueden sumar un importante número de trabajos dedicados a algún libro del Pentateuco como el de J. P. Fokkelman,<sup>55</sup> Terence Fretheim,<sup>56</sup> Pablo Andinach,<sup>57</sup> Cornelius Houtman.<sup>58</sup>

<sup>47</sup> "Estos son los descendientes de Téráj", *RIBLA* 23 (1996), p. 50.

<sup>48</sup> Ver "Éxodo 1-15: Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco", *Estudios Bíblicos* 52 (1994), pp. 167-194; "El propósito querigmático de la redacción del Pentateuco. Reflexiones sobre su estructura y teología", *RIBLA* 23 (1996), pp. 9-16. *Exilio y Supervivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Génesis 4:1-12:9*, Lumen, Buenos Aires, 1997.

<sup>49</sup> *The Theme of the Pentateuch*, (JSOTS 10), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1978.

<sup>50</sup> "The Composition of the Pentateuch", en R. P. KNIERIM, *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method and Cases*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 1995, pp. 351-379.

<sup>51</sup> *The Book of the Torah. The Narrative Integrity of the Pentateuch*, Atlanta, John Knox, 1988.

<sup>52</sup> *The Pentateuch*, Nashville, Abingdon Press, 1996.

<sup>53</sup> *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress, 1979; *Biblical Theology of the Old and New Testaments, Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis, Fortress, 1993.

<sup>54</sup> *Introduzione all' Antico Testamento...; Teologia dell' Antico Testamento 2 Vol.*, Turín, Claudiana, 2001-2003. Originalmente publicadas en alemán en 1999 y 2001 respectivamente. "Noah, Abraham and Moses: God's Covenant Partners" en E. Ball (Ed.) *In Search of True Wisdom, Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald Clements* (JSOTS 300) Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, pp. 127-136; *Der Text in seiner Endgestalt, Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchen, 2001.

<sup>55</sup> Jan P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis, Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Assen-Amsterdam, Van Gorcum Press, 1975.

<sup>56</sup> *Éxodus. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, John Knox, 1991.

<sup>57</sup> *El libro del Éxodo*, Salamanca, Sigueme, 2006.

<sup>58</sup> *Exodus* (HCOT), 3 Vols.; Vols. 1 y 2, Kampen, Kok, 1993, Vol. 3, Leuven, Peeters, 2000. Existe además un sinnúmero de libros y artículos dedicados a secciones o capítulos que toman como punto de partida un concienzudo estudio de la forma final del texto. Remitimos a la bibliografía final donde se puede ver varios de ellos dedicados a partes del libro del Éxodo.

Aunque con metodologías distintas<sup>59</sup> todas estas aproximaciones tienen como punto de partida que buscan dar sentido al texto en su formal final. La mayoría de las/os autores/as consultados no niega la existencia de un complejo proceso de composición y en algunas situaciones vuelve a un análisis diacrónico pero sólo después de haber considerado en profundidad el texto recibido.

## 2. La alianza: historia de su interpretación

Presentamos a continuación una breve historia de la investigación sobre el concepto de Alianza en el Antiguo Testamento. Como cualquier discusión académica, es imposible hablar de unanimidad pero sí se pueden señalar ciertas corrientes interpretativas que dominaron el ámbito académico.

Podemos distinguir cinco momentos:

- El primero comienza con Wellhausen y se prolonga hasta después de la primera guerra mundial, en esta etapa el concepto de alianza juega un papel poco relevante.
- El segundo período encuentra en el estudio de Max Weber y Martin Noth un impulso decisivo. Estos insisten sobre la función sociorreligiosa de la alianza en la constitución de Israel y ésta como dadora de su identidad.
- El tercero se inicia con el trabajo de George Mendenhall que da anclaje a la alianza, especialmente la de Ex 19-24, en los tratados hititas del segundo milenio a.C. Estos dos últimos períodos son el momento de apogeo sobre el estudio de la(s) alianza(s) y su relevancia en la Biblia Hebrea. Su valoración es tal que llega a convertirse en el concepto básico de la teología del Antiguo Testamento.
- El cuarto está marcado por el trabajo de Peritt y un regreso a la visión de Wellhausen de comprender la alianza como un concepto teológico tardío. Con ello se vuelve a cerrar el ciclo y la centralidad teológica del concepto de alianza, al menos desde una visión histórica, queda relegada. Paralelamente a esta discusión aparece una segunda sobre la relación y/o tensión que surgen de estas diferentes teologías de la alianza.
- El quinto momento aparece con las lecturas sincrónicas y canónicas del Pentateuco y el intento de leer en conjunto los distintos relatos relacionados a la alianza. Exponentes de esta lectura son Childs y Rendtorff entre otros.

---

<sup>59</sup> Ver Ska, *Introduzione...*, pp. 182-185.

## 2.1. La alianza como teologúmeno tardío

La comprensión del concepto de alianza, como no podía ser de otra manera, acompañó el desarrollo de la exégesis bíblica. El punto de partida inevitable es entonces el trabajo de Julius Wellhausen: *Prolegomena zur Geschichte Israels* publicado originariamente en 1878 y con una segunda edición en 1883.

Wellhausen describe tres momentos en el desarrollo de la comprensión de alianza o pacto. *El primer momento* está marcado por su ausencia. Para Wellhausen "la relación de Jehovah con Israel fue en su naturaleza y origen de tipo natural..."<sup>60</sup> En esa relación "natural" no existía ninguna distancia entre Yhvh e Israel. Cualquier comprensión del vínculo entre Yhvh e Israel en términos de pacto o alianza es simplemente inexistente.

En un *segundo momento* y

"solamente cuando la existencia de Israel fue puesta en peligro por los asirios, profetas tales como Elías y Amós elevaron la deidad por sobre el pueblo cortando el vínculo natural entre ellos, y colocaron en su lugar una relación dependiente de condiciones, condiciones de carácter moral."<sup>61</sup>

De esta manera, siempre según Wellhausen,

"...la Torah de Jehovah, que originalmente caía bajo la categoría de ayuda divina, como todo Su trato [...], fue ahora desarrollada incorporando las demandas de cumplimiento de las cuales dependía Su actitud hacia Israel."<sup>62</sup>

Este cambio que Wellhausen detecta recién con Elías y Amós es el momento en el cual emerge el concepto de pacto o alianza: "De esta manera la substancia de la noción de alianza o pacto surgió de ideas que fácilmente lo sugirieron, pero, sin embargo, como una cosa enteramente nueva."<sup>63</sup>

Con la reforma de Josías se inicia un *tercer momento*.

"Después del acto solemne y de gran alcance por el cual Josías introdujo esta ley [la ley del Deuteronomio], la concepción de hacer una alianza entre Jehovah e Israel parece ocupar la posición central en el pensamiento religioso: prevalece en Deuteronomio, en Jeremías, en Ezequiel, en Isaias xl-lxvi, en Lev xvii-xxvi, y sobre todo en el Libro de las Cuatro Alianzas."<sup>64</sup>

<sup>60</sup> *Prolegomena to the History of Ancient Israel. With a Reprint of the Article "Israel" from the "Encyclopedia Britannica"*, Nueva York, Meridian, 1958, p. 417.

<sup>61</sup> *Prolegomena...*, p. 417.

<sup>62</sup> *Prolegomena...*, p. 418.

<sup>63</sup> *Prolegomena...*, p. 418.

<sup>64</sup> *Prolegomena...*, p. 418. Wellhausen denomina *Libro de las cuatro alianzas* al "código Sacerdotal" que divide la historia de los primeros seres humanos y los patriarcas en tres períodos, "cada uno de

Finalmente, "...el exilio babilonio sin duda ayudó, como el exilio asirio lo había hecho previamente, a familiarizar la mentalidad judía con la idea que la alianza dependía de condiciones, y podía posiblemente ser disuelta."<sup>65</sup>

En conclusión, para Wellhausen el concepto de Alianza no es utilizado en los orígenes de Israel para expresar su relación con Yhvh. Solamente irrumpe con los profetas Elías y Amos y con la reforma de Josías primero y el exilio después, cobra una magnitud decisiva en la Biblia Hebrea.

La lectura de Wellhausen marca el rumbo de la comprensión de la alianza hacia el siglo XIX y encuentra apoyo en prestigiosos eruditos de la época como Stade y Gunkel. Pero no menos respetables eran sus oponentes: Kittel (1888)<sup>66</sup> del lado alemán y Robertson Smith por el lado inglés.

## **2.2. La alianza y su función social**

Robertson Smith, en su libro *The Religion of the Semites* publicado originariamente en 1889 sostenía que la alianza se encontraba a la base misma de la relación entre Yhvh e Israel. La base de la argumentación de Smith radicaba en la función que la religión cumplía en la sociedad: "la religión no existía para la salvación de las almas sino para la preservación y bienestar de la sociedad, y cada persona debía cumplir su parte en todo lo que fuese necesario para este fin o romper con la comunidad doméstica y política a la cual pertenecía."<sup>67</sup>

En tal sentido el Dios de Israel era el "Dios de la confederación" que le daba sustento a su propia existencia como entidad política:

"...una nación como Israel no es una unidad natural como un clan, y Jehovah como el Dios nacional fue, desde el tiempo de Moisés en adelante, no un mero dios natural del clan, sino el dios de una confederación, así que, aquí la idea de una religión de alianza está enteramente justificada. El culto de Jehovah en todas las tribus de Israel y Judá es probablemente más antigua que el sistema de genealogías que deriva a todos los hebreos de un padre natural."<sup>68</sup>

---

ellos abierto por una alianza" (p. 338): Gn 1:28-22:4; Noé Gn 9:1-18; Abrahán Gn 17. Estos "...tres períodos y las tres alianzas correspondientes de la primera época son preliminares al cuarto período y a la cuarta alianza." (p. 339) El cuarto período es el mosaico anunciado en Ex 6:2,3. "En todo lugar el narrador tiene un ojo en la ley Mosaica..." (p. 340).

<sup>65</sup> *Prolegomena*..., p. 419.

<sup>66</sup> Kittel en oposición a Wellhausen sostenía la figura de Moisés como el fundador de la religión de Israel que se oponía a las religiones de su entorno y encontraba en la alianza la comprensión básica y característica de Israel que la distinguía de su contexto. Ver *A History of the Hebrews*, Charleston, BiblioLife, 2009, pp. 247-252.

<sup>67</sup> *The Religion of the Semites*, Nueva York, The Meridian Library, 1956, p. 29.

<sup>68</sup> *Idem*, p. 319, nota 2.

Sin embargo, el trabajo de Robertson Smith no tuvo la fuerza suficiente para quebrar la preponderancia de la interpretación de Wellhausen. Recién con el trabajo de Max Weber sobre la sociología de Israel la posición contraria a Wellhausen comenzó a fortalecerse.

Weber, en la misma línea que Smith, sugiere que Israel era una confederación de guerra y su Dios funcionaba como garante de la confederación y su sustentador:

"La confederación israelita misma, de acuerdo a una inequívoca tradición, representó una confederación de guerra bajo y con Yahwe como el dios guerrero de la unión, garantizando su orden social y creador de la prosperidad material de los confederados [...] Esto trajo la expresión del nombre "Israel" que fue pensado para designar directamente 'al pueblo del dios guerrero'..."<sup>69</sup>

Para Weber, el concepto de alianza es uno de los aspectos particulares de Israel: "una peculiaridad de orden social de Israel que encuentra expresión en el mismo nombre del libro más antiguo de leyes; *sefer ha berith*, 'Libro de la Alianza.'"<sup>70</sup> Si bien Weber ubica con Joás el establecimiento del culto puro a Yhvh en Jerusalén,<sup>71</sup> no tiene duda de su existencia desde los orígenes:

"desde el mismísimo comienzo la entera relación, aún de los legendarios ancestros de Israel con Dios en la concepción más tarde establecida por los sacerdotes en el exilio, fue consumada con renovadas alianzas..."<sup>72</sup>

En síntesis, el cambio de Wellhausen a Weber no es menor ni se restringe a una mera datación de la aparición del concepto de *berit*. La diferencia fundamental radica en que mientras que para Wellhausen se trata de un teológúmeno tardío, para Weber y Smith el concepto de alianza es fundamental para el funcionamiento social y la existencia misma de Israel. Sin alianza no podría existir Israel pues es lo único que le da cohesión a este grupo heterogéneo de tribus.

Nicholson muestra cómo este cambio de rumbo en la interpretación se puede percibir claramente al comparar las afirmaciones de Gunkel sobre la alianza en el Sinaí en su artículo de 1913 y su reedición en 1930. En la edición de 1913 Gunkel afirmaba: "Moisés congregó las tribus en el Sinaí e hizo una alianza con los

<sup>69</sup> *Ancient Judaism...*, Glencoe, The Free Press, 1952, p. 81.

<sup>70</sup> *Ancient Judaism...*, p. 75.

<sup>71</sup> Ver *Ancient Judaism...*, p. 77.

<sup>72</sup> *Ancient Judaism...*, p. 78.

Madianitas.”<sup>73</sup> En la edición de 1930, leemos: “Moisés congregó a los Israelitas y a través de una ‘alianza’ de Jahveh con ellos les dio unidad.”<sup>74</sup>

Volviendo a la propuesta del rol sociológico del concepto de alianza propuesto por Smith y Weber como sus mayores exponentes, es Martin Noth quien en su obra *Das System der zwölf Stämme* da forma decisiva a esta propuesta.<sup>75</sup> Noth sostuvo que Israel se originó al poco tiempo de su estadía en Canaán como una confederación de tribus. Esta confederación de tribus estaba fundada en una alianza entre las tribus y de ellas con su Dios. Este modelo de confederación no era exclusivo de Israel sino que era “un muy específico tipo de organización cuya analogía más cercana está en las confederaciones religiosas del mundo mediterráneo entre los griegos, antiguos latinos y etruscos.”<sup>76</sup> Noth da así un paso decisivo para “confirmar” que el concepto de alianza no es inicialmente una idea teológica sino una institución fundamental en la organización social de Israel en la tierra de Canaán.

Sigmund Mowinckel en su libro *Le Décalogue* avanza en otra dirección apuntando que la “renovación de la alianza” constituía un elemento fundamental de una celebración cáltica anual:

“Se celebra en Israel (más precisamente en Jerusalén) una fiesta cultural que, en sus partes esenciales, corresponden a los eventos del Sinaí relatados por J y E: santificación preliminar de la asamblea, gran procesión solemne al son de cuernos y de trompetas, grandes sacrificios de *šlāmīn* como podría ser el rito de aspersión de sangre; ésta sería una fiesta en honor a Dios que se reveló para concluir una alianza y que reveló su nombre, su esencia y su voluntad.”<sup>77</sup>

Gerhard von Rad retoma la propuesta de Mowinckel y comenta:

“...la pericopa del Sinaí en su configuración canónica (¡que frente a J y E es secundaria!) está ordenada *de antemano* al culto; se regula por él; toda su legitimidad se sostiene o cae juntamente con él; es decir, la pericopa del

<sup>73</sup> “Mose” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1ra edición, Vol IV, Tubinga, 1913. Citado en Nicholson, “Covenant in a Century of Study since Wellhausen”, *Oudtestamentische Studien* 24 (1986), p. 81.

<sup>74</sup> “Mose” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2da edición, Vol IV, Tubinga, 1930. Citado en Nicholson, “Covenant in a Century...”, p. 81.

<sup>75</sup> Una síntesis de la propuesta del sistema de las doce tribus sugerido por Noth aparece en su *Geschichte Israels* publicada en 1950. Utilizamos aquí la traducción castellana: *Historia de Israel*, Barcelona, Ediciones Garriga, 1966, pp. 91-111.

<sup>76</sup> Norman Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Londres, SCM Press, 1979, p. 345.

<sup>77</sup> *Le Décalogue*, París, Librairie Félix Alcan, 1927, pp. 120-121. Albert Alt continúa la línea de Mowinckel y sugiere que el *Sitz im Leben* de la ley apodíctica de Israel era la fiesta de los Tabernáculos. Ver “The Origin of Israelite Law”, en Albert Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford, Basil Blackwell, 1966, pp. 81-132.

Sinai es la *leyenda conmemorativa (Festlegende)* de una determinada celebración cáltica.<sup>78</sup>

Von Rad da aún un paso más y sugiere que en realidad detrás de la estructuración del relato del Sinai se encuentra un acontecimiento histórico real de renovación de la alianza que se realizaba en Siquem.

Esta "nueva" comprensión de la alianza como elemento central de la religión de Israel se expresa con mayor claridad en la obra de W. Eichrodt *Theologie des Alten Testaments* / que aparece en 1933. La estructuración de su obra está organizada a partir del concepto de alianza mostrando el carácter central que éste tiene como elemento unificador del Antiguo Testamento:

"El concepto de alianza, en el que el pensamiento israelita dio expresión definitiva a la relación del pueblo de Dios, establece desde un principio la peculiaridad del conocimiento israelita de Dios. [...] En todas las fuentes, a pesar de su frecuente estado muy fragmentario, la conclusión de una alianza entre Yahvé e Israel se acredita como elemento originario, incluso en aquellas en que el término *b<sup>e</sup>rit* se ha perdido. El mismo hecho está testificado además, a lo largo de toda la historia israelita primitiva, por la fuerza con que el sentimiento de solidaridad religiosa está ligado a la tradición sinaítica."<sup>79</sup>

Esta visión de la alianza como elemento constitutivo y distintivo de Israel en la comprensión de su existencia y su relación con Yhvh encuentra un campo muy fértil en el pensamiento teológico de la neo-ortodoxia en su confrontación con el creciente antisemitismo en Alemania y parte de Europa. Nicholson comenta:

"una teología del 'pueblo de Dios,' en la cual la alianza basada en la elección confesional del pueblo formaba una base tan importante, se volvió un tema de interés creciente ante el surgimiento del *Volkstum* alemán racialmente orientado."<sup>80</sup>

### **2.3. La alianza y la relación con los pactos hititas**

En la etapa anterior la alianza marcaba el aspecto distinto y particular de Israel con relación a los otros pueblos. Un nuevo mojón en la comprensión de la alianza aparece con la publicación de George E. Mendenhall en 1954 al tomar los pactos

<sup>78</sup> *Estudios sobre el Antiguo Testamento...*, p. 29.

<sup>79</sup> *Teología del Antiguo Testamento*, Vol. 1, Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 33-34.

<sup>80</sup> "Covenant in a Century of Study...", pp. 54-69. Sobre la religión impulsada por el nacionalsocialismo alemán, ver el libro de Arthur Frey con prólogo de Karl Barth donde corrobora su seria amenaza contra la iglesia toda: *Cross and Swastika. The Ordeal of the German Church*, Londres, Student Christian Movement, 1938. Von Rad por otro lado apunta sus baterías contra este movimiento en su artículo publicado originalmente en 1936: "El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento" en *Estudios sobre el Antiguo Testamento...*, pp. 129-139.

hititas del segundo milenio como base para comprender el pacto de Israel con Yhvh en el Sinaí. El punto de partida del trabajo de Mendenhall es la propuesta de Noth sobre el modelo anfictionico. A esto, le suma el trabajo de Korosec<sup>81</sup> sobre los pactos internacionales hititas del segundo milenio. Según este último, hay seis elementos que aparecen constantemente en los tratados hititas:

1. Preámbulo
2. Prólogo histórico
3. Estipulaciones
4. Previsiones para depósito en el templo y lectura pública periódica
5. Lista de los dioses como testigos
6. Fórmulas de maldición y bendición<sup>82</sup>

A estos seis elementos escritos de los tratados hititas, Mendenhall les suma otros factores involucrados en la ratificación de un tratado pero que no eran puestos por escrito:

1. Un juramento formal de obediencia de parte del vasallo
2. Una ceremonia solemne que acompañaba al juramento
3. Probablemente un procedimiento a iniciarse contra el vasallo en caso de rebeldía.<sup>83</sup>

Esta semejanza que Mendenhall encuentra con los tratados hititas del segundo milenio a.C. es relevante pues este material "...es contemporáneo con los comienzos del pueblo de Israel."<sup>84</sup> El trabajo de Mendenhall lograba entonces "anclar" este tipo de pactos con los antiguos pactos entre un soberano y su vasallo en los siglos XIII-XIV a.C. y darle un sostén más allá de la estructura literaria del Deuteronomio sugerido por von Rad.

Sin embargo, siempre según Mendenhall, esta comprensión de la relación entre Yhvh e Israel quedó en un segundo plano con la caída de Silo en mano de los filisteos: "la federación religiosa con su débil organización dejó de ser suficiente para resistir a la más eficiente de los invasores filisteos."<sup>85</sup> Con David... "la tradición de la alianza con Abraham se vuelve el patrón de una alianza entre Yahweh y David, donde Yahweh prometía mantener el trono en la línea davídica (II Sam 23:5)."<sup>86</sup>

<sup>81</sup> *Hethitische Staatsvertraege*, Leipzig, 1931.

<sup>82</sup> Ver "Covenant Forms in Israelite Tradition", *The Biblical Archaeologist*, Vol. 17/3 (1954), pp. 58-60.

<sup>83</sup> "Covenant Forms...", pp. 60-61.

<sup>84</sup> "Covenant Forms...", p. 53.

<sup>85</sup> "Covenant Forms...", p. 70.

<sup>86</sup> "Covenant Forms...", p. 71.

No obstante, con la reforma de Josías vuelve a recobrar fuerza el pacto mosaico. Lo que Josías descubrió no fueron las leyes deuterónicas sino "la naturaleza básica del antiguo pacto anfictionico."<sup>87</sup>

#### **2.4. La alianza como elaboración tardía: el regreso a Wellhausen**

Después del apogeo de las décadas de los cincuenta y sesenta, lentamente comienzan a aparecer visiones que horadan el carácter "seguro" y de consenso con relación a la alianza. Whitley rechaza la analogía propuesta por Mendenhall entre los pactos hititas y la alianza en Israel, encontrando al mismo tiempo que el concepto mismo de alianza es irrelevante para los orígenes de Israel: "los israelitas están ahí [en el Sinaí] representados concluyendo un acuerdo (*compact*) con Yahweh, pero no hay ninguna implicación que esto debe tener necesariamente un efecto cohesivo sobre las tribus mismas."<sup>88</sup> Lo que Whitley rechaza es que la alianza tenga ese elemento de cohesión que es tan necesario para las propuestas de Weber, Noth, etc. En todos los casos citados, siempre según Whitley, Israel aparece como una unidad. Es decir, los pactos suponen la existencia de Israel como tal.

Por otro lado Whitley rechaza la existencia temprana del concepto de alianza. Se suma a la postura de atribuir su aparición en la Biblia Hebrea al deuteronomista. Para ello cita el trabajo de Pfeiffer: "parece que R.H. Pfeiffer tiene razón en decir que falló 'en descubrir alguna referencia a la alianza divina con Israel en pasajes anteriores al 621.'<sup>89</sup>

En una línea similar podemos mencionar los trabajos de McCarthy<sup>90</sup> y Weinfeld. Ambos niegan la correlación que Mendenhall estableció entre los pactos hititas del segundo milenio y la alianza del Sinaí. Estos autores niegan el paralelismo sobre la base de la ausencia de una lista de bendición y maldición que sí se encuentra en Deuteronomio.

En palabras de Weinfeld:

---

<sup>87</sup> "Covenant Forms...", p. 72.

<sup>88</sup> "Covenant and Commandment in Israel", *Journal of Near Eastern Studies* 23 (1963), p. 38.

<sup>89</sup> "Covenant and Commandment...", p. 42.

<sup>90</sup> "La alianza del Sinaí entonces es un asunto de ritual más que de contrato. Está constituido por ritos y le dan un sentido especial. Más que un tema de acuerdo es una cuestión de parentesco. Israel no es el vasallo de Yahweh, como la analogía con los tratados lo indicarían, sino Su familia. Las leyes entonces no son los términos del contrato sino las condiciones que cubren la unión continua en la familia." *Treaty and Covenant*, Roma, Pontifical Biblical Institute, 1963, p. 173.

"A diferencia de la alianza del Sinaí en Éxodo, que no tiene una lista de bendiciones y maldiciones, Deuteronomio (como los tratados, esp. los del primer milenio AC) tiene una serie elaborada de bendiciones y maldiciones, y similarmente prevé testigos para la alianza: "cielo y tierra" (4:26; 30:19; 31:25s), que están totalmente ausentes en las fuentes previas del Pentateuco. Deuteronomio también hace referencia explícita al depósito de las tablas de la alianza y del Libro de la Ley en el arca divina (10:1-5; 31:25s)."<sup>91</sup>

Weinfeld propone concretamente su relación con los pactos neoasirios y especialmente con el que Esarhadón concluye con sus vasallos orientales para asegurar la coronación de su hijo Asurbanipal en 672 a.C.: "ha sido conjeturado correctamente que en su formulación de la alianza el autor del Deuteronomio imitó los documentos de alianza asirios."<sup>92</sup>

Entonces, los trabajos de Whitley, McCarthy y Weinfeld comienzan a cuestionar la relación propuesta por Mendenhall entre la alianza del Sinaí y los pactos hititas del segundo milenio. A cambio sugieren un vínculo entre los pactos asirios (siglo VIII-VI) y el Deuteronomio. Esta re-datación deja tambaleando la antigüedad e indispensabilidad que se suponía que el concepto de alianza tenía en Israel desde sus orígenes y que marcaba su distinción.

Nicholson señala que estos intentos muestran no sólo la invalidez de la propuesta de Mendenhall sino que al mismo tiempo desautorizan "el intento de relacionar la alianza del Antiguo Testamento con los tratados de los soberanos, se puede decir que representan un punto final en la aproximación social/funcional; la búsqueda de un modelo que explicara cómo funcionó la alianza en la vida religiosa y social del antiguo Israel fue demasiado ambiciosa."<sup>93</sup>

En línea similar podemos mencionar los trabajos de Ernest Kutsch y Lothar Peritt. Kutsch realiza un trabajo básicamente etimológico. Aunque busca encontrar el sentido de la palabra en cada contexto, su trabajo está fuertemente condicionado por su derivación etimológica del término בְּרִית.<sup>94</sup> Kutsch sugiere que éste deriva de una raíz *brh* II que en acadio tiene el sentido base de 'ver, contemplar' y también

<sup>91</sup> Moshe Weinfeld, "בְּרִית", en G. Johannes Botterweck y Helmer Ringgren (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 1, pp. 266-267.

<sup>92</sup> "בְּרִית", p. 268. Volveremos sobre el trabajo de Weinfeld en el punto siguiente cuando consideremos la relación entre las alianzas sinaíticas y abrahámica/davídica.

<sup>93</sup> "Covenant in a Century of Study...", pp. 87-88.

<sup>94</sup> Ver la crítica de James Barr, "Some Semantic Notes on the Covenant", en H. Donner, R. Hanhart y R. Smend (Eds.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, pp. 23-26.

'elegir, determinar'. "De este sentido se deriva *b'rit*, 'determinación' (de hacer algo concreto), obligación."<sup>95</sup> Por lo tanto, Kutsch entiende que "...*b'rit* designa no una 'relación' sino que es la 'determinación', el 'compromiso' que toma el sujeto de la *b'rit*, en ese contexto, *b'rit* puede designar precisamente la 'promesa'.<sup>96</sup> Esto puede funcionar en el caso de las aljanzas de Gn 9 de Yhvh con Noé y en Gn 15 de Yhvh con Abrahán, pero difícilmente se pueda extender a todos los casos como lo hace Kutsch.

Lothar Peritt basa su trabajo a partir de un estudio detallado del concepto ברית en el libro del Deuteronomio que es donde se utiliza más extensamente. Luego, partiendo de la datación del Deuteronomio hacia el fin de la monarquía, estudia los otros textos en que aparece el término preguntándose si se puede encontrar un uso pre-deuteronomístico del mismo. Peritt concluye que los profetas anteriores al siglo VIII a.C. concebían la relación de Yhvh con Israel en términos de parentesco y no de alianza.<sup>97</sup> Hay una ausencia total del término ברית en los profetas<sup>98</sup> lo que se explica solamente por su inexistencia en la religión de Israel.

Según Peritt, la comprensión de la relación entre Yhvh e Israel en términos de una alianza es un concepto que aparece recién hacia el siglo VII a.C. con el movimiento deuteronomístico. Esta comprensión deuteronomística fue proyectada retrospectivamente hacia la relación con los patriarcas y en el Sinaí para sostener la identidad de Israel ante la crisis provocada por la caída de la monarquía y el exilio.<sup>99</sup>

El trabajo de Peritt nos devuelve básicamente a aquel de Wellhausen de comprender la ברית como un concepto esencialmente tardío en la religión de Israel, creado por el círculo deuteronomístico para enfrentar la crisis nacional hacia el fin de la monarquía.<sup>100</sup>

<sup>95</sup> "ברית", en Ernest Jenni y Claus Westermann (Eds.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Vol. I, Madrid, Cristiandad, 1978, p. 493. "El término hebreo ברית significó al principio y originalmente en el Antiguo Testamento la obligación (*die Verpflichtung*), que uno mismo tomaba y la obligación que yo impongo a otro." *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament*, Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter, 1973, pp. 204-205.

<sup>96</sup> "ברית", pp. 495-496.

<sup>97</sup> Ver *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchner-Vluyn, Neukirchner, 1969 pp. 129-155.

<sup>98</sup> Peritt considera que 8:1 es una adición deuteronomística y que 6:7 no tiene nada que ver con una alianza. Ver *Bundestheologie...*, pp. 141-144 y 146-149.

<sup>99</sup> *Bundestheologie...*, pp. 55-77 y 190-203.

<sup>100</sup> Esta comprensión ha sido bien recibida por Nicholson. Ver *God and His People. Covenant Theology in the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1986 y en la "escuela de Heidelberg" Erhard Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchen, 1984; *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin/Nueva York, De Gruyter, 1990; Frank Crüsemann, *The Torah*,

## 2.5. Abrahán vs. Moisés: dos teologías en pugna

Paralelamente a la discusión anterior se busca esclarecer la teología de las distintas alianzas que aparecen en la Biblia. Hay dos aspectos que marcan la discusión. En primer lugar, la forma de cada una de ellas y la comprensión teológica que emana de ellas. En segundo lugar, la datación de los distintos textos.

El trabajo más influyente es el de Ronald Clements.<sup>101</sup> Este autor reconoce la existencia de un pacto abrahámico-davídico por un lado y el sinaítico por otro. Reconoce que el primero tiene un fuerte sentido de compromiso unilateral y que "...su origen puede trazarse hacia los tiempos anteriores a la institución mosaica con los clanes hebreos que vivían en Palestina."<sup>102</sup>

Clements considera que

"La necesidad de proveer a Israel con una doctrina de la alianza unificada y unificadora, que podría soslayar la fricción política anterior y que podría establecer el verdadero carácter de Israel como una sociedad divina, es completamente evidente en el libro de Deuteronomio. Aquí encontramos un minucioso intento de resolver las tensiones que existían anteriormente entre la tradición de Jerusalén de la alianza de Yahweh con David, y el énfasis más antiguo, premonárquico basado en la relación de alianza entre Yahweh e Israel en la montaña del Horeb. Prioridad absoluta es dada a esta última alianza como la *fontis et origo* de la vida de Israel. La institución de la monarquía es completamente subsumida dentro de éste y la alianza patriarcal es considerada como una preparación providencial. Una doctrina unificada de la alianza se alcanza estableciendo la alianza del Horeb a la vanguardia de la vida de Israel."<sup>103</sup>

Moshe Weinfeld continúa la misma línea de Clements y estudia tanto la alianza del Sinaí como la abrahámica-davídica. Weinfeld señala: "dos tipos de alianzas se encuentran en el Antiguo Testamento: uno de tipo obligatorio reflejado en la alianza de Dios con Israel y otro de tipo promisorio reflejado en las alianzas de Abrahán y David."<sup>104</sup> La diferencia sustancial entre uno y otro tipo de alianza es que "mientras el 'tratado' constituye una obligación del vasallo hacia su amo, el soberano, la 'donación' constituye una obligación del amo hacia su siervo."<sup>105</sup> Lo destacable de

---

*Theology and Social History of Old Testament Law*, Edimburgo, T&T Clark, 1996 y Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion...*

<sup>101</sup> *Abraham and David. Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition*, Londres, SCM, 1967.

<sup>102</sup> *Abraham and David...*, p. 79.

<sup>103</sup> *Abraham and David...*, p. 82.

<sup>104</sup> "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East", en *Journal of the American Oriental Society* 90/2 (1970), p. 184.

<sup>105</sup> "The Covenant of Grant...", p. 185.

esta alianza es que está basada en la lealtad del vasallo pero luego es extendida sin condiciones y en perpetuidad a éste o su familia.

Weinfeld opina:

“La alianza con Abrahán y también la alianza con David, verdaderamente pertenecen al tipo de donación y no al tipo de vasallo. Como las donaciones reales en el antiguo cercano oriente, así también las alianzas con Abrahán y David son obsequios conferidos a individuos que sobresalieron sirviendo lealmente a sus amos. A Abrahán le es prometida la tierra porque obedeció a Dios y siguió su mandato (Gen XXVI,5; Cf XXII 16,18) y similarmente a David le fue dada la gracia de la dinastía porque sirvió a Dios con verdad, justicia y lealtad (IRe III,6; cf. IX, 4, XI, 4, 6, XIV, 8, XV, 3).”<sup>106</sup>

Weinfeld escribe su trabajo en el momento en que la hipótesis documentaria y sobre todo en la forma que le habían dado Noth y von Rad estaba en plena vigencia. Esto lo lleva a datar la alianza de Gn 15 en la época de Salomón y David. En tal sentido sugería que este modelo promisorio era el más antiguo y que sólo con la caída del reino del Norte es necesario reconsiderar esta comprensión:

“El exilio de la parte norte de Israel y la destrucción de Jerusalén y la interrupción de la dinastía contradujo, por supuesto, la pretensión de eternidad de las alianzas y por lo tanto fue necesario una reinterpretación de las alianzas, lo que se realizó haciéndolas condicional; es decir, la alianza es eterna solamente si los beneficiarios de la donación mantienen su lealtad al donante.”<sup>107</sup>

En contraposición, para van Seters, quien data Gn 15 en la época del exilio y como obra de Y tardío, el proceso es a la inversa. Este autor no discute tanto la datación de la alianza de tipo condicional sino la de donación:

“...la confesión de Yahweh como el Dios de los patriarcas y la asociación de las promesas a los padres con los patriarcas es un desarrollo específico de las tradiciones sagradas de Israel durante el período exílico y directamente relacionado con las necesidades del período. La crisis de identidad creada por el exilio, tanto para Israel como para Yahweh, su Dios, demandó una nueva base de tradición la cual fue formulada en términos de los patriarcas.”<sup>108</sup>

<sup>106</sup> “The Covenant of Grant...”, p. 185. No discutiremos aquí los textos mencionados por Weinfeld para sostener su relación entre los textos bíblicos y los del antiguo cercano oriente. Remitimos a sus trabajos “The Covenant of Grant...”, “ברית”, en Johannes Botterweck y Helmer Ringgren (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. I, pp. 253-279.; “b<sup>o</sup>rit – Covenant vs. Obligation”, *Biblica* 56 (1975), pp. 120-128; “The Common Heritage of Covenantal Traditions in the Ancient World”, en Luciano Canfora, Mario Liverani y Carlo Zaccagnini (Eds.), *I Trattati nel mondo antico: Forma, ideologia, funzione* (Saggi di storia antica, 2), Roma, L’Erma di Bretschneider, 1990, pp. 175-191.

<sup>107</sup> “The Covenant of Grant...”, p. 195. Esta posición es similar a la de Bruce Waltke, “The Phenomenon of Conditionality within Unconditionality Covenants”, en Avraham Gileadi (Ed.), *Israel’s Apostasy and Restoration. Essays in Honor of Roland K. Harrison*, Grand Rapids, Baker Book House, 1988, pp. 123-132.

<sup>108</sup> “Confessional Reformulation in the Exilic Period”, *Vetus Testamentum* 22 (1972), p. 459.

Así para van Seters el proceso fue el inverso al pensado por Weinfeld. Lo más antiguo en la teología de Israel era la alianza condicional celebrada con los padres en el desierto. La experiencia del exilio y la necesidad de inspirar la esperanza en el pueblo es lo que llevó a Israel a reformular su fe no ya en la alianza con los padres del desierto sino con los patriarcas. En el exilio hubo "un consciente cambio confesional de Yahweh como el Dios del éxodo a Yahweh como el Dios de los patriarcas..."<sup>109</sup>

Levenson ha catalogado la postura de Weinfeld, van Seters, Clements y otros como "segregacionistas". Estos, según Levenson, "...detectan una tensión entre las dos, que ellos pueden ver aún como antitéticas."<sup>110</sup> Por otro lado hay quienes tienen una lectura "integracionista" pues "...ven la alianza davídica compatible con la sinaítica, o al menos como una extensión o adaptación de ella."<sup>111</sup> Ejemplos de esta lectura son R. de Vaux,<sup>112</sup> A. Gunneweg,<sup>113</sup> G. Widengren.<sup>114</sup> El elemento central de estas lecturas es que no se detienen tanto en la discusión sobre la condicionalidad o incondicionalidad de la alianza sino que ven, desde una lectura histórica, cómo en David se consuma la alianza sinaítica.

## **2.6. La alianza en la forma final del Pentateuco**

Los autores mencionados más arriba leen ambas alianzas en relación pero se mantienen aún en un paradigma histórico. Una lectura distinta surge cuando se leen ambas alianzas no ya en una perspectiva histórica sino desde una mirada sincrónica. Estas es la lectura que realizan Dumbrell, Childs, Brueggemann y Rendtorff.

La propuesta de Dumbrell es que la alianza del Sinaí se diferencia de la abrahámica y de la davídica en la presencia de la ley. La ley trae consigo la necesidad de una respuesta de parte del pueblo y con ello la provisionalidad de la alianza. "También es innegable que el vocabulario de Éxodo 19-34 está cubierto con un claro aire de

<sup>109</sup> "Confessional Reformulation...", p. 456. Por una discusión sobre la postura de Van Seters ver Dario Barolin, *¡No temas! Una lectura de Génesis 15*, Buenos Aires, ISEDET, 1996, pp. 112-115.

<sup>110</sup> "The Davidic Covenant and its Modern Interpreters", *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979), p. 207.

<sup>111</sup> "The Davidic Covenant...", p. 207.

<sup>112</sup> "Le Roi d'Israel, vassal de YHWH", en *Mélanges Eugene Tisserant*, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1964, pp. 119.

<sup>113</sup> "Sinaibund und Davidsbund", *Vetus Testamentum* 10 (1960), pp. 335-341.

<sup>114</sup> "King and Covenant", *Journal of Semitic Studies* 2 (1957), pp. 1-32. Levenson menciona, además de estos autores a otros como C. Schedl, "Die heilsgeschichtliche Funktion der Propheten" *BK* 19 (1964), pp. 9-12 y K. Seybold *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. Sin embargo, no tuvimos acceso a estas obras.

provisionalidad.<sup>115</sup> Sin embargo, la conducta de Israel antes y durante la estadia en el Sinaí descubre al mismo tiempo que la alianza descansa sobre la incondicionalidad de parte de Yhvh, quien seguirá buscando definitiva y tenazmente un vínculo con Israel:

“el rol de Moisés en este episodio nos muestra no solamente cómo el concepto de alianza podría ser preservado sino que éste, al menos en un sentido limitado, porta desde el principio la característica de la incondicionalidad. Dios ha levantado para sí a Moisés de la debacle que tuvo Israel en el Sinaí. En este Moisés la alianza espera poder ser adoptada. Pero Moisés fue simplemente representativo de un Israel fiel de este y periodos futuros. Dios seguirá moviéndose sobre los corazones de de hombres y mujeres piadosas en Israel, a través de los cuales la realidad del concepto de comunidad cültica, reunida en el Sinaí, podría perdurar. La perspectiva para la incondicionalidad de esta alianza nacional se basa no en la nación con quien se realiza sino en el remanente que podría emerger de esta nación.”<sup>116</sup>

Walter Brueggemann en su *Teología del Antiguo Testamento* toma distancia de la distinción entre alianza condicional e incondicional. El subtítulo es suficientemente claro: “Condicional e incondicional: una distinción equivocada.”<sup>117</sup> Brueggemann no ignora la distinción y su posible diferente procedencia, sin embargo, considera que en su conjunto tal distinción es “fútil y equivocada.”

“Todas estas distinciones traicionan el carácter de esta alianza, que es al mismo tiempo de completa entrega y de completa demanda. Así sugiero que el término *covenantal nomism* de E. P. Sanders es correcto, porque subsume la ley (*nomos*) bajo la rúbrica de la alianza. Por inferencia, sugiero que la gracia debe ser también subsumida bajo la alianza. [...] Renunciar a la noción abarcadora de Alianza y distinguir tajantemente entre “gracia” y “ley” es una distorsión de la forma en la que el Antiguo Testamento habla de esta relación.”<sup>118</sup>

Para Brueggemann es claro entonces que la relación de Yhvh con Israel es un vínculo intenso que implica ambos elementos de condicionalidad e incondicionalidad.

Childs, consecuente con su propuesta de lectura canónica, señala que estudiar los distintos estratos literarios aislados implica su distorsión pues

“los varios niveles han sido fusionados dentro de una composición literaria autoritativa. Los formadores de la escritura estaban desinteresados en preservar las líneas históricas del desarrollo de la teología de la alianza de

<sup>115</sup> “The Prospect of Unconditionality in the Sinaitic Covenant”, en Avraham Gileadi (Ed.), *Israel's Apostasy and Restoration. Essays in Honor of Roland K. Harrison*, Grand Rapids, Baker Book House, 1988, p. 141.

<sup>116</sup> “The Prospect of Unconditionality...”, p. 153.

<sup>117</sup> *Theology of the Old Testament*, Minneapolis, Augsburg, 1997, p. 419.

<sup>118</sup> *Theology of the Old Testament...*, pp. 419-420.

Israel [...] Por el contrario, interpretaron la tradición en términos de su substancia que asumieron está mejor expresada como una alianza sin considerar cuándo y cómo Dios estableció su relación con Israel."<sup>119</sup>

Para Childs no hay duda de que la visión deuteronomística de la alianza es la que da su impronta definitiva a la comprensión de la alianza:

"Más allá de la época y circunstancias que yacen detrás de la formulación de la alianza deuteronomica, su teología se convirtió en la expresión normativa de la relación de Dios con Israel y sirvió como una categoría teológica mayor para unificar el conjunto entero comprendido en las escrituras hebreas."<sup>120</sup>

Esta visión está marcada por una comprensión de la destrucción de la nación como consecuencia de la desobediencia a las estipulaciones de la alianza (Jos 24:19ss; 2 Re 17:7ss) y al mismo tiempo "...los profetas de Israel hablan de una restauración de la nación en términos de alianza."<sup>121</sup> Aunque con variantes este es el testimonio que aparece en Is 42:6; 49:8; Jr 31:31-34; Ez 34:25; Dn 11:32; 12:1-3; Os 2:14-15; MI 3:1.

Rolf Rendtorff también considera que la alianza del Sinaí y la de los patriarcas no están en conflicto. "La relación con la alianza de Dios con Abraham no es mencionada, cualquiera que haya sido la historia de las tradiciones individuales, no hay tensión entre ellas."<sup>122</sup>

En línea similar a Childs, Rendtorff reconoce en el concepto de alianza es el más usado para expresar la relación entre Dios e Israel: "Es utilizado especialmente en relación con los tres puntos en la historia de Dios con la humanidad y con Israel en particular registrados en el Pentateuco: con Noé, con Abraham y con Israel representado por Moisés."<sup>123</sup>

El concepto de alianza no tiene sin embargo, una presentación sistemática en el Pentateuco pero sí tiene claramente un papel estructurante<sup>124</sup> y un desarrollo coherente a lo largo de su uso en el Pentateuco.

<sup>119</sup> *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, p. 419.

<sup>120</sup> *Biblical Theology...*, p. 419.

<sup>121</sup> *Biblical Theology...*, p. 419.

<sup>122</sup> "Noah, Abraham and Moses: God's Covenant Partners" en Edward Ball (Ed.) *In Search of True Wisdom. Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 134.

<sup>123</sup> "Noah, Abraham and Moses...", p. 133. Al mismo tiempo, siguiendo a Peritt reconoce su ausencia en la mayor parte de los libros proféticos. Ver *Teología dell'Antico Testamento*, Vol. 2, p. 40.

<sup>124</sup> Ver "Covenant as a Structuring Concept", *Journal of Biblical Literature* 108/3 (1989), pp. 385-393.

En las páginas que le dedica al tratamiento del tema en su teología del Antiguo Testamento, Rendtorff elige seguir el orden narrativo en que aparece la alianza y encuentra que hay un desarrollo del concepto de alianza.

El punto de partida es la alianza con Abrahán en Gn 15 cuyo contenido es la promesa de la tierra a los descendientes de Abrahán. "Aquí el pacto contiene una auto-obligación de Dios, sin que exista señal de alguna exigencia de parte de Abrahán."<sup>125</sup>

En Gn 17 se incorpora un nuevo elemento pues ahora Abrahán tiene la tarea de observar el pacto mediante la circuncisión. Este nuevo elemento encuentra su punto culmine en la alianza del Sinaí:

"Aquello que en Gn 17 era visible sólo en forma parcial, ahora es reconocido en su pleno significado: el pacto de Dios con Israel comienza con Dios mismo, pero implica la escucha, la observancia y la puesta en acción de parte de Israel."<sup>126</sup>

Un tercer aspecto aparece con la ruptura del pacto (Ex 32) y su renovación en Ex 34.<sup>127</sup>

"La 'observancia' del pacto permanece como una tarea permanente para Israel; no obstante, en última instancia, esta se funda sobre el hecho de que 'aquel que observa el pacto' es Dios mismo (Dt 7,9; etc.). Entre ambos la observación es directamente interdependiente."<sup>128</sup>

Esto tres elementos aparecen juntos en la obra del Deuteronomio, dándole cohesión. Haciendo referencia a Dt 4:31, Rendtorff señala:

"aquí el pacto del Sinaí y aquel con los patriarcas de Israel se encuentran en una relación directa. Como la 'observancia' del pacto de parte de Israel y de parte de Dios igualmente se corresponden recíprocamente, así puede suceder con su opuesto, 'el olvido'; no obstante, con la diferencia que Israel se olvida del pacto continuamente, pero nunca lo hace Dios."<sup>129</sup>

Este coherente desarrollo que Rendtorff señala para el concepto de alianza lo encuentra también en el hecho de que "...la palabra *b'rit* nunca es usada en plural. Hay una sola alianza, aunque con diferentes contextos y diferentes formas."<sup>130</sup> Esta comprensión lo lleva necesariamente a asumir la preeminencia a una determinada

<sup>125</sup> *Teologia dell'Antico Testamento*, Vol. 2, p. 37.

<sup>126</sup> *Teologia dell'Antico Testamento*..., p. 38.

<sup>127</sup> "Este no es distinto del precedente" aclara Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento*..., p. 38.

<sup>128</sup> *Teologia dell'Antico Testamento*..., p. 38.

<sup>129</sup> *Teologia dell'Antico Testamento*..., p. 39.

<sup>130</sup> "Noah, Abraham and Moses...", p. 127.

forma de alianza, que para él es la del Sinaí: "la alianza en el Sinaí es la última y definitiva alianza entre Dios e Israel."<sup>131</sup>

### 3. La exégesis de Éxodo 19-40

Otro aspecto que merece consideración en este estado de la cuestión es la forma en que se han comprendido las alianzas de Ex 19 y Ex 34. En la hipótesis documentaria se ha considerado que se trata de dos relatos paralelos de un mismo y único evento de conclusión de la alianza. En esta línea, un trabajo clásico sobre Éxodo es el de Hyatt. Como se podrá ver, sin embargo, ya este autor da entrada a una redacción deuteronomista en el Tetrateuco. Para los cap. 19-40 presenta la siguiente división de fuentes:<sup>132</sup>

	19	20-23	24	25:1-31:18	32	33	34	35-40
J	9-16a, 18, 20-24	17-23, 25-28	1-2, 9-11			12-23	1-10, 17-23, 25-28	
E	2b-3a, 16-17, 19, 25	1 [2-17] 18-21	3, 4b-6, 8, 12-14	18b	1-6, 15-35	7-11		
R <sub>D</sub>	3b-8	22 [20:23-23:19] 23:20-33	4a, 7		7-14	1-6	11-16, 24	
P	1-2a		15-18	25:1-31:18a			29-35	35:1-40:38

Lo relevante de esta lectura es la comprensión de que las alianzas de Ex 19 y Ex 34 son relatos paralelos sobre un mismo acontecimiento. Ex 34:1-28 es "...básicamente la versión J de la realización de una alianza, en su mayor parte paralelo al relato E en los capítulos 20-24."<sup>133</sup> Solamente su colocación en la forma actual del texto lo hace parecer un relato de renovación de la alianza.<sup>134</sup>

A partir del trabajo de Peritt<sup>135</sup> Ex 32-34 comienza a entenderse como una unidad y fruto del trabajo redaccional deuteronomístico. Se entiende que Ex 34 es una reelaboración de la alianza de Ex 19 donde "promesa y obligación se corresponden una a otra inseparablemente..."<sup>136</sup>

<sup>131</sup> "Noah, Abraham and Moses...", p. 135.

<sup>132</sup> *Exodus (New Century Bible Commentary)*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1983, p. 49.

<sup>133</sup> *Exodus*, p. 319

<sup>134</sup> Ver *Exodus*, pp. 318 y 323.

<sup>135</sup> *Bundestheologie im Alten Testament...*

<sup>136</sup> *Bundestheologie im Alten Testament...*, p. 232.

Erhard Blum, siguiendo la lectura de Peritt, sugiere que desde el inicio mismo Ex 34 debe ser comprendida como un texto de renovación de la alianza ya que tanto Ex 19 como Ex 34 son el resultado de la composición deuteronomística: “de hecho, si decidiéramos preguntarnos sobre el sentido de la estructura global, rápidamente descubriríamos que Ex 19-24; 32-34 constituyen una composición rigurosamente elaborada; de hecho hay textos que marcan claramente la coherencia de este conjunto.”<sup>137</sup> Blum atribuye esta coherencia a la composición deuteronomística (KD).<sup>138</sup>

Van Seters tiene una comprensión muy similar a la de Blum, con la cual él mismo encuentra mucha similitud: “El Yahwista de este estudio y la *D-Komposition* de E. Blum, una tardía redacción deuteronomística del Pentateuco, tienen mucho en común.”<sup>139</sup> La diferencia radica sí en que para van Seters no hay ningún indicio que muestre un largo proceso previo de composición.

Entonces la comprensión de la alianza de Ex 34 como una renovación de la alianza de Ex 19, rota luego del becerro de oro, perdura a pesar de los cambios y las distintas hipótesis de composición del Pentateuco en general y los capítulos 19-40 en particular.

### **3.1. Las alianzas de Ex 19 y 34**

Presentamos a continuación las distintas formas en que ha sido interpretada la alianza de Ex 34 en relación con la de Ex 19. Por un lado tenemos un primer grupo que entiende simplemente que se trata de una renovación de la alianza en los mismos términos que la anterior. Por otro lado hay quienes notan que existe una diferencia entre ambas pero aún la consideran un pacto de renovación de la alianza. Finalmente, en una postura minoritaria, hay autores que entienden que no se trata de una renovación de la alianza anterior sino de una nueva alianza.<sup>140</sup>

---

<sup>137</sup> “Israel no Monte de Deus. Observações sobre Ex 19-24; 32-34 e sobre o contexto literário e histórico de sua composição”, en Albert de Pury (Ed.), *O Pentateuco em Questão, As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*, Petrópolis, Vozes, 1996, p. 217.

<sup>138</sup> Ver “Israel no Monte de Deus...”, pp. 225-227.

<sup>139</sup> *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, Westminster & John Knox Press, 1994, p. 558.

<sup>140</sup> Este esquema, como todo esquema, tiende a esfumar los matices en las interpretaciones. Sin embargo, consideramos que es útil para tener una idea más clara de las discusiones.

### 3.1.1. Una renovación de la alianza

Michaeli correctamente toma nota del hecho de que no aparece en ningún lugar del capítulo 34 que se trate de una renovación de la alianza: "notemos aún que este versículo [v. 10] no dice absolutamente nada de una renovación de la alianza, sino [que habla] de una alianza como si nada hubiese existido antes."<sup>141</sup> Lo que sí permite hablar de renovación es el contexto en el cual se encuentra el capítulo 34.<sup>142</sup> Michaeli se mantiene en la lectura histórico-crítica y entiende que este antiguo relato de origen Yahvista, aunque posteriormente retocado por la redacción deuteronomística, fue incorporado dentro de la redacción más completa de la alianza de 19-24. Esto es lo que convierte, según Michaeli, a Ex 34 en un relato de renovación de la alianza.<sup>143</sup>

Childs resume los capítulos 32 a 34 de la siguiente manera:

"Ex 34 forma el clímax de la narrativa que comenzó en 32 con la historia del becerro de oro. El capítulo 32 relató el rompimiento de la alianza, mientras que el cap. 34 cuenta su restauración. El capítulo 33 une las dos partes de la narrativa con un reporte con la intercesión de Moisés que finalmente consiguió sanar la brecha."<sup>144</sup>

Houtman entiende que el silencio sobre la contraparte de la alianza en 34:10 se resuelve definitivamente en el v. 27. En su lectura, Moisés funciona como representante de Israel.<sup>145</sup> Para Houtman "YHVH ya no mantiene más distancia con relación al pueblo."<sup>146</sup> "Así que la nueva alianza es completamente idéntica al vínculo que fue roto."<sup>147</sup> Houtman menciona como argumento que Moisés registra las ordenanzas de la alianza entre Yhvh e Israel nuevamente (34:27; cf. 24:4); Yhvh nuevamente escribe las diez ordenanzas en tabletas de piedra (34:28; cf. 31:18; 32:15,16); Moisés nuevamente pasa cuarenta días y cuarenta noches en la montaña (cf. 24:18) ayunando. En suma "la historia se repite en el interés de la restauración del vínculo entre Yhvh e Israel."<sup>148</sup>

<sup>141</sup> *Le Livre de l'Exode*, Neuchâtel, Delauchaux et Niestlé, 1974, p. 287.

<sup>142</sup> *Le Livre de l'Exode*, p. 283.

<sup>143</sup> *Le Livre de l'Exode*, p. 285.

<sup>144</sup> *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, (OTL), Louisville, Westminster, 1974, pp. 610-611.

<sup>145</sup> Ver *Exodus* (HCOT), Vol. 3, Leuven, Peeters, 2000, p. 714. Houtman no hace ninguna consideración en referencia a la sintaxis del v. 27. Solamente afirma que "ahora YHVH por primera vez anuncia explícitamente que el hará (nuevamente) una alianza con Israel." Idem, p. 724.

<sup>146</sup> *Exodus*, Vol. 3, p. 714.

<sup>147</sup> *Exodus*, Vol. 3, p. 714.

<sup>148</sup> *Exodus*, Vol. 3, p. 714.

Pixley no considera la relación de esta alianza con la anterior pues su lectura se mantiene en un nivel diacrónico. Sí vale la pena mencionar que Pixley entiende que en Ex 34 se trata de una alianza entre Yhvh e Israel. Moisés actúa como representante de Israel y su sola aceptación de la alianza en la cima de la montaña funciona como acto conclusivo de la alianza.<sup>149</sup>

### 3.2.2. Renovación sin restauración

En la Biblia editada por Diez Macho se comenta sobre 34:11-27 "se hace una repetición-resumen del Código de la Alianza, que ahora se renueva, tras haber sido violada por el pueblo." Sin embargo, la nota sobre el v. 28 aclara que

"las primeras tablas fueron escritas por Dios mismo. Las segundas –tras otro ayuno de 40 días con sus noches- fueron escritas por el mismo Moisés, indicando con ello la inferioridad de esta alianza con relación a la primera."<sup>150</sup>

Sforno, notable exégeta judío italiano del Medioevo (1470-1550) infiere del hecho que las tablas de la ley ahora hayan sido hechas por Moisés, que la alianza es de alguna manera inferior a la anterior.<sup>151</sup> En su comentario sobre el v. 27 escribe:

"aunque, antes del pecado del becerro pretendí darte את לחת אבן ואת התורה והמצוה אשר כתבתי, las tablas de la ley y la Torah y el precepto que había escrito (24:12) ahora que ellos pecaron y tú labraste para ti las tablas –sobre las que yo escribiré- no te daré (ahora) la Torah y el precepto que escribí, sino que tendrás que escribirlo tú mismo."<sup>152</sup>

Moberly reconoce ciertas diferencias y matices con la alianza de 19-24 sin embargo, lee la alianza de 34:10-27 como renovación de aquella.<sup>153</sup> En primer lugar sugiere que

"en el v. 10b parece que Israel es el destinatario. Es más natural pensar en Israel antes que en Moisés como quien está en medio de otros pueblos, y el final 'contigo' (*immak*) se lee más fácil como Israel."<sup>154</sup>

Para sostener esa lectura Moberly tiene que afirmar que בקרב "es tal vez un eco puramente literario del previo uso de *bqrb*. Es poco probable que haya alguna

<sup>149</sup> Ver *Éxodo. Una lectura evangélica y popular*, México DF, Casa Unida de Publicaciones, 1983, p. 215.

<sup>150</sup> Alejandro Diez Macho (Ed.) *La Sagrada Biblia más bella del mundo*, Buenos Aires, Editorial Didáctica Color, 1963, p. 170.

<sup>151</sup> Esta interpretación de Sforno es tenida en cuenta por Tigay en sus notas en Adele Berlin y Marc Zvi Brettler (Eds.) *The Jewish Study Bible*, Oxford, Oxford University, 2004, p. 188.

<sup>152</sup> Sforno, Obadiah, *Commentary on Torah*, (Traducción y notas explicativas de Raphael Pelcovitz), Brooklyn, Mesora, 1987, pp. 472-473.

<sup>153</sup> Ver R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOTSup. 22), Sheffield, JSOT Press, 1983, p. 93.

<sup>154</sup> *At the Mountain of God...*, p. 93.

implicación substantiva, tal como que Israel será distinto en el medio de otro pueblo porque Yahweh está en el medio de ellos.<sup>155</sup> Sin embargo, Moberly sí presta atención a la sintaxis del v. 27 y entiende que el orden en que aparecen Moisés e Israel tiene su relevancia. Así concluye que

“la posición de Israel en la alianza restaurada no es idéntica a lo que hubiera podido ser si el pueblo nunca hubiese pecado. Por lo tanto su vida como pueblo depende no sólo de la misericordia de Dios sino también de la intercesión del mediador elegido de Dios.”<sup>156</sup>

Blum toma como punto de partida el pedido de Moisés en 33:16. La lectura de Blum es que este versículo retoma el contenido de “elección de Israel, escogido entre todas las naciones” que aparecía en 19:5. Así es que “la renovación de esta relación privilegiada con Dios será formalmente sellada en Ex 34.” Sin embargo, Blum percibe también que

“no se trata simplemente de una ‘*restitutio in integrum*’, esto es, el restablecimiento de una relación de inmediatez con Dios, idéntica a la de Ex 19-24. Entretanto esta diferencia, por importante que pueda parecer, no constituye el tema de estos versículos. De hecho, la afirmación de la *b<sup>o</sup>rit* en 34,10 quiere dirigir los ojos para el futuro, para el camino que el pueblo todavía tiene por recorrer.”<sup>157</sup>

### 3.2.3. Una nueva alianza

Noth considera al capítulo 34 proveniente de J, originalmente ubicado a continuación del capítulo 19 y de 24:12-15a (que relata el ascenso de Moisés a la montaña). Es interesante notar que Noth no considera que Ex 34 sea un pacto de renovación.<sup>158</sup> En la brevedad de su comentario, Noth lamentablemente no puede extenderse en sus consideraciones al respecto. No obstante para él es claro que el pacto en Y expresa

“la unilateralidad del acto de hacer una alianza en una manera más inequívoca que las narrativas en 24.9-11 y 24.3-8, que aún dan a la contraparte humana una participación en el acto de la alianza por medio de su participación en una comida de alianza y su asociación en un acto de sacrificio.”<sup>159</sup>

Andiñach entiende que, desde el punto de vista del proceso de composición del texto, Ex 34 tuvo un momento en que

<sup>155</sup> *At the Mountain of God...*, p. 208.

<sup>156</sup> *At the Mountain of God...*, p.106.

<sup>157</sup> “Israel no monte de Deus...” p. 224.

<sup>158</sup> El título de este capítulo es muy claro: “Otra alianza: 34:1-35.” Ver *Exodus, A Commentary* (OTL), Londres, SCM Press, 1962, p. 258, ver también p. 260.

<sup>159</sup> *Exodus...*, p. 266.

“el pacto es primero y único, y por lo tanto desvinculado de la narración anterior, incluso de los eventos de la idolatría en el Sinaí. En un segundo momento, estos eventos fueron ubicados a continuación de la idolatría y adquirieron la identidad de ser confirmación de un pacto que no había llegado a concretarse.”<sup>160</sup>

De esta manera Andiafach no considera que el pacto de 34 sea una renovación del pacto anterior sino

“la continuación del proyecto original del pacto, que había sido interrumpido por la idolatría, y del plan de liberación, que estará incompleto mientras no se llegue a la tierra y se habite en ella.”<sup>161</sup>

Fretheim sugiere que,

“estrictamente hablando, el v. 10 no refiere a una renovación de la alianza de los capítulos 19-24. Mientras hay continuidad en las tablas de la ley (34.1, 4, 28), al menos un nuevo elemento decisivo en este texto no está presente en los capítulos 19-24. Cualquiera haya sido la historia de su tradición, esta es una nueva alianza basada en un acto de Dios en beneficio de Israel.”<sup>162</sup>

El argumento presentado por Fretheim es que este pacto está fundado casi exclusivamente en los actos “llenos de maravillas” (*full of wonders*) hacia un pueblo que ha apostatado. Nota además como el pueblo no juega ningún rol, “no hay una respuesta formal de parte de Israel.” Por lo tanto, sugiere Fretheim, la naturaleza de la alianza con Dios ha cambiado. “Dios simplemente promete en el v. 10 hacer esta alianza y hacer cosas maravillosas en beneficio del pueblo. No hay condiciones adosadas.”<sup>163</sup> Es un acto meramente impulsado por Dios y a su propia iniciativa.

Por otro lado Fretheim considera que

“los versos 11-26, tal vez originalmente de otra tradición de alianza, en su contexto presente pueden ser considerado un reafirmación de la ley de los capítulos 20-23 en forma de sumario como un complemento (*accompaniment*) a la conclusión de una nueva alianza.”<sup>164</sup>

Estas diferentes posturas sobre la comprensión de las alianzas de Ex 19-24 y 34 necesitan, a nuestro criterio, una mirada de conjunto que permita ver la relación de éstas no sólo en cuanto a su forma sino también en cuanto a su lugar narrativo, función y objetivos. Asimismo es relevante considerarlas vinculadas al programa

<sup>160</sup> *El libro del Éxodo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006, p. 457.

<sup>161</sup> *El libro del Éxodo*, p. 458.

<sup>162</sup> *Exodus: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, John Knox, 1991, p. 308.

<sup>163</sup> *Exodus...*, p. 308.

<sup>164</sup> *Exodus...*, p. 308.

narrativo expresado en Ex 6:2-9. Como lo expresáramos en la introducción, esta mirada es la que creemos dará una comprensión más adecuada a las alianzas del Sinaí en la forma final del Pentateuco.

## Capítulo II: De Egipto al Sinaí

La llegada de Israel al Sinaí marca un momento cualitativamente distinto, no es una estación más en el itinerario hacia la tierra prometida. La llegada al Sinaí da un paso decisivo en la acción liberadora de Dios para con su pueblo. El Sinaí es el lugar donde Yhvh y su pueblo alcanzarán el punto culmine de cercanía y comunión (y también la fractura más honda).

Sin embargo, estamos en casi la mitad del libro del Éxodo y por lo tanto es necesario, antes de entrarnos en la estancia en el Sinaí, ver cómo se ha venido desarrollando la narrativa en los primeros dieciocho capítulos del libro.<sup>165</sup>

Sin pretender realizar un análisis exhaustivo de estos capítulos nos proponemos dos aspectos centrales:

- 1) "ubicarnos" en el proceso narrativo; esto se verá principalmente a través del desarrollo de los personajes (Israel, Moisés, Yhvh, Aaron, etc.), la locación geográfico-temporal y la trama misma.<sup>166</sup>
- 2) Ver la relación entre la liberación de Egipto y la alianza de Ex 19-24.

### 1. Israel en Egipto

#### 1.1. Los hijos de Israel se vuelven un pueblo (1:1-7)

Estos primeros versículos constituyen una pequeña unidad que funciona como transición y a su vez presenta la nueva situación del pueblo de Israel. El texto hebreo comienza con una *waw*, estableciendo así un vínculo de continuidad con el libro que le precede, en Éxodo se extiende la historia contada en el libro del Génesis.<sup>167</sup> La repetición de información ya brindada como por ejemplo el nombre y número de la familia de Jacob que llegó a Egipto<sup>168</sup> y la muerte de José (Gn 50:26)

<sup>165</sup> A su vez será necesario referirnos al libro del Génesis ya que la narrativa supone su existencia y se presenta como su continuidad.

<sup>166</sup> Mantenemos la distinción realizada por los formalistas rusos entre "historia y trama." Fokkema e Ibsch la definen así: *Fábula* es "la representación de la acción en su orden cronológico y en sus relaciones causales" y *Sjuzet*: es la trama o estructura narrativa, que es "la manera en que se presenta el material semántico en un texto dado." *Teorías de la literatura del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 35.

<sup>167</sup> Carol Meyers hace mención de este pequeño pero significativo aspecto. Ver *Exodus*, (New Cambridge Bible Commentary), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 33, nota 2. Ver también Pablo Andiñach, *El libro del Éxodo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006, p. 22; Nahum Sarna, *Exodus* שְׁמוֹת, *The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia/Nueva York/Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1991, p. 3. Aunque no todos señalan este indicador, sí hay acuerdo entre la mayoría de los exegetas en que el libro del Éxodo da por sentado la existencia del Génesis.

<sup>168</sup> Ver Gn 46:8-27, aunque sigue el orden matrilineal de Gn 35: 23ss.

tienen la función de vincular ambos libros. Además, como veremos enseguida, hay varios elementos que suponen la narrativa anterior (vs. 7 y 8, por ejemplo). Esto convierte a los primeros siete versículos en una pequeña unidad de transición.

Pero al mismo tiempo ésta prepara al lector para entender que la historia ha entrado en una nueva dimensión. Ya no se trata de la familia de Jacob sino del pueblo de Israel (Ex 1:9). Mucho tiempo ha pasado en apenas un versículo (v. 6); la generación que arribó a Egipto y se estableció en Gošén (Gn 47:27) ha muerto. Durante ese (impreciso) tiempo nada importante parece haber sucedido excepto el crecimiento de los "hijos de Israel". Martin Noth ha notado claramente que:

"la expresión *b<sup>o</sup>nē yisrā'el*, la cual en el v. 1 aún significa 'los hijos de Israel', es decir, 'hijos de Jacob' (cf. Gn 35.10 P), a partir del v. 7 describe consistentemente a los 'israelitas', quienes ahora son el objeto de la acción divina en la historia."<sup>169</sup>

El narrador esquiva cualquier mención que pueda distraer la atención de su interés principal que es contarnos que la promesa de una gran descendencia se ha cumplido. Los setenta que llegaron a Egipto ahora han llenado el país. Cinco verbos (פרה, שרץ, רבה, עצם, למא) se utilizan para describir la magnitud que ha alcanzado el pueblo de Israel.<sup>170</sup> Esta tremenda dimensión del pueblo evoca para el lector las promesas y bendiciones de Dios para su pueblo.<sup>171</sup>

En relación con el cumplimiento de la promesa de gran descendencia hay dos aspectos que merecen ser destacados. Por un lado es el realización de la promesa de una gran progenie a los ancestros (Gn 12:1-3; 13:14-17; 15:1-5; 16:10; 17:2ss; 18:18; 21:18; 22:17s; 26:4; 28:3.13s; 32:13; 35:11; 46:3; 48:3 50:24).<sup>172</sup> Pero también es parte del mandato divino tanto para la primer pareja humana (Gn 1:28) como para Noé y su familia después del diluvio (Gn 9:1). Ambos expresados de idéntica manera: פרו ורבו ומלאו את-הארץ "*sean fecundos, multiplíquense y llenen la tierra.*" Así el v. 7 da cuenta que la promesa de gran descendencia hecha a

<sup>169</sup> Martin Noth, *Exodus. A Commentary* (OTL), Philadelphia, The Westminster Press, 1962, p. 20. Esta expresión se ha utilizado para referirse a los israelitas en Gn 32:33; 36:31. Ver Terence Fretheim, *Exodus: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, John Knox Press, 1991, p. 24.

<sup>170</sup> Cassuto señala además que esto es descrito en siete expresiones, lo cual es indicativo de perfección. *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem, Magnes Press, 1967, p. 9. Esta situación fue anticipada ya por el narrador en Gn 47:27.

<sup>171</sup> Muy distinta será la reacción del nuevo Faraón, que nada sabe de José; ver *infra* 1:8ss.

<sup>172</sup> La promesa de una gran descendencia aparece en boca de varios personajes y con vocabulario diferente. Se encuentra como promesa de Yhvh a los patriarcas, del ángel de Yhvh a Agar, como recordatorio de lo que Yhvh ha prometido, etc. En cuanto al vocabulario se habla de una gran descendencia (זרע), de una gran nación o naciones (גוים), de una asamblea de pueblos (קהל עמים) y se utilizan imágenes tales como estrellas del cielo o arena de la playa (Gn 22:17).

los patriarcas se ha cumplido pero además instala algunas preguntas en el lector sobre la otra parte de la promesa: la tierra.<sup>173</sup>

Nuevamente en el libro del Génesis encontramos respuestas a esta pregunta. Tres textos son vitales: Gn 15:13-16; 46:2ss y 50:24. El primero de ellos no sólo anticipa que los descendientes de Abrahán serán extranjeros en tierra extraña (גַּר יְהוּדִים) sino que además los esclavizarán y oprimirán (וְעַבְדוּם וְעָצְרוּם) (זרעך בארץ לא להם) <sup>174</sup> por cuatrocientos años para luego sí salir hacia la tierra prometida. En Gn 46:2 Yhvh promete a Jacob que Él mismo bajará a Egipto para hacerlo subir (עלה) y en 50:24 José anuncia a sus hermanos: “Yo muero pero Dios ciertamente los visitará (פָּקַד) y los hará subir (עלה) a ustedes de esta tierra a la tierra que juró a Abrahán, Isaac y Jacob”.

En conclusión podemos decir que estos primeros siete versículos cumplen la doble función de vincular el libro del Éxodo con el de Génesis y a su vez dejar al lector a la puerta de los nuevos episodios que ahora comenzarán a sucederse. Por otro lado se ha hecho la presentación del primer personaje, los hijos de Israel, quienes han llegado a Egipto en pequeño número y han sido recibidos por el faraón, gracias a las acciones de José (Gn 47.1-12) pero que se han convertido en un pueblo numeroso. Ese mismo pueblo ha recibido la promesa de parte de Yhvh de que saldrá de ese país después de cuatrocientos años y recibirá la tierra de Canaán pero no sin antes pasar por un tiempo de servidumbre.

## **1.2. Multiplicación, genocidio y resistencia (1:8-21)**

La convivencia entre egipcios e israelitas llega a su fin con el surgimiento de un nuevo monarca quien desata un insistente y cada vez más cruel plan de control de los israelitas. De éste se dice que es nuevo (מֶלֶךְ-חָדָשׁ)<sup>175</sup> y que “no conocía a José” (לֹא יָדָע אֶת-יוֹסֵף)<sup>176</sup> pero no se dice (¿intencionalmente?) su nombre<sup>177</sup>.

<sup>173</sup> Vale recordar que las promesas de descendencia y de tierra aparecen juntas en la narrativa de Gn 11:17-50:26. Ver por ejemplo: Gn 12:7, 13:14-17; 15:7-21; 17:8; 26.3-4; 28:13; 35:12, etc. También aquí se utiliza un vocabulario variado; en la mayoría de los textos aparece solamente la promesa y el verbo utilizado es “dar” (נָתַן) pero otras veces encontramos la mención de un juramento (נִשְׁבַּע) de parte de Dios y en los capítulos 15 y 17 tenemos una alianza (בְּרִית)

<sup>174</sup> Algo que no aparecerá sino con el nuevo faraón (cf. Ex 1:9).

<sup>175</sup> La ascensión del nuevo rey (1:8) y su muerte (2:23) marcan el comienzo y fin de este período de aflicción de Israel en Egipto.

<sup>176</sup> Houtman traduce esta frase como: “who did not care about Joseph” entendiéndolo que esta expresión significa “who did not want to have anything to do with”, Exodus, Vol. 1, (HCOT), Kampen,

Lo que hace el monarca es instalar una serie de situaciones hipotéticas basadas en el gran número de los israelitas, pero sin brindar motivos que den fundamento a su decisión. El último texto que hace referencia al vínculo entre israelitas y egipcios lo encontramos en el texto de Gn 47:13-26. Aquí aparecen dos elementos importantes para subrayar. Por un lado, los egipcios expresan a José que “nos has preservado la vida” (החיתנו, Gn 47:25). Esto nos muestra que hasta ese momento no había un conflicto entre egipcios e israelitas. Por el contrario, como Jorge Pixley señala, ese mismo texto (Gn 47:13-26) muestra que “la servidumbre en Egipto era generalizada, y no se limitaba de ninguna manera únicamente a los inmigrantes.”<sup>178</sup>

El plan del faraón falla sucesivamente y va aumentando en cuanto a su crueldad. El sometimiento con duros trabajos (ענתו בסבלתם, vs. 11-12) y dura servidumbre (ויעבדה קשה, vs. 13-14)<sup>179</sup> son dos momentos de la creciente opresión sobre los israelitas. Sin embargo, la ineficacia de las medidas lleva al rey de Egipto a ir por otra línea y es el genocidio de todo varón recién nacido. Primero instruye a dos parteras, Šifrah y Fuah (vs. 15ss)<sup>180</sup> y luego a todo su pueblo (v. 22) para que cumplan esta tarea.

---

Kok Publishing House, 1993, pp. 219, 236 y 30-31. En el contexto narrativo de 1:8 parece un tanto riesgoso esta lectura pues establece una intención que no está señalada en el texto. El lector, si le interesa conocer la razón del desconocimiento sobre José, puede encontrar una respuesta más acorde en el tiempo transcurrido (Ver Gn 15:13 y Ex 12:40). Como veremos más adelante la propuesta de Houtman es correcta en el caso de 2:25.

<sup>177</sup> Meyers señala: “al no tener un nombre específico, el faraón que subyuga a los israelitas puede representar a todos estos opresores. Al menos negarle un nombre puede servir para degradarlo.” *Exodus...*, p. 34. El dato del texto de las construcciones de Pitón y Ramsés sitúa los eventos en el siglo XIII a.C. Ver J. Severino Croatto, *Las Culturas del Antiguo Próximo Oriente; desde los orígenes hasta la conquista de Jerusalén 63 a.C.* (Mundo Bíblico), Buenos Aires, Publicaciones EDUCAB, ISEDET, 1994, pp. 144-145

<sup>178</sup> Jorge Pixley, *Éxodo, una lectura evangélica y popular*, México DF, Casa Unida de Publicaciones, 1983, p. 21. El mismo Pixley distingue entre una situación de opresión estructural, la descrita en Gn 47:13-25 y una nueva situación coyuntural a partir del surgimiento de un nuevo rey. Ver *Éxodo*, pp. 22-23.

<sup>179</sup> Las raíces ענה (2x) y עבד (5x) en los vs. 11-12 y 13-14 respectivamente evocan a Gn 15:13. Además la repetición de la raíz transmite al lector la opresión vivida por aquella generación en Egipto.

<sup>180</sup> Se discute si las parteras eran egipcias o hebreas. La expresión למילדת העבריה ha presentado dificultades ya que se discute si el segundo término debe entenderse como adjetivo o sustantivo. La vocalización masorética apoyaría la primera opción. Esta es seguida por Noth, *Exodus...*, p. 23. Cassuto, *Commentary...*, p. 13, Meyers, *Exodus...*, p. 36, Childs, *Exodus, A Commentary*, Londres, SCM Press Ltd., 1974, p. 16. Andíach, *El libro del Éxodo...*, pp. 35-36. Por el contrario Houtman, afirmándose en el texto consonántico y la LXX se inclina por el origen egipcio de las parteras, ver *Exodus*, Vol. 1, p. 251. Si uno mantiene el texto consonántico, avalado por la LXX la traducción podría ser “las parteras de los hebreos”. Me inclino a pensar que se trata de parteras egipcias pensando en la progresión narrativa que establece entre esta orden y la que aparece a continuación (v. 21). Sin embargo, es importante dejar claro que cualquiera de las dos opciones es posible. En todo caso queda claro el tremendo acto de temor a Dios y desobediencia al faraón que estas parteras realizaron. Una puesta en acción de las palabras que encontraremos mucho después en boca de Pedro y los apóstoles: “Debemos obedecer a Dios antes que a los seres humanos” (Hch 5:29).

Las parteras no obstante desobedecieron la orden real por temor a Dios. Estas dos mujeres, que a diferencia del faraón sí aparecen con nombre, realizan la primera acción de resistencia y de salvación ante la atrocidad política real.<sup>181</sup> Las parteras muestran su sabiduría y consiguen engañar a quien pretendía actuar "inteligentemente" con relación a la situación (הבה נחכמה לו, v. 10).<sup>182</sup>

Profundizando obstinadamente en su determinación ahora instruye a todo su pueblo al exterminio de todo niño echándolo al río (v. 22).<sup>183</sup> Con este mandato la decisión criminal del faraón llega a su colmo y en ese contexto nacerá Moisés, "la mano derecha" de Yhvh. Pero nuevamente serán mujeres, y especialmente la propia hija del faraón, quienes se encargarán de desobedecer el mandato del rey (2:1-10).

Sin embargo, antes de pasar al capítulo 2 debemos mencionar que en los vs. 20 y 21 encontramos la primera acción de Yhvh en el Éxodo. Yhvh actúa favorablemente (ויישב) y "hace casas" (ויעש להם בתים) a las parteras<sup>184</sup>. La primera acción explícita de Yhvh es de favorecer a quienes se han opuesto al plan destructivo del faraón. Además, en el "temor" de las parteras se puede ver la identidad del Dios a quien temen. Ese Dios no se encarna en el faraón, ni es el faraón su "hijo", tampoco el poder real es legitimado sino que este Dios está por encima de él y exige "desobediencia debida" ante la orden genocida.<sup>185</sup>

## 2. Moisés, el salvado que salvará

### 2.1. Nacimiento de Moisés (2:1-10)

En el capítulo 2 aparece la figura humana más significativa de todo el libro.<sup>186</sup> Tanto su nacimiento como su casamiento con Séfora son dos escenas típicas en la vida

<sup>181</sup> David Daube reconoce en este evento "el registro más antiguo en la literatura universal de rechazo a un decreto gubernamental." *Civil Disobedience in Antiquity*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1972, p. 7 citado por Carol Meyers, *Exodus...*, p. 37, nota 17.

<sup>182</sup> El ciclo de Jacob da abundantes ejemplos del uso del engaño como una manera de resistir a la injusticia. Ver Esther Fuchs, "For I have the Way of Women": Deception, Gender, and Ideology in Biblical Narrative", *Semeia* 42 (1988), pp. 68-83; y Melissa Jackson, "Lot's Daughters and Tamar as Tricksters and the Patriarchal Narratives as Feminist Theology", *Journal for the Study of the Old Testament* 98 (2002), pp. 29-46.

<sup>183</sup> El texto hebreo asume, dado el contexto que es claro que se trata de los niños hebreos. La LXX, el Pentateuco Samaritano y el Targum ven como necesario hacerlo explícito.

<sup>184</sup> Sobre el alcance de esta expresión ver Houtman, *Exodus*, Vol. 1, pp. 259-260.

<sup>185</sup> El lector podrá a su vez identificar el temor de las parteras con el conocimiento del plan de Dios para multiplicar a los hijos de Israel.

<sup>186</sup> El encuentro de los padres de Moisés y su nacimiento (2:1) por un lado y el encuentro de Moisés con Séfora y el nacimiento de Guershón (2:22) por otro realizan una inclusión. Al interior de esta unidad, el v. 11 con la expresión "en aquellos días" (2:23) marca el cambio temporal de ambos relatos.

de los héroes.<sup>187</sup> La primera tiene fuertes similitudes con el nacimiento de Sargón,<sup>188</sup> y con el de Ciro,<sup>189</sup> mientras que la segunda lo tiene con el encuentro del enviado de Abrahán (Gn 24), el encuentro de Jacob con Raquel (Gn 29), etc.

Moisés nace en medio del mandato del faraón de echar (שָׁלַךְ) al río a todo niño que nazca (1:22) pero otra vez la sabiduría y el ingenio de las mujeres de su familia y la misericordia y desobediencia de la hija del faraón<sup>190</sup> harán posible su sobrevivencia.<sup>191</sup>

Es cierto que el nombre Moisés es de origen egipcio y significa "hijo de" sin embargo, lo que importa es la explicación que el mismo texto da y el sentido que tiene en hebreo. La princesa usa la raíz מִשָּׁה, "sacar"<sup>192</sup> y explica que se llama Moisés "porque del agua lo saqué" (כִּי מִן־הַמַּיִם מִשִּׁיתֵהוּ)<sup>193</sup> reflejando así la historia del niño.<sup>194</sup> Al mismo tiempo, sin embargo, el lector sabe que es un participio activo que significa "el que saca" mirando así hacia su rol futuro. Cassuto, señala: "...la Biblia posiblemente intenta indicar, por inferencia si no expresamente,

<sup>187</sup> Robert Alter propone que en la carrera de los héroes bíblicos aparecen una serie de elementos narrativos recurrentes y que estos responden "a una constelación fija de motivos predeterminados." *The Art of Biblical Narrative*, Nueva York, Basic Books, Inc. Publishers, 1981, p. 51.

<sup>188</sup> Por una traducción de la leyenda de Sargón ver James Pritchard, *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (2da. Ed.), Princeton, Princeton University, 1955, p. 119. Por una traducción al español y un comentario de esta leyenda ver Pablo Andiñach, "Estudio de la leyenda acádica de Sargón", *Revista Bíblica* 55 (1993), pp. 103-114. Ver también *El Libro del Éxodo*, pp. 47-51.

<sup>189</sup> Helena Zlotnick-Sivan muestra las fuertes conexiones narrativas entre el nacimiento de Moisés y la versión de Herodoto (Libro I, 107-130) del nacimiento de Ciro. "Moses the Persian? Exodus 2, the Other and Biblical Mnemohistory", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 116 (2004), pp. 189-205. Ver la traducción de ese texto de Herodoto en Bartolomé Pou, *Herodoto de Halicarnaso. Los nueve libros de la historia*, Barcelona, Editorial Iberia, 1960, pp. 49-59.

<sup>190</sup> Ver Atalaya Brenner "Female Social Behaviour: Two Descriptive Patterns within the 'Birth of the Hero' Paradigm", *Vetus Testamentum* 36 (1986), pp. 257-273, esp. 267-269.

<sup>191</sup> El texto nada dice sobre los otros varones nacidos en esas circunstancias. Esto ha dado lugar a múltiples explicaciones. En el Midrash de Éxodo Rabbah, encontramos la siguiente explicación de Samuel bar Najmán: "...¿por qué lo echaron al río? Para que los astrólogos pensaran que ya había sido echado al agua y no lo buscarán más." Luis Fernando Girón Blanc (Ed.), *Midrás Exodo Rabbah I*, Valencia, Biblioteca Midrásica, 1989, p. 46. De esta manera, la orden del faraón de arrojar (שָׁלַךְ) los niños al río no es contradicha por la acción de depositarlo (שָׁחַ). Más adelante se explica que "cuando tiraron a Moisés al río fue suspendido el decreto." Idem, p. 48.

<sup>192</sup> Este verbo es usado muy pocas veces en la Biblia Hebrea. Los otros dos casos en que aparece es 2Sm 22:17 y Sal 18:17.

<sup>193</sup> Así la orden del faraón de arrojar los niños hebreos al agua queda totalmente burlada por su hija y sirve al mismo tiempo para cerrar lo iniciado en 1:22. Donald Wicke ha resaltado el aspecto irónico presente en estos acontecimientos, ver: "The Literary Structure of Exodus 1:2-2:10", *Journal of the Study of the Old Testament* 24 (1982), pp. 99-107. Ver también Fretheim, *Exodus*, pp. 36-38; Andiñach, *El Libro del Éxodo*, pp. 46-47.

<sup>194</sup> Y que de alguna manera anticipa la experiencia que hará el pueblo de Israel.

que este niño fue destinado a ser el “libertador [מֹשֶׁה] *mōše*] de su pueblo” (Isa. Lxiii 11) del mar de la servidumbre.<sup>195</sup>

## **2.2. Moisés ve, Moisés actúa (2:11-14)**

El texto pasa por alto un buen tiempo de la vida de Moisés. El v. 10 nos dejó con un niño recién destetado que es llevado a vivir con la hija del faraón, ahora es una persona adulta (v. 11) que sale al encuentro de sus hermanos. En los vs. 11-14 tenemos dos escenas (11-12 y 13-14) marcadas temporalmente.<sup>196</sup> Ambas están marcadas por la ausencia de justicia y la violencia que se da en un marco general de opresión y brindan la oportunidad de mostrar la personalidad de Moisés.

En la primera salida hacia sus hermanos, Moisés ve la servidumbre de su pueblo y toma partido por ellos saliendo en defensa de un hebreo y atacando (מִכְּבֹדָה) al opresor egipcio. La segunda escena sigue impregnada por la misma situación de injusticia y violencia aunque esta vez al interior del pueblo.<sup>197</sup> Esto aparece transparente a los ojos de Moisés que habla al culpable (רָשָׁע) de la pelea. No lo golpea como hiciera con el egipcio en la escena anterior sino que lo interpela. Sin embargo, la respuesta es de despecho. Este diálogo con su compatriota le hace ver a Moisés que su situación es precaria. A pesar de su cuidado de que no haya testigos (v. 12a) se ha corrido la voz.<sup>198</sup>

Después de estas dos escenas queda claro para el lector el carácter heroico de Moisés. Fischer señala claramente tres aspectos que serán predominantes en la vida de Moisés: busca la justicia, se coloca junto a los débiles y sus acciones tienen consecuencias impactantes.<sup>199</sup> Esto sumado a su prodigioso nacimiento y niñez hace de Moisés la persona indicada para sacar a su pueblo de la esclavitud.

<sup>195</sup> Cassuto, *Commentary...*, p. 21.

<sup>196</sup> Ver la repetición del verbo נָצַח en vs. 11 y 13.

<sup>197</sup> El narrador utiliza el verbo נָצַח para describir la pelea entre ambos, sin embargo, en boca de Moisés se vuelve a utilizar el verbo מִכְּבֹדָה que aparecía en los versículos anteriores.

<sup>198</sup> Tal vez la aliteración de la ט, שׁ y ר, en las preguntas inquisidoras del hebreo (v. 14) podría ser leída no tanto como la profunda rabia de quien habla (así Cassuto, *Commentary...*, p. 23) sino como el rumor que se ha echado a correr.

<sup>199</sup> Ver Georg Fischer, “Das Mosebild der Hebräischen Bibel” en E. Otto (Ed.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament* (Hrsg. Eckart Otto, SBS 189), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2000, p. 111.

### **2.3. La persecución del faraón y la huida de Moisés a Madián (2:15)**

El faraón aparece nuevamente en escena, ahora tratando de matar a Moisés, quien ha aparecido como el que se ha puesto en defensa de los oprimidos.<sup>200</sup> Esta búsqueda está ligada no sólo con este incidente sino con las intenciones previas del faraón, ahora de evitar que Israel saliera de Egipto (ver 1:10) y obliga a Moisés a escapar fuera de Egipto. Las expectativas que el lector ha puesto sobre Moisés quedan en suspenso. Moisés huye hacia Madián, que si bien es territorio extranjero es parte de la familia abrahámica (Gn 25:4). Allí, junto al pozo, comenzará una nueva escena.

### **2.4. Moisés y Séfora: todo comienza junto a un pozo (2:16-22)**

Robert Alter ha propuesto que la escena tipo en el caso de compromiso es la siguiente:

“... debe tener lugar con la futura esposa o sustituto, habiendo viajado a una tierra extraña. Allí él encuentra una muchacha [...] o a las muchachas en un pozo; después, la muchacha o las muchachas corren a la casa para traer las noticias del arribo del extranjero [...]; finalmente se hace un compromiso entre el extranjero y la muchacha, en la mayoría de los casos, solamente después que él ha sido invitado a comer.”<sup>201</sup>

Esto encaja perfectamente con lo que sucede en Ex 2:16-22 aunque tenemos aquí un elemento novedoso: el rol de Moisés como salvador. El narrador usa el verbo ישע (2:17) y las mujeres utilizan el verbo נצל (2:19) para describir la acción de Moisés. Éste último es un término clave para describir la acción salvífica de Yhvh (ver. 3:8). Se vuelve así a reafirmar el carácter de Moisés tal cual había aparecido en Egipto.<sup>202</sup>

Sin embargo, el lector espera este carácter salvador no en Madián sino en Egipto, para que proteja al pueblo hebreo en servidumbre. Moisés, no obstante, deja en el nombre de su hijo una señal de esperanza. Fruto de la unión son Séfora nacerá Gueršom pues “soy extranjero en tierra extraña”, manifiesta Moisés. Nuevamente la explicación que se da al nombre גר + שם (lit. “extranjero allí”) acepta otra interpretación y es la vinculación con el verbo גרש, el cual aparece en 2:17 y motivó

<sup>200</sup> Desde el punto de vista geográfico la primera parte del v. 15 constituye una conclusión de la escena anterior. Moisés sale del palacio (v. 11, 13) ahora sus acciones regresan allí, a oídos del faraón (v. 15).

<sup>201</sup> Alter, *The Narrative Art...*, p. 52. Andiñach sugiere también la existencia de “una estructura literaria recurrente en la historia de los refugiados políticos.” *El libro del Éxodo...*, p. 59. Especialmente claro es el vínculo con Hadad 1 Re 11:14-22 y Jeroboan 1 Re 11:26-40. Ver idem, pp. 58-59.

<sup>202</sup> Ver supra el comentario sobre 2:11-14.

la ayuda de Moisés a las mujeres en el pozo. Esta escena termina entonces con Moisés en Madián, lejos del sufrimiento de su pueblo pero al menos el nombre elegido para su hijo deja pensar que ese lugar no será su morada por mucho tiempo.

### **2.5. Moisés: la gestación de un líder**

A esta altura de los acontecimientos quedan claros algunos aspectos que hacen de Moisés el personaje humano por excelencia en la narrativa (y hasta el fin del Pentateuco). Por un lado se han usado escenas típicas de los "héroes" para resaltar su lugar. Así sus acciones hablan de alguien que sistemáticamente busca la justicia ante las agresiones que sufre su pueblo Israel (v. 12), las que se dan al interior de su pueblo (v. 13) y aún fuera de él (v. 17). En todas estas situaciones Moisés se pone del lado de los/as débiles y actúa en consecuencia, aún a riesgo de su vida.

Por otro lado su rol de líder no es reconocido por sus pares israelitas, al menos así aparece en la comprensión que se desprende de boca del "culpable" (עֲשֵׂה, v. 13). No obstante ha quedado claro para la lectora lo equivocada que es la lectura que éste ha hecho de los acontecimientos.<sup>203</sup> Finalmente, como hemos notado, las acciones de Moisés anuncian y anticipan las de Yhvh.<sup>204</sup>

### **2.6. Kairós (2:23-25)**

Estos versos constituyen un "intermezzo"<sup>205</sup> que nos lleva sólo por un instante de vuelta a Egipto y a Dios (v. 23). Allí se suceden algunos cambios importantes que afectan la vida de los personajes. En primer lugar tenemos, después de un largo período de tiempo, la muerte del rey de Egipto (v. 23a).<sup>206</sup> Moisés había debido huir a Madián para salvarse de la persecución real (2:15). Allí encontró refugio y formó una familia pero el nombre mismo de su hijo (2:22) nos ha dejado claro que aquel

<sup>203</sup> No sólo que Moisés actúa distinto ante una y otra situación sino que el narrador, al haber definido a quien habla de culpable (עֲשֵׂה), desacredita su perspectiva.

<sup>204</sup> El verbo מָכָה, utilizado para hablar de la acción de Moisés contra el egipcio que golpeaba a su hermano aparecerá repetidamente para describir la acción de Dios contra Egipto: Ver 3:20 y 12.12. Similamente el verbo נָצַל, utilizado por las mujeres para describir la acción salvífica de Moisés.

<sup>205</sup> Así también Houtman, *Exodus*, Vol. 1, p. 326; Cassuto prefiere hablar de un exordio, ver *Commentary*..., p. 28.

<sup>206</sup> Nótese que no se menciona la ascensión de un nuevo rey. Lo que importa para el narrador ahora es simplemente señalar su muerte así como en 1:8 fue importante hacerlo con su ascensión al trono. La narrativa posterior nos mostrará que el nuevo rey no implica un cambio en la política imperial, tal vez este sea el motivo por lo que no vale ser mencionado. Así Meyers, *Exodus*..., p. 46. Pero el motivo principal del anuncio de la muerte del rey tiene que ver con la posibilidad de regreso que se abre para Moisés.

lugar es sólo transitorio, sólo un lugar de exilio. Si algo cambia con esta información es que se abre para Moisés la puerta del regreso.<sup>207</sup>

En segundo lugar, hay un cambio radical en la situación del pueblo. No en cuanto a su opresión sino en cuanto a que comienzan a verbalizar su sufrimiento, su dolor. Houtman se apura un tanto y expresa “ellos están listos para la liberación.”<sup>208</sup> Como la narrativa mostrará luego, hay una gran distancia entre lamentarse de su opresión y estar listo para salir de ella.<sup>209</sup> No obstante el pueblo ha dado un paso no menor al levantar su clamor. Esto se realiza en dos momentos, el pueblo gime (אנח) por/desde su esclavitud y clama (זעק), alza su voz. Es de notar que este clamor no tiene destinatario, “es el caso del pueblo que clama porque no sabe más que hacer.”<sup>210</sup> Será el clamor mismo (שועה) que buscará el destinatario: “y subió su clamor a Yhvh desde su esclavitud” (v. 23b) y “despertará” a Dios, lo sacudirá.

En tercer lugar, aparece Dios:

“Dios escuchó el clamor de ellos	וישמע אלהים נקאתם
y Dios recordó su alianza,	ויזכר אלהים את־בריתו
con Abrahán, con Isaac y con Jacob	את־אברהם את־יזחק את־יעקב
y Dios vio a los hijos de Israel	וירא אלהים את־בני ישראל
y Dios se dió cuenta” <sup>211</sup>	וידע אלהים

En la descripción de las acciones de Dios reside la gravitación de estos versículos. Ha sido ya abundantemente notado el dramático peso que se consigue con la repetición inusual del sujeto (cuatro veces), y a su vez el paso a paso del proceso

<sup>207</sup> Ex 4:9 nos hará evidente esta conexión.

<sup>208</sup> Exodus, Vol. 1, p. 322.

<sup>209</sup> Ex 5:9, más los episodios de murmuración son señales claras de que el pueblo aún no está listo, aún necesita de un líder, de los prodigios.

<sup>210</sup> Houtman, Exodus, Vol. 1, p. 329. Esto se podría explotar hermenéuticamente y pensar que este clamor no tiene destinatario pues el destinatario está ausente a los ojos de este pueblo oprimido.

<sup>211</sup> El final del v. 25 es considerado como una glosa o que está truncado (así por ejemplo la BJ). La LXX lee: ἐγνώσθη αὐτοῖς, es decir, “se dio a conocer a ellos”. Houtmann, ofrece una discusión sobre varias opciones y traduce: “and God was concerned about them.” Exodus, Vol. 1, pp. 331-332. Es cierto que se extraña la ausencia del objeto directo pero la lectura propuesta por la LXX no satisface pues anticipa lo que vendrá luego y narrativamente no cuadra. Antes que enmendar el texto proponemos tratar de darle sentido al mismo y entenderlo en el sentido de “comprender”, de “darse cuenta” siendo esto una consecuencia del escuchar, el recordar y el ver previos. Además en Gn 18:21 y Job 21:19 tenemos al menos dos casos en que el verbo se usa sin objeto directo. Cassuto lo entiende de una manera similar, el traduce “y Dios conoció [and God knew], esto es, Él tomó conocimiento de la situación, en el sentido del verbo yd'-wd' en los idiomas arábigos antiguos y en arameo.” Commentary..., p. 29. Pixley traduce en forma similar: “tomó conciencia” Éxodo..., p. 41. Un punto adicional que merece ser dicho es que se podría trazar una oposición entre la acción del faraón de “no conocer” (לֹא יָדָע) en 1:8 y ésta de Dios.

de Dios que culmina en una comprensión de la situación. Por fin aparece decisivamente Dios en escena<sup>212</sup> ante tremenda situación de sufrimiento.

Así estos versículos nos brindan información vital para la continuidad de la narrativa, la posibilidad de regreso del héroe, el pueblo avanza en su conciencia<sup>213</sup> y Dios que es tocado por el dolor de su pueblo. El compromiso de Dios para con su pueblo está sellado por medio de las alianzas que hiciera con Abrahán (Gn 15 y 17) y luego extendiera a sus descendientes. Hemos notado más arriba cómo ya se ha dado cumplimiento parcial a la misma y también que preveía este tiempo de esclavitud. Ahora sin embargo, es un nuevo tiempo, tiempo de dar cumplimiento total a su juramento para con los hijos de Israel: sacarlos de Egipto y llevarlos a la tierra prometida.

## **2.7. Revelación y llamado (3:1-4:17)**

El capítulo anterior había dejado al lector con la información de que Dios había tomado conciencia de la situación de los "hijos de Israel". Así que uno espera la acción de Dios. Sin embargo, el texto nos lleva inmediatamente hacia Moisés.<sup>214</sup> En el intervalo que el lector<sup>215</sup> se noticiaba de los hechos en Egipto y del escuchar de Dios, Moisés se ha convertido en pastor de las ovejas de su suegro.<sup>216</sup> Cumpliendo esa tarea ahora está en camino con ellas más allá del desierto. En este trayecto pasa por la montaña de Dios, el Horeb,<sup>217</sup> donde, se le aparece<sup>218</sup> un mensajero de Yhvh<sup>219</sup> en medio de una llama<sup>220</sup> ardiendo en la zarza (הַסֵּנֶה).<sup>221</sup>

<sup>212</sup> Dios había aparecido antes "detrás de escena" (1:17ss) inspirando a las parteras y luego bendiciéndolas (1:21).

<sup>213</sup> En todo caso vale la pena no pensar en términos de una conciencia monolítica. Ésta es siempre cambiante, con fortalezas y fisuras. Será justamente la tarea de Moisés darle cohesión al pueblo a partir de la propuesta divina de liberación.

<sup>214</sup> La sintaxis del v. 1 (וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה אֶת-יְהוָה) rompe la cadena de *wayyiqtol* + sujeto señalando así un cambio de escena y también une el nombre de Moisés al de Dios (יָדַע אֱלֹהִים, 2:25). Esta construcción invita al lector a hacer la misma conexión.

<sup>215</sup> El narrador le brinda al lector información que el personaje Moisés irá recibiendo paulatinamente, como por ejemplo, lo relatado en 2:23-25, que es un mensajero de Yhvh quien se aparece en la zarza (3:2), que se encuentra en un lugar especial (3.1), etc. Fretheim, también muestra como el lector percibe los eventos a través de los distintos personajes. Ver *Exodus...*, p 54.

<sup>216</sup> Aquí el suegro de Moisés aparece con el nombre de Yetro a diferencia de 2:18 donde aparece como Reuel. Ha habido intentos de armonizar estos dos nombres como es el caso de T. Michell, "The Meaning of the Noun *htr* in the Old Testament", *Vetus Testamentum* 19 (1969), pp. 93-112. Cassuto propone que el uso de diferentes nombres tiene que ver con diferentes "roles" del suegro de Moisés. El narrador prefiere el de Yetro, cuando se refiere a él como sacerdote de Madian y el de Reuel cuando lo designa en se relación con Moisés (ver *Commentary...*, p. 30). Sin embargo, parece que lo más apropiado es suponer la existencia de tradiciones distintas.

<sup>217</sup> El uso de artículo para designar a la montaña muestra que el autor supone que su lectora conoce ya el lugar del suceso o es familiar con ella; ver Houtman, *Exodus*, Vol. 1, p. 335, Cassuto, *Commentary...*, p. 31, Pixley, *Éxodo...*, p. 42.

<sup>218</sup> Mucho se discute sobre la zarza ardiendo y sobre su sentido. Hay quienes opinan que se trata de una visión (Así J. Lindblom, "Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion", *Hebrew Union College*

## **2.8. Yhvh envía a Moisés (3:1-10)**

Al atraer la atención de Moisés, Yhvh iniciará un largo diálogo (3:4-4:17) con él en el que se revelará; le expondrá su propuesta de liberar a Israel dando cumplimiento a su promesa y conducirlo a la tierra prometida; lo convencerá, lo instruirá y lo capacitará para que sea Moisés quien lleve adelante esta tarea.

Primero, al ver que Moisés curiosamente se acerca, Yhvh<sup>222</sup> lo llama: “Moisés, Moisés” (v. 3).<sup>223</sup> “Heme aquí” es la respuesta de Moisés intuyendo una manifestación divina.

En un segundo momento Yhvh advierte a Moisés que se encuentra en “suelo santo” (אֲדָמַת־קֹדֶשׁ)<sup>224</sup>, algo que el lector ya sabe por conocer que la escena transcurre en la montaña de Dios, el Horeb (v. 1), pero que Moisés ignora. Por lo tanto lo insta a que se quite las sandalias (v. 5).<sup>225</sup> En el v. 6 Yhvh retoma la palabra, posiblemente después que Moisés se ha quitado las sandalias y se presenta a sí mismo: “Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.” Ahora

*Annual* 32 (1961), pp. 91-106; otros intentan explicar por qué la zarza no se consume (Houtman presenta una buena síntesis de ésta y toda la discusión al respecto, ver *Exodus*, Vol. 1, pp. 335-345). La imagen ha mostrado su riqueza polisémica en las diferentes interpretaciones que se le han dado, vale mencionar aquí la de Sama, siguiendo *Éxodo Rabbah* y Filón, sugiere que “la zarza que permanece intacta frente a las llamas puede ser simbólico del pueblo de Israel sobreviviendo a la opresión egipcia.” (*Exodus...*, p. 14). N. Wyatt interpreta la zarza a través de la *menorah* y sugiere que “el desierto es un símbolo de Babilonia, y aún aquí Yahweh trae esperanza a los exiliados desesperados: Él mismo se revela, paradójicamente y contra toda expectativa tradicional, en el lugar mismo que formalmente parece negar su presencia.” “The significance of the Burning Bush”, *Vetus Testamentum* 36 (1986), p. 364.

<sup>219</sup> Esta es la primera vez que aparece el nombre de Yhvh en el Éxodo.

<sup>220</sup> O en forma de ella, como prefieren Childs, *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, (OTL) Louisville, Westminster, 1974, p. 47; y Cassuto, *Commentary...*, p. 31.

<sup>221</sup> En relación con el uso del artículo (הַ) vale lo mismo que hemos dicho más arriba sobre el uso del artículo para referirse al Horeb.

<sup>222</sup> El mensajero de Yhvh no cumple ningún rol, más bien Yhvh mismo ocupa su lugar. Brueggemann señala: “Es curioso que el ángel aparece, pero no dice nada y no trae ningún mensaje. Es como si en la narrativa la presencia visible estuviera designada solamente para llamar la atención de Moisés.”

“The Book of Exodus”, en Leander Keck (Ed.), *The New Interpreter's Bible: Genesis to Leviticus*, Nashville, Abingdon Press, 1994, p. 711.

<sup>223</sup> La raíz אָהַר aparece seis veces en los vs. 2-4a, marcando insistentemente el aspecto visual en esta primera parte del encuentro entre Yhvh y Moisés. Sin embargo, a partir del v. 4b será determinante el aspecto auditivo. Aunque como Cassuto señala, aún falta una vez, la séptima “y con especial énfasis, un doble eco final de esto en el discurso de Dios: “Yo ciertamente he visto [...]” (v. 7).” *Commentary...*, p. 32. En esta misma línea nótese que en el v. 6 se usa אָהַר en lugar de אָהַר.

<sup>224</sup> Josefo (*Antiquitates Judaicae*, II, 264) señala que este monte era un lugar de culto ya conocido; sin embargo, el texto nada dice al respecto. Sama por otro lado afirma tajantemente: “La noción mitológica pagana de que ciertas áreas son inherentemente santas no existe en la Biblia. Es solamente la teofanía que temporariamente imparte santidad al lugar, haciéndolo inaccesible para el ser humano.” *Exodus...*, p. 15. Concerniente al uso técnico de la palabra, ver Meyers, *Exodus...*, p. 53 y Gamberoni y Ringgren, “*Māqôm*”, en Johannes Botterweck y Helmer Ringgren (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 8, pp. 532-44.

<sup>225</sup> En Jos 5:15 encontramos un pedido idéntico: “Y dijo el jefe de la huestes de Yhvh a Josué: ‘Quita tus sandalias de tus pies porque el lugar sobre el que tú te paras es santo.’”

es el narrador el que interrumpe el discurso de Yhvh para contarnos que Moisés, quien ahora conoce la identidad de la divinidad que se le revela, se cubre su rostro por temor de mirarlo (נִבְּטָה).

Por tercera vez Yhvh habla a Moisés y Jo pone al tanto de que ha tomado conocimiento de la situación de su pueblo (v. 7), le informa de su plan de liberación y que conducirá al pueblo hacia una tierra buena (v. 8) pues el clamor del pueblo ha llegado hasta él (v. 9). Finalmente envía a Moisés hacia el faraón y su tarea de salvar<sup>226</sup> a los hijos de Israel (v. 10).

En estos versículos por primera vez se deja escuchar la palabra de Yhvh. Luego de llamar a Moisés y de ubicarlo, expresa su programa, su propuesta de liberación. La primera parte, repite el proceso que el narrador nos ha descrito en 2:24-25 sin embargo, vale notar que hay un "...importante avance en la narrativa. Mientras que en 2:24-25 es el reporte del narrador sobre lo que Dios está haciendo, 3.7-10 es el discurso directo de Dios."<sup>227</sup> Al mismo tiempo Yhvh define a "los hijos de Israel" como su pueblo (עַמִּי) lo cual hace explícito el tipo de relación que Yhvh tiene para con Israel, la cual está basada en la alianza de Yhvh con los patriarcas (2:24).

Además, Yhvh ha visto, escuchado y tomado conocimiento del sufrimiento de su pueblo y ha bajado<sup>228</sup> para rescatarlos (נִצַּל) de las manos de los Egipcios y subirlos<sup>229</sup> hacia una tierra buena y espaciosa, una tierra que mana leche y miel.<sup>230</sup>

<sup>226</sup> Literalmente "hacer salir", pero el verbo צָא en este contexto y similares ha venido a tener un sentido técnico, J. Weingreen "הוֹצֵאתִיךָ" in Genesis 15:7", en Peter Ackroyd y Lindars Bar (Eds.), *Words and Meanings. Essays presented to David Winton Thomas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 209-215. En español sucede lo mismo con el verbo sacar, en ciertos contextos tiene el sentido de salvar, por ejemplo, sacar a alguien del agua.

<sup>227</sup> Fretheim, *Exodus...*, p. 59. También vale notarse que el narrador ha venido utilizando distintas palabras para referirse a la situación de opresión del pueblo y aquí se retoman algunas utilizadas solamente al comienzo del Éxodo como por ejemplo עָנָה, 1:11.12. Esto lleva al lector a preguntarse si Yhvh no ha estado aún desde antes de 2:24-25. Y esta no es una pregunta menor, pues enseguida se afirmará precisamente que Yhvh es un Dios que está presente.

<sup>228</sup> Similarmente Dios bajó a Babel para confundir el proyecto que allí se erigía. Ver especialmente los vs. 5 ("y bajo Yhvh para ver la ciudad") y 7 ("bajemos para confundir...").

<sup>229</sup> La última vez que se había escuchado la voz de Dios es en Gn 46:1-4 donde en una visión se había manifestado a Jacob diciéndole: "Yo soy el Dios de tu padre, no temas descender a Egipto que una nación grande te hará allí. Yo descenderé contigo a Egipto y yo te haré subir, ciertamente subirás".

<sup>230</sup> Éste texto es la primera vez en que aparece descripta la tierra prometida de esta manera y es lógico, pues Moisés no la conoce. Mucho se ha dicho a propósito de que difícilmente la tierra de Canaán tenga estas características, que deben ser entendidas básicamente como un lugar de abundancia. Sin embargo, el relato de Sinué, el egipcio, del cual existen varios manuscritos entre el 1800 y el 1300 aC., nos brinda una descripción similar de esta región (líneas 80-85): "Era una buena tierra, llamada Yaa. Había higos y uvas. Había más vino que agua. Abundante su miel, exuberante sus olivos. De todo (tipo de) fruta había en sus árboles. Había cebada y trigo [emmer]. No había límite a

El proyecto salvífico de Dios entonces tiene dos aspectos: liberar a su pueblo y retornarlos a una tierra que no es un lugar nuevo sino aquel donde vivieron sus ancestros y donde yacen sepultados.<sup>231</sup> En tal sentido es más apropiado pensar el éxodo como un retorno y no como la conquista de un lugar nuevo como ocurrió en América, África y Oceanía por parte de los europeos.<sup>232</sup>

El versículo 9 retoma lo señalado en el v. 7<sup>233</sup> pero hay que considerar que “ועתה” introduce la conclusión de la señalado precedentemente ...<sup>234</sup> Y el resultado de esto es el envío de Moisés (v. 10).<sup>235</sup> Moisés es enviado por causa del clamor de “los hijos de Israel” y porque Dios ha escuchado y visto esta situación. La misión de Moisés se origina en estos dos aspectos y si el segundo es importante pues su misión es fruto del “ver” de Dios, el primero no es menor para Moisés. Cuando el “vio” la situación de su pueblo y se inmiscuyó en ella no le fue muy bien (2:13ss).

La situación es diferente ahora, pues el pueblo al menos tiene pre-conciencia de su situación.<sup>236</sup> Moisés no volverá a inmiscuirse en la vida de Israel (ni siquiera Yhvh lo hizo) por *motu proprio* sino como una respuesta a su clamor.<sup>237</sup> Moisés es enviado ante el faraón para sacar al pueblo de Yhvh de Egipto.

---

ningún tipo de ganado.” En J. B. Pritchard (Ed.) *Ancient Near Eastern Texts...*, 1955, p. 19. Ver también Ahlström Gostaw *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, Fortress Press, 2da. Edición, 1994. Por otro lado Philip Stern ha llamado la atención del paralelismo de esta expresión con la que se encuentra en el relato de Baal KTU 1.6 III, líneas 13 y 14 “los cielos aceite llueven, los torrentes fluyen miel.” Stern concluye que la expresión “una tierra que fluye leche y miel” debe ser vista como evidencia de lucha, como si fuera un contra-slogan Yahwista, en la continua batalla para unir Israel a YHWH y rechazar las atracciones de su archienemigo Baal.” “The Origin and Significance of ‘the Land flowing with Milk and Honey’”, *Vetus Testamentum* 42/4 (1992), pp. 554-557.

<sup>231</sup> Nótese la importancia que tiene el lugar de sepultura de los ancestros en el Génesis: Sara (Gn 23), Abrahán (Gn 35:19; Raquel Gn 35:19; Isaac Gn 35:27-29; Gn Jacob 50:13, etc.) Hay numerosos textos en que se hace una lista de naciones y que en éstas varían tanto el número como las naciones mismas. Ver Gn 15:18, Ex 3:8;17. 13:5; 23:23.28; 34:11; Dt 7:1; 20:17; Jos 3:10; 9:10; 11:3; 12:8; 24:11; Jc 3.5; 1 Re 9:20; 2 Cro 8:7; Esd 9:1; Neh 9:8. Por una comparación de estas listas ver nuestra tesis de licenciatura, *¡No temas! Una lectura de Génesis 15*, Buenos Aires, ISEDET, 1996, pp. 101-104.

<sup>232</sup> Este argumento no pretende resolver todos los aspectos conflictivos que presenta la conquista de Canaán, especialmente en la crítica que la teoría postcolonial ha hecho, pero al menos ayuda a ubicarla más precisamente.

<sup>233</sup> El v. 7 usualmente es considerado una repetición de éste pero de una fuente distinta.

<sup>234</sup> Houtman, *Exodus*, Vol. 1, p. 359, Ver también Fretheim, *Exodus...*, p. 59.

<sup>235</sup> Andiañach muestra cómo los vs. 7-9 se encuentran estructurado concéntricamente a partir del v. 8 y el v. 10 como consecuencia. Ver *El Libro del Éxodo*, p. 71.

<sup>236</sup> Así Pixley, *Éxodo...*, p. 41.

<sup>237</sup> En el v. 7 Yhvh aparece como sujeto de la frase, mientras que aquí los es el clamor de los hijos de Israel. צעקת בני־אשראל באה אלֵי

### 2.8.1. Primera objeción: ¿Quién soy yo? (3:11-12)

Al llamado de Yhvh le sigue una objeción de Moisés (v. 11), que constituye parte de una "estructura estereotipada"<sup>238</sup> del llamado a los profetas<sup>239</sup> como ocurre en Jueces 6:11ss, Jeremías 1:4ss;<sup>240</sup> y que comprende en este caso las siguientes partes: la confrontación divina (vs. 2-4a); palabras introductorias (vs. 4-9); comisión (v. 10); objeción (v. 11) reafirmación (v. 12a) y el signo (12b).<sup>241</sup> En la objeción<sup>242</sup> de Moisés resuena todavía la pregunta inquisidora que su compatriota le hiciera ante su intento de administrar justicia anteriormente.

La respuesta de Dios en el v. 12 asegura a Moisés su presencia: "Yo estaré contigo" (כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ) y le da un signo de su envío:

"y esto es para ti un signo que yo te he enviado  
 cuando hayas sacado al pueblo de Egipto,  
 servirán a Dios sobre esta montaña"

וזה־לך הַאוֹת כִּי אֲנִי שְׁלַחְתִּיךְ  
 בְּהוֹצִיאֶךָ אֶת־הָעָם מִמִּצְרַיִם  
 תַּעֲבֹדוּן אֶת־הָאֱלֹהִים עַל הַהַר הַזֶּה

Este versículo presenta serias dificultades si uno pretende explicarlo totalmente. El texto en su forma actual deja al lector con una ambigüedad en cuanto al sentido exacto o mejor aún lo invita a más de una interpretación. Por un lado el signo funciona normalmente como algo que corrobora un anuncio y en ese sentido uno espera encontrar en el texto algo que funcione como tal pero gramaticalmente el signo es puesto en el futuro, luego que Moisés cumpla con la tarea que la ha sido encomendada (v. 10). Este es el caso en que un modelo narrativo se rompe. La lectora espera que el texto funcione como el modelo lo indica y en tal sentido busca en el presente un signo que sirva de corroboración, la zara ardiente es la referencia más cercana que uno encuentra. Pero por otro lado, cambiando la expectativa, el signo apunta hacia el futuro. Childs sugiere que:

"...el problema del signo en Ex. 3.12 ha surgido debido a su tradición. Una vez que se ha visto esto, la forma final del texto se vuelve transparente. El punto del versículo es el siguiente: esta zarza ardiente es un signo que soy yo quien te envío, y ésta es tu garantía

<sup>238</sup> Childs, *Exodus...*, p. 54.

<sup>239</sup> Ver especialmente Cornelis den Hertog, "The Prophetic Dimension of the Divine Name on Exodus 3:14a and Its Context", *Catholic Biblical Quarterly* 64 (2002), pp. 213-228.

<sup>240</sup> Zimmerli ve un segundo paradigma en el caso de Isaías (cap. 6) y Miqueas (1 Re 22: 19ss) donde el profeta "presencia" una deliberación en el cielo. Ver *Ezekiel. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, Vol. 1, Philadelphia, Fortress, 1979., pp. 16-21.

<sup>241</sup> Ver Norman Habel "The Form and Significance of the Call Narratives", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 77 (1935), pp. 297-309 y la discusión de Childs al respecto, *Exodus...*, pp. 53-56. No obstante como veremos el patrón es modificado ampliando una serie de interrogantes que exigen una mayor auto-revelación divina.

<sup>242</sup> Ésta retoma casi literalmente el mandato del versículo anterior dejando claro, además de la pregunta en sí, cuál es su misión.

que cuando tú hayas rescatado al pueblo de Egipto, ustedes adorarán a Dios en esta misma montaña.”<sup>243</sup>

La respuesta de Childs es convincente, el signo de la presencia de Yhvh es así presente ahora en la zarza y lo será posteriormente cuando el pueblo adore a Yhvh en este mismo momento.

### 2.8.2. Segunda objeción de Moisés: ¿Quién eres tú? (3:13-22)

En todo caso la promesa de un signo no termina de conformar a Moisés quien ahora plantea una nueva objeción. Esta vez relacionada con cómo responder si el pueblo pregunta por el nombre del “Dios de vuestros padres” (v. 13). La respuesta del v. 14 ha sido sin duda uno de los textos más trabajados de la Biblia Hebrea. Aquí nos limitaremos a señalar que, como lo han mostrado con claridad Cassuto<sup>244</sup> y Croatto<sup>245</sup> entre otros, la clave para entender la expresión אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה “Yo soy el que estoy” está dada por el uso de este mismo verbo en el v. 12 y tiene el sentido de expresar compromiso con el que es enviado.<sup>246</sup>

Así Dios responde a Moisés en primer lugar diciéndole quién es él.<sup>247</sup> Pero, además, Yhvh le comunica a Moisés qué tiene que decirle a los hijos de Israel: “Yo estaré”<sup>248</sup> me ha enviado a ustedes” (v. 14). De lo que se trata entonces es de comunicar que el que lo envía es un Dios que está presente para salvarlos.<sup>249</sup> Moisés ya ha recibido esa certeza y ahora deberá transmitirla a un pueblo oprimido.

<sup>243</sup> *Exodus...*, p. 60.

<sup>244</sup> Cassuto señala: “...cuando la explicación es dada por YHVH Mismo, el verbo aparece en la primera persona [...]: אֶהְיֶה ‘eh<sup>o</sup>ye [Yo soy]. El sentido es que: soy Yo quien estoy con Mis criaturas (comparar B. Berakhoth 9b) en el tiempo de problema y necesidad –como ya te lo he declarado: “Pero Yo estaré אֶהְיֶה ‘eh<sup>o</sup>ye contigo’ (v. 12)- para ayudarlos y salvarlos.” *Commentary...*, p. 38.

<sup>245</sup> Croatto en la misma línea dice: “... Ex 3,12 sirve de ‘enganche’ para introducir una etimología por paranomasia del nombre de Yahvé. A la luz de esta promesa de protección, la expresión ‘ehye אֶהְיֶה ‘ehye no puede significar otra cosa que YO SERÉ EL QUE ESTARÉ (CONTIGO), en futuro por el contexto; [...] El Dios de Israel, se define pues, en esta tradición, como ‘el que está (presente)’ [...] El relato de Ex 3 lo asocia inconfundiblemente con un acto de PRESENCIA SALVÍFICA, cual es el acontecimiento de la liberación de la esclavitud egipcia.” “Yavé, el Dios de la “presencia salvífica”. Ex 3,14 en su contexto literario y querigmático”, *Revista Bíblica* 43 (1981), pp. 162-163.

<sup>246</sup> Ver por ejemplo Jc 6:16; Jr 1:8, etc.

<sup>247</sup> Esta respuesta no puede ser interpretada, al menos en el presente contexto como evasiva. Cf Den Hertog, “The Prophetic Dimension...”, pp. 215-216.

<sup>248</sup> Hertog interpreta אֶהְיֶה como nombre propio, pero por lo referido anteriormente, ello no nos parece acertado. Cf. “The Prophetic Dimension...”, pp. 223ss.

<sup>249</sup> Como señala Thomas Mann: “La pregunta ‘¿dónde está Dios?’ persigue crecientemente al lector del capítulo 1-2...” *The Book of the Torah, The Narrative Integrity of the Pentateuch*, Atlanta, John Knox Press, 1988, p. 83 y ahora tiene la respuesta definitiva de que Dios está presente.

Sin embargo, la respuesta que debe dar a los hijos de Israel es extendida (עֹרֵךְ, lit. además) en el v. 15. En esta ampliación Yhvh sí da a conocer su nombre y profundiza en su revelación.<sup>250</sup> Lo que Moisés debe comunicar es: “Yhvh, Dios de vuestros padres, Dios de Abrahán, Dios de Isaac, y Dios de Jacob me ha enviado a ustedes.” A su vez le aclara a Moisés que ése es su nombre por siempre y ésa es su memoria de generación en generación.

Con estas palabras, Yhvh da por concluida su explicación y vuelve a enviar a Moisés (דַּלְתֵיךָ, retomando así su mandato inicial en el v. 10) pero esta vez avanza en la estrategia a llevar adelante. Moisés deberá reunir a los ancianos,<sup>251</sup> seguramente como personas de referencia en la comunidad, e ir con ellos al Faraón.<sup>252</sup>

Moisés irá con los ancianos al faraón y hablarán pidiendo tres días para ir a ofrecer sacrificios a Yhvh. Hay por lo menos dos aspectos que merecen ser destacados. El primero es cómo Yhvh será presentado al faraón, no es el Dios de los padres, ni de los “hijos de Israel” sino el “Dios de los hebreos.” Este epíteto aparece por primera vez y justamente se usa para presentar a Yhvh ante el faraón. Así como el uso de פִּקְדָה invitaba a los israelitas a recordar la promesa que José transmitía a sus hermanos, aquí la identificación de Yhvh como el “Dios de los hebreos” nos trae a la memoria los hechos de 1:15ss. El Dios que se ha revelado es el Dios de los oprimidos, esclavizados y masacrados. Esto no puede ser una buena noticia para el faraón.<sup>253</sup>

El segundo aspecto es el pedido de retirarse por tres días al desierto para ir a ofrecer un sacrificio al Dios que se ha manifestado. Por un lado, la lectora, Moisés y también los ancianos conocen que los planes de Yhvh son mucho más amplios que lo aquí solicitado. Entonces uno puede entender como un intento de engañar al faraón o como una estrategia de negociación diplomática, donde este es sólo un

<sup>250</sup> Compárese con 3:6. 13.

<sup>251</sup> “El autor parece asumir que Israel en Egipto tenía la misma estructura social que tuvo después en Canaán.” Houtmann, *Exodus*, Vol. 1, p. 370. En todo caso, el lector “original” posiblemente también hubiese conectado la expresión “ancianos de Israel” con la estructura social por él conocida.

<sup>252</sup> Es interesante notar que aquí Moisés deberá utilizar una expresión distinta y única hasta aquí para designar la actividad de Yhvh: “פִּקְדָה פִּקְדָתִי אֶתְכֶם” (ciertamente he visitado a ustedes”) La relevancia de esto radica en que nos remite inmediatamente a Gn 50:24s cuando José habla a sus hermanos y les anuncia que Dios יִפְקֹד אֶתְכֶם “ciertamente los visitará a uds.” Moisés repetirá a los israelitas palabras conocidas por ellos y esto seguramente activará una esperanza perdida, una promesa olvidada. Esto les permitirá “escuchar” el mensaje que Moisés trae.

<sup>253</sup> Ver Brueggeman “Exodus” p. 715.

primer paso para ir por más.<sup>254</sup> Pero al mismo tiempo, Yhvh advierte a Moisés que el faraón no favorecerá este pedido, ni siquiera si fuera con mano fuerte.<sup>255</sup>

El plan de Yhvh es golpear (נכה)<sup>256</sup> a Egipto con toda suerte de prodigios y así los dejará ir (שלח). Pero he aquí que no se irán con las manos vacías sino que Yhvh hará que los egipcios se dispongan favorablemente hacia el pueblo de Israel y las mujeres recolectarán “objetos de plata y oro y vestidos” para sus hijos e hijas. Este despojo de los egipcios ha preocupado a los exegetas por largo tiempo por sus implicancias éticas. Sin embargo, como Andiañach plantea, el texto “expresa los naturales deseos de un pueblo largamente humillado de ver que sus opresores experimentarán la angustia que ellos padecieron.”<sup>257</sup> Digamos además que esto ya había sido anunciado en Gn 15:14: “y también a la nación que los esclavice, yo juzgaré y después de esto saldrán con grandes riquezas (ברכש גדול).

### 2.8.3. Tercera objeción: Ellos no me creerán (4:1-9)

Moisés levanta aquí por tercera vez una observación sobre su tarea. ¿Qué sucederá si no le creen (אמן) ni es escuchado? La respuesta que imagina Moisés de parte de su pueblo es que nieguen que Yhvh se le ha aparecido (4:1). Yhvh da por sentado una respuesta favorable de parte de los ancianos; sin embargo, para Moisés eso no está tan claro.

Yhvh no refuta su argumento<sup>258</sup> sino que le brinda tres señales (אות) para que el pueblo crea en la palabra de Moisés. El primer signo es transformar un cayado en una víbora y viceversa,<sup>259</sup> el segundo consiste en enfermar la mano de manera que

<sup>254</sup> Ver el proceso de negociación que se da en Gn 23. Ver también Cassuto, *Commentary...*, p. 42 y Houtman, *Exodus*, Vol. 1, pp. 375s.

<sup>255</sup> La parte final del v. 19 dice: ולא ביד חזקה. La mayoría de los autores siguen a la LXX que lee ἐὰν μὴ μετὰ. Es decir “si no con...” Ver Childs, *Exodus...*, p. 50. Ahora bien literalmente el hebreo se traduciría “y no con mano fuerte” Entonces uno podría entender que ni aún usando la fuerza el faraón los dejará ir. Houtman ha considerado esta posibilidad, presentada por Keil y Lange, pero la evalúa como artificiosa (Ver *Exodus*, Vol. 1, p. 378). No obstante si lo que aquí está en juego es la “voluntad” del faraón de dejar ir al pueblo (v. 18), lo que el texto dice es que el faraón no dejará ir al pueblo ni aún cuando se aplique la fuerza. Y por cierto eso es lo que sucederá cuando se llegue a Ex. 15. Nótese que en el v. 19 se utiliza el verbo נתן para expresar la acción del faraón, lo cual tiene el sentido de permitir, otorgar. Mientras que en el v. 20 se utiliza el verbo en piel שלח, que no tiene una connotación de voluntad.

<sup>256</sup> Este verbo hace recordar la acción de Moisés en 2:12ss.

<sup>257</sup> Andiañach refiere a Sal 137:8-9; 139:21-22; Ab 8-9; Na 3:5-7 como textos representativos de una idea similar, ver *El libro del Éxodo*, p. 94. Por otro lado en el v. 22 hay una tensión entre lo que parece ser una donación voluntaria de los egipcios y la idea de que serán despojados.

<sup>258</sup> Ver Sama, *Exodus...*, p. 20.

<sup>259</sup> Ver Leon Shalit “How Moses Turned a Staff into a Snake and Back Again”, *Biblical Archaeological*

quede "blanca como la nieve"<sup>260</sup> y luego vuelva a sanarse. El tercer y último signo<sup>261</sup> es que el agua que se saque del río y se eche al suelo se transformará en sangre. Estas tres señales tienen como objetivo mostrar que Yhvh se le ha aparecido efectivamente a Moisés y que de Él proviene el mensaje que transmite.<sup>262</sup> Moisés, como instrumento de Yhvh, es capaz de enfermar y curar, de dar muerte y vida.

#### 2.8.4. Cuarta objeción: No soy capaz (4:10-12)

Los signos parecen ser totalmente convincentes como para evacuar todas las dudas de Moisés, sin embargo, a sus ojos la tarea parece ser demasiado grande para él. Entonces, diplomáticamente (כִּי) expresa una cuarta objeción. Ésta no apunta ahora hacia los demás sino hacia sí mismo: su capacidad para expresarse verbalmente.<sup>263</sup> La respuesta de Yhvh tiene dos aspectos. Por un lado un fuerte tono sapiencial similar a la que encontramos en el Sal 94:9<sup>264</sup> y que evoca la respuesta a la objeción de Job (cap. 38). Así Yhvh no da una respuesta directa sino que le muestra cuán inapropiada es la objeción de Moisés. Por otro lado, Yhvh le reitera imperativamente su misión y su promesa anterior (3:12): "Ahora ve, y yo estaré con tu boca y te instruiré en lo que dirás" (4:12).<sup>265</sup>

#### 2.8.5. Quinta objeción: Manda a otro (4:13-17)

Moisés sigue sin estar convencido. Su última réplica es pedir que envíe a otro en su lugar. Es interesante notar que Moisés no lo expresa claramente y en forma tajante sino que lo hace con diplomacia y cortesía, contrariamente a lo expresado sobre su dificultad para expresarse.<sup>266</sup> Esta última objeción de Moisés "enciende la ira de

Review 9/3 (1983), pp. 72-73.

<sup>260</sup> El término צַרְעַת ha sido traducido regularmente por "lepra"; sin embargo, ello es incorrecto. Ver la discusión en Houtman, *Exodus*, Vol. 1, p. 395ss.

<sup>261</sup> Los vs. 8 y 9 retoman el v. 1 dando así un marco a la respuesta de Yhvh.

<sup>262</sup> El verbo אָמַן se repite cuatro veces (vs.5, 8x2 y 9), mostrando claramente la respuesta esperada de parte del pueblo.

<sup>263</sup> Algo similar ocurre en Jr 1:6. Moisés se define primero como לֹא אִישׁ דְּבָרִים, y luego explicita כִּי נִי כְּבֹד־פֶּה וְכִבְד־לְשׁוֹן אֲנִי. Comúnmente se ha asociado la dificultad de Moisés con la tartamudez sin embargo, la definición de כְּבֹד־פֶּה difícilmente describa esta discapacidad. Esto ha llevado a otras explicaciones, algunos intentan hacerlo a partir del pobre uso de la lengua sin embargo, tal vez habría que pensar simplemente que Moisés no se siente suficientemente elocuente (Cassuto, *Commentary*, p. 48) ya sea por su timidez (Houtmann, *Exodus*, Vol. 1, p. 408) o porque no termina de estar convencido de la tarea que debe emprender y de la palabra a comunicar.

<sup>264</sup> Así Childs, *Exodus...*, p. 78.

<sup>265</sup> A esta altura uno podría traer la figura del "mensajero de Yhvh" en 3:1ss (ver supra) como ejemplo de la promesa de Yhvh. Así como el que aparece es el mensajero pero la voz que habla es la de Yhvh, así sucederá con Moisés.

<sup>266</sup> Así Houtman, *Exodus*, Vol. 1, p. 414. Por el contrario, Childs sostiene que la objeción de Moisés es "diffident", *Exodus...*, p. 79.

*Yhvh con Moisés*" pero aún le concede el envío de Aarón.<sup>267</sup> Su hermano, a diferencia de Moisés sí es elocuente (כִּידְבַר יִדְבַר הוּא) y gustosamente saldrá a su encuentro (וּרְאֵךְ וְשָׂמַח בְּלִבּוֹ).<sup>268</sup>

La presencia de Aarón aparece como el "plan B" de Yhvh<sup>269</sup> y al mismo tiempo queda claramente establecida la jerarquía entre Moisés y Aarón. El texto aquí establece a Aarón como interlocutor con el pueblo, pero explícitamente declara que Moisés "será para él como Dios".<sup>270</sup>

Finalmente, Yhvh vuelve al cayado (הַמִּטְּהָה הַזֶּה) aunque ahora ha dejado de ser un objeto en el cual se obrará un signo (4:1-5) para ser el instrumento con el cual se harán los signos.

La escena termina<sup>271</sup> sin que haya una nueva objeción de Moisés lo que parecería dar a entender que acepta su misión. Sin embargo, tampoco hay una respuesta definitiva de su parte. Queda así librado al lector interpretar el silencio en que concluye el diálogo.

### **2.9. Moisés se encuentra con Jetro (4:18)**

La escena del diálogo entre Yhvh y Moisés ha concluido; ahora Moisés inicia su regreso<sup>272</sup> primero hacia la casa de su suegro Jetro y luego hacia Egipto donde Moisés comenzará su misión de liberar a Israel. Sin embargo, el silencio de Moisés al final de la conversación con Yhvh deja algunas preguntas sobre la convicción que Moisés tiene a ese punto (4:18) de su tarea.

La forma imperativa en que Yhvh vuelve a enviar a Moisés: "Anda, vuelve a Egipto..." (לֵךְ שׁוּב מִצְרַיִם)<sup>273</sup> y la nueva información (para Moisés) que le brinda:

<sup>267</sup> Ahora, sorpresivamente el lector se entera que Moisés tiene no sólo una hermana, de la cual aún no sabemos su nombre, sino que también tiene un hermano (el cual es introducido como *Aarón, tu hermano, el levita*).

<sup>268</sup> Esto nos hace suponer que Yhvh le ha hecho o le hará conocer a Aarón su tarea.

<sup>269</sup> Ver Fretheim, *Exodus...*, p. 73.

<sup>270</sup> Otra vez aquí aparece la presencia de Yhvh en la boca de Moisés y de Aarón y como instructor de lo que ellos han de hacer (תַּעֲשֶׂוּן). Cassuto entiende que esto es un complemento del v. 12; ver *Commentary...*, p. 50.

<sup>271</sup> El v. 18 sitúa a Moisés de regreso en Madián.

<sup>272</sup> El repetitivo uso del verbo שׁוּב "volver" da la tónica de este camino de regreso (vs. 18x2, 19, 20, 21).

<sup>273</sup> La orden de Yhvh continúa las ya dadas en 3:16 y 4:12. Y aún las palabras de Jetro recuerdan a Moisés su misión "ve en paz".

"que han muerto todos los hombres que buscaban tu vida" (4:19) puede explicarnos dos cosas. En primer lugar que aún Moisés no está del todo convencido<sup>274</sup> y por lo tanto necesita ser sostenido e impulsado nuevamente en su misión. En segundo lugar, la razón de sus dudas radica en el temor sobre su propia vida. Por eso Yhvh le informa que quienes buscaban matarle (1:15) han muerto (2:23) y que ese no debe ser un motivo de preocupación. Las palabras de Yhvh a Moisés transmiten además la "presencia" de Yhvh junto a Moisés. No se ha quedado en la montaña esperando el arribo de su pueblo sino que está con Moisés y aún en sus indecibles temores.

### **2.10. Moisés y Séfora se ponen en marcha (4:19-23)**

Después de haber recibido la bendición de parte de su suegro y de haber sido fortalecido por Yhvh, Moisés emprende camino hacia Egipto. No sale solo sin embargo, su esposa Séfora y sus hijos<sup>275</sup> lo acompañan. Además, antes de salir se asegura de tomar "el cayado de Dios"<sup>276</sup> para el viaje (v. 20).

Moisés recibe nuevamente instrucciones de parte de Yhvh sobre su misión en Egipto. Moisés además de las señales que debe realizar ante el pueblo, tendrá que hacer "todos los milagros que puse en tus manos" (כל־המפתים אשר־שמתי בידך) (v. 21) en presencia del faraón como un digno representante de un Dios poderoso.<sup>277</sup> Yhvh reserva para sí la acción de endurecer (חזק) el corazón del faraón.<sup>278</sup> También Yhvh instruye a Moisés sobre lo que debe decir cuando el faraón se niegue a dejar salir el pueblo:

*"así dice el Señor: mi hijo primogénito<sup>279</sup> es Israel. Y he dicho a ti deja salir a mi hijo y me servirá pero te negaste a dejarlo salir. He aquí que yo mataré a tu hijo primogénito."* (4:22-23)

<sup>274</sup> Similarmente, Houtman propone leer 4:19 como "la respuesta de Yhvh al dubitativo primer paso [de Moisés] como siervo de Yhvh" *Exodus*, Vol. 1, p. 423.

<sup>275</sup> Hasta ahora sabíamos de la existencia de un solo hijo de Moisés: Guershon (2:22) y algunos modifican el texto en singular (4:25) entendiendo que se trata de una armonización con 18:24. Esto es posible. No obstante no hay ninguna evidencia textual que permita esta modificación y por otro lado el texto ya nos ha mostrado cómo aparecen personajes de los cuales no sabíamos su existencia, como es el caso de la hermana y el hermano de Moisés.

<sup>276</sup> El cayado sigue "creciendo" en importancia ver supra comentario sobre 4:17. La acción de tomar el cayado puede ser entendido ahora sí como la aceptación de Moisés de su misión.

<sup>277</sup> Esto implica un cambio en el destinatario de las señales de 4:2-9. Si bien la referencia a las plagas no ha sido explicitado la diferencia de vocabulario entre 3:20 (נפלות) y 4:21 (מפתים) hace pensar en acciones distintas. Por otro lado, a esta altura de la narrativa uno entiende que los מפתים son una referencia a los signos (האחרות) de 4:9. Más tarde descubriremos que también Moisés será el instrumento a través de quien Yhvh ejecutará las plagas.

<sup>278</sup> Si la lectura que hemos propuesto de 3:19 es correcta acá tenemos una posible explicación de por qué el faraón no dejará voluntariamente salir a Israel.

<sup>279</sup> Este es el único texto en la Biblia Hebrea en que se llama a Israel como hijo primogénito. En Jr 31:9, la palabra es aplicada a Efraín en paralelismo con Israel; ver Houtman, *Exodus*, Vol. 1, p. 430.

Esta nueva instrucción de Yhvh instala un segundo aspecto conflictivo con el faraón.<sup>280</sup> No es más sólo la opresión del faraón sobre Israel sino que esa opresión implica además negarle a Yhvh el derecho sobre su primogénito. El pedido inicial que Moisés debía llevar al faraón en 3:18 era expresado diplomática y cortésmente (נלכה-נא). Ahora no sólo no hay cortesía sino que Moisés deberá amenazar al faraón. Además Israel deberá salir no para ofrecer sacrificios (זבח) a Yhvh sino para servirle (עבד).<sup>281</sup> Israel no servirá más al faraón (cap. 1) debe salir para servir a Yhvh.

### **2.11. Séfora salva la vida de Moisés (4:24-26)**

La escena siguiente nos sitúa definitivamente en el camino hacia Egipto y la vida de Moisés vuelve a estar en peligro de muerte y Séfora será quien lo salvará. Irónicamente, quien está a punto de matarlo es el mismo que lo había empujado en su camino hacia Egipto anunciándole que todos los que buscaban asesinarlo habían muerto (4:19). El pasaje es altamente enigmático y no le faltan ambigüedades.<sup>282</sup>

No obstante Carol Meyers ha hecho una formidable síntesis de lo que sí aparece con claridad. Primero, Yhvh es el que “estaba al borde de” matarlo.<sup>283</sup> Ella entiende esto como un “llamado de atención, aparentemente implicando la importancia de la circuncisión.”<sup>284</sup> Segundo, la acción de una mujer, Séfora<sup>285</sup>, conjura la amenaza y tal vez su identidad: mujer, madianita, pertenencia a una familia sacerdotal son

Jr 2.3 contiene una aproximación similar, como primicia de la cosecha. Con Houtman creemos que no hay que llevar muy lejos la interpretación de esta expresión. Cf Meyers, *Exodus...*, p. 62.

<sup>280</sup> A esta altura de los acontecimientos uno podría confundir esta instrucción con la de 3:18ss y de hecho parece que así lo hace Moisés en 5:1. Ver infra la nota sobre ese versículo. Sin embargo, 4:21ss plantea una secuencia: *hacer prodigios + endurecer el corazón + decir*. Los prodigios (מוֹפְתִים) a los que se hace referencia no transcurren por primera vez sino en 7:8. Es decir que las instrucciones dadas aquí por Yhvh son una referencia a 7:14ss. Apunta a los acontecimientos posteriores al primer encuentro, después de la primer negativa del faraón. Además el verbo אָמַר, *decir*, en qal perfecto bien puede entenderse como un perfecto señalando que ya se la ha comunicado al faraón la voluntad de Yhvh (5:1.3) pero que ha desobedecido.

<sup>281</sup> Esta palabra por sí misma engloba el conflicto central de la liberación de Egipto. Ver Walter Brueggemann, “Pharaoh as Vassal: A Study of Political Metaphor”, *Catholic Biblical Quarterly* 57(1995), pp. 27-51.

<sup>282</sup> Por ejemplo no queda claro a quién corresponde el sufijo de tercera persona singular en “matarlo” (המיתו), v. 24 y en “sus pies” (לרגליו), v. 25.

<sup>283</sup> Meyers, siguiendo a Sama propone traducir el verbo בִּקֵּשׁ como “Was on the verge of...” Ver *Exodus...*, p. 63, nota 79.

<sup>284</sup> *Exodus*, p. 63. Vale mencionar que la circuncisión aparece como signo de la alianza Gn 17:10ss y en el v. 14 aparece que el incircunciso será excluido (כרת) de su pueblo pues ha violado la alianza.

<sup>285</sup> Séfora es el único personaje llamado por el nombre en este episodio. Sobre la importancia de este dato ver supra Ex 2:15-21.

elementos que la califican para este procedimiento con “un sabor ritual.” Tercero, el ritual de tocar con el prepucio del hijo circuncidado a Moisés disipa el riesgo.<sup>286</sup>

Finalmente, si bien no aparece explícita la motivación de Yhvh, sí queda claro que la circuncisión lo detiene. Se puede inferir entonces que la incircuncisión de Moisés es lo que motiva el ataque. Así el texto deja claro la importancia de la circuncisión y a su vez muestra el lado terrible<sup>287</sup> de Dios.

### **2.12. El encuentro entre Moisés y Aarón (4:27-28)**

El narrador deja a Moisés en el camino y nos lleva por un instante hacia Egipto donde Yhvh convoca a Aarón y le dice “*ve al encuentro de Moisés en el desierto.*” (4:27). Esto de alguna manera sorprende al lector pues en 4:14 el verbo נצַח en participio parece indicar que Aarón ya está en marcha. Esto se ha intentado resolver traduciendo 4:14 como referente a un futuro cercano.<sup>288</sup> Sin embargo, desde el punto de vista literario uno puede entender que Yhvh en 4:14 “se juega” con relación a la respuesta de Aarón con el objetivo de terminar de convencer a Moisés y recién ahora lleva adelante la acción. Como en los oráculos proféticos la certeza es tan grande que se da por ocurrido lo que se anuncia. Si esto es correcto lo que se da es una oposición entre la respuesta de Moisés y la de Aarón<sup>289</sup>: “*Y salió*” (4:27).

En una nueva escena, ahora situada en “*la montaña de Dios*” Moisés expone (נַגַּד) a Aarón “*todas las palabras de Yhvh que le había comisionado y todos los signos que le había ordenado.*” (4:28). Aarón recién ahora toma conocimiento y no por medio de Yhvh sino de Moisés de la tremenda tarea que les espera. Así se plasma el orden jerárquico de Yhvh → Moisés → Aarón. Por otro lado, Aarón es la primer persona a quien Moisés le informa lo sucedido en ese mismo lugar. Ni su esposa, ni

<sup>286</sup> Estos tres puntos son una síntesis de la opinión de Meyers, *Exodus...*, pp. 63-64. Por un más amplio análisis de este evento ver Childs, *Exodus...*, pp. 95-101 y 103-104 y Houtman, *Exodus*, Vol. 1, pp. 433-449. Sobre el paralelismo entre este texto y Gn 32:23-32 ver Thomas Römer, *I lati oscuri di Dio. Crudeltà e violenza nell'Antico Testamento*, Turin, Claudiana, 2002, p. 54.

<sup>287</sup> Ver Römer, *I lati oscuri di Dio*, pp. 54s.

<sup>288</sup> Así Houtman, *Exodus*, Vol. 1, p. 416. Entender 4:26 como una referencia anterior a 4:14 es poco probable. Ver Childs, *Exodus...*, p. 104.

<sup>289</sup> Nótese por ejemplo cuántas veces Moisés recibe el orden de ponerse en marcha hasta que él efectivamente lo hace y la instantánea respuesta de Aarón. Por cierto no es lo mismo obedecer a Yhvh cuando convoca para salir para liberar al pueblo de un tirano que cuando llama para ir al encuentro de un hermano.

su suegro tuvieron ese privilegio. Y sin pérdida de tiempo, ambos salen hacia Egipto.<sup>290</sup>

### **2.13. Moisés, Aarón y los ancianos de Israel (4:29-31)**

Tampoco el narrador se detiene en el camino sino que nos lleva directamente a Egipto donde Moisés y Aarón reúnen a los ancianos de Israel de acuerdo al plan de 3:16. Entonces Aarón (no Moisés) les cuenta "todas las palabras que habló Yhvh a Moisés" como se había señalado en 4:16. Así el pueblo se entera que su clamor en 2:23s fue escuchado por Yhvh y que éste se apresta a liberarlo de la opresión egipcia con su siervo Moisés y llevarlo luego a la tierra prometida a Abrahán, Isaac y Jacob.

El narrador no nos deja conocer la reacción de los ancianos de Israel sino que inmediatamente nos coloca ante un auditorio más amplio: Moisés y Aarón están ahora frente a todo el pueblo (4:30b) y ante ellos Aarón "realizó los signos."<sup>291</sup> La respuesta del pueblo en el v. 31 es tal cual se había previsto.<sup>292</sup> "y creyó el pueblo y escucharon que Yhvh visitó a los hijos de Israel y que vio la aflicción y se arrodillaron y se postraron." De esta manera comienza a cerrar el proceso iniciado por el clamor de los hijos de Israel.

## **3. La liberación de Israel**

### **3.1. Moisés y Aarón en el palacio del faraón (5:1-5)**

Luego del positivo y esperanzador encuentro con el pueblo ahora Moisés y Aarón<sup>293</sup> se dirigen al faraón. En 5:1-5 se relata el primer intento de Moisés y Aarón con el faraón. Moisés y Aarón expresan: "Así dice Yhvh, Dios de Israel: "deja salir a mi pueblo (עַמִּי) y ellos celebrarán una fiesta para mí en el desierto."<sup>294</sup>

<sup>290</sup> Nada se dice sobre Séfora y sus hijos. ¿Habrán regresado con Jetro? ¿Siguen con Moisés y Aarón? Sólo más adelante nos enteraremos de que Séfora ha regresado con su padre (18.2).

<sup>291</sup> El sujeto del verbo עָשָׂה no es mencionado. La Reina Valera como la Biblia de Jerusalén entienden que Moisés es el sujeto. Pero, desde el punto de vista sintáctico, es más probable que se trata de Aarón. Ver la discusión presentada al respecto por Houtman, *Exodus*, Vol. 1, pp. 452-453. La tarea de Aarón no se limita entonces a ser el vocero de Moisés, tal como 4:16 lo prevé, sino que realiza acciones asignadas a éste.

<sup>292</sup> Sin embargo, la secuencia de los eventos (Aarón habló, hizo las señales y el pueblo creyó) muestra al mismo tiempo que las señales eran necesarias para que el pueblo creyera.

<sup>293</sup> Los planes iniciales era que los ancianos de Israel sean quienes acompañaran a Moisés ante el faraón (3:18). Sin embargo, hay que notar que a esa altura de la narrativa Aarón no aparecía en los planes de Yhvh.

<sup>294</sup> Como hemos mencionado más arriba en la intervención de Moisés se confunden los momentos de la instrucción divina. Según 3:18 la primera solicitud debería hacerla en la forma diplomática y la segunda, después que el faraón haya respondido negativamente a su solicitud, sería en forma de

En las palabras de Moisés y Aarón hay demasiado en juego: Un Dios, que no es el faraón y que reclama que Israel es su pueblo; un Dios que exige al faraón que deje salir al pueblo para que le celebre una fiesta. Tanto la forma imperativa como el pedido en sí, especialmente la última parte, deslegitiman las pretensiones de obediencia del faraón.

La respuesta del faraón es contundentemente negativa no sólo al pedido sino que a su vez rechaza hostilmente a Yhvh, el emisor del mensaje:

*“¿quién es Yhvh<sup>295</sup> para que yo escuche su voz y deje ir a Israel?  
No conozco a Yhvh y ciertamente a Israel no dejaré ir”<sup>296</sup>*

Como Brueggeman ha señalado claramente, el faraón en su oposición a Yhvh “...como es característico de la narrativa del éxodo, junta lo teológico (“no conozco”) y lo sociopolítico (“no enviaré”).”<sup>297</sup>

Moisés y Aarón no se conforman con la respuesta y vuelven a insistir en un tono claramente distinto. No se trata de la forma imperativa usada en el v. 1 sino que ahora cortésmente se le pide al faraón que deje al pueblo salir por tres días al desierto para ofrecer sacrificios a Yhvh. Moisés y Aarón añaden las posibles consecuencias que traería para el pueblo si no cumplen con el pedido de Yhvh. Esta observación seguramente hizo poco efecto en el faraón, para quien la dimensión del pueblo de Israel constituye un peligro para Egipto (1:8ss.)<sup>298</sup>

La respuesta del faraón (vs.4-5) aparece articulada en dos partes: primero acusa a Moisés y Aarón de apartar al pueblo de su trabajo<sup>299</sup> y los manda a hacer su tarea, que, a los ojos del faraón, no es distinta al resto del pueblo (v. 4).<sup>300</sup> Segundo, brinda una explicación de su respuesta (v. 5):<sup>301</sup> El pueblo ya ha alcanzado una

---

exigencia (4:21). Sin embargo, aquí se da a la inversa, la primera vez lo hace en forma imperativa y recién luego en 5:3 en forma diplomática.

<sup>295</sup> Ver la respuesta-pregunta a Moisés en 2:13.

<sup>296</sup> Nótese como Yhvh e Israel aparecen en forma paralela en ambas parte del versículo. La última parte de este se estructura quiásticamente: *no verbo + od // od + no verbo*.

<sup>297</sup> “Exodus”, p. 729.

<sup>298</sup> Houtman ha hecho la misma observación. Él también señala que “no es extraño que la literatura rabínica contenga la idea que ellos no pretendían decir “nosotros” sino “vosotros”, hablando de “nosotros” por deferencia al rey.” *Exodus*, Vol. 1, p. 465. Desde el punto de vista narrativo uno debe tener en cuenta que esto implica que tanto Moisés como Aarón desconocen el motivo (o el justificativo) de la opresión iniciada por el faraón en 1:8ss.

<sup>299</sup> El verbo aquí usado  $\text{פָּרַע}$  (+ la prep.  $\text{בְּ}$ ) tiene las mismas consonantes que faraón ( $\text{פָּרֹע}$ ) sin embargo, no veo un intento de relacionar uno con otro. De hecho aquí se prefiere denominarlo “rey de Egipto” y no “faraón”.

<sup>300</sup> El sustantivo aquí utilizado (y en el v. 6) es el mismo que aparece en 1:11 y 2:11. Parece que el faraón no hace ninguna distinción entre ellos y el resto del pueblo.

<sup>301</sup> En una lectura de la forma final del texto la doble introducción (vs. 4 y 5) la segunda parte “no tiene

dimensión<sup>302</sup> extraordinaria<sup>303</sup> y todavía Moisés y Aarón pretenden que dejen su trabajo.

### **3.2. El faraón aumenta la opresión (5:6-14)**

El v. 6 nos sitúa en el mismo día y seguramente en el mismo lugar en el cual se reunieron Moisés y Aarón con el faraón. El faraón ha convocado a los capataces (הנגשים) y los encargados (השטרים) del pueblo.<sup>304</sup> Sin pérdida de tiempo, ese mismo día, el faraón se quiere asegurar que el pueblo no preste atención a esta "mentira" (רבריי־שקר). Aplica la misma táctica que su predecesor (1:8ss) y aumenta la opresión sobre el pueblo. Como su antecesor considera, al menos frente a su auditorio,<sup>305</sup> que son haraganes (רפה) y que buscan pretexto para no trabajar.<sup>306</sup>

La escena se mueve ahora hacia el exterior (יצא) donde informarán al pueblo de los resultados de la entrevista del faraón. Si el lector esperaba, como correlato de 5:1, la salida de Moisés y Aarón para anunciar el resultado de la entrevista con el faraón ahora se encuentra con la salida de los capataces y encargados no para anunciar la liberación del pueblo sino para informar que sus cargas serán aún más pesadas. El primer resultado entonces de la acción de Moisés y Aarón es totalmente negativo para el pueblo.

Como consecuencia de esta orden el pueblo se dispersa (פויץ) intentando hacer lo imposible, cumplir la cuota de ladrillos pero sin el material disponible (v. 12). La estructura administrativa piramidal muestra el contraste. Se manifiesta efectiva, aceiteada, con poder de coerción: los capataces "aprietan" (אויץ) al pueblo para que

---

que ser considerada como introduciendo un nuevo discurso sino como una explicación del sentido interno de las palabras explícitamente dichas en el discurso introducido por el *dijo* anterior." Cassuto *Commentary...*, p. 67.

<sup>302</sup> Con Childs, seguimos al Pentateuco samaritano que lee "más numerosos que el pueblo de la tierra". ver *Exodus...*, p. 93; Thomas Dozeman, "Exodus", en *The New Interpreter's Study Bible: New Revised Standard Version with the Apocrypha*, Nashville, Abingdon, 2003, p. 93. Cassuto mantiene el texto masorético, ver *Commentary...*, p. 67 y Houtman traduce la expresión como "extranjeros", ver *Exodus*, Vol. 1, p. 467.

<sup>303</sup> Recordando así que la promesa de una gran descendencia ha sido cumplida por parte de Yhvh y por otro lado que las medidas implementadas para evitar el crecimiento de los hijos de Israel ha sido ineficiente.

<sup>304</sup> En el caso de estos últimos se discute si eran elegidos por los egipcios o si eran líderes del pueblo. Houtman sugiere que los egipcios adjudicaban este rol a los líderes del pueblo. *Exodus*, Vol. 1, pp. 469-470.

<sup>305</sup> Queda al lector aún dar credibilidad a las palabras del faraón. De por sí el reporte que hace a capataces y encargados no coincide con lo que nos informara el narrador: Moisés y Aarón hablaron (אמר, v. 1) al faraón, no fueron a clamarle (צעק, v. 3).

<sup>306</sup> ¿Será esta vez eficiente para evitar que el pueblo se sume a Moisés y Aarón?

hagan lo imposible (v. 13) y golpean (נכה) a los encargados porque lo irrealizable no es realizado (v. 14).

### 3.3. La reacción de los encargados del pueblo (5:15-21)

El aumento de la opresión nació del palacio del faraón y hacia allí se dirigen los encargados para lamentarse (צעק) por esta sobreexplotación:

*“¿por qué haces esto a tus siervos? Paja no es dada a tus siervos y ladrillos, dicen a nosotros, haced” He aquí que tus siervos son golpeados y tratas injustamente a tu pueblo.” (vs. 15-16).<sup>307</sup>*

El reclamo de los supervisores deja claro que ellos también se preocupan por la terrible situación del pueblo<sup>308</sup> pero al mismo tiempo hacen explícita, además de su sobreexplotación, su lealtad al faraón. Algo que es crucial ya que en el discurso inaugural del faraón se expresaba su preocupación de que se sumaran a los enemigos (1:10). En su discurso, repiten tres veces palabras de sumisión para con el faraón: ellos son sus siervos (3x) y su pueblo.<sup>309</sup> Esta presentación de los supervisores marca un cambio significativo con respecto a la situación anterior

<sup>307</sup> El texto masorético presenta dificultades, éste lee: עָמְרוּ אֶתְכֶם. Si se trata de un verbo de 3ra. pers. sing. femenina, debemos decir que es única vez en toda la Biblia Hebrea que este verbo aparece así conjugado. Si hay casos como en Gn 33:11 e Isaías 7:14 donde verbos de tercera  $\text{N}$  aparecen conjugados de manera similar, ver Houtman, *Exodus*, Vol. 1, p. 477. Esto implica que el sujeto עָמְרוּ, *tu pueblo*, sería femenino, algo que aparece en raras ocasiones, ver Cassuto, *Commentary...*, p. 71. Algunos han tratado de leer אֶתְכֶם como un sustantivo, pero en ese caso uno esperaría un *daguesh* en la ת. Es decir que implicaría un cambio en el TM, aunque no en el consonántico. Esa es la lectura que sigue Houtman, aunque él entiende que “*tu pueblo*” designa a Israel, ver *Exodus*, Vol. 1, p. 477; Andiñach también parece entenderlo como sustantivo; su traducción dice: “... y el culpable es *tu pueblo*”, ver *El libro del Éxodo*, p. 119. Queda claro que el texto hebreo tal cual nos ha llegado es de difícil comprensión. Las versiones griegas presentan un texto más legible, la LXX, Aquila y Symmachos leen como si la preposición ל precediera a עָמְרוּ. Ver John Wevers, *Notes on the Greek text of Exodus*, Atlanta, Scholars Press, 1990, p. 67. Por otro lado el verbo es leído en la LXX como un futuro 2da. Persona singular masculino (ἀδικήσεις). Esto implica que el texto hebreo debe ser enmendado, agregando la preposición ל y corrigiendo la vocalización del verbo. El texto quedaría: עָמְרוּ לְעַמְּךָ (ה) אֶתְכֶם, “*tratas injustamente a tu pueblo*”. Esta opción es considerada por Noth como posible (*Exodus...*, p. 52) y es seguida por Childs, (*Exodus...*, p. 92), Dozeman, (“*Exodus*”, p. 93), Werner Schmidt, *Exodus 1-6*. (Biblischer Kommentar Altes Testament, t II/1), Neukirchener-Verlag, 1965, pp. 243-244, y J. Philip Hyatt, *Exodus* (The New Century Bible Commentary), Grand Rapids, Eerdmans, 1983, pp. 91-92) entre otros. Lo que se desprende además de esta discusión es si “*tu pueblo*” es una referencia a Israel. Para quienes siguen la lectura propuesta por la LXX esto es claro (Noth, Childs, Schmidt, Hyatt, Dozeman). Además si el énfasis general del discurso de los encargados es dejar claro su lealtad hacia el faraón, esto no hace más que reforzarlo. Aunque hacen un reclamo al faraón, los encargados afirman su fidelidad.

<sup>308</sup> Así Brueggeman, “*Exodus*”, p.728.

<sup>309</sup> Así Werner Schmidt, *Exodus 1-6*, pp. 262-263. Uno podría preguntarse si esta insistencia en la lealtad para con el faraón es simplemente una puesta en escena para conmovir al faraón o es lo que realmente sienten los encargados y, por extensión, el pueblo. En este último caso uno también puede preguntarse dónde queda entonces su lealtad para con Yhvh. El diálogo posterior con Moisés y Aarón (5:20ss) y la reacción del pueblo en 6:9 brindarán al lector elementos para decidirse a favor de que esto expresa el sentir de los encargados (y del pueblo).

donde el clamor del pueblo llega hasta Yhvh (2:23ss) y especialmente en relación con su respuesta al proyecto de liberación de 4:31.<sup>310</sup> El faraón repite nuevamente lo que les ha dicho anteriormente: "*haraganes, ustedes son haraganes por eso dicen vayamos a ofrecer sacrificios a Yhvh.*" (v. 17) y reitera su orden de hacer la misma cantidad de ladrillos que fabricaban antes, cuando se les proveía la paja (v. 18). "El escritor bíblico brillantemente logra describir el absoluto sentido de indefensión [del pueblo] ante la muy organizada maquinaria del sistema."<sup>311</sup>

Salen de su reunión con el faraón sabiéndose en aprietos y se topan con Moisés y Aarón que los esperaban a la salida de su encuentro con el faraón (v. 20). Y hacen con ellos lo que no pudieron hacer con el faraón. Invocan a Yhvh no para pedir ayuda por su situación sino para pedir que juzgue a Moisés y Aarón por haberlos puestos en una peor situación y darles una excusa para matarlos,<sup>312</sup> algo que sabemos que el faraón ha intentado hacer repetidamente al comienzo del relato (1:8ss).

Esta vez sí parece haber funcionado el plan del faraón. Los encargados israelitas conocen que esta sobreexplotación es consecuencia del requerimiento de Moisés (v. 17), y que éste es parte del proyecto liberador de Yhvh (4:30). Sin embargo, prefieren la situación anterior, su servidumbre previa se hace "tolerable." No alcanzaron los signos realizados por Moisés y Aarón ni el proyecto de una tierra nueva. El faraón ha dividido y reina, el faraón ha quebrado el espíritu del pueblo.

#### **3.4. Moisés, Yhvh y el plan de liberación (5:22-7:13)**

Sin mediar ninguna transición Moisés se vuelve hacia Yhvh e inicia con él una serie de diálogos que resultarán en la reafirmación del plan de liberación de Israel. El primer diálogo comprende 5:22-6:8<sup>313</sup> y concluye con Moisés llevando adelante su tarea ante el pueblo (6:9); el segundo comprende los vs. 6:10-13; el tercero (6:28-7:6) se da después de que el narrador introduce una genealogía sobre Moisés y Aarón; concluye esta serie de diálogos una información sobre la edad de Moisés y Aarón.

<sup>310</sup> Así Dozeman, "Exodus", pp. 93-94.

<sup>311</sup> Childs, *Exodus*..., p. 106.

<sup>312</sup> Literalmente el v. 21 dice: "*Observe Yhvh a ustedes y juzgue por habernos hechos apestosos ante los ojos del faraón y ante los ojos de sus servidores y poner una espada en sus manos para matarnos.*"

<sup>313</sup> A partir de 6:2 la respuesta de Yhvh adquiere una fuerza particular dada por su forma similar a 3:6ss.

### 3.4.1. Primer diálogo (5:22-6:9)

Moisés es el que ahora va hacia Yhvh y lo acusa de quietud ante la opresión del pueblo. No se lamenta del reproche del pueblo (vs. 20-21), ni de la opresión del faraón (vs. 6-18) sino de las consecuencias que su misión ha tenido para el pueblo de Yhvh (עַמֶּךָ, *tu pueblo* v. 23). Moisés no sólo es el mensajero de Yhvh sino que también se transforma en el "mensajero" del pueblo ante Yhvh, convirtiéndose en un verdadero intermediario entre Yhvh y el pueblo y viceversa.<sup>314</sup>

Yhvh responde reafirmando su intención de liberar al pueblo. Tal como lo había anunciado anteriormente (3:19-20) es imprescindible la "mano fuerte" (יַד חֲזָקָה) de Yhvh para que el faraón deje salir al pueblo (יִשְׁלַחֵם). Ahora bien esta acción será de tal magnitud que no sólo lo dejará ir sino que los expulsará de su tierra (יִגְרֹשֵׁם) (מֵאֶרֶצוֹ).<sup>315</sup> Podemos observar una progresión en cuanto a la salida del pueblo de Egipto. De acuerdo a la lectura que hemos hecho de 3:19 el faraón no tiene la voluntad de dejarlos ir, pero la presión de Yhvh hará no sólo que el faraón los deje ir (aunque contra su voluntad cf. 3:20 y 6:1bα) sino que los expulsará de su territorio (6:1bβ).

La expresión "ahora verás" (עַתָּה תֵּרְאֶה) crea la expectativa de una acción inmediata de parte de Yhvh. Sin embargo, se detiene para responder a la pregunta de Moisés sobre su misión ("¿para qué me has enviado?"), para reafirmar que ha escuchado el clamor de su pueblo y que mantiene su plan original de liberarlo y darle la tierra prometida a sus patriarcas. Sin embargo, también aparece un nuevo elemento (justo en el centro de la alocución divina), en respuesta a la actitud asumida por los encargados del pueblo (5:15ss) y al "recordatorio" de Moisés (sobre que Israel es su pueblo): Israel sabrá quién es Yhvh (6:7b).

"Yo soy Yhvh,  
me aparecí a Abrahán, a Isaac y a Jacob como 'El Shadday  
pero mi nombre Yhvh no lo hice conocer a ellos.  
Además establecí mi alianza con ellos para darles la tierra de Canaán,

<sup>314</sup> Aunque es cierto que este último es un rol asumido por Moisés y no otorgado por el pueblo.

<sup>315</sup> La lectura que encontramos en la LXX es un intento de armonización (Houtman, *Exodus*, Vol. 1, p. 499. El TM ha sido entendido de maneras diferentes. Noth entiende que ambos miembros de la oración subordinada tienen como sujeto al faraón, ver *Exodus...*, p. 56; Cassuto por su parte entiende que el primero corresponde a Yhvh y el segundo a Faraón, ver *Commentary...*, p. 74; Aquí entendemos con Houtman, ver *Exodus*, Vol. 1, pp. 497-498, y Andinach, ver *El libro del Éxodo*, pp. 125 y 127, que en ambos casos el sujeto de "con mano fuerte" es Yhvh y el faraón es el objeto de esa acción. El faraón es sí sujeto de los verbos "dejar ir" y "expulsar".

tierra de su peregrinaje, en la que fueron extranjeros  
 Y ahora yo escuché el clamor de los hijos de Israel que los egipcios los esclavizaban  
 y recordé mi alianza.

Por lo tanto dirás a los hijos de Israel:

"Yo soy Yhvh

y los sacaré a ustedes de la opresión de los Egipcios

y los liberaré a ustedes de su servidumbre

y los salvaré a ustedes con brazo extendido y con grandes actos de justicia

y los tomaré para mí como pueblo

y seré para ustedes como Dios

Y conocerán que yo soy Yhvh, vuestro Dios, el que los saca de la opresión egipcia

y los llevaré a la tierra que 'juré' dar a Abrahán, a Isaac y a Jacob

y la daré a ustedes en posesión

Yo soy Yhvh"

La respuesta de Dios está perfectamente enmarcada por la expresión: "Yo soy Yhvh" (אני יהוה, v. 2 y 8)<sup>316</sup> y está construida con una recurrencia de lexemas, por repetición, variación u oposición.<sup>317</sup> El discurso se construye en dos momentos: En los vs. 3-5 Yhvh habla directamente a Moisés y en los vs. 6-8<sup>318</sup>, instruye sobre qué es lo que debe decir a los hijos de Israel.

En la primera parte, se destaca la revelación parcial que Dios ha hecho para con Abrahán, Isaac y Jacob,<sup>319</sup> a los cuales Dios se manifestó como 'El Shadday y estableció una alianza con ellos (הקמת את-בריתי אתם). Yhvh deja claras dos cosas en esta primera parte: a) a los patriarcas no les fue revelado su nombre (ושמי יהוה לא נודעת), lit. "pero mi nombre Yhvh no lo di a conocer") y b) que con ellos estableció una alianza para darles la tierra de Canaán (2:24-25).

La segunda parte se construye con estos dos mismos elementos pero ahora como una instrucción de lo que Moisés deberá decir a los hijos de Israel y en el cual se expresa el programa de Yhvh. Ciertamente lo prometido a través de la alianza será cumplido: los hijos de Israel heredarán la tierra en la que sus ancestros fueron

<sup>316</sup> Entendemos que los vs. 2-8 son una continuación de la respuesta de Yhvh a Moisés (v. 1) y por lo tanto parte de una misma escena. No obstante hay una diferencia formal y por lo tanto una distancia con el v. 1. La forma como es introducido el discurso: "y habló Dios y dijo" muestra una solemnidad distinta al versículo anterior, donde el discurso de Yhvh es presentado con "y dijo Yhvh". Cassuto sugiere que es posible que un breve lapso de tiempo haya transcurrido (ver *Commentary...*, p. 76)

<sup>317</sup> Ver J. Sevenno Croatto, "Sabréis que yo soy Yavé", Análisis literario y teológico de Ex. 6, un proyecto de liberación", en *Revista Bíblica* 45 (1983), p. 83.

<sup>318</sup> Los vs. 6-8 están unidos causativamente a los vs. 3-5 por לכן "por lo tanto".

<sup>319</sup> Hay otras manifestaciones divinas a otros personajes, como es el caso de Agar (Gn 16 y 21), sin embargo, no es aquí incluida.

peregrinos pero el centro del discurso está en v. 7b: "Y conocerán que yo soy Yhvh, vuestro Dios, el que los saca de la opresión egipcia".

¿Qué es lo que hará que los hijos de Israel conozcan a Yhvh? Croatto lo expresa así:

"Se puede afirmar que el v. 7b emerge como el 'centro' de este relato, y que explica la cuestión del nombre planteada en el v. 3. Es la experiencia del éxodo la que hará conocer ('y sabréis') al Elohim genérico, y al 'El-Šadday patriarcal, como Yavé. Y no una teofanía (como en el caso de los patriarcas, v. 3)." <sup>320</sup>

La apreciación de Croatto es correcta, pero es necesario enfatizar que no es sólo el acontecimiento de la salida de Egipto lo que hará posible el *conocer* sino también el nuevo vínculo que será construido entre Yhvh y los hijos de Israel.<sup>321</sup> Así, programáticamente el mensaje que Moisés deberá llevar es que Yhvh:

- los liberará:
  - los sacaré והוצאתי a ustedes de la opresión de los Egipcios
  - y los liberaré והצלתי a ustedes de su servidumbre
  - y los salvaré ונאלתי a ustedes con brazo extendido y con grandes actos de justicia
- y construirá un nuevo vínculo:
  - y tomaré a ustedes para mí como pueblo ולקחתי אתכם לי לעם
  - y seré vuestro Dios והייתי לכם לאלהים
- Y los hijos de Israel reconocerán a Yhvh, el que los libera

Estas acciones de Yhvh son las que permitirán al pueblo conocer "... que yo soy Yhvh, vuestro Dios, el que los saca de la opresión egipcia." Así la liberación de Israel y este nuevo vínculo con Israel aparecen como momentos previos necesarios para que Israel reconozca a Yhvh, su Dios liberador. Nótese que desde el v. 3 los verbos tenían siempre a Yhvh como sujeto y a los patriarcas/hijos de Israel como objetos; aquí, después de todas estas acciones llevadas adelante por Yhvh a favor de los patriarcas/hijos de Israel, éstos aparecen como sujetos: *ellos conocerán*.

<sup>320</sup> "Sabréis que yo soy Yavé...", p. 80.

<sup>321</sup> Este nuevo vínculo recién será descrito en la alianza propuesta por Yhvh en 19:4-6. Si está claro que la fórmula aquí mencionada retoma elementos de la alianza de Gn 17. En ella 'El Shadday prometía entre otras cosas que sería como Dios para Abrahán y para su descendencia después que él (להיות לך לאלהים ולירעך אחריך), v. 7 (ver también v. 8).

Este aspecto es nuevo con relación a la teofanía de Ex 3. Allí se hablaba del proceso de liberación y de que conduciría a Israel a la tierra prometida; sin embargo, no se hacía ninguna mención a este nuevo vínculo. Es cierto que el análisis histórico-crítico ha identificado dos fuentes distintas (JE y P) y aún las nuevas hipótesis como la de Blum entienden que estamos en presencia de una redacción deuteronomística y sacerdotal respectivamente.<sup>322</sup>

Sin embargo, en una lectura en la forma final y prestando especial atención a la "evolución" de la narrativa deberíamos preguntarnos qué progresos ha habido entre Ex 3 y Ex 6 que puedan motivar esta nueva manifestación divina. Fretheim señala:

"Existe un acuerdo general que la sección 6:2-7:7 es una versión sacerdotal del llamado a Moisés. Sustancialmente se encuentran aquí [6,2-7,7] los mismos elementos que componen un relato de vocación, como en 3,1-12: el encuentro divino, la misión, la objeción y la confirmación. Las diferencias hacen pensar que la narración haya sido hecha para encajar los intereses este contexto y tiene un nuevo rol"<sup>323</sup>.

El mismo Fretheim señala más adelante: "...la confirmación es necesaria a causa de los importantes cambios que han sucedido en Moisés, en el pueblo, en el faraón y en Dios."<sup>324</sup>

Efectivamente, la vocación de Moisés en Ex 3 no preveía una respuesta negativa de parte del pueblo de Israel. Yhvh había asumido que el pueblo escucharía a Moisés y aceptaría el proyecto de liberación.<sup>325</sup> Sin embargo, la situación ha cambiado con la negativa de parte de los encargados a seguir el proyecto divino y el y su expresión de lealtad al faraón (5:15-16) y su rechazo a Moisés y Aarón.<sup>326</sup> Yhvh daba por sentado el vínculo con su pueblo. Sin embargo, la reacción de este hace necesario que esa relación sea construida. La liberación y ese acto de tomar/hacerlo su pueblo es lo que hará posible que el pueblo alcance a conocer quién es Yhvh.

<sup>322</sup> Ver Erhard Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlín/Nueva York, de Gruyter, 1990, pp. 232ss.

<sup>323</sup> Fretheim, *Exodus...*, p. 88. En la forma final del texto no basta con sólo notar su "duplicación" sino que es necesario pensar que ha sucedido entre una y otra para que valga la pena ser reintroducido, ¿qué aspectos nuevos aparecen? ¿Hay algo en el relato que lo justifique?

<sup>324</sup> *Exodus...*, p. 89. Una situación similar se da en el caso de las alianzas de Génesis 15 y 17. Las acciones narradas en el cap. 16 justifican una nueva alianza donde se diferencia la descendencia de Sara de la de Agar.

<sup>325</sup> Ver supra el comentario sobre 3:16-18. Contraria a la actitud de Yhvh, Moisés sí aparece con dudas sobre la respuesta del pueblo (4:1); seguramente por su experiencia anterior (2:13ss).

<sup>326</sup> A pesar de que invocan el nombre de Yhvh (5:21), los encargados rechazando el proyecto de liberación, rechazan a Yhvh quien es el que ha enviado a Moisés y Aarón para liberar al pueblo.

Estas dos acciones son necesarias para revertir la situación en que el pueblo se encuentra. El faraón haciendo más pesada la carga ha logrado romper la voluntad del pueblo y su adhesión al proyecto liberador de Yhvh. El pueblo prefiere seguir sirviendo al faraón<sup>327</sup> antes que salir a servir a Yhvh. Es por lo tanto imperioso sacar al pueblo de esa opresión y al mismo tiempo es preciso revertir su sometimiento al faraón.<sup>328</sup> Entonces, que aparezca la liberación y el acto de tomar/hacerlo como las acciones divinas que permitirán al pueblo reconocer a Yhvh no son casuales sino necesarias a partir de los acontecimientos transcurridos.

Finalmente, el último componente de este primer discurso de Yhvh es que conducirá<sup>329</sup> al pueblo a la tierra que juró a Abrahán, Isaac y Jacob. Así la propuesta de Yhvh para con Israel implica primero la liberación de la esclavitud, luego tomarlo como su pueblo. Estas acciones divinas llevarán al pueblo a (re)conocer a Yhvh como su Dios. El aspecto último en el plan de Yhvh es conducir a su pueblo a la tierra prometida a sus ancestros.

El narrador toma ahora la palabra para informarnos que Moisés da cumplimiento a su vocación y lleva al pueblo lo dicho por Yhvh. Sin embargo, la respuesta es completamente opuesta a la anterior (4:31): *"pero no escucharon a Moisés"* (v. 9). La explicación de ese cambio la da el mismo narrador: *"a causa de su desánimo"*<sup>330</sup> *y por la dura servidumbre*"; algo totalmente esperable después de las represión del faraón ante la propuesta de Moisés y Aarón. La táctica de explotación del faraón ha logrado quebrar el espíritu del pueblo. Que sea el narrador mismo quien explique los motivos de la negativa del pueblo no deja dudas sobre su veracidad y a su vez ratifica que los supervisores no hablaban sólo por su cuenta en 5:15ss.

### 3.4.2. Segundo diálogo (6:10-13)

Yhvh vuelve a hablar a Moisés para reafirmar su cometido ante el faraón. Moisés no obstante objeta que si *"...los hijos de Israel no me escucharon, ¿cómo me*

<sup>327</sup> Ver supra la discusión en 3. 3 La reacción de los encargados del pueblo (5:15-21).

<sup>328</sup> Nótese que los encargados se llaman a sí mismos pueblo del faraón (עַמֵּיךְ, 5:16) y Yhvh propone que los hijos de Israel serán su pueblo (וְלִקְחֹתִי אֹתְכֶם לִי לְעָם, 6:7). Sobre la traducción de 5:16 la discusión más arriba.

<sup>329</sup> Este verbo en 1ra. persona vuelve a retomar las acciones de Yhvh después de la acción del pueblo de reconocer a Yhvh.

<sup>330</sup> קֹסֶר רָיָה *qōser rīyah* [falta de espíritu] es una expresión hebrea y también ugarítica que señala un estado de depresión" Cassuto, *Commentary...* p. 82. Efectivamente en la leyenda de Keret 1.16 VI 34 encontramos la expresión *qsr npš* con idéntico sentido, ver Guillermo Del Olmo Lette, *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, p. 620. En la Biblia Hebrea el sentido de la expresión es más de impaciencia, ver Mi 2:7; Pr 14:29; Job 21:4 y Nm 21:4 Ver Childs, *Exodus*, p. 110.

escuchará el faraón, y yo soy de labios incircuncisos?" La objeción de Moisés es doble: por un lado es difícil que el faraón preste atención a Moisés dada la situación en la que se encuentra el pueblo y por otro su propia falta de elocuencia<sup>331</sup> y/o de persuasión.

Yhvh no responde directamente a la objeción de Moisés sin embargo, la aparición de Aarón en la nueva escena parece ser la respuesta a ésta. Es cierto que la conexión del v. 13 con lo previo es un tanto imprecisa.<sup>332</sup> No obstante la introducción de Aarón, quien sí es elocuente (4:13), parece ser el nexo con lo anterior. Lo que vuelve a dejar claro el narrador es la continuidad de Aarón junto a Moisés en su tarea y que su rol con relación a Moisés sigue siendo el mismo (4:13ss).<sup>333</sup>

### 3.4.3. La genealogía de Moisés y Aarón (6:14-27)

La genealogía que "interrumpe" (vs. 14-25)<sup>334</sup> los acontecimientos y el comentario después de ésta (vs. 26-28) dejan claro la importancia de Aarón y sus sucesores. Si bien parece que se extenderá a todos los hijos de Israel, se detiene en la familia que verdaderamente importa al narrador, que es la de Leví y dentro de esta se privilegia la de Aarón y Coré. Los hijos del primero son Nadab, Abihú, Eleazar e Itamar y del segundo Assir, Elcaná y Abiasaf. Culmina la lista con la mención de Pinjás, hijo de Eleazar, y Putiel (v. 25a).<sup>335</sup>

Con relación a la función y el sentido de esta genealogía es necesario primero entender que su principal objetivo no es brindar información histórica. De hecho el lector sabe que esa genealogía es incompleta pues no incluye las mujeres por un lado y sólo se extiende a los primeros tres hijos de Israel y va haciendo sucesivas exclusiones.<sup>336</sup> Cassuto ha señalado que la misma pretende "mostrar no sólo el

<sup>331</sup> Ver W. Schmidt, *Exodus 1-6*, p. 289. El tema de la elocuencia ya apareció en 4:10ss aunque la terminología es distinta y hasta es probable que se refiera a aspectos distintos.

<sup>332</sup> Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 1, p. 507s.

<sup>333</sup> Tanto el tema de "los labios incircuncisos" como las órdenes que Yhvh da a Moisés y Aarón serán retomadas luego de la genealogía (14-17) en los vs. 6:28-30 y en 7:1-6 respectivamente.

<sup>334</sup> Nótese como el sufijo de 3ra masc. plural de אָרְוֹנִים remite a "los hijos de Israel" del versículo anterior para hacerse inteligible, creando la sensación de continuidad.

<sup>335</sup> Por un claro esquema de esta genealogía ver Andriach, *El libro del Éxodo*, p. 135.

<sup>336</sup> Robert Wilson refiriéndose a las genealogías orales comenta: "las genealogías de linaje son raramente citadas en su forma segmentada completa. En largos linajes la persona promedio es incapaz de reproducir la entera genealogía, y hasta un conocedor especialista no frecuentemente tienen la ocasión de citar más allá de la línea de su propia genealogía y la de las líneas paralelas. Generalmente, las genealogías son recitadas por un propósito particular, y solamente información directamente relevante es incorporada." *Sociological Approaches to the Old Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1984, p. 58. Es cierto que Wilson se refiere a las recitaciones hechas oralmente pero consideramos que se aplica correctamente a esta situación. Esto explicaría satisfactoriamente las

status de Moisés y Aaron dentro de la tribu de Levi, sino también la posición de las tribus levitas dentro del pueblo de Israel.<sup>337</sup> Esto queda claro además con la conclusión refinadamente elaborada de los vs. 26-28. Finalmente, ¿por qué introducir una genealogía en este momento de la narrativa? Croatto señala: "las genealogías no están puestas en cualquier lugar, sino que introducen períodos *significativos* de la historia..."<sup>338</sup> En este caso es el proceso de liberación que se inicia justamente unos pocos versículos más adelante (7:8) cuando Yhvh se dispone a "quebrar" la voluntad del faraón.

La genealogía de los vs. 14-25 ha dejado claro la relevancia de la tribu de los levitas y particularmente la línea de la familia aaronita. Los vs. 26-28 insisten en la relevancia de Aarón en este proceso de liberación. Algo extremadamente necesario dado la abrumadora importancia y única relación de Moisés con Yhvh:

*Él<sup>339</sup> es Aarón y Moisés a quienes dijo Yhvh:  
"Sacad a los hijos de Israel de la tierra de Egipto según sus tropas"  
Ellos son los que hablaron al faraón, rey de Egipto  
para sacar a los hijos de Israel de Egipto.  
El es Moisés y Aarón"*

Tenemos así una estructura concéntrica<sup>340</sup> cuyo objetivo central acercar a Aarón lo más posible a Moisés en la gesta de liberación. En los extremos tenemos invertido el orden de los personajes más el pronombre de 3ra. persona masculina singular. La misión asignada por Yhvh a Aarón y Moisés constituye la segunda parte de la estructura y el centro es la acción realizada por ambos con el pronombre personal de 3ra. masculina plural.

---

ausencias y las presencias.

<sup>337</sup> Cassuto, *Commentary...*, p. 84. Robert Wilson señala además que "las genealogías pueden servir para definir los límites de la comunidad religiosa e indicar las personas que pueden legítimamente participar en la vida religiosa del linaje. El status cultural y autoridad puede además ser expresado genealógicamente, y en linajes donde los oficios religiosos son heredados, las genealogías regulan la sucesión clarificando los relativos reclamos de los varios candidatos." *Sociological Approaches...*, p. 59. Sobre este punto en particular Croatto señala que esta genealogía y la de Num 25:6-13 con la promesa de "un sacerdocio eterno" "parecen ir *asegurando* el papel de la clase sacerdotal..." "Éxodo 1-15. Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco" *Estudios Bíblicos* LII, 1994, p. 180.

<sup>338</sup> Croatto, "Éxodo 1-15...", p. 182.

<sup>339</sup> Las traducciones, en busca de un mejor español traducen el pronombre personal אָהוּ, 3ra. masc. singular en plural. Sin embargo, conviene visualizar que en los extremos de la estructura se usa este pronombre y en orden invertido los personajes mientras que en el centro sí aparece la forma plural אֲנִי.

<sup>340</sup> Así también Andiafich, *El libro del Éxodo*, p. 139. Croatto ve aquí una estructura quiástica ABB'A'. Ver "Éxodo 15...", p. 180.

#### 3.4.4. Tercer diálogo (6:28-7:7)<sup>341</sup>

Luego de la genealogía, que de alguna manera hace una pausa, se vuelve ahora a la línea narrativa repitiendo aunque en forma abreviada elementos previos.<sup>342</sup> Así en 6:28-7:7 se retoma el último diálogo con Moisés (6:10-13) y a su vez sirve como introducción a los eventos que vendrán.<sup>343</sup>

Este texto ocupa un lugar privilegiado pues es la última exposición programática de Yhvh antes de comenzar a realizarla.<sup>344</sup> En primer lugar se definen con claridad los roles de los distintos personajes: Moisés será como un dios para Aarón, y éste será su portavoz. Pero además, en una afirmación con tremendas connotaciones políticas, Yhvh pone a Moisés como dios para el faraón.

En segundo lugar, además del envío "diplomático" de Moisés y Aarón, Yhvh a su vez endurecerá el corazón del faraón y multiplicará sus señales y hará señales y prodigios (וְהַרְבִּיתִּי אֶת־אֹתֹתַי וְאֶת־מוֹפְתָי, v. 3). No obstante el faraón no los escuchará y entonces su mano conseguirá lo que las palabras de Moisés y Aarón no consiguieron: los egipcios conocerán quién es Yhvh.

La estructuración del discurso en los vs. 4b-5 muestra con claridad cómo el énfasis recae sobre el hecho de que "los egipcios conocerán que yo soy Yhvh". De hecho la negativa del faraón permite que Yhvh despliegue su mano sobre Egipto y libere a su pueblo:

- A "extenderé mi mano contra Egipto  
 B y *haré salir* a mi tropa,<sup>345</sup> mi pueblo,<sup>346</sup> los hijos de Israel de la tierra de Egipto con grandes actos de justicia<sup>347</sup>  
**X y conocerán los egipcios que yo soy Yhvh**  
 A' cuando alargue mi mano sobre Egipto  
 B' y *haga salir* a los hijos de Israel de entre ellos."

La liberación de Israel tiene entonces un segundo objetivo y es que Egipto conozca quién es Yhvh. La narrativa así invita al lector a comprender los hechos que ahora sucederán con esta idea en mente: faraón conocerá quién es Yhvh (cf. 5:2).

<sup>341</sup> En realidad se trata de un informe de diálogo hecho por el narrador.

<sup>342</sup> Ver Childs, *Exodus...*, p. 117 y Andiañach, *El libro del Éxodo*, p. 140.

<sup>343</sup> Childs señala: "los versículos 1-7 apuntan en ambas direcciones dentro de la narrativa. Por un lado, la comisión se relaciona directamente al reclamo anterior de Moisés (6,12ss.). Por otro lado, las palabras claramente forman una introducción a los relatos de las plagas que continúan." *Exodus...*, p. 151.

<sup>344</sup> Ver Andiañach *El libro del Éxodo*, pp. 140-142.

<sup>345</sup> Ver 6:26. Del contexto queda claro que aquí como en 6:26 es una referencia al pueblo de Israel.

<sup>346</sup> Que Yhvh considere a Israel como su pueblo no significa que éste ya haya comprendido y aceptado este vínculo. Ver supra el comentario sobre 6:7

<sup>347</sup> Esta expresión aparece ya en 6:6, ver supra nota respectiva.

### 3.4.5. La vara de Aarón (7:8-13)

Ahora Yhvh informa a Moisés y Aarón que el faraón les exigirá algún tipo de credencial (7:9a) y cuando esto suceda Moisés indicará a Aarón lo siguiente: "tomarás tu cayado<sup>348</sup> y lo arrojarás frente al faraón y se volverá una serpiente" (7:9b). El conocer cómo se desenvolverán los acontecimientos y cómo deberán actuar seguramente inspira confianza a Moisés y Aarón en su tarea.

La escena siguiente nos sitúa frente al faraón, posiblemente en su palacio, teniendo la segunda audiencia. Moisés y Aarón actúan tal como Yhvh les ha instruido (v. 10a). Sin embargo, el faraón no parece sorprenderse ante esta señal; por el contrario, convoca a sus sabios y hechiceros que hacen lo mismo que Aarón con sus encantamientos. Sin embargo, "la vara de Aarón devoró las varas de ellos". Finalmente han quedado presentadas las credenciales de Moisés y Aarón.<sup>349</sup> Pero tal como Yhvh lo había anunciado, "se endureció el corazón del faraón<sup>350</sup> y no los escuchó." (v. 13).

Queda claro para la lectora que Yhvh tiene control de la situación y que el faraón sigue actuando en ignorancia. Antes "por no conocer" oprimió al pueblo en contra de los planes de Dios; ahora, creyendo oponérsele, actúa como Dios espera de él. Más aún el faraón actúa manipulado por Dios.<sup>351</sup>

## 3.5. Las plagas contra el faraón 7:14-12:36

### 3.5.1. La primer Plaga: el agua se convierte en sangre (7:14-25)

En primera instancia Yhvh deja claro a Moisés que "el corazón del faraón está endurecido" y por lo tanto "rehúsa dejar ir al pueblo". Uno puede entender esto como consecuencia de la acción divina<sup>352</sup> o bien como un "atributo esencial del

<sup>348</sup> Nótese como el cayado aquel que fue utilizado por Yhvh para empoderar a Moisés en su primera tarea (4:2) ahora pertenece a Aarón.

<sup>349</sup> Nótese como la confrontación se produce a dos niveles. Por un lado Moisés vs. faraón y Aarón vs. los magos.

<sup>350</sup> Yhvh había ya anunciado que Él mismo endurecería el corazón del faraón (4:21 y 7:3). Aquí no aparece mencionado que Yhvh es quien endurece el corazón (tampoco que es el faraón mismo).

<sup>351</sup> Es crucial subrayar una vez más que las plagas funcionan como parte del programa narrativo esbozado en 7:1-5 (que es parte de un programa mayor que es el desarrollado en 6:2ss; ver supra): Moisés y Aarón hablarán con el faraón; Yhvh endurecerá el corazón del faraón, por lo tanto este no los dejará salir; entonces Yhvh utilizará su poder para liberar al pueblo y al mismo tiempo estas acciones harán que Egipto conozca quién es Yhvh.

<sup>352</sup> Así David Gunn, "The 'Hardening of Pharaoh's Heart': Plot, Character and Theology in Exodus 1-14", en *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, (Journal for the Study of the Old Testament, SS, 19) Sheffield, JSOT Press, 1982, p. 75. Charles Isbell, *The Function of Exodus Motifs in Biblical Narratives. Theological Didactic Drama* (Studies in the Bible and Early Christianity, Vol. 52) Lewinston - Queenston - Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2002, p. 31.

carácter de la persona<sup>353</sup> pero lo que importa para Moisés es que Yhvh anticipa los eventos y actúa con todo bajo su control.

El mensaje para el faraón aparece aquí una pequeña pero fuerte modificación en el discurso. Hasta ahora el pedido,<sup>354</sup> aunque hecho de diferentes formas, era de “celebrar una fiesta” u “ofrecer un sacrificio” sin embargo, ahora lo que Yhvh reclama es que su pueblo vaya al desierto a servirle (עבדך). El conflicto con el faraón es por los hebreos. Yhvh reclama que son su pueblo y exige al faraón que lo deje salir para que le sirva.

El narrador omite contarnos nuevamente los eventos, lo que hace suponer que sucedieron las cosas tal cual Yhvh las ha descrito. Simplemente se nos informa que Moisés y Aarón hicieron como les fue ordenado (v. 20) y el resultado es tremendo, no sólo el agua del río se convirtió en sangre (v. 20) sino que también “había sangre en toda la tierra de Egipto” (v. 21). Pero los magos egipcios hicieron lo mismo.

Lo irónico de la situación es que en esa acción vuelven a perjudicar a su propio pueblo. El faraón parece quedar satisfecho: “y se endureció el corazón del faraón y no escuchó a ellos como había dicho Yhvh” (v. 23). El faraón parece estar actuando por propia voluntad, sin embargo, sabemos, y el narrador nos los vuelve a recordar, que detrás de su corazón endurecido está la mano de Yhvh. El faraón está dando los motivos para que Yhvh despliegue su poder y sea conocido por los egipcios. Pero aún más el endurecimiento de su corazón lo lleva a ni siquiera percibir el sufrimiento que esto ocasiona a su propio pueblo,<sup>355</sup> el cual dura siete días (v. 25).

### 3.5.2. La segunda plaga: las ranas (7:26-8:11)

Nuevamente Yhvh se dirige a Moisés (7:26) para instruirlo sobre qué debe decir al faraón (7:26b-29) y también sobre que debe decir a Aarón (8:1). El mensaje para el faraón es casi idéntico al anterior aunque la plaga anterior aparecía como una respuesta a la negativa del faraón de no dejar salir al pueblo.<sup>356</sup> En este caso, sin embargo, la plaga aparece como una amenaza: (7:27). La plaga como tal hará que

<sup>353</sup> N. Sama, *Exodus...*, p. 23. Sobre esta discusión volveremos al final del ciclo de las plagas ver infra nota sobre 14:7.

<sup>354</sup> No se debe confundir lo que el faraón escucha que lo que el narrador sabe. El narrador sabe de las intenciones de Yhvh (cf. 4:23).

<sup>355</sup> El v. 24 nos describe al pueblo buscando agua para poder beber. Mientras tanto el faraón se volvió a su casa y no le prestó ninguna atención (lit. “no puso su corazón en esto”, וְלֹא־שָׁתָׁ לְבָרֹ נָס־לְיֹזָאֵת, al desastre que Yhvh y sus propios magos habían ocasionado.

<sup>356</sup> Nótese la expresión “hasta ahora” (עַד־כֵּן).

las ranas se multipliquen en el río e inunden todo el país cubriendo hasta los más inimaginables lugares (cf. v. 28-29). Pero esta vez la casa del faraón no quedará a salvo.<sup>357</sup>

Nuevamente tenemos la misma serie de secuencias que en la plaga anterior. Aarón la realiza, se describe lo que sucede y luego los magos del faraón repiten la acción trayendo sobre sí más calamidad aún (vs. 2-3). Lo que aparece como novedoso en esta plaga es el pedido de intercesión (עֲתָרָה) que hace el faraón a Moisés (vs. 4-7).

El faraón pide a Moisés que interceda ante Yhvh para que éste quite la plaga “*de mí y de mi pueblo*.”<sup>358</sup> La concesión que ofrece no es una respuesta al requerimiento de 7:26 sino al de 5:3: “*dejaré salir al pueblo y ofrezca un sacrificio a Yhvh.*” Moisés, antes de retirarse, asegura al faraón que será “*como tú has dicho para que conozcas que no hay como Yhvh, nuestro Dios.*” (v. 8)<sup>359</sup>

El faraón, ni bien se da cuenta que tiene un respiro (הִיִּתָּה הַרְוָחָה), vuelve a su posición anterior como Yhvh había dicho. “Esta es la primer instancia donde el texto claramente hace del faraón el sujeto de su propio endurecimiento, afirmando que él ‘endureció su corazón duro’ לִבְנֵי אֶת לִבְנֵי.”<sup>360</sup> Sin embargo, la mención de la predicción de Yhvh vuelve a recordarnos que es Yhvh quien desde el comienzo se propuso endurecer el corazón del faraón.<sup>361</sup>

### 3.5.3. La tercer plaga: los insectos (8:12-15)

En esta ocasión Yhvh vuelve a hablar con Moisés, esta vez sólo le da indicaciones para Aarón (v. 12), no para el faraón. Aarón deberá golpear el polvo del suelo y éste se transformará en insectos.<sup>362</sup> Esta vez los magos del faraón no pueden imitar la “magia” (v. 14), entonces se presentan ante el faraón y le comunican: “esto es el

<sup>357</sup> Es importante recordar que en la plaga anterior la primer respuesta del faraón hacia el problema fue volverse hacia su casa y no ocuparse del problema, lo que sí debió hacer el pueblo. Por otro lado varios exegetas han llamado ya la atención sobre el carácter impuro que tiene la rana para los israelitas ver Lev. 10:11ss. Por ejemplo, Houtman, *Exodus*, Vol. 2., p. 40; Andiañach, *El Libro del Éxodo*, p. 153.

<sup>358</sup> El orden elegido (“... *de mí y de mi pueblo*...”) marca con claridad su principal preocupación.

<sup>359</sup> Los magos del rey fueron capaces de duplicar la plaga de las ranas sin embargo, no aparecen capaces de revertirla. Algo que sí es capaz de hacer Yhvh.

<sup>360</sup> Isbell, *The Functions* ..., p. 31.

<sup>361</sup> D. Gunn comenta: “La idea central del reporte parece sugerir un rechazo humanamente motivado de parte del faraón, pero esta tendencia es atenuado con el toque de ambigüedad al final con la referencia a la predicción de Yahweh.” “Exodus 1-14...”, p. 76.

<sup>362</sup> El término hebreo utilizado aquí es **בְּזָבִים**; su significado exacto es ignorado, por ello elegimos la palabra “insecto”. Las posibilidades son: mosquitos, jejenes, pulgas, piojos, etc.

*dedo de Dios*" (v. 15a). "*Pero el corazón del faraón se endureció* (קָרַח)<sup>363</sup> *y no los escuchó, como Yhvh había dicho.*" El faraón es informado de lo sucedido pero a diferencia de sus magos, no hace más que permanecer en su actitud, que él cree autónoma y contraria a Yhvh.

#### 3.5.4. La cuarta plaga: los tábanos (8:16-28)

Para la cuarta plaga, Yhvh vuelve a dirigirse a Moisés. Se encontrará con el faraón cuando éste salga hacia las aguas. En cuanto a la demanda y amenaza, se repite lo ya transmitido. El mensaje que Moisés deberá dar a Moisés es exactamente igual a las situaciones anteriores (7:16 y 7:26). Esta vez la amenaza consiste en enviar *tábanos* (עֲבָרִים)<sup>364</sup> *sobre ti, sobre tus siervos, sobre tu pueblo, y sobre tu casa...*" y quien la ejecuta es Yhvh y no Aarón (v. 20).

A diferencia de las plagas anteriores, ésta no afectará todo el país sino solamente "*la casa de los egipcios y el suelo sobre el que ellos están*" (8:17). Distinta será la suerte de la región de Goshen, donde está el pueblo de Yhvh pues "*separará* (פָּלַח) *en ese día a la tierra de Goshén donde mi pueblo reside...*" (8:18). Houtman correctamente señala que "la descripción muestra claramente que la plaga está dirigida al faraón" y a todo lo que se vincula con él, la razón por la que Goshén es excluida es justamente por el vínculo que sus habitantes tienen con Yhvh.

Esta nueva plaga obliga al faraón a reabrir las negociaciones con Moisés y Aarón. El faraón no responde a las palabras transmitidas por Moisés sino que retoma su previa oferta pero negándoles la salida de Egipto (8:21). Moisés reconoce la debilidad del faraón y encuentra un motivo<sup>365</sup> para insistir en la demanda de la primera entrevista (5:3): "*una camino de tres días haremos en el desierto y sacrificaremos a Yhvh, nuestro Dios, como dijo a nosotros*" (8:23).

El faraón parece haber sido doblegado y autoriza al pueblo a ir a hacer el sacrificio pero sin que se alejen tanto y reitera (8:4) su pedido de que oren por él. Moisés está dispuesto a interceder para que se retire la plaga pero después de la

<sup>363</sup> Aquí el endurecimiento del faraón aparece como la constatación de un hecho y no aparece el agente causante.

<sup>364</sup> Aquí nuevamente el término hebreo no es conclusivo. Ver W. Schmidt *Exodus*, Vol. II.2.1, p., 345.

<sup>365</sup> Algunos autores intentan explicar por qué sería ofensivo para los egipcios un sacrificio a Yhvh. Ver N. Sama, *Exodus...*, p. 43; Cassuto, *Commentary...*, pp. 108-109. En realidad se trata más bien de una excusa pues bien conocemos las verdaderas intenciones de Moisés. Ver Pixley, *Éxodo...*, p. 91 y Andiañach, *El libro del Éxodo*, p. 161.

experiencia anterior le advierte: *"pero que no se vuelva a burlar el faraón no dejando salir al pueblo a ofrecer sacrificio a Yhvh."*(8:25). Moisés cumple su palabra y suplica a Yhvh, éste responde y la plaga se retira totalmente. Pero como era de esperar *"el faraón endureció su corazón también esta vez"*<sup>366</sup> y *no dejó salir al pueblo."*

### 3.5.5. La quinta plaga: muere el ganado (9:1-7)

Después de la negativa del faraón de dejar salir al pueblo, Yhvh instruye a Moisés para que lleve al faraón la misma demanda que hiciera anteriormente.: *"Así dice Yhvh, el Dios de los hebreos,"<sup>367</sup> deja salir a mi pueblo para que me sirva"* (v. 1). Similarmente la plaga aparece como una amenaza si el faraón no dejar ir a Israel. Lo que se agrega es la segunda parte: *"...y continúas reteniéndolos."*<sup>368</sup> La amenaza como tal es la muerte de *"todo tu ganado,"*<sup>369</sup> pero nuevamente Yhvh excluye (פלה) el ganado de Israel. Lo instantáneo de la plaga no deja ningún espacio de negociación durante su transcurso. La única opción que le queda al faraón es comprobar si se cumplió la palabra de Yhvh. La única respuesta que nos deja el narrador al confirmar que nada le pasó al ganado israelita es que *"se endureció el corazón del faraón y no dejó salir al pueblo."*

### 3.5.6. La sexta plaga: sarpullido (9:8-12)

La sexta plaga no tiene demanda para el faraón. No se escucha ninguna otra palabra que no sea la de Yhvh instruyendo a Moisés y, por primera vez, a Aarón. También por primera vez será Moisés quien realizará el gesto del prodigio. Moisés, frente al faraón deberá esparcir (זרק) las cenizas hacia el cielo.<sup>370</sup> Esta ceniza se transformará en polvo sobre todo el territorio de Egipto y afectará tanto a animales

<sup>366</sup> Aquí si aparece el faraón como el agente que hace endurecer su corazón: יכבד פרעה את לבו "endureció el faraón su corazón". Isbell sugiere que la expresión "también esta vez" (גם בפעם הזאת) cumple la misma función semántica que en los otros casos lo hacía la expresión "como Yhvh había dicho." En tal sentido entiende que no se trata de la libre decisión del faraón sino de la acción de Yhvh de endurecer el corazón del faraón. Ver *The Functions...*, pp. 31-32. Ver también Gunn, "Exodus 1-14..." , p. 76.

<sup>367</sup> El calificativo "Dios de los hebreos" había aparecido por última vez en la primer plaga (7:16).

<sup>368</sup> Aquí se usa el verbo זרק en hifil, que es una de las palabras que se utiliza para referirse al endurecimiento del corazón del faraón. Entonces es tremendamente irónico y hasta perverso el mensaje. El mismo que lo hace endurecerse le exige que deje de comportarse de esa manera.

<sup>369</sup> Nótese que aunque estos versos constituyen un discurso de Yhvh a Moisés para el faraón, se refiere a Yhvh en tercera persona. Houtman señala al respecto: "Esto crea la impresión de que Moisés ya se dirige al faraón y le comunica el mensaje en sus propias palabras." *Exodus*, Vol. 2, p. 71.

<sup>370</sup> Aparecen una serie de novedades en esta nueva plaga. Es la primera vez que: a) Aarón participa de la instrucción dada por Yhvh; b) Moisés realiza el gesto que desata la plaga; c) no utilizan el cayado; d) la plaga está directamente dirigida al cuerpo de las personas.

como a personas con fiebre y enfermedades en la piel.<sup>371</sup> Así lo hace Moisés, e inmediatamente queda afectado todo el país, incluido los magos del faraón que vuelven a reaparecer en escena después de la tercer plaga. Estos no sólo son incapaces de reproducir el acto de la plaga, mucho menos de revertirlo, sino que ellos mismos son afectados por la enfermedad infecciosa.<sup>372</sup>

### 3.5.7. La séptima plaga: la granizada (9:13-35)

Yhvh vuelve a dirigirse a Moisés para enviarlo ante el faraón. La demanda (9:13) es la misma que encontramos anteriormente y le sigue una amenaza “*por qué (כִּי) esta vez yo enviaré todas mis plagas a tu corazón<sup>373</sup> y contra tus siervos y tu pueblo.*”<sup>374</sup> Un elemento novedoso es que Yhvh abre ahora al conocimiento del faraón que si bien su objetivo central es la liberación de Israel, tiene otro objetivo y es que “*conozcas que no hay otro como yo en toda la tierra*” (9:15). El faraón sigue vivo, “... *para (בעבור) mostrarte mi poder y para que (למען) declares (ספר) mi nombre sobre toda la tierra*” (v. 16).<sup>375</sup>

<sup>371</sup> En los vs. 9 y 10 se utilizan tres palabras para designar las consecuencias sobre las personas y los animales: שחין, פרה, אבעבועה. Si bien se entiende el sentido general de la enfermedad causada, no se puede brindar un significado exacto de estas palabras. שחין es lo que afecta a Job en 2:7 y junto con פרה aparecen en Lev. 13 como enfermedades de piel; אבעבועה aparece solamente en estos dos versículos. Andiañach las traduce por *imitación, eccema y úlceras*, respectivamente. *El libro del Éxodo*, pp. 165-167. Cassuto traduce por “*boils breaking out in sores*” y explica que se trata de “*una erupción sobre todo el cuerpo en forma de pústulas*,” *Commentary...*, p. 114. Por un análisis más detallado ver Houtman, *Exodus*, Vol. 2, pp. 76-79. A juzgar por los elementos que se señalan de la enfermedad podría tratarse de sarna. De hecho שחין es una de las palabras que se utilizan en hebreo moderno para traducirla. Ver A. Comay, *Diccionario español-hebreo*, Tel-Aviv, Editorial Achiasaf Ltda., 1978, p. 355.

<sup>372</sup> Nada se dice sobre si la misma afectó o no a los israelitas. La respuesta queda en manos del lector. Aunque no está dicho, el contexto parece dar pistas suficientes para pensar que esta vez también fueron excluidos. Similarmente tampoco se dice sobre cuando termina la plaga. Le queda al lector encontrar su propia respuesta. Nuevamente la secuencia parece indicar que aquí como con la plaga de los insectos la misma llega a su fin antes de que se realice la nueva.

<sup>373</sup> Aquí el corazón del faraón aparece directamente como destinatario de la acción de Yhvh, ver 7:23, donde se dice que el faraón no puso su corazón a esto y 9:21 donde dice que hubo también quien no puso su corazón a la palabra de Yhvh.

<sup>374</sup> La expresión “*todas mis plagas*” trae algunas dificultades pues ya han transcurrido algunas plagas y a su vez se anuncia solamente la granizada. Es posible suponer que se trata de los elementos secundarios que trae la granizada (v. 2v. 3v. 24); Cassuto entiende que se refiere a las plagas aún por venir y apunta a la última, la muerte de los primogénitos (*Commentary...*, p. 115); otra opción ha sido como un plural intensivo, así Houtman, *Exodus*, Vol. 2, pp. 85-86.

<sup>375</sup> Cassuto ha notado como las expresiones “*en toda la tierra*” (v. 14 y 16) engloban una tercera expresión similar: “*de toda la tierra*” (v. 15), ver *Commentary...*, p. 116. En el centro aparece el hecho de que no ha sido borrado de la faz de la tierra (v. 15) y en los extremos la razón por la que esto no ha sucedido: para que conozca (v. 14) el poder de Yhvh y para que declare (v. 16) su nombre.

Esta vez le da la oportunidad al faraón de que envíe el ganado a refugiarse.<sup>376</sup> Algunos de sus siervos temieron a la palabra y obedecieron pero otros no (9:21). Tal como fue anunciado, al día siguiente Moisés es instruido en la forma en que se realizará la plaga (9:22), y la ejecuta tal como fue indicado. Entonces, truenos, rayos y granizo golpean la tierra de Egipto como nunca antes. Solamente los cultivos tardíos se salvaron (vs. 31-32) y también Goshén, donde habitaban los israelitas. (vs. 23-26).

El faraón ahora sí parece estar dispuesto a negociar. Llama a Moisés y comienza aceptando que ha pecado (חטאתי) sin embargo, inmediatamente agrega, "esta vez" (הפעם), revelando así que nada ha sucedido en su interior.<sup>377</sup> Moisés percibe que la promesa de dejarlos ir y no retenerlos más (v. 28) a cambio de que Yhvh detenga la tormenta es falsa, sólo una excusa para salvarse ("pero tú y tus siervos, yo sé que aún<sup>378</sup> no temen la presencia de Yhvh, Dios" (v. 31). No obstante Moisés intercederá ante Dios "para que conozcas (ידע), que de Yhvh es toda la tierra". Así lo hace y lo esperable sucede: se detienen los truenos, granizos y la lluvia cesó. (v. 34).

Al ver el faraón que se habían detenido la lluvia, el granizo y los truenos<sup>379</sup> volvió a pecar y tanto él como sus siervos endurecieron (כבד)<sup>380</sup> sus corazones.<sup>381</sup> Y se endureció (חזק) el corazón del faraón y no dejó salir al pueblo como Yhvh se lo había dicho a Moisés.

<sup>376</sup> Nótese como el verbo שלח aparece uniendo las distintas partes del discurso. En el v. 13 y 17 referidos al pueblo y al faraón como sujeto. En los vs. 14 y 15 referidos a las plagas y Yhvh como sujeto de la acción. Aquí referidos al ganado y al faraón nuevamente como sujeto. La existencia de ganado después de la quinta plaga (9.6) a despertado algunos interrogantes. El complejo proceso de composición de texto podría dar una explicación. También es posible que estemos ante el uso de una hipérbole. Así Cassuto, *Commentary...*, p. 111; Andiñach, *El libro del Éxodo*, p. 165. Por otras opciones, ver Houtman, *Exodus*, Vol. 2., pp. 69-70.

<sup>377</sup> Tampoco podría ya que su corazón está endurecido por Yhvh.

<sup>378</sup> Que Moisés utilice esta palabra en su discurso (תרה, aún o todavía) se halla en sintonía con el plan de Yhvh de hacer que el faraón tema/conozca a Yhvh y le obedezca. A su vez, muestra el grado de comprensión que Moisés tiene de las acciones de Yhvh.

<sup>379</sup> Nótese el orden inverso abc – cba.

<sup>380</sup> El texto dice literalmente: "Volvió a pecar el faraón y endureció su corazón, él y sus siervos". La expresión "volver a pecar" retoma tanto la confesión del faraón "pequé esta vez" (v. 2v. 3v. 27) pero también remite a las ocasiones anteriores donde el faraón niega dejar salir a su pueblo.

<sup>381</sup> En el v. 20 teníamos que algunos de los siervos del faraón temieron a Yhvh y obedecieron la palabra de Yhvh. Sin embargo, esto es apenas un grupo minoritario ya que en general no temen aún a Yhvh (v. 30). es más ellos también se suman a la actitud del faraón (v. 33).

### 3.5.8. La octava plaga: las langostas (10:1-20)

La octava plaga comienza con Yhvh recordándole a Moisés que es él quien ha endurecido (כבד) el corazón del faraón y de sus siervos. También aparece un nuevo aspecto, en lugar de instruir a Moisés sobre la nueva plaga se dedica a recordarle a Moisés (y particularmente a la lectora) el por qué el endurecimiento del corazón del faraón y también por qué continúan las plagas. Algo necesario a esta altura de los acontecimientos pues uno esperaría que la séptima hubiese sido la definitiva.<sup>382</sup> Dos elementos se señalan: "...para (למען) establecer estos signos míos en medio de ellos y para que (ולמען) cuentes a tu hijo y a tu nieto como me mofé (עלל) de Egipto y conozcas que yo soy Yhvh" (10:2-3). Aquí aparece un nuevo aspecto alrededor de las plagas: que Israel conozca que yo soy Yhvh.

Al inicio del ciclo de las plagas el objetivo de estas, además de liberar al pueblo (7:4), es que los egipcios conozcan a Yhvh (7:5). Esto es lo que tanto el lector como Moisés saben desde el principio y es revelado al faraón recién en 9:16. Sin embargo, no había sido mencionado que estas acciones de Yhvh tiene igualmente por objetivo que Israel mismo conozca a Yhvh. En tal sentido, las plagas también aparecen vinculadas al proceso pedagógico que Yhvh está desarrollado con Israel (Ver 6:3-8). Esto explica por qué Yhvh ha endurecido el corazón del faraón y ahora el de sus siervos.

Un segundo aspecto que merece ser resaltado en las palabras de Yhvh es cómo se refiere a su acción con Egipto. Muestra por un lado la total indefensión de Egipto y por otro la implacable violencia que Yhvh ejerce sobre ese país. El verbo עלל en hitpael más la preposición כ se utiliza siete veces en el AT. Su sentido supone la incapacidad e indefensión de una de las partes mientras que la otra hace con ella lo que quiere. Así se la usa para referirse al abuso sexual en Jc 19:25. El mismo sentido, si no sexual al menos de violencia física, aparece en 1 Sa 31:4 y su paralelo 1Cr 10:4; Jr 38:19 también tiene el sentido de violencia física. En Nm 22:29 tiene simplemente el sentido de "burla". 1 Sa. 6:6 hace mención a nuestro texto de

<sup>382</sup> Es conocido el valor simbólico del número 7. Éste expresa lo completo, el punto culmine, ver Jöran Friberg, "Numbers", en *Anchor Bible Dictionary*, Vol. IV, pp. 1139-1146, esp. p. 1145. Por lo tanto, uno esperaría que esa plaga sea la última. Sin embargo, por eso es necesario que el lector recuerde que si continúa es por propio interés de Yhvh.

Éxodo. Esto deja claro entonces la manipulación total que Yhvh ejerce sobre el faraón y la incapacidad de éste para ofrecer ningún tipo de resistencia.<sup>383</sup>

Esta vez la plaga consiste en langostas que no sólo terminarán con lo que la anterior dejó (10:5, ver 9:25,33) sino que además se introducirá dentro de las casas (10:6). Si bien el anuncio de la plaga en forma de advertencia marca una continuidad con lo anterior, ésta aumenta en intensidad. En la plaga anterior el mensaje era: "todavía tú te exaltas (מסתלל) contra mi pueblo y no lo dejas ir" (9:17). Ahora es: "¿hasta cuándo te negarás a humillarte (מאנת לענת) ante mí? Deja ir a mi pueblo." (10:3). Así la actitud de exaltarse a sí mismo en contra del pueblo, significa no humillarse ante Yhvh. La demanda de Yhvh sobre el faraón deja claro la subordinación que exige del faraón y como éste se niega a preservar su lugar de poder sobre su pueblo.

El nivel de presión sobre el faraón comienza a hacer efecto, al menos entre sus siervos. Si en la plaga anterior algunos habían temido a la palabra de Yhvh (9:20) la mayoría siguió al faraón en su tozudez (9:34), ahora por el contrario ellos mismos aconsejan al faraón que deje salir al pueblo: "¿hasta cuándo será este (זה)<sup>384</sup> como una trampa (למוקש) para nosotros? Deja ir a esta gente y sirvan a Yhvh, su Dios. ¿Aún no te das cuenta que Egipto está destruido" (10:7).<sup>385</sup> Los siervos logran que el faraón abra un proceso de negociación por primera vez antes de que la plaga suceda. Esto muestra un cierto avance y también una cierta disposición a dejarlos ir. Así lo muestra la primera parte de sus palabras "vayan, sirvan a Yhvh, vuestro Dios..."

Sin embargo, inmediatamente el faraón vuelve a tratar de frenar la salida de Israel y pregunta ¿pero quiénes son los que van a ir? Tanto en esta pregunta como en el

<sup>383</sup> Sobre este verbo y su sentido ver Houtman *Exodus*, Vol. 2, p. 103; Hyatt, *Exodus*, p. 123; W. Schmidt, *Exodus* II/2, p. 348. Houtman señala: "Es un juego truculento (*gruesome*), porque continuamente Yhvh provoca al faraón para que endurezca su corazón, después de lo cual Yhvh se lo concede para que él mismo lo endurezca." *Exodus*, Vol. 2, p. 103. Sin embargo, la traducción que presenta del texto pierde toda esta fuerza. Traduce: "... and what signs I have performed among them." Ver *Exodus*, Vol. 2, p. 102.

<sup>384</sup> La mayoría de las traducciones entiende que es una referencia a Moisés y traduce así "este hombre" o similares. De hecho, זה normalmente es un pronombre demostrativo. Sin embargo, no hay que descartar que זה sea una referencia a la situación en general. Así por ejemplo Cassuto, quien traduce: "This matter (este asunto)", *Commentary*..., p. 124.

<sup>385</sup> Los siervos del faraón retoman la demanda de Moisés tanto en la formulación de su pregunta, "¿Hasta cuándo...?", como en el contenido de su sugerencia, la cual es igualmente expresada en imperativo.

diálogo posterior entre ambos quedan claramente expuestas sus intenciones. Moisés pretende ocultar detrás de la fiesta para Yhvh (חג־יהוה) su verdadero interés de salir de Egipto. El faraón por su parte entiende claramente cuáles son los riesgos de dejarlos salir a todos. Parece ahora estar dispuesto a dejar salir solamente a los varones (הגברים) pero pretende que el resto permanezca en Egipto así puede asegurarse su regreso (vs.8-11). El diálogo concluye con el faraón expulsando a Moisés y Aarón (גרש) de su presencia.

Moisés es quien ejecuta el gesto con su cayado y Yhvh quien hace soplar el viento. Y las langostas inundan todo el país de Egipto, devorando todo a su alcance. Esto obliga al faraón a abrir rápidamente (מהר) un nuevo diálogo con Moisés y Aarón. Como en la plaga anterior el faraón admite su pecado pero esta vez sin reducirlo a este último evento (10:16) y también vuelve a pedir perdón una vez más. Tanto en el pedido de perdón como en el requerimiento para que Yhvh quite de él esa mortandad hay un reconocimiento implícito de que Yhvh es el causante de la plaga y quien tiene el poder de quitarla. Pero una vez retiradas las langostas, Yhvh vuelve a endurecer el corazón del faraón y este "no dejó salir a los hijos de Israel." (10:20)

### 3.5.9. La novena plaga: la oscuridad y anuncio de la décima (10:21-11:10)

Como en la tercera y la sexta plaga, aquí tampoco hay mensaje para el faraón simplemente la instrucción a Moisés para que él mismo realice el gesto que traerá la nueva plaga sobre Egipto. En este caso se trata de una oscuridad,<sup>386</sup> la cual se posa por tres días sobre todo Egipto, excepto para los hebreos quienes sí tienen luz en sus moradas. La plaga es descrita brevemente pero con una densa terminología que hace pensar en una contra-creación.<sup>387</sup>

Luego el narrador pasa a describirnos el diálogo de Moisés con el faraón.<sup>388</sup> El faraón convoca a Moisés y está dispuesto a ceder en cuanto a la salida de las personas;<sup>389</sup> solamente el ganado quedaría. Sin embargo, Moisés deja en claro que

<sup>386</sup> El sentido de la expresión חֹשֶׁךְ וַיִּמַּשׁ es discutido. Algunos autores entienden que se trata de "una oscuridad que obligará a andar a tientas", Andiñach, *El libro del Éxodo*, p. 180. Así también Houtman, *Exodus*, Vol. 2, pp. 122-123. Schmidt traduce "...daß man die Finsternis greifen kann!" ("...que la oscuridad puede tocarse") *Exodus*, II/2, p. 342.

<sup>387</sup> Ver Andiñach *El Libro del Éxodo*, pp. 178-180.

<sup>388</sup> No necesariamente debemos leer en forma cronológica la descripción de la plaga y el diálogo. Nótese además el carácter descriptivo del v. 23.

<sup>389</sup> El texto habla sólo de los pequeños, (בָּנִים) pero asumimos que se debe incluir al resto de los "no varones", ver 10:8-11. El faraón articula su breve orden dejando en los extremos los "autorizados" a partir y al centro lo que debe quedar: el ganado, su último punto de negociación.

esto no es suficiente; no sólo pretende llevar el ganado propio (v. 26)<sup>390</sup> sino que le demanda que el faraón mismo aporte para el sacrificio (v. 25).<sup>391</sup> Así el faraón también reconocerá a Yhvh como su Dios.

El narrador antes de dejarnos oír la respuesta del faraón nos informa de la acción de Yhvh sobre él: “y endureció Yhvh el corazón del faraón...” y la consecuencia: “y no quiso dejarlos ir.” Ahora sí se nos deja oír de boca propia del faraón como éste rompe toda posibilidad de diálogo: “¡vete de mi presencia! ¡Abstente de volver a aparecerte ante mí, porque el día que veas mi cara, morirás!” (10:28). El faraón deja claro que no sólo se acabó el diálogo sino que no habrá otra oportunidad.

Moisés es ahora una persona distinta a la del capítulo dos. No huye para salvar su vida sino que, desafiante también da por concluida toda posibilidad de diálogo: “como tú lo has dicho, no volveré a ver tu rostro” (10:29). “Las palabras de amenaza de Moisés son como música en los oídos del lector.”<sup>392</sup>

La escena no concluye sin embargo, con estas palabras,<sup>393</sup> Moisés tiene algo más todavía que decir al faraón (vs. 4-8). Pero esta comunicación se retrasa pues se nos informa que Moisés recibe de parte de Yhvh instrucciones sobre cómo se desenvolverán los acontecimientos (11:1) y palabras para el pueblo en víspera de la partida (11:2). Además el narrador quiere dejar claro el status que Moisés ha alcanzado ante los egipcios y “el pueblo” (11:3) antes de que anuncie la décima plaga al faraón.<sup>394</sup>

La comunicación de Yhvh se divide en dos partes, por un lado anuncia a Moisés que habrá todavía una plaga (עוֹד נִגַע אֲחֵר), después de la cual no sólo los dejará

<sup>390</sup> En la segunda parte Moisés argumenta que no sabe qué tipo de sacrificio deberá brindar a su Dios, algo que desde el punto de narrativa es cierto pues Moisés e Israel no han sido instruido al respecto, y por lo tanto deberá llevar todo el ganado.

<sup>391</sup> Es discutida la comprensión del v. 25. Basándonos en la construcción וְגַם ... אֲחֵרָה נִגַּע seguimos la propuesta de Houtman, ver *Exodus*, Vol. 2, pp. 117 y 125 y Andiañach, ver *El libro del Éxodo*, p. 177. Para una comprensión distinta ver Hyatt, *Exodus*, p. 127 y el análisis de Schmidt, *Exodus II/2*, pp. 348-349.

<sup>392</sup> Houtman, *Exodus*, Vol. 2, p. 118.

<sup>393</sup> Entendemos que estamos en la misma escena que en 10:24-29. Es cierto que las palabras del faraón y de Moisés en 10:28-29 darían por concluida aquella escena; sin embargo, contrariamente a estos versos en 10:4, volvemos a encontrar a Moisés frente al faraón (cf. v. 8 y 9). Por otro lado, a diferencia de las veces anteriores, Moisés no es enviado por Yhvh al faraón (11:1). Es muy probable que la dificultad se pueda explicar por el proceso de formación del texto, no obstante leyendo el texto en su forma final uno intenta dar sentido al texto tal cual está. Así uno puede entender los vs.4-8 como continuación de 10:29 y los vs 1-3 como “una nota explicatoria parenética”, Cassuto, *Commentary...*, p. 131. Así también Houtman, *Exodus*, Vol. 2, p. 118.

<sup>394</sup> Childs correctamente señala que el comentario del v. 3 “no encaja fluidamente con el contexto y aparece algo torpe” *Exodus...*, p. 161.

ir sino que “los expulsará de aquí”<sup>395</sup> La salida es inminente pero Yhvh había prometido que él haría que el pueblo halle gracias a los ojos de los egipcios (3:21), entonces ahora es el momento de instruir a Moisés para que el pueblo proceda y pida (לָקַח) a sus vecinos objetos de oro y plata. No se da ninguna motivación sobre esta acción, tampoco parece problemática a los ojos del narrador; simplemente indica a Moisés que instruya al pueblo al respecto. Después de la instrucción a Moisés el narrador nos informa que Yhvh concreta lo prometido y el pueblo halló gracia ante los egipcios (11:3).

El narrador demora un poco más antes de volver al faraón para hacernos conocer cómo es visto Moisés por los egipcios: “Moisés era muy grande en la tierra de Egipto, ante los ojos de los siervos del faraón y ante los ojos del pueblo.”<sup>396</sup> El poder opresor se venía debilitando (8:14; 9:11.20; 10:7) y ahora termina por romperse. El trío faraón-cortesanos-pueblo deja de ser un grupo compacto y queda sólo el faraón en su oposición contra Moisés.

La inserción del v. 3 deja claro que el faraón a quien Moisés tiene enfrente no es el mismo que antes, ahora está debilitado, sólo. Tampoco Moisés es el mismo ahora él es visto como “un gran hombre” por todos los que rodean al faraón y el mismo no es aquel dubitativo Moisés del capítulo 3, en realidad se parece más al Moisés del capítulo dos.<sup>397</sup> Entonces antes de retirarse en cólera de la presencia del faraón (v. 8) le anuncia una plaga terrible: la muerte de los primogénitos, desde el hijo del faraón hasta el de la esclava y aún de los animales.

Pero aún hay más. Yhvh habla a Moisés para afirmarle que no debe esperar ningún cambio de parte del faraón pues aún debe multiplicar sus prodigios. El v. 9 retoma

<sup>395</sup> El verbo שָׁרַף trae a la memoria del lector el plan estratégico de Yhvh en 6:1.

<sup>396</sup> La mayoría de los exégetas concuerda que se refiere al pueblo egipcio. Andiañach, *El libro del Éxodo*, p. 183; Cassuto, *Commentary...*, p. 132. Aunque no habría que descartar totalmente que se trate de una referencia al pueblo hebreo. De hecho en el mismo versículo se usa la misma palabra en referencia al pueblo hebreo. Por otro lado, la expresión “el pueblo” no es en ningún caso una referencia al pueblo egipcio sino solamente cuando aparece con sufijos. Ver 1:22; 7:28.29; 8:4.5.7.17.19.25.27; 9:14.15.27. La LXX presenta una lectura distinta pues lee no “en Egipto” sino “ante los egipcios” y luego suprime la expresión última “ante el pueblo”. El texto de la LXX dice: “...ante los egipcios, ante el faraón y ante todos sus siervos.” (...έναντίον τῶν Αἰγυπτίων καὶ έναντίον Φαραῶ καὶ έναντίον πάντων τῶν θεραπόντων αὐτοῦ).

<sup>397</sup> También es de notar que literariamente la figura de Moisés ha ido creciendo y lo seguirá haciendo aún más. Gunn señala: “Aaron, quien es un puntal vital para Moisés al comienzo, gradualmente pierde prominencia en la acción y virtualmente desaparece. El proceso de su retirada (literaria) es sutil, así que para el momento que arribamos al cruce del mar, probablemente ni nos demos cuenta de su desaparición. Pero él se ha ido y Moisés está de pie y solamente él habla.” “The ‘Hardening of Pharaoh’s Heart’...”, p. 86.

el capítulo 7 pero apunta a los eventos que vendrán. Aún será necesario que mayores prodigios sean hechos en la tierra de Egipto para conseguir los objetivos que Yhvh se ha propuesto: liberar al pueblo (3:8; 6:6) y que tanto Egipto (7:5) como Israel (10:2) conozcan a Yhvh. El v. 10a por otro lado sí sirve como una concisa conclusión de lo ya realizado desde 7:6,<sup>398</sup> mientras que 10b funciona como una explicación de por qué el faraón no ha dejado salir al pueblo: porque Yhvh endureció su corazón.

### 3.5.10. Preparativos para la salida (12:1-28)

Por primera vez en toda la narrativa de las plagas hemos escuchado primero de boca de Moisés el anuncio de una nueva, la última (11:4ss). Sin embargo, ese momento tan esperado por el lector se retrasa.

La acción divina (12:29-34) se demora a causa de una detallada explicación de cómo debe realizarse la "Pascua de Yhvh" (v. 11). La descripción de la Pascua comprende los vs. 12:3-14 y es necesaria para que los hebreos escapen de la desgracia que Yhvh traerá sobre los egipcios (v. 12). La "fiesta de los ázimos" (12:15-20), las instrucciones de Moisés a los ancianos (12:21-27a) y la respuesta del pueblo (12:27b-28) vuelven a aplazar la acción divina.

### 3.5.11. Institución de la Pascua (12:1-14)

Desde 7:8 el centro de la acción divina y el rol de Moisés y Aarón estaban exclusivamente dirigidos al faraón y su pueblo (excepto 11:2). Ahora, sin embargo, ese tiempo queda a un lado. Moisés y Aarón vuelven al pueblo<sup>399</sup> para instruirlos sobre la preparación para su salida.<sup>400</sup>

La alocución divina está compuesta de dos partes. Una muy breve destinada solamente a Moisés y Aarón en referencia al calendario. Aquí se designa a "este mes" como comienzo del año.<sup>401</sup> Más allá de los aspectos de calendario lo que es

<sup>398</sup> Nótese el cambio en la construcción sintáctica. Anteriormente las construcciones eran verbo (wayyiqtol) + sujeto y ahora es waw + sujeto + verbo (qatal).

<sup>399</sup> La última vez que Moisés y Aarón se dirigieron al pueblo fue en 6:9, donde habían sido rechazados por el pueblo.

<sup>400</sup> Cassuto señala: "Lo que tiene que ser hecho cara a cara con el faraón, el Señor lo hará. Moisés y Aarón deben dedicarse solamente a su pueblo." *Commentary...*, p. 136.

<sup>401</sup> Tenemos en la Biblia hebrea una superposición de tres denominaciones para los meses del año: una que denomina los meses como lo habrían hecho los cananeos, una segunda que los designa por su número y una tercera de origen babilónico. Así, el mes primero es Abib (13:4) en la primera y Nisán en la tercera. Para un cuadro sinóptico de las equivalencias de éstos ver Alberto Soggin, *Israele in epoca biblica. Istituzioni, feste, cerimonie, rituali*, Turín, Claudiana, 2000, p. 151. Para una discusión sobre toda la problemática de los diferentes calendarios ver idem, pp. 147-153, James C. Vanderkam,

importante destacar es que lo que sucederá será de una magnitud tal que indicará un nuevo tiempo, una nueva forma de organizarlo y celebrarlo.

La segunda parte de las instrucciones está relacionada con el ritual de la Pascua y el de los panes ázimos. El rito de la Pascua combina elementos que lo relacionan con la plaga que acontecerá (v. 13); no obstante inmediatamente (v. 14) se la señala como fiesta en honor a Yhvh por su acción en Egipto. Los panes ázimos, son parte necesaria del ritual de la Pascua (v. 8) y también se prescribe su celebración anual como memoria del día en que Yhvh sacó "a vuestros ejércitos de la tierra de Egipto" (v. 17).

La descripción de la fiesta de la Pascua es exhaustiva. Se describe el tiempo exacto en que debe realizarse el ritual respondiendo a las preguntas comunes de cualquier actividad: qué hacer, quiénes, dónde, cuándo y cómo deben hacerlo.

Mientras el pueblo celebra esa fiesta en honor a Yhvh al interior de sus casas, afuera de ellas, Yhvh pasará a través de todo el país y golpeará a los primogénitos de los egipcios. Lo que constituirá un acto de justicia de Yhvh contra los Dioses de Egipto, el faraón incluido (ובכל-אלהי מצרים אעשה שפטים), v. 12).<sup>402</sup> Esta breve calificación de su accionar hace explícito que la acción divina es esencialmente una acción justa en respuesta a la opresión del faraón sobre los hebreos y por haberse negado a aceptar la demanda transmitida por Moisés.

La sangre utilizada para pintar el marco de las puertas (12:7) servirá como señal (אֵימָרָה) y la plaga<sup>403</sup> pasará de largo (פָּסַח), es decir saltará aquella casa<sup>404</sup> que tenga la sangre en la puerta.<sup>405</sup> Es escasamente notado el hecho de que ahora la distinción no es hecha solamente por la pertenencia al pueblo de Israel, como sí lo era en las plagas anteriores. El hecho de untar las jambas de la puerta implica una acción de parte del pueblo. Es decir, quienes escuchen la palabra de Yhvh harán en

"Calendars", en David Freedman (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. I, Nueva York, Doubleday, 1992, pp. 814-820.

<sup>402</sup> Esto retoma la promesa hecha por Yhvh a Moisés en 6:6 de redimir a su pueblo con grandes actos de justicia (יבשפטים גדלים).

<sup>403</sup> Aquí se utiliza la palabra פָּסַח como en 7:27. La otra palabra utilizada es נָנַע y es la que aparece en 11:1.

<sup>404</sup> Hasta ahora uno tenía la imagen de que los hebreos vivían en una zona distinta a la de los egipcios. Aquí sin embargo, aparecen como vecinos.

<sup>405</sup> El significado de la "Pascua" queda así explicado.

obediencia lo requerido,<sup>406</sup> de lo contrario la plaga golpeará en sus casas. La comunidad de Israel no es ahora identificada sólo por su genealogía sino por la actitud de obediencia que ella o parte de ella tome.

La Pascua está entonces necesariamente vinculada al acontecimiento histórico puntual realizado por Yhvh en Egipto. Pero al mismo tiempo se instruye que esta fiesta no es sólo para celebrarla una vez sino que "*será este día para ustedes para recordar y celebrarán la fiesta para Yhvh; por vuestras generaciones, es estatuto eterno, la celebraréis.*"<sup>407</sup> El texto evoluciona así de lo concreto histórico a la celebración litúrgica. Las futuras generaciones una y otra vez vivirán y celebrarán este evento de liberación.

### 3.5.12. Institución de Massot (12:15-20)

El v. 8 había anticipado que los ázimos serían uno de los alimentos a ser ingeridos en la Pascua. Sin embargo, los ázimos (המַצוֹת) no sólo son parte de la esa celebración sino que constituyen una fiesta en sí misma aunque vinculada a aquella temporalmente (ver vs. 15 y 18)<sup>408</sup> y también temáticamente pues celebran el mismo acontecimiento salvífico ("*y guardareis (la fiesta de) los ázimos porque en este día hice salir a vuestros ejércitos de la tierra de Egipto y guardaréis este día por generaciones, es estatuto eterno*", v. 17).

### 3.5.13. Moisés transmite las instrucciones al pueblo (12:21-27a)

Por segunda vez el lector encuentra las instrucciones para el pueblo, pero esta vez por boca de Moisés. Este recurso literario permite al autor reforzar algunos aspectos de la celebración de la Pascua y realzar la figura de Moisés.<sup>409</sup>

Como ha notado Childs, la diferencia sustancial entre el mensaje divino (12:3-20) y la comunicación de Moisés a los ancianos de Israel es básicamente que "el discurso trata solamente de la selección del cordero, su sacrificio, y especialmente la manipulación de su sangre en las puertas de la casa."<sup>410</sup>

<sup>406</sup> Es justo mencionar que en 9:20 algunos de los siervos del faraón que temieron la palabra de Yhvh se salvaron de la granizada.

<sup>407</sup> Entiendo este versículo como cierre de la fiesta de la Pascua. Así Houtman, *Exodus*, Vol. 2, pp. 184-185. Childs, *Exodus...*, pp. 196-197 y Hyatt, *Exodus*, pp. 134-135 lo relacionan con lo que sigue; Andíañach lo considera un verso bisagra, ver *El libro del Éxodo*, p. 193. Por otro lado, "este día" se refiere al 15 de Nisán, el día del éxodo, pero incluye la noche de la Pascua." Childs, *Exodus...*, p. 197.

<sup>408</sup> Se celebra a partir del 14 de Nisán y por un período de 7 días.

<sup>409</sup> Es la segunda vez que se utiliza este recurso. La primera fue en la entrevista inicial con el faraón. Ver supra 5:1ss

<sup>410</sup> *Exodus...*, p. 200. Moisés especifica en el v. 22 que no se podrá salir de la casa hasta la mañana.

Por otro lado, la lectora percibe que Moisés tiene la autoridad para hacer esta "síntesis" y adaptar la comunicación divina. Entonces uno puede darse cuenta que desde el punto de vista del personaje, Moisés sigue creciendo. Si al comienzo su discapacidad de comunicación era un obstáculo ahora no sólo no lo es sino que además se expresa fluidamente y con autoridad. Lo mismo uno nota si recuerda que la comunicación de Yhvh fue dirigida también a Aarón (12:1) y el rol de éste era justamente de ser el portavoz de Moisés sin embargo, es sólo éste quien habla al pueblo; Aarón sigue diluyéndose en su sombra.

### 3.5.14. La respuesta del pueblo (12:27b-28)

Luego de las palabras de Moisés a los ancianos (vs. 21-27a), el narrador nos retrata la respuesta del pueblo: ויקרד העם וישתחוו "y se postró el pueblo y adoraron" (v. 27b). Esta respuesta del pueblo es la misma que inicialmente tuvo a la propuesta divina de liberación y tierra prometida (4:31). El autor busca intencionalmente hacer ese vínculo ya que las palabras utilizadas (שחה y קרד) son exactamente las mismas.<sup>411</sup>

El faraón había conseguido quebrar la voluntad del pueblo cuando hizo que su trabajo fuera más pesado (5:9). De tal manera doblegó al pueblo que no quisieron saber nada con Moisés y Aarón (5:21). Ni siquiera cuando Moisés vuelve a intentar llevar al pueblo una nueva palabra de Yhvh (6:9). Fue necesario que el pueblo observe todo el proceso de las plagas, y como Yhvh actuó con Moisés y (en mucha menor medida) con Aarón contra aquellos que se opusieron a su voluntad y cómo los preservó a ellos. Ahora el pueblo sí parece estar dispuesto a seguir la palabra de Yhvh. Y de hecho la inmediata acción que realiza el pueblo es cumplir con lo que Yhvh había ordenado a Moisés y Aarón.<sup>412</sup> Se refuerza esta acción obediente del pueblo comparándola con la de Moisés y Aarón en 7:26.<sup>413</sup>

<sup>411</sup> Sin embargo, el verbo creer (אמן) está ausente. Tal vez nos es un detalle menor, y el narrador quiere mostrar que lo que mueve al pueblo no es su fe sino el temor a sufrir lo mismo que los egipcios, quienes desobedecieron a Yhvh. Ver infra nota sobre 13:7.

<sup>412</sup> El verbo קרד en el v. 28 forma una inclusión con el verbo קרא del v. 21. Esto marca el comienzo y fin de la escena.

<sup>413</sup> Véase la construcción similar de 7:6 y 12:8:

Éxodo 7:6:	כן עשו	אחם	כאשר צוה יהוה	משה ואהרן	ויעש
Éxodo 12:28:	כן עשו	את־משה ואהרן	כאשר צוה יהוה	בני ישראל	ויעשו

Por otro lado, este verso tiene un importante rol en la estructura de la última plaga. Fokkelman señala: "Los versículos 11:10b, 12:18; 12.40-42 y 12.50-51 (y, un poco más tarde, 12:18b-19) marcan la conclusión de cada sección y pueden ser fácilmente ser leídos como una secuencia distinta de breves reportes, cada uno de ellos llevando adelante la línea de desarrollo," "Exodus", en Robert Alter y Frank Kermode (Eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Glasgow, Fontana, 1989, p. 56.

### 3.5.15. La décima plaga: la muerte de los primogénitos (Éxodo 12:29-36)

Días después, ya durante la festividad de la Pascua entre el 14 y 15 de ese primer mes, a medianoche sucede lo anunciado. Yhvh golpea (נכה)<sup>414</sup> a todo primogénito<sup>415</sup> egipcio, desde el hijo del faraón hasta el hijo del prisionero<sup>416</sup> y aún el primogénito del ganado. Brevemente, con un solo verbo (“golpear”) y sin más detalles se describe la décima plaga. Las voces de las víctimas no se escuchan pero sí la de sus padres, el faraón, sus siervos y todos los egipcios se levantaron esa noche y “hubo un gran clamor (צעק) en Egipto” (v. 30). El clamor de los hijos de Israel en medio de su opresión movió a Yhvh (2:24; 3:7) su acción de liberar a su pueblo. Esta acción dolorosamente culmina con otro clamor, ahora el del opresor ante la muerte de su hijo ¿Podría haber sido de otra manera? El narrador no le interesa esa cuestión le basta con mostrar que Yhvh es capaz de hacer lo necesario para liberar a su pueblo.

El faraón finalmente claudica su pretensión de señorear sobre los hebreos. Se mueve rápidamente y aún durante la noche manda a llamar a Moisés y con seis verbos imperativos ordena las acciones (levántese, salgan, vayan, sirvan,<sup>417</sup> tomen y vayan) más un último pedido, “*bendíganme, también a mí*” Si los primeros seis verbos en imperativo parecen mostrar aún al faraón en condiciones de dar órdenes, su contenido lo desmiente. De hecho ya haberlos mandado a llamar constituye en sí mismo un reconocimiento implícito de su derrota (10:28). Las palabras del faraón son una claudicación total y completa. “Ahora él ya no puede decir, como lo hizo en 5.2, que no conoce a Yahweh; él ha llegado a conocerlo en toda su temible realidad.”<sup>418</sup>

Pero no sólo el faraón está presuroso para que el pueblo salga de Egipto, también los egipcios apuran al pueblo en su salida. El pueblo apurado por la presión de los egipcios toma entonces la masa sin fermentar,<sup>419</sup> en sus artesas envueltas en tela y

<sup>414</sup> El verbo נכה (*golpear*), aquí utilizado, es el mismo que designa la acción de Moisés en 2:12. Vuelve a aparecer con Yhvh como sujeto en 9:15; 12:12.13.

<sup>415</sup> Cuatro veces aparece la palabra primogénito (בכור) en el v. 29 y una en el 30. Mostrando así con claridad el destinatario de la acción. Ver 5:23.

<sup>416</sup> Como en 11:5 se busca aquí una oposición entre el estrato más alto y el más bajo en la escala social para indicar la totalidad. No obstante la segunda parte de la oposición es distinta. En 11:5 se hablaba del primogénito de la esclava encargada de la molienda y aquí el primogénito del prisionero.

<sup>417</sup> Brueggmann señala “Aquí la palabra *servir* no es “adorar” (הגה *hag*), sino que significa aceptar a uno como amo, entrar en una nueva servitud, pero ahora debe lealtad a un amo diferente”, “Exodus”, p. 780. Brueggemann encuentra en Lv 25:42 respaldo a su apreciación, la cual compartimos.

<sup>418</sup> Noth, *Exodus...*, p. 98.

<sup>419</sup> Aquí tenemos una situación distinta que la prevista en 12:8-11. La partida con masa sin fermentar

las cargan sobre sus espaldas. Pero no es solamente eso lo que llevan. También salen con objetos de oro y plata. El narrador, hace ahora una interrupción en las acciones y se detiene por un momento a relatarnos que el pueblo había hecho como Moisés les había indicado<sup>420</sup> y habían requerido a los egipcios objetos preciosos. Algo que consiguieron gracias a la acción de Yhvh. “Y Yhvh dio gracia al pueblo a los ojos de los egipcios<sup>421</sup> y le dieron lo pedido y despojaron a los egipcios.”<sup>422</sup>

### **3.6. La liberación de Egipto (12:37-15:21)**

#### **3.6.1. La salida de Egipto (12:37-41)**

El narrador ahora retoma los acontecimientos después de los vs. 35 y 36 para relatar lo largamente esperado: “partieron (נסד) los hijos de Israel de Ramsés a Sukkot.” Aún dentro de la región de Goshén<sup>423</sup> pero moviéndose hacia el este comienza el camino de 600.000 “hombres de a pie” (רנלי הגבריים)<sup>424</sup> además de los pequeños. Pero los hijos de Israel no van sólo sino que además una “gran multitud” (ינמ־ערב) subió con ellos. Es decir, que la gente que sale de Egipto no puede reducirse a un grupo étnico específico, aunque éstos probablemente constituyan el núcleo central, sino que otros grupos oprimidos (¿los hebreos עברי?) como ellos se suman al camino.

Después de la salida, el pueblo cocina la masa sin leudar, las Massot (מצות):

se da por el apuro con el que tuvieron que salir, cf. 12: 39; ver también Dozeman, “Exodus” p. 103.

<sup>420</sup> Nótese como se interrumpe la cadena de wayyiqtol + sujeto de los vs. precedentes. Ahora la sintaxis es w + sujeto + qatal.

<sup>421</sup> Comúnmente el sustantivo “gracia” aparece como objeto del verbo “hallar” (מצא) sin embargo, aquí el verbo es “dar” (נתן). Coats señala: “esta formulación más rara puede ser entendida como la forma causativa de la expresión idiomática más común.” “Despoiling The Egyptians”, *Vetus Testamentum* 18 (1968), p. 454. Queda claro que el favor se consigue a través de la manipulación de Yhvh. Así la acción de los egipcios no es espontánea sino auspiciada por Yhvh. El mismo Dios que turbaba la mente del faraón ahora engaña a los egipcios para que estos den sus objetos de valor al pueblo esclavo. ¡Que mejor sueño para un pueblo explotado que recuperar todo aquello que sus opresores acumularon con su esfuerzo!

<sup>422</sup> En Gn 15:14 Yhvh anunciaba que después de que Él juzgue a la nación opresora, ellos saldrían con “grandes riquezas” (ברכש גדול). La expropiación a los egipcios de sus riquezas es el cumplimiento de aquella palabra.

<sup>423</sup> Ramsés muy probablemente debe situarse en la actual Qantir, al noreste del Delta, ver Houtman, *Exodus* Vol. 1, pp.126-127; Andiañach, *El Libro del Éxodo*, p. 215 y Edward Wente “Ramses”, en David Freedman (Ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5, Nueva York, Doubleday, 1992, pp. 617-618. Sukkot es tanto el nombre de una región como de un lugar. Tigay comenta: “Una carta egipcia del período del faraón Seti II (1204-1198 aC) indica que Sukkot estaba a un día de viaje desde el palacio, el cual posiblemente estaba en Ramsés.” “Exodus”, p. 129.

<sup>424</sup> Houtman acota: “Tal vez se asume que las mujeres, niños y ancianos viajaban montados (Gn 31:17; 46:5; Exod 4:20).” *Exodus*, Vol. 2, p. 202. También es posible a la luz del v. 41 (“todos los ejércitos de Yhvh”) entender que esto en realidad hace referencia a una formación “cuasi-militar”.

"porque fueron expulsados (גרש) de Egipto y no pudieron demorarse ni tampoco preparar comida." (12:39) Como señala con claridad Noth aquí no se trata de la costumbre "de comer pan sin levadura en el sacrificio de la Pascua, pero con la de comer Massot después de la noche de la Pascua."<sup>425</sup>

Los versículos 40-42 marcan una nueva conclusión de los episodios narrados, esta vez referidos a la salida de Egipto. Los vs. 40 y 41 están contruidos alrededor del tiempo que habitaron en Egipto. De hecho el tiempo aparece al final del v. 40 y comienzo del 41, es decir en el centro de ambos versículos, mientras que en los extremos aparece la residencia y la salida de Egipto. Esto es enfatizado por la expresión "y sucedió en ese mismo día" (וַיְהִי בַעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה). El tiempo de la esclavitud de 430 años recuerda la profecía de Gn 15:13-16,<sup>426</sup> que habla de un tiempo de esclavitud de 400 años y un regreso a la cuarta generación.<sup>427</sup>

Sí los vs. 40-41 tenían como centro de interés el tiempo de permanencia en Egipto y su salida, el v. 42 se centra en la noche de la Pascua y las acciones de la divinidad y humana alrededor de ese momento: "noche de vela (שְׁמֵרִים) fue para Yhvh para sacarlos de la tierra de Egipto, la noche esta para Yhvh será de vigilas (שְׁמֵרִים) para todos los hijos de Israel por sus generaciones." Nuevamente, como en 12:14,17, tenemos aquí la combinación del acontecimiento y el ritual en su honor.<sup>428</sup>

### 3.6.2. Nuevas normas para la Pascua (12:43-51)

El narrador nos ha informado de la salida de los israelitas y de una gran multitud junto con ellos. Seguramente esta mención hace propicia la necesidad de aclarar

<sup>425</sup> Noth, *Exodus*, pp. 98-99. Similarmente Houtman señala: "nótese que [el pan sin leudar] no es comido antes (12:8) sino después de la partida (cf. 12:15,18)." *Exodus*, Vol. 2, p. 208.

<sup>426</sup> Que era ya retomada por el tema de la salida con riquezas en los vs. 35-36.

<sup>427</sup> Sí es importante notar que el texto de Génesis "hace una distinción entre el juicio דן de Yhvh y la salida יצא (v. 14) por un lado y el volver acá הנהגה (v. 16) por otro. Esto nos permite pensar que la acción mencionada en el v. 14 es diferente y distinta a la del v. 16," Barolín *No temas! Una lectura de Génesis 15*, Buenos Aires, ISEDET, 1996, p. 83. Así se crea un tiempo distinto entre el juicio y el regreso a la tierra algo que sucede con el éxodo pero también con el exilio. Por mayor detalles ver idem, pp. 82-85 y J. Severino Croatto, *Exilio y Supervivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco: Comentario de Génesis 4:1-12:9*, Buenos Aires, Lumen, 1997, p. 441.

<sup>428</sup> El Targum Neofiti hace una bella ampliación y apropiación de este texto en términos escatológicos. Menciona la predestinación de cuatro noches: la de la creación; la concepción y cuasi sacrificio de Isaac; la liberación de Egipto, más precisamente cuando Dios protegió a Israel de la muerte de los primogénitos; y la salvación futura, escatológica de "redención de todo Israel". Ver Alejandro Diez Macho, *Targum Palestinense Neofiti I, Targum Palestinense Neofiti I, Editio Princeps*, 5 Vols., Madrid, CSIC, 1970, ad locum.

sobre el lugar de esta "gran multitud" en la Pascua.<sup>429</sup> Las nuevas regulaciones para la Pascua tratan principalmente la cuestión de quiénes pueden participar.<sup>430</sup> El elemento excluyente no es la genética sino la decisión de ser parte de la comunidad de Israel liberada por Yhvh (v. 49). Esa decisión está marcada por la circuncisión.<sup>431</sup> El texto asume que los israelitas son circuncidados, la situación a clarificar es la de los extranjeros que no lo están.<sup>432</sup>

Se utilizan distintos términos para designar a los extranjeros.<sup>433</sup> El v. 43 habla del hijo de extranjero בן-נכר mientras que en el v. 48 se habla de גר. El elemento decisivo de distinción está dado por su grado de permanencia y de acercamiento a la comunidad israelita.<sup>434</sup> Entonces גר, designa aquí a alguien que reside por un buen tiempo entre los israelitas y muestra su disposición a ser parte de esa esta comunidad. La circuncisión es la marca de esa pertenencia. Por eso los trabajadores zafrales o contratados (v. 46, תושב ושכיר) quedan excluidos pues su permanencia es solamente esporádica. Finalmente, el v. 49 establece justamente la igualdad del alcance de esta instrucción tanto para el nativo (לאזרח) como para el extranjero residente (ולגר).<sup>435</sup>

Después de las instrucciones dadas por Yhvh a Moisés referentes a la Pascua (12:43), el narrador se abre paso para situarnos nuevamente en los acontecimientos (12:50-51). Desde el punto de vista de la narrativa estos versículos marcan una inclusión con 12:41. Childs señala que

<sup>429</sup> La misma opinión es sostenida por Andriach, ver *El Libro del Éxodo*, p. 92.

<sup>430</sup> Excepto el v. 46 que indica el lugar donde debe ser celebrada la Pascua y la prohibición de salir de la casa o de sacar comida hacia fuera de ella así como la indicación de no quebrar ningún hueso del animal sacrificado.

<sup>431</sup> Ver Sama, *Exodus...*, p. 63. Es importante a este punto retomar dos puntos previos de la narrativa. Por un lado debemos recordar la circuncisión del hijo de Moisés realizada por Séfora (4:24-26) como rito para salvar la vida de su esposo ante el ataque de Yhvh, cf. supra comentario sobre estos versículos. Pero principalmente el texto de Génesis 17. Allí la prescripción de la circuncisión era ordenada para que sea "mi alianza en vuestra carne como alianza eterna" (והיתה בריתי בבשרכם) (לברית עולם). Aquí la circuncisión aparece como elemento identificador con la alianza de Yhvh y de pertenencia a la misma.

<sup>432</sup> Así Houtman, *Exodus*, Vol. 2, p. 205, Andriach, *El libro del Éxodo*, pp. 219-220.

<sup>433</sup> Queda claro que aquí la instrucción apunta más a los israelitas asentados en su tierra que a la realidad de la comunidad recién liberada de Egipto.

<sup>434</sup> Así Tigay, "Exodus", p. 131; Meyers, *Exodus*, p. 95; Christopher Begg, "Foreigner", en David Freedman (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 2, Nueva York, Doubleday, 1992, pp. 829-830; D. Kellerman, "gur" en Johannes Botterweck y Helmer Ringgren (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 2, 1974, pp. 443-49.

<sup>435</sup> Como Cassuto lo ha señalado el sufijo de tercera persona singular marca el final de cada una de las prescripciones, dándole así cohesión. Ver *Commentary...*, p. 150.

"el efecto de esta redacción es sugerir que la ordenanza de la Pascua no fue dada sino después de la primera celebración de la Pascua, pero fue ordenada antes que el éxodo sea completado."<sup>436</sup>

### 3.6.3. Prescripciones sobre los primogénitos y Massot (13:1-16)

A continuación de los últimos versículos del capítulo 12 uno esperaría la narración del viaje de Israel fuera de Egipto. Sin embargo, el narrador no quiere llevarnos fuera de Egipto sin prescribir el recordatorio de este acto salvífico divino. Al mismo tiempo, la última palabra que escuchamos es no ya la repetición de la orden divina (13:1-2) comunicada por Moisés sino un verdadero sermón (13:3-16).<sup>437</sup> En este discurso Moisés introduce las instrucciones sobre los ázimos (13:3-10), las que Yhvh había dado anteriormente (12:15-20) pero que Moisés no había dado al pueblo.<sup>438</sup> Luego instruye al pueblo sobre la consagración de todo primogénito (13:11-16). En ambos casos se busca dejar claro el sentido del acto de liberación que Israel está viviendo y su recordación por las generaciones futuras.

La fiesta apunta claramente hacia el futuro, "*cuando te haya traído Yhvh a la tierra de los cananeos, de los jivitas, de los hititas y de los jebuseos, que juró a tus padres que te daría...*" (v. 4). Al mismo tiempo que indica un tiempo de celebración, esta mención sirve para recordar al pueblo el proyecto divino esbozado en Ex 3 y 6 (ausente en el discurso divino de 12:15-20). Finalmente la misma combina gesto (comer ázimos) y palabra ("*esto es por lo que hizo Yhvh a mí cuando me sacó de Egipto*"; v. 8),<sup>439</sup> cerrando así la polisemia del gesto.<sup>440</sup>

Un tono similar es dado a la celebración de los primogénitos, es una fiesta en honor a la acción salvífica de Yhvh (v. 14). Es para ser celebrada al arribo de la tierra cananea, la que Yhvh les dará (v. 11) en cumplimiento de su juramento tanto a sus padres como a la generación del desierto. Como la anterior comprende una parte gestual (vs. 12-13) y otra oral, explicativa que concreta el gesto (vs. 14-15).<sup>441</sup> Finalmente el v. 16, apenas diferente al v. 9 forma una inclusión con 12:51, dejando

<sup>436</sup> *Exodus...*, p. 202.

<sup>437</sup> Como dijimos más arriba el crecimiento de Moisés dentro de la narrativa es innegable.

<sup>438</sup> Ver supra comentario sobre 12:21.

<sup>439</sup> Tanto el v. 9 como su paralelo, v. 16, no son parte de lo que deberán responder a su hijo ni de la respuesta a "tu hijo" Así Houtman, *Exodus*, Vol. 2, pp. 213-214 y 218.

<sup>440</sup> Los sufijos de 1ra. persona singular muestran claramente el sentido de pueblo. La acción que Yhvh realizó en el pasado no fue sólo a favor de los ancestros sino a favor de la generación celebrando las fiestas. Al mismo tiempo, la acción divina no queda así relegada al pasado sino que es vivida también como esperanza futura.

<sup>441</sup> Sobre los elementos comunes que dan cohesión a 13:1-16 ver Childs, *Exodus...*, p. 203.

una vez más en claro que no es Israel quien sale de Egipto sino Yhvh quien los liberó.

La fiesta de los primogénitos es resignificada a partir de este hecho salvífico. Sin embargo, el sacrificio no aparece vinculado a la fertilidad de la tierra o con la concepción de ésta como un don.<sup>442</sup> Más bien su centro y motivación, probablemente en un intento de resignificación de una práctica ya existente en Canaán, son los acontecimientos de liberación vividos en Egipto. Ahora es importante notar, como Fretheim lo ha hecho, lo siguiente:

“¿Es posible que el primogénito pertenezca a Dios no sólo porque los niños israelitas fueron salvados sino también porque los niños egipcios fueron asesinados? Esto es así un permanente recordatorio en Israel de a qué costo fueron los primogénitos israelitas redimidos. La muerte de los primogénitos de los egipcios es así no olvidado; está grabado en la memoria de Israel por siempre.”<sup>443</sup>

Por otro lado vale mencionar cómo el sacrificio del primogénito es transformado en un rescate (פדויה)<sup>444</sup> en el caso del burro y de los seres humanos.<sup>445</sup> En el caso de los seres humanos, su motivación se debe a los acontecimientos salvíficos vividos por el pueblo (v. 15). A esta prescripción que debemos entenderla seguramente en polémica contra la práctica realizada por los cananeos<sup>446</sup> hay que sumarle la experiencia fundacional de Abrahán e Isaac como relato etiológico de este rescate (Gn 22).

Finalmente, formando una inclusión con 12:51 y retomando 13:9, la palabra de Moisés al pueblo vuelve a enfatizar la motivación de estas celebraciones: “*porque con mano fuerte nos sacó Yhvh.*” Así queda claro una vez más quien es el que hace posible la liberación del pueblo y cuál es el sentido de estas festividades: memoria y vivencia de la liberación. Estas dos celebraciones tienen entonces como objetivo revivir en el futuro esta experiencia salvífica, ellas se constituirán con sus gestos y

<sup>442</sup> El énfasis en la ofrenda de las primicias como respuesta al don de la tierra dada por Dios si aparece en Deuteronomio 26:1-11.

<sup>443</sup> Fretheim, *Exodus...*, p. 149.

<sup>444</sup> El v. 1 hablaba de consagrar, קדש.

<sup>445</sup> Nótese que no se da ninguna explicación de cómo debería producirse ese rescate probablemente era algo conocido en el mundo del autor.

<sup>446</sup> Ver Noth, *Exodus...*, p. 159; Sama, *Exodus...*, p. 65. Es importante notar también que el horizonte literario del Pentateuco hace suponer la existencia del sacrificio humano en el contexto cananeo. Ver Lv. 18:21; 20:2-5. Dt 18:10. Ver Baruch Levine, *Leviticus אִתְּכֶם* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia, Nueva York, Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1989, pp. 258-260.

palabras en memoria, metafóricamente como "un signo sobre tu mano y emblema<sup>447</sup> ante tus ojos" (v. 16).

#### 3.6.4. Israel y su itinerario (13:17-20)

Después del sermón de Moisés en Sukkot (12:37; 13:20) ahora el texto vuelve a Israel y su éxodo de Egipto. El narrador nos informa que el camino por el cual Yhvh lo guía no es el más corto (v. 17).<sup>448</sup> Para explicar tal decisión, el narrador abre la mente misma de Yhvh a la lectora. Este trayecto implicaría encontrarse con los filisteos y Yhvh teme que el pueblo al verse en batalla contra ellos se arrepienta y decida volver a Egipto (v. 17). La estrategia de Yhvh no sólo muestra su preocupación sobre el pueblo sino también su cautela con relación a la disposición de Israel para con él.

Al inicio de su aparición Yhvh se mostraba muy confidente, sin embargo, ahora es más recatado. En el llamado a Moisés queda claro como Yhvh tenía plena confianza en la respuesta de su pueblo (3:18), mientras que Moisés, más escéptico, exigía signos para convencer al pueblo (4:1). El desarrollo de los acontecimientos ha mostrado como el pueblo pasó de la fe y la confianza (4:31), al escepticismo ocasionado por la opresión (6:9). Yhvh teme que entre la adversidad y la oportunidad de volverse a Egipto, el pueblo opte por esto último.<sup>449</sup>

Después de informar la necesidad de hacer un rodeo (סבב) el narrador muestra al lector el camino por el cual Yhvh conduce al pueblo y a su vez la forma en que éste lo hace (v. 18). Como se indicara ya anteriormente (12:37, 41, 51) el pueblo marcha como lo hace un ejército, señalado no sólo el orden de la formación<sup>450</sup> sino la disposición a la batalla.<sup>451</sup>

Pero no salen sólo los vivos, sino que los huesos de José los acompañan en el éxodo y la mención de sus palabras, tomadas de Gn 50:25, coloca este evento en

<sup>447</sup> La palabra hebrea es *אוֹת וּמוֹטוֹת*; sobre su etimología esto ver Noth, *Exodus...*, p. 101 y Houtman, *Exodus*, Vol. 2, pp. 218-219.

<sup>448</sup> La oración comienza diciendo: "y sucedió cuando el faraón dejó salir al pueblo..." preparando así al lector para 14:5, cuando el faraón y su pueblo cambian (*וַיִּפְּדוּ*) su pensar sobre dejar salir a Israel.

<sup>449</sup> Esto implica que no hay que sobrevaluar la reacción del pueblo en 12:27b. Ver supra comentario sobre este versículo e infra el comentario sobre 14:31.

<sup>450</sup> Así, Houtman, *Exodus*, Vol. 2, p. 251-252.

<sup>451</sup> Así la mayoría de los comentarios. Ver por ejemplo, Andiñach, *El libro del Éxodo*, p. 226; Childs, *Exodus...*, p. 216-218, Meyers, *Exodus*, p. 111. Además de la discusión sobre el significado de *וַיִּפְּדוּ*, el cual es incierto, debe tenerse en consideración 12: 41, 51 donde se describía cómo se conducía el pueblo.

el marco mayor de la promesa divina para su pueblo. La estancia en Egipto, la tierra extraña (Gn 15:13), es sólo un momento, penoso y largo por cierto, en el camino del pueblo hacia su tierra, prometida y ratificada en alianza por Yhvh (Gn 15 y 17). En la liberación de Egipto se cumple sólo una parte del proyecto de Dios para con su pueblo.

Preparado para la batalla y con los huesos de su ancestro José, Israel llega y acampa al borde del Desierto de Etam (v. 20). Se cumple así la segunda etapa de su itinerario. La primera había sido señalada en 12:37 y correspondía al tramo desde Ramsés hasta Sukkot. Durante el trayecto

*"Yhvh caminaba ante ellos durante el día en una columna de nube para guiarlos y andaba para guiar el camino y la noche en una nube de fuego para alumbrarlos; caminaban día y noche y no se apartó la columna de nube en el día y la de fuego en la noche frente al pueblo."* (13:21-22).<sup>452</sup>

### 3.6.5. Israel frente al mar (14: 1-14)

El pueblo arriba al borde del desierto de Etam guiados y protegidos por Yhvh (13:17-22). Ahora Yhvh muestra a Moisés (no al resto del pueblo) que tiene completo control sobre el transcurso de los eventos por venir. Para el faraón, Israel está en una trampa sin salida.

#### 3.6.5.1. ¿Israel en una trampa? 14:1-4

Yhvh instruye a Moisés a cerca del camino a seguir y comparte con él su motivación.<sup>453</sup> Israel no seguirá el camino planeado (13:17) sino que hará un retroceso (שוב), será conducido hacia lo que para el faraón será una trampa fatal. El lugar de campamento, aunque desconocido para nosotros,<sup>454</sup> es descrito detalladamente. Tanto el camino vacilante como el lugar de campamento, con el mar enfrente, los costados cerrados y el desierto cerrándoles el paso harán pensar

<sup>452</sup> Houtman oportunamente señala: "en el momento en que el escritor deja caer la palabra 'desierto', nuevamente se desacelera para una vez más señalar el cuidado de Yhvh para con su pueblo." *Exodus*, Vol. 2, p. 225.

<sup>453</sup> En el texto no queda del todo claro si la comunicación al pueblo incluye todo el oráculo divino o solamente la primera parte de este, es decir al v. 2; ver infra comentario sobre v. 10.

<sup>454</sup> Una breve y actualizada discusión sobre la problemática de identificación del trayecto recorrido por los israelitas en su salida lo encontramos en Meyers, *Exodus*, pp. 112-113. Similarmente sobre la locación geográfica mencionada en v. 2 ver Cassuto, *Commentary...*, pp. 159-160; Childs, *Exodus...*, pp. 229-230; Sama, *Exodus...*, pp. 70-71 y Andiañach *El libro del Éxodo*, pp. 236-237. Este último especula sobre la posibilidad de "que el nombre de Baal-Zefón tenga en esta narración un valor simbólico." *Idem*. p. 237. Al menos para el lector es posible que la mención del lugar lo llevará inmediatamente a pensar en el Dios cananeo, algo que será reforzado en el cántico del mar (15:1-21) pues la estructura de éste tiene fuertes reminiscencias con el ciclo de Baal y también el Enuma Elish. Así lo ha mostrado Frank Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Harvard University Press, 1973, pp. 138-144.

al faraón que ellos: "...*están confundidos en el país, el desierto se ha cerrado sobre ellos.*" (v. 3) Sin embargo, la lectora y Moisés saben que esto es sólo en apariencia.

Más allá de la superficie se esconde la verdadera intención de Yhvh que es obtener gloria ante su pueblo a costa de los egipcios. El plan de Yhvh tiene dos aspectos muy interconectados: a) los egipcios conocerán y b) Yhvh obtendrá gloria. En a) es claro que el sujeto del verbo son los egipcios y el destinatario de ese reconocimiento es Yhvh. Sin embargo, en b) "*obtendré gloria*" no se identifica a los ojos de quien obtendrá gloria.

Hay dos aspectos que hace pensar que Yhvh actúa para su pueblo. En primer lugar, Yhvh mismo ha mostrado que todavía ve al pueblo como inseguro de su poder y está indeciso de que actúa en su favor (13:17), aunque claramente visible en la columna de nube y fuego que los acompaña en el desierto. En segundo lugar, más tarde descubriremos que son los ojos de los israelitas quienes admiran y reconocen que el obrar de Yhvh lo ha enaltecido (נִבְּרָה, 15:1.21). Es entonces posible entender que el destinatario no mencionado de la acción por venir no es sólo Egipto sino también Israel.

Luego de la comunicación divina a Moisés, el narrador reporta la acción del pueblo: "*así lo hicieron*". El lector, Moisés (y tal vez el pueblo) son dejados ahí en ese lugar que parece una trampa con la promesa de que Yhvh obtendrá gloria a costa de los egipcios. Sin embargo, no se ha dicho cómo se hará esto. El suspenso queda entonces con los israelitas mientras que el narrador nos devuelve a Egipto, a la corte del faraón, donde transcurre la próxima escena.

#### 3.6.5.2. Los planes del faraón (14:5-9)

El narrador, inmediatamente después de informarnos que Israel ha acampado en ese lugar imposible, nos lleva al palacio del faraón para hacernos saber que la información sobre Israel ya ha llegado al faraón. Se precipitan así una serie de acciones que muy rápidamente culminan con el faraón y todo su ejército persiguiendo a los israelitas.<sup>455</sup> Israel está en una trampa, el único lugar de salida es volver sobre sus propios pasos y hacia allí se dirige el faraón y su ejército.

---

<sup>455</sup> De esta manera, el faraón vuelve a su cometido inicial de no dejar salir a Israel de su país (1:10).

Pero el texto no nos deja olvidar la mano de Yhvh detrás de los acontecimientos. Como lo hizo anteriormente Yhvh está nuevamente manipulando las acciones del faraón (v. 8): “Y endureció (קָרַח) Yhvh el corazón del faraón”.

### 3.6.5.3. Israel y Moisés entre la espada y el mar (14:10-14)

Cuando se produce el encuentro, en el momento en que los israelitas y el ejército del faraón están frente a frente, el narrador cambia de perspectiva y pasa a describir los acontecimientos desde el pueblo.<sup>456</sup> Esa escena está compuesta por tres momentos. Primero, el pueblo ve a los egipcios listos para atacarlos y el pánico hace presas de ellos (v. 10a); segundo, los israelitas claman a Yhvh y reclaman a Moisés por la segura muerte que les espera (v. 10b-12); tercero, la respuesta de Moisés buscando confortar al pueblo y que éste ponga la confianza en Yhvh (v. 13-14).

El pueblo toma conciencia de su situación, de su lugar, del gigantesco paso que han dado al salir de su servidumbre. Su primera reacción es el temor, si antes se enfatizaba una y otra vez la disposición ordenada, militar que el pueblo tenía<sup>457</sup> ahora lo que prima es la desesperación: claman a Yhvh y reclaman a Moisés. Igualmente si antes estaban con espíritu triunfante (14:8) ahora temen del faraón y su ejército. Finalmente, Yhvh se había mostrado preocupado por la actitud que tomaría el pueblo si se encontraba con los filisteos (13:17). La respuesta del pueblo expresada aquí muestra claramente lo acertado de ese temor. Israel está dispuesto a cambiar de bando, a volver a su servidumbre, a volver a Egipto.

El reclamo del pueblo a Moisés desnuda sus temores, su fragilidad como pueblo de Yhvh, su voluntad doblegada:

*“¿Es no había tumbas en Egipto para traemos a morir en el desierto? ¿Qué es lo que nos has hecho al hacemos salir de Egipto? ¿No es esto lo que te dijimos en Egipto: ‘olvidate de nosotros y serviremos a los egipcios que está bien para nosotros servir a los egipcios que morir en el desierto?’” (v. 11-12)*

“Morir en el desierto” es la frase que se escucha al final de la primera y última pregunta del pueblo.<sup>458</sup> Cuando Israel ve al faraón con su ejército, ve la muerte y

<sup>456</sup> Ver Mercedes Navarro, “El paso del mar: nacer muriendo”, en Isabel Gómez Acebo (Ed.), *Relectura del Éxodo*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2006, p. 104. Aquí nos separamos un poco de la división de escenas propuestas por ella. En lugar de tomar la segunda escena hasta 10a creemos que ya el v. 10 es parte de la tercer escena. Nótese la sintaxis: w + sujeto + perfecto + wayyiqtol + sujeto.

<sup>457</sup> Ver 12: 41, 51; 13:18.

<sup>458</sup> El tema de la muerte ya aparece en la palabra “tumbas” (קִבְרֵיַם). Esta primera pregunta tiene un primer sentido irónico dirigido hacia Moisés pero además hay un segundo pues Egipto es conocido

esta posibilidad lo hace entrar en pánico. Desde esta proximidad con la muerte es sin duda que salen sus palabras.

Al pánico que despierta la presencia del faraón y su ejército, se suma el hecho de que el pueblo desconoce por qué Moisés los condujo a ese lugar sin escapatoria. Esto muestra principalmente la fragilidad del vínculo entre Yhvh y Moisés por un lado y el pueblo por otro. En las acusaciones a Moisés el pueblo le recrimina que fue Moisés quien los hizo salir y además dejan caer que salieron de Egipto en contra de su voluntad.<sup>459</sup> El pueblo no se siente parte de este proyecto de liberación. Su espíritu ha sido doblegado de tal forma que prefiere la servidumbre de Egipto.<sup>460</sup>

### 3.6.6. El cruce del mar (14:15-31)

La escena anterior concluía con el pueblo atrapado entre el mar y el poderoso ejército egipcio, clamando a Yhvh y despotricando contra Moisés. Éste por su parte, basado en su conocimiento del plan divino, había dado un breve y contundente discurso tendiendo a mantener la calma del pueblo y preparándose para los eventos que Yhvh realizará.

Esta nueva escena comienza con Yhvh hablando a Moisés (vs. 15-18). Su primera palabra a Moisés es de reproche: "¿Por qué te quejas contra mí? Algo difícil de entender teniendo en cuenta la respuesta de Moisés al pueblo (vs. 13-14). El texto actual<sup>461</sup> no permite explicar esta contradicción sino entendiendo, como lo hecho Noth, que Yhvh se dirige a Moisés no como individuo sino como representante del pueblo y su queja.<sup>462</sup>

---

exactamente como un lugar lleno de tumbas por sus pirámides (ver Sarna, *Exodus...*, p. 72); y hay todavía un tercero: ellos llevan consigo los huesos de José quien aún habiendo disfrutado en Egipto de una mucho mejor vida que sus descendientes pidió ser desenterrado y llevado hacia la tierra de sus ancestros.

<sup>459</sup> Ha sido notado que estas palabras no aparecen anteriormente en el texto actual. Ver Noth, *Exodus...*, p. 113; Pixley, *Éxodo...*, p. 132; Sama, *Exodus...*, p. 72. Las palabras del pueblo no son muy distintas, en cuanto a su contenido, a lo que reclamara a Moisés en 5:21; Ver Fretheim, *Exodus...*, p. 156; Andriach, *El libro del Éxodo*, p. 239.

<sup>460</sup> Cassuto comenta: "La reacción psicológica de los israelitas es típica de la usual inconstancia de las masas que con buen gusto obedecen a sus líderes cuando las cosas van bien, pero que están listo para levantarse en contra de ellos en tiempos de calamidad y peligro." *Commentary...*, p. 163. Sin embargo, la situación es más compleja. La reacción del pueblo está marcada por el pánico, ¿es posible otra reacción de parte del pueblo que ignora los planes de Yhvh? El pueblo conoce lo que el faraón quiere, pero desconoce por qué Yhvh y Moisés los han conducido a esa trampa mortal.

<sup>461</sup> Desde la perspectiva diacrónica uno puede entender que este versículo proviene de una fuente distinta a 14:13-14. Ver Childs, *Exodus...*, pp. 227-228. Noth menciona otra posibilidad: "Al menos que tal vez asumamos que el texto original decía: ¿por qué ustedes claman a mí?" *Exodus...*, p. 113.

<sup>462</sup> Ver *Exodus...*, p. 113; así también, Sarna, *Exodus...*, p. 73 y Houtman, *Exodus*, Vol. 2, p. 266.

Entonces Yhvh instruye a Moisés sobre las próximas acciones: Moisés deberá poner en movimiento al pueblo (v. 15b), y después de dividir el mar, "pasarán los israelitas en medio del mar, en tierra seca" (v. 16). Yhvh por su parte reserva para sí algunas acciones. Tal cual lo ha dicho, endurecerá el corazón del faraón y su ejército y ellos vendrán detrás de los israelitas. Yhvh se glorificará a costa de Egipto y ellos conocerán quien es Yhvh.<sup>463</sup> El pueblo sigue sin saber qué es lo que Yhvh está planeando.

Inmediatamente después de las palabras de Yhvh, el mensajero de Yhvh y la nube se ponen en movimiento. Tanto el mensajero como la nube caminan en la retaguardia para permanecer (עמד) entre ambos campamentos. La función de la nube es evitar que el ejército egipcio se abalance sobre el campamento israelita.<sup>464</sup> Una vez creadas las condiciones que permiten a Moisés y el pueblo ganar tiempo y estar seguro de no ser atacados, Moisés realiza las instrucciones recibidas.

Tal como lo había dispuesto Yhvh, Moisés extiende sus manos sobre el mar. Sin embargo, cuando uno esperaría que éste se divida (v. 16) lo que sucede es que Yhvh hace soplar un viento este sobre el mar durante toda la noche. El viento enviado por Yhvh es lo que seca el mar (וישם את־הים לחרבר) y hace que éste se divida (v. 21). Yhvh se muestra así capaz de doblegar la fuerza caótica del mar, es capaz de hacerla retroceder y hacer aparecer allí tierra seca. Fretheim señala:

"el resultado es un acto de creación. Tierra seca aparece en el medio del caos, como en Gén. 1:9-10 (cf. 8:13) en la separación de las aguas. El acto creativo divino en el ámbito de la naturaleza sirve como el vehículo para la creación de un pueblo liberado..."<sup>465</sup>

En ese camino creado por Dios de la nada, con murallas de agua a cada lado (והמים להם חמה מימינם ומשמאלם), el pueblo avanza seguramente maravillado por lo que está viviendo (v. 22). Detrás de los israelitas aparece el ejército egipcio en persecución, "todos los caballos del faraón y sus carros y sus oficiales." (v. 23).

<sup>463</sup> Las palabras de Yhvh son casi las mismas que en 14:3-4. La diferencia más notoria es la parte final del v. 18 que continúa "...cuando me cubra de gloria a costa del faraón..."

<sup>464</sup> La segunda parte del v. 20 dice: ויהי וענן והחשך ויאמר את־הלילה ולא־יקרב זה אל־זה כל־הלילה "y era la nube y la oscuridad, y alumbraba la noche..." La LXX lee και ἐγένετο σκότος και γνόφος και διήλθεν ἡ νύξ "y hubo tinieblas y oscuridad; y la noche paso..." La mayoría de los exegetas continúan la línea del Targum y entienden que la nube daba oscuridad para un lado (a los egipcios) y luz para el otro (a los israelitas). Ver Childs, *Exodus...*, p. 218. Así Sama, *Exodus...*, p. 73, quien menciona al Salmo 139:11-12 y Job 37:11 como situaciones similares; ver también Houtman, *Exodus*, Vol. 2, pp. 267-268, Andiañach, *El libro del Éxodo*, p. 241. Noth considera ויאמר como una adición ver *Exodus...*, p. 115.

<sup>465</sup> *Exodus...*, p. 159. Volveremos sobre este punto más adelante.

El mismo camino utilizado por Israel es seguido por los egipcios. En este punto el pueblo aún perseguido y el lector mismo puede preguntarse: ¿es este el plan maravilloso de Yhvh, con el cual se obtendría gloria?

Entonces Yhvh actúa en la última vigilia de la noche. Baja su mirada (שָׁקַף) y confunde (הִמָּצַח) a los egipcios (v. 24). Además actúa sobre sus ruedas para impedirles el movimiento,<sup>466</sup> así que estos pesadamente (כִּבְדָּה) podían moverse (v. 25). Ahora sí los egipcios toman conciencia de su situación y se saben perdidos. Antes que los israelitas lo hagan, los egipcios reconocen que no están luchando contra los esclavos sino contra su Dios, contra Yhvh (v. 25b). Los egipcios se hacen eco de las palabras de Moisés (v. 13) y en sus palabras se hace realidad el plan de Yhvh: *"los egipcios conocerán que yo soy Yhvh"* (14:4, 18).

Pero todavía falta más, Yhvh ha dicho que obtendría gloria a costa del faraón y su ejército (14:4.17) para eso instruye a Moisés a que, como en el v. 16, extienda su mano sobre el mar y ahora este volverá sobre el ejército egipcio (v. 27). Así lo hace Moisés al rayar el alba y el mar vuelve sobre su lecho, *"y los egipcios huyendo se encontraron con el [mar]. Y arrojó Yhvh a los egipcios al medio del mar"*. Todo el ejército pereció allí, ni uno sólo quedó con vida (v. 28).

El narrador no anticipó en ningún momento los portentosos eventos que luego transcurrieron sino a medida que era necesario se van descubriendo las acciones de Yhvh, las cuales son elevadas a una lucha contra el caos. Yhvh hace un acto de creación destruyendo las fuerzas del caos y al rayar el alba asegura la salvación (v. 30a) de su pueblo.<sup>467</sup>

El relato de la liberación de Egipto alcanza su clímax. Yhvh ha salvado a su pueblo terminando con su opresor en el mar. Israel ha estado vacilando entre faraón y Yhvh<sup>468</sup> sin embargo, ahora finalmente aceptan a Yhvh y confían en él y en su siervo Moisés. Al ver a su opresor destruido, *"...temió el pueblo a Yhvh y creyeron en Yhvh y en Moisés su siervo."*

<sup>466</sup> Sobre el verbo סָרַח (o אָסַח) ver Houtman, *Exodus*, Vol. 2, p. 272.

<sup>467</sup> Los componentes míticos de este relato han sido largamente reconocidos. Cross, *Canaanite Myth...*, pp. 112-144, Bernard Batto, *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1992, pp. 102-127. Ver también Jon Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton, Princeton University Press, 1988, esp. pp. 75-77.

<sup>468</sup> Ver 4:31; 5:21; 6:9; 12:27; 14:10.

### 3.6.7. Canto a Yhvh: *Soli Deo gloria* (15:1-21)

El capítulo 14 concluye con el informe del narrador de la majestuosa y definitiva acción liberadora de Yhvh para con Israel y la consecuente acción de reverencia (יָרָא) y confianza (אָמֵן) en Yhvh y Moisés, su siervo. Este momento descollante de liberación y comunión encuentra su expresión máxima en “dos piezas himnicas contando alabanza y acción de gracias a Dios por la liberación de los egipcios, concebida histórica y cósmicamente.”<sup>469</sup>

En la forma presente del texto se inicia con un canto dirigido por Moisés y “los hijos de Israel” (וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל) en los vs. 1-18 y luego en el v. 21 el canto dirigido por Miriam y las mujeres entona el centro de aquel:<sup>470</sup>

cantad a Yhvh,	שִׁירוּ לַיהוָה
porque se ha levantado excelsamente	כִּי־נִאֲחָה גָּאָה
caballo y su jinete	סוּס וּרְכֹבּוֹ
ha arrojado al mar	רָמָה בַיָּם

Que sea Moisés quien encabeza el cántico deja en claro que toda la gloria por la liberación del pueblo de la esclavitud se merece solamente a Yhvh. Por otro lado, la reaparición de Miriam hacia el final del capítulo marca la conclusión definitiva de la opresión y afirma la liberación de Israel. Su presencia, nuevamente junto al agua, marca una inclusión con la salvación y preservación de Moisés en el capítulo 2.

Miriam, hacía su aparición sorpresiva en el capítulo 2 velando por la vida de su hermano, Moisés, en el momento cúlmine de la opresión y la barbaridad del faraón (2:4). Ahora, junto a las aguas del mar de Suf, y con el ejército enemigo destruido, celebra la victoria de Yhvh. Allá desafiaba la orden del faraón de arrojar su hermano al mar, ahora celebra que el mar ha devorado a sus opresores (15:21).

En cuanto al contenido de los cánticos es importante resaltar tres aspectos: en primer lugar el acto mismo de alabanza y acción de gracias; segundo, la anticipación y celebración del reinado de Yhvh en su santuario y tercero, el uso del lenguaje creacional.

<sup>469</sup> Fretheim, *Exodus...*, p. 161. Houtman por el contrario considera que “es posible que 15:21 es una antifona y, como 15:1, una introducción al cántico, y que supuestamente hombres y mujeres en turo cantan el cántico de 15:1-18.” *Exodus*, Vol. 2, p. 241.

<sup>470</sup> Hay cierto consenso en considerar que el cántico de Miriam y las mujeres en el v. 21 constituye el núcleo más antiguo a partir del cual se desarrolló el más elaborado de los vs. 1-18 adjudicado a Moisés y los *hijos de Israel*. Ver Meyers, *Exodus*, pp. 116-117.

Primero, de acuerdo a 14:4, 17, 18 Yhvh buscaba con su acción obtener honor (כְּבוֹד, en los tres casos en nifal). Así en los cánticos se da cumplimiento a la intención de obtener honor a costa de los egipcios. Es de notar, también que Yhvh está en un proceso de recuperar la confianza de su pueblo para sí y para Moisés. En tal sentido, el cántico ilustra que el paso del mar y la destrucción del enemigo le han permitido a Yhvh recobrar la confianza de su pueblo.

Segundo, el cántico de 15:1-18 traspasa la acción de gracias por la destrucción de los opresores y celebra, anticipadamente, la conducción del pueblo hacia la tierra de sus ancestros y el establecimiento del reinado de Yhvh en su santuario (vs. 13-18) en medio del temblor y temor de los otros pueblos (vs. 14-15).

Este último aspecto se entiende plenamente si se descubre la influencia en este relato del patrón de lucha contra el caos<sup>471</sup> en los relatos míticos cananeos o babilonios. En la lucha de Baal contra Mot, o en la de Marduk contra Tiamat se ve claramente como una vez que el caos es vencido, el paso siguiente es la entronización del vencedor. Así, similarmente en este relato, una vez destruido el ejército egipcio, Yhvh se dirige hacia su lugar de residencia.<sup>472</sup>

Tercero, el patrón mencionado en el párrafo anterior nos da una pista clara de que el lenguaje utilizado en Ex 15:1-21 tiene fuerte componentes creacionales.<sup>473</sup> El paralelismo con textos como Sal 74:13-14 hacen patente que se utiliza el mismo lenguaje mítico creacional para describir la derrota del ejército opresor. La derrota del faraón, es entonces la derrota del caos. De hecho en Is 27:1; 30:7; Jer 46:7-8; Ez 29:3-5; 32:2-8; se describe al faraón y/o Egipto como el monstruo del caos.

Finalmente, podemos decir que con el paso del mar y los cánticos de acción de gracia y alabanza entonado por Moisés, los hijos de Israel y Miriam y las mujeres, se da por cumplido el primer aspecto de la propuesta programática de Yhvh para su pueblo desarrollado en 6:6-8. Israel es ahora un pueblo libre, y en libertad canta a su liberador. Sin embargo, el canto no se queda atrapada en este acción realizada sino que ya celebra las acciones poderosas de Yhvh que vendrán.

<sup>471</sup> Ver Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic...*, pp. 112-144.

<sup>472</sup> Ver Michael Coogan (Ed.), *Stories from Ancient Canaan*, Louisville, The Westminster Press, 1978, pp. 75-83 y Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others* (Oxford World's Classics), Oxford, Oxford University Press, 1998. pp. 228-277.

<sup>473</sup> Ver Batto, *Slaying the Dragon...*, pp. 113-118.

#### 4. Israel en Mará y Elín (15:22-27)

Finalmente el opresor ha sido derrotado. Sus restos han quedado tendido en la playa (14:30). Israel celebró su liberación con cantos y danzas (15:1-21), ahora es tiempo de continuar la caminata.

Moisés es quien hace mover al pueblo hacia Mará,<sup>474</sup> la cuarta etapa de su itinerario. El pueblo llega a Mará, en una situación extrema por la falta de agua. Como el nombre del lugar sugiere,<sup>475</sup> tampoco pudieron tomar agua pues ésta era amarga (v. 23a). De esa circunstancia nace la murmuración del pueblo contra Moisés, diciendo: "¿qué beberemos?" (v. 24).

La murmuración del pueblo por falta de agua es justificada.<sup>476</sup> No obstante, la queja no deja de ser un ejemplo más de su propensión al desánimo y de su falta de confianza en Yhvh y Moisés (14:10-12).

Dando una sensación de rapidez y eficacia, en nueve palabras el narrador describe cómo Yhvh y su siervo solucionaron la dificultad del pueblo proveyéndole agua. Luego nos informa que Yhvh ha establecido para ellos un estatuto (קִּיּוּן) y justicia (מִשְׁפָּט) y que además que los había puesto a prueba (נִסָּה).<sup>477</sup> Exponer a Israel a estas difíciles circunstancias encuentra así su explicación.<sup>478</sup> Yhvh pone a prueba la confianza que Israel ha depositado en él.

Si uno entiende el texto de esta manera la vinculación de estas instrucciones y las palabras del v. 26 con el resto del relato se hacen un poco más evidente. Israel ha fallado al no confiar que Yhvh lo asistirá en las necesidades que el camino del

<sup>474</sup> Nótese que aquí el verbo está en עָנַס hifil a diferencia de 12:37 y 13:20, donde está en qal. Houtman sugiere que el pueblo se muestra reticente a caminar hacia el desierto. Ver *Exodus*, Vol. 2, p. 305.

<sup>475</sup> La etimología de la palabra es brindada por el texto mismo: "ellos por eso llamaron al lugar Marah" (15:23).

<sup>476</sup> Childs sugiere que existen dos modelos sobre los cuales se ha construido la tradición de las murmuraciones. El relato de 15:22ss sería el caso I donde hay una necesidad inicial, seguida por la queja del pueblo, luego la intercesión de Moisés ante Dios y su milagrosa intervención. Childs sugiere que "Es posible que el modelo I originalmente funcionara como una forma por la cual se asocia los relatos de la milagrosa preservación de Israel en el desierto como parte de la recitación de la historia sagrada. [...] El patrón II tiene un énfasis diferente. Estos relatos apuntan sobre la desobediencia en el desierto y el subsecuente castigo y eventual perdón el cual su falta de fe ha provocado" *Exodus...*, pp. 258-259.

<sup>477</sup> El cambio de la cadena de wayiqtol a qatal invita a entender estas acciones como una explicación. Así lo entiende Houtman que traduce: "Allí él (YHVH) había anunciado un decreto vinculante para el pueblo y allí los había puesto a prueba" *Exodus*, Vol. 2, p. 307.

<sup>478</sup> Así como 13:17 explicaba por qué Yhvh conducía a Israel por un camino que no era el más directo.

desierto le depara. Israel necesita conocer una nueva faceta de Yhvh y ésta es la que muestra en esta ocasión: de ser su sanador.

Israel, después de experimentar la capacidad de Yhvh de socorrer sus necesidades inmediatas, es llamado<sup>479</sup> a obedecer la voluntad de Yhvh (v. 26). La curación de las aguas sirve así para ilustrar esta nueva faceta de Yhvh.<sup>480</sup> Dios había mostrado en Egipto su capacidad de usar la naturaleza para ocasionar muerte y destrucción a los egipcios. Esta es la perspectiva que los israelitas habían visto de Yhvh en Egipto y al borde del mar de Suf pero ahora aparece este nuevo aspecto y es la utilización de un árbol para endulzar el agua. Yhvh muestra así a los israelitas su capacidad bienhechora.<sup>481</sup>

La parada en Elín, la quinta en su itinerario, es descripta muy brevemente. Apenas se dice que Israel, luego de su estancia en Mará, arribó (אָרִיב) a Elim. (v. 27). No se menciona ninguna otra acción de parte de los viajeros, simplemente se hace una descripción del lugar. A diferencia de Mará, Elín tiene doce fuentes de agua y setenta palmeras. Allí hace el pueblo su quinta parada.

## 5. Israel en el desierto de Sin (16:1-36)

La típica fórmula de itinerario del v. 1 nos sitúa en un nuevo lugar: el desierto de Sin. El texto lo ubica entre Elín y el Sinaí. Desde el punto de vista geográfico ahora aparece un nuevo horizonte: el Sinaí (Ex 3:12). Desde el punto de vista temporal, el texto toma como punto de partida la salida de Egipto (12:1): estamos en el día quince del mes segundo.<sup>482</sup>

### 5.1. La murmuración del pueblo (16:2-3)

Después de esta breve ubicación geográfica y temporal, inesperadamente nos enteramos que el pueblo murmura (לָדַן) en contra de Moisés y Aarón (v. 2). A diferencia de la situación anterior (15:24), nada hace anticipar al lector esta situación.<sup>483</sup> Lo que el narrador busca es predisponer al lector en forma negativa

<sup>479</sup> No se explicita quién es el que habla. Al principio parece que es Moisés pues se refiere a Yhvh en tercera persona pero luego, contradiciendo esto, el discurso se mueve a la primera persona.

<sup>480</sup> Meyers sugiere que "tal vez el mensaje es que tanto el agua como las reglas son esenciales para sobrevivir. De otra manera la conexión entre esta introducción de reglas comunitarias y los reclamos en Mará son más bien leves." *Exodus*, p. 129.

<sup>481</sup> Childs sugiere que "...el redactor del pasaje sí vio una conexión entre la curación de las aguas y este título." *Exodus...*, p. 270.

<sup>482</sup> Así Childs, *Exodus...*, p. 283.

<sup>483</sup> Lo único que podría mitigar esto es el contexto de la murmuración: "en el desierto". Ver infra nota

hacia el reclamo del pueblo.<sup>484</sup> Por cierto que el contenido de la murmuración (v. 3) no hace más que ratificar este pensamiento.

El v. 3 muestra claramente lo engañoso del clamor israelita. Hay una visión romántica de un tiempo de servidumbre, de explotación, de muerte de sus hijos. Sin embargo, las dificultades que hoy enfrentan lo llevan a tener una memoria engañosa de ese pasado. Pero la queja no es sólo por el pan y la carne.

Si comparamos esta murmuración con la anterior, aquí aparece como novedosa la añoranza por Egipto. Esto no es sólo una queja por pan sino un deseo de abandonar el proyecto de liberación emprendido.<sup>485</sup> Al mismo tiempo intentan crear una distancia entre Moisés y Aarón con Yhvh, lo que es una acusación a que este proyecto es sólo de ellos y no de Dios.<sup>486</sup>

## **5.2. La respuesta de Yhvh (16:4-5)**

Yhvh inmediatamente se comunica con Moisés o Aarón. Haciendo caso omiso a las intenciones profundas del pueblo, Yhvh anuncia una pronta respuesta al hambre del pueblo; hará llover pan del cielo (מִטֶּר לֶחֶם מִן־הַשָּׁמַיִם), el cual recogerá el pueblo (v. 4). Sin embargo, hay una excepción, en el día sexto la recolección será del doble (v. 5).<sup>487</sup> Yhvh utilizará la ocasión para poner a prueba al pueblo: "así probaré (נִסֶּה) si caminan en mi instrucción o no".

El texto no identifica con claridad en qué consiste la prueba. Meyers la relaciona con las instrucciones sobre la observancia del Sábado.<sup>488</sup> Andiañach hace una buena observación al señalar que la prohibición de juntar más de lo necesario tiene que ver con que no falte a otros. Es decir, asegurar que todo el pueblo tenga lo necesario y que no haya así una situación de injusticia. La prueba no está entonces vinculada sólo con el sábado sino también con la recolección diaria.<sup>489</sup> Childs

---

sobre 16:10. Aarón aparece ahora luego de haber estado ausente de la narrativa desde 12:50.

<sup>484</sup> Childs comenta: "... el autor comienza con la murmuración y así proyecta inmediatamente sobre la queja una luz negativa." *Exodus...*, p. 284. Estamos aquí ante el patron II, por él propuesto. Ver *Exodus...*, p. 258. Ver Sal 78:30 donde aparece una clara versión negativa sobre las murmuraciones del pueblo.

<sup>485</sup> Así Pixley, *Éxodo...*, p. 145-146; Andiañach, *El libro del Éxodo*, p. 266-267. Ver Ne 9:17.

<sup>486</sup> La situación no es distinta a la que encontramos en 5:21.

<sup>487</sup> No se menciona ninguna motivación que justifique esta instrucción sino en el v. 23.

<sup>488</sup> Ver *Exodus*, p. 130.

<sup>489</sup> Ver *El libro del Éxodo*, p. 268.

considera que ambas opciones son posibles y de hecho sugiere que la prueba engloba a todo el capítulo.<sup>490</sup>

### **5.3. Moisés y Aarón ante el pueblo (16:6-8)**

Luego de conocer las intenciones divinas Moisés y Aarón se enfrentan con el pueblo (vs. 6-8).<sup>491</sup> El discurso de Moisés apunta a los dos aspectos señalados por el pueblo: su hambre y la murmuración en contra del proyecto de liberación. Aunque este último está mucho más desarrollado.<sup>492</sup>

Lo primero que pretenden dejar en claro es que la crítica no es para ellos sino para Yhvh. Él es el que los ha liberado de Egipto: "*al atardecer conocerán que Yhvh es quien los hizo salir del país de Egipto* (v. 6)" No fueron Moisés y Aarón quienes actuaron por cuenta propia sino que fue Yhvh quien los traido hasta aquí (13:17). Y además les comunican que "*por la mañana verán la gloria de Yhvh, pues ha escuchado vuestras quejas contra Yhvh...*"<sup>493</sup> Así queda claro que las críticas contra ellos no tiene sentido, sus críticas son contra Yhvh mismo.

### **5.4. Instrucciones para recoger el maná (16:9-12)**

En el v. 9 Moisés sigue hablando pero ahora se dirige solamente a Aarón: "*Di a la comunidad de los hijos de Israel: "acérquense a Yhvh pues ha escuchado sus murmuraciones."* Mucho antes de su consagración como sacerdote, Aarón es instruido para cumplir ese rol. Aarón debe guiar al pueblo para que éste se arrepienta ante Yhvh por sus acciones.

Cuando Aarón estaba aún hablando, el pueblo se da vuelta (פִּנָּה) hacia el desierto<sup>494</sup> y "*he aquí que la Gloria de Yhvh se apareció en la nube*". Tal como lo anunciaron Moisés y Aarón la gloria de Yhvh se manifiesta, convirtiéndose así en una confirmación de la palabra que ellos transmitieron al pueblo.

<sup>490</sup> Ver *Exodus...*, p. 286.

<sup>491</sup> Las palabras de los vs. 6-7 son atribuidas a Moisés y Aarón mientras que el v. 8 es adjudicado sólo a Moisés.

<sup>492</sup> Esto confirma lo que señaláramos más arriba de que la murmuración del pueblo no nacía solamente del hambre sino del deseo de volver a Egipto.

<sup>493</sup> Nótese que aquí no aparece ninguna mención directa a que Yhvh va a satisfacer el hambre del pueblo.

<sup>494</sup> Houtman, *Exodus*, Vol. 2, p. 335 y Andriach, *El libro del Éxodo*, p. 269, marcan la relación que el texto establece entre este versículo y el v. 3. El desierto es percibido por el pueblo como un lugar de muerte y sin embargo, allí se manifiesta la Gloria de Yhvh y su presencia trae bendición al pueblo. El volverse hacia el desierto es interpretado por Houtman como una disposición positiva hacia Yhvh.

### **5.5. Codornices, maná y asombro (16:13-15a)**

Esa misma tarde el campamento se cubrió de codornices<sup>495</sup> y la mañana siguiente, cuando se levantó el rocío, apareció “una cosa pequeña (רַק), escamosa (מַחֲסַפֵּס) y fina (רַק), como escarcha (כִּכְפֹּר) sobre la tierra” (v. 14). Que se necesiten tantas palabras, muestra que se trata de algo desconocido.

Meyers insiste en que el maná es un alimento totalmente desconocido para la región.<sup>496</sup> Por el contrario, Fretheim lo identifica con un fenómeno natural: “Un tipo de insecto de las plantas pica el fruto del árbol de tamarisco y depone una sustancia de ese jugo...”<sup>497</sup> En cualquier caso, la división entre natural y sobrenatural es propio de la cultura occidental moderna y es algo que poco le preocupa al narrador. Lo que sí desea es que quede claro cómo en medio del desierto, que es un ambiente hostil para quien no pertenece a ese lugar, Yhvh provee de alimento a su pueblo. Israel no puede ver otra cosa que la mano de Yhvh proveyéndole.

### **5.6. El pueblo recoge el maná (16:15b-30)**

Aprovechando la pregunta del pueblo, Moisés los instruye de cómo deben recolectar el maná (v. 16). Cada uno juntará lo necesario para su sustento. Houtman acertadamente comenta: “como proveedor, Yhvh da reglas para una sociedad armónica.”<sup>498</sup>

Después de la primer recolección realizada por el pueblo y que milagrosamente se adecua a las necesidades de cada familia, Moisés instruye que no deben guardar para el día siguiente (v. 19). Sin embargo, el pueblo no obedece, seguramente temeroso de que al día siguiente falte ese alimento, y por lo tanto muestra que aún no confía en Yhvh y sus líderes. Lo que sucede con aquellos que juntan para acaparar es que se les pudre y tampoco les sirve para el día siguiente. Esta desobediencia del pueblo irrita a Moisés contra el pueblo (v. 20).

<sup>495</sup> Aquí es el único lugar en que se habla de las codornices. Luego no aparecen más en el texto. Esto parece indicar que ocurrió sólo el primer día y que luego el alimento cotidiano era el maná.

<sup>496</sup> Ver *Exodus*, p. 131.

<sup>497</sup> *Exodus*, p. 182. La misma postura es sostenida por Andíñach, *El libro del Éxodo*, p. 271. Sama comenta: “No hay ningún fenómeno natural en la región del Sinai que coincida enteramente con estos detalles. Lo más cercano es una sustancia blanca, como la miel, excretada de los tamariscos y llamada maná hasta estos días por los beduinos, quienes la juntan y la comen.” *Exodus...*, p. 89.

<sup>498</sup> *Exodus*, Vol. 2, p. 318.

Sin embargo, el día sexto, y sin recibir ninguna instrucción el pueblo colecta el doble, es decir dos gómer por persona (v. 22a). Los jefes del pueblo acuden inmediatamente a Moisés para informar de esta situación. Probablemente porque han aprendido de la reacción de Moisés o porque simplemente están sorprendidos con lo que sucede. Recién entonces Moisés comunica que el sábado no habrá recolección pues es día de descanso consagrado a Yhvh.

Durante el día sábado el pueblo no necesita ir a recoger alimento y tampoco Yhvh lo ofrece a su pueblo. La pregunta que levanta esto es cómo sucederá pues el maná que se había guardado al otro día era inservible. Pero Yhvh protege a su pueblo. Al contrario de lo que sucedió anteriormente (v. 20), el alimento se preservó.

A pesar de estos eventos extraordinarios, algunos persisten en su falta de confianza para con Yhvh y Moisés. Parte de los israelitas salieron a recoger el alimento a pesar de que Yhvh lo había prohibido. Pero, para su sorpresa, nada había en el desierto (v. 27). Lo que resulta en una nueva confirmación de la palabra de Moisés comunicada al pueblo. Sin embargo, ante la dificultad de lidiar con el pueblo Yhvh no baja los brazos sino que insiste con él.

La primera reacción de Yhvh es quejarse ante Moisés contra del pueblo (v. 28).<sup>499</sup> Sin embargo, vuelve a insistir con una instrucción (תורה) similar a la transmitida por Moisés (vs. 23-26) y ahora sí el pueblo parece aceptar la palabra de Yhvh: "y en el séptimo día descansó el pueblo" (v. 30). La respuesta final del pueblo da por concluida la situación original de murmuración y añoranza de Egipto que se daba en el comienzo del capítulo (vs. 2-3). Vale recordar que esta situación final es el resultado de la persistencia de Yhvh y Moisés en organizar al pueblo. Éste, por el contrario, aparece como reticente a seguir el plan de Yhvh y Moisés y lo hace sólo después de haber comprobado por sí mismo lo que se les ha dicho.

### **5.7. Una descripción del maná (16:31)**

Las codornices (v. 13) y el maná acallaron las murmuraciones en el desierto de Sin. Sin embargo, el lector no tiene un idea más precisa de qué se trata este pan del cielo, así que el narrador se detiene un momento para hacer una descripción más completa del "pan del cielo" (v. 31). Hasta ahora, "esto" (הַזֶּה) era la manera en que

<sup>499</sup> Moisés aquí aparece como representante del pueblo. Nótese los verbos en 2da. persona plural.

la narrativa denominaba al “pan del cielo”, ahora se nos informa de su nombre: *man* (מַן) y se hace una nueva descripción de él. En cuanto a su tamaño, parece una semilla de cilantro, es de color blanco y su sabor es como galleta con miel (v. 31).

### **5.8. El pan del cielo es preservado (16:32-34)**

Yhvh ordena que se reserve una medida de gómer para la posteridad así ellos también podrán ver el pan con el cual Yhvh alimentó a su pueblo. Aarón<sup>500</sup> lleva adelante la tarea y lo coloca en una en una jarra ante “el testimonio”<sup>501</sup> para que se conserve. Y milagrosamente se guardará allí para la posteridad.

Pero el maná no sólo fue el alimento en el desierto de Sin sino que Israel siguió alimentándose de maná durante el resto de su estadía por el desierto (v. 35). Y deja caer, para sorpresa de la lectora, que ese viaje hacia Canaán durará cuarenta años. Resaltando así el poder de Yhvh para proveer de alimento a su pueblo en la circunstancias más hostiles. Pero por otro lado hasta ahora nada había hecho suponer que ese viaje demorara tanto tiempo. Por ahora el lector podrá solamente apelar como un ensayo de respuesta a 13:17: el pueblo no estará preparado para enfrentarse con los filisteos y/o a Gn 15:16: la maldad de los amorreos no ha llegado a su colmo.

Finalmente, el narrador entiende que su lector puede no conocer la medida del gómer así hace una traducción: es la décima parte de una *'efah* (Ez 45:10-14).<sup>502</sup>

## **6. Israel en Refidín (17:1-16)**

### **6.1. El pueblo sin agua (17:1-7)**

El pueblo se pone nuevamente en marcha (לָמַח) guiados por Yhvh en su caminar hacia su sexta parada: Refidín. Desde el comienzo el narrador informa la problemática por la que atraviesa el pueblo: no encontró agua para beber (v. 1). La situación es planteada en los mismos términos que en Mará, en el sentido de que el narrador atestigua que la necesidad del pueblo es cierta.

<sup>500</sup> Nuevamente Aarón aparece cumpliendo un rol sacerdotal como lo hiciera en los vs. 9-10.

<sup>501</sup> Recién en 25:10ss Moisés recibirá la orden de construir el arca, la cual es llamada “arca del testimonio” en 25:21.

<sup>502</sup> Por la medida de la *'efah* y la discusión sobre el sistema de medidas ver Marvin Powell, “Weights and Measures”, en David Freedman (Ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6, Nueva York, Doubleday, 1992, pp. 987-908.

Ante esta situación penosa se desata un nuevo conflicto entre el pueblo y Moisés (vs. 2-3). El pueblo se aproxima a Moisés y querella (רִיב)<sup>503</sup> con él: “*danos agua para beber*” (v. 2a). Moisés sólo reacciona a la defensiva. Como en el desierto de Sin (16:6-8), argumenta que no tiene razón querellar contra él. E inmediatamente trae la figura de Yhvh y retruca “¿*Por qué tientan (נסה) a Yhvh?*”<sup>504</sup> Pero no ofrece ninguna forma de enfrentar la situación. Entonces el conflicto aumenta.

Moisés sólo ha respondido con palabras y el pueblo lo que quiere es agua (v. 3a). Por lo tanto vuelve a la carga contra él murmurando (לָרִיב) y acusándolo nuevamente de que él los hizo salir de Egipto para hacerlos morir de sed a ellos, sus hijos y sus animales.<sup>505</sup> Moisés no continúa argumentando con el pueblo, tal vez porque sabe de su incapacidad para solucionar la situación o simplemente por que teme por su vida (v. 4).

Moisés toma entonces otro camino y es llevar la situación ante Yhvh (v. 4) quien sí es capaz de dar una solución (vs. 5-6a)<sup>506</sup>: “*Clamó Moisés a Yhvh diciendo: ¿qué haré con este pueblo? Por poco no me apedrean*” (v. 4). Yhvh lo instruye para que se dirija hacia el Horeb, con algunos ancianos y cayado en mano. En primera instancia Yhvh no dice ninguna palabra sobre las necesidades del pueblo, solamente la instrucción de llevar el bastón anticipa que algún evento extraordinario está por suceder. Más tarde sí informa a Moisés que se encontrará con Yhvh en el Horeb, que golpeará con el cayado la roca<sup>507</sup> y saldrá agua de ella.

Para el texto lo más importante es que los lectores puedan recordar la querella del pueblo y cómo este puso a prueba a Yhvh. Tan importante es esto que de allí el lugar toma un nuevo nombre, en realidad dos: Massá (del verbo, נסה, *prueba*) y

<sup>503</sup> Éste es mucho más fuerte que רִיב que es el usado en los dos episodios anteriores y luego aquí en el v. 3. Tiene una connotación casi legal y la imagen que da es de una confrontación hostil. Ver Gn 13:7; 26:20,21, etc.

<sup>504</sup> En los dos episodios anteriores era Yhvh quien había puesto al pueblo a prueba (15:25 y 16:4). Aquí es el pueblo quien pone a prueba a Yhvh, al menos ésa es la percepción de Moisés.

<sup>505</sup> Desde una perspectiva narrativa, la mención de parte del pueblo de que ellos tenían ganado implica que el hambre que decían sentir en el episodio anterior no era tan urgente.

<sup>506</sup> Pixley señala:

“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.” *Éxodo...*, p. 153.

<sup>507</sup> Aunque la palabra *roca* aquí utilizada (בצור) es totalmente distinta a la usada por Moisés en el v. 3, אֶבֶן *apedrear*, uno sí puede hacer una asociación semántica. Yhvh estaba a punto de ser golpeado por las piedras por no satisfacer la sed del pueblo, ahora Yhvh le pide que golpee la roca para que ésta satisfaga la sed del pueblo.

Meribá (del verbo רִיב, *querellar*).<sup>508</sup> La historia entonces invita a ser recordada no tanto por el milagro de haber provisto agua a un pueblo sediento sino por la actitud que el pueblo tuvo y por haber dudado si Yvh estaba entre ellos o no (v. 7b).

## **6.2. La batalla con los amalecitas (17:8-16)**

El pueblo todavía está en Refidín cuando entra en combate con los amalecitas (v. 8), parientes lejanos de Israel (Gn 36:12). Moisés organiza la batalla. Encarga a Josué la organización del “ejército” y le instruye para que salga a la batalla el día siguiente. Por su parte Moisés subirá al monte con el cayado de Dios en la mano (v. 10). Así sucede, mientras Josué se dirige al campo de batalla, Moisés, Aarón y Jur<sup>509</sup> suben al pico de la colina (הַנִּבְעָה עַל-רֹאשׁ).<sup>510</sup>

La batalla con los amalecitas es descripta en los vs. 11-12. Sin embargo, el centro de atención no está en el campo de la batalla sino en lo que sucede en la cima de la colina. Aunque la presencia de Josué en el campo de batalla es necesaria, el devenir de la batalla depende de las manos y el cayado de Dios.

Sin embargo, se presenta una dificultad inesperada y es que Moisés se cansa y entonces, lógicamente no puede mantener las manos alzadas. Pero Jur y Aarón encuentra la manera de solucionarlo: lo hacen sentar sobre una piedra y ellos, asumimos que de pie, les sostienen las manos alzadas.<sup>510</sup> Una vez asegurada la posición de Moisés sobre la colina, el narrador dirige nuestra atención hacia el campo de batalla donde nos informa que Josué ha derrotado a la amalecitas (v. 13).

Para que este acontecimiento no quede en el olvido Yvh instruye a Moisés para que ponga por escrito los acontecimientos (v. 14) y promete que lo que quedará en el olvido será Amaleq. Moisés por su parte construye un altar (vs. 15-16) en honor a Yvh.

<sup>508</sup> La existencia de dos nombres para el mismo lugar ha dado pie para la búsqueda de fuentes distintas. Andiañach sugiere que en realidad estos nombres no designan el nombre del lugar sino que describen lo que sucedió, ver *El libro del Éxodo*, p. 258.

<sup>509</sup> Aquí aparece por primera vez Jur. El texto no aporta ningún otro dato más que éste. Como veremos más adelante, aparecerá en 24:14, nuevamente junto a Aarón pero nada más sabemos de él.

<sup>510</sup> El texto no explica cómo funcionan las manos de Moisés y el cayado. Solamente menciona que mientras las manos de Moisés están arriba, prevalece Israel, cuando las baja, prevalece Amaleq. Así queda abierto a la imaginación del lector la forma en que el cayado funciona. Por diferentes opciones ver Childs, *Exodus...*, pp. 314-315, la mención de Balaam (Números 22) es un paralelo interesante. Houtman *Exodus*, Vol. 2, pp. 383-384; Andiañach, *El libro del Éxodo*, pp. 286-287.

Los demás acontecimientos salvíficos se recuerdan, se reviven litúrgicamente, como la Pascua, el paso del mar; otros quedan sólo en el nombre del lugar como Mará, Massá y Meribá y algunos se preservan para mostrar a las futuras generaciones, como el maná. Aquí lo que Yhvh le pide a Moisés es que lo ponga por escrito, como memoria (זכר).

Moisés, también quiere dejar un recuerdo de lo sucedido en Refidín<sup>511</sup> y construye allí un altar y lo denomina: יהוה נסי, "Yhvh niss"<sup>512</sup> que podríamos traducir como "Yhvh es mi bandera". Luego Moisés, en cumplimiento del mandato de Yhvh en el v. 14, realiza un juramento sobre el trono (כס)<sup>513</sup> que Yhvh estará en guerra contra Amalek por todos los tiempos.<sup>514</sup> Así concluye la estancia de Israel en Refidín.

## 7. Jetro entre los israelitas (Éxodo 18:1-27)

### 7.1. Jetro escucha y celebra la acción de Yhvh (18:1-12)

La presencia de "Jetro, sacerdote de Madián y suegro de Moisés" marca el comienzo de una nueva escena, que lo tendrá como centro. El pueblo todavía sigue en Refidín. Sin embargo, el texto comienza situándonos en Madián. Allí han llegado las noticias de "todo lo que Dios había hecho a Moisés y a Israel, su pueblo, como hizo salir Yhvh a Israel de Egipto" (v. 1). Después de escuchar las noticias Jetro emprende el camino con su hija Séfora,<sup>515</sup> Guershón y Eliezer. Así llegaron al lugar donde Israel estaba acampando: "en la montaña de Dios" (v. 5).<sup>516</sup>

<sup>511</sup> Nótese como el nombre se mantiene en el v. 8. Tal vez tenga sentido por su significado: "refrescar", "sostener". Dozeman comenta al respecto: "los dos relatos en Refidín indican el poder del SEÑOR para refrescar a los israelitas con agua y sostenerlos en la guerra." *Exodus*, p. 111.

<sup>512</sup> Por una discusión sobre el término y las diferentes propuestas al respecto ver Houtaman, *Exodus*, Vol. 2, pp. 388-390. Sobre el carácter etiológico del relato ver Childs, *Exodus...*, pp. 311-312.

<sup>513</sup> Una referencia al altar construido por Moisés. Otros proponen leer aquí también "bandera", como en el versículo anterior haciendo el vínculo más estrecho. Mantenemos el Texto masorético, pues no vemos que sea un texto incomprensible. Simplemente hay que aceptar que Moisés haya considerado el altar como el trono de Dios. Algo que no está muy lejos de la concepción de que Yhvh habitaba en el templo de Jerusalén, o el monte Sinaí.

<sup>514</sup> Ver Sama, *Exodus...*, p. 96

<sup>515</sup> La última información que el texto nos había brindado de Séfora es cuando ésta salvó la vida de Moisés (4:24-26). Sin ninguna otra noticia sobre ella, el lector asumía que ésta seguía con Moisés. Sorpresivamente, sin embargo, el texto dice que ella estaba con su padre y no con Moisés. El texto explica: אהר שלוחיה. No obstante la aclaración no ha resultado suficiente en la historia de la exégesis. Algunos interpretan que Moisés se había divorciado de ella. Ver Childs, *Exodus...*, p. 320. Sin embargo, que el narrador y Jetro la designen todavía como "mujer de Moisés" (vs. 2, 5, 6), así como el cordial saludo entre Jetro y Moisés parecen no avalarlo. Esto les ha hecho sugerir a otros que se habían separado sólo momentáneamente por la difícil tarea de Moisés en Egipto, así Cassuto, *Commentary...*, pp. 213-214. Hay también quienes interpretan que en realidad el texto, señala más bien la dote que ahora Séfora traía con ella, así Meyers, *Exodus*, p. 136. Andiañach ofrece una síntesis de las varias hipótesis al respecto, *El libro del Éxodo*, pp. 293-294. En esta discusión es importante

Después de los saludos protocolares,<sup>517</sup> ambos hombre entran en la tienda donde Moisés le relata lo que Dios ha hecho a favor de Israel. "Moisés es el primer testigo de Dios a otra persona y a otro pueblo. Su testimonio sirve para establecer la fe del éxodo por primera vez a una comunidad no israelita."<sup>518</sup>

El relato de Moisés mueve a Jetro a un acto de alabanza y reconocimiento de la magnificencia de Yhvh. Luego de la alabanza, motivada básicamente por la liberación de Israel que Yhvh ha realizado (v. 10), y del reconocimiento del poder de Yhvh, Jetro ofrece un holocausto (עֹלָה) y sacrificios (זִבְחִים) en honor a Dios. Y luego "en presencia de Dios"<sup>519</sup> comieron este sacrificio junto a Aarón y los ancianos de Israel, sumándose así a las palabras y acción de gracias de Jetro.<sup>520</sup> Él personifica así la respuesta ideal de quien escucha las acciones de Dios a favor de su pueblo y así se vuelve un paradigma para Israel, quien todavía no ha podido comprender el poder de su Dios.

Desde el punto de visto de la narrativa, la alabanza y acción de gracias de Jetro ofrece al lector una pausa en la cual puede disfrutar de la magnificencia de Yhvh y como los otros pueblos comienzan a reconocer su grandeza. Es así entonces una buena conclusión de lo que ha sucedido hasta ahora.

---

reconocer los límites de la interpretación. El texto es ambiguo y deja una respuesta sin responder ante ello, nuestras interpretaciones no deben pasar la pretensión de ser aceptables para el texto mismo.

<sup>516</sup> Recordemos que "la montaña de Dios" no sólo fue el lugar dónde Yhvh se le apareció a Moisés sino también donde éste se encontró con su hermano Aarón (4:27) y dónde Moisés hizo brotar agua de la roca (17:6, esta vez designada como Horeb).

<sup>517</sup> Que Moisés haya prestado atención solamente a su suegro, parece haber sido un factor común en el contexto bíblico. Sí es de lamentar que Séfora y sus hijos vuelvan otra vez a la penumbra. Es de notar que excepto el v. 1 donde también se lo llama "sacerdote de Madián" las demás veces Jetro es llamado siempre "suegro" (aparece en total 13 veces: v 18:1, 2, 5, 6, 7, 8, 12x2, 14, 15, 17, 24, 27).

<sup>518</sup> Fretheim, *Exodus...*, p. 197.

<sup>519</sup> El texto no explicita de que se trata la expresión frente a la "presencia de Dios". ¿Se refiere al monte Sinai, donde Moisés construyó el altar? ¿O se trata de una tienda portátil? Así Fretheim, *Exodus...*, p. 196, Meyers, *Exodus*, p. 135-136). Hay dos elementos que podrían favorecer esta lectura. Una es que en 16:33, se coloca la jarra con el maná "frente a Yhvh" (לִפְנֵי יְהוָה) y en ese momento el pueblo se encontraba en Elín. Por lo que designaría algún otro "lugar" que era considerado como lugar de la presencia de Yhvh. El segundo elemento es que en 18:7 Moisés y Jetro entraron a la tienda (הַמִּדְבָּר), el artículo muestra que no se trata de una tienda cualquiera, ni siquiera la de Moisés, sino una tienda especial. En ningún momento se dice que Jetro haya salido de la tienda, sino que "Aarón y todos los ancianos vinieron a comer con el suegro de Moisés". Esto explicaría además que Moisés no haya sido nombrado pues ya estaba en la tienda junto a Jetro.

<sup>520</sup> El texto no dice que Moisés haya participado de la comida; sin embargo, es posible que uno deba deducirlo a partir de la mención de Jetro como "suegro de Moisés". Por otro lado, Moisés es el único vínculo entre Jetro y los israelitas. Sobre las discusiones alrededor de la figura de Jetro en el surgimiento de la fe Yahwista ver Childs, *Exodus...*, pp. 322-323; Houtman, *Exodus*, Vol. 2, pp.396ss; Andiañach, *El libro del Éxodo*, pp. 296-297.

## 7.2. Jetro organiza a Israel (18:13-27)

Si el día de la llegada de Jetro invitaba al lector a una mirada retrospectiva sobre los acontecimientos pasados, el nuevo día (v. 13) apunta a los decisivos acontecimientos en el Sinaí.<sup>521</sup> Jetro vuelve a ser el actor decisivo de los eventos. Si en la escena anterior el oído era el sentido primordial ahora lo es la vista. Jetro ve (ראה, v. 14) como Moisés juzga (שפט) al pueblo desde la mañana hasta la noche (v. 13) y actúa a partir de esa observación.

Después de haber escuchado a su yerno, Jetro le brinda un consejo (vs. 18-23) La sugerencia de su suegro es básicamente una delegación de tareas. Moisés deberá escoger varones capaces (אנשי חיל), temerosos de Dios (יראי אללים), confiables (אמת) e incorruptibles (שנאי בצע) y ponerlos a cargo de una estructura burocrática (jerárquica?)<sup>522</sup> de cuatro niveles, como jefes de mil, de cien, de cincuenta y de diez. Estos decidirán sobre los casos más ordinarios.

En esa estructura Moisés recibe los casos más complejos y a su vez se refuerza su rol de mediador entre Yhvh y el pueblo: *"Tu estés por el pueblo ante Dios y trae tu las palabras de Dios"* (v. 19b). La otra actividad que queda reservada para Moisés es la de instruir al pueblo: *"instruye (זהר) a ellos sobre los estatutos y las enseñanzas y hazles conocer el camino..."* (v. 20)<sup>523</sup>

Moisés no duda un segundo sobre la sugerencia de su suegro e inmediatamente organiza el pueblo de esa manera (vs. 24-26). Después de la implantación del nuevo sistema jurídico, Moisés *"despide a su suegro Jetro, y lo puso camino a su tierra."*(v. 27), dando así un cierre a su estadía con los israelitas.

## 8. Conclusión

Este paseo por los primeros dieciocho capítulos tenía como objetivo situarnos en la narrativa, especialmente en relación con el desarrollo de los personajes y la trama

<sup>521</sup> Esta condición de "capítulo bisagra" ha sido también visto por Meyers, *Exodus*, p. 136. Por otro lado es importante mencionar que el suegro de Moisés cierra la estadía en el Sinaí. Ver Nm 10:29-32 (aquí el nombre del suegro de Moisés es Jobab).

<sup>522</sup> Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 2, p. 420.

<sup>523</sup> La mención de los estatutos (החקים) y las enseñanzas (התורות) en este pasaje han llevado a muchos a sugerir los problemas cronológicos de este relato. Sin embargo, es necesario recordar que en la forma final del texto hay estatutos, leyes y enseñanzas antes del Sinaí. En 15:25 Yhvh había dado estatuto y leyes (חוק ומשפט); en 16:4 Yhvh pone a prueba al pueblo para ver si anda según sus enseñanzas (בתורת).

de la obra, y entender cómo se relacionan con los eventos del Sinaí. De lo analizado podemos concluir los siguientes aspectos.

Hemos establecido la existencia de un claro vínculo entre el libro del Éxodo y el del Génesis encontrando en aquel la continuación de éste. Entonces el pueblo de Israel es partícipe de las promesas y alianzas de Yhvh con Abrahán y continuadas particularmente en las figuras de Isaac y Jacob. Por lo tanto la relación de Yhvh con Israel está plenamente vigente al comienzo de la obra.

Esta relación aparece difusa en los primeros capítulos del Éxodo pero se activa inmediatamente cuando el pueblo de Israel alza su clamor ante la opresión presente (2:23-25). Mientras tanto el lector puede ya imaginar con el relato del nacimiento de Moisés, su defensa de los esclavos hebreos y su posterior casamiento con Séfora, una esperanza de liberación. De paso, vale decir que ni la situación de opresión de Israel, ni su esperanza de liberación, constituyen una sorpresa para el lector pues textos como Gn 15:13-16 y 50:24 preveían estos momentos.

Dándose como un hecho la relación entre Israel y Yhvh, éste comienza un proyecto de liberación convocando a Moisés y anunciándole a este su plan de liberar al pueblo y llevarlo a la tierra en la que vivieron sus ancestros (3:7-8). El programa propuesto por Yhvh no sólo tiene que vencer el obstáculo del faraón (previsto ya en 4:21) sino que se encuentra con la sorpresiva negativa del pueblo (5:15-21). Israel no sólo rechaza el plan de liberación que Moisés les comunicara sino que se declaran enfáticamente pueblo del faraón (5:15-16).

Hemos argumentado que este cambio en la relación entre Yhvh e Israel es lo que lleva a ampliar el plan original de 3:7-8. Ahora Yhvh no puede dar por supuesta la relación con Israel sino que debe recuperar el vínculo perdido; debe arrancar a Israel de las manos del faraón. Así el plan de Yhvh esbozado en 6:6-8 incorpora un tercer aspecto: Israel necesita volver conocer a Yhvh. Es interesante notar que esto se conseguirá sólo después de que Yhvh libere a Israel de la esclavitud y después de hacer a Israel su pueblo, y ser el Dios de Israel. Vale notar además, que la continuidad del proyecto de liberación es una decisión unilateral de parte de Yhvh, Israel no desea participar en él (6:9)

El largo procesamiento de doblegamiento de la voluntad del faraón debe entenderse entonces como parte del primer punto del programa de Yhvh, el de liberar a Israel y al mismo tiempo que tanto Egipto como Israel conozcan quién es Yhvh (7:5; 10:1-2).

Hacia el final de las plagas, justo antes de la última, Israel se ha acercado a Yhvh, se postra ante él y lo adora (12:27). Sin embargo, ante la llegada del ejército del faraón, la fe flaquea e Israel sueña con volver (14:11). Solamente con la destrucción del ejército enemigo en las aguas del mar, Israel llega a recuperar la reverencia y confianza en Yhvh (14:31).

No obstante, una y otra vez aparece la desconfianza de Israel ante el proyecto de Yhvh y surgen la añoranza por Egipto. El camino no obstante continúa exclusivamente por la insistencia unilateral de Yhvh en mantener la relación con Israel.

Similarmente, la relación de Israel con Moisés y Aarón corre por los mismos caminos de encuentro y distancia que con Yhvh. El rechazo del pueblo a Moisés y su distancia es al mismo tiempo un distanciamiento de Yhvh y por el contrario, el reconocimiento de Yhvh, es también la aceptación de Moisés como su siervo (14:31). Sin embargo, en repetidas ocasiones Moisés se coloca como defensor del pueblo, intercediendo por él ante Yhvh como por ejemplo en 5:22.

Otros líderes como Aarón y Miriam aparecen y desaparecen del relato, su roles son cada vez más desdibujados ante la magnitud que la figura de Moisés va cobrando en la narrativa.

## Capítulo III

### Éxodo 19:1-24:11

#### 1. Introducción

La estancia en el Sinaí (Ex 19:1-Nm 10:11ss) constituye un punto culminante en el camino de Israel en el desierto desde Egipto hacia Canaán. El Sinaí es un momento particular señalado ya desde el llamado a Moisés. Yhvh le prometió como señal que Israel serviría (עבד) a Dios en esta montaña (Ex 3:12). La relevancia del Sinaí se muestra también por ser la estadía más extensa desde el punto de vista narrativo. Israel permanece en el Sinaí cerca de un año<sup>524</sup> y la narración de los eventos ocupa alrededor de un tercio de todo el Pentateuco.<sup>525</sup>

Una serie de relatos similares aparece antes y después del Sinaí dándole un marco y resaltando su carácter único:

Caen codornices: Ex 16:13s y Nm 11:31ss;

Cae maná del cielo: Ex 16:15ss y Nm 11:6ss;

Brota agua de una roca: Ex 17:1ss y Nm 20:1ss;

Jetro llega al campamento: Ex 18:1ss y Hobab parte: Nm 10:29ss;

Moisés nombra jueces: Ex 18:13ss; su espíritu es compartido con setenta ancianos: Nm 11:24ss;

El pueblo murmura: Ex 15:24; 16:2-3; 17:2-3; Nm 14:2; 16:3; 17:6.<sup>526</sup>

En la primera parte de la estadía en el Sinaí (Ex 19-24) se concreta una alianza entre Yhvh e Israel que lleva la relación ya existente a un nuevo estadio de comunión y reciprocidad desconocida hasta ahora. Interesa especialmente entender:

- a) Cuál es el objetivo de la alianza propuesta por Yhvh en 19:5-6;
- b) Qué tipo de relación busca establecer esta alianza entre las partes y
- c) el proceso de ratificación de esa alianza.

<sup>524</sup> Israel arriba al tercer mes (Ex 19:1) y parte del Sinaí el día 21 del mes segundo del segundo año (Nm 10:10).

<sup>525</sup> Joseph Blenkinsopp señala que el Pentateuco tiene 5.848 versículos y 1.987 le corresponden a la estadía en el Sinaí. "What Happened at Sinai? Structure and Meaning in the Sinai-Horeb Narrative (Exodus 19-34)", en Joseph Blenkinsopp, *Treasures Old & New. Essays in the Theology of the Pentateuch*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 2004, p. 155.

<sup>526</sup> Ver William Johnstone "Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies with Special Reference to the Sinai Pericope in Exodus", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 99 (1987), pp. 20-21.

Para ello se hace un estudio de los textos narrativos y se consideran los textos legales sólo cuando afectan los puntos mencionados.<sup>527</sup> Se presenta a continuación una traducción de los textos a considerar (punto II). Luego se procede a un estudio de cada una de las partes (19:1-15; 26-25; 20:1-21; 23:20-33; 24:1-11) y al final se presenta una conclusión.

El énfasis está puesto en los siguientes aspectos:

- 1) Los primeros ocho versículos del capítulo 19, que establecen los términos de la alianza y 24:1-11, que da por concluida la alianza.
- 2) Los programas narrativos que inician 19:4-6 y 19:9. A partir de 19:9 se origina un programa narrativo que concluye con el pedido del pueblo de que Moisés funcione como su interlocutor en Ex 20:21.
- 3) Reconocer cómo éste afecta el programa narrativo anterior, el de hacer una alianza con Israel. La voluntad de Yhvh, que es parte constitutiva de la alianza con Israel, es comunicada primero directamente y sin intermediarios a todo el pueblo de manera general (Ex 20:1-17). Luego es comunicada a través de Moisés (Ex 20:22-23:33). Si bien ambas partes expresan la voluntad divina, la forma de comunicación indica algún tipo de jerarquía entre ellas que es necesario explicitar.
- 4) Finalmente, en 23:20-33 Yhvh promete que un ángel acompañará al pueblo en su retorno a la tierra de Canaán. Esto cobrará una importancia particular cuando en Ex 33 se convierta en el centro de la negociación entre Moisés y Yhvh.

## 2. Traducción y crítica textual<sup>528</sup>

1. En el tercer mes de la salida de los hijos de Israel de la tierra de Egipto, en este mismo día, llegaron al desierto de Sinaí. 2. Partieron de Refidim y llegaron al desierto de Sinaí y acamparon en el desierto. Y se estableció allí Israel, frente a la montaña 3. pero Moisés subió hacia<sup>529</sup> Dios. Y lo llamó Yhvh desde la montaña diciendo:

<sup>527</sup> Este es el caso por ejemplo del epílogo de la alianza (23:20-33).

<sup>528</sup> El trabajo de crítica textual está realizado principalmente a partir del aparato crítico de la BHS por lo que mencionamos aquí solamente aquellos casos en que merece un comentario o discusión. Para una visión más detallada ver el apartado textual de la BHS.

<sup>529</sup> La LXX lee εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ ("a la montaña de Dios"). Childs, teniendo en cuenta 3:1, considera que esta lectura podría haber sido la original, ver *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, (OTL), Louisville, Westminster, 1974, p. 342. Con relación a esta y al resto de las lecturas de la LXX en el presente capítulo William Propp entiende que resuelve varias dificultades y

4“Esto dirás a la casa de Jacob Y expondrás a los hijos de Israel:

‘ustedes mismos han visto lo que hice a los egipcios<sup>530</sup> y como cargué a ustedes sobre alas de águilas y traje a ustedes hasta mi. 5Y ahora si verdaderamente escuchan mi voz y mantienen mi alianza, ustedes serán para mí<sup>531</sup> propiedad personal entre todos los pueblos. Verdaderamente mío es todo el orbe, 6pero ustedes serán para mí reino de sacerdote<sup>532</sup> y nación santa.’ Estas son las palabras que dirás a los hijos de Israel.”

7Y vino Moisés, y convocó a los ancianos del pueblo y expuso ante ellos todas estas palabras, las que ordenó Yhvh. 8Y respondió todo el pueblo unánimemente. Y dijeron: “*todo lo que ha dicho Yhvh, haremos.*”

Y devolvió Moisés las palabras del pueblo a Yhvh. 9Y dijo Yhvh a Moisés: “he aquí yo iré a ti en una nube densa para que escuche el pueblo cuando hablo contigo y así crean en ti por siempre.” Y expuso Moisés las palabras del pueblo a Yhvh. 10Y dijo Yhvh a Moisés: “ve<sup>533</sup> al pueblo y santificalos hoy y mañana y laven sus vestidos. 11Y estén listos para el día tercero porque el día tercero descenderá Yhvh ante los ojos de todo el pueblo sobre la montaña Sinaí. 12Delimita al pueblo<sup>534</sup> circularmente diciendo:<sup>535</sup> “Absténganse ustedes de subir<sup>536</sup> a la montaña y tocar su

---

que “por esa misma razón debería probablemente ser rechazada” *Exodus 19-40. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), Nueva York Doubleday, 2006, p. 108.

<sup>530</sup> Múltiples manuscritos y Targum leen “בְּמִצְרַיִם” que acepta dos lecturas: “en Egipto” como en 1:5 o “contra los Egipcios” como en 14:31.

<sup>531</sup> La LXX y el Targum Palestinense leen λαὸς περιούσιος. Si comparamos esta lectura con la del TM, esta última es preferible pues muy probablemente la LXX asimila Dt 7:6; 14:2; 26:18 (así Propp, *Exodus 19-40*, p. 108; ver también Cornelis Houtman, *Exodus*, Vol. 2 (HCOT), Kampen, Kok, 1993, p. 443. Por otro lado, la lectura de la LXX puede ser también una mirada al texto de Ex 6:7 “Tomaré a ustedes para mí como pueblo”, ולקחתי אתכם לי לעם.

<sup>532</sup> El TM lee מְמַלְכֵת בְּהֵינִים. Esta expresión, como veremos más abajo es factible de varias interpretaciones y comprensiones. Estas posibilidades se ven claramente en los diferentes testigos que han intentado darle sentido. John Davies presenta un resumen de las múltiples posibilidades presentes en los testigos y concluye sosteniendo el TM, justamente, por ser la lectura más difícil y sintácticamente más complicada. Ver *A Royal Priesthood. Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6* (JSOT, ss 395), Nueva York-Londres, T&T Clark International, 2004, pp. 63-68. Por otro lado, el TM es el texto base que puede explicar la existencia de las variantes, pero no al revés.

<sup>533</sup> La LXX lee καταβάς διαμάρτυραι “desciende y conjura.” En 19:21 la LXX vuelve a utilizar estos dos verbos pero para traducir el hebreo הֵרַד הַעֵד. Muy probablemente haya un intento de amonizar este texto con aquél. Así también Propp, *Exodus 19-40...*, p. 109.

<sup>534</sup> El Pentateuco Samaritano lee הָהָר “... a la montaña” probablemente porque armoniza con 19:23. Mantenemos el TM. Sin duda la lectura del Pentateuco Samaritano facilita la comprensión del texto, especialmente por el versículo siguiente. Pero por eso mismo debemos entenderlo como una enmienda a la lectura más complicada que es la que presenta el TM y es seguida por la LXX.

<sup>535</sup> El Pentateuco Samaritano lee וְאֵל הָעַם תֹּאמַר “... y al pueblo dirás.” Propp entiende esto como una enmienda necesaria a partir de haber cambiado “pueblo” por “montaña” Ver *Exodus 19-40...*, p. 109. Mantenemos el TM.

<sup>536</sup> El Targum y Pseudo Jonatán probablemente restauran el texto leyendo מַעֲלוֹת “de subir.” En español o bien se acepta esta lectura o se traduce el verbo en infinitivo como imperativo, así lo hace la SANTA BIBLIA, Edición de estudio, Bogotá, Sociedades Bíblicas Unidas, 1995; y Pablo Andiónach, *El libro del Éxodo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006, p. 311. Éste traduce: “Guardaos, no subáis al monte...” Propp propone mantener el TM como *lectio difficilior*. Ver *Exodus 19-40...*, pp. 109-110.

límite, cualquiera que toque la montaña ciertamente morirá.”<sup>13</sup> No lo tocarás con la mano, sino que ciertamente lo apedrearás o lo flecharás, sea animal, varón o mujer no vivirá. Al sonar del cuerno<sup>537</sup> ellos subirán al monte.”

<sup>14</sup>Y descendió Moisés de la montaña hacia el pueblo y santificó al pueblo y lavaron sus vestimentas. <sup>15</sup>Y dijo al pueblo “estén listos para el tercer día, no se acerquen a mujeres”

<sup>16</sup>Y sucedió en el día tercero, al amanecer, hubo truenos relámpagos y una nube espesa<sup>538</sup> sobre la montaña y un sonido muy fuerte de shofar y tembló el pueblo que estaba en el campamento. <sup>17</sup>Hizo salir Moisés al pueblo al encuentro de Dios del campamento y se establecieron al pie de la montaña. <sup>18</sup>La montaña Sinaí humeaba toda porque descendía sobre ella Yhvh en fuego y subía su humo como humo de horno y temblaba mucho toda la montaña, <sup>19</sup>y un sonido de shofar crecía y se hacía muy fuerte; Moisés hablaba y Dios respondía con un sonido.<sup>539</sup>

<sup>20</sup>Y descendió Yhvh sobre la montaña Sinaí, a la cima de la montaña y llamó Yhvh a Moisés a la cima de la montaña y subió Moisés.

<sup>21</sup>Y dijo Yhvh a Moisés: “desciende y advierte al pueblo no sea que traspasen hacia Yhvh para ver y caigan muchos de ellos. <sup>22</sup>También los sacerdotes, los que se acerquen a Yhvh, santifíquense no sea que embista contra ellos Yhvh.”

<sup>23</sup>Y dijo Moisés a Yhvh: “no podrá el pueblo subir a la montaña Sinaí porque tú has advertido contra ellos diciendo: “delimitad la montaña y santificadla.”

<sup>24</sup>Y dijo a él Yhvh: “ve, desciende y sube tu y Aarón contigo y los sacerdotes pero el pueblo no traspase para subir a Yhvh sino embestirá contra ellos.”

<sup>25</sup>Y descendió Moisés al pueblo y dijo a ellos...

<sup>537</sup> La LXX lee: ὅταν αἱ φωναὶ καὶ αἱ σάλπιγγες καὶ ἡ νεφέλη ἀπέλθῃ ἀπὸ τοῦ ὄρους ἐκεῖνοι ἀναβήσονται ἐπὶ τὸ ὄρος “cuando el sonido y trompetas y la nube parten de la montaña, ellos subirán a la montaña”. Mantenemos el TM por ser el texto más breve. La LXX lee estas palabras a partir de los eventos que transcurrirán a continuación (vs. 16ss.).

<sup>538</sup> La expresión aquí כּבֵּד וּשְׁמַע es distinta a la del v. 9, בַּעֲבֹד הַעֲנֵן.

<sup>539</sup> La palabra hebrea que nosotros traducimos por “un sonido” es בְּקוֹל. Hay quienes traducen “con truenos”, Andiñach, *El libro del Éxodo*, p. 318; Nahum Sama, *Exodus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia/Nueva York/Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1991, p. 107. Houtman por el contrario comenta “... lo que el escritor tenía probablemente en mente es una articulada y clara voz (20:1ss).” *Exodus*, Vol. 2, p. 457. La discusión de Childs al respecto parece la más pertinente. Childs toma en cuenta que 19:9, el cual anticipa claramente a 19:19, menciona que el pueblo escuchará a Yhvh hablando (דַּבֵּר) con Moisés. La dificultad surge porque en 19:19 Yhvh responde בְּקוֹל “en una voz.” Esta dificultad posteriormente será resuelta en Deuteronomio, donde la voz (קוֹל) comprende discurso y palabra (Dt 4:10ss, 33ss; 5:4.22ss). Sin embargo, en este punto Childs correctamente afirma: “El texto deja su significado indeterminado, sin especificación. Por un lado, asumir que Dios hablaba en un lenguaje audible es suplir artificialmente exactamente lo que falta. Por otro, interpretar la palabra por “trueno” es determinar arbitrariamente qué sonido es pretendido...”, *Exodus...*, p. 343.

20:1 Y habló Dios todas estas palabras, diciendo:

2 "Yo soy Yhvh, tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre. 3 No tendrás para ti otros Dioses delante de mí. 4 No te harás para ti ídolo ni ninguna imagen de lo que hay en el cielo, arriba, ni en la tierra, abajo, y lo que hay en el mar, debajo de la tierra.

5 No te postrarás ante ellos y no les servirás porque yo soy Yhvh tu Dios, Dios celoso que visita la maldad de los padres sobre los hijos sobre la tercera y la cuarta generación de los que me odian 6 y hago misericordia por millares a los que me aman y mantienen mis mandamientos.

7 No levantarás el nombre de Yhvh en vano porque no declarará inocente a quien tome el nombre de Yhvh en vano.

8 Recuerda el día sábado para santificarlo. 9 Seis días trabajarás y harás toda tu tarea 10 pero el día séptimo es shabbat para Yhvh tu Dios, no harás ninguna tarea tú, tu hijo y tu hija, tu siervo y tu sierva, tu ganado y el extranjero dentro de tus puertas. 11 Porque en seis días hizo Yhvh a los cielos y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos y descansó en el día séptimo. Por esto bendijo Yhvh al día sábado y lo santificó.

12 Honra a tu padre y a tu madre para que<sup>540</sup> se prolonguen tus días sobre el suelo, el que Yhvh te da a ti.

13 No matarás.<sup>541</sup>

14 No cometerás adulterio.

15 No robarás.

16 No darás contra tu prójimo falso testimonio.

17 No codiciarás la casa<sup>542</sup> de tu prójimo, no codiciarás<sup>543</sup> la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu hermano."<sup>544</sup>

<sup>540</sup> El Papiro de Nash y la LXX anteponen un primer motivo, leen: לך ולמען ייטב לך ולמען ("para que vaya bien a ti y para que"). Es similar al texto de Dt. 5:16. Mantenemos el TM.

<sup>541</sup> El orden de los vs. 13-15 varía en los distintos testigos. El orden de las prohibiciones en el TM es: matar (v. 13); cometer adulterio (v. 14) y robar (v. 15); este mismo orden aparece en Dt 5:18ss así como en Mateo 19:18. En la LXX el orden es distinto: cometer adulterio; robar; matar. El Papiro de Nash, Lc 18:20, Rom 13:9 aparecen aún en otro orden: cometer adulterio, matar, robar. Distinto es también el orden que aparece en Oseas 4:2 (matar, robar, cometer adulterio); Finalmente aun otra posibilidad es la de Jer 7:9: robar, cometer adulterio y matar. Mantenemos aquí el TM.

<sup>542</sup> Este versículo también diferencia en el orden. El TM es casa – mujer, mientras que en la LXX y TM de Dt 5:21 el orden es al revés. Esto, sumado al cambio de verbo (ver nota siguiente) separa a la mujer de la lista que le sigue. Esto le da un lugar distintivo con relación a los elementos que le siguen. Mantenemos el TM.

<sup>543</sup> Tanto el texto de Dt como el Papiro de Nash utilizan verbos distintos, aunque sinónimo de חמר; aquí es ארה.

<sup>544</sup> El Pentateuco Samaritano incluye una adición sobre el santuario de Siquem, "un pastiche de Dt 7:11; 11:29-30; 27:2-8 en versión samaritana", Propp, *Exodus 19-40...*, p. 114.

<sup>18</sup>Y todo el pueblo veía<sup>545</sup> los truenos, los refucilos,<sup>546</sup> la voz del shofar y al monte humeante. Temió<sup>547</sup> el pueblo y temblaron y mantuvieron distancia <sup>19</sup>y dijeron a Moisés: “habla tu con nosotros y escucharemos<sup>548</sup> pero no hable con nosotros Dios, no sea que muramos.”

<sup>20</sup>Y dijo Moisés al pueblo: “no teman porque para probarlos a ustedes vino Dios y para que esté su temor ante ustedes y no pequen.”

<sup>21</sup>Y mantuvo el pueblo distancia pero Moisés se acercó a la oscuridad en la que estaba Dios.

[Ex 20:22-23:19]

<sup>23:20</sup>He aquí que yo enviaré un ángel delante de ti para que te guarde en el camino y para que te conduzca al lugar que he establecido. <sup>21</sup>Compórtate ante él y escucha su voz no te rebeles contra él<sup>549</sup> porque no perdonará vuestras transgresiones pues mi nombre está en él. <sup>22</sup>Porque sí verdaderamente escuchas su voz y haces todo lo que te he dicho serán mis enemigos tus enemigos y mis adversarios los tuyos. <sup>23</sup>Porque irá mi ángel delante de ti y te conducirá hacia los amorreos, hititas, perizitas, cananeos,<sup>550</sup> jivitas y jebuseos pero yo los<sup>551</sup> destruiré. <sup>24</sup>No te postrarás ante sus Dioses y no los servirás y no harás como hacen ellos, sino que los destruirás totalmente y demolerás sus altares. <sup>25</sup>Pero servirás a Yhvh, vuestro Dios

<sup>545</sup> El Pentateuco Samaritano y la versión copta bohaírica leen שָׁמַע, “oír”. Probablemente es un intento de evitar la dificultad de “ver” un sonido (הִקְוִיָּה), ver nota siguiente. Mantenemos el TM.

<sup>546</sup> El Pentateuco Samaritano leen אֶת הַלְפִידִם וְרָאִים את והפידים y lo traspone después de הַשֹּׁפָר. De esta manera las percepciones auditivas quedan primero y luego las visuales. Este es un intento de “corregir” la construcción del TM.

<sup>547</sup> El TM lee וַיִּתֵּן “ver”. De acuerdo al aparato crítico de la BHS, el Pentateuco Samaritano, la LXX, la versión Siríaca, los Targumim Pseudojonatan y Palestinese y la Vulgata leen וַיִּתֵּן “temieron”. Propp advierte, sin embargo, que esta indicación es incorrecta. Según él, el Pentateuco Samaritano, los targumim Pseudojonatan y Neofiti tienen el mismo verbo que el TM, pero en plural. Ver *Exodus 19-40...*, p. 114. Por otro lado Houtman sugiere que tanto un verbo como otro tienen sentido en este texto, ver *Exodus*, Vol. 3, (HCOT), Leuven, Peeters, 2000, p. 75. Sin embargo, la respuesta de Moisés en v. 20 usando el verbo יָרָא, “temer” invita a modificar el TM y seguir los otros testigos antiguos. Finalmente, Childs nota que la confusión entre estos dos verbos no es algo raro en la Biblia hebrea, ver *Exodus...*, p. 344.

<sup>548</sup> El Pentateuco Samaritano amplía aquí extensamente el texto tomando el relato que Moisés hace de estos acontecimientos en Dt 5:24-27. Así Propp, *Exodus 19-40...*, p. 115.

<sup>549</sup> Siguiendo la LXX, Pentateuco Samaritano, los Targumim y Siríaco, leemos תִּמְרָה. Estos suponen la raíz יָמַר (“rebelar”) y no la raíz מָרַר (“amargar”). Un elemento adicional es que en los pocos casos que aparece este verbo en hifil se usa con o sin preposición como en Job 27:2 o con la preposición לָ (Rut 1:20) o עַל (Zac 12:10).

<sup>550</sup> La LXX interpola aquí “gergueseos”. Las listas con los diferentes grupos que habitan “la tierra prometida” varían unas de otras. Los gergueseos son mencionados en Gn 15:21; Dt 7:1; Jos 3:10;24:11; Ne 9:8. Mantenemos el TM.

<sup>551</sup> Las distintas versiones leen el sufijo en 3ra. persona plural. Houtman comenta: “El final de 23:23 corresponde a 23:22b; el objeto son los pueblos, los enemigos.” *Exodus*, Vol. 3, p. 276. Traducimos en plural para hacerlo más comprensible en español.

y bendecirá tu pan y tu agua; apartaré la enfermedad de ti. <sup>26</sup>Las mujeres no perderán embarazos ni serán estériles en tu tierra, el número de tus días haré abundantes. <sup>27</sup>Mi terror enviaré delante de ti y confundiré a todos los pueblos a dónde tú vayas y haré que ante ti todos tus enemigos huyan. <sup>28</sup>Y enviaré avispas delante de ti y expulsarán a los jivitas, los cananeos, los hititas delante de ti. <sup>29</sup>No los expulsaré delante de ti en un año no sea que la tierra quede devastada y se multipliquen contra ti los animales del campo. <sup>30</sup>Poco a poco los expulsaré delante de ti hasta que te multipliques y tomes posesión de la tierra. <sup>31</sup>Y estableceré tu territorio desde el mar de Suf hasta el mar de los filisteos y desde el desierto hasta el río porque daré en tus manos a los habitantes de la tierra y los expulsarás delante de ti. <sup>32</sup>No harás con ellos ni con sus Dioses alianza. <sup>33</sup>No habitarán en tu tierra, no sea que te hagan pecar contra mí, porque si sirves a sus Dioses será para ti una trampa

<sup>24:1</sup>Y a Moisés dijo: “sube hacia Yhvh tú y Aarón, Nadab y Abijú,<sup>552</sup> y setenta ancianos de Israel y póstrense a distancia. <sup>2</sup>Pero sólo se acercará Moisés a Yhvh pero ellos no se acercarán y el pueblo no subirá con él.”

<sup>3</sup>Y vino Moisés y contó al pueblo todas las palabras de Yhvh y todos los estatutos y respondió todo el pueblo a una voz, y dijo: “*todas las palabras que ha dicho Yhvh haremos.*”

<sup>4</sup>Y escribió Moisés todas las palabras de Yhvh. Y se levantó en la mañana y construyó un altar a los pies de la montaña y colocó doce columna(s)<sup>553</sup> según las doce tribus de Israel. <sup>5</sup>Y envió a jóvenes de los hijos de Israel y elevaron holocaustos y ofrecieron sacrificios de paz para Yhvh, becerros (ofrecieron).<sup>554</sup> <sup>6</sup>Y tomó Moisés la mitad de la sangre y la colocó en vasijas y la otra mitad de la sangre la esparció sobre el altar. <sup>7</sup>Y tomó el código de la alianza y lo leyó a los oídos de pueblo y dijeron: “*todo lo que ha dicho Yhvh haremos y escucharemos*” <sup>8</sup>y tomó Moisés la sangre y la esparció sobre el pueblo y dijo: “*he ahí es sangre de la alianza la que hizo Yhvh con ustedes según todas estas palabras.*”

<sup>552</sup> El Pentateuco Samaritano añade aquí (a lo igual que en el v. 9) a los otros dos hijos de Aarón: Eleazar e Itamar. Probablemente armonizando con textos como 6:23; 28:1 y dando así el mismo status a los hijos de Aarón, esto es especialmente importante a partir del incidente del “fuego extraño” a Yhvh, ver Nm 3:4.

<sup>553</sup> La LXX y el Pentateuco leen אֲבִנֵי (‘‘piedras’’). Propp comenta: “Ambos una asimilación a la escena análoga en Jos 4:20 (Josué erige doce piedras” evitando el término ‘columna’, prohibido por 23:24; 34:12; Dt 16:22, etc.” *Exodus 19-40...*, p. 139. Nótese que el término hebreo אֲבִנֵי está en singular cuando uno esperaría un plural. Hay quienes sugieren entonces que doce es secundario. Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 289.

<sup>554</sup> El Pentateuco samaritano añade אֲבִנֵי בְּקִרְבָּן (‘‘hijos de ganado’’). La sintaxis del texto hebreo en sí es un tanto difícil parecería ser que אֲבִנֵי בְּקִרְבָּן es una glosa. Así Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 289. Agregamos aquí la palabra *ofrecieron* para hacer legible el texto.

<sup>9</sup>Y subió Moisés y Aarón, Nadab y Abijú y setenta ancianos de Israel. <sup>10</sup>Y vieron al Dios de Israel. Y debajo de sus pies embaldosado de lapiz lasuli, y era como el cielo su pureza. <sup>11</sup>Y hacia los nobles de los hijos de Israel no extendió su mano y contemplaron a Dios y comieron y bebieron.<sup>555</sup>

<sup>12</sup>Y dijo Yhvh a Moisés: "sube hacia la montaña y quédate allí y daré a ti las tabletas de piedra, la toráh<sup>556</sup> y los mandamientos que escribí para enseñaros." <sup>13</sup>Y se levantó Moisés y Josué, su ayudante y subió Moisés a la montaña de Dios <sup>14</sup>y a los ancianos dijo: "esperen por nosotros hasta que volvamos a ustedes. He aquí que Aarón y Jur están con ustedes. Quien tenga disputas acérquese a ellos." <sup>15</sup>Y subió Moisés a la montaña y cubrió la nube la montaña. <sup>16</sup>Y se estableció la gloria de Yhvh sobre la montaña del Sinaí. La cubrió la nube por seis días y convocó a Moisés al séptimo día del medio de la nube. <sup>17</sup>El aspecto de la gloria de Dios era como de un fuego ardiente en la cima de la montaña a los ojos de los hijos de Israel <sup>18</sup>y entro Moisés en la nube y subió a la montaña y estuvo Moisés en la montaña cuarenta días y cuarenta noches.

### 3. Éxodo 19:1-15

#### 3.1. La montaña y el campamento

El capítulo 19 comienza situando al lector geográfica y temporalmente. La fórmula de itinerario hace esta vez un esfuerzo para precisar tanto el día como el lugar de arribo al Sinaí.<sup>557</sup> La primer parte (v. 1) enfatiza el aspecto temporal: "en el tercer mes de la salida de Egipto, en este mismo día" mientras que la segunda (v. 2) subraya lo geográfico: "y acamparon en el desierto. Y se estableció allí Israel, frente a la montaña."<sup>558</sup>

<sup>555</sup> La LXX evita el antropomorfismo y también busca crear una coherencia con los cambios introducidos en el v. anterior. Así lee en lugar de la expresión hebrea "no extendió su mano" parafrasea "y no faltó ni uno" (οὐ διεφώκησεν οὐδὲ εἷς) también retoca el TM "y contemplaron a Dios..." leyendo "aparecieron en el lugar de Dios..." (καὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ). Mantenemos el TM.

<sup>556</sup> Leemos con el Pentateuco Samaritano y la LXX הַתֹּרָה, sin la waw del TM.

<sup>557</sup> Israel estará situado en la misma locación hasta Nm 10:11 cuando partirá nuevamente. Esto la convierte, desde el punto narrativo en la estadia más extensa y más significativa del Pentateuco, seguido por la estancia frente al Jordán. Allí Moisés recapitula la experiencia de Israel en su caminata por el desierto y los eventos del sinai vuelven a tener un lugar privilegiado.

<sup>558</sup> Se ha notado repetidas veces lo complejo de estos dos primeros versículos. Ver Propp, *Exodus 19-40*, pp. 141-2. La solución clásica de la hipótesis documentaria ve aquí la fuente P en los vs. 1-2a y adjudica el v. 2v. 3v. 2b a E. John Van Seters propone adjudicar todo el v. 2 a J (tardío), Ver *The Life of Moses, The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, Westminster/John Knox, 1994, p. 249.

La expresión ביום ההוא "este día" en lugar de la esperada ביום הזה "aquel día" es un invitación a la lectora a comprender el evento del Sinaí no como algo pasado sino como un acontecimiento que lo involucra en ese evento. No se trata de *aquel* acontecimiento lejano en el tiempo sino en *este* evento que el lector lleva a cabo. Jean Pierre Sonnet comenta al respecto: "La implicación de la lectora en el evento del Sinaí -o simétricamente, la extensión del evento del Sinaí hasta el evento de la lectura- se reforzará a lo largo de la lectura; al umbral del texto la expresión *bayyôm hazzeh* funciona en este aspecto como una señal."<sup>559</sup>

La ubicación geográfica y la locación de los personajes es otro aspecto a considerar. Hay dos puntos geográficos centrales: el campamento de los israelitas "frente a la montaña" y la montaña<sup>560</sup> misma. Al inicio del arribo al Sinaí tanto los israelitas como Yhvh aparecen claramente ubicados en su lugar, mientras que Moisés es el único personaje en movimiento entre los dos puntos y entre los dos caracteres. En los primeros quince versículos, que de alguna manera sientan las bases para la alianza (vs. 3-8) y la teofanía (vs.9-15), tanto Yhvh como Israel están fijamente situados.

Desde el punto de vista de los escenarios podemos estructurar el relato de la siguiente forma:

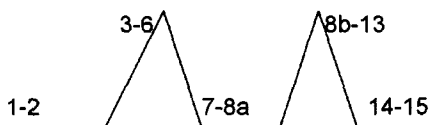
Llegada y acampada frente al Sinaí (vs. 1-2)

Moisés y Yhvh en la montaña (vs. 3-6)

Moisés y el pueblo en el campamento (vs.7-8a)

Moisés y Yhvh en la montaña (vs.8b-13)

Moisés y el pueblo en el campamento (vs. 14-15)



### **3.2. La propuesta de alianza y la confianza en Moisés**

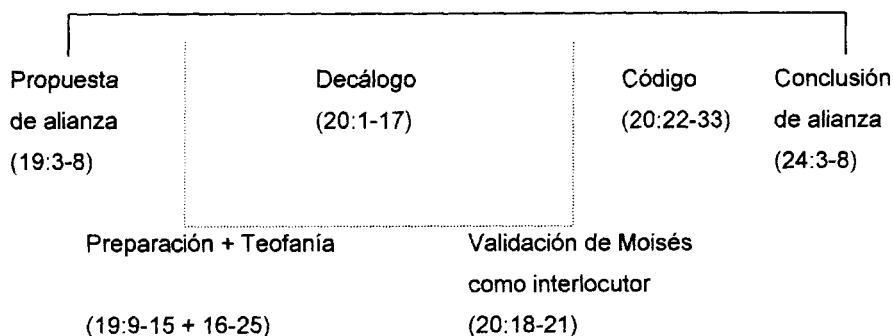
Desde el punto de vista narrativo aparecen dos programas que se entrecruzan y afectan mutuamente. El primero comienza con la proposición de alianza de Yhvh a Israel en 19:3-6 y culmina con su conclusión y consagración en 24:3-8 (y ratificación

<sup>559</sup> "Le Sinaï dans l'événement de sa lecture: La dimension pragmatique d'Ex 19-24", *Nouvelle Revue Théologique* 111 (1989), p. 324.

<sup>560</sup> En el v. 20 se especifica que Yhvh bajó a la cima de la montaña e hizo subir a Moisés hasta allí. Así la montaña, que hasta ahora aparecía como un todo, empieza a ser marcada por sus partes.

en 24:9ss).<sup>561</sup> Sin embargo, en medio del desarrollo de éste, inmediatamente después que Moisés transmite la respuesta positiva del pueblo (24:8), Yhvh hace a Moisés una nueva propuesta: la de descender en una nube densa. Esta propuesta tiene un objetivo claramente explicitado: "...para que escuche el pueblo cuando hable contigo y así crean en ti por siempre." (v. 9). Esto se alcanza en 20:20 cuando el pueblo pide a Moisés que éste funcione como su interlocutor. Este segundo plan narrativo se desarrolla al interior de aquel pero al mismo tiempo la teofanía enmarca "las diez palabras" que constituyen el núcleo de las cláusulas de la alianza. Así ambos planes narrativos, aunque distintos entre sí, se entrecruzan y se influyen mutuamente.<sup>562</sup>

En forma gráfica:



### 3.3. Propuesta de alianza

El elemento geográfico arriba mencionado ayuda a delimitar claramente cada escena mientras que los programas narrativos permiten ubicarlas en el desarrollo del relato. Las primeras escenas se dan en el marco de la propuesta y aceptación de la alianza. Desde este punto de vista, 19:3-8 puede ser dividido en tres escenas. La primera y la última en algún punto de la montaña y la segunda en la base de la misma. La sintaxis del v. 3a marca claramente la separación entre Moisés, que asciende hacia la montaña y el pueblo que permanece en el campamento (v. 2b):  
וַיַּחַן־שָׁם יִשְׂרָאֵל נֹדֵד הַהָר וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל־הָאֱלֹהִים "y acampó Israel frente al

<sup>561</sup> Éste como veremos más adelante se arraiga en un plan narrativo anterior, que es el descrito en Ex 6:6-8.

<sup>562</sup> Un elemento extra en este entrecruzamiento es la nube como señal de la presencia de Dios cubriendo la montaña que se extiende más allá de la teofanía; estrictamente hablando va desde 19:16 hasta 20:17. Está precede tanto el código de la alianza en 20:21 como las instrucciones para el santuario, mobiliario y personas en 24:15b.

*monte, pero Moisés subió a Dios.*" Los vs. 3-6 transcurren en la montaña y tienen a Yhvh y Moisés como sus únicos personajes. La segunda tiene lugar en el campamento de los israelitas. Comienza con el descenso de Moisés (v. 7) y concluye cuando Moisés nuevamente vuelve a la montaña con la respuesta del pueblo (v. 8b). Los personajes en la segunda escena son Moisés y el pueblo. Finalmente, la última parte del v. 8 vuelve a colocar a Moisés en la montaña.

### 3.3.1. Escena primera: Yhvh y Moisés en la montaña (vs. 3-6)

El ascenso (עלה, v. 3) y descenso (בוא, v. 7) de Moisés marcan el comienzo y fin de la primera escena. En ésta, Moisés recibe de parte de Yhvh la comunicación que deberá llevar al pueblo, la cual está delimitada por la expresión "hijos de Israel" (v. 3b-6b). La comunicación de Yhvh para el pueblo queda entonces claramente contenida y limitada. Sin embargo, lo que no es claro es cómo está estructurado este discurso.

Han habido diferentes propuestas para entender la estructuración del discurso de Yhvh. James Muilenburg<sup>563</sup> sostiene que la expresión "hijos de Israel" en 3b y 6b forman una inclusión de todo el discurso divino. Al interior de estos versículos, él sugiere que el pronombre enfático de la segunda persona אתם ("ustedes") forma una segunda inclusión. Al centro queda entonces el enfático ועתה ("y ahora"), pero lo esencial del mensaje sin embargo, se encuentra en la expresión נוי קרוש ("pueblo santo").<sup>564</sup> La estructura que él presenta es la siguiente:

Esto dirás a la casa de Jacob  
Y dirás a los hijos de Israel:

Ustedes אתם han visto lo que hice a los egipcios,  
cómo cargué a ustedes sobre alas de águilas  
y los traje hasta mí.

Y ahora ועתה si escuchan mi voz,  
y mantienen mi alianza  
entonces serán mi posesión propia entre todos los pueblos

Porque la tierra es mía.

Ustedes אתם serán para mí un reino de sacerdotes  
y una nación santa

<sup>563</sup> "The Form and Structure of the Covenantal Formulations", *Vetus Testamentum* 9 (1959), p. 352.

<sup>564</sup> Para más detalles sobre su propuesta ver "The Form and Structure...", pp. 352-354.

Estas son las palabras que dirás a los *hijos de Israel*

Esta propuesta parece correcta en lo que hace a la primera parte. Queda claro cómo el enfático “*ustedes*” del v. 4 resalta el lugar del destinatario en esta mirada a la historia reciente de Israel. Por otro lado “*y ahora*” (וְעַתָּה, v. 5) marca un quiebre y prepara al auditorio para la decisión que deberán tomar. Los versículos 5-6 contienen una única oración compuesta de dos partes, las “condiciones” aparecen en la prótasis y las “consecuencias” en la apódosis.

Sin embargo, la propuesta de Muilenburg tiene la dificultad de que la expresión “*porque toda la tierra es mía*” no encaja del todo bien en su estructura, queda como descolgada. Jo Wells ha notado justamente que el rol asignado por Muilenburg<sup>565</sup> a esta expresión es un tanto débil.<sup>566</sup>

Rudolf Mosis<sup>567</sup> ha propuesto que la razón por la que la expresión “*porque mía es toda la tierra*” no queda bien articulada es porque ésta no debería vincularse con lo que le precede sino con lo que sigue. Este implicaría cambiar la división que los masoretas han dado al texto hebreo. Pero los argumentos brindados por Mosis son contundentes. En primer lugar, reconoce 3b y 6b como los extremos del discurso de Yhvh que le dan un énfasis y lugar destacado al mensaje. En segundo lugar entiende que “*w’attāh* v. 5a marca claramente una división.<sup>568</sup> Tercero, “en el v. 4 la anterior *’attaem* enfatiza que los destinatarios mismos y no otra generación anterior son los testigos de la obra de salvación de Dios<sup>569</sup> y no es posible ver en “*we’attaem* [de 6a] un énfasis aislado del destinatario sin una especial y específica relación a otro...”<sup>570</sup> Esto es justamente lo que ocurre si uno toma וְאַתֶּם (“pero ustedes”) como comienzo de la oración. En consecuencia Mosis propone que el

<sup>565</sup> Muilenburg entiende que la expresión “*porque toda la tierra es mía*” sirve para separar y al mismo tiempo para relacionar la última estrofa con el resto, dejando así a la expresión “pueblo santo” en la “posición crucial que requiere”, ver “The Form and Structure...”, p. 353.

<sup>566</sup> Ver *God’s Holy People: A Theme in Biblical Theology* (JSOTSup, 305), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, pp. 40-41. Wells también analiza la propuesta de Dale Patrick (“The Covenant Code Source”, *Vetus Testamentum* 27 (1977), pp. 146-147); y señala que “es interesante notar nuevamente que el v. 5c, “*porque toda la tierra es mía*,” no encaja muy confortablemente en el esquema.” *God’s Holy People...*, p. 147.

<sup>567</sup> “Ex 19,5b.6a: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik”, *Biblische Zeitschrift* 22 (1978), pp. 1-25. Thomas Dozeman, con argumentos distintos, también entiende que “la proclamación del gobierno universal de Yahweh funciona como una introducción a la promesa que le sigue en Ex. 19:6a.” *God on the Mountain, A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24*, Atlanta, Scholars Press, 1989, p. 94.

<sup>568</sup> Ver “Ex 19,5b.6a: Syntaktischer...”, p. 5.

<sup>569</sup> “Ex 19,5b.6a: Syntaktischer...”, p. 14.

<sup>570</sup> “Ex 19,5b.6a: Syntaktischer...”, p. 14. La LXX interpreta también la *waw* hebrea como una disyunción traduciéndola por *ó*.

único sentido posible es colocar 6a (“pero ustedes serán para mí un reino de sacerdotes y nación santa”) en oposición a 5bβ (“verdaderamente mío es todo el orbe”).<sup>571</sup> Finalmente, Mosis encuentra en Is 5:7 un uso similar de *kî* como prótasis dándole así soporte a su propuesta.<sup>572</sup> Esta lectura ha sido aceptada por Barbiero, quien suma a la argumentación la semejanza estructural de Ex 19:5b-6a con Nm 8:14-18. “es claro que en Nm 8 *kî* no está ligado al v. 14, sino que tiene el sentido de prótasis del *w*<sup>p</sup> que sigue.”<sup>573</sup>

La aceptación de la propuesta de Mosis tiene consecuencias importantes para la interpretación de estos versículos, pues 5b-6a formarían una estructura donde la segunda parte funciona como “una reafirmación y desarrollo de la primera parte.”<sup>574</sup>

A Serás para mi tesoro especial	והייתם לי סגולה
B Entre todos los pueblos	מכל-העמים
B' verdaderamente mío es todo el orbe	כי-לי כל-הארץ
A' Pero ustedes serán para mí reino de sacerdotes y nación santa	ואתם חהיו-לי ממלכת כהנים וגוי קדוש

### 3.3.1.1. Ustedes mismos han visto למצרים אשר עשיתי אתם ראייתם

Las primeras palabras de Yhvh para Israel (אתם ראייתם, “ustedes han visto...”) son una invocación a la memoria. Israel ha experimentado<sup>575</sup> en su pasado reciente las acciones de Yhvh en su favor, han sido testigos<sup>576</sup> de lo que Yhvh ha hecho con los egipcios (אשר עשיתי למצרים),<sup>577</sup> y al mismo tiempo destinatarios de la acción liberadora, protectora y privilegiada de Yhvh para con ellos:

<sup>571</sup> Ver “Ex 19,5b.6a: Syntaktischer...”, p. 14.

<sup>572</sup> Ver “Ex 19,5b.6a: Syntaktischer...”, p. 16.

<sup>573</sup> “Mamleket kohanim (Ex 19,6a) | Sacerdoti al potere?”, *Rivista Biblica* XXXVII (1989), p. 433. Sama comparte esta propuesta y traduce: “...tú serás Mi posesión atesorada entre todos los pueblos. Ciertamente, toda la tierra es Mía, pero tú serás para Mí un reino de sacerdotes y una nación santa.” *Exodus...*, pp. 103-104. Ver también Adele Berlin y Marc Zvi Brettler (Eds.), *The Jewish Study Bible*, Oxford, Oxford University, 2004, p. 146; y Thomas Dozeman, “Exodus”, en *The New Interpreter's Study Bible: New Revised Standard Version with the Apocrypha*, Nashville, Abingdon, 2003, p. 114. La traducción de la *Nueva Versión Internacional*, Miami, Sociedad Bíblica Internacional, 1999, también acepta esta división traduciendo “...serán mi propiedad exclusiva // entre todas las naciones. // Aunque toda la tierra me pertenece, // ustedes serán para mí un reino de sacerdotes // y una nación santa.”

<sup>574</sup> Así también Wells, *God's Holy People* p. 44-45; Bernard Renaud, *La Théophanie du Sinai, Ex 19-24, Exégèse et théologie* (Cahiers de la Revue Biblique, 30), París, J. Gabalda, 1991, p. 51. Similarmente, Davies propone leer 6a como un desarrollo o dándole sustancia a lo que significa ser la propiedad especial de Yhvh. Ver *A Royal Priesthood...*, p. 59.

<sup>575</sup> Esto marca una diferencia esencial con los otros pueblos que se enteran “de oídas” de las acciones de Yhvh (15:14; 18:1.8). Este énfasis está marcado por la preposición אתם. Ver infra.

<sup>576</sup> El verbo ראה tiene aquí no el sentido común de ver sino de “ser testigo.” Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 1, pp. 54-55.

<sup>577</sup> Entendemos esto como una referencia a las plagas (7:14-12:36) y la destrucción del ejército en el mar (14:15-31). Así también Rolf Rendtorff, “Der Text in seiner Endgestalt: Überlegungen zu Exodus

ואשא אתכם על-כנפי נשרים, "cargué a ustedes sobre alas de águilas y traje a ustedes hasta mí". Claramente se contrasta la acción poderosa de Yhvh para doblegar la voluntad del faraón y al mismo tiempo la paciencia y cuidado para con Israel.

El llamado a la memoria incluye un segundo aspecto y es la respuesta que Israel tuvo inmediatamente después de aquellos eventos:

"... y vio (ראה) Israel a los egipcios muertos a orillas del mar.  
Y vio (ראה) Israel la mano grande de utilizó Yhvh contra los egipcios  
y temió (ירא)<sup>578</sup> el pueblo a Yhvh  
y creyeron en (אמן) Yhvh y en Moisés, su siervo." (Ex 14:31)

### 3.3.1.2. Sobre alas de águilas על-כנפי נשרים ואשא אתכם

Contrariamente a lo que hizo con los egipcios, el trato para con Israel está marcado por su amor (חסד, 15:13). Esto lo expresa claramente en la metáfora de ser cargados sobre alas de águilas,<sup>579</sup> leída comúnmente con un sentido de protección y cuidado.<sup>580</sup> En el mismo Pentateuco encontramos esta imagen utilizada como comparación, precisando así un poco más el sentido. Deuteronomio 32:10-11<sup>581</sup> utiliza la imagen del águila para hablar del cuidado y la protección de Yhvh para con Israel. En manera similar es utilizada esta imagen en la literatura sapiencial (ver Rut 2:12; 3:9; Sal 17:8; 36:8; 57:2; 61:5; 63:8; 91:4). La acción divina es metafóricamente descripta como el maternal cuidado de esta ave para con sus

19", en Dwight R. Daniels, Uwe Glessner y Martin Rösel (eds.), *Ernten, was man sät: Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991, p. 465.

<sup>578</sup> La repetición en el verbo ראה (ver) y ירא (temer) de dos de sus consonantes refuerza la conexión entre las dos acciones; es decir *porque vio, creyó*.

<sup>579</sup> Propp entiende que tal vez "el plural *nešarim* significa que a los israelitas mismos metafóricamente les salieron alas (Is 40:31; Sal 103:5 y especialmente Dt 28:49...)" *Exodus 19-40...*, p. 156. Consideramos esta lectura poco probable. La preposición על hace entender que hay una distinción entre Israel y las alas de águilas. No se trata que le salieron alas y se transformaron en águilas sino que fueron transportados sobre ellas, metafóricamente hablando.

<sup>580</sup> Ver Fretheim, *Exodus: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, John Knox Press, 1991, p. 210; Andiafach, *El libro del Éxodo*, pp. 313-314. Bernard Renaud, *La théophanie du Sinaï*, pp.146-147.

<sup>581</sup> "Lo encontró en el desierto y en medio del vacío aullante de la nada. Lo rodeó, lo instruyó, lo guardó como a la pupila. Como el águila (נשר) que agita (עורר) su nidada, sobre sus pichones extiende sus alas (כנף), los toma y los carga (נשא) sobre sus plumas." Hendrik Peels interpreta el verbo עורר como *preservar* y a partir de ello señala que es imposible que un ave haga esto, pero sí es posible para Dios. Ver "On the Wings of the Eagle (Dt 32:11). An Old Misunderstanding", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 106 (1994), pp. 300-303. Sin embargo, Steven L. Bridge comenta: "Mientras que las objeciones de Peels pueden ser ornitológicamente correctas, tal vez le faltó considerar las preconcepciones de los escritores antiguos" quienes si lo creían posible. *Where the Eagles are Gathered: The Deliverances of the Elect in Lukan Eschatology* (JSNT SS 240), Londres / Nueva York, Sheffield Pres, 2003, p. 82.

pichones que le da sustento en tiempos de necesidad y protección ante la agresión.<sup>582</sup>

### 3.3.1.2.1. Sobre alas de águilas, hasta el cielo

A esta lectura, firmemente fundada, pueden sumársele otras que también aparecen en la Biblia hebrea. Sama comenta brevemente cómo la imagen del águila ha impactado a los escritores bíblicos. La prodigiosa expansión de sus alas (Dt 32:11; Jr 48:40; 49:22; Ez 17:3.7); el cuidado y protección de sus pichones llevándolos sobre su espalda (Dt 32:10-11) su habilidad de volar a grandes alturas (Jr. 49:16; Abd 1:4; Job 39:27), a gran velocidad (2 Sa 1:23; Jr 4:13; Lm 4:19) y grandes distancias (Dt 28:49; Is 40:31).<sup>583</sup> Más novedosa e interesante para nosotros es la propuesta de Davies de asociar esta imagen con la realeza.

Basado en el uso de este tipo de aves en la iconografía del antiguo cercano oriente y en la parte final del v. 4 ("*los he traído hasta mí*"), Davies propone que la imagen del águila podría entenderse como

"la habilidad divinamente otorgada de 'volar' o de ser transportado en vuelo hacia las alturas donde Dios habita —una región normalmente inaccesible al esfuerzo humano y más allá de la comprensión humana."<sup>584</sup>

Davies encuentra sustento para su interpretación en Is 40:31, donde se habla del regreso de los exiliados hacia Jerusalén; en la iconografía en techos de algunos templos egipcios donde el águila escolta al faraón en su camino hacia la divinidad,<sup>585</sup> y en el Dios Aššur que acompaña en forma de águila al rey asirio en la batalla.<sup>586</sup> Por otro lado y tal vez el elemento fundamental se encuentra en la leyenda de Etana.<sup>587</sup>

<sup>582</sup> Meyers compara esta imagen femenina de Dios con la del guerrero de Ex 15. Señala: "El cuidado maternal de un pájaro proveyendo tanto sustento (como en Mará y Massá/Meribá) como protección se puede comparar con la poderosa intervención de un guerrero como imágenes de género complementarias del Dios de Israel." *Exodus*, p. 146.

<sup>583</sup> Ver *Exodus*, pp. 103 y 250. Brueggeman sugiere que en este texto la imagen del águila combina el poder majestuoso y el cuidado protector de Yhvh. "The Book of Exodus", en Leander Keck (Ed.), *The New Interpreter's Bible: Genesis to Leviticus*, Nashville, Abingdon Press, 1994, p. 834.

<sup>584</sup> *A Royal Priesthood...*, p. 40.

<sup>585</sup> La explicación que Harold Nelson da sobre esto es la siguiente: el techo del templo "... está pintado de azul por el cielo y está salpicado con una multitud de estrellas doradas. Cruzando este 'cielo', en una larga línea bajando hacia el eje central del edificio conduciendo hasta el 'gran lugar,' allí vuela con sus alas extendidas la diosa buitres. Ella se muestra en una sucesión de representaciones tal que, el rey o el Dios/a en su tienda portable avanza en el camino sagrado, estando bajo la sombra de la protección de las alas de la deidad", "The Egyptian Temple with particular reference to the Theban Temples of the Empire Period", en G. Ernest Wright y David Noel Freedman, *The Biblical Archaeologist Reader*, Nueva York, Anchor Books Doubleday & Company, 1961, p. 151.

<sup>586</sup> Davies, *A Royal Priesthood...*, p. 39.

<sup>587</sup> El mismo Davies menciona el vínculo entre la leyenda de Etana y Ex 19:4, ver *A Royal Priesthood...*, p. 40.

Etana aparece en la lista de reyes sumerios como el decimotercero de los reyes postdiluvianos y junto con su mención aparece la siguiente descripción: “Etana, pastor, el que al cielo ascendió, el que consolidó toda la tierra. Reinó 1560 años como rey, Balí, hijo de Etana reinó 400 años.”<sup>588</sup> Etana es conocido no sólo por esta inscripción sino que su leyenda llega hasta nosotros en tres tabletas diferentes y de períodos diversos.<sup>589</sup> Éstas, aunque conservan sólo parcialmente el relato, nos cuentan que después de que Etana salvara un águila de una serpiente, ésta lo lleva hacia el cielo para conseguir una planta que pudiera darle la fertilidad necesaria para procrear. Conducido Etana hasta el mismísimo cielo y morada de los Dioses, se siente intimidado y ambos caen.<sup>590</sup> Finalmente, también ha llegado hasta nuestros días un sello cilíndrico del período acadio antiguo de 35 x 24 milímetros. En una de sus escenas se puede ver casi seguramente a este personaje Etana, montado sobre un águila bajo la mirada absorta de dos perros.<sup>591</sup>

En síntesis, la imagen del águila, como toda imagen, es polisémica. El contexto inmediato del v. 4 exige considerar al menos dos aspectos. Por un lado es una referencia al cuidado y protección con el que Yhvh ha tratado a Israel en su liberación desde Egipto. Por otro, la expresión “y los traje hasta mí” (וּאֵתְכֶם אֶתְכֶם אֵלַי)<sup>592</sup> así como la propuesta de los vs. 5-6 invitan a pensar que Yhvh ha conducido a su pueblo a un lugar único, inalcanzable para el resto, un lugar privilegiado donde se encontrará con su Dios. Yhvh no tiene en sus planes solamente su solicitud hacia Israel sino que también espera elevarlo a un nuevo

<sup>588</sup> Citado por Marie-Paule Baudot, “Representations in Glyptic Art of a Preserved Legend: Etana, the Shepherd, who Ascended to Heaven (Pl. I-II)”, en Jan Quaegebeur (Ed.), *Studia Paulo Master. II: Oblata II Orientalia Antiqua* (OLA 13), Leuven, Departement Oriëntalistiek & Uitgeverij Peeters, 1982, p. 1.

<sup>589</sup> Las tabletas provienen del período babilónico antiguo una, del período asirio medio la segunda, y la más reciente y mejor conservada del período Neo-asirio. Así tenemos que el relato ha sido transmitido por lo menos durante más de 1500 años lo que habla a las claras de su popularidad. Por una traducción al inglés de estos textos ver Pritchard, *ANET*, pp. 114-118 y Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 1989, pp. 190-200.

<sup>590</sup> El texto nos deja sin saber el final; sin embargo, Pritchard comenta: “El texto nos deja en el punto crítico. Pero el hecho de que la lista real registre el nombre del hijo y heredero de Etana y el hecho de que los mitos grabados en sellos normalmente no conmemoren desastres, permite la conclusión de que después de todo hubo un final feliz.” Pritchard, *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (2da. Ed.), Princeton, Princeton University, 1955, p. 114.

<sup>591</sup> Este sello cilíndrico pertenece a “*The Surena Collection of Ancient Near Eastern Cylinder Seals.*” Una imagen de éste puede verse en [http://www.baghdadmuseum.org/wmcd\\_index.htm](http://www.baghdadmuseum.org/wmcd_index.htm)

<sup>592</sup> Davies propone que “... y cargué a ustedes sobre alas de águilas y traje a ustedes hasta mí” constituyen dos miembros en un paralelismo climático. Ver *A Royal Priesthood...*, p. 40.



comentario medieval de Rashbam cita la fórmula de la alianza para explicar esta expresión: להיות אני לכם לאלהים.<sup>598</sup>

Un elemento adicional a considerar en este punto es la demanda que Yhvh transmite al faraón por medio de Moisés en Ex 5:1

"Así dice Yhvh, Dios de Israel  
envía a mi pueblo a celebrar una fiesta  
para mí en el desierto"<sup>599</sup>

כהאמר יהוה אלהי ישראל  
שלח את עמי ויחגו לי במדבר

En esta exigencia de Yhvh al faraón aparece la confrontación entre ambos para dirimir a quién "pertenece" Israel y a quien servirá. Así la expresión "los traje hasta mí" expresa el triunfo de Yhvh sobre el faraón, la liberación de Israel y el punto decisivo donde éste servirá a Yhvh.

El v. 4 tiene una función análoga a lo que se ha denominado el "prólogo histórico" en los tratados de alianza.<sup>600</sup> Lo que Israel ha visto y vivido viene aquí retomado "en función del presente" (v. 5a: *w<sup>o</sup>'attâ*) para solicitar una decisión.<sup>601</sup> Marcando así claramente el cambio del rol de Israel. En el pasado Israel fue testigo de cómo Yhvh trató a los egipcios para liberarlos de su esclavitud. Igualmente fue destinatario de un tratamiento privilegiado de parte de Yhvh. Es más: la salida de Egipto y el camino por el desierto fueron muchas veces sostenidos unilateralmente por Yhvh. Aquella situación de "espectador" ahora reclama ser transformada. Yhvh propone ahora a Israel un rol activo, una toma de decisión. Yhvh plantea a Israel llevar la relación ya existente a un nuevo nivel pero Israel no podrá seguir siendo un observador privilegiado sino que deberá asumir un rol activo, deberá dejar la platea y subir al escenario.

#### **3.3.1.4 Condiciones y consecuencias de la alianza**

Los vs 5-6 contienen una única oración compuesta de dos partes, las "condiciones" aparecen en la prótasis y las "consecuencias" en la apódosis. Si bien se considera que la prótasis alcanza el v. 5a, hay quienes sugieren como posibilidad que ésta se extienda sólo hasta 5aa (ועתה עם-שמוע תשמעו בקלי), pero ahora si

<sup>598</sup> Ver Davies, *A Royal Priesthood...*, p. 40; también Houtman, *Exodus*, Vol. 2, p. 442.

<sup>599</sup> Similares exigencias aparecen en 7:16; 8:1.20; 9:1.13; 10:3.

<sup>600</sup> George E. Mendenhall ha popularizado el esquema propuesto por Korošec (*Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zur ihrer juristischen Wertung*, Leipzig, Weicher, 1931).

en su artículo "Covenant Forms in Israelite Tradition", *Biblical Archaeologist* 17/3 (1954), pp. 50-76. Ver Daño Barolín, "El Decálogo como alianza", *RIBLA* 61 (2008), pp. 31-41.

<sup>601</sup> Gianni Barbiero, "Mamleket koh'nim (Es 19,6a): I sacerdoti al potere?", *Rivista Biblica* 37 (1989), p. 431.



mostró al principio entusiasta del plan de Yhvh (4:31), el aumento de la opresión del faraón quebró esa voluntad (5:15-16.20-21; 6.9). Yhvh, no obstante, comenzó su plan (Ex 6:6-8) a pesar del "no" de Israel. Sin embargo, para cumplir el segundo aspecto de ese plan (6:7) expresado ahora en 19:5-6 es imprescindible el "sí" de Israel pues solamente escuchando la voz de Yhvh y manteniendo su alianza podrá alcanzar el vínculo prometido con Yhvh.

Un tercer aspecto es dilucidar a qué alianza se refiere. Entendemos que estos versículos (vs. 3-8a) constituyen la invitación<sup>608</sup> de Yhvh a Israel para concluir una alianza (cf. 24:3-8). En tal sentido pensamos que es una referencia proléptica a la alianza por concluir con Israel en el Sinaí.<sup>609</sup> Rendtorff señala:

"Todavía la ברית no es concluida; pero ésta apunta a la ceremonia de conclusión de la alianza en 24,2-8 (ספר הברית v. 7, דם הברית v. 8), con el cual el discurso introductorio de Dios construye una inclusión [Klammer] sobre el complejo de la revelación de Dios en el Sinaí."<sup>610</sup>

#### 3.3.1.4.2. Un tesoro especial (והייתם לי סגלה מכל־העמים)

Más arriba se ha presentado una propuesta de estructuración del discurso divino siguiendo a Mosis.<sup>611</sup> Se trata ahora de hacer una lectura del sentido de cada línea. La primer parte (v. 5b) no ha presentado tantas dificultades en la historia de su interpretación como la segunda parte (v. 6a).

El término hebreo *segullah* (סגלה) es utilizado en ocho ocasiones en la Biblia Hebrea y en seis de esos casos se refiere a Israel (Ex 19.5; Dt 7:6;14:2; 26:18; Mal

(ולא שמעו אל־משה מקצר רוח ומעבדה קשה). Éstas han sido removidas definitivamente de su horizonte (cf. 12.27.50; 14:31) y además Israel ha experimentado el cuidado y predilección de Yhvh. Ambos aspectos aparecen resumidos en 19:4. Es decir que ahora Israel está en condiciones de poder responder libremente a la propuesta de Yhvh.

<sup>608</sup> Andiñach titula los vs. 3-15 "Preparación para la alianza" ver *El libro del Éxodo*, p. 310.

<sup>609</sup> Hay algunos autores que opinan que se trata de una referencia a la alianza con Abrahán de Gn 17. Por un presentación y crítica de esta interpretación, ver Ska, "Exode 19,3b-6...", pp. 306-7.

<sup>610</sup> "Der Text in seiner Endgestalt...", p. 466. Ver también Erhard Blum, "Israel no Monte de Deus. Observações sobre Ex 19-24; 32-34 e sobre o contexto literário e histórico de sua composição", en Albert de Pury (Ed.), *O Pentateuco em Questão, Os origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*, Petrópolis, Vozes, 1996, pp. 219-220.

<sup>611</sup> A Serás para mi tesoro especial

והייתם לי סגלה

B Entre todos los pueblos

מכל־העמים

B' verdaderamente mío es todo el orbe

כי־לי כל־הארץ

A' Pero ustedes serán para mi reino de sacerdotes  
y nación santa

ואתם תהיו־לי ממלכת כהנים  
וגוי קדוש

3:18 y Sal 135: 4).<sup>612</sup> En los otros dos se refiere al tesoro real (1Cr 29:3 y Ec 2:8). El significado de esta palabra es equivalente a su cognado acadio (*sikiltu*)<sup>613</sup> y ugarítico (*sglt*)<sup>614</sup> tanto en el lenguaje legal como religioso. Se utiliza esta palabra para designar una posesión adquirida y que se valora especialmente. Este último aspecto cobra su verdadera dimensión cuando se lo compara con el concepto de נחלה (propiedad, herencia, etc.). Lipinsky comenta: el concepto de *sēgullāh* "...en todo caso difiere de aquel de una *nah<sup>o</sup>lā* divina en la medida que implica tanto la iniciativa de Yahweh como su compromiso personal."<sup>615</sup>

Weinfeld comparte esta comprensión del término *sēgullāh* (סגולה) pero advierte también su uso en el marco de alianza y tratados. Comenta:

"*Sglt* en el texto ugarítico dilucida ahora סגולה en el Pentateuco. Parece que *sglt* ו סגולה pertenecen a la terminología de tratados y alianzas y que son empleados para distinguir una relación especial del soberano con uno de sus vasallos."<sup>616</sup>

El texto ugarítico considerado por Weinfeld (*KTU* 2.39), datado en el siglo XII a.C. y que es muy posiblemente una traducción del acadio, muestra que el gran rey hitita considera al rey vasallo de Ugarit, Ammurapi, como su siervo y propiedad personal (líneas 7 y 12), y por lo tanto espera su obediencia.

Queda claro entonces que סגולה designa tanto aquella posesión especialmente preferida en relación con otras, así como un trato y exigencia privilegiada de un superior para con su subordinado. Esto queda subrayado por la segunda parte de la oración: "entre todos los pueblos" (מכל-העמים). Al mismo tiempo que afirma la soberanía de Yhvh y su relación con todos los pueblos, resalta su predilección por Israel.<sup>617</sup>

<sup>612</sup> En los textos de Deuteronomio la expresión es consistentemente לעם סגולה. Sobre esto volveremos luego cuando veamos la expresión ניי קדוש "nación santa"; ver infra 3.3.1.4.3.2. Una relación de cercanía y comunión.

<sup>613</sup> Ver Moshe Greenberg "Hebrew *s<sup>o</sup>gullā*: Akkadian *sikiltu*", *Journal of the American Oriental Society* 71 (1951), pp. 172-174.

<sup>614</sup> Ver *KTU* 2.39.7,12; ver Edward Lipinski "*s<sup>o</sup>gullā*", en Johannes Botterweck y Helmer Ringgren (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 10, p. 146; Choon-Leong Seow, *Ecclesiastes, A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible Vol. 18C), Nueva York, Doubleday, 1997, p. 130.

<sup>615</sup> "*s<sup>o</sup>gullā*", p. 146; ver también Meyers, *Exodus*, p. 146 y Davies, *A Royal Priesthood...*, p. 52-55.

<sup>616</sup> "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East", *Journal of the American Oriental Society* 90 (1970), p. 195, nota 103.

<sup>617</sup> Más adelante volveremos a este punto para tratar de ver cómo se relaciona esta promesa con el concepto de elección de Israel. Ver 3.3.1.4.3.2. Una relación de cercanía y comunión.

### 3.3.1.4.3. Reino de sacerdotes y nación santa ממלכת כהנים וגוי קדוש

La expresión “*reino de sacerdotes y nación santa*”, como se ha mostrado más arriba, reafirma y desarrolla la promesa de ser *ségullāh* de Yhvh. Entendemos que estas dos afirmaciones alcanzan a todo el pueblo y por lo tanto son paralelas y no complementarias. Esto se deduce tanto desde lo lingüístico como de su contexto literario inmediato (vs. 3-8) y mediato (Ex 19-24). Por otro lado el énfasis está puesto en el *status* de Israel en relación con Yhvh, resaltada en comparación con los otros pueblos y no en su misión hacia ellos.

#### 3.3.1.4.3.1. Israel un reino de Sacerdotes

La expresión כהנים ממלכת, que aquí traducimos como “*reino de sacerdotes*” es la que presenta mayores dificultades debidas a su ambigüedad. Esto ya aparece en las traducciones antiguas. La LXX lee βασιλειον ιεράτευμα manteniendo el orden de las palabras en hebreo. Sin embargo, el primer término aparece calificando al segundo traduciéndose “*sacerdocio real*”.<sup>618</sup> La Vulgata por el contrario lee *regnum sacerdotale*, “*un reino sacerdotal*”, siendo el segundo término el que adjetiva al primero. Los Targumim leen מלכין (ו)כהנין<sup>619</sup> (*reino [y] sacerdotes*). Similar es la lectura que presenta la Peshitta: *mklwt wkhn*.<sup>620</sup> Finalmente, el Pentateuco Samaritano J ha incorporado en su texto directamente sin traducción la frase en hebreo קדוש וגוי קדוש ממלכת כהנים.<sup>621</sup> Nos parece claro que esta variedad de lecturas fue posibilitada por la polisemia del texto hebreo, ya que difícilmente podría una de ellas explicar las otras.

<sup>618</sup> El texto griego no deja de tener también ambigüedades. Ver el análisis de John H. Elliot, *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase βασιλειον ιεράτευμα*, Leiden, Brill, 1966, pp. 63-76. Elliot propone traducir esta expresión como “*body of (functioning) priests*” Tratando de dar coherencia a su propuesta que el sustantivo ιεράτευμα “incorpora los tres aspectos de actividad, persona que realiza la actividad y colectividad.” p. 75. Ver también Domingo Muñoz León, “Un Reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19,6)”, *Estudios Bíblicos* 37 (1978) pp. 164-166.

<sup>619</sup> El Targum Onqelos lee מלכין כהנין // ועם קדיש // “reyes, sacerdotes // y pueblo santo”; el Targum Neofiti lee מלכין וכהנין // ועם קדיש // “reyes y sacerdotes // y un pueblo santo”. Pseudo-Jonatán realiza ya una ampliación y dice: מלכין כהנין // ועם קדיש // “reyes ceñidos de corona // y sacerdotes que ejercían el culto, y pueblo santo”; ver D. Muñoz León “Un Reino de sacerdotes...”, p. 167s. y bibliografía en nota 53. Por otro lado, nótese que el término נוי “nación” ha sido reemplazado por el de עם “pueblo”.

<sup>620</sup> Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 2, p. 444.

<sup>621</sup> Esto lleva a Davies a sugerir que “la expresión se había vuelto hasta cierto punto una parte fija del lenguaje litúrgico de los samaritanos y por lo tanto no había necesidad de traducir la frase al arameo.” *A Royal Priesthood...*, p. 64 nota 13. Sobre el texto samaritano ver Abraham Tal, *The Samaritan Targum of the Pentateuch. A Critical Edition, Vol. I. Genesis, Exodus*, Tel Aviv, Tel-Aviv University Press, 1980, pp. 298-299.

La situación en la interpretación moderna gira alrededor de dos ejes principales. En primer lugar, cómo debe entenderse la relación entre ממלכת כהנים (*reino de sacerdotes*) y גוי קדש (*nación santa*) ¿designan ambas al mismo grupo, es decir a todo Israel o se trata de expresiones parciales que juntas forman la totalidad de Israel? En segundo lugar, ¿tiene ממלכת un sentido pasivo o activo? Ambas discusiones son complementarias. Comenzaremos por mostrar las posibilidades de comprensión de la expresión ממלכת כהנים para luego pasar al contexto inmediato (vs. 3-8) y luego al contexto más amplio.

La expresión כהנים ממלכת es un *hapax legomenon* formada por dos sustantivos en constructo.<sup>622</sup> En la historia de la exégesis ha sido interpretada básicamente dándole al sustantivo ממלכת un sentido pasivo o por el contrario un sentido activo. Se suma a esta lectura, la comprensión que ממלכת כהנים designa al grupo gobernante mientras que גוי קדש designa al grupo gobernado y sólo ambas expresiones juntas describen a todo Israel.<sup>623</sup>

El trabajo de Moran<sup>624</sup> ha tenido la fuerza suficiente para instalar una línea interpretativa nueva. Moran retoma la idea propuesta por W. Caspari<sup>625</sup> de dar a ממלכת el sentido de "rey" y muestra 13 casos en que esta lectura es posible.<sup>626</sup>

<sup>622</sup> Vale decir que quienes dan a ממלכת כהנים un sentido activo ven dos sustantivos que caracterizan de dos maneras independientes a los receptores de la alianza. Así Bauer propone entender las expresiones כהנים ממלכת // גוי קדש // como sustantivo absoluto + sustantivo absoluto // sustantivo absoluto + adjetivo, traduciéndose entonces "Reyes y sacerdotes, un pueblo santo". Sustenta su propuesta aduciendo expresiones sintáctica similares en Pro 5:19 y Zac 1:13. Ver "Könige und Priester, ein heiliges Volk (Ex 19,6)", *Biblische Zeitschrift* 2 (1958), pp. 283-286. Este sería el sentido que aparece en los Targumin (ver supra) y también Apocalipsis 5:10 (καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερείς, y los has constituido para nuestro Dios, reino y sacerdotes). Sin embargo, es difícil de mantener esta lectura en el texto masorético. El paralelismo entre los dos miembros invita más bien a entender כהנים cumpliendo la misma función que קדש. Ver Houtman *Exodus*, Vol. 2, p. 444-445; Davies, *A Royal Priesthood...*, p. 83s.

<sup>623</sup> Otros aunque toman un sentido activo para ממלכת mantienen que designa todo el pueblo y no sólo a los sacerdotes. Esta es la interpretación propuesta por Davies, quien entiende este texto a partir de Miq 4:8 y el Salmo 114:2 Ver *A Royal Priesthood...*, pp. 84 y 204-211. Su propuesta es entender ממלכת כהנים como "...una designación metafórica de todo Israel como aquellos quienes, de alguna manera, tienen atributos de realeza o soberanía en un sentido activo y quienes son además identificados como "sacerdotes", ver *A Royal Priesthood...*, p. 75.

<sup>624</sup> "A Kingdom of Priests", en J. K. McKenzie (Ed.), *The Bible in Current Catholic Thought*, Nueva York, 1962, pp. 7-20..

<sup>625</sup> "Das Priesterliche Königreich", *Theologische Blätter* 8 (1929), pp.105-110.

<sup>626</sup> Aunque no todos los casos son igualmente válidos. Ver la crítica de Childs, *Exodus...*, pp. 370 y 374; Davies, *A Royal Priesthood...*, p. 78. Davies señala a 1 Re 5:1 como el ejemplo más contundente pues en 2 Cro 9:26 sustituye הממלכות por המלכים. Consideramos, además de este caso, que en los

Esta propuesta ha sido aceptada y seguida por Georg Fohrer,<sup>627</sup> Walter Beyerlin,<sup>628</sup> Henri Cazelles,<sup>629</sup> y Domingo Muñoz León<sup>630</sup> entre otros. El mérito de la propuesta de Morán es que deja asentada la posibilidad de un sentido activo para ממלכת. Más difícil de aceptar es su propuesta que aquí se referiría a la casta sacerdotal solamente y señalara así al grupo gobernante mientras que la segunda parte, וְגוֹי קָדֵשׁ señalaría al grupo subordinado.

Sin embargo, el contexto en el cual se encuentra esta expresión torna imposible su propuesta. Remitimos más arriba a la propuesta de Mosis donde ממלכת כהנים sería "una reafirmación y desarrollo de la primera parte" construido en un paralelismo antitético.<sup>631</sup> Similarmente, y aunque no se acepte la propuesta de Mosis "el paralelismo de los tres términos hebreos habla en contra de ver una expresión de totalidad sólo en los otros dos."<sup>632</sup> Por otro lado el oráculo se dirige a todo el pueblo al que Yhvh liberó de Egipto y lo trajo hasta él y no sólo a los sacerdotes.<sup>633</sup> Además, según 19:10-15, todo el pueblo será santificado y deberá participar de los rituales de purificación<sup>634</sup> y en 24, 5 Moisés envía "a jóvenes, hijos de Israel" (את־נערי בני ישראל) a realizar el sacrificio y no a los sacerdotes. Finalmente, "setenta de los ancianos de Israel" (ושבעים מזקני ישראל), ascendieron a la montaña en representación de todo el pueblo "y vieron al Dios de Israel" (ויראו את אלהי ישראל). E. Blum, interpretando 24,3ss como una

---

siguientes textos la interpretación propuesta por Moran es posible: 1 Re 10:20; Jer 25:26; Am 7:13; Sal 68:33; 135.11; Lm 2:2; 2 Cro 12:8. Los otros casos mencionados son menos probables.

<sup>627</sup> "Priesterliches Königtum" (Ex 19,6)", en Georg Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966)*, (BZAW, 115), Berlín, W. de Gruyter, 1969, pp. 149-53.

<sup>628</sup> *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, Oxford, Blackwell, 1965, pp. 71-73.

<sup>629</sup> "Royaume de pretes et nation consacrée (Exode XIX,6) en Henri Cazelles, *Autour de l'Exode* (Sources bibliques), París, J. Gabalda, 1987, pp. 289-294. Cazelles entiende que "los *kôhanim* ejercen entonces un oficio en beneficio de la nación y de su vida. Es por el ejercicio de este oficio que la nación podrá ser santa, consagrada...", ver "Royaume de pretes...", p. 292. Su propuesta de traducción es "Royauté de prêtres" (realeza/monarquía de sacerdotes)", ver "Royaume de pretes...", p. 294.

<sup>630</sup> Domingo Muñoz León traduce "realeza de sacerdotes" y entiende que su sentido es "te gobernarán sacerdotes", ver "Un reino de sacerdotes...", p. 161, nota 37.

<sup>631</sup> Bernard Renaud sigue la propuesta de Mosis y afirma "así las últimas dos expresiones están en paralelo con 'porción personal'; conviene entonces aplicarlos a una misma colectividad, en este caso Israel." *La Théophanie du Sinaï, Ex 19-24*, p. 51. Propp, sin mencionar la propuesta de Mosis, señala: "...19,6 explica en qué sentido Israel es el 'tesoro' de Yahweh." *Exodus 19-40*, p. 158.

<sup>632</sup> Childs, *Exodus...*, p. 374.

<sup>633</sup> Así Jean Louis Ska, "Exode 19,3b-6...", p. 304 y similarmente "Ex 19,3-8 et les parénèses deutéronomiques" en Georg Braulik, OSB, Walter Gross y Sean McEvenue (Eds.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (Festschrift Norbert Lohfink, SJ), Freiburg, Herder, 1993, p. 311.

<sup>634</sup> Es de notar que si bien aquí no aparece ninguna distinción entre varones y mujeres, las indicaciones de purificación dadas por Moisés (v. 15), no por Yhvh (cf. v. 10), excluyen a las mujeres. Ver *Infra* 3.3.4. Cuarta Escena: Moisés y el pueblo en el campamento.

concretización del significado más abstracto de 19,6, comenta: "sin duda, en esta situación en el Sinaí, Israel es verdaderamente un מלכת כהנים, un קדש ונוי."<sup>635</sup>

Todas estas observaciones hacen inviable la interpretación de מלכת כהנים como referido a la clase sacerdotal dirigente y קדש ונוי designando al pueblo subordinado a ese reinado. Por el contrario, lo que queda claro es que tanto מלכת כהנים como קדש ונוי apuntan al mismo sujeto, es decir al pueblo de Israel.

### 3.3.1.4.3.2. Una relación de cercanía y comunión

Hemos señalado más arriba que la consecuencia de escuchar la palabra de Yhvh y mantener su alianza es que el pueblo todo será la posesión atesorada de Yhvh, es decir un reino de sacerdotes y una nación santa. Queda ahora por entender el alcance que esta propuesta tiene en dos niveles: Primero, ¿se trata de la elección de Israel por parte de Yhvh o de llevar a un nivel superior una relación ya existente? Segundo, ¿Cómo aparecen los otros pueblos en el marco de esta relación entre Yhvh e Israel? ¿Qué lugar tienen los otros pueblos, si alguno, en esta relación entre Yhvh e Israel afecta la relación de Israel con los otros pueblos?

#### 3.3.1.4.3.2.1. Israel pueblo elegido

Primero, la elección de Israel está claramente expresada en estos versículos, aún cuando el término בחר ("elección") no aparezca.<sup>636</sup> La construcción en oposición señalada más arriba entre todos los pueblos e Israel tanto en la expresión דעמים מכל ("entre todos los pueblos") como en כילי כל-הארץ ("porque mía es toda la tierra") deja claro la elección de Israel.<sup>637</sup> Además esto se ratifica si comparamos estos versículos con textos como Dt 7:6; 14:2 y 26:18:

כי עם קדוש אתה ליהוה אלהיך,	כי עם קדוש אתה ליהוה אלהיך,
te ha elegido Yhvh, tu Dios	בך בחר יהוה אלהיך
para ser su pueblo atesorado	להיות לו לעם סגולה מכל-העמים
entre todos los pueblos,	

<sup>635</sup> Studien zur Komposition des Pentateuch, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1990, p. 52; ver también "Israel no monte de Deus, pp. 217-220. Esta lectura es seguida por Rolf Rendtorff, "Der Text in seiner Endgestalt...", p. 466-467.

<sup>636</sup> Ver Barbiero, "Mamleket kohanim (Ex 19,6a)...", pp. 439-441 y 445; Rendtorff, "Der Text in seiner Endgestalt...", p. 466; Hans J. Kraus, "Das heilige Volk. Zur alttestamentlichen Bezeichnung 'am qados', en Johan H. Stamm y Ernst Wolff (Eds.), Freude am Evangelium (Festschrift Alfede de Quervain: BevT 44), München, Chr. Kaiser Verlag, 1966, p. 59.

<sup>637</sup> Ver Renaud, La Théophanie du Sinaï..., pp. 49-50.

que están sobre la faz del suelo." (Dt 7:6)

אשר על-פני האדמה

"Porque pueblo santo eres tú para Yhvh, tu Dios, *כי עם קדוש אתה ליהוה אלהיך, ויבך בחר יהוה*  
*y te ha elegido Yhvh* *להיות לו לעם סגולה מכל העמים*  
*para ser su pueblo atesorado*  
*entre todos los pueblos*  
 que están sobre la faz del suelo." (Dt 14:2)

אשר על-פני האדמה

"Y Yhvh te ha hecho decir hoy  
 que serás su pueblo atesorado,  
 como te habló a ti  
 Y guardarás todos sus mandamientos" (Dt 26:18)

ויהוה האמירך היום  
 להיות לו לעם סגולה  
 כאשר דבר-לך  
 ולשמר כל-מצותיו

Por cierto que Ex 19:6 tiene algunas diferencias con lo que aparece en estos textos. En Deuteronomio la elección aparece como fundamento para el llamado a la obediencia (Dt 7:5, 14:1,3ss); en Ex 19:6 aparecen el escuchar la voz de Yhvh y la obediencia a la alianza como elementos imprescindibles para ser su pueblo atesorado. Esta diferencia no implica necesariamente una diferencia teológica sino que se puede entender a partir del lugar narrativo que los textos ocupan. En Ex 19:6 estamos en el momento previo a realizar una alianza, mientras que en Deuteronomio Moisés relata a la nueva generación los eventos ya transcurridos.<sup>638</sup>

### 3.3.1.4.3.2.2. Una relación ya existente

Por otro lado, aunque la elección de Israel aparezca en este texto no implica necesariamente que se deba buscar aquí el comienzo de la relación entre Yhvh e Israel. Más bien esta propuesta de alianza se da en un marco previo de relación y vínculo que liga a Yhvh con Israel. Como se ha señalado anteriormente lo que lleva a Yhvh a liberar al pueblo de Israel es la alianza que ha concretado con los ancestros de Israel (Ex 2:24).

En la alianza de Gn 17 uno de los aspectos que se incluía era el de "*ser tu Dios y el de tu descendencia*" *אחרוך לך לאלהים ולזרעך* (v. 7), algo que es explícitamente retomado en Ex 6:7 "*y tomaré a ustedes para mi como pueblo y seré vuestro Dios*" *ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים*. La existencia de ese

<sup>638</sup> En referencia al concepto de elección en el Deuteronomio, Ronald Clements comenta que lo novedoso es que: "no sólo el rey o el templo, sino todo el pueblo es objeto de la elección especial de Dios", *Un popolo scelto da Dio. Guida alla lettura del Deuteronomio*, Turín, Editrice Claudiana, 1976, p. 26.

vínculo hace que Yhvh considere a Israel como su pueblo (Ex. 3:7.10, etc.) y como su primogénito (4:22-23).<sup>639</sup>

Por lo tanto la elección de Israel no hay que buscarla en este encuentro en el Sinai, ya que toda la narrativa del Éxodo supone esta relación. Desde los primeros versículos, en que se cuenta la transformación de los hijos de Jacob (1:1-6) en el numeroso pueblo de Israel (1:7), se está vinculando a este pueblo con Yhvh. La lectora sabe que este crecimiento no es fortuito sino el cumplimiento de la promesa de Yhvh a sus ancestros Abrahán, Isaac y Jacob (Gn 12:2; 13:14-17; 15:5; 17:5ss; 18:18; 22:18; 26:4, etc.). Continúa cuando el clamor del pueblo hace recordar a Yhvh su alianza con aquellos ancestros (Ex 2:24-25; 3:15) y por ésta se compromete a liberar a su pueblo (Ex 3:7ss.). Igualmente está presente cuando declara que Israel es su hijo primogénito (Ex 4:22). Esto nos muestra que la elección de Israel es anterior a Ex 19, es algo supuesto por la narrativa misma del libro del Éxodo.<sup>640</sup>

Esto lleva a concluir que si bien Ex 19:6 contiene los elementos distintivos de la teología de la elección de Israel aquí no hay una elección sino que se da por sentada. La elección de Israel por parte de Yhvh aparece asumida por el texto. Lo novedoso en Ex 19:6 es que en este texto la elección de Israel es llevada a un nuevo punto de comunión entre Yhvh e Israel. La cercanía entre Yhvh e Israel llega en este texto (propuesta aquí y concretada en el cap. 24) a un punto cúlmine e irreplicable en la Biblia hebrea.<sup>641</sup> Para que ello sea posible, no sólo Yhvh deberá elegir a Israel sino que también Israel deberá elegir a Yhvh.<sup>642</sup> Y es justamente ese el paso que Yhvh invita dar a Israel en el Sinai.<sup>643</sup>

### 3.3.1.4.3.2.3. Cercanía y comunión

¿Qué sentido tiene la propuesta de Yhvh a Israel? Para dilucidar una lectura en primer lugar, se debe reconocer que la expresión "*reino de sacerdotes y nación santa*" es suficientemente polisémica y que no puede por sí misma dejar conforme al lector. Las palabras disparan una gama de posibilidades pero necesitan del

<sup>639</sup> Ver Fretheim, *Exodus...*, pp. 208-209.

<sup>640</sup> Ex 19 contempla sí una profundización en el vínculo ya existente entre Yhvh e Israel. Similar opinión es sostenida por Fretheim, *Exodus...*, pp. 208-209; Meyers, *Exodus*, pp. 145-147.

<sup>641</sup> Ver E. Blum, "Israel no monte de Deus...", p. 220.

<sup>642</sup> Ver comentario sobre Ex 6:6-8 en capítulo II, 3.4.1. Primer diálogo (5:22-6:9).

<sup>643</sup> Ver infra comentario sobre la respuesta del pueblo en el v. 7

contexto para precisar su sentido. En segundo lugar, como ya se ha dicho más arriba, ésta debe leerse con relación a “*propiedad atesorada*” y en el contexto de la distinción con los otros pueblos (“*entre todos los pueblos*”) y a su vez en el marco del señorío de Yhvh sobre todos ellos (“*porque toda la tierra es mía*”).

Nuestra propuesta de lectura es que, en el contexto inmediato de la alianza de Ex 19-24, tiene que ver con la cercanía a Yhvh y con el acceso especial del pueblo de Israel, como un todo, a Yhvh. Sin embargo, otros textos del mismo Pentateuco pueden activar otro aspecto latente en el texto y es su rol de testigos de Yhvh ante el resto de los pueblos.

El contexto de la alianza de Ex 19-24 invita a pensar en el status privilegiado de todo Israel frente a Yhvh. El pueblo todo tendría la cercanía a Yhvh que de otra manera era sólo un privilegio de los sacerdotes. De hecho la siguiente vez que la raíz de la palabra santidad (קדש) aparece es en el v. 10 y tiene como destinatarios a todo el pueblo: “*ve al pueblo y santificalo hoy y mañana y laven sus vestidos*” (לך אל-העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלתם).<sup>644</sup> Luego Yhvh advierte en el v. 22 que también (גם) los sacerdotes deben ser santificados y los jóvenes realizan el sacrificio 24:5. Posteriormente, durante el rito de concreción de la alianza de 24:8 todo el pueblo es aspergido con sangre como se hace con los sacerdotes en Ex 29:20 y Lev 8:22.<sup>645</sup> Finalmente 70 ancianos en representación del pueblo suben junto con Moisés, Aarón, Nadab y Abihú “*y observaron a Dios, comieron y bebieron*” (ויאכלו וישתו ויחזו האלהים) (Ex 24:11). “Por lo tanto, no queda ninguna duda de que en el momento de los eventos del Sinaí, Israel es realmente un ‘reino de sacerdotes’, una ‘nación santa’.”<sup>646</sup> Similarmente Mosis señala que no se designa aquí “una función o misión, sino una posición (Stand) y una dignidad (Würde)”<sup>647</sup> de Israel ante Yhvh.

<sup>644</sup> Así lo hace Moisés en el v. 14 aunque con algunas modificaciones no menores.

<sup>645</sup> El paralelismo entre Ex 24:8 con 29:30 y Lev. 8:22 ha sido demostrado por E. Ruprecht, “Exodus 24,9-11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils”, en Albertz Reiner (Ed.), *Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift C. Westermann*, Göttinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, pp. 138-173. Así también Ernest Nicholson, “The Covenant Ritual in Exodus xxiv 3-8”, *Vetus Testamentum* 32 (1982), pp. 74-86; E. Blum, “Israel no monte de Deus...”, pp. 219-220.

<sup>646</sup> E. Blum “Israel no monte de Deus...”, p. 229 (énfasis del autor). Así también en *Studien...*, p. 51. Rendtorff sigue la misma lectura de Blum a quien cita extensamente en este punto, ver “Der Text in seiner Endgestalt...”, pp. 466-467.

<sup>647</sup> “Éx 19,5b.6a...”, p. 25.

### 3.3.1.4.3.2.4. ¿Israel, un pueblo entre Yhvh y los otros pueblos?

El contexto inmediato de Ex 19-24 invita a comprender el texto en términos de la relación de Israel para con Yhvh. Sin embargo, queda por considerar otro aspecto remarcado por un sinnúmero de exegetas sobre el rol de Israel de intermediario entre Yhvh y el resto de los pueblos. Primero, el propio texto abriría esta posibilidad, cuando inserta la promesa de Israel en medio de la proclamación de soberanía de Israel ("entre todos los pueblos" y "porque mía es toda la tierra"). Así el vínculo de Yhvh con Israel es el privilegiado pero no el único.<sup>648</sup>

Segundo, se propone que así como los sacerdotes funcionan dentro de Israel como intermediarios y "facilitadores" de la relación entre Yhvh y el pueblo, así también Israel lo sería hacia los pueblos. Esta interpretación encuentra en Is 61:6 un soporte importante,<sup>649</sup> que se reconoce como el texto más cercano a Ex 19:6:

pero <sup>650</sup> ustedes, sacerdotes de Yhvh serán llamados	ואתם כנחי יהוה תקראו
ministros de Yhvh, dirán a ustedes	משרתי אלהינו יאמר לב
la riqueza de las naciones comerán	חיל גוים תאכלו
y en su gloria se elogiarán. <sup>651</sup>	ובכבודם תחימרו

La comparación con el texto de Isaías trae sus propias dificultades. Kraus afirma:

"este mensaje concuerda con Jr 2:3 pero sobre todo con Is 61:6. En ambos lugares se engloba un tiempo en el cual el mensaje de la elección de Israel no es la separación (*Abgesondertsein*) de los pueblos, sino que habla en primer lugar de la función frente a los pueblos paganos (*Heidenvölkern*)."<sup>652</sup>

Ska hace una lectura distinta y entiende que los textos de Éxodo e Isaías corresponden a dos momentos distintos en la relación de Israel con los otros pueblos. El de Isaías reflejaría una época más optimista en la relación y Éxodo una más vacilante.<sup>653</sup> Sin embargo, más importante es reconocer que es difícil ver en Isaías un texto misionero, como algunos sugieren. De lo que se trata más bien es

<sup>648</sup> Una idea similar se podría encontrar en la declaración de Israel como "primogénito" en 4:22, donde se subraya el estatus privilegiado de Israel pero al mismo tiempo se señala un vínculo con el resto de los pueblos.

<sup>649</sup> Así, Martin Noth, *Exodus: A Commentary* (OTL), Londres, SCM Press, 1962, p. 157.

<sup>650</sup> Renaud reconoce el mismo valor adversativo de ואתם "pero ustedes" en Is 61:6 y Ex 19:6a. *La Théophanie du Sinaï...*, p. 51.

<sup>651</sup> La traducción de תחימרו es hipotética. Tomamos como base para la traducción al Sal 94:4 donde aparece el verbo אָמַר en hitpael y como paralelo de נָבַע וְנָבַע דָּבַר עַתָּקָ וְנָבַע. Lo entendemos así en un sentido reflexivo e intensivo. Ver Francis Brown (Ed.), *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Peabody, Hendrickson, 1979, p. 56. Croatto traduce "...en su gloria/carga os felicitaréis", *Imaginar el futuro. Estructura retórica y querigma del Tercer Isaías*, Buenos Aires, Lumen, 2001, p. 246.

<sup>652</sup> "Das Heilige Volk....", p. 59.

<sup>653</sup> Ver "Exode 19,3b-6...", p. 303.

de una reversión de la situación de opresión. Aquellos a los que Israel servía ahora lo sirven a él.<sup>654</sup> Desde mi punto de vista la única importancia que tiene el texto de Is 61:6 es que refuerza la concepción de Ex 19:6 donde el pueblo en su conjunto recibe la designación de "sacerdotes."<sup>655</sup> Más aún el trato que el resto de las naciones da a Israel es más la de un vasallo al rey.

Aunque Is 61:6 no sea un texto viable para sostener la misión de Israel hacia los pueblos tampoco se puede negar que haya algunos otros textos dentro del mismo Pentateuco que podrían disparar una comprensión similar. Por un lado, tenemos la tradición presente en Gn 12:3; 18:18; 22:18; 26:4; 28:14, y por otro el texto de Dt 4:5-8:

Gn 12:3:

y se bendecirán en ti todas las familias del suelo *ונברכו בך כל משפחת האדמה*

Gn 18:18:

Y se bendecirán en él todas las naciones de la tierra *ונברכו בו כל גווי הארץ*

Gn 22:18:

Y se bendecirán en tu descendencia  
todas las naciones de la tierra  
porque has escuchado mi voz

*ותתברכו בזרעך כל גווי הארץ  
עקב אשר שמעת בקלי*

Gn 26:4:

Y se bendecirán en tu descendencia  
todas las naciones de la tierra

*ותתברכו בזרעך כל גווי הארץ*

Gn 28:14:

y se bendecirán en ti todas las familias  
del suelo y en tu descendencia.<sup>656</sup>

*ונברכו בך כל משפחת האדמה ובזרעך*

Estos textos muestran que la bendición que Dios regala a Abrahán y a su descendencia no queda restringida a éstos sino que alcanza también "a todas las familias del suelo" y "a todas las naciones de la tierra." La lectora trae estos textos en su memoria al haberlos "levantado" durante el proceso de lectura y por lo tanto le dan algunas pistas para entender la nueva información. Posteriormente, Dt 4:6-8

<sup>654</sup> Ésta es la lectura propuesta por Croatto, *Imaginar el futuro...*, pp. 270-275.

<sup>655</sup> Cazelles entiende que en el texto de Isaías "se trata de sacerdotes que en el futuro templo recibirán las ofrendas de las naciones" pues, según él, los vs. 3-4.7-8 hablan del pueblo (tercera persona) y no al pueblo, así el v. 6 está dirigido a los sacerdotes (segunda persona), ver "Royaume de Prêtres", p. 292. Cf. Ska, quien por un lado afirma que los destinatarios de los vs. 5-7 son idénticos y que la oposición es entre Israel y los otros pueblos y no entre los sacerdotes y el resto del pueblo de Israel. "Exode 19,3b-6..." p. 302-303. Así también, Renaud, *La Théophanie du Sinaï...*, p. 51.

<sup>656</sup> Sobre la sintaxis de este versículo, ver Darío Barolín, *No temas*, p. 121.

también propone una forma de relacionarse con los otros pueblos. Refiriéndose a la instrucción transmitida por Moisés al pueblo, aquel afirma:

"Guárdenlos y póngalos en práctica  
Porque es tu sabiduría e inteligencia  
ante los ojos de los pueblos..."

ישמרתם ועשיתם  
כי הוא חכמתכם ובינתכם  
לעיני לעמים

Según este versículo el reconocimiento de los otros pueblos a Israel será consecuencia de su vínculo con la legislación otorgada por Yhvh y la cercanía (קרוב) de Yhvh con su pueblo (v. 7).

No se trata entonces de hacer una lectura misiológica<sup>657</sup> sino más bien de entender que la experiencia salvífica, fruto del encuentro con Yhvh, marca la verdadera identidad de Israel como pueblo. Si Israel escucha la voz y mantiene la alianza con Yhvh podrá ser un reino de sacerdotes (que no es lo mismo que un reino sacerdotal, como traduce la LXX)<sup>658</sup> y un pueblo santo. Un pueblo que vive en fidelidad a esa experiencia salvífica es un testimonio de Israel como nación (o través de aquellos israelitas en la diáspora) para las otras naciones. Un testimonio que recordará que Dios es capaz de liberar a los oprimidos en la doble dimensión de la salida de Egipto y la entrega de la constitución. Solamente así Israel podrá identificarse como el pueblo de Yhvh y por contraparte, solamente así Israel podrá comunicar la identidad de su Dios. Yhvh, identificándose a sí mismo como el Dios de Israel, exige que Israel sea su pueblo. Esta comunión entre Yhvh e Israel implica, al menos idealmente, que Israel como servidor de Yhvh, revela la identidad liberadora de su Dios. Es obedeciendo sus palabras y manteniendo su alianza que Israel logra cumplir y comunicar su identidad.

<sup>657</sup> Sobre a este punto vale la crítica de Croatto sobre la lectura en clave universalista de textos como Gn 12:3 (ver *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco*, Buenos Aires, Lumen, 1997, p. 426) y los del deuterio y tritoisaías (*Isaías, La Palabra profética y su relectura hermenéutica. La liberación es posible*, Buenos Aires, Lumen, 1994, pp. 194-195; e *Imaginar el futuro...*, p. 481ss.). Por otro lado Brueggemann incorpora algunas críticas a la lectura misiológica pero aún puede decir que Israel tiene, "como parte de su vocación y destino un rol en el bienestar del mundo.", "The Book of Exodus" p. 430. Las tradiciones mencionadas por Brueggemann son Ex 19:5-6, la tradición del libro de Génesis con el llamado a Abrahán (12:3) y el Deuterioisaías (43:2-4).

<sup>658</sup> Andiañach comenta: "La LXX tradujeron como 'sacerdocio real', reflejando claramente la época tardía en la que el sacerdocio de Jerusalén se transformó en la autoridad superior de Israel, la clase dominante y -como lo expresa el texto, la heredera de la monarquía judaíta." *El libro del Éxodo*, pp. 314-315. Debemos agregar que textos como Ex 25-31 y 35-40 muestran ya un lugar de poder relevante para la clase sacerdotal, ver Sandro Gallazzi, *A Teocracia Sadocita. Sua História e Ideologia*, Macapá, 2002, pp. 155ss. En el Israel postexílico los dos ámbitos de poder se resumen en las escuelas deuteronomística y sacerdotal. Ambos aparecen incorporados en un mismo texto. Sin embargo, el resultado final es distinto a las teologías particulares de cada uno de los grupos.

### 3.3.2. Segunda Escena: Moisés y el pueblo en el campamento (vs 7-8a).

La escena siguiente comprende el encuentro de Moisés primero con los ancianos y luego con todo el pueblo en el campamento frente al Sinaí (vs. 7-8). Así como Moisés fue convocado por Yhvh, él también convoca (אָרָא) a los ancianos y ante ellos expone la propuesta de Yhvh. La respuesta, no obstante, es dada por todo el pueblo y no sólo por los ancianos.<sup>659</sup> El adverbio יְחַדְּוּ (a una, todos juntos) marca la unanimidad de la respuesta del pueblo. Ha necesitado recorrer un largo camino para llegar a esta respuesta positiva.

Ésta puede ser considerada como la elección de Yhvh por parte de Israel y no el punto de la elección de Israel por parte de Yhvh. Más arriba hemos enfatizado que la elección de Israel por parte de Yhvh ya es dada por supuesta en la narrativa del Éxodo. Entonces, lo que sí es novedoso en este texto es la aceptación de parte de Israel de la propuesta de Yhvh. Después de haber sido liberado y de haber experimentado el poder y cuidado de su Dios, ahora sí Israel, como sus ancestros antes, elige a Yhvh como su Dios.

Este sí de Israel, tiene características que lo hacen único comparados con los momentos previos en el vínculo con Yhvh. Recordemos que entusiasmado aceptó rápidamente la propuesta de liberación (4:31), pero también prontamente fueron quebrados por la dura servidumbre que les impuso el faraón (6:9), llegaron hasta a rechazar a Yhvh y optar por servir al faraón (5:16). No obstante, aún contra el rechazo explícito de parte del pueblo, Yhvh insistió en su proyecto de liberación (6:6-8). Recién cuando recibe las instrucciones para la Pascua, Israel comienza a cambiar su actitud (12:28-29); y luego del paso del mar y al ver lo que Yhvh hizo con los egipcios el pueblo temió y creyó en Yhvh y en Moisés, su siervo (14:31). Pero el camino por el desierto vuelve a desnudar la fragilidad de la confianza del pueblo en Yhvh (15:24; 16:2-3; 17:2). No obstante estas oscilaciones en la respuesta de parte del pueblo, Yhvh siempre se ha mostrado fiel a su propuesta original y sostuvo su proyecto de liberación.

---

<sup>659</sup> La comunicación a los ancianos y la respuesta de todo el pueblo es la misma estructura que encontramos ya en 4:29-30; 12:21.

Aquí, por primera vez desde el capítulo 5, Yhvh espera una respuesta de parte de Israel.<sup>660</sup> Para el nuevo status que Yhvh propone a Israel no basta sólo el interés de una de las partes, el sí del otro es imprescindible. Yhvh desde mucho antes eligió a Israel como su pueblo, ahora Israel elige a Yhvh como su Dios.

Un segundo aspecto importante en el sí de Israel es el momento narrativo en que se coloca. Es significativo que aún no han sido enunciados el decálogo y las leyes del “código de la alianza”. Israel se compromete así con Yhvh de una manera incondicional a cualquier cosa que Yhvh exija de él.<sup>661</sup> Al mismo tiempo tanto el decálogo como las demás leyes quedan subordinados a la voz de aquel que los otorga. Este “sí” de Israel será ratificado en 24:7, después de haber oído directamente el decálogo y de recibir de parte de Moisés las leyes. Por lo que podríamos entender la respuesta positiva del pueblo en 19:8a como la firma de “una carta de intención” que espera su confirmación, luego conocerá las “cláusulas” de la alianza.

### 3.3.3. Tercera escena: Moisés y Yhvh en la montaña (vs.8b-13)

La escena siguiente vuelve a localizarse en la montaña y los personajes son Moisés y Yhvh. Moisés trae consigo la respuesta del pueblo para Yhvh<sup>662</sup> pero antes de continuar con el tema de la alianza, Yhvh introduce otro aspecto: su teofanía. A diferencia de la escena anterior en la montaña, aquí tenemos un diálogo entre Yhvh y Moisés. Pero el centro está dado por las instrucciones de Yhvh a Moisés. La escena comienza con Moisés llevando a Yhvh la respuesta del pueblo a su propuesta (v. 8b): “Y devolvió (וַיִּשָׁבֵר) Moisés las palabras del pueblo a Yhvh.”

#### 3.3.3.1. La teofanía y el fortalecimiento de Moisés

Un segundo momento del diálogo se da cuando Yhvh propone a Moisés acercársele y hablar con él (v. 9a). Esta propuesta tiene una intención y propósito explícitamente señalados: que el pueblo escuche el diálogo de Moisés con Yhvh y que por lo tanto crea en Moisés.

<sup>660</sup> En tal sentido los verbos עָנָה (*responder*), שָׁבַר (*devolver*) enfatizan el sentido de la respuesta esperada a la propuesta de Yhvh. Así Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem, Magness Press, 1967, p. 228.

<sup>661</sup> Ver Propp, *Exodus 19-40*, p. 160.

<sup>662</sup> La repetición de la entrega de la respuesta de Moisés a Yhvh en 8b y 9b genera dificultades. Probablemente tiene que ver con la existencia de estratos literarios distintos. La propuesta de Cassuto (*Commentary...*, p. 448) de entender que el v. 9b es en realidad la respuesta del pueblo a las palabras de Yhvh en el v. 9a no es convincente. Sobre otras respuestas que tienden a explicar esta irregularidad en el texto ver Houtman, *Exodus*, Vol. 2, p. 449; y Andiañach *El Libro del Éxodo*, p. 312.

La pregunta que surge es cómo se relaciona con los eventos inmediatamente precedentes, es decir, con la proposición de alianza. En primer lugar, no hay ningún indicador ni temático ni lingüístico que vincule al v. 9 con la temática precedente, excepto la continuidad narrativa. Da la sensación de que el texto hace un paréntesis sobre el tema anterior para asegurar la credibilidad de Moisés ante el pueblo. Childs en la misma línea comenta: "*desde un punto de vista literario está separado de la invitación a la alianza mediante una introducción...*"<sup>663</sup> En segundo lugar, según lo explícitamente dicho por Yhvh, la teofanía tiene un propósito<sup>664</sup>: no el de reforzarse a sí mismo o la alianza ante pueblo sino a Moisés, el interlocutor.<sup>665</sup>

La necesidad de afirmar el lugar de Moisés frente al pueblo debe ser vista con relación a los eventos que vendrán. En esta línea podemos citar a Propp, quien comenta "el tema de Yahweh legitimando a Moisés continúa en 33:13, 16-17; 34:10 y culmina en la transfiguración de Moisés en 34:29-35."<sup>666</sup> Childs por otro lado apunta que este relato tiene que ver con mostrar que el rol de mediador de Moisés no surge a partir de los acontecimientos de 20:18ss sino que ya estaba prevista desde el principio.<sup>667</sup> Esto será decisivo para dar autoridad a aquellas instrucciones que el pueblo (y a veces también el lector) conoce sólo a través de Moisés. Este es el caso de 19:14b, 20:22-23:33; 25:1-31:17, etc.<sup>668</sup>

Por otro lado, Andiañach invita a mirar hacia los eventos ya transcurridos: "...se espera que sea la confirmación de todo lo que ha experimentado hasta ahora."<sup>669</sup> Efectivamente, la confianza del pueblo en Moisés y en éste comunicando la palabra de Dios tiene una larga historia. A la primera observación de Moisés sobre su misión, Yhvh le prometió un signo futuro (3:12). El signo era que Israel serviría a Dios, en esta montaña, en el Sinaí. Más adelante, en 4:1, Moisés expresó que el pueblo no le creería (אִמֵּן) ni lo escucharía (שָׁמְעוּ) y efectivamente hicieron falta la presencia de "señales" que confirmaran su misión a los ojos del pueblo.<sup>670</sup> Aún más

<sup>663</sup> *Exodus...*, p. 368.

<sup>664</sup> La preposición hebreo utilizado בְּעִבְרָה ("por lo tanto") vincula la acción con su objetivo.

<sup>665</sup> Fretheim explica: "Dios hablará en manera pública con Moisés con este objetivo: convencer al pueblo –ahora y por siempre– que Moisés es un mediador de la palabra de Dios y no de su propia opinión." *Exodus...*, p. 215.

<sup>666</sup> *Exodus* 19-40, p. 160.

<sup>667</sup> *Exodus...*, p. 368.

<sup>668</sup> Moisés ya ha actuado no sólo como interlocutor sino como intérprete, nótese por ejemplo las instrucciones sobre la fiesta de los ázimos recibida en 12.15ss es dada recién en 13:3ss. Finalmente, el Deuteronomio será una obra de interpretación de todos los eventos del éxodo.

<sup>669</sup> *El libro del Éxodo*, p. 316

<sup>670</sup> La confianza del pueblo fluctúa a la largo de todo el libro del éxodo. Por un recuento de los distintos episodios ver supra.

importante es justamente que la negativa del pueblo a Moisés (“que mire a ustedes Yhvh y los juzgue...” 5:21) y haberse declarado siervos del faraón (5:15) fue lo que llevó a Yhvh a incluir en su plan que Israel lo reconociera como su Dios.<sup>671</sup> Ahora que Israel adquirirá un status especial, de cercanía con Yhvh, es entonces necesario reasegurar la confianza del pueblo en Moisés quien funciona como interlocutor entre el pueblo y Yhvh.<sup>672</sup>

Lo novedoso de la teofanía es que el pueblo escuchará a Yhvh hablar con Moisés. Yhvh se manifestará “en una nube densa” (בעב הענן); sin embargo, no es la primera vez que esto sucede. Ya en 13:21, 22; 14:19, 20, 24; 16:10 Yhvh se hizo presente de esa manera ante el pueblo. Particularmente importante es la mención última: כבוד יהוה נראה בענן (“...la gloria de Yhvh se manifestó en una nube”). Es entonces claro que este no es un aspecto novedoso.<sup>673</sup> Lo verdaderamente significativo es que el pueblo escuchará el diálogo entre Moisés y Yhvh.<sup>674</sup>

### **3.3.3.2. La preparación de la teofanía**

Después de haber mostrado a Moisés sus intenciones, Yhvh lo instruye para que prepare al pueblo. Moisés debe santificarlos (קדש), el pueblo mismo debe lavar sus vestimentas<sup>675</sup> y finalmente Moisés debe exhortarlos a que estén listos (נכנים) para el tercer día (vs. 10-11).<sup>676</sup> Por último, Moisés debe advertir al pueblo y a sus animales que no pisen la montaña, so pena de muerte. Sin embargo, “al sonar del cuerno<sup>677</sup> ellos subirán a la montaña.” (v. 13).

<sup>671</sup> Ver comentario sobre Ex 6:6-8 en capítulo II, 3. 4. 1 Primer diálogo (5:22-6:9).

<sup>672</sup> Esto traerá luego complicaciones con el resto de los líderes del pueblo: Aarón y Miriam (Nm 12).

<sup>673</sup> Consistentemente la nube en la que se manifestaba Yhvh es designada como ענן; aquí sin embargo, se utilizan dos palabras: בעב הענן. Houtman propone traducir como “nube impenetrable”, *Exodus*, Vol. 2, p. 448.

<sup>674</sup> La teofanía de Yhvh, ante los ojos del pueblo y principalmente el diálogo con Moisés a sus oídos para asegurar el rol de Moisés parece a simple vista un contramovimiento con relación al status de Israel con Yhvh. Sin embargo, que Israel como pueblo tenga un status privilegiado comparado con los otros pueblos, y un acceso particular con su Dios no implica la eliminación de todas las funciones y roles dentro de Israel. Houtman señala al respecto:

“es incorrecto concluir de ‘reino de sacerdotes’ que todos los israelitas, sin distinción, como sacerdotes tienen acceso a Dios (por ejemplo Böhl). El punto es la posición única de Israel como un pueblo en su totalidad (cf. 19:3b, 5), no la posición individual del israelita.” *Exodus*, Vol. 2, p. 446.

Propp, sin embargo, parece entender que esto alcanza a cada israelita individualmente. Ver *Exodus* 19-40, p. 158.

<sup>675</sup> Por la relación entre la vestimenta y el cambio en la persona ver Gn 35:2; 2 Sa 12:20. Ver Andiñach, *El libro del Éxodo*, p. 316; Houtman, *Exodus*, Vol. 2, p. 450. Compárese también con las instrucciones para Aarón y sus hijos en Ex 29:4-9.

<sup>676</sup> Sobre el sentido de נכנים (“estar listos”) ver infra el comentario sobre 19:15.

<sup>677</sup> El קרן יובל o יובל aparece en Josué 6:4.6.8.13 como שופרות היובל y en Josué 6:5 קרן יובל designando en estos casos al cuerno de carnero utilizado en la batalla. Etimológicamente יובל aparece en fenicio designando al carnero. En la “Tarifa de Marsella”, texto púnico del siglo IV o III aC,

Este último aspecto merece atención particular. El sonido del cuerno (הַיְבֹל) indica la autorización para que el pueblo pueda subir a la montaña. ¿Indica el sonido el fin de la teofanía y con ello la “desacralización” del lugar y por eso el ascenso es permitido? ¿O más bien el sonido abre la entrada de “ellos” a la montaña donde ha descendido Yhvh estando aún presente? ¿A quienes se designa con “ellos”?

Noth ha sugerido que “ellos” “designa a un grupo definido de personas quienes, sin embargo, no aparecen en el texto en su estado presente.”<sup>678</sup> Noth encuentra una conexión con Ex. 24:1s, 9-11 para esta propuesta. Sin embargo, y como el mismo Noth deja entrever, en la forma presente del texto “ellos” no puede designar a otro que a Israel.<sup>679</sup> El permiso a subir a la montaña no puede ser otorgado a otros que a aquellos a quienes anteriormente se les ha prohibido (vs. 10-13).

¿Qué está detrás del sonido del *yōbēl*? La intención parecería ser que el pueblo suba a la montaña, siendo la ascensión del pueblo el momento climático de la teofanía. Ahora bien, el lugar en que es anunciada la posibilidad de ascenso parece contradecir esto. Un hecho tan importante como éste merece un lugar más destacado pues sería el punto cúlmine de la teofanía. Sin embargo, aparece al final, casi cayéndose de la comunicación, sólo después de anunciar el castigo para quienes suban (v. 13). No obstante, más adelante el v. 16 deja claro que la intención era efectivamente que el pueblo se encontrara con Yhvh. Eso se desprende de 19:16 cuando Moisés saca al pueblo para encontrarse (קָרָא) con Yhvh. Igualmente la prohibición de 19:22 indica que, santificación mediante, los sacerdotes podrán subir a la montaña.

#### 3.3.4. Cuarta escena: Moisés y el pueblo en el campamento (vs. 14-15)

Moisés cumple las órdenes dadas por Yhvh en los vs. 10-11. Así desciende (יָרַד) de la montaña, santifica (קָדַשׁ) al pueblo, ellos lavan (כִּסְּוּ) sus vestidos y exhorta al

---

se utiliza *ybl* para designar al camero y *z* para su contraparte femenina, ver William Hallo, *The Context of Scripture*, Vol. 1, Leiden, Brill, 1997, p. 307. Esto da sentido al uso en Josué y su identificación con el “cuerno de camero”. Finalmente, la fiesta del Jubileo está asociada etimológicamente con este instrumento. Ver Propp, *Exodus 19-40*, p. 161. Por otro lado aquí se utiliza con artículo (הַיְבֹל) indicando así un objeto particular y específico. Esto nos lleva a pensar que es una manera abreviada de designar al cuerno de camero.

<sup>678</sup> *Exodus*, p. 158. Ver también Frank Michaeli, *Le Livre de l'Exode*, Neuchâtel, Delauchaux et Niestlé, 1974, p. 167; Propp, *Exodus 19-40*, p. 162.

<sup>679</sup> Así Childs, *Exodus...*, p. 368; Houtman señala: “en el contexto el enfático “ellos” (distinguiéndolos de Moisés quien tiene permitido el acceso en todo momento) puede sólo referir al pueblo (y los animales)”, *Exodus*, Vol. 2, p. 453.

pueblo a que estén listos (נכניו) para el tercer día<sup>680</sup> y "no se acerquen a mujer." Lo primero que uno debe notar es que esto último estaba ausente de las palabras de Yhvh.

Diferentes opciones se ha propuesto para explicar esto anclándolo en las palabras de Yhvh. Propp por un lado señala: "ya que otro sentido de *nākōn* es "estar firme" ["be steadfast"], es posible que el verbo específicamente connote continencia sexual."<sup>681</sup> Cassuto considera el agregado de Moisés "no como un suplemento temático propio, sino como una instrucción detallada en aclaración del concepto de santificación..."<sup>682</sup> Lo más importante de notar sin embargo, es que en cualquier caso Moisés funciona como intérprete de la palabra de Yhvh.

Lo que sí resulta más complejo es lo que está detrás de esta interpretación. Tikva Frymer-Kensky afirma que

"cuando Moisés mira al pueblo y ve solamente a los varones, excluye a las mujeres de la congregación de Israel. [...] En este momento, las mujeres reingresan a la esclavitud y pierden sus status como integrantes plenos de la comunidad."<sup>683</sup>

Carol Meyers por el contrario sugiere que

"la expresión del versículo 15 puede simplemente ser lenguaje masculino convencional referido a la relación sexual, típico de la orientación androcéntrica de la Biblia Hebrea, pero que no busca excluir a las mujeres de la experiencia de la teofanía..."<sup>684</sup>

Ambas posibilidades quedan abiertas en el texto y dependen de la postura de la lectora.

Un segundo punto es que Moisés no informa al pueblo de los motivos para los que se deben preparar y mucho menos del objetivo de la teofanía. Así los eventos venideros no son un enigma para el lector pero sí para el pueblo.<sup>685</sup>

<sup>680</sup> Estas cuatro acciones corresponden exactamente a las dadas por Yhvh en vs. 10-11

<sup>681</sup> *Exodus 19-40*, p. 162. Ver Houtman *Exodus*, Vol. 2, p. 450.

<sup>682</sup> *Commentary...*, p. 230.

<sup>683</sup> "Forgotten Heroines. The Exclusion of Women from Moses' Vision", *Bible Review* 13 (1997), p. 43.

<sup>684</sup> *Exodus*, p. 154. Meyers argumenta su lectura basándose en las referencias "pueblo" y "todos los israelitas" que suelen incluir también a las mujeres como lo muestra Dt 29:10-11 y 31:12.

<sup>685</sup> Tampoco las instrucciones de "*delimitar alrededor del pueblo*" aparecen descritas, tal vez se den por sentado. Así Houtman, *Exodus*, Vol. 2, p. 453.

## 4. Éxodo 19:16-25

### 4.1. Los personajes y su locación

La unidad anterior se caracterizaba por lo estático de dos de sus personajes (Yhvh y el pueblo) y el movimiento de Moisés de ida y vuelta. Sin embargo, la locación rígida de los personajes se rompe a partir del v. 16. Hasta ahora el único personaje que se movía entre los extremos era Moisés, mientras que el pueblo y Yhvh permanecían "quietos" en su lugar. A partir de ahora, el pueblo se mueve del campamento al pie de la montaña (v. 17) y Yhvh desciende sobre la montaña (v. 20).<sup>666</sup> También la comunicación es transformada, antes el diálogo entre Yhvh y Moisés se daba en la montaña y éste luego transmitía al pueblo su palabra en el campamento y viceversa. Ahora Moisés está al pie de la montaña con el pueblo y la voz de Yhvh se hace escuchar por todo el pueblo (v. 19). Los vs. 20-25 vuelven al esquema previo, donde Yhvh y Moisés se encuentran en la montaña, ahora especificado como la cima (v. 20), mientras que el pueblo permanece en su base. Cuando Moisés desciende al pie de la montaña para reiterar la prohibición de no traspasar el límite alrededor de la montaña, inesperada e impetuosamente la voz de Yhvh irrumpe (20:1-17) a los oídos de todo el pueblo dando a conocer las "diez palabras."

Teniendo en cuenta los escenarios donde se desarrollan las escenas podemos estructurar esta sección de la siguiente manera:

Manifestaciones audiovisuales en la montaña	v. 16a
Moisés e Israel en el campamento	v. 16b
Moisés e Israel se mueven al pie de la montaña	v. 17
Descripción de la escena en su conjunto	vs. 18-19
Moisés y Yhvh en la montaña	vs. 20-24
Moisés e Israel al pie de la montaña	v. 25

La introducción del v. 16 nos sitúa temporalmente al tercer día de los acontecimientos anteriores. El narrador detiene el progreso de la narrativa para describir el escenario<sup>667</sup> y el elemento principal del evento que es el diálogo entre Yhvh y Moisés.

<sup>666</sup> Los versículos anteriores en el TM situaban a Yhvh sobre el monte, mientras que la LXX lo ubicaba en el cielo.

<sup>667</sup> Eep Talstra señala: "El versículo 16 comienza con וַיְהִי + referencia temporal, marcando un nuevo párrafo pero antes que la narrativa continúe con actos y diálogos, otro וַיְהִי introduce un sub-párrafo, marcado al comienzo y al final por וַיְהִי + cláusula nominal o cláusula con participio. Esto indica que

#### **4.2. La teofanía**

Este escenario teofánico, como se ha mostrado más arriba, es parte de la propuesta de Yhvh para fortalecer la confianza del pueblo en Moisés (19:9) quien ha funcionado hasta ahora como interlocutor entre Dios y el pueblo, pero cuya función ha sido otorgada solamente por aquél mientras que el pueblo en repetidas veces ha duda de ella. Sin embargo, esto es algo que conoce Yhvh, Moisés y el lector pero que el pueblo ignora.

El propósito esencial de la teofanía es que el pueblo pueda escuchar el diálogo entre Yhvh y Moisés. El texto así lo muestra dando a esa oración una construcción sintáctica única en la escena: מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֵנוּ בְקוֹל, "*Moisés hablaba y Dios respondía en un sonido*".<sup>688</sup>

La escena comienza tal como estaba prevista al tercer día (v. 16a). El pueblo y Moisés aparecen localizados en el campamento. Yhvh por otro lado no aparece situado en la montaña como anteriormente sino bajando de ella (v. 18). Sin embargo, lo primero que el narrador nos relata no es las acciones de estos personajes sino un tremendo fenómeno (v. 16a): truenos, relámpagos, una nube espesa sobre la montaña y un sonido muy fuerte de *shofar*.

El narrador nos lleva inmediatamente después a la reacción del pueblo (v. 16b). Ante semejante portento el pueblo se *estremece* (חָרַד). En tremendo escenario Moisés hace salir al pueblo del campamento y lo conduce al pie la montaña para encontrarse con Dios (v. 17). Es importante recordar que el pueblo ignora los acontecimientos por venir. Recién cuando Moisés lo hace salir del campamento es posible que el pueblo conozca las causas de este fenómeno.<sup>689</sup> Así el pueblo aún sacudido por semejante manifestación de poder sigue a Moisés hasta el pie de la montaña para encontrarse con su Dios.

---

una imagen es introducida, antes que una narrativa", "Clause Types, Textual Hierarchy, Translation in Exodus 19, 20 and 24", en Ellen van Wolde (Ed.), *Narrative Syntax and the Hebrew Bible, Papers of the Tilburg Conference 1996*, Leiden, Nueva York, Colonia, Brill, 1997, p. 129.

Para la propuesta metodológica de Talstra ver en el mismo libro: "A Hierarchy of Clauses in Biblical Hebrew Narrative", en Ellen van Wolde (Ed.) *Narrative Syntax and the Hebrew Bible. Papers of the Tilburg Conference 1996*, Leiden, Nueva York, Colonia, Brill, 1997, pp. 85-118.

<sup>688</sup> La construcción sintáctica es así sujeto + yiqtol + sujeto + yiqtol.

<sup>689</sup> La indicación del narrador de que Moisés hizo salir al pueblo "*para encontrarse con Yhvh*" avala esta lectura.

La montaña sin embargo, tampoco se mantiene inmutable sino que un efecto cuasi volcánico<sup>690</sup> la inunda. El descenso de Yhvh sobre ella provoca la erupción de humo y su estremeciendo (חרר).<sup>691</sup> El aspecto visual que se apropiaba del v. 18, deja paso ahora al auditivo: el sonido del *shofar* va in crescendo (19a) y el pueblo escucha el diálogo entre Moisés y Yhvh (19b).<sup>692</sup>

#### 4.2.1. La liturgia de la teofanía

Toda la escena, incluyendo sus preparativos (vs. 10-15) está colmada de elementos litúrgicos. En primer lugar, cuando Yhvh se manifestó primeramente a Moisés, declaró que el Sinaí era "suelo santo" (אֲדָמַת־קֹדֶשׁ, Ex 3:5). Segundo, el pueblo fue santificado (קִדְּשׁ), lavó sus vestimentas y se preparó para este momento, incluyendo la abstinencia sexual (19:10-15); tercero, el pueblo avanza hacia la montaña conducido por Moisés y al sonido del *shofar* (v. 16); cuarto, Yhvh desciende sobre la montaña (v. 18).<sup>693</sup> A estos elementos Gerhard von Rad ha sumado otros que continúan en la narrativa como la proclamación de la voluntad divina, el sacrificio y la celebración de la alianza, "todo esto es culto" concluye él.<sup>694</sup>

Hay quienes ya ven aquí el cumplimiento de la promesa a Moisés de 3.12.<sup>695</sup> Sin embargo, si bien es cierto que Moisés hace que el pueblo salga para encontrarse con Dios (לִקְרַאת אֱלֹהִים) hay otro momento que se ajusta mejor y es la escena de 24:1-2,9-11, donde Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y setenta ancianos se postrarán a distancia (וְהִשְׁתַּחֲוִיִּים מֵרַחֵק). La escena de 20:18 registra la reacción del pueblo que mantiene distancia mientras que el banquete de 24:9-11 registra verdaderamente un acto cúltilo de Israel ante su Dios.

<sup>690</sup> Que complementa el clima de tormenta que se describía anteriormente.

<sup>691</sup> La hipótesis documentaria llamaba la atención sobre el hecho de que en J la teofanía se daba en un marco parecido a una erupción volcánica mientras que para E se daba en el marco de una tormenta. Ver. Phillip Hyatt, *Exodus* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1983, 196s.

<sup>692</sup> La respuesta del pueblo no nos será contada sino recién en 20:19.

<sup>693</sup> La montaña funciona como medio de comunicación entre el cielo y la tierra, entre Yhvh e Israel, entre lo sagrado y lo profano. Esto la convierte en un espacio sagrado y funciona así como *Axis mundi*.

<sup>694</sup> Gerhard von Rad ha insistido en los aspectos litúrgicos del Sinaí para demostrar que el *Sitz-im-Leben* del sinaí es el culto, más exactamente la celebración de año nuevo, "El problema morfogenético del Hexateuco", en Gerhard von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1982, pp. 28ss.

<sup>695</sup> Así Renaud, *La Théophanie du Sinaï...*, p. 111. El mismo Renaud también propone que en el v. 17 se cumple definitivamente 19:4, "traje a ustedes hasta mí". No obstante el punto culmine, aún no ha llegado.

### 4.3. Moisés y Yhvh en la montaña (19:20-24)

Los versículos 20 a 24 retoman varios de los elementos previos (vs. 10-19): el descenso de Yhvh sobre la montaña (vs. 18, 20) y la prohibición de ascender a la montaña (vs. 12s y 21-23). Esto ha llevado a varios autores a considerar estos versículos como secundarios o un agregado posterior.<sup>696</sup> Fretheim opina que estamos ante un interludio en la narrativa que es retomada en 20:1ss.<sup>697</sup> Blum considera 19:20-25 como un “desarrollo” interpretativo (*interpretierende Entfaltung*) de 19:10-19.<sup>698</sup>

Distinta es la lectura de Talstra que considera que en realidad 19:20 retoma la narrativa que se había detenido en 16-19 para hacer una descripción pictórica.<sup>699</sup> Similarmente, Houtman considera que “...19:20a evidentemente es otra instancia de “Wiederaufnahme” (reanudación), esta vez de 19:16.”<sup>700</sup> Por supuesto que esto no implica que no percibamos las dificultades que tiene el texto. De hecho Moshe Anbar considera que la reanudación es un indicio de interpolación en el texto.<sup>701</sup> La cuestión decisiva es entender qué consecuencias trae para la narrativa la forma recibida del texto.

Nuestra propuesta es entender que este movimiento anticlimático del texto y que parece ser un contramovimiento a lo previo, muestra en realidad que lo principal aún no ha sucedido y que el pueblo no está aún listo para ello. En medio de la teofanía, Yhvh llama a Moisés para que éste suba a la montaña. El escenario vuelve entonces a las formas anteriores: Yhvh y Moisés en la montaña mientras el pueblo permanece al pie de la misma. Allí reitera la prohibición de que el pueblo traspase los límites para ver a Yhvh e insiste en la santificación, aun de los sacerdotes (וְגַם הַכֹּהֲנִים). Es de notar que la prohibición retoma los elementos anteriores aunque bastante libremente.<sup>702</sup> La inclusión de los sacerdotes presenta dificultades. Narrativamente, aún no existe la institución del sacerdocio en Israel por lo tanto no existen tales. Probablemente el mundo del redactor, donde sí existían

<sup>696</sup> Ver Hyatt, *Exodus...*, p. 202.

<sup>697</sup> Así Fretheim, *Exodus...*, p. 216.

<sup>698</sup> *Studien...*, p. 49. Blum menciona, y de alguna manera sigue, la propuesta de E. Rudolph (*Der “Elohist” vom Exodus bis Josua*, (BZAW 68), Berlin, 1938, p. 41) de entender estos versículos como un “midrash” de 19:10-19. Ver *idem.* p. 48. Concerniente a esta lectura de tipo midráshica, las observaciones hechas por Childs son más que suficientes. Ver *Exodus...*, p. 361.

<sup>699</sup> Ver “Clause types...”, pp. 128-129.

<sup>700</sup> *Exodus*, Vol. 2, p. 457. Sobre este tema ver Houtman, *Exodus*, Vol. 1, p. 522s.

<sup>701</sup> “La ‘Reprise’”, *Vetus Testamentum* 38 (1988), pp. 385-398.

<sup>702</sup> Ver Childs, *Exodus*, p. 363. En el v. 12 era el pueblo el que debía ser demarcado mientras que ahora es la montaña (v. 23); el orden de la instrucción es invertido, en los vs. 10-12 la santificación precedía a la demarcación ahora es al revés (vs. 21-22).

los sacerdotes y juegan un papel central en las instituciones de Israel se cuele en el texto.<sup>703</sup>

Moisés no desciende a comunicar esto al pueblo sino que argumenta contra la nueva orden de Yhvh (v. 23). Moisés sostiene que esa orden es innecesaria pues ya ha sido dada. Childs señala que éste es el único caso donde "un mandamiento anterior de Dios es citado como evidencia de que un mandamiento suyo posterior es innecesario."<sup>704</sup> Sin embargo, nota también cómo una afirmación anterior es citada para apoyar un caso. Esto aparece en una variedad de situaciones: "dentro de un discurso de defensa (Gn 20.4ss); una disputa (Ex 33.12; Jr 4.10); una queja (Nm 11.11ss) y una sentencia de muerte (II Sam 1.16)..." De esto concluye que se trata de un "patrón estereotipado de discurso que funciona en una variedad de formas como un recurso lógico para sostener un caso."<sup>705</sup> Si bien se puede tomar nota de que la instrucción de delimitar al pueblo no fue mencionada en las acciones desarrolladas por Moisés en 19, la nueva orden de Yhvh no deja de sorprender, la primera impresión es que Moisés está en lo cierto. Sin embargo, la respuesta de Yhvh a Moisés nos lleva por otro camino.

Yhvh vuelve a retirar su orden aunque con palabras distintas (v. 24). No obstante esta vez se produce un avance en dos aspectos. Por un lado Aarón regresa al escenario y por otro lado está la motivación de la prohibición: si el pueblo traspasa los límites establecidos Yhvh mismo irrumpirá contra ellos.<sup>706</sup> Nuevamente son incluidos los sacerdotes en esta prohibición.<sup>707</sup> Aarón, quien sí subirá con Moisés, reaparece en la narrativa después de un largo período de ausencia, la última mención fue en 18:12. Al mismo tiempo queda claro que los sacerdotes están al mismo nivel que el pueblo (al menos en esta limitación),<sup>708</sup> se establece entonces que Aarón y Moisés están en un nivel superior. Ellos son los únicos que pueden acceder a la montaña. La inclusión de Aarón constituye una reafirmación del rol de Aarón y su lugar al lado de Moisés. Pero esta escena (v. 20-24) en su conjunto apunta más bien hacia Yhvh y su santidad.

<sup>703</sup> Ver Andíñach, *El Libro del Éxodo*, p. 320. La exclusión de los sacerdotes de traspasar los límites muestra lo tajante que es tal prohibición.

<sup>704</sup> *Exodus...*, p. 362

<sup>705</sup> Childs, *Exodus...*, p. 363. El hecho de que la "cita" de las palabras de Yhvh en boca de Moisés no sean exactas es parte del patrón utilizado.

<sup>706</sup> En 19:12-13 aparecía la muerte pero propinada por el mismo pueblo, en el v. 21 vuelve a aparecer pero no lo que la causaría.

<sup>707</sup> El v. 22 parecía abrir una posibilidad de que los sacerdotes pudieran subir, previa santificación; sin embargo, el v. 24 la cierra.

<sup>708</sup> La construcción de la prohibición en los vs. 21-22 no obstante supone la distinción entre el pueblo y los sacerdotes y da por sentado un status de accesibilidad de estos que aquellos no tienen.

El movimiento "anticlimático" que se da en el v. 20 indica que a los ojos de Yhvh, las condiciones no están listas para proseguir en la acción planeada. El pueblo aún no está preparado y por lo tanto el intento de subir a la montaña necesariamente implica la muerte de quien incurra en eso. Por otro lado, la repetición de las acciones preparatorias indican que esto, aunque tremendo y majestuoso no es todo, aún hay algo más que el pueblo observará y (principalmente) escuchará. Childs comenta al respecto: "La inclusión de los vs. 20-25 es una clara evidencia que el narrador (o redactor) entendió el capítulo 19 como una preparación para el evento principal."<sup>709</sup>

Finalmente, la escena última nos lleva a la base de la montaña donde está el pueblo. Moisés desciende de la montaña con las instrucciones recibidas y la narrativa se interrumpe. La voz de Yhvh rompe la escena, su movimiento, las expectativas de la lectora.

## 5. Éxodo 20:1-21

### 5.1. Yo soy Yhvh

Es notable cómo la narrativa se interrumpe, se quiebra con la alocución de Yhvh dirigida a todo el pueblo, Moisés incluido.<sup>710</sup> Esto junto con su forma le da un lugar privilegiado en relación con otras leyes que luego serán comunicadas por Yhvh.<sup>711</sup> No nos detendremos a considerar cada una de las diez palabras que Yhvh comunica a su pueblo y sobre el cual hay más que suficiente análisis. Sí nos parece importante considerar la presentación de Yhvh en el v. 2

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

אנכי יהוה אלהיך  
אשר הוצאתיך מארץ מצרים  
מבית עבדים

Esta declaración de Yhvh tiene particular importancia pues en el programa expresado en 6:2-8, especialmente en el v. 7. En ese momento, Yhvh anunciaba a

<sup>709</sup> *Exodus...*, p. 370. Recuérdese que, desde el punto de vista narrativo, aun no se ha registrado la respuesta del pueblo al plan iniciado en 19:9; Ésta aparecerá recién en 20:18ss. Ver. Fretheim *Exodus...*, p. 214.

<sup>710</sup> Slavoj Žižek comenta: "En la tradición judía, la Ley Divina Mosaica es experimentada como *externamente impuesta, contingente y traumática* –en síntesis, como una Cosa real/imposible que 'hace la ley'. Lo que podría ser la última escena de interpelación ideológica-religiosa –el pronunciamiento del Decálogo en el Monte Sinaí– es totalmente opuesto a algo que emerge 'orgánicamente' como el resultado del camino de autoconocimiento y autorealización." *The Fragile Absolute*, Londres/ Nueva York, Verso, 2000, p. 109.

Esto se manifiesta no sólo por el contenido sino por la forma del texto: ¿de qué otra manera se podría expresar literariamente esa irrupción violenta, que irrumpiendo violentamente en el transcurso de la narración?

<sup>711</sup> Ver infra en este capítulo el punto 5.3. Moisés y el pueblo al pie de la montaña (20:18-21).

Moisés que después de liberarlo (v. 6) y hacerlo su pueblo (v. 7a) Israel conocería que Yhvh es su Dios, el que los saca de la opresión egipcia:

Y conocerán que yo soy Yhvh, vuestro Dios      וידעתם כי אנכי יהוה אלהיכם  
el que los saca de la opresión egipcia      המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים

Las palabras de Yhvh dan pistas al lector de que se han dado los pasos necesarios para que ahora sí el pueblo pueda reconocer a Yhvh, a quien le dio la espalda en Egipto (5:15-21; 6:9) y que a regañadientes siguió por el desierto. Efectivamente, los pasos previstos en 6:6-7a se han cumplido. Yhvh ha liberado a su pueblo y éste reconoció la poderosa mano de Yhvh (14:21) y de ese reconocimiento brotaron cánticos de alabanza y gratitud (15:1-21). Ahora, Yhvh ha conducido a su pueblo hacia sí, a un lugar único y ha propuesto hacer un nuevo pacto con Israel que llevará el vínculo ya existente a un nuevo y excelso punto de comunión (19:4-6).

Aunque la alianza ha sido propuesta por Yhvh aún no ha sido confirmada por Israel, tal vez por eso más adelante, en Ex 29:45-46 volverá a aparecer el tema del reconocimiento. Esta vez cuando Yhvh llene con su presencia la tienda del encuentro:

“reconocerán que yo soy Yhvh, vuestro Dios      וידעו כי יהוה האלהים  
que los sacó de la tierra da Egipto      אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים  
para morar en medio de ustedes...”      לשכני בחוכם...”

Por otro lado hay una re-significación de la identidad de Yhvh. Al inicio de la obra se presentó a Moisés como el Dios de vuestros padres (3:6). Sin embargo, el nuevo hecho salvífico enriquece la identidad de Yhvh, al menos a los ojos de Israel. Pues este aspecto de Yhvh no es totalmente desconocido para la lectora, sino una nueva puesta en acción de la voluntad y capacidad salvífica de Yhvh. Pues la fórmula que encontramos en 20:2 no es muy distinta a la que se halla en Gn 15:7:

אנכי יהוה אשר הוצאתיך מאור כשדים (“Yo soy Yhvh el que te ha sacado de Ur de los caldeos”).

Desde un punto de vista diacrónico muy probablemente el camino es el inverso. Fue la gesta del éxodo lo que ayuda a expresar la acción de Yhvh para con Abrahán. Sin embargo, desde un punto de vista narrativo, la acción de Yhvh para con Abrahán es anterior y por lo tanto la salvación de Israel de la esclavitud de Egipto es una re-actuación de la misma voluntad salvífica de Yhvh.

Hay además una re-significación de la gesta del éxodo con un sentido creacional a partir de la forma como son concebidos y relatados el paso del mar y la destrucción del ejército del faraón.<sup>712</sup> Esta re-significación aparecerá nuevamente tanto en la instrucción de guardar el sábado en 20:11 y 31:12-18a, basada en que Yhvh creó en seis días pero descansó el séptimo, como en la consagración del santuario en 40:34-38 donde se retoma el mismo lenguaje del relato creacional de Gn 1:1-2:4a.<sup>713</sup>

## **5.2. No te harás imagen**

Luego de la autorrevelación de Yhvh continúa la prohibición de tener otros Dioses delante de Yhvh (לא יהיה לך אלהים אחרים על-פניו), de hacer ídolo (פסל) o imagen (תמונה) así como de postrarse (לא תשתחויה) ante ellos y servirlos (תעבדם). La tradición católica y luterana, siguiendo el texto de Deuteronomio, los ha interpretado separados de la revelación del v. 2, mientras que la tradición judía, ortodoxa y reformada los toma en conjunto. Aquí baste decir que la explicación de esa prohibición es "porque yo soy Yhvh, tu Dios" formando una inclusión con el inicio de la comunicación divina en el v. 2.

Esta prohibición tomará una significativa importancia más adelante con la construcción del becerro de oro y su adoración. Volveremos entonces a este tema a propósito de aquel incidente.

## **5.3. Moisés y el pueblo al pie de la montaña (20:18-21)**

Esta pequeña unidad está localizada al pie de la montaña (19:17) y los personajes son el pueblo y Moisés. La sintaxis de la oración (sujeto + participio) muestra que se trata de una descripción y no de un nuevo evento.<sup>714</sup> Se describen los acontecimientos narrados anteriormente (19:16ss) ahora desde la perspectiva del

<sup>712</sup> A este punto nos hemos referido oportunamente en la discusión sobre 14:15-11 y 15:1-21 en el capítulo segundo.

<sup>713</sup> Así lo ha mostrado Moshe Weinfeld, "Sabbat, Temple, and the Enthronement of the Lord. The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1,1-2,3", en M. DELCOR y A. Caquot (Eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de Henri Cazelles*, Kevelaer, Butzon & Bercker / Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, p. 503. Esto es seguido y enriquecido por Severino Croatto en "La interpretación sacerdotal de la teofanía del Sinai. Análisis literario y teológico de Ex 24,15b-40,38" *Revista Bíblica* 46, nn. 13/14 (1984), pp. 142-144.

<sup>714</sup> Ver Cassuto, *Commentary...*, p. 252; Childs, *Exodus...*, p. 344; Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 74. Temporalmente se debe entender la experiencia del pueblo relatada en la primer parte del v. 17 como simultánea a los eventos transcurridos desde 19:16 hasta 20:17. Sin embargo, el diálogo con Moisés (vs. 19-21) necesariamente debe situarse como posterior a esos acontecimientos.

pueblo que estaba situado al pie de la montaña.<sup>715</sup> Se hace así un recuento de elementos ya mencionados aunque de forma bastante libre. Como en 19:16-19, aparecen los truenos (הקלות), refucilos,<sup>716</sup> la voz del *shofar* (קול השפר), y la montaña humeando (ההר עשן). No se hace mención de la nube espesa (ענן כבד) sino hasta el v. 21 aunque allí se utiliza el término ערפל, "oscuridad."<sup>717</sup>

Desde el punto de vista de los personajes, el cambio es claro. Hasta el v. 17 tenemos la voz de Yhvh pronunciando el decálogo y a partir del v. 22 la escena vuelve a situarse en la montaña con Yhvh y Moisés como caracteres. En los vs. 18-21 los personajes son Moisés y el pueblo.

Hay dos aspectos a resaltar de esta breve unidad.<sup>718</sup> El primer y más relevante es la conclusión del programa narrativo iniciado en 19:9 de convalidar el rol de Moisés ante el pueblo. Éste se desdobra en dos puntos, por un lado el lugar en sí de Moisés y por otro da autoridad a las leyes que el pueblo luego recibirá a través suyo. El segundo aspecto es la separación que se da entre el decálogo y las leyes subsecuentes, dándole a aquel un lugar privilegiado.

### 5.3.1. La confianza en Moisés

En 19:9 se inicia un programa narrativo que tiene como objetivo que el pueblo crea en Moisés para siempre (ונם-בך יאמינו לעולם). Para esto Yhvh ha propuesto a Moisés descender en una nube densa de modo que el pueblo, al escuchar que habla con Moisés, crea en él (19:9a). Este plan narrativo, con su objetivo particular, es un "intermezzo" en el plan narrativo de concluir una alianza con el pueblo<sup>719</sup> y alcanza su conclusión en estos versículos (20:18-21).

<sup>715</sup> Así Childs, *Exodus...*, p. 371.

<sup>716</sup> Se utiliza un vocablo distinto para "relámpagos", en 19:16 era ברקים y aquí es לפידים. Para señalar esta diferencia traducimos aquí por "refucilo." Nótese que en Na 2:5 estos dos términos están usados en paralelo. לפידים normalmente designa a una antorcha. En este sentido es utilizado en Gn 15:17 allí también asociado al humo y a la presencia de Yhvh. Ver también Jc 7:20, 15:5. "Tal vez tenemos que imaginar que divinidades menores portan antorchas o ellos mismos son antorchas vivientes." (Propp, *Exodus 19-40*, p. 181). Las descripciones de Ez 1:13 sin duda avalan esa lectura. No obstante entendemos que aquí es utilizado como sinónimo de ברקים, por eso nuestra traducción.

<sup>717</sup> Éste aparece, sí, en el relato de Dt 4:11 donde se habla de "una nube densa y oscuridad" (השך ענן וערפל).

<sup>718</sup> Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 74.

<sup>719</sup> Sin embargo, éste es afectado por aquel. Ver *infra*.

Ciertamente, el pedido del pueblo a Moisés de que sea él quien escuche a Yhvh funciona como la culminación del reconocimiento de parte del pueblo del rol de Moisés. Esto es consecuencia de lo que el pueblo ha experimentado ante la presencia de Yhvh y su comunicación directa al pueblo. La primera parte del v. 18 describe la experiencia y la segunda parte la reacción del pueblo ante lo que experimenta.

Ante lo tremendo de la manifestación divina el pueblo teme y decide mantener distancia y solicitar a Moisés que funcione como su interlocutor. La experiencia del pueblo es descrita con el verbo "ver" (ראה); sin embargo, lo vivido trasciende lo visual.<sup>720</sup> Estamos ante un caso de zeugma donde el verbo *ver* (ראה) señala todos los elementos, incluidos los sonoros.<sup>721</sup>

Ante tal experiencia el pueblo teme (ירא), tiembla (נוע)<sup>722</sup> y decide entonces mantener distancia.<sup>723</sup> El texto enfatiza la actitud del pueblo al enmarcar la unidad con expresiones similares. Al final del v. 18 leemos: "y mantuvieron distancia." (ויעמדו מרחק) y al comienzo del v. 21, la última vez que se menciona al pueblo, leemos: "y mantuvo el pueblo distancia" (ויעמד העם מרחק). Por otro lado, para enfatizar el rol de Moisés se contrasta la actitud del pueblo con la de Moisés: "y mantuvo el pueblo distancia, pero Moisés se acercó a la oscuridad en la que estaba Dios." (ויעמד העם מרחק ומשה נגש אל-הערפל אשר-שם האלהים).<sup>724</sup>

¿Cómo entender esta actitud del pueblo? En primer lugar, ¿se esperaba que el pueblo subiera a encontrarse con Yhvh? Esta es la posibilidad que sugerimos más arriba como la más probable.<sup>725</sup> No obstante no hay que leer la decisión de mantenerse a distancia (20:18.21) a partir de 24:7ss sin tener en cuenta que son momentos narrativos distintos.<sup>726</sup> En 20:18-21 nos encontramos en el reconocimiento de Moisés como líder mientras que en 24:7ss estamos en el plano

<sup>720</sup> Ver Andiañach, *El Libro del Éxodo*, p. 341.

<sup>721</sup> Cassuto comenta sobre el verbo ראה, *ver*: "[éste]... puede ser usado con el significado general de percibir con los sentidos." *Commentary...*, p. 252. En Ex 5:21 encontramos la expresión "hacemos olorosos a los ojos del faraón..." que puede ser un ejemplo de lo afirmado por Cassuto.

<sup>722</sup> El verbo aquí utilizado es distinto al de 19:16.18, allí se utiliza חרד.

<sup>723</sup> Más abajo intentamos hacer una valoración de esta actitud del pueblo.

<sup>724</sup> Nótese cómo la construcción sintáctica (waw + sujeto + verbo) refuerza la "oposición" entre el pueblo y Moisés. Véase también la similitud a la de 19:2b-3a.

<sup>725</sup> Así Propp, *Exodus 19-40*, p. 181.

<sup>726</sup> Lo mismo vale para el comentario de Childs donde compara la respuesta del pueblo en 19:8 con esta reacción.

narrativo más amplio de la alianza entre Yhvh e Israel (19:4-6) donde la cercanía y accesibilidad son elementos esenciales.<sup>727</sup> Además, nada en la respuesta de Moisés hace leer esta reacción como inapropiada.<sup>728</sup> Al contrario, la respuesta de Moisés (v. 21) da a entender que la actitud del pueblo es la adecuada.

### 5.3.2. Israel escuchó el Decálogo

Un segundo aspecto de la experiencia vivida por el pueblo es la enunciación del decálogo. El v. 18 no permite concluir claramente si el pueblo realmente escuchó el decálogo.<sup>729</sup> Tampoco el v. 19 es claro al respecto,<sup>730</sup> especialmente si uno lo compara con Dt 5:25. El texto de Deuteronomio explicita que el pueblo ha escuchado el decálogo directamente de parte de Yhvh, el adverbio עוֹד ("otra vez, todavía") así lo muestra. Sin embargo, éste está ausente en el texto de Éxodo.

No obstante hay dos elementos decisivos para afirmar que el pueblo efectivamente escuchó el decálogo directamente. En primer lugar, su posición narrativa.<sup>731</sup> El hecho de colocar las palabras del pueblo después del decálogo hace suponer que Yhvh ya ha realizado su proclamación. Por otro lado, Moisés está con el pueblo cuando Yhvh enuncia el decálogo. Por lo tanto si Moisés lo escucha, lo escucha todo el pueblo. En segundo lugar, el v. 22 no deja dudas de que el pueblo ha escuchado a Yhvh hablar directamente desde el cielo:

*(“ustedes han visto que desde el cielo עמכם רברתי כי מן־השמים רברתי עמכם...”).*

La enunciación directa del decálogo de parte de Yhvh al pueblo le otorga un lugar privilegiado en relación con el cuerpo de leyes que vendrá luego. Éstas serán recibidas indirectamente, a través de Moisés, ahora reconocido como interlocutor del pueblo (ver 24:3). Al mismo tiempo el conjunto de leyes que constituyen el denominado Código de la Alianza (ספר ברית, 24:7) son más concretas y contextuales. Blum comenta:

<sup>727</sup> Ver Childs, *Exodus...*, p. 371.

<sup>728</sup> Menos aún en Dt 5:28-29.

<sup>729</sup> Ver Blum, *Studien...*, pp. 49-50 e "Israel no monte de Deus...", p.219.

<sup>730</sup> Algunos autores, advirtiendo cómo el decálogo interrumpe la narrativa, observan que ésta tendría mayor fluidez si continuara a 19:19. Ver Noth, *Exodus...*, p. 168; Hyatt, *Exodus...*, p.217.

<sup>731</sup> Muchas de las discusiones sobre este texto tiene que ver con la metodología historicocrítica. En la forma final, esas discusiones pierden sentido.

“en nuestras composición, esas prescripciones (20,22-23-19) ciertamente deben ser comprendidas como un desdoblamiento del Decálogo que ha sido proclamado antes de manera ‘directa’ y sin intermediario.”<sup>732</sup>

Sprinkle ha sugerido que en realidad en el contexto narrativo actual, estas leyes funcionan como interpretativas y concretizaciones específicas del decálogo.<sup>733</sup>

## 6. El ángel irá delante del pueblo (23:20-33)

### 6.1. Epílogo de la alianza

Estos versículos finales constituyen un epílogo al Código de la Alianza y dan por concluida la escena localizada en la montaña entre Yhvh y Moisés. Por su ubicación, luego de las leyes que constituyen de alguna manera “la proclamación de la voluntad divina,”<sup>734</sup> hay quienes han visto en este texto la fórmula de maldición y bendición típica de los tratados hititas.<sup>735</sup> Sin embargo, McCarthy comenta que aunque corresponde en posición a la fórmula de maldición-bendición de la forma de la alianza no está muy bien “adaptado a la función de bendiciones de la alianza.”<sup>736</sup> Esta visión me parece correcta, ya que esta porción en sí está más ocupada con el camino hacia la tierra prometida, su ocupación y la conducta de Israel.<sup>737</sup>

Temáticamente este epílogo está con el Código de la Alianza, cuyas leyes suponen un pueblo establecido y con tareas agrícolas y no la realidad presente del pueblo errante en el desierto. Así las leyes colocan al lector en perspectivas de futuro, lo sitúan mentalmente en la meta del programa de Yhvh para con Israel: la tierra prometida (6:8). En tal sentido, este breve epílogo sale al cruce de la lectora y le informa cómo será el camino y la toma de posesión de la tierra, así como también la conducta que Yhvh espera de su pueblo, especialmente una vez instalados en la tierra a la cual se dirigen.<sup>738</sup>

<sup>732</sup> “Israel no monte de Deus...” Blum no incluye 23,20-33 por considerarlos “...una ampliación deliberada de la composición principal; su objetivo es mostrar que esos mandamientos y esas promesas también dependen de los compromisos vinculados a la alianza de 24,3s”, *Ibid.*, Nota 4.

<sup>733</sup> *The Book of the Covenant: A Literary Approach*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, pp. 17-34. Esta lectura es seguida por Dennis Olson, “The Jagged Cliffs of Mount Sinai”, *Interpretation* 50/3 (1996), p. 259s y Fretheim, *Exodus...*, p. 239ss.

<sup>734</sup> Dennis McCarthy, *Treaty and Covenant*, Roma, Pontifical Biblical Institute, 1963, p. 153.

<sup>735</sup> Este tema fue fuertemente presentado por Mendenhall y es sostenido todavía por algunos autores, ver por ejemplo. Meyers, *Exodus*, p. 203.

<sup>736</sup> Ver *Treaty and Covenant*, p. 154. Blum sigue la lectura propuesta por McCarthy, ver “Israel no monte de Deus”, p. 219 nota. 4.

<sup>737</sup> Childs comenta: “En contraste a la conclusión homilética del código de santidad o de las leyes de Deuteronomio, v. 2v. 3v. 20ss no exhorta a la obediencia a estas leyes. Mas bien, cuando se invoca la obediencia ésta tiene que ver con prestar atención a las instrucciones del mensajero que será enviado.” *Exodus...*, p. 486.

<sup>738</sup> Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 270.

## **6.2. El pueblo seguirá su caminata hacia Canaán**

Los vs. 20-33 articulan básicamente cuatro motivos. El primero, el pueblo no irá solo sino que Yhvh enviará un "mensajero" (אנכי שלח מלאך לפניך v. 20), su terror (ושלחתי אתהצרעה לפניך v. 27) y "avispas" (אשלה לפניך v. 28) que irán delante" del pueblo. El segundo tema es la actitud que Yhvh espera del pueblo hacia su "mensajero" (v. 21), hacia los pueblos que viven en la tierra donde irán y hacia sus Dioses (v. 24; 32-33). Tercero, la promesa de bendecir el pan y el agua, la salud y la descendencia (v. 25b-26). Cuarto, la expulsión poco a poco de los habitantes de la tierra. (vs. 27-31).

Estos cuatro motivos apuntan a la vida de Israel en la tierra prometida, que constituye la meta final del programa narrativo planteado por Yhvh en Ex 6:8. En tal sentido es entendible su ausencia en la propuesta de alianza en Ex 19, que constituía una de las etapas de aquel programa y que tiene un objetivo distinto: la cercanía y la relación entre Yhvh e Israel. La promesa de la tierra, sin embargo, es un eje transversal que, sin ser nombrado explícitamente, penetra cada uno de los distintos momentos de la alianza de Éxodo 19: su propuesta, la voluntad divina y este epílogo.

### **6.2.1. El envío del mensajero**

En los tres primeros versículos, la repetición de varios sintagmas dan cohesión a la primera parte del discurso. La mención del mensajero yendo delante del pueblo (מלאך לפניך) se repite al comienzo del v. 20 y del v. 23, en este último como "*mi mensajero*" (מלאכי). Igualmente lo hace la mención de que será éste quien conducirá al pueblo (ולהביאך v. 20 y ודהביאך, v. 23). Finalmente, el lugar hacia donde es dirigido el pueblo es mencionado en el v. 20 como "*el lugar que he establecido*" mientras que el v. 23 detalla los habitantes de ese lugar.<sup>739</sup>

<sup>739</sup> Crüsemann propone entender "lugar" como una referencia no a la tierra sino al templo, ver *The Torah. Theology and Social History of Old Testament Law*, Edimburgo, T&T Clark, 1996, pp. 178-181. En tal sentido comenta "si interpretamos Ex 23:20 junto con los paralelos en 20:4 y 21:13s y nos atenemos a los términos utilizados, 23:20 es sobre el acompañamiento de Dios fuera del "lugar" (maqôm) en el cual él está de una manera particular." *The Torah...*, p. 180. Si bien hay elementos terminológicos que darían alguna posibilidad a esta propuesta, el contexto narrativo parece rechazarlo. Ver la crítica de H. Ausloos, "Deuteronomi(stic) Elements in Exod 23, 20-33? Some Methodological Remarks", en M. Vervenne, *Studies in the Book of Exodus. Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation* (BETL, 126), Leuven, Leuven University Press, 1996, pp. 490-495.

No es la primera vez que aparece en la narrativa el mensajero de Yhvh. Apareció por primera vez en Ex 3:2 manifestándose a Moisés en el Horeb y luego en 14:19 yendo primero al frente y luego en la retaguardia del pueblo protegiéndolos de los egipcios. No hay argumentos para entender al mensajero de 23:20 como una nueva "entidad", como sugiere Propp.<sup>740</sup> Similarmente es difícil de sostener la postura de quienes han buscado identificar al mensajero con Moisés.<sup>741</sup>

Especialmente importante aquí es cómo juega la paradoja de que el mensajero es y no es Yhvh, es distinto y al mismo tiempo es Él. Pues al mismo tiempo que la presencia del nombre de Yhvh en el mensajero exige que sea escuchado y comportarse: **לֹא יֵשָׁא לְפִשְׁעֵכֶם** "no perdonará vuestras transgresiones." A esta altura del texto no queda totalmente claro en qué se basa tal condición. Este aspecto se volverá uno de los ejes centrales en el diálogo de Moisés con Yhvh en el capítulo 33. Y entonces retrospectivamente podemos entender que esto es sólo prerrogativa de Yhvh.<sup>742</sup>

Una de las acciones del mensajero es la de cuidar y guiar al pueblo (v. 20-23). Sin embargo, la presencia de Yhvh se manifestará también en terror<sup>743</sup> y en avispas (וְהִצְרֵעָה)<sup>744</sup>, quienes también irán delante del pueblo para sembrar confusión (וְנָתַתִּי אֶת-כָּל-אֵיבֶיךָ אֵלֶיךָ עֶרְףָּ) <sup>745</sup> hacer huir a los enemigos (v. 27) y expulsar (וְנִרְשָׁה) a los habitantes de la tierra (v. 28).<sup>747</sup>

<sup>740</sup> Ver *Exodus 19-40*, p. 287.

<sup>741</sup> Ver las discusiones en Childs, *Exodus...*, p. 483; Propp, *Exodus 19-40*, p. 287; Andiañach, *El Libro del Éxodo*, p. 378.

<sup>742</sup> Así Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 275 y Olson "The Jagged Cliffs...", p. 260.

<sup>743</sup> No muy distinto a lo expresado en Ex 15:16.

<sup>744</sup> Encontramos la palabra וְהִצְרֵעָה en Dt 7:20 y Jo 24:12, ambos referidos también a la recuperación de Canaán. Sama propone entenderla en un sentido más amplio como plaga, ya sea de avispas o figurativamente. En este caso, sugiere, podría tratarse de los sucesivos avances de los faraones que fueron debilitando las fortificaciones, diezmando la población y arruinando su economía. Finalmente sugiere: "*tsir'ah* puede ser la palabra para el insecto que fue el símbolo de la realeza del bajo Egipto." *Exodus...*, p. 149.

<sup>745</sup> Cassuto ha llamado la atención sobre el juego de palabras entre אֵיבֶיךָ ("mi terror") y נָתַתִּי ("confundiré") *Commentary...*, p. 308.

<sup>746</sup> El Sal 18:41 nos muestra la misma expresión idiomática: וְאֵיבֵי נָתַתָּה לִּי עֶרְףָּ, "y me diste la espalda de mis enemigos."

<sup>747</sup> Nótese como se confunde en la narrativa la tarea del enviado con el que envía, continuando así la tensión de similitud y diferencia entre Yhvh y sus emisarios.

La repetición del sustantivo “rostro, cara” (פָּנֶיךָ) seis veces<sup>748</sup> en los vs. 20-30 es una indicación clara de que Yhvh y sus enviados irán delante de Israel conduciéndolo, guiándolo y abriéndole camino entre los pueblos que allí habitan. Quien lo trajo hasta aquí también lo conducirá hacia la tierra prometida, paso último del camino iniciado con la liberación de Egipto.

## 6.2.2. La conducta de Israel

### 6.2.2.1. Un vínculo de mutualidad

Yhvh promete su presencia delante del pueblo y al mismo tiempo demanda una cierta conducta de Israel. La exigencia tiene dos aspectos estrechamente relacionados, una en relación con Yhvh mismo y sus mensajeros y otra hacia los demás pueblos y sus Dioses.<sup>749</sup>

La relación de Israel con el ángel de Yhvh está caracterizada por la mutualidad del vínculo, lo cual queda expresado nitidamente con la repetición del verbo “guardar” (שָׁמַר) primero designando una de las funciones del mensajero (v. 20) y luego como advertencia al pueblo (v. 21). Un segundo elemento importante en estos versículos es el “escuchar” (שָׁמַע) mencionado en el v. 21. Se ofrece inmediatamente una primera razón (כִּי)<sup>750</sup> que tiene que ver con que el ángel no perdonará las transgresiones. Ésta a su vez es justificada por el hecho de que el nombre de Yhvh está en él (también introducido por כִּי). La segunda razón (כִּי) ofrece las consecuencias positivas de escuchar su voz (v. 22) y ésta a su vez es ampliada en el v. 23, también introducido por la partícula כִּי.<sup>751</sup>

### 6.2.2.2. Una relación condicionada

Un segundo aspecto es la condicionalidad. Esto aparece claramente en dos momentos. En primer lugar, en los vs. 22-23 leemos que si Israel escucha la voz del mensajero, sus enemigos serán los de Yhvh (v. 22) y serán entonces exterminados

<sup>748</sup> Las primeras cuatro veces con la preposición לְ (v. 2v. 20, 23, 27, 28) y las dos últimas con כִּי (vs. 29, 30).

<sup>749</sup> Más arriba se hacía mención a cómo el envío del mensajero enmarca la primera parte del discurso (vs. 20-23). Al interior de estos se desarrolla la actitud que Yhvh espera de parte del pueblo ante su mensajero.

<sup>750</sup> No creemos que sea adecuado entender esta partícula en términos concesivos. Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 3, pp. 274-275 y Propp, *Exodus 19-40*, p. 288.

<sup>751</sup> Así parece sugerirlo la sufixación en 3ra. pers. Singular al final del v. 23 (וְהוּבַחְדָּתוֹ) señalando no a los pueblos mencionados en este versículo sino “al enemigo” del v. 22. Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 275.

(v. 23). En segundo lugar, en los vs. 24-26 encontramos que el culto exclusivo a Yhvh traerá bendición en la vida cotidiana de los israelitas.<sup>752</sup>

Yhvh exige que Israel se abstenga de cualquier relación con los otros pueblos y sus Dioses. Por el contrario, se busca destruirlos (כחד, v. 23) y expulsarlos de la tierra (גרש, v. 28-31, cuatro veces); aunque la expulsión no será inmediata sino de a poco (מעט מעט, v. 30), para que las bestias del campo no aumenten en demasía, según se explica.<sup>753</sup> Desde el punto de vista de la construcción del discurso, podemos ver cómo el rechazo a los pueblos y sus Dioses aparece en los vs. 24 y 32-33 englobando en su interior la acción de Yhvh a favor de Israel cuando éste habite en la tierra.

### 6.2.3. Los habitantes de la tierra

#### 6.2.3.1. La expulsión de los otros pueblos

La expulsión de los pueblos que habitan en la "tierra prometida" estaba ausente en Ex 3:8.17. La idea que se daba más bien es la de coexistencia (aunque no sin dificultades) como la que conocieron las familias de sus ancestros. El único elemento distinto hasta ahora es el texto de Gn 15:16; allí se explica la tardanza del arribo a la tierra porque aún no se había colmado la maldad de los amorreos (כי לא-שלם עון האמרי עדהנה).

Lo que motiva la destrucción de los pueblos, de sus lugares de culto y la expulsión de la tierra no está justificado en términos de competencia por la tierra o por los escasos recursos, ni por su maldad sino porque esos pueblos y sus Dioses ponen en riesgo la fidelidad de Israel a Yhvh:

No habitarán en tu tierra,  
no sea que te hagan pecar contra mi,  
porque si sirves a sus Dioses  
será para ti una trampa<sup>755</sup> (v. 33)

לא ישבו בארץ  
פן יחטיאו אתך לי  
כי תעבד את-אלהיהם<sup>754</sup>  
כי-יהיה לך למוקש<sup>756</sup>

<sup>752</sup> Ver también 20:24.

<sup>753</sup> Según este texto, Israel aun no ha alcanzado a ser la multitud prometida a sus ancestros (Cf. Gn 15:7, etc.).

<sup>754</sup> Entendemos que esta partícula introduce una oración condicional. Una comprensión alternativa es la que ofrece la LXX que traduce aquí como ἵνα "para que." En este caso podría traducirse: "...para que sirvas a sus Dioses, ciertamente será para ti una trampa." Propp traduce: "cuando sirvas a sus dioses, se volverá para tí como una trampa." Exodus 19-40, p. 292.

<sup>755</sup> La idea de que los extranjeros se convierten en una trampa para Israel aparece en varias situaciones. Ver Dt 7:6, Sal 106:36: ויעבדו את-עצביהם ויהיו להם למוקש "sirvieron a sus imágenes

### **6.2.3.2. La lista de los pueblos y los límites de la tierra**

Encontramos aquí dos listas distintas de los pueblos que "habitan" en la tierra. En el v. 23 aparecen amorreos, hititas, perizitas, cananeos, jivitas y jebuseos; en el v. 28 aparece una lista menor: jivitas, cananeos, e hititas. La lista que aparece en el v. 23 es la más reiterada. Encontramos los mismos pueblos, aunque a veces en orden distinto, en Ex 3:8.17; 33:2; 34:11; Dt 20:17; Jo 9:10; 11:3; 12:8; Jc 3:5. La lista más extensa es la de Gn 15:18 con diez pueblos y le sigue la de Esd 9:1 con ocho. En los otros casos aparece un pueblo menos (en Ex 13:5 faltan los perizitas mientras que en 1 Re 9:20 y 2 Cro 9:7 faltan los cananeos) o un pueblo más (en Dt 7:1; Jos 3:10; 24.11 se agregan los guirgasitas). La lista del v. 28 es la más breve.

Estas listas son consideradas como retóricas y de poco valor histórico. Los nombres que aquí parecen hacen referencia a pueblos que habitaron y hasta dominaron Canaán pero "solamente recordados vagamente y fueron entonces apropiados para una lista de "antiguos" habitantes de Canaán"<sup>757</sup> al momento de la puesta por escrito.

Luego en el v. 31 se dan las fronteras de la tierra: el mar Rojo, el Mediterráneo ("Mar de los filisteos"), el desierto,<sup>758</sup> el río Éufrates ("el río").<sup>759</sup> Este territorio es más bien un ideal, deseado pero nunca alcanzado. En 1 Re 5:1 se dan límites similares para el reino de Salomón.<sup>760</sup>

## **7. Éxodo 24:1-11**

### **7.1. Escenarios y caracteres**

Desde el punto de vista geográfico, los personajes vuelven a aparecer confinados a sus respectivos espacios en la primera parte de los eventos. Sin embargo, y ya desde el primer versículo se lo anticipa, esa distancia entre Yhvh y el pueblo que originalmente solamente Moisés cubría ahora lo harán todos los notables de Israel (24:9-11). La separación y delimitación celosamente custodiada anteriormente es

---

y fueron para ellos una trampa". También la lectura deuteronomística de la vida de los reyes de Judá e Israel abunda extensamente sobre las consecuencias de apartarse del culto a Yhvh.

<sup>756</sup> En el TM no es claro el sujeto de este verbo. Con Houtman, consideramos que la mejor opción es entender que se trata de los habitantes de la tierra, ver *Exodus*, Vol. 3, p. 281.

<sup>757</sup> John McDermott en referencia a la lista de Dt 7, *Reading the Pentateuch. A Historical Introduction*, Nueva York, Pauline Press, 2002, p. 202.

<sup>758</sup> Seguramente el extenso territorio desértico que va desde el Sinaí hacia el norte y noreste (Negueb, Arabá y Arabia). Ver Propp, *Exodus 19-40*, p. 291.

<sup>759</sup> Propp sugiere también como referencia el Jordán, ver *Exodus 19-40*, p. 291.

<sup>760</sup> Ver también Gn 15:18; 1 Re 8:65. Is 27:12 da estos ámbitos para la acción de Yhvh de traer a su pueblo.

ahora superada, aunque Moisés todavía mantiene un lugar de privilegio (24:1, 12, 15-18), para presentar una imagen de comunión profunda, insuperable e irrepetible entre Yhvh e Israel.

Los escenarios son tres: la montaña hasta donde asciende Moisés, la montaña hasta donde ascienden los representantes de Israel y el pie de la montaña donde permanece el pueblo:

Yhvh y Moisés en la montaña (20:21-24:2)

Moisés y el pueblo al pie de la montaña (24:3-8)

Moisés, Aarón, Nadab Abihú y setenta ancianos con Yhvh en la montaña (24:9-11)

## **7.2. Ex 24:1-11 y la narrativa anterior**

En 23:33 concluyen las instrucciones (דְּמִשְׁפָּטִים 21:1) que Yhvh entrega a Moisés para el pueblo y que constituyen el "código de la alianza" que Yhvh e Israel concluirán. El primer versículo del cap. 24 continúa situando a Moisés con Yhvh en la montaña, donde recibe nuevas indicaciones. Sin embargo, estas ya no están vinculadas a aquellas que Moisés repetirá, escribirá y leerá al pueblo y sobre la base de las cuales se concretará la alianza. Este cambio entre 23:33 y 24:1 se puede ver en la sintaxis de este último.

La sintaxis del v. 1 ha sido reconocida como difícil: ואל־משה אמר ("y a Moisés dijo"). Algunos han sugerido leer el verbo en pluscuamperfecto, situando así estas instrucciones antes de las del Código de la Alianza.<sup>761</sup> Sin embargo, parece más indicar un cambio en el discurso de Yhvh hacia Moisés. Las instrucciones hasta 23:33 son las que debe transmitir al pueblo, las de 24:1-2 son las que él mismo debe realizar. Houtman comenta en esta línea: "la instrucción es para Moisés personalmente. La palabras precedidas fueron dirigidas a él como representante de Israel."<sup>762</sup> La indicación del vs. 1-2 nos sitúa nuevamente "dentro de la línea del tiempo narrativo e inicia una nueva serie de cláusulas con waw-consecutivo."<sup>763</sup>

Los vs. 1-2 retoman el tema de "subir" a la montaña. En 19:3 se contrastaba la actividad del pueblo, estableciéndose en el campamento mientras que Moisés,

<sup>761</sup> Ver Propp, *Exodus 19-40*, p. 292.

<sup>762</sup> *Exodus*, Vol. 3, p. 280. Childs sugiere similitud que "...parece mucho más razonable suponer que la inversión de la sintaxis normal hebrea ha sido hecha por el autor en un intento de indicar un cambio de énfasis antes que marcar que una sección anterior ha sido omitida", *Exodus...*, p. 504.

<sup>763</sup> Propp, *Exodus 19-40*, p. 292.

subía a la montaña. Luego en 19:13 se brindaba la posibilidad de que el pueblo, una vez culminado todo el proceso de preparación (vs. 10-11) pudiera subir a la montaña. Sin embargo, en 19:21 se vuelve a advertir que el pueblo no podrá traspasar el límite establecido para ver a Yhvh. Finalmente, en 19:24 aparece la posibilidad de que Aarón sí suba junto a Moisés. No obstante esta serie de menciones sobre la posibilidad y/o prohibición de subir, nada se concreta. Es muy posible que la respuesta del pueblo en 20:18 haya truncado este evento.<sup>764</sup>

Aunque ahora reaparece la posibilidad de “subir”, estamos sin embargo, en un momento narrativo distinto. Las veces anteriores se enmarcaban dentro del programa narrativo de convalidar la autoridad de Moisés y hacer que el pueblo confiara en él (19:9). Éste concluyó en 20:18ss cuando el pueblo depositó en Moisés el ser su interlocutor. Ahora, al comienzo del cap. 24 volvemos al programa iniciado en 19:4ss de conclusión de una alianza entre Yhvh e Israel.

### **7.3. Los representantes de Israel**

La orden (nótese en verbo en imperativo) es para Moisés, Aarón, Nadab y Abihú y setenta ancianos de Israel (24:1). Todos ellos ya han sido introducidos en la narrativa. Primero, Aarón ya había sido incluido en 19:24 como uno de los que subiría con Moisés. Como en este punto de la narrativa su rol sacerdotal todavía está ausente del texto, su inclusión no puede pensarse en dichos términos, sino en su lugar como lugarteniente de Moisés en el proceso de liberación del pueblo de Egipto. Segundo, sabemos por 6:23 que Nadab y Abihú<sup>765</sup> son dos de los hijos de Aarón e Isabel. Hasta el presente no hay ningún indicio para el lector sobre las razones para la elección de estos dos. Tercero, sin embargo, sí lo hay para la designación de setenta ancianos de Israel. Desde el comienzo de la misión de Israel los ancianos ya aparecen como una institución reconocida del pueblo y que representativa de aquel.<sup>766</sup>

<sup>764</sup> Ver supra comentario respectivo.

<sup>765</sup> Luego en 28:1 Aarón y sus cuatro hijos serán elegidos para ser sacerdotes. Finalmente en Lv 10:1 Nadab y Abihú ofrecerán un “fuego extraño” (אֵשׁ זָרָה) a Yhvh y serán devorados por el fuego (Lv 10:2).

<sup>766</sup> Así en 3:16.18; 4:29 Moisés y Aarón son enviados y se encuentran con los “ancianos de Israel.” Luego los ancianos en 12:21 son los que llevan adelante el sacrificio del cordero Pascual. En 17:5.6 presencian cómo Moisés con su cayado hace salir agua de la roca; en 18.12 participan de la comida con Moisés y Jetro ante la presencia de Dios (לִפְנֵי הוֹאֵלֵהִים). Finalmente en 19:7 la propuesta de alianza es llevada por Moisés a los ancianos.

Todo este grupo recibe una segunda orden: והשתחיתם מרחק "y se postrarán a distancia." Esta expresión tiene claras resonancias cúllicas. Así lo muestra tanto el uso general de este verbo como su uso en 4:31 (ויקרו וישתחוו), 12:27 (וישתחוו) (ויקדו וישתחוו), 20:5 (ויקדו העם) (לא-תשתחוה להם) y 23:24 (לא-תשתחוה לה).<sup>767</sup> No obstante, no todos los participantes tendrán la misma proximidad con Yhvh. El v. 2 aclara inmediatamente "Pero se acercará (נגש) Moisés solo a Yhvh, ellos no se acercarán (נגש) y el pueblo no subirá (עלה) con él."

#### **7.4. Ratificación de la alianza y consagración**

Con estas instrucciones para Moisés (vs. 1-2) culmina la escena en la montaña; las acciones siguientes (vs. 3-8) transcurrirán en su base. Estos comienzan en el v. 3 con el descenso (ביא) de Moisés y culmina con su ascenso (עלה) acompañado por Aarón, Nadab y Abihú y setenta ancianos de Israel (v. 8). Moisés ascendió a la montaña después que el pueblo le pidió que él cumpliera este rol de interlocutor con Yhvh (20:18-21), ahora desciende después de un largo período narrativo. La lectora conoce que Moisés ha recibido el "código de la alianza" (20:22-23:33) y a su vez instrucciones para un acto cúllico que se realizará en la montaña.<sup>768</sup>

Moisés inicia un proceso tendiente a ratificar la alianza que Yhvh había propuesto a Israel en 19:4ss y culmina con la consagración del pueblo. Este proceso consta de varias partes:

1. Moisés comunica al pueblo el "código de la alianza" ויספר לעם את כל-דברי יהוה ואת כל-המשטים
2. El pueblo ratifica su voluntad ויען כל-העם קול אחד ויאמרו כל-הרברים אשר-דברי יהוה נעשה
3. Moisés pone por escrito el código ויכתב משה את כל-דברי יהוה
4. Moisés construye un altar ויבן מזבח תחת ההר ושחים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל
5. Jóvenes de Israel ofrecen holocaustos y sacrificios de paz יעלו עלת וזבחו זבחים שלמים ליהוה פרים
6. Moisés toma la mitad de la sangre ויקח משה חצי הדם וישם באגנת
7. Derrama la mitad sobre el altar והצני הדם זרק עליה-מזבח
8. Moisés lee el código de la alianza ante el pueblo ויקח ספר הברית

<sup>767</sup> También aparece en Éxodo para indicar simplemente respeto y/o sumisión como en 11:8 y 18:7. Ver Houtman *Exodus*, Vol. 1, p. 454.

<sup>768</sup> Las varias idas y vueltas en cuanto a la posibilidad y/o prohibición de subir a la montaña no han hecho más que dar a este acto una significancia trascendental.

ויקרא באזני העם

9. El pueblo ratifica su aceptación ויאמרו כל אשר-דבר יהוה נעשה ונשמע

10. Se esparce la otra mitad sobre el pueblo ויקח משה את-הדם ויזרק על-העם

Este rito plantea una serie de aspectos que merecen ser destacados. En primer lugar, el contenido de la comunicación de Moisés al pueblo. Segundo, el tipo y significado de rito. Tercero, el rol y posición de cada uno de los actores.

#### 7.4.1. Moisés comunica al pueblo el código de la alianza

Lo primero que Moisés hace al encontrarse con el pueblo es referirle “*todas las palabras de Yhvh y todas los estatutos*” (כל-דברי יהוה ואח כל-המשעטים). Parece claro que es una referencia al “Código de la alianza” que Moisés recibió durante su estadía en la montaña. Sarna, se permite ser un poco más específico y sugiere que “los términos hebreos *devarim* y *mishpatim* distinguen respectivamente los dos tipos de leyes en el cuerpo leal precedente. Los “mandamientos” son aquellos formulados en un estilo apodíctico conciso –el decálogo y el grueso de 22:17-23:19. Su aplicación es dejada a la conciencia de los individuos. Las “leyes”, contenidas en 21:1-22:16, caen dentro del ámbito del poder coercitivo del estado y la jurisdicción de las leyes de la corte.”<sup>769</sup>

Carol Meyers por otro lado identifica “*todas las palabras de Yhvh*” con el decálogo y los “estatutos” con el código de la alianza.<sup>770</sup> Houtman, sin embargo, afirma que “el decálogo no juega ningún rol en la conclusión de la alianza. 24:12, que comienza una nueva división, contiene una alusión a él.”<sup>771</sup> Siempre según Houtman, “en el texto presente la referencia puede ser sólo a las palabras de Yhvh pronunciadas a través de Moisés (20:22-23:33).”<sup>772</sup>

Desde nuestra perspectiva, lo verdaderamente importante es reconocer que el pueblo ha escuchado de parte de Yhvh tanto el decálogo como el “Código de la Alianza”. Así, la voluntad de Yhvh es absolutamente conocida por el pueblo ya sea

<sup>769</sup> *Exodus...*, p. 151. Similar es la propuesta de Propp, *Exodus 19-40*, p. 293.

<sup>770</sup> *Exodus*, p. 205. Así también Andiañach, *El Libro del Éxodo*, p. 386. Blum también parece sugerir lo mismo cuando afirma: “aunque 20:18s no permite afirmar con certeza si el discurso de Dios (el decálogo) fue de hecho oído por el pueblo, no acontece lo mismo después que Moisés volvió de la montaña (24,1s): a partir de aquel momento el acento está colocado enteramente en el carácter evidente y determinado de la escucha del pueblo: Moisés comunica al pueblo todos los *d'barim* de Javé y todos los *mišpatim*...”. “Israel no Monte de Deus...”, p. 219.

<sup>771</sup> *Exodus*, Vol. 3, p. 285.

<sup>772</sup> *Exodus*, Vol. 3, p. 289.



pueblo luego de que éste ha vuelto a ratificar su voluntad de hacer y escuchar<sup>777</sup> la palabra de Yhvh.

Ha habido varias formas de interpretar este rito; incluimos aquí las más notorias. Por una parte están aquellos que leen este rito como de conclusión de la alianza. Se basan para ello en analogías tomadas del mundo árabe y nómade donde la sangre sirve para sellar una alianza.<sup>778</sup> "El rito de Ex 24:6-8 instauraría una suerte de "comuni6n sacramental" entre Dios y el pueblo, vinculados en adelante por la sangre y de hecho unidos en una misma vida..."<sup>779</sup>

No obstante, esta perspectiva ha sido criticada duramente por Nicholson, quien afirma que la Biblia hebrea no conoce este tipo de uso para la sangre y que para señalar el vínculo de parentesco utiliza otras expresiones, como "tú eres hueso mío y carne mía" (Gn 29:14), "carne nuestra" (Gn 37:27). Además, la sangre no juega ningún rol en la alianza entre David y Jonatán (1 Sa 18:3ss). Nicholson concluye: "Evidentemente el antiguo Israel no pensó el parentesco en términos de relaciones de sangre y esto hace improbable que la sangre sacrificial en Éxodo 24:3-8 fuera concebida como efectuando un tipo de "parentesco" entre Yahweh y los israelitas."<sup>780</sup>

Kutsch<sup>781</sup> por otro lado propone que en realidad se trata de un rito de compromiso (*Verpflichtung*):

"La aplicaci6n de sangre de la v6ctima acompa~a aqu6 como en el de los griegos y en el de los árabes el compromiso. El rito en ambos casos significa una acci6n de maldici6n (*Fluchhandlung*)."<sup>782</sup>

Básicamente se trata de un rito que señala que aquel que rompa su compromiso correrá el mismo destino que la sangre de la v6ctima.<sup>783</sup> Kutsch cita el texto de Esquilo *Siete contra Tebas* como apoyo. Éste habla de siete capitanes que

<sup>777</sup> Si comparamos con las otras dos respuestas del pueblo, tenemos aqu6 un énfasis marcado por la inclusi6n de la palabra ונשמע "escucharemos".

<sup>778</sup> Véase por ejemplo Angel González, "El Rito de la Alianza", *Estudios Bíblicos* 24 (1965), pp. 217-238, especialmente, pp. 230-232. Esta también es la interpretaci6n de Andiñach, quien sugiere que la aspersi6n de sangre se realiza "a fin de que en contacto con ella queden vinculados y comprometidos para preservar y respetar la alianza." *El libro del Éxodo*, p. 387. Houtman por su parte también sugiere que "todo el énfasis está en el poder de uni6n que tiene la sangre..." *Exodus*, Vol. 3, p. 292.

<sup>779</sup> Renaud, *La Théophanie du Sinaï*, p.117.

<sup>780</sup> *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 171; Ver también "The Covenant Ritual...", pp. 74-86.

<sup>781</sup> "Das sog. 'Bundesblut' in Ex XXIV 8 und Sach IX 11", *Vetus Testamentum* 23/1 (1973), pp.25-30.

<sup>782</sup> "Das sog. 'Bundesblut'...", p. 28.

<sup>783</sup> Ver "Das sog. 'Bundesblut'...", p. 29. El sentido autoimprecatorio sí parece estar en el rito de Gn 15:17, cuando Yhvh pasa en medio de los animales partidos. Cf. Jer 34:18ss, ver Capitulo V.2.2.3. La alianza de Gn 15:9-21.

sacrifican a un toro e introducen sus manos en la sangre y juran por ante sus Dioses tirar abajo la ciudad de Kadmos o "morir ellos mismos, regando esta tierra con su sangre."<sup>784</sup> Este ejemplo es un claro ejemplo de autocompromiso (*Selbstverpflichtung*) de quienes entran en contacto con la sangre; sin embargo, menos claro es que ese sea el caso de Ex 24.<sup>785</sup>

McCarthy justamente señala que el contexto en el que se encuentra este rito afecta sustancialmente su comprensión:

"La forma externa del rito es muy parecida al griego. Animales son sacrificados, la sangre es recogida, y los participantes son unidos por el contacto con la sangre. Sin embargo, el significado es distinto en los dos casos por los tipos de sacrificios que los rodean. El griego no fue una *thysia*, un banquete. No podría serlo, porque éste invoca a la muerte simbolizada por la sangre [...] Por otro lado, en Éxodo el sacrificio es una *zēbah*, el rito hebreo homólogo con *thysia* y por lo tanto involucrando a los participantes en un banquete sacrificial. Fue literalmente un banquete y por esto la asociación con la muerte característico del paralelo Griego se rompe."<sup>786</sup>

La crítica de McCarthy es contundente y permite descartar la propuesta de Kutsch.

Más acertada nos parecen las propuestas de Ruprecht<sup>787</sup> y de Nicholson<sup>788</sup> quienes han señalado el paralelismo de este rito con el de la consagración de Aarón y sus hijos al sacerdocio anunciado en Éxodo 29:20ss y llevado a cabo por Moisés en Lev 8:22-30.<sup>789</sup> El texto de Ex 29:20 dice:

*Matarás al carnero	ושחטת את-האיל
y tomarás su sangre	ולקחת מדמו
y la pondrás sobre el lóbulo de la oreja (derecha) de Aarón	ונחתה על-תנוך און אהרן
y sobre el lóbulo de la oreja derecha de sus hijos	ועל-תנוך און בניו הימנית
y sobre el pulgar de su mano derecha	ועל-בהן ידם הימנית
y sobre el dedo pulgar de sus pies derechos	ועל-בהן הרגלם הימנית

<sup>784</sup> "Siete guerreros, impetuosos capitanes, degollando un toro en un escudo negro, y mojado sus manos en la sangre del toro, por Ares, Enio y Terror juraron o destruir y saquear por la violencia esta ciudad de los cadmeos o, muriendo, empapar esta tierra con su sangre." (líneas 43-48)

[http://www.esquilo.org/los\\_siete\\_contra\\_tebas.asp](http://www.esquilo.org/los_siete_contra_tebas.asp)

<sup>785</sup> Propp en línea similar señala otra función para la aspersión de sangre: está representa el hecho sanguinario que espera al traidor del pacto." *Exodus 19-40*, p. 308.

<sup>786</sup> "Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice", *Journal of Biblical Literature* 92 (1973), pp. 208.

<sup>787</sup> "Exodus 24, 9-11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischer Exils" *Werden und Wirken des Alten Testament. Festschrift für Claus Westermann*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, pp. 138-173.

<sup>788</sup> "The Covenant Ritual...", pp. 74-86.

<sup>789</sup> Jacob Milgrom se pregunta cómo puede la sangre consagrar algo que es poder y función exclusivo de la unción de aceite (Ex 30:22-30). El encuentra la respuesta en Ex 29:37b "inmediatamente que la sangre toca el altar, participa de su santidad y entonces es capaz de impartir santidad a otros." *Leviticus 1-16* (The Anchor Bible), Nueva York, Doubleday, 1991, p. 534.

y derramarás la sangre sobre el altar y alrededor.	וזרקת את-הדם על-המזבח סביב
y tomarás de la sangre que está sobre el altar y del aceite de la unción	ולקחת מן-הדם אשר על-המזבח ומשמן המשחה
y esparcirás sobre Aarón y sus vestiduras y sobre sus hijos y sobre las vestiduras. de sus hijos con él	והזית על-אהרן ועל-בגדיו ועל-בניו ועל-בגדי בניו אתו
Será santificados él y sus vestiduras, y sus hijos y sus vestiduras con él.	וקדש הוא ובגדיו ובניו ובגדי בניו אתו

Esta propuesta es seguida por Blum,<sup>790</sup> Albertz,<sup>791</sup> Crüsemann,<sup>792</sup> Renaud,<sup>793</sup> Van Seters<sup>794</sup> y Davies<sup>795</sup> entre otros. Los elementos comunes con la consagración de Aarón son evidentes, aunque como Houtman plantea correctamente, el hecho de que sea exactamente la mitad de la sangre la que se esparza sobre el altar y la otra sobre el pueblo es un elemento que no puede pasarse por alto.<sup>796</sup> El paralelismo con la ordenación de Aarón y sus hijos explica parcialmente el sentido del rito, pero no lo agota.

El hecho de que sea la mitad esparcida sobre el altar y la otra sobre el pueblo después de haber ratificado su voluntad de aceptar la alianza invita a pensar también en un elemento de mutualidad.<sup>797</sup> Sugiero entonces que la particularidad del rito tiene que ver justamente con este aspecto: la sangre esparcida sobre el altar y sobre el pueblo es consagración mutua. No hay sólo una consagración de Israel a Yhvh sino también una "consagración" de Yhvh hacia Israel.<sup>798</sup>

<sup>790</sup> Ver *Studien...*, pp. 51ss; "Israel no Monte de Deus..." p. 220.

<sup>791</sup> *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 2 Vol., Londres, SCM Press, 1994, pp. 474, 626.

<sup>792</sup> *The Torah...*, p. 360.

<sup>793</sup> *La Théophanie du Sinai...*, p. 119.

<sup>794</sup> *The Life of Moses...*, pp. 282s.

<sup>795</sup> *A Royal Priesthood...*, pp. 119ss.

<sup>796</sup> Ver *Exodus*, Vol. 2, p. 292, al menos así es en la forma final del texto donde uno lee el v. 8 después del v. 6 y termina de entender éste a partir de aquel.

<sup>797</sup> Algo de razón hay en la lectura de "comunidad sacramental" mencionada más arriba. Sin embargo, las críticas hechas sobre esta lectura son suficientemente contundentes como para no tenerlas en cuenta. Es válida en el sentido que toma en cuenta el contexto de conclusión de alianza que se encuentra, el hecho de que sea justamente la mitad de la sangre la que se asperge sobre el pueblo y la otra sobre el altar, y finalmente a que Moisés exclame al momento de esparcir la sangre: "*he aquí la sangre de la alianza*, la que hizo Yhvh con ustedes según todas estas palabras"

<sup>798</sup> En una perspectiva diacrónica se podría explicar esta acumulación de sentidos en el rito por la transformación del rito. Dozeman propone que

"la redacción sacerdotal se extiende a través del capítulo y que esta buscaba reinterpretar la ceremonia deuteronomística de conclusión de alianza como una ceremonia de santificación del pueblo, para proveer una introducción a la legislación sacerdotal." *God on the Mountain...*, p. 107.

Dozeman considera 4ab-5 como el estrato más antiguo (cf., p. 28) sobre el que trabajo una redacción deuteronomística introduciendo los vs. 3-4a, y transformando el antiguo rito en uno de conclusión de la alianza (cf., p. 53) y posteriormente la mano sacerdotal introduciendo los vs. 1-2,5,6,8, 9-11, 15b-18a transforma el rito en uno de santificación del pueblo (cf. p.107ss).

Justamente no sólo Israel se consagra para el servicio de Yhvh sino que también Yhvh se compromete a un vínculo especial para con Israel, será su *segulah*. Así, ambos se "consagran" en un vínculo mutuo. En palabras de Blum, "sin dudas, en esta situación en el Sinaí, Israel es realmente un ממלכת כהנים, un גוי קדוש."<sup>799</sup> Yo agregaría, además verdaderamente en esta situación Israel es entre todos los pueblos, la סגולה de Yhvh. En definitiva, la consagración siempre implica un vínculo especial y hasta único con aquello a lo que uno se consagra. En este sentido la consagración incluye de alguna manera el concepto de alianza.

#### 7.4.3. Los notables de Israel y Yhvh en la montaña

La escena siguiente (vs.9-11) de alguna manera ratifica el status especial de Israel ante Yhvh. Éste le confiere un acceso único e inigualable. Yhvh e Israel están en un encuentro tremendo de comunión sin parangón en la Biblia Hebrea. Esta escena ha sido considerada de diferentes maneras:

##### **7.4.3.1. Una comida de ratificación de alianza**

McCarthy señala:

"Esta costumbre de formar una unión al compartir el pan juntos es generalizada; sin duda está basada en la idea de que es el grupo familiar el que come junto y por lo tanto ser admitido a la comida implica admisión a la familia."<sup>800</sup>

Esto se encuentra tanto en las culturas beduinas como árabes y en los textos de Gn 26:30ss donde Isaac alimenta a Abimelek; en 31:46ss donde Jacob come junto a Labán 31:46. Esto lleva a este autor a afirmar:

"La comida como sello de la alianza parece ser parte de la cultura beduina. Es un signo de que el débil es incorporado dentro de la familia del más fuerte, un gesto de reafirmación de parte del superior hacia el inferior y no un compromiso de este último [...] éste es un auténtico gesto de concreción de una alianza..."<sup>801</sup>

Similar es la lectura de Vriezen:

"podemos concluir que el origen de la representación de Ex. XXIV 9-11 es la conclusión de una alianza del rey y el pueblo: aquí Dios es el rey de los cielos sentado en su trono que se posa sobre el piso de lapislázuli bajo sus pies, aquí los ancianos son invitados por Él a tener una comida en su

<sup>799</sup> *Studien...*, p. 52. No muy distinta es la afirmación de Nicholson:

"Estos sobre los que la sangre del sacrificio de Yahweh es arrojada, ahora pertenecen peculiarmente a él y son por lo tanto también solemnemente comisionados a su servicio, como la consagración de los sacerdotes fue una comisión al cargo de sacerdotes." *God and His People...*, p. 172.

<sup>800</sup> "Three Covenants in Genesis", *Catholic Biblical Quarterly* 26 (1964), pp. 179-189.

<sup>801</sup> *Treaty and Covenant*, p. 162. Aelred Cody sugiere que también la comida de Jetro con Moisés, Aarón y los ancianos de Israel constituye igualmente una alianza. Ver "Exodus 18,12: Jethro Accepts a Covenant with the Israelites", *Biblica* 49 (1968), pp. 153-166.

presencia; los ancianos, son, como se afirma explícitamente, los representantes de Israel...<sup>802</sup>

#### 7.4.3.2. Una comida cultural

Blum, siguiendo a Perlitt, niega que la comida de los ancianos de Israel en la presencia de Dios constituya la conclusión de una alianza; para él se trata de un banquete cultural ("ein gottesdienstliches Festmahl").<sup>803</sup> Esta propuesta se basa en textos como Ex. 18:12; Dt 12:7.18; 14:26; 27:7; 1 Cro 29:22. "En todos estos casos, se ofrecen sacrificios y se regocijan 'delante de YHVH' (*lipnê Yhvh*) o 'delante de Dios' (*lipnê hâ'êlôhîm*, solamente en Ex 18,12)"<sup>804</sup> Por lo tanto, "No se puede dejar de pensar en las alegres fiestas de comida cultural realizadas *en presencia* de YHVH en el santuario de Jerusalén."<sup>805</sup>

#### 7.4.3.3. Una visio Dei

Nicholson ha sido uno de los más insistentes en este aspecto, especialmente cuando se consideran los vs. 9-11 separados de los vs. 3-8. En ese caso el énfasis está totalmente puesto en que vieron a Dios y sobrevivieron, no en la comida.<sup>806</sup> Más adelante él considera los vs. 9-11 en relación con los vs. 3-8. Entonces señala:

"El notable contenido de los vs. 9-11 y su relación redaccional con la descripción de la ceremonia de alianza en los vs. 3-8 sugieren que se piense como una descripción de la misma coronación de la ceremonia de la alianza que finalmente ha conducido Israel a Yahweh como su pueblo santo."<sup>807</sup>

#### 7.4.3.4. Una comida de confirmación de los líderes de Israel

Ska comienza diciendo "no existe, a nuestro conocimiento, ningún paralelo veterotestamentario que contenga los dos elementos, visión y comida."<sup>808</sup> De esto concluye:

"Ex 24,9-11 ha empleado un lenguaje propio de la tradición profética, aquel de la *visio Dei*, y la conjuga con un tema proveniente de las tradiciones de la realeza (la comida "frente al rey"). Los dos elementos tienen en común que tocan la cuestión de la pertenencia al 'consejo divino'.<sup>809</sup>

<sup>802</sup> "The Exegesis of Exodus xxiv 9-11", en M. Beek, S. Brock y F. Bruce (Eds.), *The Witness of Tradition: Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference Held at Woudschoten 1970* (OTS 17), Leiden, Brill, 1972, p. 113.

<sup>803</sup> Studien..., p. 53.

<sup>804</sup> Ska, "Le repas de Ex 24,11", *Biblica* 74 (1993), p. 310.

<sup>805</sup> Renaud, *The Théophanie du Sinaï...*, p. 178.

<sup>806</sup> *God and His People...*, pp. 131-132.

<sup>807</sup> *God and His People...*, pp. 173-174.

<sup>808</sup> "Le repas de Ex 24,11...", p. 319.

<sup>809</sup> "Le repas de Ex 24,11...", p. 320.

Así

“su primer función es la de legitimar como miembros del consejo divino a los dignos herederos de Moisés después de la catástrofe del exilio, en este caso los miembros de la clase sacerdotal de Aarón y los representantes de los ancianos.”<sup>810</sup>

Esto último es importante si se compara con los textos de Is 24:23 y Zac 3:7, ya que en el primero se habla sólo de los ancianos y en el último del sumo sacerdote. Ex 24:11 refleja, entonces, “una tentativa de conciliación entre los dos grupos principales.”<sup>811</sup>

#### 7.4.3.5. Una imagen de cercanía y comunión

Estas interpretaciones de la escena de 24:9-11 rescatan y valorizan diferentes elementos presentes en el texto. Proponemos aquí mirar en primer lugar el contexto narrativo para entender su relación con el contexto inmediato, es decir 19:1-24:3-8, y ver así la escena como culminación de la alianza, aunque no necesariamente como un acto formal de conclusión de la alianza. Lo que sucede en 24:9-11 es consecuencia palpable de ser un pueblo santo, un reino de sacerdotes y la *segulah* de Yhvh. Israel disfruta de un pleno acceso y comunión a su Dios, se regocija en su presencia y es aceptado en su “mesa.”

Para expresar la magnificencia y singularidad de esta experiencia se concretan aquí elementos narrativos previamente postergados y se toman símbolos muy ricos y profundamente arraigados en la cultura del antiguo cercano oriente. En cuanto a lo primero podemos señalar que recién ahora se cumple la promesa hecha a Moisés en 3:12: Yhvh había prometido a Moisés como señal que en esa misma montaña “servirán a Dios” (תעבדון הַתְּיָהוָה עַל הַהָר הַזֶּה) y eso sucede en este episodio. Después de la preparación del pueblo, que incluyó la santificación y lavado de sus vestiduras (19:14) así como el reciente rito de sacrificio y consagración (24:3-8) el pueblo en sus representantes accede al lugar sagrado (ver 3:5). Vinculado a esto, finalmente Moisés tampoco sube solo a la montaña. Las idas y vueltas en este asunto (19:13.21.24) no hicieron más que aumentar la importancia que de por sí tiene el acontecimiento de subir a la montaña donde ha descendido Yhvh. El pueblo accede y se encuentra íntima y cercanamente con su Dios.

Por otro lado, como ya ha sido señalado en los trabajos mencionados más arriba, la comunión entre Israel y Yhvh es simbolizada en el banquete que Israel tiene ante

<sup>810</sup> “Le repas de Ex 24,11...”, p. 327.

<sup>811</sup> “Le repas de Ex 24,11...”, p. 327.

su Dios. La comida es un claro símbolo de inclusión y pertenencia al círculo del anfitrión. Ska ha mostrado la relevancia de las expresiones “comer a la mesa del rey” y “comer ante el rey.”<sup>812</sup> El texto de 2 Sa 9:11 clarifica el sentido de la primera expresión “y Mefiboshet comía a la mesa como uno de los hijos del rey” (ומפיבשת) ועל־שלחני כאחד מבני המלך quedando claro así su símbolo de inclusión. En cuanto a la segunda expresión 2 Re 25:29, es también un ejemplo contundente. Luego de que Joaquín halló gracia a los ojos de Evil-Merodak, rey de Babilonia, le otorga un lugar de privilegio entre los reyes en Babilonia y concluye diciendo: וישנא ויחיה ויאכל לחם תמיד לפניו בלימיו חייו “y cambió su ropa de prisión y comió siempre a su mesa todos los días de su vida” (v. 29). De esto Ska concluye: “comer en presencia del rey” es un honor reservado ocasionalmente a la clase dirigente de un reino o a los individuos, en circunstancias excepcionales.”<sup>813</sup>

Similarmenete, el ver a Dios tiene un peso extraordinario en la Biblia Hebrea. En primer lugar, la visión es claramente enfatizada en nuestro texto. Se utilizan aquí dos verbos ראה (“ver” v. 10) y חזיה (“contemplar”, v. 11)<sup>814</sup> que enmarcan la escena en la montaña. Segundo, la respuesta de Moisés ante la zarza ardiente en 3:6 es un ejemplo claro de las consecuencias de ver a Dios. “Moisés cubrió su rostro porque temía ver a Dios.” (ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל־האלהים). En el mismo sentido podemos ver cómo se ha enfatizado en la teofanía del Sinaí la necesidad de mantener distancia y no acercarse para ver a Yhvh (cf. 19:21 e implícito en 19:24).<sup>815</sup>

Finalmente, quisieramos llamar la atención sobre la designación de Yhvh como “Dios de Israel” (אלהי ישראל). La única vez que se utilizó esta expresión anteriormente es en 5:1, en la primera entrevista con el faraón:

<p>“y dijeron al faraón: así dice Yhvh, Dios de Israel:</p>	<p>ויאמרו אל־פרעה כה־אמר יהוה אלהי ישראל</p>
---	--

<sup>812</sup> “Le repas de Ex 24,11”, pp. 317-319.

<sup>813</sup> Idem, p. 319. Similar es la conclusión de Davies, *A Royal Priesthood*, p. 133. La distinción de Vriezen entre comer “ante el rey” y “comer a la mesa del rey” (“The Exegesis of Exodus...”, p. 113) nos parece un tanto rebuscada.

<sup>814</sup> Se ha sugerido una distinción entre estos dos verbos, siendo este último específico para designar la visión profética pero no nos parece que exista una real diferencia en su significado. Ver Propp, *Exodus*, Vol. 3, p. 297.

<sup>815</sup> La consecuencia para quien vea a Dios es la muerte (Ex 33:20) por lo que sucede en acontecimientos aislados y particulares: a) Gedeón, vió (ראה) cara a cara al mensajero de Yhvh (Jc 6:22); b) Isaías, accede en una visión al consejo divino (Is. 6:1-11); c) Miqueas ve a Yhvh en su trono (1 Re 22:19).

*'dejad salir a mi pueblo  
y celebrarán una fiesta para mí en el desierto.'*

שלה את-עמי  
ויחנו לי במדבר

Si allí esta expresión se usaba en el contexto de desafío y conflicto con el faraón aquí, en la apacible majestuosidad de su trono, implica el vínculo y comunión con este pueblo.<sup>816</sup>

## 8. Conclusión

La llegada al Sinaí era largamente esperada por el lector pues en 3:12 se anticipaba este lugar como el lugar definitivo donde el pueblo serviría a Yhvh su Dios. Lejos ha quedado su señor anterior, el faraón. También la propuesta de alianza realizada por Yhvh en 6:7 y que el pueblo rechazó encuentra en el Sinaí su conclusión. La alianza del Sinaí no es entonces el lugar de la elección de Israel sino de la elección de Yhvh hecha por Israel. Recién ahora, libre de la dura servidumbre Israel está en condiciones de optar por su Dios.

Yhvh toma la iniciativa y propone a Israel un vínculo de consagración mutua. Para eso Israel se debe comprometer a *"escuchar la voz de Yhvh y mantener su alianza"* dándole esto un status privilegiado ante Yhvh de comunión y accesibilidad. Israel será, en consecuencia, propiedad personal de Yhvh. Esto es propuesto por Yhvh en la montaña a Moisés (19:4-6) y se inicia así un proceso de consulta al pueblo para continuar en la conclusión de la alianza.

Este proceso se ve interrumpido y afectado por un segundo programa y es que Israel crea en Moisés para siempre (19:9). Es en cumplimiento de este programa que se produce la teofanía (19:16-25) y el anuncio del decálogo (20:1-17). Sin embargo, esto afecta al programa anterior pues el decálogo es comunicado directamente a todo el pueblo y no a través de Moisés como el resto de las leyes contenidas en el "código de la alianza" (20:22-23:33). El ascenso del pueblo que estaba previsto (19:13), postergado (19:21-23) y redefinido (19:24) es dejado de lado con la reticencia del pueblo a subir a la montaña y delegar en Moisés la función de ser su interlocutor con Yhvh (20:18-21). Esta decisión del pueblo da por finalizado el plan de Yhvh iniciado en 19:9.

<sup>816</sup> Davies subraya un segundo aspecto de esta designación y es que reforzaría el rol de los líderes como representantes de Israel. Ver *A Royal Priesthood...*, p. 127.

El corpus legal de la alianza es afectado por este programa de fortalecimiento de la figura de Moisés, pues el decálogo adquiere una relevancia con relación a las otras leyes. Éstas fueron comunicadas a través de Moisés mientras que el decálogo ha sido escuchado por todo el pueblo. A esto se le suma una distinción en cuanto a su forma. El decálogo está compuesto básicamente de sentencias apodícticas, mientras que el código de la alianza es casuístico. A su vez que el primer punto de la alianza (19:5) sea escuchar la voz de Yhvh coloca al decálogo y al código de la alianza bajo la autoridad de Yhvh.

Vale destacar que en 23:20-33 Yhvh promete que un ángel acompañará al pueblo en su retorno a la tierra de Canaán. El ángel se confunde con Yhvh y se enfatiza su presencia en él.

La alianza del Sinaí iniciada en 19:4-6 es concluida finalmente en 24:3ss. El pueblo ratifica dos veces su voluntad. Se realiza entonces un rito similar al de la consagración de los sacerdotes pero al mismo tiempo enfatizando mutualidad entre las partes. Se da así una consagración mutua de Yhvh a Israel y de Israel a Yhvh.

La imagen final con la que termina estos eventos es el de una cercanía y comunión única e irrepetible de Israel con su Dios. Los representantes de Israel ven (veladamente) a Yhvh y comen y beben en su presencia. Yhvh por su parte se deja ver y no extiende su mano contra ellos.

## IV. Capítulo 32-34

### 1. Introducción

Este cuarto capítulo presenta un estudio de los eventos que suceden en los capítulos 32 a 34. Estos eventos están enmarcados por las instrucciones para la construcción del santuario (Ex 25-31) y por la obra misma (Ex 35-40). Sin embargo, la transición entre las instrucciones recibidas en la montaña y la edificación en medio del campamento israelita está lejos de ser sencilla.

La comunión sublime que se había logrado con la alianza sellada en Ex 24:1-11 es drásticamente transformada con la construcción de un becerro de oro (32:1-6). Esto no sólo rompe la alianza sino que pone en riesgo la existencia misma de Israel (32:10). Será tarea de Moisés alejar a Yhvh de esta idea inicial (32:11-14) y de ir recomponiendo un nuevo vínculo entre Yhvh e Israel (32: 29-35; 33:12-17; 34:9). Esta trabajosa iniciativa de Moisés culmina con una nueva alianza (34:10-27). Es especialmente importante para nuestro trabajo entender cómo se relaciona esta alianza de Ex 34 con la previa de 19-24.

Es decisivo entonces descubrir de qué manera Moisés desarrolla su tarea de reconstruir el vínculo y la forma y el grado en que Yhvh acepta la iniciativa de Moisés. Se discutirá si la alianza de Ex 34:10-27 significa una renovación de la alianza anterior de Ex 19-24 y con ello la restitución total del vínculo entre Yhvh e Israel o sí, como nosotros sugerimos, se trata de una nueva alianza con objetivos y contrapartes distintas. Este capítulo está dividido en cuatro partes, una parte para cada capítulo (Ex 32-34) y una conclusión general de los tres en conjunto.

## 2. Éxodo 32

### 2.1. Traducción y crítica textual

32:1 Y vio el pueblo que tardaba Moisés en descender de la montaña y se congregó el pueblo sobre Aarón y dijeron a él: "Levántate, haz para nosotros un Dios que vaya delante nuestro porque de ese Moisés, el hombre que nos hizo subir del país de Egipto, no conocemos que ha pasado con él." 2 Y dijo a ellos Aarón: "quitad los aretes de oro que están en las orejas de vuestras mujeres, hijos e hijas y traédmelos a mí." 3 Y se quitó todo el pueblo los aretes de oro que estaban en sus orejas y los trajeron a Aarón. 4 Y tomó de sus manos y los reunió<sup>817</sup> en una fundición

<sup>817</sup> Se trata del verbo  $\text{קָבַעַ} + \text{נָ} = \text{קָבַעַנָּה}$  "juntar en" y no del verbo  $\text{קָבַעַ}$  "formar". Ver Dt 14:25; 2 Re 5:23, etc., y

e hizo un becerro de fundición. Y dijeron "Este es tu Dios Israel, el que te hizo subir del país de Egipto."

<sup>5</sup>Y vio<sup>818</sup> Aarón y construyó un altar ante el (becerro) y exclamó Aarón y dijo: "fiesta para Yhvh, habrá mañana"

<sup>6</sup>Y se levantaron<sup>819</sup> en la mañana y elevaron holocaustos y acercaron sacrificios de paz y se sentó el pueblo para comer y beber y se levantaron para divertirse.

<sup>7</sup>Y habló Yhvh a Moisés: *"anda, baja porque se ha corrompido tu pueblo, el que hiciste subir del país de Egipto. <sup>8</sup>Se apartaron rápidamente del camino que les ordené. Se han hecho para ellos un becerro de fundición y se postraron ante él y sacrificaron ante él y dijeron: "este es tu Dios Israel, el que te hizo subir de la tierra de Egipto."*

*<sup>9</sup>Y dijo Yhvh a Moisés: "he visto al pueblo este y he aquí que un pueblo obstinado es él <sup>10</sup>y ahora déjame y que se encienda mi ira contra ellos y acabe con ellos. Pero haré de ti una nación grande."*

<sup>11</sup>Pero apaciguó<sup>820</sup> Moisés el rostro de Yhvh su Dios y dijo: "¿Por qué, Yhvh, se encenderá tu ira con tu pueblo, que liberaste del país de Egipto con gran poder y mano fuerte?"

<sup>12</sup>¿Por qué hablarían los egipcios diciendo: 'Con maldad los hizo salir para exterminarlos en las montañas y borrarlos de la faz del suelo?' Vuélvete del enojo de tu ira y arrepíentete de hacer el mal a tu pueblo.

<sup>13</sup>Acuérdate de Abrahán, Isaac e Israel<sup>821</sup>, tus siervos, a los que juraste por ti, y dijiste: "multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo y toda esta tierra, he dicho que daré a vuestra descendencia<sup>822</sup> y la heredarán por siempre."

<sup>14</sup>Y se arrepintió Yhvh de hacer el mal que pensaba hacer contra su pueblo.

<sup>15</sup>Y se volvió y descendió Moisés de la montaña y las dos tablas del testimonio en sus manos. Tablas escritas en sus dos lados, de uno y otro lado estaban escritas.

<sup>16</sup>Y las tablas eran obras de Dios y la escritura era escritura de Dios, grabada sobre las tablas.

<sup>17</sup>Y escuchó Josué el ruido del pueblo gritando y dijo a Moisés: *"hay grito de batalla en el campamento."*

<sup>18</sup>Y dijo:

*"No es grito de victoria,*

la discusión de Houtman sobre este verbo en particular y las dificultades de traducción de este versículo en *Exodus*, Vol. 3 (HCOT), Leuven, Peeters, 2000, pp. 636-637.

<sup>818</sup> El texto consonántico permite dos lecturas. El verbo *ver* o el verbo *temer*. La vocalización masorética, la LXX, el Pentateuco Samaritano y el Targum Onqelos leen "y vió." El texto Siríaco lee "y temió." Neofiti y PseudoJonatán leen "y vió y temió". Ver la discusión en William Prop, *Exodus 19-40: A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible), Nueva York, Doubleday, 2006, p. 541.

<sup>819</sup> La LXX tiene aquí una cadena de verbos, el primero en participio singular y el resto en 3ra. persona singular en lugar de plural como en el TM. De esta manera la LXX hace de Aarón el sujeto de las acciones.

<sup>820</sup> La traducción del verbo חלה es discutida. Ver la explicación de Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 415; y Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 647.

<sup>821</sup> El Pentateuco samaritano y la LXX lee "Jacob"

<sup>822</sup> El texto griego original lee εἶπας δοῦναι αὐτοῖς "dijiste darías a ellos".

no es grito de derrota,  
sonido de cántico yo escucho.<sup>823</sup>

<sup>19</sup>Y sucedió cuando se acercaba al campamento y vio el becerro y las danzas y se encendió la ira de Moisés y arrojó de sus manos las tablas y las destrozó al pie de la montaña. <sup>20</sup>Y tomó el becerro que habían hecho y lo incendió con fuego y lo molió hasta hacerlo polvo, lo esparció en el agua y se lo hizo beber a los hijos de Israel.

<sup>21</sup>Y dijo Moisés a Aarón: "¿Qué te ha hecho este pueblo para que hayas traído pecado tan grande sobre él?"

<sup>22</sup>Y dijo Aarón: "No se encienda la ira de mi señor, tú conoces el pueblo que hacia el mal se inclina."<sup>824</sup> <sup>23</sup>Me dijeron: 'haz para nosotros un Dios que vaya delante de nosotros porque este Moisés, el hombre que nos hizo subir del país de Egipto, no conocemos que ha pasado con él' <sup>24</sup>y dije a ellos: 'los que tengan oro quítenselo y dénmelo a mí' y lo eché en el fuego y salió el becerro este"

<sup>25</sup>Y vio Moisés al pueblo que estaba fuera de control, porque Aarón los había dejado descontrolarse, para vergüenza ante sus enemigos. <sup>26</sup>y se colocó Moisés a la puerta del campamento y dijo: "¿quién está con Yhvh? ¡A mí!", y se unieron a él todos los hijos de Leví <sup>27</sup>y dijo a ellos: "así dice Yhvh, Dios de Israel: 'cálcese cada uno su espada en la cintura y atravesad y volved de puerta a puerta del campamento y maten cada uno a su hermano, su amigo su pariente.'" <sup>28</sup>E hicieron los hijos de Leví como les dijo Moisés y cayeron del pueblo el día aquel como tres mil. <sup>29</sup>Y dijo Moisés: "se han consagrado<sup>825</sup> vuestras manos hoy para Yhvh porque<sup>826</sup> cada uno (estuvo) contra su hijo y contra su hermano y trajeron bendición sobre ustedes hoy"

<sup>30</sup>Y llegó el día siguiente y dijo Moisés al pueblo: "ustedes han pecado grandemente y ahora subirá a Yhvh, tal vez pueda expiar vuestro pecado."

<sup>823</sup> El uso de עָנָה presenta algunas dificultades. En los dos primeros miembros es vocalizado 'ánót, infinitivo qal, mientras que en el tercer miembro aparece vocalizado 'annót infinitivo piel. La LXX lee los tres de la misma forma. Véase la discusión en Propp, *Exodus 19-40*, pp. 544-545 y 556-557; y Houtman, *Exodus*, Vol. 3, pp. 655-656. Aquí traducimos por "coros" tomando la raíz "responder". Ver más abajo la discusión al respecto de este verso.

<sup>824</sup> La LXX lee ὁ ὄρημα τοῦ λαοῦ τούτου "La violencia de este pueblo"; el Pentateuco samaritano lee פִּירוּעַ, en lugar de בְּרֵעַ, ver v. 25.

<sup>825</sup> La conjugación del verbo presenta dificultades. Ver la discusión de Propp, *Exodus 19-40*, pp. 563-564, Houtman, *Exodus*, Vol. 3, pp. 668-669. La LXX traduce en 2da. persona plural (ἐπιηρώσατε). Con Cassuto entendemos que se trata no de un imperativo qal sino de un piel 3ra. persona plural, ver *Commentary...*, p. 422. El sujeto de este verbo no son los levitas sino sus manos.

<sup>826</sup> La partícula כִּי está ausente en la LXX, la versión siríaca y la Vulgata.

<sup>31</sup>Y volvió Moisés hacia Yhvh y dijo: "¡Ah! Este pueblo ha cometido gran pecado e hicieron para ellos un Dios de oro. <sup>32</sup>Pero ahora perdona su pecado y sino bórrame por favor de tu libro que has escrito." <sup>33</sup>Y dijo Yhvh a Moisés: "A quien peque contra mí lo borraré de mi libro. <sup>34</sup>Y ahora ve y conduce al pueblo hacia donde te he dicho. He aquí que mi mensajero irá delante de ti y en el día de mi visita, contaré contra ellos su pecado." <sup>35</sup>E hirió Yhvh al pueblo por haber hecho al becerro, el que había hecho Aarón.

## 2.2. De la montaña al campamento

Con 32:1 la lectora es trasladada bruscamente a la base de la montaña, al campamento de los israelitas. El cambio de escena implica un golpe en el lector que hace apenas instantes se deleitaba con los minuciosos detalles que permitirían la presencia de Yhvh en medio del pueblo:

וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִייתִי לָהֶם לֵאלֹהִים ("y *habitaré en medio de los hijos de Israel y seré su Dios.*" Ex 29:45"). Mientras que arriba todo es quietud y armonía<sup>827</sup> en el campamento, el pueblo apura a Aarón para que construya un Dios que vaya delante de ellos (יֵלְכוּ לִפְנֵינוּ, 32:1).

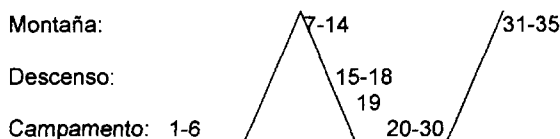
El cambio de escenario, de personajes y de situación muestra el inicio de una nueva unidad en 32:1. Efectivamente, en 31:18 concluye el programa iniciado en 24:12. Moisés había sido convocado por Yhvh a la montaña para recibir "...las tablas de piedra [con] la Torah y los mandamientos que he escrito para su instrucción" (וְאֵתְּנָה לְךָ אֶת־לַחַת הָאֲבֵן וְהַחֹרֶה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרָתָם) (24:12) y en 31:18 Moisés recibe esas mismas tablas: "y entregó a Moisés, cuando terminó de hablar con él en la montaña Sinaí, las dos tablas del testimonio, tablas de piedra, escritas con el dedo de Dios." (וַיִּתֵּן אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה כִּכְלָתוֹ לְדַבֵּר אִתּוֹ) (31:18). Como señala este versículo, durante la estadía de Moisés en la montaña, Yhvh, además de las tablas, vuelve a hablar con Moisés. Esta vez para entregar una serie de instrucciones relativas a la construcción del santuario, del mobiliario, de la vestimenta de sus oficiantes y los ritos destinados a la consagración.<sup>828</sup>

<sup>827</sup> Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 610.

<sup>828</sup> Este largo monólogo de Yhvh a Moisés se inicia en 25:1: יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה ("y habló Yhvh a Moisés") y encuentra su conclusión en 31:18: אִתּוֹ ("cuando terminó de hablar con él...").

Al mismo tiempo, hay varios elementos que enlazan los acontecimientos en este capítulo con la unidad precedente. Por ahora basta señalar dos, a saber: la cláusula משה לרדת מן ההר "...que tardaba Moisés en descender de la montaña" en el v. 1 refiere a la subida de Moisés en 24:15 y su larga estada en la montaña; y el pueblo acudiendo a Aarón sigue las instrucciones dadas por Moisés en 24:14.<sup>829</sup>

Nuevamente la montaña aparece como un elemento central en la ubicación de los distintos personajes y los eventos. Así podemos dividir el capítulo 32 en los siguientes escenarios: la narración comienza en el campamento (vs. 1-6); los personajes son el pueblo y Aarón. Luego nos lleva a la montaña (vs.7-14), donde Yhvh y Moisés (+Josué) dialogan y negocian sobre los acontecimientos en el campamento; Josué y Moisés aparecen en los vs. 15-18 descendiendo de la montaña y dialogando sobre lo que escuchan. Aún no han llegado al campamento (v. 19) cuando Moisés destruye las tablas. Con el v. 20 finalmente Moisés y Josué llegan al campamento y comienzan una serie de acontecimientos que lo tienen a él, al pueblo, a Aarón y a los levitas como caracteres. Una vez más Moisés sube a la montaña para interceder nuevamente ante Yhvh (vs. 31-35). Gráficamente podríamos ilustrarlo así:



A los cambios de escenarios mencionados debemos sumarles los indicadores temporales. El primer escenario de los vs. 1-6 está dividido temporalmente, registrándose la escena del v. 6 al día siguiente de la anterior. Igualmente en el v. 30 comienza una nueva escena en el mismo escenario.

### **2.3. El becerro de oro (32:1-6)**

La construcción del becerro de oro es un episodio extensamente estudiado por su peso teológico en la Biblia Hebrea e inclusive más allá. Me limito aquí a señalar tres aspectos que resultan importantes para el presente estudio:

1. la situación que "dispara" la construcción de "un Dios que vaya delante de nosotros."

<sup>829</sup> Otros elementos los desarrollaremos a medida que analicemos las acciones de los vs. 1-6.

2. la elección de un becerro y el lugar de éste en las religiones del antiguo cercano oriente, la Biblia Hebrea y en el contexto narrativo del éxodo.
3. la irónica contradicción entre este pedido del pueblo, la construcción del becerro y su adoración con lo que había sucedido recientemente en la montaña (Ex 19-31).

### 2.3.1. La tardanza de Moisés y el pedido de un Dios

La escena en el campamento comienza con el pueblo que percibe (רָאָה) la tardanza de Moisés (v. 1a). El uso del participio polel del verbo בָּוֹשׁ<sup>830</sup> da inclusive algunas pistas más sobre la demora de Moisés. El participio polel es utilizado una única vez más en Jc 5:28, donde la madre de Sisara expresa su preocupación por el retraso de su hijo. Esto permite pensar que detrás del uso de este verbo existe también una cierta preocupación por la tardanza de Moisés. Ésta no los lleva, a diferencia del texto de Jc 5:28, a preocuparse por él sino por su propia seguridad. Efectivamente el pueblo marca una distancia con Moisés al llamarlo "ese Moisés" (זֶה מֹשֶׁה)<sup>831</sup> y busca reemplazarlo con la construcción de un Dios: "Levántate, haz para nosotros un Dios que vaya delante nuestro porque<sup>832</sup> de ese Moisés, el hombre que nos hizo subir del país de Egipto, no conocemos qué ha pasado." (v. 1b)

La demora de Moisés entonces, queda como justificación para pedir un Dios que vaya delante de ellos tanto en el discurso del pueblo (v. 1b) como en la frase introductoria del narrador (v. 1a).<sup>833</sup> Esto es vital para entender qué es lo que el pueblo desea.

El pueblo busca un Dios que vaya delante de ellos. Y eso es justamente lo que Yhvh ha venido haciendo desde la salida de Egipto (13:21; 14:29) y es lo que repetidamente aparece una y otra vez como promesa de Yhvh a su pueblo en la conclusión del "código de la alianza:" el mensajero de Yhvh (23:20.33), terror (v. 27)

<sup>830</sup> Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 631.

<sup>831</sup> Ver J. Joosten, "The Syntax of *zeh Moseh* (Ex 32,1.23)", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 103 (1991), pp. 412-415; Pablo Andiañach, *El libro del Éxodo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006, p. 432.

<sup>832</sup> La partícula ׀ en el discurso del pueblo a Aarón funciona como la justificación del pedido.

<sup>833</sup> Moberly comenta: "la solicitud del pueblo de un ׀lōhīm sobre la base de que Moisés ahora ha desaparecido es notable en que esto implica que los ׀lōhīm son un reemplazo, en cierto sentido, de Moisés." *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34*, (JSOTSup. 22), Sheffield, JSOT Press, 1983, p. 46.

y avispas (v. 28) irían delante del pueblo para proteger a su pueblo y derrotar a sus enemigos.

A los ojos de pueblo la ausencia de Moisés implica, de alguna manera, la pérdida de esta certeza; de ahí el pedido de una imagen que cumpla con este objetivo. Para suplantar a Moisés ellos "apuraron"<sup>834</sup> a Aarón y éste cede a la presión del pueblo.<sup>835</sup>

### 2.3.2. El becerro de oro

#### 2.3.2.1. El becerro de oro: símbolo de poder

El sustantivo עגל designa no a un ternero sino a un toro o toro joven. El Salmo 106:19-20 hace un paralelismo entre עגל y שׂוֹר ("toro").<sup>836</sup> Moberly da por sentado que la elección de un toro está vinculada a su símbolo de fertilidad.<sup>837</sup> Así concluye refiriéndose al v. 25: "si el pueblo se desenfrena en presencia de una imagen que es símbolo de fertilidad, las implicaciones son obvias."<sup>838</sup> La interpretación de Moberly plantearía algo así como "cuando el gato no está, los ratones bailan..."

Sin embargo, el toro no es sólo imagen de fertilidad sino también de fortaleza, poder y lucha.<sup>839</sup> Así lo muestran variados textos del antiguo cercano oriente.<sup>840</sup> También en otros textos de la Biblia hebrea el toro tiene este significado, como es el caso de la comparación de José con el primogénito de un toro que con sus cuernos cornea a los otros pueblos (Dt 33:17). En Génesis encontramos עֵקֶב אֲבִיר, "el

<sup>834</sup> Este es el sentido de la expresión ויקהל העם על-אֶהָרֶן Similar es el caso en Nm 16:3; 17:7 y 20:2. Ver Brevard Childs, *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, (OTL), Louisville, Westminster, 1974, p. 564.

<sup>835</sup> Houtman sugiere que el pedido de Aarón a los varones de quitar פִּדְיוֹן (piel) los aretes de sus mujeres, hijos e hijas pero no los propios despertaría una resistencia de parte de aquellos y por lo tanto la propuesta no funcionaría. Lo lee entonces como una "maniobra diplomática" que evite seguir con la propuesta. Ver *Exodus*, Vol. 3, p. 636.

<sup>836</sup> Ver la discusión de Propp, *Exodus 19-40*, pp. 550-551 y 581. Aquí propone que "young bull", toro joven, puede ser una mejor traducción. Ver también, Sama, *Exodus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia/Nueva York/Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1991, p. 203, Moberly, *At the Mountain of God...*, p. 196, nota 8.

<sup>837</sup> Ver *At the Mountain of God...*, p. 196, nota 7. Ver Martin Noth, *Exodus: A Commentary* (OTL), Londres, SCM Press, 1962, p. 248.

<sup>838</sup> *At the Mountain of God...*, p. 196.

<sup>839</sup> Ver John Spencer, "Golden Calf", en David Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, Vol. II, Nueva York, Doubleday, 1992, pp. 1065-1069.

<sup>840</sup> Patrick Miller justamente ha recolectado una serie de textos que muestran no sólo el aspecto de fertilidad sino también el aspecto guerrero de este símbolo. "El the Warrior", *Harvard Theological Review* 60/4 (1967), pp. 411-431.

traducido como "el fuerte de Jacob" pero en realidad se trata de un apelativo divino.<sup>841</sup>

El toro como imagen de poder parece mucho más acertado en el marco narrativo inmediato y mediato de Éxodo 32.<sup>842</sup> Yhvh ha sido quien ha venido "delante del pueblo" protegiéndolo y guiándolo por el desierto (13:21 y 14:19). La promesa del mensajero que irá delante de ellos hacia la tierra prometida similarmente abrirá paso al pueblo durante su caminata.<sup>843</sup> En el contexto inmediato, como hemos mencionado más arriba, lo que motiva el pedido del pueblo es la ausencia de Moisés, quien además es identificado en el relato como el que hizo subir al pueblo de Egipto.<sup>844</sup> Nos parece entonces que la fortaleza y poder simbolizado por el toro es el aspecto predominante en la imagen escogida.<sup>845</sup>

### 2.3.2.2. Becerro de oro ¿pedestal o imagen?

El v. 4 no abunda en detalles sobre el proceso de construcción. Solamente dos verbos se utilizan para describir las acciones de Aarón: juntar (צורר) y hacer (עשה), en claro contraste con el largo y minucioso proceso de preparación para el encuentro con Yhvh (Ex 19-24) y la construcción del tabernáculo (Ex 25-31). La descripción apura el paso y brinda mínimos detalles sobre la fabricación, pasando de inmediato al resultado: "un becerro de oro."<sup>846</sup>

Esta ausencia de pormenores ha llevado a preguntarse si se trata de una imagen, de un trono vacío o aún de un estandarte. Eissfeldt ha propuesto que no se trata de una estatua sino de un estandarte, "Führersymbol".<sup>847</sup> Su lectura nos parece

<sup>841</sup> Ver Janzen, "The Character of the Calf in Exodus 32", *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), p. 598.

<sup>842</sup> La argumentación que presentamos sigue básicamente la propuesta de Janzen, "The Character of the Calf...", pp. 597-607.

<sup>843</sup> El aspecto de la fecundidad está totalmente ausente, excepto que uno quisiera ver esto como una anticipación de las necesidades al arribar a la tierra, pero nada indica en el contexto inmediato que se pueda inferir esta lectura.

<sup>844</sup> Éxodo 17:11 muestra además la importancia de Moisés como líder militar ante los amalecitas.

<sup>845</sup> Eissfeldt ha propuesto que no se trata de una estatua sino de un estandarte, un "Führersymbol". "Lade und Stierbild", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 58 (1940-41), pp. 190-215. Su lectura nos parece acertada en tanto incorpora correctamente, desde nuestro punto de vista, el aspecto militar del toro. No así la idea de que se trate de un estandarte y no de una estatua. Ver las críticas de Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 625.

<sup>846</sup> Loewenstamm ha sugerido que en realidad se trata de madera y enchapado en oro. "The Making and the Destruction of the Golden Calf", *Biblica* 48 (1967), pp. 481-490. Ver también Frank Michaeli, *Le Livre de l'Exode*, Neuchâtel, Delauchaux et Niestlé, 1974, p. 271; Houtmann, *Exodus*, Vol. 3, p. 639. Propp, *Exodus 19-40*, p. 550.

<sup>847</sup> "Lade und Stierbild", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 58 (1940-41), pp. 190-215.

acertada en tanto incorpora correctamente el aspecto militar del toro. No así la idea de que se trate de un estandarte y no de una estatua.<sup>848</sup>

Más adeptos ha tenido la propuesta de que en realidad el becerro de oro es el pedestal sobre el que se asienta la divinidad. En este caso funcionaría como el arca donde Yhvh se manifestaría a Moisés (Ex 25:22) o como aparece en las descripciones del Dios Hadad en Siria y Anatolia.<sup>849</sup> La interpretación del becerro como pedestal deja aún sin determinar si se busca un pedestal para Yhvh o algún otro Dios.

### **2.3.2.3. Becerro de oro, ¿Yhvh u otro/a Dios?**

Es posible que al menos en algún momento de la historia de la religión de Israel, el toro haya sido una figura aceptada para simbolizar a Yhvh. En Gn 49:24; Is 1:24; 49:26; 60:16; Sal 132:2-5 encontramos el epíteto de אֲבִיר (el fuerte, el toro de) Jacob/Israel. Es más: en el ostracón 41,1 de Samaria encontramos un nombre ('eglyw) que asocia al becerro con Yhvh.<sup>850</sup> Sin embargo, también el toro es una imagen popularizada para otros Dioses como Apis en Egipto, Ba'al y 'El<sup>851</sup> en Canaán y Sin en Mesopotamia.<sup>852</sup> Por lo que se sugirió que el becerro pueda ser referencia a alguno de estos Dioses.

Por otro lado, difícilmente haya escapado a la atención del narrador final del Pentateuco la construcción de dos becerros de oro por Jeroboam en Betel (1 Re 12:26ss) y la crítica del profeta Oseas. Hay varios elementos en común entre los textos de Ex 32 y 1 Re 12 que refuerzan la conexión entre ambos. Los más notables son los siguientes: tanto en Ex 32 como en 1 Re 12 se trata de becerros de oro, aunque en el texto de 1 Re sean dos y no uno como en el de Ex. En ambos relatos se adjudica al(os) becerro(s) haber hecho subir a Israel de la esclavitud.

<sup>848</sup> Ver las críticas de Lloyd Bailey a esta interpretación en "The Golden Calf", *Hebrew Union College Annual* 42 (1971), pp. 97-115. Ver también Houtman, *Exodus*, Vol. 3, pp. 625-626.

<sup>849</sup> Ver James Pritchard, *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University, (2da. Ed.), 1955, figuras 500, 501 y 531.

<sup>850</sup> Ver Jesús María Asumendi Ruiz, "En torno al becerro de Oro", *Estudios Bíblicos* 48 (1990), pp. 291-292.

<sup>851</sup> Ver por ejemplo en en KTU 1.6 IV., 1:10 leemos las palabras de Anat a Baal: "mensaje del toro ll, tu padre..." (*thm tr il abk*).

<sup>852</sup> Bailey concluye su trabajo diciendo: "no hay duda que un becerro de oro *podría* representar al dios-luna, y nosotros hemos buscado establecer, a través de elaborada evidencia bíblica solamente, que su culto fue transportado desde Harán por algunos de los ancestros de Israel y que continuó siendo venerado por ellos hasta al menos el tiempo de Moisés." "The Golden Calf..." p. 114 (*italica del autor*).

Igualmente en los dos casos hay una fiesta y sacrificios.<sup>853</sup> En Oseas encontramos tres textos que atacan la construcción del becerro y su culto: 8:5-6; 10:5-6; 13:1-3.<sup>854</sup>

De esto podemos concluir, en primera instancia, que el becerro de oro mantiene una polisemia difícil de ignorar. El texto mismo de Ex 32:1-5 tampoco es conclusivo al respecto. En el v. 5 encontramos que Aarón, luego de ver el becerro de oro y sobre todo la reacción del pueblo propone: חג ליהוה מחר "*mañana, fiesta para Yhvh*". Ahora bien, no necesariamente es esto lo que el pueblo tenía en mente ya que la mención a Yhvh aparece recién en boca de Aarón y no en boca del pueblo. Bien podría tratarse de un intento de "Yahvización" de parte de Aarón.

No obstante esta discusión, queda claro, aún antes de las palabras de Yhvh en los versículos siguientes, que estamos ante una grave crisis desencadenada por la ausencia de Moisés.<sup>855</sup> La búsqueda de un objeto que cumpla su lugar<sup>856</sup> implica una transgresión a los mandamientos de Yhvh (Ex 20:2-6), aún cuando el texto deja sin resolver si la transgresión consiste en la adoración inapropiada a Yhvh o en apostasía. Houtman expresa esto correctamente:

"...en Exo 32 como se presenta ante nosotros, la elección de una imagen es descrita enfáticamente como una ruptura con YHVH [...], sea o no ésta una elección abierta de otro dios. Para el escritor, sin embargo, la creación y adoración de una imagen es equivalente a la apostasía de Yhvh [...]. En su mente [...] con 'YHVH' fue lo mismo que una elección contra YHVH (cf. 32:26)."<sup>857</sup>

El texto mantiene en la descripción una ambigüedad difícil de resolver. Sin embargo, esto cambia cuando Yhvh mismo explica los eventos en el v. 8. Yhvh no deja aquí mínima duda que entre Él y el becerro de oro hay una distancia infinita. La construcción del becerro, su adoración y los sacrificios no han sido dirigidos a Yhvh sino que fueron orientados hacia otra deidad. Se podría aceptar una traducción del

<sup>853</sup> Un elemento extra es que los hijos de Jeroboam tienen el mismo nombre que dos de los hijos de Aarón, los que encendieron "fuego extraño" (Ver 1 Re 14:1; 15:25, Ex 24:1.9 y Lv 10:1s).

<sup>854</sup> En Sal 106:19s y Ne 9:18 encontramos además lecturas del relato de Ex 32.

<sup>855</sup> Tikva Frymer-Kensky comenta al respecto: "La motivación del pueblo en construir el becerro de oro es transparente: el 'pecado' no fue el abandono de Dios, sino el colapso de la confianza. Hay una forma de idolatría implicada, pero el 'ídolo' no fue el becerro; fue Moisés." "Moses and the Cult: The Question of Religious Leadership", *Judaism* 34/4 (1985), p. 449.

<sup>856</sup> Fretheim sugiere que lo que en realidad el pueblo busca es "una imagen del mensajero de Dios (no un sustituto)." *Exodus: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, John Knox Press, 1981, p. 281. Similar es la lectura de Propp; éste irónicamente señala: "Por supuesto, la estatua no 'irá', tendrá que ser llevada (cf. Is 46:1-2)." *Exodus 19-40*, p. 548.

<sup>857</sup> Así Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 626.

verbo שָׂחָה como “*postrarse*” y no “*adorar*.”<sup>858</sup> Las palabras de Yhvh, “*se postraron ante él*” (וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לֵאלֹהֵי) podrían estar describiendo que se postraron ante el becerro y mantendrían ambiguo el destinatario de la acción. Sin embargo, en el caso del verbo “*sacrificar*” (זָבַח) queda claro que Yhvh entiende que ese sacrificio no está dirigido hacia él: la sufijación en tercera persona וַיִּזְבַּח לֵאלֹהֵי expresa claramente que según Yhvh, el destinatario no es él mismo sino otro/a Dios/a.

### 2.3.3. Yhvh y el becerro de oro, un irónico contraste

Hay otros elementos previos que igualmente le permiten a la lectora percibir este momento como una ruptura con la situación anterior. Los acontecimientos de la “necesidad”, construcción y adoración del becerro se transforman en una trágica parodia de la promesa de Yhvh (23:20-33), la construcción del tabernáculo (25-31) y de la comida y visión de los líderes de Israel en la montaña (24:9-11).

La demanda de un Dios que vaya delante de ellos provoca un contraste profundo con la promesa de Yhvh que un mensajero suyo iría delante de él (Ex 23:20:33). Justamente, como hemos señalado más arriba, la expresión “*delante de ti*” (לְפָנַי), que vuelve a aparecer como necesidad del pueblo en 32:1, es uno de los elementos esenciales y estructurantes de la promesa de Yhvh como conclusión de la alianza con su pueblo (23:20-33).

Igualmente la construcción del becerro echa por tierra, o al menos pone en peligro, el meticuloso proyecto de construcción del tabernáculo. Fretheim sistematiza en un breve cuadro el contraste entre los dos proyectos:<sup>859</sup>

<u>Tabernáculo</u>	<u>Becerro</u>
Iniciativa de Dios	Iniciativa del pueblo
Una ofrenda voluntaria es requerida	Aarón demanda oro
Meticulosas preparaciones	No hay preparación
Extenso proceso de construcción	Hechura rápida
Salvaguarda de la santidad divina	Accesibilidad inmediata
Dios invisible	Dios visible
Personal, Dios activo	Objeto impersonal

<sup>858</sup> Ver Carol Meyers, *Exodus* (The New Cambridge Bible Commentary), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 259.

<sup>859</sup> *Exodus*..., p. 287.

Y mientras el pueblo demanda un Dios que camine delante de ellos, Moisés acababa de recibir de parte del mismísimo Yhvh las instrucciones del Tabernáculo que posibilitará la presencia continua de Yhvh en medio de su pueblo (ver. 29:45)

Finalmente, la adoración del becerro de oro parodia la reciente alianza de Yhvh con el pueblo y el sublime y único encuentro de los líderes de Israel con Yhvh en la montaña. Aquí, como en 24:5, se ofrecen holocaustos (עֹלֹת עֹלֹת) y sacrificios de paz (שְׁלָמִים) y, como en 24:11, comen (אָכַל) y beben (שָׁתָה) aunque ahora ante el becerro y no de Yhvh.

#### **2.4. Yhvh, Moisés y el futuro de Israel (Ex 32:7-14)**

Con el v. 7 se produce un cambio de escenario y de personajes. El lector es llevado ahora a la montaña donde aparecen Yhvh y Moisés (y Josué).<sup>860</sup> La escena transcurrirá en la montaña hasta el v. 14. Luego Moisés emprenderá el retorno (פָּנָה) y descenderá (יָרַד) de la montaña (v. 15). Esta escena se divide claramente en dos momentos:

a) Comienza con Yhvh hablando a Moisés (vs. 7-10): "y habló Yhvh a Moisés" (וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה). El discurso se puede dividir a su vez en dos partes claramente distinguidas por la segunda introducción al discurso divino en el v. 9 ("y dijo Yhvh a Moisés, וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה). Esto suele comprenderse como un indicio de cesura en el texto. Sin embargo, desde el punto de vista estilístico, crea un periodo de tiempo entre el informe de la situación a Moisés (vs. 7-8) y la decisión a la que Yhvh ha llegado (vs. 9-10).

b) Sigue con Moisés hablando ("y dijo" וַיֹּאמֶר) a Yhvh (11-14), el discurso de Moisés está enmarcado por la intervención del narrador informando del tono en que se deben leer las palabras de Moisés ("E imploró Moisés ante Yhvh, su Dios" וַיִּחַל מֹשֶׁה אֶת־פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהָיו v. 11) y culmina reportando el resultado de la súplica de Moisés ("y se arrepintió Yhvh" וַיִּשְׁחַח יְהוָה, v. 14).

<sup>860</sup> Sabemos por 24:13 que Josué ha subido a la montaña con Moisés, pero está ausente en el diálogo de 32:7-14. Su presencia será notada recién en el diálogo de 32:17-18.

### 2.4.1. El becerro a los ojos de Yhvh (vs. 7-8)

La primera parte del discurso comienza con una breve y contundente orden de descender: “*janda, baja*” (לִךְ-רַד) seguido por la explicación que justifica esa orden (“*porque*” כִּי). Continúa luego una “calificación” por parte de Yhvh de los acontecimientos de los vs. 1-6: “*se ha corrompido*” (שָׁחַת); “*se han apartado del camino*.” Finalmente Yhvh relata a Moisés los eventos (vs. 8aβ-b). El discurso de Yhvh en estos versículos podemos estructurarlo de la siguiente forma:

“*anda, baja*

*porque*

*se ha corrompido tu pueblo,*

*el que hiciste subir del país de Egipto.*

*Se apartaron rápidamente del camino que les ordené.*

*Se han hecho para ellos un becerro de fundición*

*y se postraron ante él*

*y sacrificaron para él*

*y dijeron:*

*“este es tu Dios Israel, el que te hizo subir del país de Egipto.”*

La orden de Yhvh de descender cambia totalmente el tono de sus palabras previas (25:1-31:17).<sup>861</sup> Después de las últimas acciones del pueblo ya no tiene sentido la permanencia de Moisés en la montaña, su rol de mediador entre Yhvh y el pueblo se ha desvanecido. La desobediencia del pueblo implica a los ojos de Yhvh una ruptura consigo. Esto lo deja ver la manera en que Yhvh considera a Israel.

Yhvh, dirigiéndose a Moisés, llama a Israel: “*tu pueblo*” (v. 7). Toma así nota del rechazo que significó la construcción y adoración al becerro de oro y el haber adjudicado primero a Moisés y luego al becerro haberlos hecho subir de Egipto. Childs comenta: “su descripción del pueblo como “*tu pueblo*” es la reacción divina a la exclamación del pueblo, ‘Estos son *tus* dioses’.”<sup>862</sup> Yhvh aparece doblemente despreciado, pues por un lado su acción liberadora es re-significada<sup>863</sup> y adjudicada

<sup>861</sup> Ver Childs, *Exodus...*, p. 567.

<sup>862</sup> Ver Childs, *Exodus...*, p. 567.

<sup>863</sup> Nótese el cambio del verbo יָצָא (“salir, liberar”) por עָלָה (“subir”) en 32:1, 4, 7 y la corrección de Moisés en el v. 11. Zenger muestra de qué manera el primero enfatiza el “acto violento de liberación de la esclavitud” y al mismo tiempo la salida de Egipto es un “acto de asumir la soberanía por parte de Yavé” (p. 242); el segundo más bien apunta al don de la tierra (p. 241), “O tema da ‘saída do Egipto’ e a origem do Pentateuco”, en Albert de Pury (Ed.), *O Pentateuco em Questão. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*, Vozes, Petrópolis, 1996, pp. 240-269. Sobre el sentido técnico del verbo יָצָא para expresar el acto de liberación ver también J. Weingreen, “הוֹצֵאתָוּרִיךְ in Genesis 15:7”, en Peter Ackroyd y Lindars Bar, *Words and Meanings. Essays presented to David Winton Thomas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 209-215.

a Moisés (v. 1). Por otro lado, la voluntad de Yhvh recientemente comunicada y aceptada por el pueblo ya ha sido dejada de lado (cf. vs. 7-8).

La expresión, "tu pueblo" (עַמֶּךָ) tiene un peso decisivo, pues expresa justamente lo opuesto a las intenciones de Yhvh para con Israel. Hemos mostrado más arriba cómo el pacto del Sinaí daba cumplimiento a la intención de que Israel se volviera el pueblo de Yhvh y Yhvh el Dios de Israel (cf. 6:8). Similarmente la construcción del tabernáculo y su morada en él haría que Israel reconociera a Yhvh como su Dios: "Habitaré en medio de los hijos de Israel y seré su Dios y conocerán que yo soy Yhvh, su Dios el que los hizo salir de Egipto para habitar en medio de ellos, yo, Yhvh, su Dios" (29:46). Entonces, haber declarado que Israel es el pueblo de Moisés y no el propio es la conclusión de su intento de vínculo profundo con Israel.<sup>864</sup> La alianza del Sinaí no sólo se rompe sino que deja de tener sentido.

#### 2.4.2. Moisés ¿un nuevo Abrahán? (vs. 9-10)

Una nueva introducción en la segunda parte del discurso crea una distancia con la primera parte, donde Yhvh hace una descripción de los acontecimientos. Ahora comunica a Moisés su evaluación de Israel y su decisión de destruirlo y seguir sólo con Moisés.

En el v. 9 Yhvh vuelve a tomar distancia de Israel designándolo como "este pueblo" (הָעָם הַזֶּה).<sup>865</sup> Luego la califica como קִשְׁיָה עַרְפָּי, es decir como incorregible, sin posibilidad de cambiar su conducta y/o actitud.<sup>866</sup> Este juicio sobre Israel lleva a Yhvh a su decisión terrible de exterminarlo (v. 10) y seguir sólo con Moisés, aunque la expresión וְעַתָּה הִנֵּיחָה ("y ahora déjame") parece abrir una puerta.

La exégesis rabínica ha notado la paradoja entre la determinación de Yhvh de exterminar al pueblo y la orden a Moisés de que lo deje solo. Éxodo Rabbah 42:9 expresa justamente que se trata de una invitación para que Moisés interceda por el

<sup>864</sup> El texto de Os 1:9: "Llama su nombre 'lo' 'ami, porque ustedes no son mi pueblo y yo no soy vuestro Dios" igualmente muestra la distancia que Yhvh toma de Israel. Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 644.

<sup>865</sup> Ver supra comentario sobre la expresión זֶה מֹשֶׁה "ese Moisés" en 32:1. Así también Moberly, *At the Mountain of God...*, pp. 49 y 198.

<sup>866</sup> Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 646. Propp entiende, sin embargo, como "insubordinado" y citando a Bekhor Shor comenta: "Israel se niega a 'inclinar su cuello para aceptar el yugo sobre su cuello'", *Exodus 19-40*, p. 554.

pueblo.<sup>867</sup> Cassuto similarmente entiende que en las palabras de Yhvh hay "un elemento de duda."<sup>868</sup> Sarna por su parte, entiende que "esta frase insinúa y anticipa la intercesión de Israel por parte de Moisés."<sup>869</sup>

Esta misma línea de interpretación aparece en Childs, quien entiende que "Dios pronuncia el castigo más severo imaginable, pero entonces repentinamente lo condiciona, como si este dependiera del acuerdo de Moisés. [...] El efecto es que Dios mismo deja la puerta abierta para la intercesión. Él mismo permite ser persuadido."<sup>870</sup>

Más apropiada parece la interpretación de Houtman quien entiende que en realidad Yhvh está totalmente decidido a llevar adelante su plan. "La explicación más obvia es que YHWH expresamente prohíbe a Moisés intervenir a favor de Israel porque él está totalmente determinado a llevar adelante este plan..."<sup>871</sup>

La expresión ועתה הניחה ("y ahora déjame") no es un guiño para que Moisés interceda sino justamente la prohibición de esto. Yhvh no quiere escuchar ninguna palabra de parte de Moisés pues lo que quiere hacer es destruir a Israel. Que Moisés lo deje solo, expresado en imperativo, es un intento de Yhvh de cerrar toda posibilidad de cambio en su decisión. En este punto del relato Yhvh está completamente decidido a acabar con su pueblo. Las palabras de Yhvh anticipan, sí, un aspecto esencial de su identidad. Yhvh es un Dios compasivo y capaz de cambiar, opuesto a Israel que es "cabeza dura". Yhvh se conoce así y es justamente por eso que exige a Moisés que lo deje solo. Lo que es inesperado es la respuesta de Moisés que desafía una orden divina.

La decisión de Yhvh implica dos aspectos: Por un lado pretende exterminar a Israel y, por otro, tener un nuevo comienzo con Moisés. Esto evoca dos situaciones anteriores del libro de Génesis. La situación planteada no es muy distinta a la que se da con el diluvio. Si allá el exterminio es de toda la humanidad y el reino animal,

<sup>867</sup> Esta lectura es seguida por Propp, *Exodus 19-40*, p. 554. Ver también Meyers, *Exodus* p. 259.

<sup>868</sup> *Commentary...*, p. 415.

<sup>869</sup> *Exodus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia/Nueva York/Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1991, p. 205. Ver comentario de Tigay en Adele Berlin y Marc Zvi Brettler (Eds.), *The Jewish Study Bible*, Oxford, Oxford University, 2004.

<sup>870</sup> *Exodus...*, p. 567. No muy distinta es la lectura de Andiañach que comenta que "el texto presenta a Dios pidiendo permiso a Moisés [...] para volcar su furor sobre su pueblo." *El libro del Éxodo*, p. 440. Ver Fretheim, *Exodus...*, pp. 283-284.

<sup>871</sup> *Exodus*, Vol. 3, p. 646.

aquí se plantea la desaparición (כלה) del pueblo. Un nuevo comienzo sin embargo, es garantizado con Noé y su familia en el texto de Gn 6:13ss y con Moisés en Ex 32:10.

Si la situación de exterminio de todos excepto uno trae a la memoria el diluvio y la figura de Noé, la promesa que Yhvh hace a Moisés de hacer a partir de él una gran nación retoma claramente la figura de Abrahán (ver Gn 12:2; 18:18). La promesa de Yhvh a Moisés en 32:10 repite casi textualmente la promesa a Abrahán en Gn 12:2:

Gn 12:2 ואעשך לגוי גדול

Ex 32:10 ואעשה<sup>872</sup> אותך לגוי גדול

Yhvh inició con Abrahán una relación especial y única que lo vinculó con sus descendientes hasta Israel mismo. Sin embargo, al hacer esta promesa a Moisés todo ese vínculo queda en el pasado. Como señala Houtman, Yhvh echa por tierra su propio juramento para con Abrahán, Isaac e Israel. Es cierto que también Moisés es descendiente de ellos pero ya el vínculo no estaría basado en Abrahán sino en su propia fidelidad.<sup>873</sup>

#### 2.4.3 La intercesión de Moisés (vs. 11-14)

La unidad de los vs. 11-14 está marcada por un cambio en los roles de los actores. El patrón normal hasta ahora era que Yhvh es quien ordena y Moisés el que obedece. Sin embargo, la presencia misma de Moisés en la montaña, así como su intercesión, son una desobediencia a la orden de Yhvh y una ruptura del patrón anterior. A esto hay que sumarle algo inimaginable, pues ahora Yhvh es quien obedece a Moisés.

Contrariamente a lo esperado, Moisés rechaza la orden divina de descender (v. 7) y de dejar solo a Yhvh (v. 10):

"Moisés **no** obedece (sic!). Por el contrario, apasionada y exitosamente intercede ante YHWH [...] Y entonces lo inimaginable es escuchado, pues en el curso de la intercesión, Moisés **ordena** a YHWH [...] Aun más sorprendente, observamos que YHWH obedece/accede a este

<sup>872</sup> El sufijo de 2da. persona singular que aparece en אִתְּךָ "contigo" enfatiza la distancia de Yhvh con Israel y cómo Moisés ocupa ahora ese vacío.

<sup>873</sup> Propp entiende que se trata de cumplir la promesa a los patriarcas sólo en Moisés y no en todo el pueblo. Ver Exodus 19-40, p. 554. Ver la crítica de Houtman a esta lectura, Exodus, Vol. 3, pp. 646-647.

mandamiento humano (32.14) no sólo persuadido por el argumento de Moisés sino deseando cambiar el curso de su propia decisión anterior.<sup>874</sup>

En 32:11-14 se encuentra la oración de Moisés (vs. 11b-13), compuesta por dos partes. La primera (11b-12) es introducida por dos preguntas (למה "¿por qué?") que sientan las bases para el pedido expresado en las dos oraciones siguientes en imperativo ("vuélvete" ושב, y "arrepíentete" נחם). La segunda (v. 13) comienza con un imperativo ("recuerda" זכר) y de alguna manera vuelve a dar soporte al pedido expresado en v. 12b. Sin embargo, se basa, como veremos, en elementos distintos a los vs. 11b-12.

#### **2.4.3.1. La liberación de Egipto, proeza de Yhvh (v. 11)**

En el primer punto de su intercesión, Moisés busca enfatizar la obra salvífica que Yhvh ha realizado en favor de Israel. Esto contrasta con el pueblo que adjudicó este evento primero a Moisés (32:1) y después al becerro (32:4) y con Yhvh quien, haciéndose eco de las palabras del pueblo, se lo acredita a Moisés (32:7). El verbo utilizado por Moisés es יצא ("sacar/liberar") en contraste con עלה (en hifil, "hacer subir") utilizado en 32.1, 4, 7, dando a la salida de Egipto su verdadero sentido. Por eso es muy importante que Moisés recuerde a Yhvh la verdadera dimensión y energía puesta en ese acto liberador: "con gran poder y mano fuerte" (וביד חזקה) (בכח גדול)

Al mismo tiempo, Moisés insiste que Israel es pueblo de Yhvh y no de Moisés. Yhvh ha tomado distancia de Israel llamándolo primero pueblo de Moisés (עמך, v. 7) y luego "ese pueblo" (העם הזה, v. 9). Moisés insiste, sin embargo, que Israel es pueblo de Yhvh: "tu pueblo" (עמך, vs. 11, 12).

#### **2.4.3.2. La reputación de Yhvh (v. 12)**

El segundo argumento en la intercesión de Moisés apunta hacia la propia reputación de Yhvh. Recuérdese que dentro del mismo proceso de liberación de Israel aparecía un "sub-programa" que es que los egipcios conocieran a Yhvh.<sup>875</sup>

<sup>874</sup> Charles Isbell, *The Function of Exodus Motifs in Biblical Narratives. Theological Didactic Drama* (Studies in the Bible and Early Christianity, 52), Lewinston - Quenston - Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2002, p. 64-65. Énfasis del autor.

<sup>875</sup> Ver Ex 7:5, 8:6.18; 9:29. Moisés utiliza el mismo verbo (כלה) que Yhvh en 32:10.

Especialmente importante es el texto de Ex 9:16, donde Yhvh expresa al faraón a través de Moisés (cf. 9:13):

“pero para esto permaneces,  
para mostrarte mi poder  
y para que declares mi nombre en toda la tierra”

ואולם בעבור זאת העמדתיך  
בעבור הראתך את־כחי  
ולמען ספר שמי בכל־הארץ

Otro no-Israelita, Jetro, al escuchar de boca de Moisés los eventos de la liberación concluye (18:10-11):

“Bendito sea Yhvh  
Que los ha librado de la mano de los egipcios  
y de las manos del faraón  
Que ha librado al pueblo de bajo  
la mano de los egipcios  
Ahora conozco  
Que grande es Yhvh entre todos los Dioses  
Que actuaron arrogantemente contra ellos”

ברוך יהוה  
אשר הציל אתכם מיד מצרים  
ומיד פרעה  
אשר הציל אתהעם מתחת יד־מצרים  
עתה ידעתי  
כי־גדול יהוה מצל־האלהים  
כי ברבר אשר זדו עליהם

La gloria buscada (9:16) y ganada (18:10-11) por Yhvh sería aplastada si lleva adelante su plan de destruir a Israel. Lo que se contará no es su majestuosa liberación sino el mal que le hizo a su propio pueblo al exterminarlo después de haberle liberado.

En estos elementos vinculados a la reciente historia de liberación es que Moisés encuentra los fundamentos para pedir y exigir a Yhvh:

“Vuélvete del enojo de tu ira  
y arrepíentete de hacer el mal a tu pueblo.”

שוב מחרון אפי  
והנחם עליהרעה לעמך

Las palabras de Moisés retoman los elementos dominantes del discurso de Yhvh en el v. 10:

Palabras de Yhvh v. 10	הניחה לי	ויחר־אפי	אכלם	ואעשה אותך לגוי גדול
Rta. de Moisés vs. 11-12	<sup>876</sup> ונהחם	יחרה אפך	ולכלחם	(2x) עמך

<sup>876</sup> Cassuto ha detectado un juego de palabras entre “déjame solo” *הניחה לי* (*hannijā li*) y “arrepíentete” *ונהחם* (*wəhinnājēm*), ver *Commentary...*, p. 416 y Proop, *Exodus 19-40*, p. 555.

Moisés no deja solo a Yhvh, y además le demanda que se arrepienta; le reclama que se vuelva de su ira y le “devuelve” la promesa de hacer de él una gran nación: Israel es su pueblo, le recuerda Moisés.

#### **2.4.3.3. El juramento a los patriarcas (v. 13)**

El tercer argumento de Moisés se remonta mucho más atrás que el éxodo e introduce el juramento que el mismo Yhvh hizo a los patriarcas.<sup>877</sup> Las palabras de Moisés remiten a Ex 2:24 cuando Yhvh escucha el gemido de su pueblo:

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־בְּרִיתוֹ אֶת־אַבְרָהָם אֶת־יִצְחָק וְאֶת־יַעֲקֹב

“y recordó Dios su alianza con Abrahán, Isaac y Jacob”.

Moisés reclama que, como antes “recordar” la alianza lo llevara a iniciar la liberación de Israel, ahora lo mueva a dejar atrás su plan de exterminio.

Hay algunas sutilezas en las palabras de Moisés que merecen ser consideradas. A diferencia de Ex 2:24, no designa al tercer patriarca como Jacob sino como Israel. De esta manera subraya el vínculo entre el patriarca Israel y el pueblo homónimo.<sup>878</sup> Además la calificación de los patriarcas como “*tus siervos*” (עֲבָדֶיךָ) es una invitación a Yhvh a considerar más esa fidelidad<sup>879</sup> que el reprochable presente de su pueblo. Cassuto<sup>880</sup> y Brichto<sup>881</sup> sobre-enfatizan la fidelidad de los patriarcas y hablan del “mérito” de los patriarcas.<sup>882</sup> Sin embargo, el peso decisivo de la argumentación no está en sus virtudes sino en el juramento hecho por Yhvh a ellos sobre sí mismo (נִשְׁבַּעַת לָהֶם בְּךָ).<sup>883</sup>

El juramento de Yhvh a los patriarcas había sido mencionado anteriormente en relación con la tierra (Ex 13:5.11); sin embargo, aquí, de acuerdo con las necesidades marcadas por el contexto, se incluye la promesa de multiplicar la descendencia como las estrellas del cielo. De esta manera se retoman los elementos de la alianza de Gn 15. En Gn 15:1-6 tenemos la promesa de la

<sup>877</sup> Moshe Greenberg muestra cómo el peso de este segundo pedido recae sobre la oración subordinada introducida por אֲשֶׁר. Ver “Moses’ Intercessory Prayer (Exod 32:11-13, 31-32, Deut 9:26-29)” en *Prayer and the Mystery of Salvation*, Ecumenical Institute for Advanced Theological Studies, Jerusalem, Tantor, 1980, pp. 27s.

<sup>878</sup> Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 650.

<sup>879</sup> Ver Gn 15:6 y 26:4.

<sup>880</sup> *Commentary*..., p. 416.

<sup>881</sup> “The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry”, *Hebrew Union College Annual* 54 (1983), p. 1-44, p. 94.

<sup>882</sup> Greenberg sigue una línea similar, ver “Moses’ Intercessory Prayer...”, pp. 27-28.

<sup>883</sup> Así Childs, *Exodus*..., p. 568.

descendencia expresada en la imagen de la multiplicidad de las estrellas,<sup>884</sup> seguida (vs.7-18) de la promesa de tierra para la descendencia y está aún confirmada<sup>885</sup> con una alianza con fuerte sentido autoimprecatorio,<sup>886</sup> al pasar Yhvh entre medio de los animales partidos.<sup>887</sup> Esta alusión de Moisés a aquel pacto, entonces, es importante pues nos muestra, al menos a los ojos de Moisés, la validez de aquella alianza aún cuando el pueblo se ha apartado de la alianza recientemente concluida en Ex 24.

En conclusión, lo que Moisés hace en el v. 13 es advertir a Yhvh que, de llevar adelante su propuesta, estaría haciendo justamente lo que le recrimina a Israel: Yhvh estaría rompiendo el compromiso asumido en el pacto de Gn 15 con Abrahán. Los pactos de Gn 15 y 17 así como los juramentos de Gen 22:16; 26:2-5 exigen a Yhvh llevar adelante la palabra comprometida a los patriarcas de una incontable descendencia y de llevar su descendencia a la tierra prometida.

#### **2.4.3.4. La conversión de Yhvh (v. 14)**

El narrador toma ahora la palabra y reporta el resultado de la intercesión de Moisés: *עמו לעשות דבר על-הרעה אשר דבר לעשות לעמו* "se arrepintió Yhvh de hacer el mal<sup>888</sup> que pensaba hacer contra su pueblo." En esta breve descripción debemos mencionar cómo el narrador se coloca del lado de Moisés y no con Yhvh, pues considera a Israel como pueblo de Yhvh (עמו). Al mismo tiempo es importante notar que la respuesta no incluye todos los aspectos mencionados por Moisés sino simplemente haberse arrepentido de destruir a Israel. En la misma línea Propp comenta. "Esto parecería poner fin al asunto. Pero, aunque ya no está resuelto a erradicar a todo el pueblo, la Deidad no está totalmente aplacada."<sup>889</sup> Así la escena culmina con la certeza de que Yhvh no exterminará a su pueblo pero quedan aun interrogantes de cómo continuará el vínculo con Israel.

<sup>884</sup> Gen 13:14-17 es, desde el punto de vista narrativo, el primero en utilizar la imagen de las estrellas para ilustrar la innumerable descendencia de Abrahán. Es utilizada luego en Gn 15:5; 22:17; 26:4 y aquí Ex 32:13.

<sup>885</sup> Expresada similarmente en 12:7 y 24:7.

<sup>886</sup> Ver G. Hasel, "The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15", *Journal for the Study of the Old Testament* 19 (1981), pp. 61-78.

<sup>887</sup> Este texto es el primero en el que aparece la alianza como elemento formal para dar fuerza a la promesa de Yhvh. Aparecerá luego en Gn 17:8.

<sup>888</sup> El narrador retoma las palabras utilizadas por Moisés en 32:12bβ: *והנחם על-הרעה לעמוך*.

<sup>889</sup> *Exodus 19-40*, p. 556.

## 2.5. Moisés y Josué descienden de la montaña (Ex 32:15-19)

El descenso de Moisés de la montaña con las tablas (וַיִּפֶן וַיֵּרֵד מֹשֶׁה מִן־הַהָר, v. 15) y su ruptura al pie la montaña (וַשֹּׁבֵר אֹתָם תַּחַת הַהָר, v. 19) enmarcan el regreso de Moisés y Josué. Se reconoce además un indicador geográfico en el v. 19, que sitúa el regreso en dos locaciones después del descenso en la montaña (vs. 15-18): cerca del campamento (קִרְבֵּי אֶל־הַמַּחֲנֶה) / al pie de la montaña (תַּחַת הַהָר). Estos dos momentos están acompañados por sendos sentidos, utilizados en la percepción de los acontecimientos en el campamento: el oído mientras están descendiendo y la vista cuando están cerca del campamento.

### 2.5.1. Las tablas (vs. 15-16)

El narrador le dedica un tiempo importante a hacer una descripción detallada de las tablas, la más exhaustiva de todas.<sup>890</sup> Esta es la primera vez que se menciona que las tablas están escritas por ambos lados. El énfasis recae sobre el hecho de que han sido escritas por Dios mismo (v. 16), lo cual contrasta con el becerro de oro hecho por Aarón.<sup>891</sup> La mención de las tablas en las manos de Moisés retrotrae a 31:18 donde Moisés las recibía de parte de Yhvh.<sup>892</sup> Parecería que los eventos dramáticos del becerro de oro (32:1-6), la propuesta de Yhvh de destruir al pueblo (32:7-10) y la larga intercesión de Moisés (32:11-14) no hubiesen existido.<sup>893</sup>

Hay autores que sugieren que la permanencia de las tablas en manos de Moisés sería un indicador de la continuidad de la relación entre Yhvh e Israel. Houtman afirma: "Las tabletas son prueba para él [escritor] que el vínculo entre YHWH e Israel aún existe."<sup>894</sup> Similar es la conclusión de Fretheim quien sostiene que las tablas intactas significan que la alianza no ha sido rota por parte de Dios.<sup>895</sup> En esta lectura la ruptura de las tablas en el v. 19 sería la ruptura de la alianza sólo según Moisés.<sup>896</sup> Esta interpretación implica que la alianza sellada en 24:1-11 está completamente restablecida, o bien que nunca llegó efectivamente a romperse. Sin embargo, esto difícilmente pueda explicar la renuencia de Yhvh a ir con el pueblo,

<sup>890</sup> Andiañach comenta: "Que se insista en que la confección y escritura son obra de Dios sirve para diferenciarlas de las tablas que luego las reemplazarán", *El libro del Éxodo*, p. 442. Similar es la observación de Brichto en "The Worship of the Golden Calf...", p. 272. Volveremos sobre este punto cuando consideremos 34:28.

<sup>891</sup> Ver Moberly, *At the Mountain of God...*, p. 53.

<sup>892</sup> Ver también 24:12, donde Yhvh convoca a Moisés a la montaña para recibir las tablas.

<sup>893</sup> La crítica literaria justamente ha sugerido que los vs. 7-14 son una adición deuteronomística, ver Childs, *Exodus...*, p. 558.

<sup>894</sup> *Exodus*, Vol. 3, p. 613.

<sup>895</sup> Ver *Exodus...*, p. 287. Ver también Childs, *Exodus...*, p. 568.

<sup>896</sup> Ver Fretheim, *Exodus...*, p. 287.

un elemento esencial en la alianza y que ocupará el centro de la negociación entre Yhvh y Moisés en Ex 33.

La interpretación mencionada de Houtman y Fretheim apura demasiado las conclusiones sin esperar suficientemente el desarrollo de los acontecimientos. Se descubre la importancia de la ruptura de las tablas hecha por Moisés en este momento, un tanto retardado, de la narrativa, si se presta atención a la locación geográfica donde se produce el rompimiento de las tablas y a los testigos de esa acción. Moisés no rompe las tablas en la soledad de la montaña sino a la vista del pueblo y al pie de la montaña (וַיִּשְׁבֵּר אֶת־מִצְחַת הַהָר), el mismo lugar donde Moisés había hecho el altar para ratificar la alianza: וַיִּבֶן מִבְּזֶחַת הַהָר, “y construyó un altar al pie de la montaña” (24:4).<sup>897</sup> Solamente ahí Aarón y el pueblo toman real dimensión de sus acciones previas. Entonces, el énfasis no está puesto en *quién* rompe las tablas<sup>898</sup> sino en el lugar que se produce la ruptura.

### 2.5.2 El diálogo de Moisés y Josué (vs. 17-19)<sup>899</sup>

Los acontecimientos en el campamento son percibidos auditivamente por Josué, quien los identifica erróneamente como קול מלחמה (“gritos de batalla”, v. 17). Moisés corrige la percepción de Josué y describe poéticamente<sup>900</sup> que se trata de קול ענות. Esta expresión presenta dificultades, que se han intentado resolver de distintas maneras.

Moberly presenta una síntesis de las diferentes propuestas:<sup>901</sup> la primera opción es mantener el TM y entender el juego de palabras con las otras dos ocurrencias de קול ענות, aunque vocalizadas diferente. En esta interpretación se trataría de un tipo de cántico distinto al ruido/sonido expresado en los dos miembros anteriores. Andersen es más específico: entiende que se trata de un “cántico antifonal” como el

<sup>897</sup> Ver Cassuto *Commentary...*, p. 419.

<sup>898</sup> Así Fretheim, *Exodus...*, p. 287.

<sup>899</sup> Indudablemente se crea una tensión con lo anterior: pareciera que Moisés no conoce lo que está sucediendo abajo, siendo que Yhvh ya lo ha puesto al tanto. En la forma final, se crea un contraste entre la reacción de Moisés cuando auditivamente toma contacto de los acontecimientos y su reacción violenta cuando puede ver por sí mismo lo que ocurre (v. 19).

<sup>900</sup> Hay un paralelismo climático entre los tres miembros. Los dos primeros construidos en negativo y el segundo positivamente además del juego de palabras en קול ענות:

“No es grito de victoria,	אין קול ענות נבונה
no es grito de derrota,	אין קול ענות חלושה
sonido de coros yo escucho.”	ענות אנכי שמע

<sup>901</sup> Ver *At the Mountain of God...*, pp. 111-112.

que encontramos en el cántico de Miriam (Ex 15:21), Is 27:2 y Sal 88:1.<sup>902</sup> Otra opción es cambiar la vocalización a עָנְתָּ entendiendo que se trata de cánticos a la diosa 'Anat.<sup>903</sup> Y finalmente enmendar el texto consonántico pensando que una palabra se ha caído.<sup>904</sup>

La propuesta primera parece la más apropiada, especialmente cuando se tienen en cuenta las danzas (מחלה) del v. 19. Se produce así un fuerte contraste entre aquel acto cúlítico al borde del mar y éste al becerro de oro. Janzen concluye:

“es más natural tomar las palabras 'annôt y mēhōlôt en Ex 32:18-29 en continuidad con la danza y cántico de Miriam en la celebración de Yahweh como un hombre de guerra. Tal fiesta marcial da cuenta del ruido de batalla que escuchan Josué y Moisés, reconociendo el sonido como cúlítico.”<sup>905</sup>

Este diálogo “contenido” en el descenso de la montaña cambia radicalmente cuando Moisés llega al campamento (v. 19). La descripción parsimoniosa de las tablas y el diálogo poético en la montaña logra sólo hacer más drástico el cambio de humor de Moisés.<sup>906</sup> La misma ira (אַף) que logró aplacar en Yhvh se torna incontrolable cuando ve al becerro y las danzas. Furiosamente arroja (שִׁלַךְ) las tablas que traía en sus manos y las rompe (בָּשַׁר) al pie de la montaña.<sup>907</sup>

## **2.6. Moisés y la eliminación de la idolatría (Ex 32:20-29)**

### **2.6.1. La destrucción del becerro (vs. 20)**

Las acciones de Moisés no concluyen ahí sino que una vez rotas las tablas se dirige hacia el objeto: el becerro de oro. Contra él realiza una serie de acciones destinadas a destruirlo y hacerlo desaparecer completamente: Moisés toma (לָקַח) luego lo incendia (שָׂרַף בְּאֵשׁ), lo muele (טָח) lo esparce (זָרַה) sobre el agua y finalmente hace que el pueblo lo beba (שָׁקָה).<sup>908</sup> Esta acumulación de acciones destructivas ha presentado dificultades a los intérpretes que buscan racionalizarlas.

<sup>902</sup> Ver “A Lexical Note on Exodus 32:18”, *Vetus Testamentum* 16 (1966), p. 111. Ver Sama, *Exodus...*, p. 207.

<sup>903</sup> Así Whybray, “annot in Exodus 32:18”, *Vetus Testamentum* 17 (1967), p. 122.

<sup>904</sup> Houtman basándose en 32:5 introduce דָּוָג (“fiesta”). Ver *Exodus*, Vol. 3, pp. 655-656.

<sup>905</sup> “The Calf in Exodus 32...”, p. 602.

<sup>906</sup> Ver Childs, *Exodus...*, pp. 568-569.

<sup>907</sup> Sobre el sentido de “romper las tablas” ver supra.

<sup>908</sup> Esta última acción está ausente en el texto paralelo de Dt 9:21.

Desde mi punto de vista, Begg ha demostrado claramente cómo las acciones que lleva adelante Moisés encuentran su equivalencia en la eliminación de entidades no deseables en el antiguo cercano oriente. Es más aún la acumulación de medidas aparentemente contradictorias encuentran su paralelismo en el mundo bíblico. Begg, refiriéndose a Ex 32:20 y su texto paralelo de Dt 9:21, concluye:

“Las dos versiones de la destrucción del becerro igualmente tienen en común con varios de los textos citados del antiguo cercano oriente su acumulación de una variedad de medidas destructivas aparentemente sin considerar la cuestión de si todas esas medidas pueden ser aplicadas a la entidad en cuestión, dada la naturaleza de esta entidad.”<sup>909</sup>

El trabajo de Begg complementa el trabajo de Samuel Loewenstamm,<sup>910</sup> quien fue el que inauguró el estudio comparativo de este evento en 1962, aunque limitado a los textos ugaríticos.<sup>911</sup> La importancia de Begg es haber respondido satisfactoriamente a algunas observaciones hechas al trabajo de Loewenstamm y, sobre todo, haber sumado una gama muy amplia de textos egipcios, mesopotámicos, hititas y asirios que prescriben un tratamiento similar hacia objetos indeseables.<sup>912</sup> Se puede concluir, entonces, que las acciones tomadas por Moisés buscan asegurar la desaparición completa y total del becerro de oro.<sup>913</sup>

Houtman alcanza una conclusión similar pero cotejando principalmente textos bíblicos que tratan sobre la destrucción de objetos y lugares cúlticos considerados idolátricos, particularmente 1 Re 15:13; 2 Re 10:26; 23:4. De esto concluye que el término “incendiar” “es un término poderoso para destruir algo”, que en Ex 32:20 “describe la completa aniquilación –ordenada en 23:24- y profanación de la imagen.”<sup>914</sup>

<sup>909</sup> “The Destruction of the Calf (Ex 32,20/Dt 9,21)”, en N. Lohfink (Ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETHL 68), Leuven, Brill, 1985, pp. 228-229.

<sup>910</sup> Ver “The Making and the Destruction of the Golden Calf”, *Biblica* 48 (1967), pp. 481-490 y “The Making and the Destruction of the Golden Calf – A Rejoinder”, *Biblica* 56 (1975), pp. 330-348. Algunas críticas a esta aproximación pueden verse en Leo Perdue, “The Making and the Destruction of the Golden Calf –A Reply”, *Biblica* 54 (1972), pp. 237-246.

<sup>911</sup> Se trata de KTU 1.6 II 30-37 donde se relata el ataque de Anat a Mot y luego Mot mismo relata, en primera persona, los mismos incidentes (KTU 1.6 V 11-19) Ver Guillermo del Olmo Lette, *Mitos y Leyendas de Canaán*, Madrid, Cristiandad, 1981, pp. 227-228 y 231.

<sup>912</sup> David Frankel ha cuestionado, pero sin convencer, esta propuesta y sugiere que en realidad la nota concerniente a la incineración del becerro no es parte original de la historia, ya que las palabras de Aarón en el v. 24 dan a entender que el becerro aun estaba presente. Otro aspecto apuntado por Frankel es que lo que el pueblo consume no son los restos del becerro sino el polvo de las tablas destruidas por Moisés. Ver “The Destruction of the Golden Calf: A New Solution”, *Vetus Testamentum* 44 (1994), pp. 330-339.

<sup>913</sup> Así también Sama, *Exodus...*, p. 207.

<sup>914</sup> *Exodus*, Vol. 3, p. 660.

Más discutida es la última acción de Moisés. Una antigua interpretación ya presente en el Targum Pseudo-Jonatán sugiere que el hacer beber al pueblo los restos del becerro debería ser entendido como instrumento de prueba para descubrir los culpables. El texto de Nm 5:23-28 da soporte a esta idea. Propp considera otra opción: que no sea una prueba sino un "ritual de purificación".<sup>915</sup>

El contexto en que se encuentra esta acción no da ningún indicio que se trate de buscar algún culpable.<sup>916</sup> De hecho, en la forma final Moisés ya sabe que el pueblo es el responsable del becerro. Lo que todavía desconoce es la responsabilidad de Aarón. Tampoco aparece en este punto ningún indicador de que esta acción pueda pensarse en términos de un ritual de purificación. Por lo tanto, confirmamos nuestra opinión, ya expresada, de que consumir los restos del objeto destruido era parte del proceso de aniquilación de dicho objeto. En definitiva, la acción principal es exterminar el becerro. Otras connotaciones, como las mencionadas, podrían estar presentes, pero serían secundarias.<sup>917</sup>

### 2.6.2. Moisés enfrenta a Aarón (vs. 21-24)

Como mencionamos más arriba, Moisés había sido informado de que el pueblo se había hecho un becerro de oro, se había postrado ante él y le había ofrecido sacrificios (32:7-8). Es importante recordar que en 24:14 Moisés ha dejado a Aarón y Jur como líderes del pueblo antes de subir a la montaña. Por lo tanto es esperable que Moisés le pida cuentas a Aarón de lo sucedido. La pregunta de Moisés en el v. 21, no obstante, no es neutral sino que asume que se trata de un gran pecado y que Aarón es responsable de esto.<sup>918</sup> La acusación es directa: Aarón ha hecho venir sobre el pueblo un pecado muy grande (כִּי־חַטָּאָה נִרְלָה).

La respuesta de Aarón busca primero aplacar la ira de Moisés, depositando la responsabilidad sobre el pueblo. Aarón, como Moisés antes, se enfrentan ante alguien en furia (cf. 32:10); la diferencia subyace no sólo en el carácter de ambos sino en la culpa que recae sobre Aarón. Siendo consciente de esto<sup>919</sup> toma una postura de inferioridad con relación a Moisés llamándolo "mi señor" (אֲדֹנָי). Busca también predisponerlo negativamente hacia el pueblo calificándolo de ser "inclinado

<sup>915</sup> Ver *Exodus 19-40*, p. 560. Propp se basa para esto en Lv 14:5-7, 50-51, Dt 21:4, 1 Re 18:30-44.

<sup>916</sup> Ver Moberly, *At the Mountain of God...*, p. 199.

<sup>917</sup> No se pudo descartar totalmente el aspecto del castigo al ser el pueblo mismo y no otro animal quien consume el agua.

<sup>918</sup> Enfatizado por las iracundas acciones previas de Moisés.

<sup>919</sup> Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 3, pp. 661-662.

al mal" (כי ברע הוא). Por último intenta hacer a Moisés participe de esta afirmación: "tú conoces" (אה ירעת).

Al describir los hechos a Moisés en 32:23, Aarón repite textualmente lo que el pueblo le había solicitado, omitiendo únicamente el verbo קום en la primera línea (*levantar*). Esto cambia drásticamente cuando se trata de relatar sus propias acciones. Aquí Aarón pretende atenuar su responsabilidad. Mientras que según el narrador Aarón tomó (לקח) el oro, lo juntó (צור) e hizo (עשה) el becerro, según Aarón *ellos* le dieron (נתן) el oro, que él arrojó (שליך) al fuego y salió el becerro. En su descripción, el becerro no parece haber sido hecho por Aarón sino haberse generado por sí mismo. Autores como Loewenstamm,<sup>920</sup> Cassuto<sup>921</sup> y Brichto,<sup>922</sup> siguiendo la lectura rabínica de que se trata de un ídolo autogenerado,<sup>923</sup> sostienen que la descripción de Aarón se ajusta a los hechos. Sin embargo, desde el punto de vista literario la voz de Aarón nunca puede ser más creíble que la del narrador mismo.<sup>924</sup> Aarón recorta y manipula la información para salvaguardarse a sí.

### 2.6.3. Moisés y los levitas (vs. 25-29)

Aarón no obtiene respuesta de parte de Moisés, hay algo más urgente que éste tiene que atender. Aquí, como en Ex 32:1,5,19, el verbo "ver" (ראה) juega un rol importante. Al verbo le sigue una acción consecuencia del mismo:<sup>925</sup> porque el pueblo *vio* que Moisés tardaba, apuró a Aarón (v. 1); porque Aarón *vio* la reacción del pueblo, construyó un altar (v. 4); porque Moisés *vio* el becerro y las danzas, se enfureció y arrojó las tablas (v. 19). En todos estos el "ver" desencadena una acción. De manera similar, porque Moisés *vio* al pueblo fuera de control (פרע)<sup>926</sup> y

<sup>920</sup> "The Making and the Destruction...", pp. 488-489.

<sup>921</sup> *Commentary...*, p. 420.

<sup>922</sup> "The Worship of the Golden Calf...", p. 96.

<sup>923</sup> Ver Propp, *Exodus 19-40*, p. 562.

<sup>924</sup> Que Moisés no discutiera con Aarón al respecto no es necesariamente un indicio de inocencia, como estos autores sugieren; podría ser simplemente, que, como supone Andiañach, "la sensación que da el texto es que Moisés no quiere ni siquiera discutir lo que oye de labios de Aarón..." *El libro del Éxodo*, p. 445. En la misma línea podemos citar a Sama que entiende el silencio de Moisés como "un rechazo inequívoco de la pobre excusa de Aarón y una condena a su acción." *Exodus...*, p. 208.

<sup>925</sup> En el v. 9 también aparece el verbo ver ראה pero en ese caso no conduce a una acción directa sino a un reconocimiento de cómo es Israel.

<sup>926</sup> No es totalmente claro qué describe el verbo פרע. En Ex. 5:4 se utiliza en el sentido de apartar al pueblo de su tarea. En 2 Cro 28:19 tiene el sentido de no haber guiado correctamente al pueblo. Janzen, después de tomar en cuenta todas las ocasiones en que esta raíz aparece en la Biblia hebrea sugiere: "la connotación consistente es de relajación y desatención o de ignorar a y rebelarse contra estructuras y limitaciones consideradas (correcta o erróneamente) fundacionales a la verdad y al orden dador de vida." "The Calf in Exodus 32...", p. 604.

se dio cuenta del peligro que eso implica para la sobrevivencia del pueblo,<sup>927</sup> se paró a la entrada del campamento y convocó a una drástica opción por Yhvh para enfrentar esta situación (v. 25).

El narrador se detiene un momento en la descripción de lo que Moisés ve y deja claro la responsabilidad de Aarón sobre los acontecimientos: “*porque los había dejado descontrolarse*” (כִּי־פָרְעָה אָהֲרֹן, v. 25b). Moisés decide entonces poner fin a esta situación y convoca a quienes están por Yhvh.<sup>928</sup> Ralph Hendrix propone que el llamado “¿quién está por Yhvh?” (מִי לַיהוָה) constituye, desde un punto de vista estructural, el centro del episodio.<sup>929</sup> Aunque la propuesta no es del todo convincente, sí es relevante en cuanto observa que “la petición de Moisés en Ex 32:26a presenta la cuestión última, el vértice hacia donde todos los énfasis dentro de Ex 32:1-25 están dirigidos y a partir del cual todas las tensiones en Ex 32:26-33:5 se mueven hacia la resolución y disminución.”<sup>930</sup> Efectivamente de no existir esta respuesta positiva de los levitas, el desenlace de la historia hubiese sido totalmente distinto.

El énfasis está definitivamente puesto en la acción de los levitas y la recompensa que obtienen de ello.<sup>931</sup> Contrastándose con Aarón que “acompañó” la construcción y la adoración del becerro, los levitas son los que ponen final al mal rumbo que había tomado el pueblo. El texto no se detiene en la identidad de estos/as tres mil ejecutados/as. Por un lado, según los vs. 27b y 29,<sup>932</sup> se pensaría que se trata de gente de la misma tribu de los levitas: “su hermano (אָדָם), su amigo (רֵעַ) su pariente (קָרֵב). Sin embargo, el v. 26 dice que todos los levitas (כָּל בְּנֵי לֵוִי) respondieron al llamado de Moisés por lo que los ejecutados no serían levitas.<sup>933</sup>

<sup>927</sup> La situación de idolatría también conlleva un riesgo para Israel en relación con sus enemigos. Aunque la expresión לְשִׂמְצָה בְּקַמְיָהֶם “*para vergüenza ante sus enemigos*” no es totalmente clara, parecería indicar no sólo una preocupación por la reputación de Israel a los ojos de los enemigos (así Propp, *Exodus 19-40*, p. 562) sino por la sobrevivencia de Israel. Houtman sostiene esto último y traduce: “*de modo que ellos fueran una presa fácil para sus enemigos*” *Exodus*, Vol. 3, pp. 662-664.

<sup>928</sup> El llamado de Moisés muestra una vez más la oposición tajante entre el culto al becerro de oro y Yhvh.

<sup>929</sup> Ver “A Literary Structural Analysis of the Golden-Calf Episode in Exodus 32:1-33:6”, *Andrews University Seminary Studies* 28/3 (1990), pp. 211-217.

<sup>930</sup> “A Literary Structural Analysis...”, p. 215.

<sup>931</sup> Ver Erhard Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin/Nueva York, de Gruyter, 1990, pp. 55-57.

<sup>932</sup> Hay una diferencia entre la indicación dada por Moisés en el v. 27b, que llama a pasar por la espada a su hermano, amigo y pariente y la información brindada en el v. 29, que cada uno tomó a su hijo (בְּנֵי) y a su hermano (אָדָם).

<sup>933</sup> Ver la discusión en Blum, *Studien...* p. 56, nota 44; y Houtman, *Exodus*, Vol. 3, pp. 666-667.

Tampoco se señala el objetivo de esta acción. Se la suele interpretar como punitiva.<sup>934</sup> Sin embargo, no hay ninguna indicación explícita del texto que así lo indique. Aunque esta lectura es posible, hay otra que parece condecir mejor con el texto; esta acción no busca principalmente castigar a los culpables sino poner fin a la situación generada con el becerro de oro. La situación de descontrol no se había terminado con la eliminación del becerro (cf. v. 25) sino que continúa, tal vez en sus principales adherentes. Así la acción bien podría ser entendida como una búsqueda de poner fin a esa situación y volverla a su cauce y no como castigo.

Lo verdaderamente importante para el narrador<sup>935</sup> es que esta acción muestra la lealtad de los levitas hacia Yhvh y se constituye en su propia consagración.<sup>936</sup> La lealtad de los levitas a la palabra de Yhvh y su pacto, aún a costa de sus familias, se vuelve a recordar y a enfatizar en la bendición de Moisés a los levitas (Dt 33:9-11).<sup>937</sup> La expresión idiomática "llenar las manos" (מלאו ידכם) se utiliza en Ex 28:41; 29:9 para la consagración de los sacerdotes.<sup>938</sup> Por lo tanto, este evento se torna fundacional para los levitas, marcando la existencia de la tribu de Leví para su posteridad.<sup>939</sup>

## **2.7. Moisés intercede nuevamente (32:30-35)**

El v. 30 nos sitúa temporalmente en un nuevo día (ויהי ממחרת)<sup>940</sup> e introduce un nuevo aspecto: el pecado (חטאה) de Israel.<sup>941</sup> El becerro de oro ya ha sido aniquilado (vs. 19-24) y se ha encauzado la situación originada por su adoración (vs. 25-29). Ahora es tiempo de intentar el perdón de Yhvh por el pecado cometido. Este tema se desarrolla en dos locaciones diferentes: se inicia en el campamento cuando Moisés se dirige al pueblo (v. 30) y continúa en la montaña (vs. 31-34). Finaliza con una nota del narrador dando una conclusión a esta temática.

<sup>934</sup> Ver Sama, *Exodus...*, p. 208; Childs, *Exodus...*, p. 571.

<sup>935</sup> Ver Noth, *Exodus...*, p. 250.

<sup>936</sup> Ver Childs, *Exodus...*, p. 571.

<sup>937</sup> Ver Michaeli, *Le Livre de l'Exode*, p. 274.

<sup>938</sup> Ver Snijders "מלא" en G.Johannes Botterweck and Helmer Ringgren (Eds.) *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 8, pp. 301-304; Erhard Blum, "Israel no Monte de Deus. Observações sobre Ex 19-24; 32-34 e sobre o contexto literário e histórico de sua composição" em Albert de Pury (Ed.), *O Pentateuco em Questão. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*, Petrópolis, Vozes, 1996, p. 221.

<sup>939</sup> Ver también Nm 1:50; 3:6-8; Dt 10:1.

<sup>940</sup> Este indicador temporal, a diferencia del que aparece en el v. 6, inicia un nuevo tema.

<sup>941</sup> La raíz חטא inunda esta sección: aparece 6 veces en estos versículos: vs. 30 x 2, 31, 32, 33, 34.

Moisés deja bien claro al pueblo la dimensión de sus acciones:

“ustedes han pecado grandemente                      אתם חטאתם חטאה גדלב  
y ahora subiré a Yhvh,                                      ועתה אעלה אליהוה  
tal vez pueda expiar vuestro pecado” (v. 30)              אולי אכפרה בעד חטאתכם

Moisés se dispone, como en 32:11, a interceder por su pueblo. Primero reconoce el pecado de éste,<sup>942</sup> no intenta ningún justificativo ni atenuante.<sup>943</sup> Luego pide a Yhvh que perdone el pecado (ועתה אס־חשא חטאתם) e introduce su solidaridad con el pueblo como argumento (y presión): “y sino bórrame por favor de tu libro”.<sup>944</sup> Andifnach correctamente vincula estas palabras de Moisés con la promesa de Yhvh en el v. 10.<sup>945</sup> Moisés no quiere un nuevo comienzo con él sino que, por el contrario, ata su suerte a la del pueblo.<sup>946</sup> Las acciones previas de Moisés muestran que no ha tomado a la ligera el pecado del pueblo, pero aun así se siente solidario y parte de él. Este mismo camino es el que Moisés invita a Yhvh a recorrer.

El resultado de la intercesión no es totalmente satisfactorio. Yhvh no dejará impune el pecado cometido por el pueblo; pero, al mismo tiempo, sí acepta continuar el vínculo con Israel<sup>947</sup> aunque no en los mismos términos que antes.

Yhvh contesta en orden inverso los dos aspectos presentados por Moisés e introduce un nuevo elemento: el camino hacia la tierra prometida.

A        Pero ahora perdona su pecado  
B        y sino bórrame por favor de tu libro...  
B'       a aquel que peque contra mí lo borraré de mi libro.  
X        conduce al pueblo hacia donde te he dicho...  
A'       y en el día de mi visita, contaré contra ellos su pecado

Yhvh comienza respondiendo directamente a la presión de Moisés: “a quien peque contra mí lo borraré de mi libro” (מי אשר חטא־לי אמחני מספר־י, v. 33). Luego introduce una orden para Moisés:<sup>948</sup> לך נחה אל־העם (“ve y conduce al pueblo”) y ratifica el plan anterior de que el mensajero de Yhvh irá delante del pueblo. Esto

<sup>942</sup> Moisés llama a Israel “este pueblo” (העם הזה) y no “tu pueblo” o “mi pueblo.” Que era importante en la intercesión de los vs. 11-13.

<sup>943</sup> La mención del pecado de Israel no es para informar a Yhvh de algo que no conoce sino para sentar las bases para su pedido. Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 672.

<sup>944</sup> En relación con tema del libro ver Meyers, *Exodus*, pp. 261-262.

<sup>945</sup> *El libro del Éxodo*, p. 446.

<sup>946</sup> Aquí el narrador crea un fuerte contraste con Aarón, quien había intentado salvarse echándole la culpa al pueblo (vs. 22-24).

<sup>947</sup> Así se da una tensión profunda e irresoluble entre perdón y castigo.

<sup>948</sup> Nótese como la expresión ועתה “pero ahora” retoma la de Moisés en el v. 32.

último retoma tanto la necesidad expresada por el pueblo en 32:1 y que motivara la demanda de un *"Dios que vaya delante..."*, como la promesa de 23:20ss. Finalmente, Yhvh responde al pedido de perdón y asegura que a su tiempo *"visitará el pecado"* del pueblo.

Con la orden de ir y conducir al pueblo (v. 34a) hacia el lugar indicado se avanza un paso más: es la certeza de que Yhvh mantendrá el juramento hecho a los patriarcas y que Moisés oportunamente le recordara (32:13). Yhvh mantiene además la promesa de enviar a su mensajero para que vaya delante del pueblo (23:20ss).

El pedido de perdón de Moisés y la respuesta de Yhvh ratifican la lectura que hicieramos del v. 14. El reporte del narrador daba cuenta solamente de que Yhvh se arrepintió de su propuesta de destruir a todo el pueblo pero no más que eso. El anuncio de castigo sigue en pie (v. 34). Por eso el narrador se apura a contarle a su lectora que eso ya ha sucedido en algún momento no especificado entre el evento y el presente del lector (v. 35).

El comentario del narrador "corta" esta primera parte del diálogo entre Yhvh y Moisés, que continuará en el capítulo siguiente y que tendrá como tema la presencia de Yhvh en medio del pueblo.

## **2.8. Conclusión**

El capítulo 31 nos situaba en la montaña recibiendo las minuciosas y detalladas instrucciones para construir el tabernáculo que haría posible la presencia de Yhvh en medio del pueblo. Sin embargo, la hechura del becerro de oro solicitada por el pueblo y realizada por Aarón, seguida por su adoración, rompe el vínculo entre Yhvh e Israel.

Israel deja de ser el pueblo de Yhvh. Tan es así que amenaza con destruirlo y comenzar de nuevo con Moisés (32:10). Moisés no se deja llevar por la ira de Yhvh sino que realiza una intensa y elaborada intercesión para que Yhvh reconsidere su decisión. La apelación de Moisés a la propia identidad de Yhvh, como Dios liberador de su pueblo y, especialmente, al juramento que hiciera a Abrahán, Isaac e Israel, mueve a Yhvh para desistir de su intento de destruir al pueblo.

Hemos enfatizado que el arrepentimiento de Yhvh no va, en ese momento de la narrativa, más allá de dejar de lado su intento de destruir al pueblo. El vínculo con Israel está aún muy lejos de recomponerse.

Inmediatamente después de haber asegurado la sobrevivencia del pueblo, Moisés y Josué descienden de la montaña. Moisés ha sido informado por Yhvh de lo que ha sucedido en el campamento y él mismo escucha la celebración del pueblo. Pero cuando ve por sí mismo lo que sucede, tiene un arranque de ira. Primero, en el mismo lugar que el pueblo y Yhvh sellaron su vínculo mutuo de consagración, rompe las tablas de la alianza. Luego destruye el becerro hasta su desaparición total. Finalmente enfrenta a Aarón por lo sucedido y luego, en lo que a los ojos del narrador parece ser un acto último para devolver la cordura al pueblo, los levitas aniquilan a unos tres mil varones del pueblo.

Al día siguiente, Moisés vuelve a subir a la montaña para intentar avanzar en su búsqueda de acercamiento entre Yhvh e Israel. Moisés es consciente del grave pecado del pueblo. Por eso su apuesta es a que Yhvh perdone a Israel. Moisés consigue sólo parcialmente su objetivo. Yhvh mantendrá la promesa hecha a los ancestros y además mantiene la idea de que su mensajero irá delante de Moisés. No obstante, deja claro a Moisés que el pecado del pueblo no será simplemente olvidado.

### 3. Éxodo 33

#### 3.1. Traducción y crítica textual

1Y habló Yhvh a Moisés: "Ve, sube de aquí tú y el pueblo que hiciste subir del país de Egipto a la tierra que juré a Abrahán, Isaac, y Jacob diciendo: 'a tu descendencia se la daré' -2Enviaré delante de ti un mensajero y expulsaré a los cananeos, a los amorreos, a los hititas, a los perizitas, a los jivitas y a los jebuseos,- 3<sup>949</sup> a una tierra que mana leche y miel. Pues no subiré en medio de ti, porque eres un pueblo obstinado y te consumiría en el camino."

4Y escuchó el pueblo estas malas noticias e hizo luto y ninguno vistió sus galas. 5Y dijo Yhvh a Moisés: "Di a los hijos de Israel: 'ustedes son un pueblo obstinado, en

<sup>949</sup> El texto de la LXX antepone "y te introduciré" (καὶ εἰσάξω σε). Hay códices griegos que conjugan el verbo en 3ra. persona singular "y te introducirá" Cf. 6:8; la Vulgata lee "y entrarás". Con Cassuto (*Commentary...*, p. 426) y Childs (*Exodus...*, p. 583) entendemos que el v. 2 debe entenderse como un paréntesis. Así la expresión del v. 3 "a una tierra que mana leche y miel" es una adjetivización "de la tierra" mencionada en el v. 1.

un momento subiría en medio de ustedes y los acabaría. Y ahora hagan caer vuestras galas y sabré que haré contigo.” 6Y se quitaron los hijos de Israel sus galas desde la montaña del Horeb.

7Y Moisés tomó la tienda y la armó<sup>950</sup> fuera del campamento, la colocó lejos del campamento y la llamó “tienda de encuentro”. Y sucedía que todo el que buscaba a Yhvh salía hacia la tienda de encuentro, que estaba fuera del campamento. 8Y sucedía que cuando salía Moisés hacia la tienda, se levantaba todo el pueblo y se paraba cada uno en la entrada de su tienda y observaban a Moisés hasta que entraba a la tienda. 9Y sucedía que cuando entraba Moisés a la tienda descendía una columna de nube y permanecía en la entrada de la tienda y hablaba con Moisés. 10 Y veía todo el pueblo a la columna de nube permaneciendo en la entrada de la tienda y se levantaba todo el pueblo y se postraban cada uno en la entrada de su tienda. 11Y hablaba Yhvh con Moisés cara a cara como habla alguien con su compañero. Y volvía Moisés al campamento, pero su colaborador Josué, (el) hijo de Nun, un dependiente, no se apartaba de la tienda.

12Y dijo Moisés a Yhvh: “Mira, tú me dices: ‘haz subir a este pueblo’ pero tú no me has hecho conocer a quién enviarás conmigo. Y tú me has dicho: ‘te conozco por nombre’ y también: ‘has hallado gracia a mis ojos.’ 13Ahora, si he hallado gracia a tus ojos, hazme conocer entonces tu camino<sup>951</sup> y te conoceré y hallaré gracia a tus ojos. Y mira que es tu pueblo esta nación.”

14Y dijo: “Mi presencia irá<sup>952</sup> y te dará descanso.”

15Y dijo a él: “Si tu presencia no viene<sup>953</sup> no nos hagas subir de aquí. 16¿En qué se conocerá entonces que he hallado gracia a tus ojos, yo y tu pueblo, sino en que vengas con nosotros y nos distingamos, yo y tu pueblo, de entre todos los pueblos sobre la faz de la tierra?”

17Y dijo Yhvh a Moisés: “ciertamente también esta palabra que has dicho haré, porque has hallado gracia ante mis ojos y te conozco por nombre.”

<sup>950</sup> En la expresión לְךָ, וְנִטְתָּ לְךָ “para él”, puede referirse a Moisés, a Yhvh o al arca de la alianza. Ver Propp, *Exodus 19-40*, p. 599. Moberly sugiere que se trata de la tienda para Moisés, ver *At the Mountain of God...*, p. 173. El elemento decisivo para esta interpretación, que compartimos, es que la misma preposición aparece para el verbo siguiente לְךָ וְקָרָא “la llamó” designando claramente a la tienda.

<sup>951</sup> La LXX lee ἐμφάνισόν μοι αὐτόν (“*revélate tú mismo a mí*”) en lugar del TM: “*hazme conocer entonces tu camino* (הוֹרֵעֵנִי נָא אֶת־דַּרְכְּךָ).” Propp nota correctamente que el texto consonántico asume un sustantivo en singular pero la vocalización es plural. Al respecto, comenta: “Es decisivo para mí el Sal 103:7, el cual describe los tributos de misericordia de Yahweh (Sal 103:7; cf. 34:6) *derākā(y)w* “sus caminos”, *Exodus 19-40*, p. 588. Mantenemos en este caso el texto consonántico.

<sup>952</sup> La LXX lee προπορεύσομαι σου “*marcharé delante tuyo*”; la versión siríaca lee “*ve delante de mí*” suponiendo לְפָנַי לְךָ. Aunque mantenemos el TM, volveremos sobre este punto luego en la exégesis.

<sup>953</sup> La LXX lee αὐτός σου πορεύη “*tú mismo marchas*”. Sin embargo, códices griegos y la versión siríaca leen “*con nosotros*”.

<sup>18</sup>Y dijo: "hazme ver entonces tu gloria."<sup>954</sup>

<sup>19</sup>Y dijo "yo pasaré toda mi bondad sobre ti"<sup>955</sup> y proclamaré el nombre de Yhvh ante ti y mostraré mi gracia a quien se la muestre y mi misericordia al que le tenga misericordia."<sup>20</sup> Y dijo: "No podrás ver mi rostro porque ningún ser humano me verá y vivirá."<sup>21</sup> Y dijo Yhvh: "he aquí un lugar junto a mí; permanecerás sobre la roca <sup>22</sup>y sucederá que cuando pase mi gloria, te colocaré en la hendidura en la roca y te cubriré con mi mano hasta que haya pasado. <sup>23</sup>y desplazaré mi mano y verás mi espalda. Pero mi rostro no se verá."

### **3.2. El mensajero y no Yhvh (Ex 33:1-3)**

El diálogo entre Yhvh y Moisés de los vs. 1-3 es una continuación del capítulo anterior, aunque 3b introduce un nuevo aspecto en la discusión. Éste será el centro de los capítulos 33-34: la presencia de Yhvh en medio del pueblo. El comienzo de un nuevo tema sumado al comentario del narrador en 32:35, que daba por cerrado el tema del pecado (הַחַטָּאָה) y su castigo (נִגְזָר), justifica una cierta diferenciación entre 32:30-35 y 33:1ss.<sup>956</sup> Sin embargo, hay una continuidad dada por: a) el escenario, pues el diálogo se desarrolla también en la montaña; b) los mismos personajes: Yhvh y Moisés; y c) el tema del camino a la tierra, aunque ahora enfatizando un aspecto nuevo. En conclusión, el diálogo de los vs. 1-3 se presenta como un desarrollo de la temática anterior.

La presencia de Yhvh no aparece en discusión sino recién al final de la alocución divina (v. 3b). Nada hacía suponer hasta ese momento que esto estuviera en cuestión. La orden de Yhvh de marchar hacia la tierra prometida,<sup>957</sup> de la que él mismo expulsaría (גָּרַשׁ) a sus habitantes y el envío de un mensajero<sup>958</sup> llevan al lector a pensar que todo está en orden, de acuerdo con la alianza recientemente realizada en el Sinaí. Sin embargo, el v. 3b hace repensar todos estos elementos.

<sup>954</sup> La LXX lee ἐμφάνισόν μοι σεαυτὸν ("revélate tú mismo a mí") retomando su lectura del v. 13, ver supra.

<sup>955</sup> La LXX lee ἐγὼ παρελεύσομαι πρότερός σου τῆ δόξῃ μου "yo pasaré delante de ti con mi gloria" probablemente a partir del v. 22. El TM lee כָּל־בִּוְטִי "toda mi bondad".

<sup>956</sup> Los masoretas percibieron también esta diferencia y por ello colocaron una pausa entre ambas unidades.

<sup>957</sup> Yhvh explicita que el lugar hacia donde Moisés debe guiar (נָחָה, v. 34) al pueblo es la tierra que prometió a Abrahán, Isaac y Jacob. De esta manera Yhvh retoma las palabras de Moisés en 32:13.

<sup>958</sup> Entre la orden de subir (עֲלֶה) hacia la tierra y el anuncio de expulsarlos, se repite la promesa de que un mensajero (מַלְאָךְ) irá delante de ellos como lo hiciera en 32:34, y antes en 23:20-33.

Si Yhvh sigue vinculado con Israel y mantiene su palabra de llevarlos hacia la tierra prometida, es por su promesa hecha a Abrahán, Isaac y Jacob. Es más: esta promesa es lo único que por ahora mantiene la relación entre Yhvh e Israel. La presencia del mensajero aparece re-significada. En 23:30ss la presencia de un mensajero de Yhvh se confundía con Yhvh mismo; la presencia del mensajero era señal de la presencia de Yhvh.<sup>959</sup> Aquí, a partir de 33:3, la presencia del mensajero significa lo contrario: la ausencia divina.

El mensajero irá, justamente, porque Yhvh *no* subirá en medio del pueblo (כי לא יאעלה בקרבך). La razón que se brinda es que la obstinación del pueblo haría que Yhvh los exterminara (כי עמיקשה-ערף אחה פן-אכלך בדרך). Yhvh promete aquí "una ayuda remota antes que una presencia íntima."<sup>960</sup> Yhvh se ha arrepentido de su decisión de destruir<sup>961</sup> al pueblo (32:14) después de los acontecimientos del becerro de oro, pero la obstinación del pueblo hace temer a Yhvh que esto vuelva a suceder. Entonces, esta orden de continuar el camino y la promesa de un mensajero, no están vinculadas en absoluto a la reciente alianza del Sinaí sino a la promesa que Yhvh hiciera a los patriarcas.<sup>962</sup>

La orden de seguir el camino hacia la tierra prometida da continuidad al programa narrativo propuesto en Ex 6:6-8:

- a) liberar al pueblo
- b) tomarlo como pueblo y ser su Dios
- c) llevar a la tierra.

Mientras que la liberación de Egipto ya está cumplida, y el punto c (llevar a la tierra) está en proceso, el segundo queda en suspenso. Éste, como hemos demostrado, era el núcleo de la alianza del Sinaí y fue quebrado después del incidente del becerro.<sup>963</sup> En la misma línea podemos señalar las palabras de Andíach que comenta: "lo que le anuncia es que él ya no estará con ellos en dicha empresa. Es notable tal posición. Quiere decir que dejará de ser el Dios de Israel..."<sup>964</sup>

<sup>959</sup> Ver supra comentario sobre 23:20-33.

<sup>960</sup> Dale Ralph Davies, "Rebellion, Presence and Covenant: A Study in Exodus 32-34", *Westminster Theological Journal* 44 (1982), p. 76.

<sup>961</sup> El verbo כלה, "exterminar/acabar" es el mismo que aparece en 32:10.

<sup>962</sup> Ver Blum, *Studien...*, pp. 57-58.

<sup>963</sup> Un elemento importante en el capítulo anterior era la discusión sobre a quién pertenecía Israel. Ahora la mención del pueblo aparece sin sufijación. No es llamado "tu pueblo" ni "mi pueblo." Aquella cuestión, terminada por el narrador en 32:14, no parece ser un asunto cerrado para Yhvh, que mantiene distancia con el pueblo (ver 33:14; 34:10).

<sup>964</sup> *El libro del Éxodo*, p. 448. Sama sigue la lectura propuesta por Ibn Ezra y entiende que la negativa

### 3.3. La reacción del pueblo (Ex 33:4-6)

El diálogo entre Yhvh y Moisés continúa en el v. 5; sin embargo, éste se ve interrumpido por el narrador para informarnos cómo responde el pueblo en el campamento a las palabras de Yhvh. Más allá de los inocultables problemas de crítica literaria que esto implica,<sup>965</sup> es importante notar que se trata de una acción impulsada por el pueblo mismo. No solo eso, es su primera acción después de 32:6 (la ofrenda de holocaustos y el banquete después de construir el becerro). Más sorprendente aún es que el pueblo hizo lo que Yhvh esperaba de ellos (vs. 5-6) antes de saberlo. Este hecho relativiza, al menos para la lectora, la visión que Yhvh tiene de Israel. El anuncio de la ausencia de Yhvh hace que el pueblo haga luto y no vista sus galas (וַיִּתְאָבְלוּ וְלֹא-שָׂתוּ אִישׁ עֲדָיו עָלָיו). Israel no es un pueblo tan obstinado después de todo.

En la Biblia hebrea hay varios gestos asociados con el duelo, tales como ayunar (Ne 1:4), rasgarse las vestiduras (Gn 37:34), vestirse con ropas ásperas (2Sm 3:31), echarse cenizas (Jr 6:26) y raparse (Is 22:12). La única que se suma al duelo en esta ocasión es el no vestir sus galas. La acción de duelo señala en primer lugar dolor. Puede indicar sufrimiento por algo ya ocurrido (por ejemplo, cuando Jacob hace duelo por la "muerte" de su hijo, Gn 37:34). O puede ser también una señal de arrepentimiento, que busca evitar un mal (como es el caso del duelo de David, 2Sm 12:15-19). En el caso particular que nos ocupa, el duelo del pueblo indicado en quitarse sus galas,<sup>966</sup> parece indicar una acción de arrepentimiento de parte del pueblo,<sup>967</sup> en claro contraste con su celebración cültica ante el becerro.<sup>968</sup>

---

de parte de Yhvh de ir en medio del pueblo significa la cancelación de la construcción del tabernáculo. Ver *Exodus...*, p. 211.

<sup>965</sup> Sobre los varios elementos contradictorios presentes en el texto ver Michaeli, *Le Livre de l'Exode*, p. 278. Es probable que estemos ante relatos paralelos combinados en un segundo momento, siendo los vs 5-6 la versión posterior. Ver Childs, *Exodus...*, p. 589.

<sup>966</sup> Narrativamente parece haber una incoherencia pues el mismo ítem aparece utilizado y desechado una y otra vez. El pueblo ya se había quitado sus galas para fundir el becerro y luego será utilizado para la construcción del tabernáculo. Ver Meyers, *Exodus*, p. 262.

<sup>967</sup> Hyatt comenta: "En Gn 35:2-4, la renuncia a los dioses extranjeros es acompañada del retiro de los aros y el cambio de vestimenta." Y sugiere que este sentido también está presente en nuestro texto. *Exodus* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1983, pp. 314-315. Cassuto por el contrario sugiere que los ornamentos (עֲדָיִים) fueron utilizados como testigos (עֲדָיִים) de la alianza del Sinaí. Por lo tanto: "La remoción de los ornamentos corresponde a la ruptura de las tablas por Moisés." *Commentary...*, p. 428.

<sup>968</sup> Esta acción del pueblo cobra un sentido particularmente positivo para recomponer el vínculo con Yhvh, especialmente después del v. 5.

Una vez reportada esta acción por parte del pueblo, el narrador nos devuelve a la montaña, al diálogo entre Yhvh y Moisés (v. 5).<sup>969</sup> Yhvh instruye ahora a Moisés para que comunique al pueblo su decisión y sus motivos. En las palabras de Yhvh se puede ver una correspondencia con sus propias palabras en 3b y con la acción del pueblo en el v. 4:

v. 3b		v. 5
כי לא אעלה בקרבך	—	אחם עם-קשה-ער
כי עם-קשה-ערף אתה	—	יגע אחר אעלה בקרבך <sup>970</sup>
פן-אכלך בדרך	—	וכליתוך

Como mencionamos más arriba, la acción de quitarse las galas por parte del pueblo anticipaba<sup>971</sup> la orden divina, lo cual no deja de ser una grata sorpresa para el lector: es una indicación de que Israel y Yhvh están otra vez en sintonía. En las palabras de Yhvh hay, sin embargo, una clarificación sobre el sentido de quitarse las galas: *מה אעשה-לך* para que Yhvh sepa qué hará con el pueblo. Se abre así una posibilidad para un futuro entre Yhvh e Israel; esta decisión divina de no ir en medio del pueblo podría no ser definitiva. Yhvh al retomar sus palabras del v. 3 en la nueva alocución (v. 5) resignifica su posición. Mientras que primero parecía una posición sólida, la acción espontánea del pueblo y en consonancia con su pensamiento, lo lleva a abrir una posibilidad.

Esta sección finaliza con el narrador (v. 6) informando a la lectora que Israel se ha quitado (*נצל*)<sup>972</sup> las galas, añadiendo que no se trata de un evento ocasional sino permanente (*מהר חובר*).<sup>973</sup>

#### **3.4. La tienda del (des)Encuentro (Ex 33:7-11)**

Los vs. 7-11 introducen un cambio importante de temática. El texto parece dejar de lado la discusión sobre la continuidad o no de la presencia divina en medio del pueblo, que será retomada a partir del v. 12. Efectivamente, los vs. 7-11 marcan una aparente discontinuidad tanto desde el punto de vista de su forma como de su

<sup>969</sup> Como en 32:7.9 la primer parte del discurso divino es introducido por *וידבר* y la segunda por *ויאמר*.

<sup>970</sup> La indicación geográfica *ברוך* "en el camino" ha sido reemplazada por una temporal *יגע אחר* "un momento."

<sup>971</sup> La traducción en perfecto de *ויאמר* en el v. 5 armoniza el texto pero es insostenible gramaticalmente.

<sup>972</sup> Este verbo es el que utiliza para describir el saqueo a los egipcios en 3:22; 11:2-3; 12:35-36.

<sup>973</sup> Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 622.

contenido. Sin embargo, en este nuevo tema, que es “*la tienda del encuentro*” hay una continuidad de los elementos previos: su locación, el papel de Moisés y la manifestación divina escenifican la discusión sobre la presencia de Yhvh en medio de su pueblo.

Formalmente, la sintaxis de la primera cláusula del párrafo marca claramente una separación con la unidad anterior. Su forma es la siguiente: conjunción + sujeto + verbo imperfecto + objeto: יָקַח אֶת־הָאֹהֶל וּמֹשֶׁה marcando una discontinuidad con el párrafo anterior.<sup>974</sup>

En cuanto a la temática, la exégesis<sup>975</sup> ha notado constantemente que el relato de la tienda del encuentro se inserta entre las reacciones del pueblo (vs. 4-6) y la de Moisés (vs. 12-17) a la negativa de Yhvh de ir “*en medio tuyo*” (בְּקִרְבֶּךָ, v. 3).<sup>976</sup> En la forma actual del texto es mejor considerar esta unidad como una digresión pero que da continuidad al relato.<sup>977</sup> En tal sentido el relato sobre la “*tienda del encuentro*” muestra el estado de la relación entre los distintos personajes a esta altura de los acontecimientos. A continuación veremos cómo aparecen los distintos personajes en esta unidad.

### 3.4.1. El pueblo

Con relación al pueblo, estos versículos marcan una continuidad positiva en su vuelta a Yhvh. Aun cuando la respuesta del pueblo haya sido unánime, no está en

<sup>974</sup> Otro aspecto que hace a la forma del texto es la discusión sobre si las acciones de los vs. 7-11 son la narración de eventos únicos o repetidos. A la cláusula anterior (v. 7a) le siguen dos acciones con verbos en perfecto (קָרָא y נָטָה) y una serie de oraciones de las cuales tres comienzan con וְהָיָה (vs. 7b, 8, 9) y el resto con verbos en perfecto (forma *weqatal*). Por las formas verbales y las construcciones sintácticas de estas oraciones podemos concluir que no se trata entonces de la narración de eventos únicos sino repetidos, al menos a partir de 7b. Así Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 693 y Andiañach, *El libro del Éxodo*, p. 448. Sin embargo, Noth, *Exodus...*, p. 252; Childs, *Exodus...*, p. 582; y Sama, *Exodus...*, p. 212 entienden que también en el v. 7a se trata de una acción repetida y no única. Entiendo que el cambio decisivo se da a partir de וְהָיָה en el v. 7b. De traducirse también el v. 7a como una acción continua desde el punto de vista sintáctico habría que incluir necesariamente la expresión וְקָרָא לִּי אֹהֶל מוֹעֵד. Con lo que cada vez que se erigiera la tienda, se la volvería a nombrar. Por otro lado, el hecho de que Josué permanezca ininterrumpidamente en la tienda (v. 11) indica la permanencia de ésta.

<sup>975</sup> Ver la presentación histórico-crítica de Hyatt en *Exodus...*, pp. 314-315 y la de Childs que retoma aquella, básicamente en la misma línea, pero con un mayor énfasis sobre la función de los v. 7-11 en el presente capítulo, *Exodus...*, pp. 590-591. Es reconocida la continuidad de esta tienda del encuentro en Nm 11:24ss; 12.4s.10; 1Sm 2:22 como una tradición alternativa y seguramente más antigua que la visión sacerdotal de Ex 25-31; 35-40. Richard Clifford sugiere que esta tradición es tomada por Israel de la institución religiosa de la tienda entre los cananeos. Allí habita el Dios ‘El y preside la asamblea de los Dioses, “The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting”, *Catholic Biblical Quarterly* 33/1 (1971), pp. 221-226.

<sup>976</sup> Ver Childs, *Exodus...*, p. 592; Blum, *Studien...*, p. 61.

<sup>977</sup> Así Brichto, “The Worship of the Calf...”, p. 103.

condiciones de que Yhvh habite en medio suyo. Aparecen, sí, indicios de la búsqueda por encontrarse y dejarse iluminar por Yhvh: el pueblo sale del campamento hacia la tienda del encuentro para buscar (בקש) a Yhvh (v. 7b). Además, la descripción de los vs. 9-10 contrasta claramente con la experiencia anterior del pueblo fuera de control (פרע) 32:25) y adorando al becerro de oro (32:6). La conducta del pueblo emana armonía y respeto hacia Moisés (v. 9) y reverencia hacia Yhvh (שחה, v. 10). El luto que iniciara el pueblo por propia iniciativa (v. 4) encuentra así continuidad.

### 3.4.2. Yhvh

La tienda del encuentro muestra una continuidad de la presencia divina acompañando al pueblo y al mismo tiempo una distancia de éste. La ubicación de la tienda muestra esta presencia distante de Yhvh:

וַיִּטְהַר מִן־הַמַּחֲנֶה וַיִּשְׂחַק מִן־הַמַּחֲנֶה  
 "y Moisés tomó la tienda y la levantó fuera del campamento, la colocó lejos del campamento." Hay un énfasis en que la tienda del encuentro está ubicada no sólo fuera del campamento sino además distante, afirmado aún en su repetición en la parte final de 7b: אֲשֶׁר מִחוּץ מִלְּמַחֲנֶה "que estaba fuera del campamento". La ubicación de la tienda, entonces, debe leerse como una ilustración de lo que significa la negativa de Yhvh de habitar en medio del pueblo.

Además de la ubicación, la presencia divina también muestra la tensión entre presencia y distancia. No se trata de una permanencia constante sino intermitente y exclusiva ante Moisés.<sup>978</sup> Si bien "todo el que busca a Yhvh" concurre a la tienda (v. 7b), Yhvh sólo desciende sobre la tienda cuando Moisés entra a ella (v. 9). Esta situación no es del todo novedosa, según Menahem Haran. Este ha sugerido que la discontinuidad de la presencia divina en 33:7-11 retoma elementos de la preparación para la alianza en el capítulo 19: el pueblo se mantiene a distancia, Yhvh desciende en una nube, el pueblo percibe el diálogo entre Yhvh y Moisés.<sup>979</sup>

Sin embargo, en nuestra opinión esta distancia tiene un tono distinto: en 33:7-11 se genera un retroceso en el vínculo. Antes el pueblo se preparaba para un encuentro

<sup>978</sup> El v. 9 hace explícito el descenso de la nube cuando Moisés entra en la tienda. Sin embargo, nada se dice sobre si esto sucede cuando alguien del pueblo acude en busca de Yhvh (v. 7b).

<sup>979</sup> "The Nature of the 'ōhel mó'ēdh' in the Pentateuchal Sources", *Journal of Semitic Studies* 6 (1960), pp. 50-65.

con Yhvh que lo conduce finalmente a una comunión íntima en 24:9-11. Ahora, después de haber tenido accesibilidad plena a Yhvh, el pueblo debe conformarse con mirar desde lejos. En Ex 24:9-11 los representantes del pueblo vieron a Yhvh (v. 9), ahora ven a distancia cómo la nube desciende sobre la tienda del encuentro cuando Moisés está en ella (33:10).

Un último elemento en relación con la presencia divina y la "tienda del encuentro" establecida por Moisés en 33:7 es que esta será substituta de aquella meticulosamente diseñada por Yhvh mismo para habitar en medio del pueblo según Ex 27:21. Aunque ambas son llamadas האהל מועד "*tienda del encuentro*" aquí estamos en presencia de una tienda mucho más modesta<sup>980</sup> y con funciones más acotadas que aquella. En esta tienda no se ofrecen sacrificios, sólo se trata de una tienda para recibir oráculos de Yhvh. Tampoco están a su servicio los sacerdotes de la tribu de Leví, sino Josué, un efraimita.

### 3.4.3. Moisés

Todo el énfasis aparece sobre la figura de Moisés,<sup>981</sup> nombrado siete veces en esta pequeña unidad.<sup>982</sup> Su figura se agiganta a expensas del distanciamiento entre Yhvh y el pueblo. Brichto incluso sugiere que la reverencia con que el pueblo se comparta cuando Moisés se dirige hacia la tienda del encuentro (v. 8) es por su calidad de representante de todo el pueblo.<sup>983</sup> Así se produce un retroceso en relación con la situación anterior (Ex 19-24) pues Moisés no es el interlocutor entre Yhvh y el pueblo, ahora es su representante.

En definitiva, 33:7-11 ilustra la situación del vínculo entre Yhvh e Israel en ese momento. La divinidad continúa acompañando al pueblo, pero apartado. Como el mensajero, la tienda del encuentro también indica más distancia presencia. Como antes cubría la distancia entre el campamento y la montaña, ahora Moisés cubre la distancia entre el campamento y la tienda del encuentro. Sin embargo, en Ex 19-24 todo indicaba que se trataba de una función limitada en el tiempo y cuyo objetivo era posibilitar el encuentro entre Yhvh e Israel. Ahora no se avizora ninguna posibilidad de encuentro, la distancia entre Yhvh e Israel, a esta altura de los acontecimientos, parece ser permanente e irreducible.

<sup>980</sup> Ver Sama, *Exodus...*, p. 212, Moberly, *At the Mountain...*, p. 64.

<sup>981</sup> Así Noth, *Exodus...*, p. 256.

<sup>982</sup> Ver Andiafich, *El libro del Éxodo*, p. 450.

<sup>983</sup> Ver "The Worship of the Golden Calf...", p. 103.

### 3.5. Diálogo en la tienda del Encuentro (Ex 33:12-17)

La tienda del encuentro sirve de locación de la siguiente conversación entre Yhvh y Moisés: 33:12-34:3. No está indicada la ubicación geográfica o espacial donde se produce este diálogo<sup>984</sup> ni tampoco hay algún indicador que muestre un cambio de escenario después de 33:11. Recién en 34:1-3 con la orden a Moisés de subir a la montaña se puede afirmar con certeza que Moisés no se encontraba en ella. Por lo tanto sugiero ubicar la conversación de 33:12-34:3 en la tienda del encuentro.<sup>985</sup> Su mención en la unidad anterior como lugar de diálogo entre Yhvh y Moisés, donde "Yhvh hablaba a Moisés cara a cara como habla alguien con su compañero" (v. 11), hace posible esta sugerencia.

La sección de Ex 33:12-34:3 puede dividirse en dos momentos: los vs. 33:12-17 y 33:18-34:3. Ésta última a su vez está compuesta de dos partes: a) 33:18-23, donde Moisés solicita la manifestación de la gloria de Yhvh (que le es concedida parcialmente) y b) instrucciones preparatorias de la revelación 34:1-3.

La respuesta de Yhvh en el vs. 17 marca la culminación de la temática planteada por Moisés en el v. 12 y se convierte así en un claro mojón en el desarrollo del diálogo hacia un nuevo tema. Los vs. 12-13 y 17 forman un quiasmo que enmarca la unidad:

(v. 12)	וּנְסִימָצַת חַן בְּעִינַי	X	וְאַתָּה מֵאֲרַת יִדְעָתִיךָ בְּשֵׁם
(v. 17)	וְאִדְעָךָ בְּשֵׁם		כִּי־נְסִימָצַת חַן בְּעִינַי <sup>986</sup>

En cada una de estas unidades aparecen palabras claves que les dan cohesión interna y a su vez la diferencian de la siguiente. La expresión "hallar gracia a los ojos" que aparece cinco veces en la primera parte, está totalmente ausente en la segunda. Lo mismo sucede con "conocer" (יָדַע, 6 veces) e "ir" (הָלַךְ, 3 veces). Al mismo tiempo, la palabra פָּנִים da continuidad entre unidades (v. 14.15.20.23, referidos a Yhvh; v. 16 al suelo, הָאָרֶץ; y v. 19 x2 a Moisés).

<sup>984</sup> Houtman apela al v. 21 para situar a ambos caracteres en la montaña: אַחֲרַי מִקֶּדֶם אֶחָי ("he aquí un lugar junto a mí" v. 21). Para que su propuesta sea viable, Houtman desdobra el escenario para 33:12-23 y 34:1-3 situando el primero en la montaña y el segundo en la base. Para ello sugiere que el lector debe suponer un corte entre 33:23 y 34:1. El argumento presentado por Houtman no es suficiente, pues no hay ningún indicador que permita al lector asumir un cambio de escena. Además 34:1-3 contiene las instrucciones para preparar el encuentro concedido en 33:18-23. Ver *Exodus*, Vol. 3, p. 705.

<sup>985</sup> Así Cassuto, *Commentary...*, p. 432, Propp, *Exodus 19-40*, p. 602.

<sup>986</sup> Propp estructura concéntricamente los vs. 12-17, poniendo su atención en el rostro divino, ver *Exodus 19-40*, p. 605.

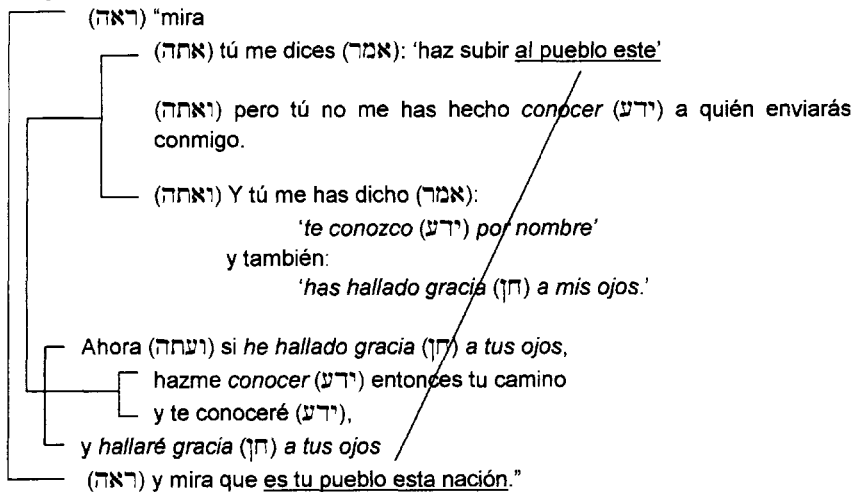
Finalmente, el tono de la conversación y el rol de Moisés son clara señal del vínculo estrecho entre Yhvh y Moisés que ilustraba la escena de la tienda del encuentro (33:7-11).<sup>987</sup>

### 3.5.1. Regateos y diálogos cruzados (33:12-13)

#### 3.5.1.1. La cercanía de Moisés y la distancia del pueblo

En los vs. 12-13 se encuentra la primera intervención de Moisés. Blum muestra cómo la triple aparición de אָתָּה estructura los argumentos expuestos por Moisés (v. 12).<sup>988</sup> A su vez el paso de la argumentación a la petición está marcado por la asonancia de אָתָּה con עָתָּה (v. 13).<sup>989</sup> Al comienzo (v. 12a) y al final (v. 13b) de esta sub-sección, Moisés se dirige a Yhvh utilizando el imperativo de רָאָה y mencionando al pueblo. Por tanto, la preocupación de Moisés por la relación entre Yhvh e Israel da el marco general a su discurso. Al interior de esta unidad hay dos secciones separadas por la expresión וְעָתָּה. La primera muestra una estructura concéntrica, en sus extremos están las palabras adjudicadas a Yhvh por Moisés y al centro el reclamo: "tú no me has hecho conocer..." La segunda parte tiene una estructura quiástica entrecruzando las expresiones "hallar gracia" (חָן) por un lado y el "conocer" (יָדַע) por otro. Finalmente, la parte interna de esta última retoma el aspecto central de la primera parte: "conocer":

Y dijo Moisés a Yhvh:



<sup>987</sup> Ver Propp, *Exodus 19-40*, p. 602.

<sup>988</sup> *Studien...*, p. 62, nota 74.

<sup>989</sup> Ver Moberly, *At the Mountain of God...*, p. 72.

### 3.5.1.1.1. Yhvh y Moisés

El discurso de Moisés muestra entonces dos preocupaciones básicas: la relación de Yhvh con el pueblo, que enmarca todo el discurso; y la doble necesidad de Moisés de conocer (יָעַד) "quién"<sup>990</sup> irá con él y de conocer los caminos de Yhvh. El vínculo único que Yhvh tiene con Moisés funciona como argumento y fundamento.

El primer pedido (v. 12a) se basa en la orden dada<sup>991</sup> por Yhvh mismo a Moisés en repetidas ocasiones, la última vez en 33:1. Sin embargo, seguidamente Yhvh prometía a Moisés el envío de un mensajero delante de él (וּשְׁלַחְתִּי לְפָנָיִךָ). En tal sentido el pedido de Moisés es un tanto desconcertante pues reclama que Yhvh no le ha dicho a quién enviará con él: וְאַחַר לֹא הוֹדַעְתָּנִי אֵת אֲשֶׁר-תִּשְׁלַח עִמִּי. Evidentemente, la propuesta de Yhvh no convence a Moisés. Es probable que la diferencia planteada por Moisés esté en la preposición. La promesa de Yhvh (לְפָנָיִךָ) implicaba una distancia entre Yhvh y el pueblo (cf. 33:3) y lo que Moisés reclama es alguien no delante de él sino con él (עִמִּי).<sup>992</sup>

Las palabras de Moisés son cuidadosas, pero es claro que lo que reclama es la presencia misma de Yhvh en medio del pueblo. La comunión íntima, la cercanía entre Yhvh e Israel era el elemento central en la alianza de Ex 19-24. La creación de la tienda del encuentro en 25-31 tenía como objetivo asegurar la presencia de Yhvh en medio de Israel. Sin embargo, el becerro de oro echó por tierra la alianza y los planes de Yhvh.

La modesta tienda del encuentro, puesta a distancia del campamento y la aparición esporádica de Yhvh en ella ante la presencia de Moisés, escenifican (33:7-11) la distancia de Yhvh e Israel. Sólo Moisés disfruta del vínculo anteriormente prometido a todo Israel. Por ello, lo que Moisés busca ahora es seguir avanzando en la recomposición del vínculo entre Yhvh e Israel. La respuesta de Yhvh en el v. 14, y

<sup>990</sup> Moberly nota que אֲשֶׁר no necesariamente debe entenderse en términos de una persona sino que también puede ser un objeto. En tal sentido sugiere que también podría traducirse por "que irá." *At the Mountain of God...*, p. 69; también Noth, *Exodus...*, p. 236. Si bien esto es correcto en general la sugerencia de Moberly de que aquí se trata de la "tienda del encuentro" (*shrine*) me parece poco probable. Hasta ahora la narrativa siempre ha utilizado la figura del mensajero como aquel que Yhvh enviará (Cf. 23:20ss; 32:34; 33:2). Es más, la orden a Moisés de hacer subir al pueblo (33:1), que aquí es retomada, es seguida por el anuncio de que iría un mensajero delante de ellos.

<sup>991</sup> El uso del verbo en participio en lugar de un perfecto indica que se trata de una orden todavía vigente.

<sup>992</sup> Ver Van Seters, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, Westminster John & John Knox Press, 1994, p. 322.

más aún las palabras de Moisés en el v. 15, dejan claro que el objetivo de Moisés es asegurarse la presencia misma de Yhvh en medio del pueblo. No alcanza con un mensajero que vaya delante.

Moisés argumenta su pedido basándose en el estrecho vínculo que existe entre ambos: 'Y tú me has dicho: *'te conozco por nombre'* y también: *'has hallado gracia a mis ojos'* (ואתה אמרת ידעתך בשם ונסימצאת חן בעיני). El primer punto de Moisés es insistir a Yhvh que la relación estrecha que tienen ambos entraña un conocimiento mutuo. Textos como Dt 34:10 enfatizan el vínculo único de Yhvh con Moisés. Sarna comenta: "esta expresión idiomática hebrea, con Dios como sujeto, no es aplicada a nadie más en la Biblia, connota una asociación cercana, exclusiva, y única con Dios."<sup>993</sup> Yhvh conoce a Moisés por nombre, sin embargo, Moisés no conoce a quién enviará Yhvh con él.

Particularmente interesante es el texto de Gn 18:17 para ilustrar la situación aquí planteada: ויהוה אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עשה ("y Yhvh dijo: ¿ocultaré yo a Abrahán lo que yo haré?). El conocimiento que Yhvh tiene de Abrahán y su vínculo hace que la divinidad no "pueda" ocultarle sus planes. Con más razón Moisés, gozando de una situación similar si no mayor, no puede ignorar a quién enviará con él ni los "caminos de Yhvh."

En relación con la expresión "has hallado gracia a mis ojos" Noth señala que no tiene una referencia particular ubicable, "pero ciertamente está basada sobre los tratos frecuentes que Yhvh ha tenido con Moisés hasta ahora."<sup>994</sup> La misma forma como Moisés se está dirigiendo en este episodio a Yhvh es muestra clara de esta preferencia.

La expresión se utiliza en general como expresión de deferencia y de apelación a la buena voluntad, especialmente en relaciones asimétricas.<sup>995</sup> Encontramos ejemplos de este uso en Gn 18:3 (Abrahán a los tres visitantes; 19:19 (Lot a uno de los mensajeros); Gn 30:27 (Labán a Jacob); Gn 33:10 (Jacob a Esaú). En Gn 6:8 leemos: ויחן נח בעיני יהוה, "pero Noé halló gracia los ojos de Yhvh."

<sup>993</sup> *Exodus...*, p. 213.

<sup>994</sup> *Exodus...*, p. 256. Así también Blum, *Studien...*, p. 62.

<sup>995</sup> Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 1, pp. 379-380; Moberly, *At the Mountain of God...*, p. 70.

Moisés, como Noé, se encuentra en un estado de gracia a los ojos de Yhvh. El narrador informa este status de Noé a los ojos de Yhvh inmediatamente después de anunciar el diluvio. En el caso de Noé su status lo separa a él y su familia del resto de la humanidad que perecerá en el diluvio. Que es lo mismo, salvando las distancias, que Yhvh quiso hacer cuando le propuso a Moisés acabar con Israel y hacer un nuevo comienzo sólo con él. Empero, Moisés no utiliza su status ante Yhvh para separarse de Israel sino para acercarse a Israel a la presencia de Yhvh.<sup>996</sup>

#### 3.5.1.1.2. "Hazme conocer tu camino"

Propp detalla cuatro posibilidades para entender el pedido de Moisés: a) la primera es darle un mero sentido cartográfico "él necesita que Yahweh le informe las rutas que el pueblo debe seguir;" b) la segunda opción busca más bien conocer las intenciones de Yhvh, básicamente si él irá o no junto a ellos; c) la tercera propuesta es de tipo ético, Moisés le pide que le haga conocer la conducta que tanto él como el pueblo deben tener; d) La cuarta opción es entenderlo como la búsqueda por conocer el carácter íntimo de Dios.<sup>997</sup> Es importante retener la polisemia de la expresión y dejar que el desarrollo de la narrativa vaya actualizando o enfatizando cada uno de ellos.<sup>998</sup> Sin embargo, en la estructuración del discurso de Moisés, el pedido de conocer los caminos de Yhvh se corresponde al pedido de conocer quién irá con él. Esto hace pensar que "las dos partes de la petición son básicamente paralelas en su contenido y buscan no simplemente información sobre los planes de Yahweh con Israel, sino un mayor compromiso a favor de Israel."<sup>999</sup>

#### 3.5.1.1.3. Israel es pueblo de Yhvh

Al terminar su primera intervención, Moisés retoma una "vieja" discusión con Yhvh sobre su vínculo con Israel. Como se recordará, inmediatamente después del incidente del becerro de oro, Yhvh había tomado distancia de Israel llamándolo pueblo de Moisés (32:7). Las sucesivas intercesiones de Moisés a favor de su pueblo han conseguido que Yhvh desistiera de exterminarlo y que mantuviera su palabra de llevarlo a la tierra. Sin embargo, todavía Yhvh sigue manteniéndose alejado del pueblo. Así lo muestra su deseo de *no ir en medio* del pueblo (33:3) y la ubicación de la tienda del encuentro fuera del campamento (33:7-11). Ahora, casi al

<sup>996</sup> Sobre este aspecto volveremos en el capítulo siguiente.

<sup>997</sup> *Exodus 19-40*, p. 603.

<sup>998</sup> Hay base textual para las cuatro interpretaciones de Propp: en los vs. 14.17 Yhvh se compromete a ir, en contraposición a 33:3. Luego, en 34:6-7, Yhvh desplegará nuevos aspectos de su carácter y en 34:10ss hará conocer a Moisés su voluntad.

<sup>999</sup> Childs, *Exodus...*, p. 594.

final de su planteo, Moisés vuelve a insistir que Israel es el pueblo de Yhvh, no de Moisés: **וּרְאֵה כִּי עַמֶּךָ הַנּוֹי הַזֶּה** ("y mira que es tu pueblo esta nación").

### 3.5.2. Yhvh irá (33:14)

A esta extensa, bien estructurada petición de Moisés sigue una respuesta breve y vaga de parte de Yhvh: **פָּנִי יִלְכוּ וְהִנַּחְתִּי לָךְ** ("mi presencia irá y te dará descanso."). Hay quienes han propuesto entender esta oración en forma interrogativa a pesar de no tener ningún indicador gramatical que así lo muestre.<sup>1000</sup> Estamos con la mayoría de los autores que la entienden como afirmativa y por lo tanto como una promesa. Yhvh responde entonces positivamente al pedido de Moisés pero deja una cierta vaguedad sobre los términos en que "su presencia" irá.

William Irwin ha notado que la característica central del diálogo de los vs. 12-23 es que se trata de un "diálogo de sordos" ("cross-purposes"). Cada uno de los personajes tiene su propia agenda "y ninguna de las partes del diálogo responde a lo que el otro dice."<sup>1001</sup> La respuesta de Yhvh es, así, intencionalmente indeterminada.

Esta indeterminación se puede ver en la ausencia de una sufijo después del verbo **הִלַּךְ**<sup>1002</sup> y en la polisemia que encierra el sustantivo **פָּנִים**.<sup>1003</sup> Según 33:1-3 Moisés no irá solo sino que Yhvh acompañará ese camino a través de su mensajero. Sin embargo, la discusión comprende los distintos niveles de vinculación. Yhvh puede ir a través de un mensajero, ya que su nombre está en él (23:21, **כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ**); sin embargo, el mensajero también puede acompañar pero como señal de distancia entre Yhvh e Israel (33:4). Igualmente la "tienda del encuentro" puede ser señal de la presencia de Yhvh en medio del pueblo (29:46) o de la distancia entre ambos (33:1-7). La primera parte de la respuesta de Yhvh entonces deja abierta una serie de posibilidades sin concretar demasiado la forma y el grado de relación entre Yhvh y el pueblo.

<sup>1000</sup> Ver Brichto, "The Worship of the Golden Calf...", p. 105.

<sup>1001</sup> "The Course of the Dialogue between Moses and Yhvh in Exodus 33:12-17", *Catholic Biblical Quarterly* 59 (1997), p. 630.

<sup>1002</sup> Tanto la versión Reina Valera, ed. 1995 como la Biblia de Jerusalén, ed. 1975 siguen a la LXX y añaden "contigo." Así también Andiañach, *El libro del Éxodo*, p. 450. Por una discusión más detallada ver Moberly, *At the Mountain of God...*, p. 74.

<sup>1003</sup> Sobre el término en sí y particularmente sobre el sentido en este texto ver la discusión de A. S. van der Woude, "פָּנִים", en Jenni Westermann y Claus Westermann (Eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Vol. 2, Madrid, Cristiandad, 1978, col. 548-581, especialmente col. 565-566.

La segunda parte de la respuesta וְהִנַּחְתִּי לְךָ "te daré descanso"<sup>1004</sup> tiene como destinatario a Moisés y no a Israel. Contrariamente a lo que sugiere Houtman, la promesa de Yhvh no apunta a la segura existencia de Israel en Canaán,<sup>1005</sup> sino al cuidado que Yhvh le brindará a Moisés (לְךָ), a quien ha comisionado para conducir a Israel a la tierra que Yhvh mismo juró dar a los patriarcas. La respuesta de Yhvh responde sólo parcialmente al pedido de Moisés.

### 3.5.3. La insistencia de Moisés (33:15-16)

La ambigüedad de la respuesta de Yhvh no satisface a Moisés y entonces refuerza su pedido de que Yhvh mismo vaya junto con Israel, su pueblo. Moisés intercede para restituir el vínculo privilegiado de cercanía que Israel tenía con Yhvh. La estrategia que usa Moisés es la de empujar con sutileza la argumentación hasta poner a Israel en el primer plano. En el v. 12, Moisés repetía la orden recibida por Yhvh de hacer subir al pueblo: "*me dices 'haz subir a este pueblo.'*" En la cita de la orden anterior de Yhvh, el verbo עָלָה está en 2a persona imperativo y Moisés es el sujeto. Ahora bien, en el v. 15 Moisés vuelve a utilizar el mismo verbo y en segunda persona, pero se trata de un imperfecto Hifil cuyo sujeto es Yhvh. Moisés se ha colocado en el sufijo de primera plural, אֶל-תַּעֲלֵנוּ, "*no nos subas*". Moisés ha movido la primer pieza, debería ser Yhvh y no él quien hiciera subir al pueblo (el pueblo y Moisés aparecen juntos como objeto de la acción divina).<sup>1006</sup>

Más arriba vimos cómo Moisés sostenía su ruego en el estado de gracia en que él se encontraba delante de Yhvh. Aquí vuelve a utilizar la misma expresión. Sin embargo, se incluye con el pueblo:

"*¿En qué se conocerá entonces וְבִמָּה יוֹדַע אִפּוֹא כִּי-אֶצְאֵתִי חֵן בְּעֵינַיִךְ אֲנִי וְעַמְּךָ que he hallado gracia a tus ojos, yo y tu pueblo...?*"

Mientras que el tema central de la discusión es si Yhvh irá o no en medio del pueblo, Moisés desliza la reivindicación de éste a los ojos de Yhvh. Es más: Moisés articula sus palabras de tal modo que da por sentado que el pueblo goza de la misma gracia de Yhvh que él.

<sup>1004</sup> Cassuto nota un juego de palabras entre el verbo aquí y en 32:10. Allá Dios le pedía: "*déjame sólo*" (וְהִנַּחְתִּי לְךָ) mientras que ahora le dice, *te daré descanso* (וְהִנַּחְתִּי לְךָ). Ver *Commentary*..., p. 434.

<sup>1005</sup> *Exodus*, Vol. 3, p. 699.

<sup>1006</sup> Ver Moberly, *At the Mountain of God*..., p. 75.

Además, modifica la conjugación del verbo "conocer" (יָדַע). En el v. 13 Moisés decía: "Ahora si he hallado gracia a tus ojos, hazme conocer entonces tu camino, y te conoceré (וְיָדַעְתִּיךָ), así hallaré gracia a tus ojos." Ahora el verbo pasa a ser pasivo (יִדָּע) así el sujeto es inespecífico y por lo tanto no queda restringido a Moisés.

Como si quisiera asegurarse de que Yhvh acepte su propuesta, en el siguiente versículo Moisés vuelve a insistir con la misma idea:

"¿En qué se conocerá entonces que he hallado gracia a tus ojos, yo y tu pueblo sino en que vengas con nosotros...?" (הֲלוֹא בְלִכְתֶּךָ עִמָּנוּ?). Su intención inclusiva es evidente cuando se compara este con el pedido inicial en el v. 12 y con el v. 15:

v. 12: וְאַתָּה לֹא הוֹדַעְתָּנִי אֶת אֲשֶׁר-חָשַׁלְחָה עִמִּי  
*pero tú no me has hecho conocer a quién enviarás conmigo*

v. 15: אִם-אֵין פְּנִיךָ הַלְכִים אֶל-חַעֲלֵנוּ מִזֶּה  
*si tu presencia no viene no nos hagas subir de aquí.*

v. 16: הֲלוֹא בְלִכְתֶּךָ עִמָּנוּ  
*...sino en que vengas con nosotros*

Comparando los tres textos, salta a la vista cómo Moisés ha ido avanzando en su petición, primero solicita que envíe a *alguien con él*; luego, en el v. 15 ese alguien del v. 12 pasa a ser "tu presencia"; y, finalmente a su punto en el v. 16a donde pide que Yhvh vaya "con nosotros". El interés de Moisés queda expresamente indicado, él busca que Yhvh vaya con el pueblo. No le conforma el estrecho vínculo que Yhvh tiene con él; busca que el pueblo goce de ese mismo favor.

La segunda parte del v. 16 introduce una nueva consecuencia de la que significa que Yhvh vaya con Israel:

וּנְפַלְיֵנוּ אֲנִי וְעַמִּי מִכָּל-הָעַם אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הָאָרֶץ  
*¿...y nos distingamos yo y tu pueblo entre todos los pueblos sobre la faz de la tierra?"*

Aquí Moisés no sólo vuelve a incluir al pueblo como beneficiario directo de la acción divina, sino que trae a colación el tema de la "distinción" entre Israel y los otros pueblos.

Cassuto relaciona este elemento con lo que Yhvh ya ha hecho cuando Israel era esclavo en Egipto. Así parafrasea esta línea: "La distinción que Tú ya has hecho

entre Israel y los egipcios (viii 22 [Heb. v. 18]; ix 4; xi 7) no tendrá real valor a menos que ésta persista también en el futuro.<sup>1007</sup>

A esto debemos añadir que la "distinción" es el elemento central de la alianza de Ex 19:5:

"Y seréis para mí כִּי־לִי כָל־הָאָרֶץ והייתם לי סגלה מכל־העמים כִּי־לִי כָל־הָאָרֶץ  
Propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra."

Es cierto que el término utilizado, פָּלַח ("distinguir")<sup>1008</sup> no es el que aparece en 19:5 (סָנַח), tampoco es el verbo más técnico y más común, בָּחַר. Sin embargo, la idea de apartar, de separar, está atestiguada para este verbo (פָּלַח) y por lo tanto es asociable al concepto de elección.<sup>1009</sup>

En resumen, el pedido de Moisés en estos versículos busca asegurar la compañía de Yhvh en el camino (v. 15) y al mismo tiempo la restitución de la relación entre Yhvh e Israel (v. 16).

#### 3.5.4. Una respuesta que poco concede (33:17)

La respuesta de Yhvh mantiene un cierto nivel de ambigüedad que el narrador no intenta clarificar:

Y dijo Yhvh a Moisés: יֵאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵי מֹשֶׁה  
"ciertamente de acuerdo a la palabra esta דְּבַר־תְּשִׁי אַעֲשֶׂה  
que has dicho haré כִּי־מַצְאָתָהּ חָן בְּעֵינַי וְאֶדְעֶךָ בְּשֵׁם  
conozco por nombre."

Childs entiende que la respuesta de Yhvh concede completamente lo pedido por Moisés:

"El tema es si Dios acompañará nuevamente a su pueblo de tal manera que los haga otra vez distintos de los otros pueblos. Esta era la esencia de la promesa de la alianza original. La respuesta conclusiva viene en el v. 17. Dios hará todo lo que Moisés le requirió. Moisés le ha arrebatado a Dios una restauración plena."<sup>1010</sup>

También Houtman llega a una conclusión similar aunque, a diferencia de Childs, reconoce la no mención de Israel:

<sup>1007</sup> Commentary..., p. 435. Así también Propp, *Exodus 19-40*, p. 606.

<sup>1008</sup> Ver Ex 8:18; 9:4; 11:7; Sal 4:4.

<sup>1009</sup> Ver Blum, *Studien...*, p. 63.

<sup>1010</sup> *Exodus...*, p. 595.

"aunque no mencionando a Israel en su contestación, la respuesta de YHWH implica que acepta la interpretación de Moisés de 33:14 y los argumentos señalados por Moisés. Afirmando que Moisés es su confidente, YHWH, a la luz de 33:16, anuncia que acompañará a Israel. Por implicación YHWH hace conocer que, en lo que a él concierne, la alianza entre él e Israel ha sido restaurada."<sup>1011</sup>

Las lecturas de Childs y Houtman, entre otros, no hacen justicia a la respuesta de Yhvh. Efectivamente, muchos autores, aunque con variantes entre sí, dan una mayor valoración a la forma en que Yhvh responde y las consecuencias que dicha respuesta tiene sobre el status del pueblo. Andñach comenta:

"Esta respuesta de Dios resulta también ambigua, aunque va más allá que la primera. Dice que hará lo que Moisés le pide, pero vuelve a contestar en singular, como sugiriendo que la gracia puede tal vez ser tan sólo para él y no para el pueblo."<sup>1012</sup>

Fretheim hace una lectura similar:

"La respuesta de Dios está en singular, implicando que debido a la posición propia de Moisés con Dios es que Dios decide por el pueblo y determina ser una presencia constante entre el pueblo como un todo."<sup>1013</sup>

Otros autores como Moberly,<sup>1014</sup> Pixley,<sup>1015</sup> Terrien,<sup>1016</sup> Brueggemann<sup>1017</sup> hacen una lectura similar. El pedido concreto que Moisés realizó en el v. 15 es que el rostro/presencia mismo/a de Yhvh acompañe a Israel y a Moisés. El v. 16 sólo abona un argumento extra al del v. 12. La respuesta de Yhvh (v. 17a) es positiva al pedido; sin embargo, no lo es en cuanto a la motivación planteada por Moisés. No es el vínculo con el pueblo lo que sustenta la decisión de Yhvh sino sólo y exclusivamente la relación con Moisés. O sea: Yhvh concede lo que se le pidió, pero no por la motivación planteada por Moisés.

<sup>1011</sup> *Exodus*, Vol. 3, p. 700.

<sup>1012</sup> *El libro del Éxodo*, p. 452.

<sup>1013</sup> *Exodus...*, p. 298.

<sup>1014</sup> "Moisés no apela a la deserción o al arrepentimiento de parte del pueblo sino solamente al favor de Dios y a la concesión de su presencia en una forma empírica y accesible. A este pedido Yawheh le otorga una completa concesión (v. 17) y da como razón la posición especial de Moisés." *At the Mountain of God...*, p. 75.

<sup>1015</sup> "Yavé ha cedido, pero no confiesa claramente a Israel como su pueblo." Jorge V. Pixley, *Éxodo. Una lectura evangélica y popular*, México DF, Casa Unida de Publicaciones, 1983, p. 213.

<sup>1016</sup> "Una vez más, el Altísimo parece ignorar la preocupación de Moisés por el propósito histórico de Israel. El compromiso que Yhvh enfáticamente repite no es la promesa de la tierra, sino el reconfortante poder de su compañía personal a Moisés." *The elusive presence. The Heart of Biblical Theology*, San Francisco, Harper and Row, 1983, p. 142.

<sup>1017</sup> "La última afirmación [v. 17] es nada más que la primera [v. 14] repetida y continúa siendo totalmente precaria" "The Crisis and Promise of Presence in Israel", en Walter Brueggemann, *Old Testament Theology, Essays on Structure, Theme, and Text*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, p. 156.

### **3.6. La gloria y la proclamación de Yhvh (Ex 33:18-23)**

La respuesta de Yhvh en el v. 17 da por concluida una parte de la discusión. Moisés, no obstante, tiene una petición más que presentar a Yhvh: ver la gloria de Yhvh. Si el verbo "conocer" (יָדַע) dominaba la primera parte, ahora lo hace el verbo "ver" (רָאָה). El sustantivo פָּנִים ("rostro/presencia") continúa siendo un elemento importante en esta unidad. El tono de la comunicación cambia también entre los personajes. En el diálogo de los vs. 12-17 Moisés se movía cautelosamente en sus pedidos y las respuestas de Yhvh eran breves. En esta nueva unidad, Moisés pregunta directo y sin rodeos, mientras que la respuesta de Yhvh es extensa y elaborada.

La pregunta de Moisés es casi una excusa para que, en voz alta, Yhvh encontrara una forma de expresar su compromiso y su intención de revelarse manteniendo a la vez la necesidad de permanecer trascendente y soberano.<sup>1018</sup> Brueggemann caracteriza esta unidad como un "soliloquio divino"<sup>1019</sup> y sugiere que no se trata sólo de una construcción retórica sino de una exploración de Yhvh sobre su relación con Israel.<sup>1020</sup>

Moisés establece su pedido en forma contundente: "*hazme ver entonces tu gloria*" וַיֹּאמֶר הֲרֵאנִי נָא אֶת־כְּבוֹדְךָ (v. 18)<sup>1021</sup> Fretheim entiende que el pedido de ver la gloria de Yhvh se refiere al "rostro/presencia de Dios, ya no cubierta por la nube (cf. 16:10; 40:34) o el fuego (ver 24:17)."<sup>1022</sup> La intención de Moisés es probablemente "tener alguna experiencia concreta, visible de la persona de Dios."<sup>1023</sup> De hecho se nota una cierta correlación entre la gloria (כְּבוֹד) y el rostro (פָּנִים) de Yhvh. En el v. 18 Moisés pide ver la gloria de Yhvh y éste responde diciendo que no podrá ver su

<sup>1018</sup> Pixley en una línea similar comenta: "Yavé manifiesta 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." *Éxodo...*, p. 214.

<sup>1019</sup> "The Crisis and Promise...", p. 161.

<sup>1020</sup> "The Crisis and Promise...", p. 161, nota 30. Brueggemann se basa en el trabajo de J. Gerald Janzen sobre Os 11. Ver "Metaphor and Reality in Hosea 11", *Semeia* 24 (1982), pp. 7-44.

<sup>1021</sup> Nótese que ahora Moisés hace un pedido para sí y no para el pueblo, como era en los vs. 12-17.

<sup>1022</sup> *Exodus...*, p. 299.

<sup>1023</sup> Childs, *Exodus...*, p. 595. Childs hace una distinción histórico-crítica y sugiere que esto era en un momento anterior al texto presente. En el actual, siempre según Childs, "la revelación de Dios es en términos de sus atributos antes que de su apariencia." *Exodus...*, p. 596. Creemos que Childs pierde el punto del texto al no distinguir entre lo que Moisés pide y lo que Yhvh realmente le concede. La lectura de Brueggemann parece más apropiada al considerar que los vs. 19-23 son una respuesta correctiva al pedido del v. 18. Ver "The Crisis and Promise..." p. 162.

rostro (v. 20). Además la gloria de Yhvh pasará (v. 22) pero Moisés no podrá ver el rostro de Yhvh sino sólo su espalda (אחור, v. 23).<sup>1024</sup>

Este requerimiento de Moisés se basa en el vínculo estrecho que ha ido desarrollando con Yhvh desde su llamado inicial en Ex 3:1ss y que se expresa mediante afirmaciones fantásticas, tales como que Yhvh y Moisés hablaban cara a cara como habla alguien con su compañero (33:11); o que Moisés hubiera hallado gracia ante los ojos de Yhvh y fuera conocido por su nombre (33:17).

La respuesta de Yhvh es positiva pero no totalmente concesiva al pedido de Moisés. Está estructurada en tres oraciones, cada una introducida por ויאמר ("y dijo") La primera oración corrige el pedido de Moisés y le dice qué es lo que Yhvh va a hacer (v. 19a) y sigue una auto-afirmación de la soberanía divina (v. 19b).<sup>1025</sup> Se produce así un primer contraste entre el pedido de ver la gloria de Yhvh y la respuesta de Yhvh, quien hará pasar toda su bondad (כל-טובי) y proclamará (קרא) el nombre יהוה. La mención de la bondad de Yhvh es importante ya que ésta es la única vez en que aparece en un contexto teofánico. Más aún cuando טוב es un término técnico vinculado a la conclusión de pactos, cuyo objetivo es mostrar amistad y buena disposición para con la parte subordinada en un pacto.<sup>1026</sup>

El v. 20 funciona como una explicación de la oración anterior (v. 19) y vuelve a corregir a Moisés, esta vez en negativo: dice lo que Moisés no podrá ver. No es posible para un ser humano ver el rostro de Yhvh y permanecer vivo. Esta comprensión está profundamente arraigada en la tradición bíblica.<sup>1027</sup> Yhvh pone así un límite al pedido de Moisés.<sup>1028</sup> En los vs. 21-23 Yhvh concede parcialmente el pedido de Moisés. Podrá ver su espalda cuando pase su gloria pero no su rostro.

<sup>1024</sup> Así Michaeli, *Le Livre de l'Exode*, p. 280.

<sup>1025</sup> Houtman traduce este versículo bastante libremente: "...yes, I will abundantly display grace and mercy" (Sí, desplegaré abundantemente gracia y misericordia)." *Exodus*, Vol. 3, p. 677. Por una traducción más cercana a la presentada aquí ver Childs, *Exodus...*, p. 583, Propp, *Exodus 19-40*, p. 21, Andriach, *El libro del Éxodo*, p. 451.

<sup>1026</sup> En relación con el término טוב como término técnico en los pactos ver Michael Fox, "'Tob' as Covenant Terminology", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 209 (1973), pp. 41-42.

<sup>1027</sup> Ver Gn 32:31; Dt 5:24; Jc 6:24; Is 6:5; etc.

<sup>1028</sup> Es de alguna manera también una "rectificación" de 37:11. Ver Blum *Studien...*, p. 64.

### **3.7. Conclusión**

El capítulo 33 comienza con la reiteración de la orden de parte de Yhvh para que Moisés continúe con Israel el camino a la tierra prometida, en la que vivieron sus ancestros. Esta orden de parte de Yhvh muestra la distancia que desea mantener con Israel pues su intención inicial es no continuar con el pueblo sino solamente mediado por su mensajero. Aquel que era señal de su presencia (23:20-33) es ahora símbolo de su distancia (33:3).

La presencia de Yhvh se convierte en la temática central de este capítulo. A lo largo de los versículos, y especialmente en el diálogo de los vs. 12-17 Moisés intenta asegurarse la presencia de Yhvh, tal como fue prometida y asegurada antes del incidente del becerro de oro.

Finalmente, logra que Yhvh vuelva a cambiar su decisión y acompañe al pueblo en su camino a la tierra. Sin embargo, su presencia no se da exactamente en los mismos términos que antes. Ésta se debe especial y únicamente a la relación que Yhvh tiene con Moisés y no al vínculo que tenga con el pueblo.

Aunque Moisés haya conseguido revertir primero el plan de aniquilar al pueblo (32:14) y luego la decisión de Yhvh de no ir con el pueblo (33:17), esto no significa que Yhvh haya vuelto a restablecer su vínculo con Israel. Es Moisés y sólo él quien ha hallado gracia a los ojos de Yhvh y a quien conoce por su nombre. El vínculo con Israel, en este momento de la narrativa, se mantiene solamente porque es el pueblo de Moisés.

El pedido final de Moisés de ver la gloria de Yhvh y la aceptación, aunque parcial de parte de Yhvh, es un ejemplo más de la comunión y cercanía que ambos tienen y que Moisés ahora devolver al pueblo. Sin embargo, tal restitución del vínculo no aparece todavía en la perspectiva de Yhvh.

## **4. Éxodo 34**

### **4.1. Traducción y crítica textual**

*1Y dijo Yhvh a Moisés: "Lábrate dos tablas de piedra como las primeras y escribiré sobre las piedras las palabras que estaban sobre las primeras tablas, las que rompiste. 2Y prepárate para la mañana; subirás al amanecer a la montaña Sinaí y te ubicarás ante mí allí en la cima de la montaña. 3Pero nadie subirá contigo; ni nadie*

*(debe) ser visto en toda la montaña, tampoco oveja o buey pastarán frente a la aquella montaña.*" <sup>4</sup>Y labró dos tablas de piedra como las primeras. Y se levantó Moisés en la mañana y subió a la montaña Sinaí como le había ordenado Yhvh y tomó en sus manos (las) dos tablas de piedra. <sup>5</sup>Y descendió Yhvh en una nube y (Moisés) se presentó ante él allí y exclamó el nombre de Yhvh. <sup>6</sup>Y pasó Yhvh ante él y exclamó: "Yhvh, Yhvh, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y grande en misericordia y verdad, <sup>7</sup>que guarda la misericordia por millares, perdona la iniquidad, la transgresión y el pecado; y no declara inocente al culpable y visita la iniquidad de los padres sobre sus hijos y sobre los hijos de sus hijos, sobre la tercera y la cuarta generación." <sup>8</sup>Y se apresuró Moisés y se arrodilló en la tierra y adoró. <sup>9</sup>Y dijo: "Si verdaderamente he hallado gracia ante tus ojos, mi Señor, ven pues Señor mío en medio nuestro. Porque, aunque verdaderamente es un pueblo obstinado, aún así perdona nuestra iniquidad y nuestro pecado y tómanos como tuyos." <sup>10</sup>Y dijo: "he aquí que yo hago una alianza, frente a todo tu pueblo haré maravillas que no se han creado en toda la tierra y en todas las naciones y verá todo el pueblo, en el medio del cual estás, las obras de Yhvh. Porque será asombroso lo que yo hago contigo."

[Ex 34:11-26]

<sup>27</sup> Y dijo Yhvh a Moisés: "escríbete estas palabras porque conforme a estas palabras he hecho<sup>1029</sup> contigo alianza -y con Israel." <sup>28</sup>Y estuvo allí con Yhvh cuarenta días y cuarenta noches sin comer pan ni beber agua y escribió sobre las tabletas las palabras de la alianza, las diez palabras. <sup>29</sup>Y sucedió al descender Moisés de la montaña (de) Sinaí -y las dos tabletas del testimonio en la mano de Moisés en su descenso de la montaña- que Moisés no sabía que resplandecía la piel de su rostro por haber hablado con él. <sup>30</sup>Y vio Aarón y todos los hijos<sup>1030</sup> de Israel a Moisés; he aquí que resplandecía la piel de su cara y temieron acercarse a él. <sup>31</sup> Pero los llamó Moisés y se volvieron a él Aarón y todos los principales en la asamblea; y habló Moisés a ellos. <sup>32</sup> Y después de esto se aproximaron todos los hijos de Israel y les ordenó todo lo que había hablado Moisés con él en la montaña de Sinaí. <sup>33</sup> Y terminó Moisés de hablar con ellos y puso sobre su rostro un velo. <sup>34</sup>Y cuando iba Moisés ante Yhvh para hablar con él se quitaba el velo hasta que salía. Y salía y hablaba a los hijos de Israel lo que era ordenado. <sup>35</sup> Y vieron los hijos de

<sup>1029</sup> Entiendo este perfecto hebreo en los términos que lo hace Noth: "el verbo en el v. 27b es un así llamado perfecto declarativo, que es usualmente utilizado para expresar una declaración que se vuelve vinculante en el momento que es dicha", *Exodus...*, p. 266. Por otras posibilidades ver la discusión en Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 724.

<sup>1030</sup> La LXX lee οἱ πρεσβύτεροι ("los ancianos"). Nótese que la LXX lo utiliza en 18:12 para traducir אֲנֹכִי pero no en 24:9.

Israel el rostro de Moisés, que resplandecía la piel del rostro de Moisés. Y volvía Moisés el velo sobre su rostro hasta que volvía a hablar con él.

#### **4.2. Escenarios y personajes**

El escenario de los primeros tres versículos es un tanto incierto. El último indicador geográfico concreto que se ha brindado es la "tienda del encuentro" situada en las afueras del campamento. Por ello ya sugerí más arriba que la mejor opción es situar 33:12-23 en la "tienda del encuentro";<sup>1031</sup> debemos, pues, mantener la misma locación sin asumir un quiebre entre estos versículos y 34:1-3.

Ahora Yhvh da a Moisés instrucciones para concretar el encuentro pedido (y concedido parcialmente) en 33:19-23. Aparece, no obstante, un elemento novedoso, la inclusión de las tablas. En el v. 4a Moisés se sitúa aun en la base de la montaña, labrando las tablas pedidas por Yhvh; y en 4b sube (עלה) a la montaña donde transcurrirá todo el diálogo hasta descender (ברדת, v. 29) con las tablas ahora conteniendo עשרת הדבריים "las palabras de la alianza, las diez palabras". Los vs. 4 y 29 son, así, indicadores del cambio de escena. A estos indicadores geográficos se les suman los temporales que enmarcan el ascenso y descenso de Moisés. El ascenso se produce a la mañana (v. 4) y la estadía se prolonga por cuarenta días (v. 28).

Los personajes que actúan en la montaña son Yhvh y Moisés; en su base aparecen Moisés, Aarón y los líderes (הנשאים) y el pueblo. Como en la escena del capítulo 19, tanto Yhvh como el pueblo aparecen fijos en su ubicación, siendo Moisés el único que se mueve entre lugares y caracteres.

#### **4.3. Preparación del encuentro (Ex 34:1-3)**

Como se señala más arriba, en los vs. 1-3 se encuentran instrucciones para que Moisés prepare el encuentro con Yhvh anunciado en los versículos anteriores (33:18-23). El primer elemento requerido de Moisés es que labre dos tablas como las primeras.

<sup>1031</sup> Ver más arriba la discusión sobre la locación del diálogo entre Yhvh y Moisés en 33:12-23.

La designación de las tablas como "las que rompiste" (אשר שברת) inmediatamente trae a la memoria del lector el incidente del becerro de oro que culminó con la ruptura de las tablas por parte de Moisés (32:19). Puede entenderse esta mención con un sentido recriminatorio a Moisés por esa decisión. Pero también, basándonos en la lectura que hicimos sobre este hecho, esta mención a las tablas que rompió Moisés busca recordarle la gravedad de aquel incidente que ahora parece tan lejano en la memoria de Moisés.

Por otro lado, su sola mención despierta una expectativa de renovación del pacto, pues en 32:19 su destrucción simbolizaba el rompimiento de éste. Pero el hecho de que sea Moisés quien labre las piedras marca también una pequeña distancia con la situación anterior.<sup>1032</sup> Además, en 19:10-11 el llamado a estar listos (נכונים) para subir a la montaña estaba dirigido a todo el pueblo y ahora es sólo para Moisés (נכון). No se prevé ninguna participación de parte del pueblo, el pueblo está ausente.<sup>1033</sup> Hay una prohibición desde el comienzo: nadie ni nada podrá ser visto en la montaña (v. 3). El encuentro que se prepara es exclusivamente entre Yhvh y Moisés, pues sólo él ha hallado gracias a los ojos de Yhvh y únicamente a él lo conoce por su nombre (33:17).

#### **4.4. El encuentro en la montaña (Ex 34:4-28)**

Al comienzo de esta unidad, v. 4, Moisés labra las piedras requeridas por Yhvh y luego sube a la montaña para encontrarse con él. El v. 5 cambia de sujeto y es Yhvh quien ahora aparece. El ascenso de Moisés se complementa con el descenso de Yhvh sobre la montaña. Aparecen luego dos verbos: יצב y קרא sin un sujeto claro. Houtman entiende a Yhvh como sujeto de ambos verbos y sugiere que los vs. 6-7 son una clarificación y explicación del v. 5.<sup>1034</sup> Sin embargo, es difícil entender que un verbo que indica esencialmente movimiento, como עבר, sea la "explicación y ampliación" de uno que expresa más bien quietud como יצב.

<sup>1032</sup> En 24:12 Yhvh llama a Moisés para recibir las tablas que le entregará. Tanto el material como el tallado de las piedras son, entonces, distintos en ambos eventos.

<sup>1033</sup> Es cierto que la ascensión del pueblo en los capítulos 19 y 20 no se concreta pero inicialmente estaba prevista. Es más: el objetivo de la teofanía era justamente que el pueblo escuchara a Yhvh hablando con Moisés.

<sup>1034</sup> Ver *Exodus*, Vol. 3, p. 707. Similar es la comprensión de Childs, *Exodus...*, pp. 602-603; Cassuto, *Commentary...*, p. 438. y Andiñach, *El libro del Éxodo*, p. 455.

Hyatt sugiere otra lectura. Él entiende que Moisés es el sujeto de ambos verbos y se basa en que con el verbo יצב Moisés da cumplimiento a la orden dada por Yhvh en 33:21.<sup>1035</sup> Sarna toma este argumento pero añade que 33:19 sugeriría que Yhvh es el sujeto de קרא. Así insinúa que “el primer verbo es gobernado por Moisés y el segundo por Yhvh.”<sup>1036</sup>

La propuesta de Sarna de entender a Moisés como sujeto del verbo יצב y a Yhvh del verbo קרא nos parece la más acertada. Especialmente si se tiene en cuenta además que el verbo קרא aparece como sujeto de Yhvh en el v. 6. Siendo, sí, los vs. 6-7 una “explicación y ampliación” del verbo קרא.<sup>1037</sup>

#### 4.4.1. Autoproclamación divina (Ex 34:4-7)

En la proclamación del nombre de Yhvh (vs. 5b-7) se da cumplimiento a lo anunciado en 33:18-23 sin embargo, el pedido de “ver” de Moisés queda totalmente relegado ante la preponderancia absoluta del elemento auditivo. De hecho, el verbo “pasar” (עבר), que estaba vinculado en el v. 22 a lo que Moisés podría ver, aparece mencionado solamente una vez. Por el contrario, la autoproclamación de Yhvh ocupa todo el resto del v. 6 y todo el 7.<sup>1038</sup>

Esta no es la primera vez en el libro del Éxodo que Yhvh proclama su nombre. Ya lo había hecho en el llamado inicial a Moisés en 3:14: אהיה אשר אהיה (“yo soy el que estoy”).<sup>1039</sup> Luego en medio del decálogo aparecen dos nuevas auto-presentaciones de Yhvh:

Ex 20:2 אנכי יהוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים “Yo soy Yhvh tu Dios, que te libera del país de Egipto, de casa de servidumbre”

Ex 20:5-6 אנכי יהוה אלהיך אל קנא “Yo soy Yhvh tu Dios, Dios celoso que visita la iniquidad de los padres sobre sus hijos y sobre los hijos de sus hijos, sobre la tercera y la cuarta generación de los que me odian”

<sup>1035</sup> Ver *Exodus...*, p. 322.

<sup>1036</sup> *Exodus...*, p. 215.

<sup>1037</sup> Hay más consenso en reconocer a Yhvh como el sujeto de la proclamación de los vs. 6-7. Ver además Nm 14:18.

<sup>1038</sup> Ver Sarna *Exodus...*, p. 216.

<sup>1039</sup> Ver supra comentario respectivo.

וַעֲשֵׂה חַסֵּד לְאַלְפִים לְאַהֲבֵי וּלְשֹׂמְרֵי מִצְוֹתַי y hago misericordia por millares a los que me aman y guardan mis mandamientos”

Cada una de estas autoproclamaciones destaca aspectos de la divinidad que se manifiestan de acuerdo con las necesidades concretas de cada situación. Es lógico, entonces, que Ex 34:6-7 ponga su énfasis en el carácter compasivo y misericordioso de Yhvh quien es al mismo tiempo, también, justo.<sup>1040</sup> Esto es evidente si se compara con Ex 20:5. Lo que predomina en 20:5 es el carácter celoso (קנא) de Yhvh mientras que en 34:6 lo que prevalece es su misericordia (רחום וחנין).<sup>1041</sup> El orden castigo-misericordia (20:5-6) es cambiado a misericordia-castigo (34:6-7) y se amplía tanto la idea de su compasión (אֲרֵךְ אַפַּיִם) como la de su perdón (נָשָׂא עוֹן וּפְשָׁע וַחֲטָאָה). Sin embargo, la iniquidad (עוֹן) no es pasada por alto. El amor y misericordia de Yhvh exigen al mismo tiempo su justicia. Un Dios que ama es justo y por tanto misericordia y justicia están inevitablemente unidas.<sup>1042</sup>

Por otro lado, el contexto de alianza<sup>1043</sup> en que se encuentra esta manifestación de Yhvh hace que lo que se originó como una concesión personal a Moisés se convierta además en la base misma sobre la cual se podrá concluir la nueva alianza que Yhvh celebra con Moisés. Childs comenta en la misma línea:

“... al colocar la teofanía dentro del contexto de la restauración de la alianza el centro de la revelación especial se desplaza del ámbito de una experiencia personal de Moisés a la ratificación de la relación de alianza de Dios con Israel a través de su mediador.”<sup>1044</sup>

#### 4.4.2. La plegaria de Moisés (Ex 34:8-9)

Ante la auto-manifestación divina la primera respuesta de Moisés es de adoración: וַיִּמְהַר מֹשֶׁה וַיִּקַּר אֶרְצָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה (“y se apresuró Moisés y se arrodilló en la tierra y adoró,” v. 8). Acto seguido Moisés aprovecha la auto-proclamación de Yhvh para

<sup>1040</sup> De acuerdo con 33:18-23 Yhvh hará pasar su total bondad כָּל-טוֹבֵי frente a Moisés. Esto se cumple ampliamente en la autoproclamación de su identidad.

<sup>1041</sup> Sarna comenta: “... opuesto al orden en el decálogo (20:5-6), el énfasis y prioridad aquí son dadas a las magnánimas cualidades de Dios antes que sus acciones de juicio.” *Exodus...*, p. 216.

<sup>1042</sup> Para un análisis detallado de cada una de las expresiones que aparecen aquí, ver Robert Dentan, “The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f,” *Vetus Testamentum* 13 (1963), pp. 34-51. Lamentablemente su análisis ignora completamente el contexto literario en que se encuentra.

<sup>1043</sup> Así lo muestra tanto la inclusión de las tablas como la propuesta concreta de la alianza en el v. 10.

<sup>1044</sup> *Exodus...*, p. 612.

insistir en sus pedidos anteriores. La estructuración del ruego de Moisés es la siguiente:

<i>si verdaderamente he hallado gracia</i>	אִם־נָא מִצָּאִתִּי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנָי
ante tus ojos, mi Señor,	
ven pues Señor mío en medio nuestro	יֵלֶךְ־נָא אֲדֹנָי בְּקִרְבָּנוּ
<i>aunque verdaderamente es un pueblo obstinado</i>	כִּי עַם־קָשֶׁה־עֲרָף הוּא
<i>y perdona nuestra iniquidad y nuestro pecado</i>	וּסְלַחַת לְעוֹנָנוּ וּלְחַטָּאתָנוּ
<i>y tómanos como tuyos.</i>	וּנְחַלְתָּנוּ

La motivación del pedido aparece en la primera línea y se basa sobre el estado de gracia que Moisés tiene ante Yhvh (cf. 33:17). Sigue luego la súplica que en realidad son tres "ven, perdónanos y tómanos". La primera está en imperfecto/yusivo (3ra. persona singular con sujeto "mi señor") y las otras dos en perfecto (con waw consecutivo o conversivo) en 2da. persona. Entre el primero y el segundo aparece un reconocimiento de parte de Moisés sobre la conducta del pueblo.

Es indudable que la auto-proclamación de Yhvh da pie al ruego de Moisés. Por un lado una insistencia de Moisés en su plan de que Yhvh vaya en medio del pueblo y el pedido de perdón.<sup>1045</sup> Pero por otro lado también hay una concesión de parte de Moisés a lo que Yhvh también insistentemente ha venido sosteniendo, a saber, que el pueblo es, sin dudas, muy obstinado.

La exégesis reconoce la insistencia de Moisés en su plan original. Sin embargo, menos atención se le presta a la forma en que Moisés también cede ante la posición de Yhvh. Hay al menos tres elementos que son una invitación para leer en el v. 9 una concesión de Moisés a Yhvh. Primero, en 33:12-17 y especialmente en 33:16, se visualiza cómo Moisés insiste en que Israel, igual que él mismo, también ha hallado gracia ante Yhvh. Sin embargo, aun frente a tanta insistencia de Moisés, Yhvh se ha mostrado inflexible e insiste en su relación con Moisés (cf. 33:14.17). Deduzco, entonces, que basar el pedido en primera persona (אִם־נָא מִצָּאִתִּי חֵן) y no incluir a Israel puede entenderse como una anuencia de la postura de Yhvh. Es

<sup>1045</sup> Ya iniciado en 32:31 con el pedido de que "levante" el pecado de Israel: וְעַתָּה אִם־חָשָׂא חַטָּאתָם: "pero ahora si no perdonas su pecado".

decir, Moisés reconoce la diferencia entre el vínculo que Yhvh tiene con él y el que Yhvh tiene con Israel.

Segundo, hasta ahora solamente Yhvh había caracterizado al pueblo de Israel como עם־קשה־עַרְףִי (*"pueblo obstinado"*) pero nunca Moisés o el narrador. Este término aparece por primera vez en 32:9 y luego en 33:3.5. La primera vez sirve para que Yhvh sustente su plan de destruir a Israel. En los dos casos siguientes justifican la imposibilidad de que Yhvh vaya en medio del pueblo. Moisés por su parte ha venido sistemáticamente haciendo oídos sordos a esta caracterización y ha ido buscando cambiar la postura de Yhvh (cf. 32:10-13; 33:12-17). Aquí sin embargo, es Moisés quien caracteriza a Israel como *"pueblo obstinado"* (עַרְףִי־קִשָּׁה־עַם). Moisés reconoce entonces la descripción que Yhvh ha hecho de Israel. No obstante esto, Moisés insiste que Yhvh vaya en medio de ellos (בְּקִרְבָּנוּ, "en medio nuestro").<sup>1046</sup> Sugiero entonces que aquí también hay una concesión de parte de Moisés a Yhvh a los efectos de lograr la anuencia divina.

Tercero, Moisés pide que Yhvh los tome, a Israel y a él, como parte de su pueblo, como su heredad: וְנַחֲלָתָנוּ (*"y tómanos como tuyos"*). Este término tiene un peso importante en la caracterización teológica de la posesión de la tierra. *"N<sup>ah</sup>alā* es fundamentalmente participación inalienable y, por tanto, duradera en la propiedad, ante todo del suelo, que sobreviene a individuos o grupos..."<sup>1047</sup> Este término aparece en pocas ocasiones referido a pueblos, como en Sof 2:9 y Sal 82:8.<sup>1048</sup> Es particularmente importante cuando se utiliza para designar a Israel como heredad

<sup>1046</sup> La preposición כִּי presenta algunas dificultades. Su primer sentido sería traducirlo como "porque" o "pues." Pelcovitz comenta en referencia a esto "como señala Rashi, la palabra כִּי en el contexto de este versículo es la razón del motivo de Moisés —es decir, precisamente porque ellos son obstinados necesitan de tu presencia." Obadiah Sfomo, *Commentary on Torah* (Traducción y notas explicativas de Raphael Pelcovitz), Brooklyn, Mesora, 1987, p. 468. Otra posibilidad es traducirla por la forma concesiva "aunque" como lo hace Childs, *Exodus...*, p. 602. Moberly elige una tercera opción que denomina "enfática concesiva" y traduce "aunque es verdaderamente un pueblo obstinado, aún así..." (Although they are indeed a stiff-necked people, yet...), ver *At the Mountain of God...*, pp. 90-91. La traducción de Moberly nos parece la más aceptable y es la que seguí aquí. Sin embargo, es importante notar la polisemia de la partícula y justamente la importancia de mantener en el oído del escucha este doble sentido. Por otro lado Van Seters llama la atención sobre el hecho que la misma razón que llevó a Yhvh a tomar distancia del pueblo es la que Moisés invoca ahora para justificar su presencia. Él encuentra que "este uso de la misma razón como base tanto de juicio como gracia se encuentra antes en J en el relato del diluvio, donde la inclinación al mal en la humanidad es la razón para el diluvio (Gn 6:5-7) pero también la razón para no repetirla (8:21)." *The Life of Moses...*, p. 353.

<sup>1047</sup> G. Wanke, "nah<sup>a</sup>lā", en E. Jenni y C. Westermann (Eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Vol. 2, Madrid, Cristiandad, 1978, p. 84.

<sup>1048</sup> Ver Wanke, "nah<sup>a</sup>lā", p. 84.

de Yhvh (Dt 4:20; 9:26,29, etc.).<sup>1049</sup> Entonces, con este pedido Moisés busca que Yhvh acepte a Israel como su pueblo.<sup>1050</sup> Así se muestra que Moisés ha tomado nota de la reticencia de Yhvh a reconocer a Israel como su pueblo.

En la forma final del texto uno puede preguntarse por la elección de este término en lugar de *ségullāh* (סגולה), que es tan caro en los enunciados de las consecuencias de la alianza que Yhvh proponía a Israel en Ex 19:4-6.<sup>1051</sup> Allí, סגולה expresaba el lugar único y privilegiado que Israel tendría ante Yhvh entre todos los pueblos. Ahora bien, el pedido de Moisés en 34:9 es que Israel, y él como parte de su pueblo, sean aceptados como נחלה de Yhvh. Lipinski reconoce una diferencia entre uno y otro término. Según él, *ségullāh* "...es mucho más valorada, y la palabra deviene finalmente en la designación de cualquier posesión que uno valora especialmente."<sup>1052</sup> Si esta lectura es correcta, hay una diferencia de énfasis entre uno y otro término que indica un cambio de status de Israel en su relación con Yhvh.

Resumiendo, en estos tres elementos: a) que Moisés haga referencia solamente a que *él* ha hallado gracia a los ojos de Yhvh; b) que Moisés caracterice a Israel como *obstinado*; c) y que pida que Yhvh los acepte como su *heredad* y no como su *tesoro especial*, encuentro que, aunque Moisés sigue insistiendo en su plan de restituir el vínculo entre Yhvh e Israel, hace algunas concesiones para conseguir la anuencia de Yhvh.

<sup>1049</sup> Halbe menciona además 1 Re 8:51, 53; Is 63:17; Joel 2:17; Mic 7:14, 18; Sal 28:9; 74:2; 94:5.14; 106:5. Y afirma que Ex 34:9 se diferencia de estos en que en aquellos se da por sentado que Israel es "propiedad" de Yhvh, mientras que aquí está sujeto a discusión. *Das Privilegrecht Jahwes: Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vorduteronomischer Zeit*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, p. 280, nota 49.

<sup>1050</sup> La LXX traduce καὶ ἐσόμεθα σοί "seremos tuyo".

<sup>1051</sup> John Durham comenta: "es sorprendente el vínculo retórico de esta respuesta de Moisés con la invitación de Yahweh a Israel en 19:5", *Exodus*, Vol. 3 (Word Biblical Commentary), Nashville, Thomas Nelson, 1987, p. 454.

<sup>1052</sup> Edouard Lipinski "s<sup>o</sup>gullā" *Johannes Botterweck and Helmer Ringgren (Eds.) Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 10, p. 148.

#### 4.4.3. La nueva alianza de Yhvh (Ex 34:10-27)

Como respuesta a la petición de Moisés, ahora se produce una declaración de alianza de parte de Yhvh, que se extiende hasta el v. 26. La misma es seguida por la orden de que ponga por escrito las palabras recién enunciadas (v. 27).<sup>1053</sup>

He revisado más arriba diversas interpretaciones sobre la relación de esta alianza del cap. 34 con la anterior de los cap. 19-24.<sup>1054</sup> La mayoría lee ambas como una única alianza; según esta lectura, se trataría de una renovación de la alianza. Antes de discutir si se trata de una renovación, como se sugiere, o de una nueva alianza, es importante entender el rol y la posición que cada uno de los principales caracteres (Yhvh, Moisés e Israel) tiene en la alianza de Ex 34 (punto 1). Luego es necesario considerar algunos detalles sintácticos que presentan dificultad en los vs. 10 y 27 (punto 2) y que son vitales para entender el rol de Israel. El paso siguiente es preguntarnos el por qué del rol de Israel como testigo (punto 3).

##### 4.4.3.1. Yhvh, Moisés y el pueblo

La escena de anuncio y conclusión de la alianza se realiza en la montaña donde sólo se encuentran Yhvh y Moisés (vs. 10-28). El pueblo permanece fuera de la montaña, en el campamento (cf. 34:3). Tampoco se registra ningún descenso de Moisés entre el anuncio y la conclusión de la alianza. Esto contrasta fuertemente con los sucesivos e interminables ascensos y descensos en los capítulos 19-24, donde Moisés una y otra vez sube y baja de la montaña como intermediario entre Yhvh y el pueblo. Allí la aprobación del pueblo era vital, por eso se la inserta no sólo en 19:8 sino también en 24:3.7.

En Ex 34, en cambio, el pueblo está ausente de toda toma de decisión.<sup>1055</sup> Sólo aparece *después* que la alianza está concluida. El único rol que juega es de receptor de una alianza que lo involucra, pero sobre la cual no tuvo ninguna incidencia, ni en su formulación ni en su conclusión. Después de la consumación y

<sup>1053</sup> El anuncio de la alianza en el v. 10 (הנה אנכי כרת ברית) y su conclusión en el v. 27 (כרת) formen una inclusión del discurso divino.

<sup>1054</sup> Ver Capítulo I. Estado de la cuestión, especialmente punto 3: La exégesis de Éxodo 19-40.

<sup>1055</sup> Ver Thomas Mann, *The Book of the Torah. The Narrative Integrity of the Pentateuch*, Atlanta, John Knox, 1988, p. 110.

consignación por escrito de la alianza, Moisés desciende con las tablas en su mano y da órdenes (צויה) al pueblo.<sup>1056</sup>

Entonces, el rol del pueblo en la formulación y conclusión de la alianza es nulo, a diferencia del de Moisés, quien sí está en la montaña durante todo el proceso. Además, la decisión divina de hacer una alianza es una respuesta a la plegaria de Moisés en los vs. 8-9. Sin embargo, no hay ningún acto que realice Moisés que pueda entenderse como una aceptación suya de la alianza, excepto la conformidad de Moisés de poner por escrito las diez palabras (v. 28). Parece que la formulación y promulgación de la alianza se basan sólo en la palabra de Yhvh.

#### 4.4.3.2. El lugar del pueblo

En orden a demostrar que el lugar del pueblo es de testigo y espectador de la alianza antes que de contraparte es necesario estudiar atentamente varios asuntos complejos del v. 10:

“Y dijo: ואמר  
*‘He aquí que yo hago una alianza, frente* הנה אנכי כרת ברית נגד כל-עמך  
*a todo tu pueblo*  
*haré maravillas* אעשה נפלאות אשר לא-נבראו בכל-הארץ ובכל-הגוים  
*que no se han creado en toda la tierra y en todas las naciones*  
*y verá todo el pueblo,* וראה כל-העם אשר-אתה בקרבם את-מעשה יהוה  
*en el medio del cual estás, las obras de Yhvh.*  
*Porque será asombroso lo que yo hago* כי-נורא הוא אשר אני עשה עמך  
*contigo.’*

Por una parte, hay dificultades con la expresión נגד כל-עמך (“frente a todo tu pueblo”). También es controversial si עמך (“contigo”) se refiere a Moisés o a Israel. Y está, además, la cuestión de si la denominación de Israel como “tu pueblo” y como “todo el pueblo en el medio del cual estás”, reflejan o no la discusión anterior

<sup>1056</sup> Se utilizan diferentes verbos para reportar lo que Yhvh le comunica a Moisés en la montaña y éste transmite al pueblo: en 19:7: שׂים (“exponer”); en 19:5.25 y 24:14: אמר (“decir”); en 24:3: ספר (“contar”) y en 24:7, א קרא (“proclamar”).

sobre la pertenencia de Israel. El estudio de estos detalles permitirá una mejor percepción del lugar de Israel en esta alianza.

#### 4.4.3.2.1. "Frente a todo tu pueblo"

De acuerdo con la puntuación masorética, con כל-עמך נגד se inicia una nueva cláusula. Así también lo entiende la LXX (edición de Rahlfs) que inserta un punto volado después de διαθήκη ("alianza").<sup>1057</sup> Mc Carthy sin embargo, sugiere que es parte de la cláusula anterior. De esta manera, el pueblo se convertiría en testigo del pacto que se hace con Moisés. Mc Carthy apela a los ejemplos de 2 Re 11:17 y 23:3 "donde el rey es nombrado aparte del pueblo cuando la alianza es renovada."<sup>1058</sup>

Halbe mira más atentamente el conjunto de los vs. 10aβ-11a y resalta el "estricto paralelismo" que existe entre v. 10aβγ y 10b:

נגד כל-עמך אעשה נפלאות	I v. 10aβγ
אשר לא-נבראו בכל-הארץ ובכל-הנוים	
וראה כל-העם אשר-אתה בקרבו את-מעשה יהוה	II v. 10b
כי-נורא הוא אשר אני עשה עמך	
שמר-לך את אשר אנכי מצוך היום	III v. 11a

Halbe comenta: tanto la parte I como la II "...anuncian el poder de Yahwe, ambas, enfatizan su carácter único, ambas nombran a "todo el pueblo" como sus testigos."<sup>1059</sup> Entonces, a la luz del paralelismo entre "frente a todo tu pueblo" y "verá todo el pueblo" se ratifica la estructura que los masoretas y la LXX dieron a estos versículos.<sup>1060</sup>

#### 4.4.3.2.2. "¡Contigo, Moisés!"

La primera cláusula de esta nueva alianza contiene, como hemos visto, la promesa de grandes obras que Yhvh hará "frente a todo el pueblo". Yhvh ha convertido al

<sup>1057</sup> La versión siríaca, sin embargo, inserta una conjunción relacionándola con la cláusula anterior. Ver Propp, *Exodus 19-40*, p. 592.

<sup>1058</sup> Ver *Treaty and Covenant*, Roma, Pontifical Biblical Institute, 1963, pp. 165-66.

<sup>1059</sup> *Das Privilegrecht Jahwes*, p. 56.

<sup>1060</sup> Sin embargo, esto no invalida que el lugar del pueblo en este pacto sea de testigo y no de contraparte sugerida por McCarthy. Sobre este punto volveremos más adelante.

pueblo en espectador de la(s) acción(es) que hará. Esta posición del pueblo como testigo es reforzada también por la aparición del verbo ראה "ver" con el pueblo como sujeto en el v. 10b "y verá todo el pueblo..." (ויראה כל־העם).

No obstante, hay autores que colocan al pueblo no sólo como testigo sino como contraparte de la alianza. Basándose en la referencia del v. 27, creen que עִמָּךְ ("contigo") al final del v. 10 debe entenderse como referido al pueblo. Por ejemplo, Halbe afirma que en la primera parte del discurso la(s) referencia(s) al pueblo está(n) en 3ra persona. Sin embargo, siempre según Halbe, a partir del v. 10bβ, y anticipándose al v. 11a, עִמָּךְ (2da persona) ya no designa sólo a Moisés sino también al pueblo.<sup>1061</sup>

Moberly también está a favor de entender עִמָּךְ ("contigo") como referido a Israel. Para Moberly está claro que en v. 10a el destinatario es Moisés. Sin embargo, "por contraste, en el v. 10b parece que Israel fuera el destinatario. Es más natural pensar en Israel antes que en Moisés como quien está en medio de otros pueblos, y el final "contigo" (*immāk*) se lee más fácil como Israel."<sup>1062</sup> Sin embargo, Moberly nota que la aparición de בְּקִרְבוֹ dificulta esta interpretación. Por eso afirma que la presencia de בְּקִרְבוֹ en el v. 10

"es tal vez un eco puramente literario del uso anterior de *bqrb*. Es poco probable que haya alguna implicación substantiva, tal como que Israel será distinto en el medio de otro pueblo porque Yahweh está en el medio de ellos."<sup>1063</sup>

Finalmente Van Seters propone una lectura parecida a la de los dos autores citados anteriormente:

"Existe sin embargo, una ligera ambigüedad en el texto presente de Ex. 34:10. ¿Quiénes son 'todo el pueblo en el medio del que tú estás viviendo'? Dirigido a Moisés personalmente, esto señalaría al pueblo de Israel, pero entonces la obra de Yahweh sería algo realizado sobre Moisés. Esto parece restringir demasiado el sentido de la obra y maravilla. Pero si la segunda persona se refiere a Israel colectivamente,

<sup>1061</sup> *Das Privilegrecht Jahwes...*, p. 58

<sup>1062</sup> *At the Mountain of God...*, p. 93.

<sup>1063</sup> *At the Mountain of God...*, p. 208.

entonces el texto debe tener una referencia al exilio y 'todo el pueblo en el medio del cual tú vives', a los babilonios. ...<sup>1064</sup>

En contra de los argumentos mencionados, Moisés es la persona designada en עִמָּךָ ("contigo"). Es cierto que Israel aparece como destinatario de las leyes en 34:11-26. Ahora bien: es importante no reducir el contexto del v. 10, como lo hace Halbe, sino considerar cómo se ha venido desarrollando el diálogo entre Yhvh y Moisés. Es el comportamiento del pueblo lo que llevó a Yhvh a distanciarse del pueblo, inclusive a su intento de exterminarlo. Sin embargo, las sucesivas intercesiones de Moisés en favor del pueblo fueron acercando las posiciones. Es comprensible entonces que un retorno de Yhvh a habitar en medio del pueblo esté sujeto a la conducta del pueblo. Ahora, eso no necesariamente implica que Israel sea contraparte de la alianza. Yhvh sigue insistiendo que Israel es el pueblo de Moisés (עִמָּךָ) y en tal sentido es lógico que la alianza con Moisés tenga implicancias directa sobre el pueblo, aún cuando éste no tenga nada que decir sobre las cláusulas y consecuencias de la alianza.

Además, la propuesta de Halbe de considerar que a partir del v. 10bβ עִמָּךָ (2da persona) ya no designa sólo a Moisés sino también al pueblo, es imposible desde el punto de vista sintáctico. Los elementos para esta afirmación son los siguientes:

a) el v. 10b es una sola oración:

"y verá todo el pueblo,	וְרָאָה כָּל־הָעָם
en el medio del cual estás,	אֲשֶׁר־אַתָּה בְּקִרְבּוֹ
las obras de Yhvh,	אֲתֵּמַעֲשֶׂה יְהוָה
porque es maravilloso lo que haré contigo	כִּי־נִוְרָא הוּא אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּךְ

La expresión אֲשֶׁר־אַתָּה בְּקִרְבּוֹ (*en el medio del cual estás*) precisa quién es "todo el pueblo" (כָּל־הָעָם) mencionado en la línea anterior; el pronombre relativo אֲשֶׁר necesariamente refiere a algo anterior, en este caso כָּל־הָעָם;

b) כִּי־נִוְרָא הוּא אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּךְ (*porque es maravilloso lo que haré contigo*) adjetiva a אֲתֵּמַעֲשֶׂה יְהוָה (*las obras de Yhvh*) al mismo tiempo que define que el

<sup>1064</sup> The Life of Moses..., p. 354.

destinatario de la acción es Moisés. Si el pueblo es el testigo de las obras de Yhvh no puede aparecer ahora como destinatario de ellas.

Van Seters advierte que no es posible hacer esta distinción entre v. 10b $\alpha$  y v. 10b $\beta$ . Por eso plantea la discusión sobre todo el v. 10b y no sobre la última frase. Sin embargo, para que la propuesta de Van Seters funcione, hay que entender la expresión כַּל־הָעַם como "cada pueblo" y no como "todo el pueblo" que es la traducción más apropiada. Además hay que leer el v. 10b totalmente aislado de lo anterior (נָגַד כַּל־עַמְךָ אֵעֲשֶׂה נַפְלְאוֹת), donde "todo tu pueblo" identifica indudablemente a Israel.

Resumiendo, del estudio de las expresiones "frente a todo tu pueblo" y "contigo" se desprende el lugar de Israel como testigo de las obras que realizará con Moisés. Israel no aparece ni como contraparte de la alianza, tampoco como destinatario de la acción divina. Esto es reforzado por el hecho de que el pueblo está notablemente ausente desde el anuncio hasta la conclusión de la alianza.

#### 4.4.3.2.3. "Tu pueblo, en medio del cual estás"

Contrariamente a lo que sugiere Moberly, consideramos que la designación de Israel como "tu pueblo" (עַמְךָ) es de vital importancia. Moberly subestima la importancia que עַמְךָ tiene en 32:10 quitándole relación con 32:7-14 y 33:12-17 pues supone que la respuesta de Yhvh es una concesión completa al pedido de Moisés. Desde esa interpretación: "no hay razón para suponer que se busque alguna relevancia teológica, tal como en 32:7-14, con el uso de este sufijo aquí."<sup>1065</sup>

El problema con la argumentación de Moberly es que hace referencia solamente a 32:7-14 pero pasa por alto que esta discusión no se acota a aquella unidad. En 33:12-17 Moisés continúa tratando de hacer que Yhvh declare a Israel como su pueblo, pero no lo consigue.<sup>1066</sup> Además, todavía en 34:9 aparece el pedido de Moisés de que Yhvh los tome a él y a Israel como su heredad (וְנָחַלְתֶּנּוּ). La

<sup>1065</sup> *The Life of Moses...*, p. 208.

<sup>1066</sup> Ver supra exégesis de 33:17.

discusión sobre la pertenencia de Israel no se relega, pues, al capítulo 32 sino que continúa hasta 34:9.

Una vez que se reconoce la continuidad narrativa de la polémica en 32:7-14, 33:12-17 y 34:9 sobre la pertenencia de Israel,<sup>1067</sup> se puede advertir que “*tu pueblo*” sí es relevante. Entonces si podemos entender que la respuesta de Yhvh concede algo a Moisés pero no cede completamente a su pedido, tal como lo hizo en 33:17. Houtman avala nuestra lectura pues ve que “en la respuesta uno puede detectar cierta distancia de parte de YHVH.”<sup>1067</sup>

La misma distancia de parte de Yhvh se puede ver en בקרבו (lit. “*en medio de él*”). Su importancia se ve cuando se considera el diálogo en el que aparece. En 34:9 Moisés pedía a Yhvh: ילֵדְנָא אֲדָנִי בִקְרַבְנִי “*venga pues mi Señor en medio nuestro*”. Yhvh contesta a este pedido de ir en medio de Israel (בִּקְרַבְנִי) que quien está en medio del pueblo es Moisés. Esto no implica que Yhvh no irá en medio de Israel pues en 33:17 había respondido positivamente a ese pedido. Pero muestra, sin embargo, que el énfasis de Yhvh está puesto en Moisés y no en el pueblo. El vínculo con Israel existe porque es el pueblo de Moisés.

#### 4.4.3.2.4. “Contigo... y con Israel”

Ahora bien si nuestra argumentación es válida y el rol del pueblo es el de testigo de las maravillas divinas, ¿quién es la contraparte de la alianza? El v. 27 dice:

y dijo Yhvh a Moisés:	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה
“ <i>escribe estas palabras</i> ”	כַּבְתִּי-לְךָ אֶת-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
<i>porque de acuerdo con estas palabras</i>	כִּי עַל-פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
<i>hago contigo una alianza y con Israel.</i> ”	כִּרְתִּי אִתְּךָ בְרִית וְאֶת-יִשְׂרָאֵל.”

Hay autores como Houtman que no hacen ninguna consideración sobre la sintaxis que presenta este verso:

“...hasta ahora ha sido exclusivamente Moisés quien ha sido la contraparte (en la conversación) de Yhvh. Yhvh mantuvo a Israel distante (34:10). Ahora resulta que Moisés e Israel son un dúo para él (cf. 33:15s) y

<sup>1067</sup> Exodus, Vol. 3, p. 719.

que en 34:11-26 Israel estaba siendo dirigido en [la persona de] Moisés. Ahora, por primera vez, YHVH anuncia explícitamente que hará (nuevamente) una alianza con Israel."<sup>1068</sup>

Sin embargo, no es posible pasar por alto el lugar secundario que Israel tiene en 34:27b. De hecho hay autores, como Cazelles, que consideran que estamos ante una adición posterior: "entonces tenemos aquí una adición deuteronomica que corrige un texto primitivo (donde la alianza era concluida con el jefe, como la alianza de YHVH con el rey Joas en IIRe 11,17a) en una alianza con el pueblo."<sup>1069</sup>

Otra lectura posible es tomar el texto en su forma presente y tratar de darle sentido a esta posición secundaria que ocupa Israel. Esta es la propuesta que sigue Moberly:

"la presente formulación con Israel en posición secundaria apunta a un entendimiento de la alianza renovada siendo no sólo mediada a través de, sino en algún sentido necesariamente dependiente de, Moisés. Esto es bien coherente con 33:12-17, 34:9 donde la posición especial de Moisés es esencial a la restauración de Israel."<sup>1070</sup>

Sin entrar aún a la discusión de si se trata de una renovación de la alianza o no,<sup>1071</sup> consideramos que la posición de Moberly es bastante acertada. Importa, no obstante, señalar la relación del v. 27 con los versículos precedentes. En el v. 10 el pueblo ocupaba el lugar del testigo que vería las acciones de Yhvh para con Moisés. A partir del v. 11, sin embargo, Yhvh involucra al pueblo, pues las cláusulas de la alianza están dirigidas a todo el pueblo. Lo que sugiere es que esta rebuscada sintaxis en el v. 27, independientemente de si es o no una glosa, refleja la posición de Israel: no es contraparte de la alianza pero es afectado por ella.

<sup>1068</sup> Exodus, Vol. 3, p. 724.

<sup>1069</sup> "L'alliance du Sinai en Ex 34,10-27" en A. Caquot, S Légasse y M. Tardieu (Eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de Mathias Delcor*, (AOAT, 215), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, p. 60. Cazelles contradice la propuesta de Peritt (*Bundes Theologie im Alten Testament* (VMANT, 36), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969, p. 230) que considera que quien fue añadido posteriormente es el Moisés y no Israel.

<sup>1070</sup> *At the Mountain of God...*, p. 105.

<sup>1071</sup> Este punto será analizado en el capítulo siguiente donde se verá la relación de esta alianza con las anteriores. Por ahora basta decir que el lugar del pueblo en esta nueva alianza no se asemeja en absoluto a la alianza anterior. Allí fue consultado una y otra vez para confirmar la alianza. Aquí su opinión es totalmente ignorada y toma conocimiento de la existencia de una alianza solamente después que fue concluida. En contraposición, el rol de Moisés cobra una mayor relevancia. En la alianza anterior Moisés funcionaba como interlocutor entre Yhvh y su pueblo. Ahora el vínculo entre Yhvh y Moisés se extiende a su pueblo.

Entonces, el lugar secundario de Israel en la alianza no se debe solamente a que es una contraparte menor con relación a la parte principal, que es Moisés. Moisés es la contraparte con la que Yhvh dialoga y el pueblo es involucrado en esa discusión pero no toma ninguna parte en su formulación y/o aceptación.

Finalmente, a esta posición tan endeble del pueblo en la formulación y concreción de la alianza en Ex 34:27 debemos sumarle los elementos señalados más arriba, que muestran la distancia que Yhvh toma del pueblo: al referirse a Israel como "tu pueblo" (v. 10a) y luego como "el pueblo en el que estás" (v. 10b).

#### **4.4.3.3. Israel verá las maravillas de Yhvh**

Nos queda todavía responder por qué Yhvh coloca a Israel en este rol de testigo. La lectura de Halbe permite acercarse a una respuesta a esta cuestión. Halbe, de acuerdo con el esquema presentado más arriba, señala que cada una de las partes de 10a $\beta$  $\gamma$ -11a enfatiza una determinada acción:

- I. "hacer" (עשה),
- II. "ver" (ראה) y
- III. "guardar" (שמר).<sup>1072</sup>

Halbe da un paso más al tomar el esquema de "reconocimiento de Dios" (*Erkenntnis Gottes*) presentado por Zimmerli<sup>1073</sup> y sugiere que se aplica perfectamente a Ex34:10a $\beta$  $\gamma$ -10b.

La estructura de Zimmerli es la siguiente:

- I. Anuncio de las obras de Dios (*Ansage göttlichen Handelns*)
- II. Fórmula de reconocimiento (*Erkenntnisformulierung*)
  - a. Fórmula de reconocimiento en sentido más específico (*Erkenntnisformulierung im engeren Sinn*) (ידע כי)
  - b. Contenido del reconocimiento (*Erkenntnisinhalt*)

En Ex 10a $\beta$  $\gamma$ -10b, siempre según Halbe, el esquema sería el siguiente:

- |      |                          |
|------|--------------------------|
| I    | נר כל-עמך אעשה נפלאה ... |
| II a | וראה כל-העם ...          |
| b    | את-מעשה יהוה כי-נראה הוא |

<sup>1072</sup> El primer verbo está en imperfecto; el segundo es un we + perfecto y el último un imperativo.

<sup>1073</sup> "Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel", en *Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament: Gottes Offenbarung*, München, Chr. Kaiser, 1963, pp. 45ss y 89.

El mismo Halbe nota sin embargo, algunas diferencias entre la propuesta de Zimmerli y este texto. A saber, el verbo יָרַע ("conocer") está ausente (sin embargo, concuerdo con Halbe en que el verbo רָאָה ["ver"] funciona en esta situación con el mismo sentido factitivo). Además, en el esquema de Zimmerli la última fórmula (IIb) es normalmente "(sabrán) que yo soy Yhvh". Ex 34, en cambio, continúa distinto: "una diferencia verdaderamente crucial resulta en Ex 34,10aβ-11 de la 'declaración de conocimiento,' la parte II (v. 10b) no es la meta buscada de las acciones anunciadas por Yahwe (I: v. 10aβγ) sino que es llevada en la parte III (v. 11a) a una consecuencia práctica."<sup>1074</sup>

Recensionando el libro de Halbe, Croatto resume a su propia manera la propuesta:

"Hay una secuencia lógica: Dios obrará de una manera majestuosa ("maravillas... creadas") y única; el pueblo "verá" y reconocerá en ese obrar una presencia divina que causa temor y respeto [...] Ahora bien, tal obrar maravilloso y tremendo de Yavé que es acto salvífico para Israel fundamenta la obediencia de éste a la ley que se proclama en ese momento (vv. 11-26)."<sup>1075</sup>

En conclusión, el pueblo aparece como testigo que verá las "maravillas" que Yhvh hará y esa nueva experiencia de su Dios lo llevará, esta vez sí, a mantener las cláusulas de la alianza que se describen a continuación... al menos esa es la esperanza de Yhvh.

#### 4.4.3.3.1. "Haré maravillas"

Habiendo establecido que la promesa de Yhvh a Moisés es que realizará maravillas frente a todo el pueblo, pasamos ahora a considerar primero la relación de esta promesa con el contexto inmediato y Luego nos preguntaremos por el énfasis puesto en que el pueblo verá estas obras.

Cassuto ha identificado un juego de palabras entre los términos נִפְלְאוֹת en 34:10 y פִּלְאָה ("distinguir")<sup>1076</sup> en Ex 33:16. Blum señala que lo que se busca con este "eco lingüístico" es clarificar que la promesa-Alianza de Yhvh en 34:10 "no tiene otro

<sup>1074</sup> Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes...*, p. 61.

<sup>1075</sup> "La alianza, compromiso de Yavé y fidelidad de Israel (A propósito de un estudio sobre Éxodo 34,10-27)", *Revista Bíblica* 43/2 (1981), pp. 88-89.

<sup>1076</sup> Así Cassuto, *Commentary...*, p. 441.

sentido que el exacto cumplimiento del pedido formulado en 33,16.<sup>1077</sup> Aunque es correcto vincular la respuesta de Yhvh al pedido de Moisés en 33:16, no se debe perder de vista la respuesta de Yhvh en Ex 33:17. En Ex 33:17 Yhvh respondía afirmativamente al planteo de Moisés (33:15-16) pero la respuesta no incluía todos los aspectos señalados por Moisés: Yhvh no incluía al pueblo en su respuesta. Y este punto vuelve a aparecer en 34:10 al designar a Israel como "tu pueblo". En suma, el riesgo con la lectura de Blum es que la asociación de 33:16 con 34:10 sin 33:17-34:9 no permite visualizar la distancia entre el pedido de Moisés y la respuesta de Yhvh.<sup>1078</sup>

Por otro lado es importante preguntarse por la razón de la insistencia del texto (v. 10aβ y 10bα) en que el pueblo será testigo de estas obras. Por lo antes dicho se puede pensar que lo que se busca es comprometer al pueblo, al testigo, a cumplir las leyes que siguen (y que son parte de las cláusulas de la alianza). Es decir el presenciar o ser testigo de las acciones de Yhvh es lo que los impulsará a cumplir las leyes que se proclaman.<sup>1079</sup>

El contexto de alianza en que se encuentra esta promesa de Yhvh remite a la lectora a la alianza anterior de Ex 19. La propuesta de Yhvh a Israel de concretar una alianza (19:4-6) comienza invocando la memoria de Israel (אָתֶם רֵאִיתֶם, "ustedes han visto...", v. 4). Israel ha sido testigo de la acción liberadora de Israel en su favor y de cómo ha tratado a los egipcios para liberarlos de la esclavitud. Israel ha experimentado la protección y cuidado de Yhvh en el camino por el desierto hasta la misma llegada al Sinaí.<sup>1080</sup> Esa experiencia que Israel ha visto se convierte en prueba de la magnificencia divina y su amor hacia Israel.

Ahora, en 34:10, Yhvh señala que el pueblo será testigo ("*frente a todo tu pueblo*", וְנָדַר כָּל-עַמְּךָ וּרְאָה כָּל-יְהוָה עִם, y que "*todo el pueblo verá*", אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּךְ וְיָרָא). Lo que sugiero es que estos eventos futuros que Yhvh hará y que serán vistos por Israel buscan

<sup>1077</sup> Blum, *Studien...*, p. 64.

<sup>1078</sup> Ver Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 719.

<sup>1079</sup> En Ex 14:31 encontramos la dupla ver-temer, que también es lo que provoca el descenso de Moisés de la montaña en 34:29, y en 19:9 la dupla ver-creer.

<sup>1080</sup> En Ex 4:8, 17,28,30.30; 8:19(TM) se habla de "señales" (אֵיּוֹת); en 4:21; 11:10 de "prodigios" (מוֹפְתִים); en 3:20; 15:11 de "maravillas" (נִפְלְאוֹת) como en 34:10.

despertar la misma confianza que tuvo Israel a su arribo a la montaña del Sinaí. Al mismo tiempo, la conexión con Ex 19:4 permite sugerir que para Yhvh el pueblo tiene que volver a ser testigo de las "obras terribles" de Yhvh para estar en otra vez en condiciones de ser contraparte de alianza.

Esto muestra justamente por qué el lugar de Israel en esta alianza no es el de contraparte sino de testigo. Su estado y situación presentes no son los mismos que en Ex 19. A los ojos de Yhvh, sólo Moisés cumple las condiciones y por lo tanto únicamente él puede ser la contraparte de la alianza. Es exclusivamente a pedido de Moisés y en cumplimiento de la promesa hecha a los patriarcas que Yhvh continúa con Israel.

#### **4.5. Moisés y su rostro resplandeciente (Ex 34:29-35)**

El rostro radiante de Moisés y la comunicación entre el pueblo y Moisés y de éste con Yhvh dominan la unidad de 34:29-35. Su importancia se evidencia asimismo en la repetición de lexemas. En tres ocasiones se dice que Moisés habló con Yhvh (vs. 29, 34, 35); en tres oportunidades que Moisés habló con Israel (con los líderes, v. 31 o al pueblo, vs. 33, 34) y una vez que Yhvh habló a Moisés (v. 32).<sup>1081</sup>

Los vs. 29-33 describen una situación primera y puntual y luego una acción repetida en el tiempo, que es la constante intermediación de Moisés entre Dios y el pueblo en los vs. 34-35. Aunque desde la historia de la composición se puede considerar que este relato ha sido insertado en el presente lugar y que poco tiene que ver con el contexto, desde el punto de vista narrativo se puede establecer una relación entre la reacción del pueblo al descenso de Moisés y lo prometido por Yhvh a Moisés en 34:10.<sup>1082</sup>

En 34:27 leemos: ויראו אהרן וכל־בנת ישראל את־משה ... וייראו מנשת אליו

"y vieron Aarón y todos los hijos de Israel a Moisés...y temieron acercarse a él". Éste versículo retoma dos aspectos expresados en Ex 34:10: a) el pueblo vería (ראה) la obra de Yhvh, la que haría con Moisés (cf. עמך) y b) lo que Yhvh haría con

<sup>1081</sup> Ver Cassuto, *Commentary...*, p. 451; Childs, *Exodus...*, p. 617 y Davies, "Rebellion, Presence, and Covenant...", p. 84.

<sup>1082</sup> Ver Noth, *Exodus...*, pp. 260, 267.

Moisés (cf. עֲמֹן). Entonces, aunque no se puede reducir lo prometido en 34:10 a lo que sucede aquí con la apariencia del rostro mosaico, sin duda ello es parte de lo prometido.

#### 4.5.1. ¿Rayos de luz o cuernos?

Si bien queda claro el sentido general del texto, en la exégesis se ha discutido extensamente el significado de קרן y la función de מִסְכָּה. El primer término quedó inmortalizado en la escultura de Miguel Ángel, donde Moisés aparece con dos protuberancias en su frente como si fueran cuernos. Esta lectura aparece recién con Jerónimo, quien traduce *quod corneta esset facies sua*.<sup>1083</sup> Sin embargo, el paralelismo con וַיִּנָּה כְּאוֹר תְּהִיָּה ("y brillo como luz era...") en Habacuc 3:4 invita a pensar que se trata de "rayos de luz."<sup>1084</sup>

En Mesopotamia se utiliza una imagen similar a ésta conocida como *melammu*.<sup>1085</sup> Sanders comenta: "...*melammu* es la propiedad de los dioses y monstruos, como también del sol, y tal es conferida por los dioses al rey en su coronación. Esta máscara de luz es así al mismo tiempo cósmica, física y política, una marca corporal del gobierno divino; y es externa al cuerpo, hasta alienable, como lo muestra el robo del *melammu* de Mummu en el Enuma Elis (I 68)."<sup>1086</sup>

Moberly apunta un aspecto adicional, que contribuye a que prefiramos traducir קרן como "rayo de luz". El entiende que la elección de קרן en lugar del más común

<sup>1083</sup> Ver Seth Sanders, "Old Light on Moses' Shining Face", *Vetus Testamentum* 52/3 (2002), p. 402. Sama, *Exodus...*, p. 221.

<sup>1084</sup> Así Childs, *Exodus...*, p. 609, Cassuto, *Commentary...*, p. 448, Houtman, *Exodus*, Vol. 3, p. 727; Dozeman, "Masking Moses and Mosaic Authority in Torah", *Journal of Biblical Literature* 119/1 (2000), pp. 23-24; Sama *Exodus...*, p. 221. Propp defiende una tercera opción, retomando una interpretación medieval y sugiriendo que el encuentro con la divinidad reseco a Moisés como un cuerno. Propp entiende que esto es para "mostrar el precio que el Legislador pagó para mediar la presencia divina a Israel." *Exodus 19-40*, p. 623. Esta lectura es anticipada en su artículo anterior: "The Skin of Moses Face – Transfigured or Disfigured?", *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987), pp. 375-386. Houtman ofrece una buena discusión de las diferentes interpretaciones, ver *Exodus*, Vol. 3, pp. 730-733.

<sup>1085</sup> Leo Oppenheim ha establecido la relación de *melammu* en la mitología mesopotámica con nuestro texto. Ver, "Akkadian *pu(u)h (t)u and melammu*", *Journal of the American Oriental Society* 63 (1968), pp. 31-34.

<sup>1086</sup> "Old Light on Moses ...", p. 404. Sin embargo, en el texto de Enuma Elish (I, 65-68) el robo no es a Mummu que es sólo un consejero sino a Apsu. Croatto traduce así: "Ea hizo dormir (a Apsu), a quien el sueño invadió // (mientras que) Mummu, el consejero, estaba embotado. // (Ea) lo desvistió (a Apsu), le quita la corona, // le roba su divino esplendor y con él se cubre la cabeza." *Mitos*, Buenos Aires. Comisión de Apuntes, Fondo de la Comunidad del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, 1986, p. 38.

verbo אָנר (*brillar, iluminar*) encuentra su explicación en el incidente del becerro de oro: "el uso de אָנר [...] es un claro eco del becerro y constituye un audaz paralelismo de Moisés con el becerro."<sup>1087</sup> Sarna en la misma línea comenta: "Esto enfatiza sutilmente que el verdadero mediador entre Dios e Israel no fue la imagen fabricada, sin vida de un animal con cuernos, como el pueblo pensó sino el vivo Moisés."<sup>1088</sup>

Con respecto al segundo término en discusión, מַסְכָּה, se trata, según Ex 34:29-35, de un instrumento usado por Moisés para cubrir ese brillo que emana de su piel. El velo aparece sólo después que Moisés comunica al pueblo lo que él mismo ha recibido de parte de Yhvh. Moisés utiliza la máscara o velo para cubrir la luminosidad de su rostro para que el pueblo pueda tolerar esta invasión de lo divino sobre sí. Dozeman señala que se trata de un doble proceso de "enmascaramiento."<sup>1089</sup> El primero es la invasión de lo divino que revela el apoderamiento que Yhvh ha hecho de Moisés. Éste con su rostro resplandeciente es la palabra de Yhvh misma comunicada al pueblo.<sup>1090</sup> El segundo oculta ese aspecto pero aún marca una distancia de Moisés con el resto de Israel. El uso de la máscara no lo vuelve un israelita "común"; sólo hace tolerable su presencia en medio de Israel.

Moberly sugiere que este episodio resuelve definitivamente la tensión previamente creada sobre la presencia divina. "La escena final, 34:29-35 lleva la narrativa al tranquilo cierre que es una característica común de un buen relato. La presencia de Dios es restaurada en medio del pueblo y las tensiones previas son resueltas."<sup>1091</sup> Esta afirmación es solo parcialmente verdadera, pues la presencia de Dios en medio de Israel ha sido re-significada. Previo al incidente del becerro de oro, la presencia de Dios era una respuesta a la decisión del pueblo de "escuchar la voz y mantener la alianza de Yhvh" (Ex 19:5); ahora es fruto de la relación entre Moisés y Yhvh (33:17); una concesión, a pesar de que Israel es un pueblo obstinado (34:9). Además, la relación entre Yhvh e Israel está indefectiblemente mediada por la

<sup>1087</sup> *At the Mountain of God...*, p. 109.

<sup>1088</sup> *Exodus...*, p. 221.

<sup>1089</sup> "Masking Moses...", p. 29.

<sup>1090</sup> Ver S. Dean McBride, "Transcendent Authority: The Role of Moses in Old Testament Traditions", *Interpretation* 44 (1990), pp. 229-239.

<sup>1091</sup> *At the Mountain of God...*, p. 106.

persona de Moisés. El pueblo puede ver la presencia divina sólo en el rostro de Moisés. Israel no ve el sol sino la luna.

#### **4.6. Conclusión**

Los capítulos 32-34 muestran un desarrollo en general coherente de la narrativa, que comienza con el alejamiento y rompimiento de la relación más estrecha, la comunión más profunda entre Yhvh y su pueblo que registre la Biblia hebrea. Los primeros seis versículos muestran cómo el pueblo en general y Aarón en particular abandonan la relación con Yhvh al adorar el becerro de oro (32:1-6). Yhvh pretende terminar no sólo con la flamante alianza concluida con Israel, sino con Israel mismo. Aun la promesa que había hecho a los patriarcas y que había iniciado su experiencia con Israel peligra ante el pecado de Israel. De hecho Yhvh intenta "consumir" (לֶאֱכֹל) al pueblo y empezar de nuevo con Moisés (32:10).

Entonces Moisés comienza un largo proceso de intercesión por su pueblo (32:11-34:9). El primer paso es asegurar la no destrucción de Israel y para ello invoca la reputación de Yhvh ante los otros pueblos y su propia promesa hecha a los patriarcas (32:11-13). Moisés consigue que Yhvh abandone la idea de destruir al pueblo. A esa altura de los acontecimientos, Yhvh no concede nada más (32:14).

Después de bajar al campamento y extirpar la idolatría, Moisés hace un segundo movimiento (32:31-35) y esta vez apela a su propia relación a los ojos de Yhvh para que perdone el pecado del pueblo (אָנֹכִי הָאֵלֹהִים וְעַתָּה אֶפְרָא, v. 31). Esta vez su éxito es parcial. Yhvh aun no perdona a Israel, pero ordena a Moisés continuar el camino hacia la tierra prometida en compañía de su mensajero. Éste, sin embargo, no será más señal de la presencia de Yhvh en medio del pueblo, como en 23:20.33, sino de su ausencia (33:3). Esta decisión de Yhvh impacta en el pueblo. Por primera vez desde el episodio del becerro (32:6), el pueblo toma una decisión por sí mismo: se quita las galas (33:4) en señal de arrepentimiento y cambio.

Sin embargo, la señal de arrepentimiento no alcanza. La distancia permanece, como lo muestra el armado de la carpa. Esta situación de alejamiento entre Yhvh e Israel queda graficada en el armado de la tienda del encuentro (33:7-11) a una distancia importante del campamento así como en la esporádica aparición de Yhvh sobre la tienda y exclusivamente ante la presencia de Moisés.

Disconforme con el estado de la relación entre Yhvh e Israel, Moisés continúa su largo y tenaz proceso de intercesión y negociación para conseguir que Yhvh y no sólo su mensajero (33:3) acompañe al pueblo en su camino hacia la tierra prometida (33:12-17). Con insistencia Moisés busca acercar a Yhvh e Israel a la misma relación de comunión que tenían anteriormente y que ahora sólo Moisés tiene con Yhvh (33:11.12-17). Yhvh no acepta que Israel se encuentre en el mismo nivel de relación y vínculo que tiene con Moisés (cf. 33:17) y por eso responde en forma positiva al requerimiento de ir con el pueblo pero se resiste al pedido de Moisés de que considere a Israel como su propio pueblo.

El pedido de Moisés de una revelación especial de parte de Yhvh (33:18, parcialmente concedida según 33:19-23) revela nuevas facetas de la divinidad (34:5b-7) y da pie a Moisés para insistir sobre la misma temática (34:8-9) al mismo tiempo que vuelve a mostrar, por contraste, la comunión que existe entre Yhvh y Moisés por un lado y la distancia con Israel.

La respuesta de Yhvh al ruego de Moisés es la alianza que anuncia y concluye con él (34:10-27). La elección de la contraparte (Moisés), el rol de espectador/testigo del pueblo así como la forma de dirigirse a éste son indicios para pensar que el ruego de Moisés no ha sido totalmente aceptado por Yhvh. Al mismo tiempo Yhvh sí ha aceptado subir con el pueblo según Moisés se lo ha pedido (33:16-17) sin embargo, su presencia es re-significada, como oportunamente lo fuera la del ángel (cf. 23:20-33 y 32:34; 33:1-3). Yhvh subirá con Israel, no por el vínculo con este pueblo sino porque Moisés ha hallado gracia y es conocido por su nombre (33:17).

La alianza asegura entonces esta presencia de Yhvh en la vida de Israel gracias a Moisés. Sin embargo, Yhvh seguirá haciendo maravillas con Moisés frente al pueblo para que éste pueda reconocer a su Dios (33:10). La primera de estas maravillas es la presencia misma de Yhvh en el rostro resplandeciente de Moisés.

Hemos concluido nuestro análisis de Ex 32-34 con una metodología de lectura narrativa. Hasta donde los textos nos permiten, hemos intentado demostrar que hay una lectura alternativa a la que hasta el momento goza de más favor en el ámbito académico, a saber: que Ex 34:10-27 es una renovación de la alianza de Ex 19-24. Nuestra lectura cuestiona dicha interpretación y sugiere que se trata de una *nueva* alianza. Una alianza entre Moisés y Yhvh en la cual Israel tiene el papel de testigo.

Este rol de testigo abre no obstante una posibilidad: Israel verá nuevamente obras maravillosas de Yhvh y esto posibilitará el cumplimiento de las leyes de esta nueva alianza pero, sobre todo, que Israel llegue a conocer a Yhvh.

## Capítulo V

### Una lectura teológica y narrativa de las alianzas en Génesis y Éxodo

#### 1. Introducción

El objetivo de este capítulo es hacer una lectura narrativa del desarrollo de la relación entre Yhvh e Israel. Se vuelcan aquí las conclusiones del trabajo en los capítulos anteriores. El punto central de atención está puesto en las sucesivas alianzas que aparecen en los dos primeros libros de la Biblia, aunque no se reduce la mirada a aquellos textos en que aparece una alianza. Como se verá, las alianzas no son el punto de partida, sino la formalización de una relación y promesas ya existentes (como es en el caso de las alianzas de Gn 15 y 17). En otros casos llevan la relación a un nuevo estado (como en Ex 19-24) o son el resultado a una larga negociación (como en Ex 34:10-27).

Hemos analizado en el capítulo II los primeros dieciocho capítulos del Éxodo y en los capítulos III y IV las alianzas de Ex 19-24 y 34 respectivamente. A continuación analizaremos las alianzas que aparecen en el libro del Génesis (Gn 9, 15 y 17) y que funcionan como antecedente y base de la narrativa del Éxodo. Seguidamente volveremos, retomando lo ya hecho, a considerar las alianzas de Ex 19-24 y 34.

#### 2. Las alianzas en Génesis

##### 2.1. Gn 9 y la alianza con Noé.

Hasta Gn 6:18 no aparecen ni el término ברית ni la idea de una alianza con Dios como sujeto. Inmediatamente después de haber anunciado en forma solemne el diluvio que vendrá (6:17) Dios anuncia que establecerá (קים) una alianza con Noé (6:18).<sup>1092</sup> Esta alianza se concluirá recién en 9:8ss después del desembarco de la familia de Noé y los animales (8:19) y del sacrificio ofrecido por Noé (8:19) que llevó a Yhvh a una reconsideración sobre lo hecho (8:21).

<sup>1092</sup> Esto se justifica además por la correspondencia literaria del v. 9a con el anuncio del diluvio en 6:17. "En ambos casos hay una declaración solemne que en hebreo empieza con las mismas palabras (pronombre + partícula enfática con sufijo personal + participio + objeto directo...)", Severino Croatto, *Exilio y Sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco: Comentario de Génesis 4:1-12:9*, Buenos Aires, Lumen, 1997, p. 275.

### 2.1.1. La maldad humana

Como se verá, esta alianza debería ser considerada en el contexto no sólo del diluvio sino de la situación que llevó a este. En 6:5 el narrador informa al lector:

A "y vio Yhvh que era grande la maldad del **ser humano en la tierra**  
 B Y todo impulso de pensamiento en su **corazón** sólo era maldad,  
 todo el tiempo.  
 A' Y se arrepintió Yhvh por haber hecho al **ser humano en la tierra**  
 B' y se dolió en su **corazón**"

La humanidad comenzó a transitar un camino que llena de dolor el corazón de Yhvh, su creador. La caracterización de la maldad (רעה) del ser humano hecha por el narrador es tal que no deja dudas de lo extremo de la situación: a) era grande (רבה); b) ocupaba la totalidad de su ser pues sólo (רק) eso era lo que el ser humano tenía en su pensamiento; c) era algo cotidiano (כל־היום).

### 2.1.2. Diluvio y promesa de alianza

Esta situación de maldad lleva a Yhvh a tomar la decisión de borrar (מחה) al ser humano y los animales creados (6:7).<sup>1093</sup> Sin embargo, hay una excepción: "pero Noé halló gracia a los ojos de Yhvh" (ונח מצא חן בעיני יהוה) (6:8). Lo anticipado en 6:8 encuentra en el verso siguiente su explicación. A Noé se lo caracteriza de la siguiente manera: "Noé, hombre justo, íntegro era en su generación y ante Dios andaba Noé" (נח איש צדיק תמים היה בדרתיו את־האלהים התהלך־נח) (6:9).<sup>1094</sup> La mención de Noé y su caracterización producen un fuerte contraste con la descripción que se hiciera antes de la humanidad y al mismo tiempo abren una esperanza ante el terrible anuncio de destrucción (6:7).

Yhvh comunica entonces a Noé sus planes (6:13) y las acciones que deberá realizar para salvar su vida y la de su familia y con ello dar una nueva oportunidad a la humanidad y a los animales terrestres (6:14-16). Le anuncia el diluvio (6:17) y también anticipa el establecimiento de una alianza con Noé (6:18): "estableceré mi alianza contigo" (והקמתי את־בריתי אתך).

<sup>1093</sup> Croatto nota el paralelismo entre el discurso de Yhvh en el v. 7a y lo dicho por el narrador en 6a; *Exilio y sobrevivencia...*, p. 156.

<sup>1094</sup> Croatto llama la atención sobre el orden invertido en que van apareciendo cada una de las cláusulas que describen a Noé. Ver *Exilio y Sobrevivencia...*, p. 187, nota 297.

Aunque esta alianza que se anuncia con Noé no explicita su contenido,<sup>1095</sup> la inmediata inclusión de una pareja de cada animal en el arca (v. 19) anticipa que se trata de una nueva oportunidad de sobrevivencia y de mantener la vida animal. Lo que se rescata posibilitará la repoblación y la continuidad de la vida terrestre (להחיות, v. 20).<sup>1096</sup>

### 2.1.3. El aroma que sube

Gn 6:13-22 instala en el lector la expectativa ante los eventos que continuarán; todas las cartas están sobre la mesa. Yhvh inundará toda la tierra pero Noé y quienes estén con él en el arca se salvarán y con ello habrá un nuevo comienzo.<sup>1097</sup> Lo único por definirse es el contenido de la alianza que Yhvh le ha prometido a Noé.

Este esquema anuncio-cumplimiento se ve, sin embargo, interrumpido con la inclusión de un nuevo elemento: "y construyó Noé un altar para Yhvh y tomó de todo animal puro y de toda ave pura y ofreció holocaustos en el altar" (8:20).<sup>1098</sup> El holocausto de Noé<sup>1099</sup> se eleva hacia Yhvh como aroma calmante (ריח הניחח, 8:21)<sup>1100</sup> y modifica radicalmente la comprensión divina de la humanidad y lo que puede esperar de ella:

y dijo Yhvh a su corazón:

"no volveré a maldecir otra vez el suelo

por causa del ser humano

porque el impulso de su corazón

es malo desde su infancia

y no volveré otra vez a golpear

a todo ser vivo como he hecho.

Durante todos los días de la tierra

siembra y siega

frío y calor

verano e invierno

día y noche

no descansarán."

לא־אֶסֶף לְקַלֵּל עוֹד אֶת־הָאָדָמָה

בְּעִבּוֹר הָאָדָם

כִּי יֵצֵר לֵב הָאָדָם רָע מִנְעֻרָיו

וְלֹא־אֶסֶף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת־כָּל־חַי כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי

עַד כָּל־יְמֵי הָאָרֶץ

זֶרַע וְקִצִּיר

וְקָר וְחָם

וְקִיץ וְחֹרֶף

וַיּוֹם וְלַיְלָה

לֹא יִשְׁבְּחוּ

<sup>1095</sup> Para ello hay que esperar hasta la conclusión misma de la alianza en 9:9ss.

<sup>1096</sup> Como señala Croatto, la vegetación no aparece en el marco del relato como perjudicada, *Exilio y sobrevivencia*..., p. 279.

<sup>1097</sup> Brueggemann señala la importancia de 8:1 como bisagra del relato de 6:5-9:17. Ver *Genesis*, Turín, Claudiana, 2002, p. 112.

<sup>1098</sup> La primera acción de Noé en la tierra "purificada" por el diluvio es el ofrecimiento de holocaustos. Se produce así un profundo contraste con la situación previa de violencia y maldad (6:5ss).

<sup>1099</sup> Es discutido el sentido de este holocausto, hay quienes lo ven como un sacrificio de expiación mientras que otros lo leen como uno de acción de gracias por haberse salvado. Ver la discusión en Claus Westermann, *Genesis 1-11, A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1984, pp. 452-454.

<sup>1100</sup> De la misma manera, Guilgamésh después del diluvio ofrece un sacrificio que los Dioses olieron y al que acudieron como moscas. Ver Guilgamésh, XI: 159-161.

Esta reflexión de Yhvh forma una inclusión literaria y teológica con Gn 6:5-8.<sup>1101</sup> La misma inclinación (יָצַר) de la actitud hacia el mal en el ser humano, que llevó al diluvio (6:5), se convierte después del sacrificio de Noé (8:21), en la base del auto-compromiso<sup>1102</sup> divino de no volver a destruir la tierra (por medio de un diluvio).

"Dios decide dejar al אָדָם su אֲדָמָה a pesar de su tendencia al mal. Dios decide tolerar este estado de maldad."<sup>1103</sup> En nuestra opinión, Dios no decide tolerar la maldad, pero buscará otro modo de enfrentar la inclinación del ser humano hacia el mal. Esto no implica en absoluto una aceptación de la situación previa al diluvio ni la eliminación de toda posibilidad de "castigo" y/o purificación. Lo que *no* se volverá a repetir es el diluvio.

Las dos primeras oraciones del vs. 21 están unidas solamente por la waw y deben entenderse como acciones consecutivas. Se evita una mayor explicación de la relación entre el holocausto ofrecido por Noé y aspirado por Yhvh con la reflexión divina. Sin embargo, al ser "oler" y "dijo a su corazón" acciones sucesivas, el lector establece necesariamente una relación entre una y otra. El holocausto de Noé promueve, despierta, la reflexión divina.

#### 2.1.4. La bendición

El paso siguiente es la inmediata comunicación de parte de Yhvh a Noé (9:1-17). Ésta se divide en dos sub-unidades. En la primera Yhvh bendice a Noé y a sus hijos (9:1-7) y en la segunda (9:8-17) Yhvh concluye la alianza anticipada en 6:18. La primera unidad está enmarcada por bendiciones casi idénticas en los vs. 1 y 7:

פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ "sean fecundos y multiplíquense y llenen la tierra" (9:1)  
 וַאֲתֵם פָּרוּ וּרְבוּ שְׂרִצוּ בָאָרֶץ וּרְבוּבָהּ  
 "y ustedes sean fecundos y multiplíquense, proliferen en la tierra y multiplíquense en ella" (9:7)

La referencia al establecimiento de la alianza en el v. 8 y a la señal de la alianza, v. 17 forman una inclusión de esta unidad:

<sup>1101</sup> Ver Gordon Wenham, "The Coherence of the Flood Narrative", *Vetus Testamentum* 28 (1978), pp. 336-348; Croatto señala la correspondencia entre ambos textos y una continuidad con la maldición (אָרֶץ) del suelo en Gn 3:17b-18. Ver *Exilio y sobrevivencia*, pp. 260-261.

<sup>1102</sup> Westermann está en lo correcto al señalar que no se puede considerar como promesa, pues no hay oyente de sus palabras (excepto el lector por supuesto). Ver *Genesis 1-11...*, p. 455.

<sup>1103</sup> Westermann, *Genesis 1-11...*, p. 456.

וְאֵנִי הֵנִי מִיְּמֵי אֲחִיבְרִיתִי אִתְּכֶם וְאַתְּזִרְעֶכֶם אֲחֵרֵיכֶם  
*establezco mi alianza con ustedes y vuestra descendencia después de ustedes.*"  
 (9:8)

זֶה הֲיוֹת אֲחִיבְרִיתִי אֲשֶׁר הִקְמַתִּי בֵּינִי וּבֵין כָּל־בֶּשֶׂר אֲשֶׁר עַל־הָאָרֶץ  
*"esta es la señal de la alianza que he establecido entre yo y toda carne que está sobre la tierra."*  
 (9:17)

Ambas unidades juntas aseguran para la humanidad un nuevo comienzo y que definitivamente no habrá un nuevo diluvio que sobre la creación. El paralelismo con la bendición de Gn 1:28 hace evidente este nuevo comienzo.

Gn 1:28 וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ  
*"y los bendijo Dios y les dijo Dios sean fecundos y multiplíquense y llenen la tierra"*

Gn 9:1 וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־נֹחַ וְאֶת־בָּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ  
*"y bendijo Dios a Noé y sus hijos y les dijo: sean fecundos y multiplíquense y llenen la tierra"*

La bendición divina en 9:1-7 se erige, como en 1:28, en el motor de la vida humana, dándole al ser humano el mandato/bendición de multiplicación y al mismo tiempo dominio sobre el resto de la creación.

### 2.1.5. La alianza con Noé

La segunda parte del discurso divino establece la alianza divina con Noé, sus hijos y el resto de los animales. Ésta se estructura en tres alocuciones divinas, cada una de ellas con su propia introducción al discurso (vs. 8, 12, 17) y su particularidad. La primera subraya el contenido de la alianza (vs. 8-11), la segunda está dedicada al arco iris como señal de la alianza (vs. 12-16), y la tercera funciona como conclusión de esta unidad (v. 17).<sup>1104</sup>

Hay tres aspectos sobre los cuales pretendo detenerme: primero quién es (son) la(s) contraparte(s) de esta alianza y el rol que desempeñan; segundo el contenido mismo de la alianza y su alcance; tercero, el arco iris como señal de la alianza.

<sup>1104</sup> Para un estudio detallado de la retórica de estos versículos remito al trabajo de Croatto, *Exilio y sobrevivencia...*, pp. 272-287.

### 2.1.5.1. Contrapartes

En los vs. 9-10 encontramos una primera mención de quiénes son los participantes de esta alianza. Yhvh enuncia su alianza con Noé y sus hijos (cf. 9:8), con sus descendientes después de ellos y con todo ser vivo que esté con ellos:

"y habló Dios a Noé	וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-נֹחַ
y a sus hijos que estaban con él	וְאֶל-בְּנָיו אִתּוֹ
diciendo:	לֵאמֹר
'y yo he aquí que establezco mi alianza	וְאֲנִי הֲנִי מְקִים אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם
con ustedes	
y vuestra descendencia después de ustedes,	וְאֶת־זַרְעֲכֶם אַחֲרֵיכֶם
y con todo ser vivo que está con ustedes ..."	וְאֵת כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם
(Gn 9:9-10)	

Los vs. 11, 12, 15, 16 y 17 enumeran nuevamente las contrapartes de la alianza:

Gn 9:11 אִתְּכֶם "con ustedes"  
 Gn 9:12 "...entre yo y ustedes y todo ser vivo que está entre ustedes por generaciones eternas"  
 Gn 9:15 "...entre yo y ustedes y todo ser vivo, en toda carne"  
 Gn 9:16 "...entre Dios y todo ser vivo, en toda carne que está sobre la tierra"  
 Gn 9:17 "...entre yo y toda carne que está sobre la tierra"

Las formulaciones no son idénticas y tienen diferencias entre sí; sin embargo, se deduce que la alianza involucra tanto a seres humanos como al resto de los animales.<sup>1105</sup> En toda la diversidad de formulaciones y de contrapartes que aparecen –y a veces hasta en forma redundante– la formulación sintáctica que se utiliza para incluir a las contrapartes es siempre la misma: verbo + objeto directo. No hay ningún caso en el que queden interrumpidas por el verbo.<sup>1106</sup>

Así como no existe una manera uniforme de enumerar las diferentes contrapartes de la alianza, tampoco el vocabulario utilizado para referirse a la alianza. En 6:18; 9:9, 11, 17 se habla de "establecer" (קָיַם) mi alianza<sup>1107</sup> y en 9:12 se utiliza el verbo "dar" (נָתַן). La preposición que se utiliza para señalar a las partes también es

<sup>1105</sup> Lamentablemente las mujeres están ausentes en la voz del narrador. Sin embargo, nada hace suponer que ellas están fuera de esta alianza.

<sup>1106</sup> En Ex 34:27 sí queda interrumpido. El orden es verbo + objeto directo + objeto indirecto + objeto directo.

<sup>1107</sup> En el primer y segundo caso se conjuga el verbo en perfecto precedido de waw conversivo, en el tercero en participio y en el cuarto en perfecto.

distinta en 6:18; 9:9,11 se habla de la alianza *con* (אִת) y en 9:12.15.16.17 de la alianza *entre* (בֵּין).

No obstante esta variedad y pluralidad de formas, es notorio que ambas contrapartes no están en un mismo nivel. La responsabilidad completa y total de anunciar, establecer y cumplir esta alianza es de Yhvh. Es la divinidad quien asume un compromiso unilateral para con Noé, su familia y el resto de los seres vivos. Esta alianza coincide con la definición ברִית propuesta por Ernest Kutsch. Él entiende que se trata básicamente como un auto-compromiso: “*b<sup>o</sup>rit* designa no una ‘relación’ sino que es la ‘determinación’, el ‘compromiso’ que toma el sujeto de la *b<sup>o</sup>rit*, en ese contexto, *b<sup>o</sup>rit* puede designar precisamente la promesa.”<sup>1108</sup>

Finalmente, este auto-compromiso de Yhvh es de alguna manera una respuesta a la vida de Noé (cf. 6:8-9) y al holocausto que éste ofreciera al descender del arca (cf. 9:20).<sup>1109</sup> No es casualidad que el contenido de la alianza esté esbozado, como se verá a continuación, en la reflexión que el holocausto de Noé provocó en Yhvh (9:11,15).

### **2.1.5.2. No más diluvio**

La intención divina de establecer una alianza, como decía más arriba, estaba anticipada en 6:18; empero, no así su contenido. La reflexión de Yhvh en 8:20-21 se convierte en la base del contenido de la alianza que ahora concluirá Yhvh con Noé, sus hijos, y el resto de los animales.<sup>1110</sup>

<sup>1108</sup> “ברִית” en E. Jenni y C. Westermann (Eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Vol. I, Madrid, Cristiandad, 1978, col. 495-496. Ver también *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund“ im Alten Testament* (BZAW, 131), Berlín, Walter de Gruyter, 1973, pp. 6-27. Is. 54:9 comprende este texto como un juramento unilateral de parte de Yhvh antes que un acto bilateral:

“Porque como las aguas de Noé esto es para mí,  
como he jurado  
que no pasarían otra vez las aguas de Noé sobre la tierra,  
así he jurado  
no enfadarme contra ti y no amonestarte”

כִּי־מִי נֹחַ זֹאת לִי  
אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי  
מֵעַבֵּר מִיַּנַּח עוֹד עַל־הָאָרֶץ  
אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי  
מִקֶּצֶף עֵלַיךְ וּמִנְעֵר־בֶּךָ

Sobre el texto de Isaías ver Kutsch, “ברִית”, col. 503; Westermann, *Genesis 1-11...*, p. 470; Croatto, *Exilio y Sobrevivencia...*, p. 279.

<sup>1109</sup> Nada se ha dicho del resto de los seres humanos que se han salvado junto a Noé. A diferencia de lo que se nos dice de Noé (6:8-9), nada se comenta concierne a sus acompañantes. Todo parece indicar que la salvación de estos se debe a su relación filial con Noé.

<sup>1110</sup> La relación entre 8:21 y 9:8ss se da a nivel temático, aunque con escasa repetición de lexemas. Por ejemplo en 8:21 se utilizan los verbos כָּלַל (*maldecir*) y נָכַח (*golpear*) mientras que en 9:11 se utilizan כָּרַת (*cortar*) y שָׁחַת (*arruinar*); en 9:15 sólo este último. Sin embargo, queda claro que la acción a la que se hace referencia en 8:21 es al diluvio (“*como he hecho*”, כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי) y a su impacto.

El contenido de la alianza está explicitado en 9:11, 15:

Gn 9:11: "...no será exterminada toda carne otra vez por las aguas del diluvio  
 ולא יכרת כל-בשר עוד ממי המבול  
 y no habrá otra vez un diluvio para arruinar la tierra"  
 ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ

Gn 9:15 "...y no habrá otra vez aguas del diluvio para arruinar toda carne"  
 ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל-בשר

Yhvh se compromete ante Noé y sus hijos a que un desastre tal como el del diluvio no volverá a ocurrir. El carácter duradero/definitivo de esta promesa se evidencia en: a) el adverbio "otra vez" (עוד); b) en la inclusión de "*vuestra descendencia después de ustedes*"; c) en 9:12 cuando se dice que el arco iris será señal "*para generaciones eternas*"; d) y aún más contundentemente cuando se afirma que la alianza es eterna: ברית עולם (9:16)

### **2.1.5.3. Arco Iris**

Un último elemento a comentar sobre esta alianza con Noé es la existencia del arco iris (קשת) como señal (אות) de la alianza, v. 13. El arco iris servirá para que Yhvh recuerde (זכר) esta alianza: "y sucederá cuando nuble con nubes la tierra, se verá el arco iris en las nubes y me acordaré de mi alianza..." (Gn 9:14-15a).

El arco iris funciona entonces como recordatorio de esta alianza. Aquí se enfatiza cómo Yhvh responderá ante la visión del arco iris. Sin embargo, el arco iris es un signo visible no sólo para Yhvh sino también para las contrapartes de esta alianza. Ellos también verán y sabrán de esta promesa de Yhvh.

### **2.1.5.4. Conclusión**

A manera de síntesis vale decir entonces que la primer alianza que encontramos en la Biblia Hebrea es anunciada en Gn 8:16 y concluida en 9:1-17. El contenido de la alianza aparece básicamente expresado en la reflexión de Yhvh en 8:21-22, donde Yhvh reconoce el impulso (יצר) humano (¿intrínseco?) al mal y se da cuenta de que destruirlo no va a eliminar dicho impulso. En tal sentido es lógico que quien se comprometa sea sólo Yhvh, que se trate de un auto-compromiso. Esto es lo que efectivamente se concluye en la alianza que Yhvh proclama y establece en 9:1-17.

Esta alianza tiene como contraparte a Noé, su familia y los animales que salieron del arca. Estos tienen un papel extraordinariamente pasivo, lo cual se explica por lo que acabamos de decir. Distinto sería si la no repetición del diluvio estuviera supeditado a un cambio de comportamiento de la humanidad.

Finalmente, los beneficiarios de esta alianza trascienden largamente a los personajes allí presentes pues es una alianza eterna asegurada por la presencia del arco iris. Ésta alcanza a la humanidad venidera que encontrará en el arco iris la señal de esta alianza concluida inmediatamente después del diluvio.

## 2.2. Las alianzas con Abrahán

### 2.2.1. La vocación de Abrahán

En la narrativa patriarcal encontramos dos relatos de alianza, ambas con Abrahán.<sup>1111</sup> La relación de Yhvh con Abrahán antecede largamente a esta alianza. Abrahán aparece primero como parte de la familia de Téraj (Gn 11:27); sin embargo, su historia cobra una dimensión particular y única a partir del llamado de Yhvh en 12:1-3:

Vete de tu tierra, de donde naciste, de la casa de tu padre a la tierra que te mostraré. y te haré una nación <b>grande</b> y te <b>bendeciré</b> y <b>engrandeceré</b> tu nombre y sed <sup>1112</sup> <b>bendición</b> . Bendeciré a los que te bendicen y a los que te maldigan, maldeciré y será benditas en ti todas. las familias del suelo	לך-לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל-הארץ אשר אראך ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה ואברכה מברכך ומקללך אאר ונברכו בך כל משפחת הארמה
---	---

Este llamado inicial incluye el mandato de dejar la tierra de origen e ir hacia una nueva tierra, así como el mandato de ser bendición. Yhvh acompaña ese mandato con la promesa de hacer de Abrahán una gran nación, de engrandecer su nombre y bendecirlo. Esta vocación inicial y promesa marcan la vida entera de Abrahán y su familia, así como la relación con Yhvh.

<sup>1111</sup> Aunque el cambio de nombre de Abram a Abrahán se da a partir de Gn 17:5 usamos siempre el de Abrahán para referirnos al mismo personaje.

<sup>1112</sup> El TM contiene el verbo en imperativo (יִדְבַּר) El aparato crítico propone leer en qal perfecto (יְדַבֵּר). No vemos razón para cambiar el TM. Ver Croatto, *Exilio y Sobrevivencia...*, p. 416.

Un elemento crítico sin embargo, fue anunciado con anterioridad a esta promesa y es la imposibilidad de Sara de procrear: "Saray era estéril y no tenía niños" (11:30). Este anticipo crea un matiz de suspenso y le da un hilo conductor a toda la narrativa Abrahámica<sup>1113</sup> que parece estar compuesta de relatos breves autocontenidos.<sup>1114</sup>

### 2.2.2. Una vida de promesas

Después del llamado inicial a Abrahán y su familia, Yhvh le promete dar la tierra de Canaán a su descendencia: לזרעך אתן את־הארץ הזאת "a tu descendencia daré esta tierra." Después de la incursión por Egipto (12:10-20), nuevamente en Canaán, Yhvh vuelve a hacer una promesa a Abrahán:

"alza pues tus ojos y mira  
desde el lugar que estás  
al norte, al Négueb, al este y al oeste  
porque toda la tierra que ves  
a ti te la daré  
y a tu descendencia por siempre.  
Y estableceré tu descendencia  
como polvo de la tierra  
tal que si alguien puede contar  
el polvo de la tierra  
también a tu descendencia contará."

שא נא עיניך וראה  
מִן־המקום אשר־אתה שם  
צפונה ונגבה וקדמה וימה  
כי את־כל־הארץ אשר־אתה ראה  
לך אתננה  
ולזרעך עד־עולם  
ושמתי את־זרעך  
כעפר הארץ  
אשר אסויכל איש  
למנות את־עפר הארץ  
בזרעך ימנה."

La promesa aquí incluye en primer lugar la promesa de dar la tierra que Abrahán está viendo para sí. El conflicto con Lot (Gn 13:5-9) hace necesaria esta promesa pues Abrahán precisa un territorio donde pueda pastar su ganado. A ésta se le suma una segunda que es la extensión de esta promesa a la descendencia de Abrahán y en forma permanente.<sup>1115</sup> Y aún una tercera que es la de una descendencia innumerable comparada con el polvo de la tierra.

La respuesta de Abrahán en ambas ocasiones es la construcción de un altar (מזבח) para Yhvh (12:8; 13:18). Sin embargo, la sucesiva repetición de promesa y la tardanza en su cumplimiento crea una tensión en el relato que aparece en Gn 15:2-3. Ante una nueva promesa de Yhvh en 15:1 ("no temas, Abram, yo soy un escudo

<sup>1113</sup> Ver Claus Westermann, *Genesis 12-36, A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1985, p. 125. Sobre la estructura de la narrativa abrahámica (Gn 12-25) ver Dario Barolin, *¡No temas! Una lectura de Génesis 15*, Buenos Aires, ISEDET, 1996, pp. 16-21.

<sup>1114</sup> Ver Rolf Rendtorff, "The Future of Pentateuchal Criticism", *Henoah VI* (1984), p. 5.

<sup>1115</sup> La incorporación de la descendencia a la promesa crea una irregularidad en la sintaxis: objeto directo + objeto indirecto + verbo + objeto indirecto. Lo mismo sucede en Gn 28:13 y en Ex 34:27. Sobre esto ver Barolin, *No temas...*, pp. 118-125.

para ti; tu premio será muy grande”), Abrahán “exige” a Yhvh el cumplimiento de la promesa de darle descendencia.

Yhvh responde renovando su promesa de dar a Abrahán una descendencia incontable y usando por primera vez la imagen de las estrellas del cielo:

“mira pues el cielo	הַכִּיּוֹן הַשָּׁמַיִמָה
y cuenta las estrellas	וּסְפֵר הַכּוֹכָבִים
si puedes contarlas	אִם-תּוּכַל לְסַפֵּר אֹחַם
y le dijo:	וַיֹּאמֶר לוֹ
Así será tu descendencia.”	כֵּן יִהְיֶה זֶרְעֶךָ

La respuesta de Abrahán esta vez no es la creación de un altar sino un acto de fe:

“creyó en Yhvh” וַיֵּאֱמֵן בַּיהוָה. Von Rad define esta respuesta de Abrahán como

*“... un ‘asirse a Yahwé’ y se refiere por regla general a una futura actuación de Dios en plano histórico-salvífico. Es un acto de confianza, un consentimiento en los planes de Dios respecto a la historia.”<sup>1116</sup>*

Esto a su vez es reconocido por Yhvh como justicia: וַיַּחֲשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה (v. 6b). Le sigue<sup>1117</sup> una auto-revelación<sup>1118</sup> de Yhvh que re-significa la salida de Ur como un acto salvífico y vuelve a repetir la promesa de la tierra:

“yo soy Yhvh que te saqué de Ur de los caldeos para darte esta tierra en heredad” *אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּר כַּשְׁדִּים לָתֶת לְךָ אֶת-הָאָרֶץ הַזֹּאת לְרִשְׁחָה*

Ante la promesa de Yhvh, que heredará la tierra en la que está, Abrahán pide un signo que le indique en qué conocerá que la heredará: אֵדֶעַ כִּי אִירְשֶׁנָּה (v. 8). Este pedido suscita la ratificación de la promesa ya realizada en la forma de una alianza.

### 2.2.3. La alianza de Gn 15:9-21

La alianza de Gn 15:9-18 es entonces una respuesta de parte de Yhvh al pedido de un signo por parte de Abrahán. Como en el caso de Noé, aquí también nos centramos en tres aspectos: primero quién es la contraparte de esta alianza y cuál es su rol; segundo el contenido de la alianza, su alcance y destinatario; tercero el sentido del rito del v. 17.

<sup>1116</sup> *El libro del Génesis*, Salamanca, Sígueme, 1988, p. 226.

<sup>1117</sup> Sobre la relación de los vs. 7-21 con lo anterior ver Von Rad, *El libro del Génesis*, p. 227 y Moshé Anbar, “Genesis 15: A Conflation of Two Deuteronomic Narratives”, *Journal of Biblical Literature* 101 (1982), pp. 39-55.

<sup>1118</sup> Ver Rolf Rendtorff “Las concepciones de la revelación en el antiguo Israel”, en W. Pannenberg, *La revelación como historia*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 44-47.

### 2.2.3.1. Yhvh y Abrahán

Según el v. 18 las partes de la alianza son Yhvh y Abrahán. A diferencia de la alianza con Noé, la expresión que aquí se utiliza es כרת ברית (*lit. "cortar una alianza"*) Abrahán pide un signo (v. 8) que le permita conocer que se cumplirá la promesa de heredar la tierra que le ha sido prometida una y otra vez. Luego, en los vs. 9-11, prepara los animales para que se realice el rito que confirmará la alianza. Fuera de esto no se espera nada de parte suya.

Sin embargo, como se ha notado más arriba, la relación entre Yhvh y Abrahán no es nueva sino que está marcada por la confianza de Abrahán en Yhvh. Weinfeld ha propuesto que esta alianza encuentra su marco en las fórmulas de donación en el antiguo cercano oriente:<sup>1119</sup>

*"Mientras que el 'tratado' constituye una obligación del vasallo para con el amo, la 'donación' constituye una obligación del amo para con su sirviente. En la 'donación' la maldición es dirigida hacia quien viola los derechos del vasallo del rey, mientras que en los 'tratados' la maldición se dirige hacia el vasallo que viole los derechos de su rey [...] La alianza con Abrahán y la alianza con David pertenecen seguramente al modelo de la donación y no al de los tratados."*<sup>1120</sup>

En este tipo de alianza la lealtad del súbdito es dada como hecho<sup>1121</sup> y por lo tanto no hay ningún requerimiento hacia él ni condicionalidad. La responsabilidad cae solamente sobre aquel que se compromete por propia voluntad para con él.

### 2.2.3.2. Tierra para la descendencia

El contenido de la promesa a Abrahán es radicalmente distinto al de la alianza con Noé. Aquí Yhvh se compromete solemnemente a dar tierra a sus descendientes. La decisión de hacer una alianza, nace como respuesta de Yhvh al pedido de Abrahán por un signo que confirme la promesa divina de que recibirá la tierra prometida (v. 8). Sin embargo, la alianza garantiza el cumplimiento no en Abrahán sino en su descendencia (v. 18).

Se produce así una diferenciación entre la contraparte de la alianza y su/s destinatario/s. La alianza es con Abrahán pero los destinatarios/beneficiarios de la promesa son su descendencia y no Abrahán mismo. En los términos de la

<sup>1119</sup> Ver Moshe Weinfeld, "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East", *Journal of the American Oriental Society* 70 (1970), p. 184-203; "ברית", en G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 1, pp. 253-279.

<sup>1120</sup> "The Covenant of Grant..." p. 185.

<sup>1121</sup> Ver Gn 22:15ss; 26:2s.

propuesta de Weinfeld se puede decir que la descendencia de Abrahán usufructúa de la lealtad de su ancestro.

A diferencia de 13:15, aquí no aparece nada que indique que se trata de una promesa eterna. Pero hay indicios en el texto que dejan abierta esta posibilidad, a saber: a) el hecho de que esté basada en la lealtad de Abrahán hacia Yhvh (15:6), b) en que es Yhvh quien asume sobre sí la responsabilidad de cumplir esa promesa (15:7) y c) que los destinatarios sean los descendientes de Abrahán y no él mismo (15:18).

### **2.2.3.3. El rito**

En los vs. 9-10 y 17 se encuentran la preparación y realización del rito que acompaña la confirmación de la alianza. A Abrahán le corresponde disponer los animales partidos pero quien pasa por entre medio de los animales es un *homo humeante* (תנור עשן), como símbolo de la presencia divina.

El acto de pasar en medio de los animales partidos tiene un notorio sentido auto-imprecatorio.<sup>1122</sup> Es relevante entonces que sea solamente Yhvh quien pasa por entre los animales. Esto muestra que la responsabilidad de dar cumplimiento a la alianza recae únicamente sobre una de las partes de la alianza: Yhvh.

Abrahán no asume ningún compromiso en ella, tampoco es el beneficiario directo de esta alianza. Abrahán, si aceptamos la propuesta de Weinfeld, es sí el fundamento de la alianza divina a través de su lealtad para con Yhvh y testigo de este auto-compromiso que Yhvh asume con la descendencia abrahámica.

### **2.2.4. El nacimiento de Ismael (Gn 16)**

El incumplimiento de la promesa sigue creando ansiedad en los personajes. La alianza que hiciera Yhvh con Abrahán no termina de aquietar la incertidumbre que produce la esterilidad de Sara y la ancianidad de ambos. En este contexto Sara toma la decisión de dar cumplimiento a la promesa de Yhvh. En lo que constituye la

<sup>1122</sup> Así E. Speiser, *Genesis* (The Anchor Bible Commentary), Nueva York, Doubleday, 1964, p. 112; John Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1975, p. 228; Weinfeld "The Covenant of Grant...", p. 198; Angel Gonzalez, "El Rito de la Alianza", *Estudios Bíblicos* 24, (1965), p. 225; Kutsch, "בְּרִית", p. 496. Por una discusión sobre diferentes interpretaciones ver G. Hasel, "The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15", *Journal for the Study of the Old Testament* 19 (1981), pp. 61-78; Gordon Wenham, "The Symbolism of the Animal Rite in Genesis 15: A Response to G. F. Hasel", *Journal for the Study of the Old Testament* 19 (1981), pp. 135-137; D. Barolin, *No temas...*, pp.86-93.

primera acción de Sara como sujeto, ofrece su esclava Agar para que Abrahán pueda tener descendencia a través de ella (16:1-2).<sup>1123</sup> Hay por lo menos dos motivaciones que pueden verse detrás de la gestión de Sara. Por un lado, la promesa, e inclusive la alianza, fue dirigida hasta ahora solamente a Abrahán; por otro, Sara misma comprende su esterilidad como obra de Yhvh (עֲצַרְנִי יְהוָה מִלֶּדֶת) (דְּנִה־נָא, 16:1).

Esta propuesta es aceptada por Abrahán,<sup>1124</sup> concibiendo con Agar un niño. A partir de ahí se genera un círculo de violencia que termina con Agar huyendo hacia el desierto (v. 6bβ). Dios aparece ausente en la casa de Abrahán y Sara durante estos incidentes (vs. 1-6). La divinidad vuelve a aparecer recién en el desierto, junto a la fuente de agua, donde ordena a Agar volver a la casa de Abrahán y a Sara; también la bendice y le promete un futuro para su hijo Ismael (16:7-14).

### 2.2.5. Una nueva alianza (Gn 17)

La existencia de Ismael lleva a Dios a realizar una nueva alianza para “clarificar” y reelaborar los términos de la alianza anterior y su alcance (Gn 17). La unidad está enmarcada por la aparición (רָאָה, nifal) de Yhvh (v. 1) y su ascensión (עָלָה, v. 22). Este encuentro de Yhvh con Abrahán está dominado por el discurso divino. Se registra una acción silenciosa de parte de Abrahán<sup>1125</sup> que contrasta con su risa y sus pensamientos en los vs. 17-18.<sup>1126</sup> La referencia a Abrahán en el v. 3 permite hacer una distinción entre los vs. 1b-2 que funcionan como preámbulo y el resto del discurso divino (v. 3b-21) que lo desarrolla y lo explica. Westermann a su vez sugiere que el discurso divino puede dividirse en tres partes: vs. 2b-8 promesa; vs. 9-14 mandamientos y vs. 15-21 promesa.<sup>1127</sup>

#### 2.2.5.1. El preámbulo y la lealtad de Abrahán

El preámbulo vuelve a insistir sobre la promesa de la descendencia y al mismo tiempo incluye también un mandato:<sup>1128</sup>

“Yo soy El Shadday,  
camina delante de mí

אֲנִי־אֵל שַׁדַּי  
הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי

<sup>1123</sup> Ver Gn 30:1-6.

<sup>1124</sup> La opinión de Agar es lamentablemente ignorada.

<sup>1125</sup> “y cayó Abram sobre su rostro, וַיִּפֹּל אַבְרָם עַל־פָּנָיו v. 3.

<sup>1126</sup> “y cayó Abrahán sobre su rostro y rió” וַיִּפֹּל אַבְרָם עַל־פָּנָיו וַיִּצְחַק v. 17.

<sup>1127</sup> Ver *Genesis* 12-36..., p. 255.

<sup>1128</sup> Nótese que en 12:1-3 también incluye un mandato en medio de la bendición (v. 2v. 3v. 2).

y sé perfecto  
y te daré mi alianza entre yo y tu  
y te multiplicaré mucho.”

והיה תמים  
ואתנה בריחי ביני ובינך  
וארבה אותך במאד מאד

La alianza de Gn 17 se basa, igual que la de Noé, en la lealtad.<sup>1129</sup> El mandato de perfección (תמים) que aparece aquí se señalaba como característica de Noé en Gn 6:9. Éste no debe entenderse como una condición nueva que se impone sobre la conducta de Abrahán y por lo tanto supeditando la alianza a su comportamiento. Más bien se trata de una realidad ya existente: aunque con algunas lagunas (Gn 12:10-20; 16), desde su llamado Abrahán no ha hecho más que caminar en la presencia de Dios.

### **2.2.5.2. El contenido: descendencia, tierra y presencia**

Gn 17:4-8 ofrece el primer núcleo del contenido de la alianza. Yhvh se compromete con Abrahán a darle una descendencia abundante (vs.4-6), de la cual saldrán naciones y reyes (v. 6b), a ser Dios para Abrahán y para su descendencia (v. 7, 9b) y a dar la tierra a Abrahán y a su descendencia por siempre<sup>1130</sup> (v. 8-9a). Esta promesa de tierra y compañía divina no serán para Ismael, sino para Isaac.

Tanto la promesa de una gran descendencia como la de tierra para dicha descendencia han aparecido con anterioridad en forma de promesa y aún en la alianza de Gn 15. Sin embargo, la promesa de ser el Dios de Abrahán y su descendencia es un elemento nuevo. Esta promesa enmarca la de la tierra en los vs. 7b-8:

<p><i>“para ser tu Dios y el de tu descendencia después de ti y daré a ti y a tu descendencia después de ti la tierra de tu errar, toda la tierra de Canaán en posesión perpetua y será para ellos su Dios.”</i></p>	<p>להיות לך ולזרעך אחריו ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגריך כל-ארץ כנען לאחזת עולם והייתי להם לאלהים</p>
--	--

Como señala Brueggemann, la promesa de ser su Dios es la promesa fundamental, aún más que la de la tierra misma. Se trata de la relación esencial y única entre

<sup>1129</sup> Ver Weinfeld, “The Covenant of Grant...” p. 186.

<sup>1130</sup> Si la alianza de Gn 15 dejaba alguna duda sobre el alcance de la promesa, aquí queda totalmente despejada. La pertenencia de la tierra, como la alianza misma, tienen carácter de eternidad.

Yhvh y Abrahán, una relación de pertenencia recíproca que se extiende también a su descendencia.<sup>1131</sup>

### 2.2.5.3. La alianza continuará con Isaac

En los vs. 19-21 se especifica que quien participará en los términos de esa alianza no serán todos los descendientes de Abrahán sino aquel que nacerá de Abrahán y Sara. Ismael no es dejado de lado completamente, pero a él sólo alcanza la promesa de fecundidad similar a la bendición que diera el ángel a Agar (16:10).

Con la promesa de un hijo de parte de Sara (vs. 15-16) se plantea la pregunta por la situación de Ismael. Abrahán, tal vez en la incredulidad de que Dios cumpla la promesa de dar un hijo a través de Sara, expresa: *לו ישמעאל יהיה לפניך "si al menos Ismael viviera en tu presencia"* (v. 18). A este pedido Dios responde (vs. 19-21):

<i>"ciertamente Sara, tu esposa, te dará a luz un hijo</i>	אבל שרה אשתך ילדת לך בן
<i>y lo llamarás Isaac</i>	וקראת את שמו יצחק
<i>y estableceré mi alianza con él,</i>	והקמתי את בריתי אתו
<i>alianza eterna para su descendencia después de él.</i>	לברית עולם לזרעו אחריו
<i>Y con relación a Ismael, te he escuchado.</i>	ולישמעאל שמעתך
<i>he aquí que lo bendeciré</i>	הנה הברכתיו
<i>lo haré fecundo</i>	והפריתי אתו
<i>y lo multiplicare abundantemente.</i>	והרבותיו אתו במאד מאד
<i>Doce príncipes engendrará</i>	שנים-עשר נשיאים יוליד
<i>Y hare de él una gran nación</i>	ונתחתיו לגוי גדול
<i>Pero mi alianza estableceré con Isaac,</i>	ואת בריתי אקים את יצחק
<i>el que Sara dará a luz para ti,</i>	אשר תלד לך שרה
<i>en este tiempo el año próximo"</i>	למועד הזה בשנה האחרת

La respuesta de Yhvh marca una evidente distinción entre Ismael e Isaac. Aquel será bendecido, será fecundo y hasta será un gran pueblo. Sin embargo, la continuidad de la alianza alcanza a Isaac solamente. La alocución divina forma una estructura concéntrica (A B A') con la promesa concerniente a Ismael al centro y la alianza con Isaac en los extremos. Así la promesa a Ismael (v. 20) queda delimitada y contrastada con la promesa a Isaac (vs. 19 y 21). Esta última también en orden concéntrico repite los mismos tres vocablos:

a	Sara	b	Isaac	c	Alianza
c'	Alianza	b'	Isaac	a'	Sara

<sup>1131</sup> Ver *Genesis*, p. 190.

Finalmente, para hacer aún más manifiesta continuidad que se da entre Isaac y Abrahán, el v. 19 retoma los aspectos esenciales del v. 7. Sólo Isaac será la contraparte de Yhvh en todos los términos de esta alianza. No así Ismael.

#### **2.2.5.4. La señal de la alianza**

Esta alianza de Dios con Abrahán exige una señal (vs. 9-14). A diferencia de la señal del arco iris en Génesis 9, ésta queda en manos de la contraparte humana. La señal de esta alianza es la circuncisión (מילה) de todo varón.

Que el signo de la alianza es algo que la contraparte humana deba hacer da a la alianza un matiz distinto a la anterior. Si bien sigue estando basada en la promesa de Yhvh como don por la lealtad de Abrahán, es tarea suya y de sus descendientes reconocerse como parte de esta alianza practicando el rito de la circuncisión. Westermann comenta en línea similar: "haciendo este vínculo íntimo entre circuncisión y ברית [...] P al mismo tiempo extiende el concepto de ברית del v. 7: la alianza como un intercambio mutuo entre Dios y su pueblo que descansa en la promesa de Dios pero es preservado por el pueblo en su adhesión a su mandamiento."<sup>1132</sup>

#### **2.2.6. Conclusión**

Las alianzas de Gn 15 y 17 dan a las promesas preexistentes un carácter solemne. La alianza de Génesis 17 es más inclusiva que la de Gn 15 en cuanto a su temática y más restrictiva en cuanto a su alcance. El nacimiento de Ismael (Gn 16) plantea preguntas e interrogantes que la alianza de Gn 17 explica y aclara. Ismael también recibe la bendición divina de una futura descendencia, pero la promesa de la tierra y la relación fundamental de vínculo es para Isaac. Solamente éste gozará de la totalidad del alcance de la promesa divina.

Al final del capítulo 17 el lector sabe con certeza que:

- a) la promesa de la tierra de Canaán es para eternidad, aunque hará falta un tiempo para que esa promesa se cumpla totalmente (Gn 15:13-16).
- b) Abrahán y Sara serán bendecidos con una gran descendencia igual que Agar.
- c) Será con Isaac y no con Ismael con quien Yhvh continuará su profunda relación de pertenencia mutua.

---

<sup>1132</sup> Genesis 12-36..., p. 264.

d) El reconocimiento de la alianza implica el gesto humano de la circuncisión.

### **2.3. Otras promesas**

Estas promesas no desaparecen aquí sino que vuelven a aparecer a lo largo del libro de Génesis. Así, después de la "prueba" de Abrahán, Yhvh le renueva su promesa de un gran descendencia (Gn 22:15-18). En ocasión de la hambruna en Canaán, Yhvh insta a Isaac a quedarse allí y le promete su presencia (וְאֵהִיָּה עִמָּךְ), bendición (וְאִבְרַכְךָ) y la certeza de que su descendencia recibirá la tierra prometida por la lealtad de su padre Abrahán, así como una gran descendencia:

עָקַב אֲשֶׁר־שָׁמַע אֲבִרָהָם בְּקֹלִי וַיִּשְׁמַר מִשְׁמֵרָתִי מִצְוֹתַי חֻקֹּתַי וְתוֹרָתִי *"en pago porque escuchó Abrahán mi voz y mantuvo mis observancias, mis mandamientos, mis estatutos y mis enseñanzas."* (Gn 26:5).

Por su parte Jacob recibe en un sueño la promesa de la tierra para su descendencia y que ésta será innumerable (28:13-15). Luego, ante la disyuntiva de salir de la tierra de Canaán para dirigirse a Egipto, nuevamente es asegurada la promesa de la tierra y que Yhvh mismo hará subir a sus descendientes de Egipto (46:3-4).<sup>1133</sup>

### **3. Las alianzas en Éxodo**

El comienzo del libro del Éxodo es una referencia implícita al cumplimiento de la promesa de que la descendencia de Abrahán, Isaac y Jacob sería innumerable y llegaría a ser una gran nación. Quedan sin embargo, la promesa de la tierra y de ser el Dios de su descendencia como aspectos pendientes.

El clamor del pueblo en 2:24 reactiva la alianza que Yhvh había hecho con Abrahán, Isaac y Jacob y pone en marcha el plan de liberación que aparece delineado en Ex 3:7-12. Éste consta de dos componentes: liberar de la esclavitud y dar la tierra. Sin embargo, en Ex 5:15-16 el pueblo, a causa del aumento de la opresión del faraón, toma distancia de Yhvh y también de su plan de liberación (Ex 5:19-21). Esto hace necesario una redefinición de la propuesta de Yhvh. Se suma un tercer elemento a los dos anteriores: que el pueblo reconozca a Yhvh como su Dios (Ex 6:6-8).

<sup>1133</sup> En 24:7 se encuentra también una referencia de Abrahán a la promesa de Yhvh y de José en 50:24, esta última con la certeza de que Yhvh los hará subir de Egipto a la tierra prometida.

Este anuncio de Yhvh es recibido por el pueblo con escepticismo y no escucha a Moisés (6:9a). El narrador se asegura que el lector entienda que la respuesta del pueblo está motivada por su dura servidumbre (ומעבדה קשה, 6:9b). No obstante Yhvh decide seguir con su plan de liberación, aun sin la participación del pueblo (6:28-7:5).

Así se da inicio a la tarea de doblar el brazo al faraón para que deje ir a su pueblo y se cumpla así el primer aspecto del plan de Yhvh para con Israel; etapa que culmina con la derrota del ejército egipcio en las aguas del mar y en el cántico gozoso liderado por Moisés y Miriam (Ex 15).

### **3.1. La alianza de Ex 19-24**

La acción liberadora de Yhvh para con Israel ha sido realizada a pesar de Israel. El pueblo, en medio del dolor y con un espíritu quebrado optó por el faraón. Yhvh dio prueba de su poder y de su predilección por Israel en Egipto y en el camino por el desierto. Con el arribo al Sinaí un nuevo panorama se abre en la relación entre Yhvh e Israel.

Como hicimos con las alianzas de Gn 9, 15 y 17, lo relevante para este trabajo es identificar con claridad las partes de la alianza, la existencia de un rito de ratificación de la alianza y la forma y su contenido. La existencia de una nueva alianza introduce la cuestión de cómo se relaciona esta alianza con las de Abrahán en Gn 15 y 17.

#### **3.1.1. Israel y Yhvh**

Israel es señalado como la contraparte de esta alianza. Si bien los términos de ésta son comunicadas a Moisés, el destinatario está enfatizado al comienzo y final de la comunicación en forma de inclusión. Esto es ratificado desde lo geográfico por los constantes movimientos de Moisés reportando las palabras de una y otra parte situadas relativamente fijas en la montaña y su base. Las sucesivas respuestas de parte del pueblo para confirmar su voluntad (19:8; 24:3.7) muestra que Moisés no toma ninguna decisión por sí sino que una y otra vez cumple el rol de intermediario entre Yhvh e Israel. De la misma manera, en la conclusión de la alianza (24:3-8) es visible que el pueblo y Yhvh son las contrapartes de la alianza. Moisés funciona como el sacerdote que oficia de facilitador de la alianza, practicando la aspersion de la sangre sobre el altar y el pueblo.

En síntesis, las partes de la alianza están ubicadas en sus respectivas locaciones y Moisés funciona como interlocutor entre ambas partes.<sup>1134</sup> Aún cuando el pueblo confiere a Moisés una gran autoridad y le reconoce su relación con Yhvh (20:19), Moisés nunca ocupa el lugar de Israel. El destinatario final de las palabras sigue siendo Israel y su palabra de confirmación del pacto es imprescindible.

### 3.1.2. Conclusión de la alianza

Hemos visto que la alianza con Noé (Gn 9) y la que se realiza con Abrahán en Gn 17 quedan promulgadas con la sola proclamación de parte de Yhvh. Aquí sin embargo, hay un rito que consagra a Israel para Yhvh y viceversa. Este rito (24:3-8), que encuentra su paralelismo más cercano en la consagración de los sacerdotes (Ex 29:20-21), consagra mutuamente a Israel para Yhvh y a Yhvh para Israel.<sup>1135</sup> Finalmente, un banquete en la montaña entre los líderes de Israel<sup>1136</sup> y frente a Yhvh escenifica la cercanía y comunión que implica la alianza recientemente concluida (24:9-11).

### 3.1.3. El sábado: señal de la alianza

Después de la ratificación de la alianza, Moisés permanece en la montaña para recibir las instrucciones para la construcción y el funcionamiento del tabernáculo. Al final de las instrucciones para la construcción el tabernáculo se menciona la existencia de nueva señal entre Yhvh e Israel (Ex 31:12-17). No se trata de la circuncisión (cf. Gn 17) sino de guardar el sábado (31:16).

El sábado se convierte en señal para que Israel conozca que Yhvh es el que los santifica: *כי אות הוא ביני וביניכם לדרתיכם לדעת כי אני יהוה מקדשם* (v 31:13b). El v. 17 vuelve a reforzar la presencia de esta señal y la basa no en el éxodo como en Deuteronomio 5:12-15 sino en la creación como en Ex 20:8-11:

<p><i>"será entre yo y los israelitas una señal perpetua porque en seis días hizo Yhvh los cielos y la tierra y en el séptimo día descansó y se dio un respiro."</i></p>	<p><i>בני ובין בני ישראל אות הוא לעלם כִּישֶׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנְפֹשׁ</i></p>
--	--

<sup>1134</sup> Inclusive es necesario que su rol sea aceptado por el pueblo, este es el sentido que aparece detrás de la teofanía. Ver (19:9).

<sup>1135</sup> Ver supra Cap. III, punto 7. 4. 2 El rito de 3-8.

<sup>1136</sup> Los participantes son Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y setenta ancianos de Israel (Ex 24:1.9).

### 3.1.4. Escuchar la voz de Yhvh

A diferencia de las alianzas anteriores (Gn 9, 15, 17) esta alianza coloca una exigencia para Israel: ועתה אם־שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את־בריתי "pero ahora, si verdaderamente escuchas mi voz y mantienes mi alianza ..." (19:5a). Esto es algo que se daba por sentado en la relación con Noé (Gn 6:8-9) y con Abrahán (Gn 15:6; 26:5). Sin embargo, está puesta en duda cuando se trata de Israel. Así lo muestra la declaración misma del pueblo cuando se identifica como siervo del faraón (Ex 5:15-16) o durante el camino por el desierto, donde cada estadía daba motivos para dudar de Yhvh y se convertía, en repetidas ocasiones, en deseo de volver a Egipto (Ex 14:11-12; 15:24; 16:2-3; 17:2-3).

La alianza del Sinaí establece una condición para Israel, pero no debe leerse en forma legalista como una relación de premio-castigo. Escuchar la voz de Yhvh y mantener su alianza es lo que hace que el pueblo se encuentre en una relación de comunión con Yhvh. En otras palabras, que Israel sea un pueblo de sacerdotes y una nación santa es el resultado de escuchar la voz de Yhvh y mantener su alianza.

### 3.1.5. De forma y contenido

Yhvh está ligado a Israel por su alianza con Abrahán, renovada con Isaac y Jacob. Sin embargo, ahora propone a Israel una nueva relación consigo más allá de la existente hasta ahora. Una relación de cercanía profunda que no esté basada en la lealtad y justicia de su ancestro Abrahán sino en la lealtad y justicia de Israel mismo. Yhvh le propone convertirse en su propiedad personal, en su *segullah*. Y esa relación se alcanza si Israel escucha la voz de Yhvh y guarda su alianza.

#### 3.1.5.1. Forma

En cuanto a la forma, la alianza con Israel invierte los términos en que son comprendidas las alianzas con Noé y con Abrahán. La relación estrecha de Yhvh con Noé y con Abrahán es una situación dada y la alianza es concluida posteriormente. Con Israel, sin embargo, la lealtad y la fidelidad no son cosa probada. Por eso las alianzas con Noé y Abrahán siguen el modelo de las alianzas de donación real, mientras que la de Ex 19-24 toma elementos de la forma condicional en que se concluían las alianzas internacionales.

En tal sentido, las diferentes formas que se han tomado para la conclusión de las alianzas con Noé y Abrahán por un lado y la del Sinaí por otro no se pueden

explicar **solamente** a partir de teologías distintas (como lo hace el análisis histórico-crítico) sino que encuentran una explicación satisfactoria a partir del lugar narrativo que cada alianza tiene, su temática y el objetivo de cada una de ellas.

### **3.1.5.2. Contenido**

En cuanto a su contenido, la alianza de Ex 19-24 no compite con la Abrahámica, sino que es una profundización de aquella. Y hasta podría argumentarse que es su cumplimiento, si se toma en cuenta que en Gn 17:7 Yhvh dice "Yo seré tu Dios...".

Israel, en cuanto descendiente de Abrahán, Isaac y Jacob es partícipe de:

- la promesa ya cumplida de convertirse en un gran pueblo,
- la promesa por cumplirse de poseer la tierra de Canaán, la tierra por la que anduvieron errantes sus ancestros,
- la promesa de ser el pueblo de Yhvh y Yhvh su Dios.

La propuesta de Yhvh en Ex 19:4-6 no se superpone o anula esa promesa sino que busca, en cumplimiento de su alianza con Abrahán, llevar la relación con Israel a un estadio superior, de comunión íntima: Yhvh busca hacer a Israel su pueblo y que éste lo reconozca como su Dios. Su objetivo es que Israel sea su propiedad personal (סגולה), es decir un reino de sacerdotes y una nación santa (נְיִ קֹדֶשׁ) (ממלכת כהנים).

El otro aspecto dominante en la alianza Abrahámica, la tierra, no es mencionada en absoluto como parte de esta alianza.<sup>1137</sup> Sin embargo, sí aparece presente en Ex 2:24-25 cuando Yhvh recuerda su alianza con los ancestros de Israel. Además es central en el plan de salvación enunciado por Yhvh en Ex 3 y 6:6-8 e impregna el código de la alianza.<sup>1138</sup>

La tierra no es mencionada como parte de la alianza pues se supone la vigencia de la alianza con Abrahán y, por lo tanto, no necesita renovación. Esto es evidente en la intercesión de Moisés por su pueblo en 32:11-13. Cuando la alianza del Sinaí se rompe a causa de la construcción y adoración del becerro de oro (32:1-6), Moisés apela a la vigencia y auto-compromiso que Yhvh había asumido con sus siervos,

<sup>1137</sup> La descendencia no es un tema relevante como promesa pues el comienzo del libro del Éxodo ya se da por cumplida. Pero sí aparece cuando la vida de Israel aparece en riesgo (32:13).

<sup>1138</sup> Todas las leyes suponen la vida en la tierra de Canaán, explícitamente en el epílogo: 23:20-33.

los patriarcas (32:13).<sup>1139</sup> Moisés no hace mención alguna a la reciente alianza del Sinaí. El fundamento de su intercesión es el honor de Yhvh y la fidelidad a su alianza con Abrahán, Isaac e Israel, notoriamente calificados como "tus siervos" (עבדֵיךָ).

Dicho de otro modo, que Moisés apelara a la alianza y que Yhvh reconociera su argumento no sólo en 32:14 sino también 32:34 y 33:1, denotan la vigencia de las alianzas con Abrahán y que éstas no fueron afectadas por el rompimiento de la alianza del Sinaí.

Lo que sugiero es que en la forma final del Pentateuco no son alianzas en competencia entre sí, ni en su contenido ni en su forma. La alianza del Sinaí supone la existencia de aquéllas con Abrahán y no busca "condicionarlas". Se centra en un aspecto que sería irrealizable sin el compromiso mutuo de ambas partes, la decisión voluntaria de estar en comunión.

Yhvh puede liberar a Israel de la esclavitud en Egipto por la promesa que hizo a sus ancestros; y efectivamente así lo hizo. Yhvh puede conducir a Israel a la tierra de sus ancestros por el compromiso asumido con ellos; y hacia allá los está llevando. Pero Yhvh no puede por sí mismo tener con Israel el mismo grado de comunión y consagración mutua que tuvo con sus ancestros sin la participación activa de Israel. Esto es justamente lo que busca la alianza de Ex 19-24 y por eso está supeditada a la decisión de Israel.

### **3.2. La nueva alianza del Sinaí (Ex 34:10-27)**

Como se ha señalado en el capítulo I, la mayoría de los autores lee esta alianza como una renovación de la anterior. Sin embargo, esta lectura parece poco probable prestando atención a: a) el desarrollo narrativo; b) quiénes son las partes y la relación entre ellas, especialmente en relación con la alianza de Ex 19-24; c) el contenido. A estos puntos nos abocamos ahora.

#### **3.2.1. Examen del Desarrollo narrativo de la alianza de 34**

La relación entre Yhvh, Israel y Moisés después de la conclusión de la Alianza en Ex 24 es de cercanía y comunión. La "visio Dei" en 24:9-11 es la expresión máxima e irrepetible de ese vínculo. No obstante, la necesidad de continuar la caminata

<sup>1139</sup> El texto evoca indudablemente la alianza de Gn 15.

hacia la tierra prometida hace necesario la construcción de la tienda del encuentro. En ella, según los planes de Ex 25-31 se daría la continuidad a esa proximidad entre Yhvh e Israel aunque mediada ya por la existencia de sacerdotes. El tabernáculo es el lugar donde Yhvh habitará en medio de Israel, será su Dios y conocerán (Ex 29:44-46).

La construcción y adoración del becerro de oro (32:1-6), una verdadera parodia del culto a Yhvh, implicó la ruptura de la alianza del Sinaí y amenazó la existencia misma de Israel (32:7-10). Entonces Moisés inicia un largo proceso de recomposición del vínculo entre Yhvh e Israel. Primero logra que Yhvh desista de destruir al pueblo (32:14) pero Yhvh permanece en silencio en referencia al resto de la plegaria de Moisés.

El paso siguiente es conseguir que Yhvh perdone (נָשָׂא) el pecado de Israel (32:32) cosa que relativamente consigue. Yhvh da la orden de continuar el viaje hacia la tierra de Canaán pero el ángel ya no será señal de su presencia en medio del pueblo sino de su distancia (32:34; 33:1-4). Esta distancia queda plasmada en la instalación de la tienda del encuentro. Ésta es mucho más modesta que la anterior y es armada a una distancia prudencial del campamento. Similarmente la presencia de Yhvh es esporádica y restringida a la concurrencia de Moisés (33:7-11).

En 33:12-13, 15-16 Moisés busca dar un paso más y esta vez busca asegurarse la presencia de Yhvh en medio del pueblo y con ello la aceptación de Yhvh a Israel como su pueblo. Yhvh concede ir con el pueblo hacia la tierra de Canaán en lugar del ángel; sin embargo, re-significa su presencia. No será porque el pueblo esté en un estado de gracia a sus ojos sino porque Moisés lo está (33:17).

El intento final de Moisés es solicitar para sí una manifestación de la gloria de Yhvh (33:18). Esto también es concedido parcialmente (33:19-23; 34:1-7) pero es suficiente para que Moisés haga un último intento de acercar a Yhvh a Israel. Aunque, esta vez Moisés mismo acerca su posición a la de Yhvh (34:9). La nueva alianza de 34:10-27 es la respuesta de Yhvh a las sucesivas plegarias de Moisés.

### 3.2.2. Las partes de la alianza

El primer aspecto que sobresale de esta alianza es el rol ausente de Israel. La última vez que aparece mencionado como sujeto es en 33:6. A partir de allí

desaparece de la escena y vuelve a aparecer recién después de concluida la alianza, cuando Moisés desciende de la montaña con el rostro resplandeciendo (34:30). Israel ignora completamente lo que está sucediendo entre Yhvh y Moisés, se entera recién cuando éste le ordena (צוה) todo lo que habló con Yhvh. No hay, como en Ex 19-24, consultas al pueblo.<sup>1140</sup> ✦

Por contrapartida el rol de Moisés cobra una dimensión totalmente distinta a la que tenía en Ex 19-24. Ya no es el interlocutor que sube y baja trayendo la palabra de una y otra parte. Moisés ha conseguido un compromiso de Yhvh no a partir del status de Israel sino a partir del propio. Moisés y no el pueblo, es la contraparte de la alianza.

### 3.2.3. El contenido de la alianza

Que Yhvh, contra la presión de Moisés, haya permanecido en silencio en lo concerniente al pueblo en 33:17 y que se dirija a Israel como *"tu pueblo"* y *"en el medio del cual estás"* en 34:10 permiten ver que lo que constituía la base fundamental de la alianza de Ex 19-24 está ausente en el contenido de esta nueva alianza. De tratarse de una renovación de la alianza uno esperaría al menos que Yhvh se dirija a Israel como *"mi pueblo"*. Sin embargo, no lo hace.

Por otro lado, la alianza de 19-24 se sustentaba en lo que Israel ha visto (רָאָה) del accionar de Yhvh. Ahora el contenido de la alianza es el anuncio de nuevas acciones de Yhvh que Israel verá (רָאָה), 34:10). Es como si Israel necesitara otra vez volver a maravillarse de las acciones de Yhvh. Israel no está en condiciones de hacer un pacto con Yhvh, hacen falta acciones más grandes, desconocidas de parte de Yhvh para volver a ganar la confianza de Israel.

El contenido de la alianza es la certeza que Yhvh le da a Moisés de que no va a rendirse en su relación con Israel, que mostrará otra vez su poder creador para volver a despertar a Israel. Yhvh volverá a traerlo a Israel hacia sí como en alas de águilas. Volverá a enamorarlo a través de sus maravillas.

---

<sup>1140</sup> Esto se confirma en el contenido de la alianza donde Israel aparece como testigo de la acción de Yhvh.

#### 4. Conclusión

Hemos analizado las distintas alianzas que aparecen en los libros de Génesis y Éxodo analizando especialmente el contenido, las partes, los beneficiarios y, cuando lo hay, el signo, la señal o el rito de ratificación de la alianza. El siguiente cuadro nos muestra una síntesis de la propuesta interpretativa realizada:

	<b>Contenido</b>	<b>Partes</b>	<b>Beneficiarios</b>	<b>Señal/Condición/rito</b>
<b>Gn 9</b>	No más diluvio	Noé y sus hijos	Humanidad y reino animal	Arco iris
<b>Gn 15</b>	Tierra para su descendencia	Abrahán	Descendencia de Abrahán	Horno humeante atraviesa animales partidos
<b>Gn 17</b>	Descendencia, tierra y ser su Dios	Abrahán	Ismael (sólo descendencia), Isaac	Circuncisión
<b>Ex 19-24</b>	Ser <i>segullah</i> de Yhvh	Israel	Israel	Aspersión de sangre + comida ante Yhvh Sábado
<b>Ex 34</b>	Yhvh irá y hará maravillas	Moisés	Moisés e Israel	

La primera conclusión que se desprende del trabajo realizado es que las distintas alianzas que aparecen en los dos primeros libros de la Biblia no tienen un mismo contenido, ni las mismas contrapartes. Entonces, en la forma final no podemos oponer una alianza a otra a partir de su forma sino más bien preguntarnos por la relación que tienen una con otra a partir del desarrollo de la narración.

La primera alianza que aparece es la que Yhvh realiza con Noé. Ésta alcanza a toda la humanidad y su contenido es que no habrá otro diluvio. La segunda alianza, la de Gn 15, reduce los beneficiarios a la descendencia de Abrahán y el contenido es darle tierra a esa descendencia. La alianza de Gn 17 reduce aún más sus destinatarios y aclara que serán los descendientes de Abrahán y Sara, con los que se continuará la relación. Los descendientes de Abrahán y Sara reciben el compromiso de Yhvh de darles tierra, descendencia y de ser su Dios.

Estas tres alianzas del libro del Génesis continúan operando en el libro del Éxodo. Particularmente importantes son las realizadas con Abrahán. El comienzo del Éxodo se preocupa por señalar que parte de la promesa se ha cumplido y se reactiva eficazmente cuando el pueblo clama en su opresión. Es la vigencia de esta promesa lo que motiva el proceso de liberación de Israel y la conducción hacia la tierra prometida (Ex 3).

Sin embargo, con el rechazo del pueblo a la propuesta divina, se hace necesario un nuevo elemento y es que Israel se vuelva el pueblo de Yhvh y no del faraón (Ex 6.6-8). Esto es lo que se concreta en la alianza del Sináí (Ex 19-24). El objetivo mismo de esta alianza hace necesario que Israel aparezca como contraparte activa y no ya como mero receptor de un auto-compromiso divino. Yhvh cumplió su promesa de liberar a Israel, y lo hizo sin el apoyo de Israel. Igualmente, por la promesa asumida con sus ancestros, puede cumplir la promesa de dar la tierra a Israel. Lo que Yhvh no puede hacer con Israel es que éste lo reconozca como su Dios. Esto es algo que sólo Israel puede hacer. El vínculo de cercanía y comunión necesita bilateralidad.

Los elementos centrales de la alianza de Ex 19-24 desaparecen en la nueva alianza de Ex 34. Se ha notado, especialmente en el capítulo IV (punto IV. 4.3) que el texto no dice absolutamente nada de cómo se relaciona la alianza de Ex 34 con la anterior. El texto deja así un espacio de interpretación. Como hemos señalado en el capítulo inicial y más arriba en este mismo capítulo, la gran mayoría de los exégetas lee esta alianza como una renovación de la anterior. Sin embargo, hay numerosos aspectos que permiten pensar que no se trata de una renovación de la alianza anterior sino de una alianza distinta.

El único elemento de continuidad es la presencia de las tablas. Las diferencias son notables al nivel de su motivación, lo que la sostiene y el contenido de la alianza así como también a nivel de los personajes. Moisés no es el facilitador entre Yhvh e Israel. Es la contraparte humana de la alianza. Israel se convierte en testigo y beneficiario de la alianza pero no en su contraparte.

El contenido de la alianza se distancia de aquel de Ex 19:4-6. Al arribo del Sináí Yhvh proponía a Israel convertirse en su *ségullāh*, en un *reino de sacerdotes y nación santa*. Ahora, según se deduce del largo proceso de intercesión de Moisés (32:11-34:9), el objetivo de la alianza es asegurar que Yhvh vaya con Israel hacia la tierra prometida. Yhvh, finalmente, acepta la petición de Moisés (33:17). Sin

embargo, la respuesta positiva de Yhvh se basa en la relación particular y de cercanía que tiene con Moisés y no con el pueblo (33:17).

Al mismo tiempo Moisés recibe la promesa de Yhvh de que no dejará la situación tal cual está sino que volverá a realizar grandes maravillas con él Moisés para que viéndolo Israel reconozca a Yhvh (34:10). Yhvh volverá a intentar enamorar a Israel, buscará que éste deje de ser un espectador privilegiado de su gloria para transformarse, nuevamente, en actor comprometido y contraparte libre de Yhvh.

## VI. CONCLUSIÓN

Al principio de nuestro trabajo expresamos que era posible hacer una lectura continuada de Éxodo 19-34 en su forma final. Sobre esa base, propusimos como hipótesis que esta forma de lectura del texto traería a luz elementos que hacen a la teología del Pentateuco en su forma final, especialmente en la relación entre Yhvh y su pueblo, que no son totalmente perceptibles en una lectura diacrónica o "atomista" del texto.

Más concretamente nuestra tesis era que una lectura narrativa del libro del Éxodo (y los textos del Génesis temáticamente involucrados) nos permitiría ver que en la forma final del Pentateuco las sucesivas alianzas han sido incorporadas en una narración continua de tal manera que sus diferencias de formas se deben principalmente al objetivo, al momento narrativo y a la situación de la(s) contraparte(s) de cada una de las alianzas. Más concretamente, la alianza del Sinaí no "compite" con la alianza abrahámica sino que su objetivo y su forma son específicos y distintos que aquella. La alianza de Ex 34 no es una renovación de la alianza de Ex 19-24 sino una nueva alianza que permite que Yhvh continúe con Moisés e Israel hacia la tierra prometida.

Creemos que esta tesis se ha cumplido satisfactoriamente y como cierre del trabajo presentado nos queda ahora retomar las conclusiones parciales escritas al final de cada capítulo. Organizamos esta conclusión en tres puntos: 1) aspectos que se desprenden de la metodología; 2) comprensión e interpretación de Ex 19-34 y el tema de las alianzas; y 3) consecuencias del presente trabajo para el resto del Pentateuco.

### 1. Metodología

Primero, como señaláramos en reiteradas ocasiones nuestro centro de atención ha estado puesto en la forma final del Pentateuco. Esto no niega que sea el resultado de un proceso complejo de composición. De hecho hemos encontrado en nuestro texto elementos que muestran que el Pentateuco es el resultado de un fecundo camino de producción teológica.

Brindamos a continuación algunos ejemplos que muestran de qué manera la metodología utilizada ha sido de utilidad y provecho en nuestra lectura.

### **1.1. Continuidad Narrativa**

No obstante su complejidad en cuanto al proceso de composición, hemos podido comprobar que la obra está organizada en una continuidad narrativa que le da cohesión y coherencia, al menos en líneas generales.

Primero, vimos que en los versículos iniciales del libro del Éxodo se daba una continuidad con el Génesis. Éste permite entender el porqué del crecimiento de ese pequeño grupo de la familia de Jacob hasta ser un pueblo entero. La promesa de una gran descendencia realizada por primera vez a Abrahán en Gn 12:2 encuentra su cumplimiento en Egipto (Ex 1:1-7), tal como lo anticipaba Gn 46:3. Además, el texto del Génesis nos muestra que la estancia en Egipto es algo transitorio antes del cumplimiento de la promesa de la tierra (Gn 46:3; 50:24). Esta estadía es caracterizada también como un tiempo de dificultad y servidumbre pero de la cual el pueblo saldrá hacia la tierra prometida. (Gn 15:13-16).

En contraparte, todo el libro del Levítico se sitúa en el Sinaí mismo y recién en Nm 10:10 Israel retoma el camino hacia la tierra prometida, la tierra por donde anduvieron sus ancestros. La promesa de la tierra empieza a concretarse después de un largo camino, en Números (cap. 21) y se extiende hasta el libro de Josué.

Esto muestra entonces que el Pentateuco ha sido escrito como una narrativa que va desarrollándose a medida que la lectora o el lector va realizando la lectura. Por lo tanto es pertinente hacer una lectura que vaya descubriendo cómo personajes y temas se van introduciendo y desarrollando a través de la obra. En tal sentido, metodológicamente es impropio "traer" información posterior que elimine el proceso y el tiempo en el cual las lectoras imaginamos cómo se desenvolverán los acontecimientos.

Segundo, además de los ya reconocidos elementos estructurantes como los itinerarios, el programa narrativo esbozado primero en Ex 3 y luego en Ex 6 es particularmente importante. La aproximación escogida nos llevó a no quedarnos con la evidencia de que estamos ante textos provenientes de distintas etapas de producción teológica, como la metodología histórico-crítica lo señala con claridad. Por el contrario, una lectura continuada del texto nos exigió preguntarnos por la existencia de algún nuevo elemento que haga necesario o posibilite introducir un nuevo elemento en la comisión a Moisés.

Así descubrimos que la reacción negativa del pueblo sobre el programa de liberación de Israel y su adhesión al faraón (Ex 5:15-21) implica que la relación entre Yhvh e Israel no puede darse por supuesta sino que debe ser recreada por Yhvh. Al comienzo del Éxodo la relación de Yhvh para con Israel se da por supuesta. Sin embargo, la declaración de fidelidad para con el faraón en Ex 5:15-21 pone esto en cuestión. Por lo tanto, esa relación debe ser recreada y el primer obstáculo a ser eliminado es la opresión del faraón sobre el pueblo.

### 1.2. El rol del/la lector/a

Hemos insistido que en repetidas ocasiones el texto (¿intencionalmente?) deja una cierta ambigüedad sobre la comprensión de los eventos. Se abre así una puerta, un espacio hermenéutico, una tarea de interpretación que necesita de la **participación activa de las/os lectoras/es**. En el caso de la alianza de Ex 34 es más que importante. Nosotros hemos sostenido como más probable que ésta no sea una renovación de la alianza de Ex 19-24, sino una nueva alianza. Sin embargo, es una respuesta que debemos buscar nosotros en el texto pues éste no la da claramente. Además, esta interpretación, como la opuesta, depende de cómo se entienda la respuesta de Yhvh a Moisés (Ex 34:10): *"he aquí que yo hago una alianza, frente a todo tu pueblo haré maravillas..."* ¿constituye una concesión completa a su petición o sólo parcial (Ex 34:9)?

Consideramos que Ex 34 no define taxativamente de qué manera se relacionan las alianzas de Ex 19-24 y que por lo tanto es el lector quien, en un "salto interpretativo", encuentra elementos que posibilitan o impiden la lectura.

Estar atentos a la colaboración que tenemos como lectores en la elaboración del sentido del texto nos posibilitó reconocer que su lectura "mayoritaria" descuidaba aquellos elementos del texto que permiten entender la alianza de Ex 34 como una nueva alianza, distinta en su forma, en su objetivo y en su contraparte a la de Ex 19-24.

### 1.3. Las voces del texto

Finalmente, en cuanto a lo metodológico debemos señalar la relevancia de no confundir las distintas **voces del texto**. Por un lado es importante distinguir la "confiabilidad" que cada uno de las/los personajes tiene y por otro, distinguir sus voces entre sí y la de estos/as con la del narrador.

Es decir, cada uno/a de las/los personajes, que en ningún caso son simples, sino complejos, tiene un determinado peso en la narrativa y por lo tanto sus palabras (y posturas) tienen una importancia particular. Además, hay que distinguir la voz del narrador como "la" voz autorizada del relato. Por ejemplo, no se puede, como algunos investigadores hacen, dar mayor importancia a la explicación que Aarón da sobre los incidentes del becerro de oro (Ex 32:23-24) que a la que el mismo narrador relata (Ex 32:1-6). Similarmente, en la discusión sobre si Israel es pueblo de Yhvh (postura de Moisés) o de Moisés (postura de Yhvh), el narrador toma la postura de Moisés y no de Yhvh (Ex 32:7-14).

Por otro lado, no confundir las voces de las/los personajes y el narrador ha sido muy importante en nuestra lectura de la súplica de Moisés en 34:9 y la respuesta de Yhvh en el v. 10. Si bien estos están en diálogo, no necesariamente acuerdan sobre lo que el otro está diciendo. Más bien debemos entender que se está en un proceso de negociación, que viene desde los capítulos anteriores, desde que Yhvh decide tomar distancia de Israel (32:7). Por lo tanto la respuesta de Yhvh no implica necesariamente una respuesta completamente satisfactoria al pedido de Moisés.

## 2. Éxodo en una lectura narrativa

Retomamos aquí los puntos que hemos ido recogiendo en los sucesivos capítulos y expresados en la conclusión de cada uno de ellos. La lectura continuada de la obra nos permitió reconocer que el pueblo de **Israel es partícipe de las promesas y alianzas de Yhvh con Abrahán, reiteradas a Isaac y Jacob**. Esta relación es supuesta en el comienzo del libro del Éxodo y se hace explícita cuando Israel alza su clamor ante la opresión presente (2:23-25). Dándose como un hecho la relación entre Israel y Yhvh, éste comienza un proyecto de liberación convocando a Moisés y anunciándole su plan de liberar al pueblo y retornarlo a la tierra en la que vivieron sus ancestros (3:7-8). El programa propuesto por Yhvh tiene, a esta altura de la narrativa, dos elementos: liberar al pueblo y conducirlo a la tierra prometida.

Sin embargo, al primer intento de liberar al pueblo de la servidumbre a la que lo sometía el faraón, se encuentra con que el faraón aumenta su opresión al pueblo. Los dirigentes del pueblo se declaran entonces como siervos del faraón y rechazan la propuesta de liberación divina (5:15-21).

Hemos argumentado que este cambio en la relación entre Yhvh e Israel es lo que lleva a ampliar el plan original de 3:7-8. Ahora Yhvh no puede dar por supuesta la relación con Israel sino que debe recuperar el vínculo perdido; debe arrancar a Israel de las manos del faraón. Así el plan de Yhvh esbozado en 6:6-8 incorpora un tercer aspecto: Israel necesita volver conocer a Yhvh.

Los tres elementos esbozados en el plan de Ex 6:6-8 serán los **aspectos programáticos** que se desarrollarán a continuación.

El largo proceso de doblegamiento de la voluntad del faraón debe entenderse entonces como parte del primer punto del programa de Yhvh: liberar a Israel. Con la destrucción del ejército enemigo en las aguas del mar (Ex 14) y el cántico de victoria en Ex 15 se da por concluido el objetivo de liberar al pueblo de la esclavitud egipcia.

Una vez derrotado el faraón, Yhvh dirige al pueblo hacia el Sinaí, donde concretará con él su alianza, y así dará cumplimiento al aspecto segundo de su programa: ser Dios para Israel, e Israel su pueblo. No obstante, el camino por el desierto como la salida misma de Egipto son hechos sólo por Yhvh. Israel, se negó a este plan en 6:9 y su actitud no deja de ser cambiante, por momentos se entusiasma con su Dios y por momentos añora su vida en Egipto.

Al arribar al Sinaí, Yhvh propone la concreción de una alianza que tiene como objetivo llevar el vínculo ya existente a un punto mayor de cercanía y comunión, de consagración mutua. Para eso Israel se debe comprometer a "escuchar la voz de Yhvh y mantener su alianza" dándole esto un status privilegiado ante Yhvh.

Como ha sucedido hasta ahora, Yhvh toma la iniciativa y propone a Israel un vínculo de consagración mutua. Sin embargo, es imprescindible para esto la respuesta afirmativa de la contraparte. Israel se debe comprometer a "escuchar la voz de Yhvh y mantener su alianza". Israel, ahora sí hace escuchar su voz afirmativa y unánime y, aun antes de escuchar totalmente las cláusulas de la alianza, acepta ser la *segullah* de Yhvh.

Hemos sugerido que el "escuchar la voz de Yhvh y mantener su alianza", el decálogo y el "código de la alianza" constituyen las cláusulas de la alianza para Israel y que éstas tienen una jerarquía. En primer lugar, el decálogo adquiere una

relevancia con relación al "código de la alianza" pues éste fue comunicado a través de Moisés mientras que el decálogo ha sido escuchado por todo el pueblo. A esto se le suma una distinción en cuanto a su forma (el decálogo está compuesto básicamente de sentencias apodícticas, mientras que el código de la alianza es casuístico). Y finalmente, que el primer punto de la alianza (19:5) sea escuchar la voz de Yhvh, coloca al decálogo y al código de la alianza bajo la autoridad de Yhvh.

La alianza del Sinaí iniciada en 19:4-6 es concluida finalmente en 24:3-8. Nuevamente se enfatiza la ratificación de parte del pueblo. Se realiza entonces un rito similar al de la consagración de los sacerdotes, pero al mismo tiempo enfatizando mutualidad entre las partes. Se da así una consagración mutua de Yhvh a Israel y de Israel a Yhvh. La imagen final con la que terminan estos eventos es la de una cercanía única e irrepetible de Israel con su Dios. Los representantes de Israel ven (veladamente) a Yhvh y comen y beben en su presencia (24:9-11).

Con la conclusión de la alianza se da por finalizado el segundo punto del programa expresado por Yhvh en 6:6-8. El paso siguiente es continuar el camino hacia el tercer aspecto, es decir conducir a Israel hacia la tierra prometida, la tierra de sus ancestros. Para ello es necesaria la **construcción del tabernáculo** (sobre este punto ver más abajo) que posibilite la presencia de Yhvh en medio el pueblo (Ex 29:46). Sin embargo, estando Moisés aún en la montaña, se produce un profundo quiebre entre Yhvh e Israel.

La construcción y adoración del **becerro de oro** (Ex 32:1-6) echa por tierra la reciente alianza concretada entre Yhvh e Israel (Ex 24:3-8) y hasta pone en riesgo la existencia de Israel como pueblo. Yhvh pretende terminar no sólo con la flamante alianza con Israel, sino con Israel mismo (32:10). Moisés inicia entonces la lenta y trabajosa tarea de reconstituir el vínculo entre Yhvh e Israel (32:11-34:9). El primer paso es asegurar que Yhvh desista de su intención de "consumir" (אכל) al pueblo. Para ello invoca la reputación de Yhvh ante los otros pueblos y su propia promesa hecha a los patriarcas (32:11-13). Moisés consigue que Yhvh abandone la idea de destruir al pueblo. A esa altura de los acontecimientos, Yhvh no concede nada más (32:14).

En un segundo momento, Moisés apela a su propia relación con Yhvh para conseguir el perdón del pecado de Israel (32:31-35). Pero su éxito es relativo. Yhvh

aun no perdona a Israel, pero ordena a Moisés continuar el camino hacia la tierra prometida en compañía de su mensajero. La distancia entre Yhvh e Israel permanece y la construcción de la tienda del encuentro (33:7-11) es una señal de ello.

Moisés realiza un tercer por conseguir que Yhvh acompañe al pueblo (33:12-17). Moisés busca acercar a Yhvh e Israel a la misma relación de comunión que tenían antes y que ahora sólo Moisés mantiene (33:11.12-17). Yhvh acepta ir con el pueblo pero se resiste a considerar a Israel como su propio pueblo.

Finalmente, después de haber conseguido una revelación divina donde Yhvh expone su faceta misericordiosa (34:5b-7), Moisés insiste en que Yhvh acepte a Israel. La respuesta de Yhvh al ruego de Moisés es la alianza que anuncia y concluye con él (34:10-27).

Hemos sugerido que la elección de la contraparte (Moisés), el rol de espectador/testigo del pueblo y la forma de dirigirse a éste hacen pensar que el ruego de Moisés (34:8-9) es respondido sólo parcialmente. Yhvh subirá con Israel, no por el vínculo con este pueblo sino porque Moisés ha hallado gracia y es conocido por su nombre (33:17).

La alianza asegura entonces esta presencia de Yhvh en la vida de Israel gracias a Moisés. Sin embargo, Yhvh seguirá haciendo maravillas con Moisés frente al pueblo para que éste pueda reconocer a su Dios (33:10). La primera de estas maravillas es la presencia misma de Yhvh en el rostro resplandeciente de Moisés. Es decir, el **vínculo entre Yhvh e Israel** no está completamente restituido. La presencia de Yhvh es gracias al vínculo que tiene con Moisés y no con Israel. Yhvh continuará el camino con Israel, el camino hacia la tierra prometida, pero la relación entre ellos no es la misma que en Ex 24:9-11.

Finalmente, desde una perspectiva narrativa, las sucesivas **alianzas** desde Gn 6:18 hasta Ex 34 no se contraponen sino que constituyen respuestas específicas ante las distintas situaciones que se van presentando. Además, cada nueva alianza supone la existencia de la anterior. Esto no sólo se ve en los objetivos de cada una de ellas sino en el rol que juegan las distintas contrapartes. Y esto solo se ve en una lectura narrativa, que considere el desarrollo de la relación así como de los personajes.

La primera alianza que aparece es la que Yhvh realiza con Noé. Ésta alcanza a toda la humanidad y su contenido es que no habrá otro diluvio. La segunda alianza, la de Gn 15, reduce los beneficiarios a la descendencia de Abrahán y el contenido es darle tierra a esa descendencia. La alianza de Gn 17 reduce aún más sus destinatarios y aclara que serán los descendientes de Abrahán y Sara, con los que se continuará la relación. Los descendientes de Abrahán y Sara reciben el compromiso de Yhvh de darles tierra, descendencia y de ser su Dios.

Una característica de las alianzas de Génesis es que tienen un fuerte sentido de auto-compromiso de parte de Yhvh. Vimos que esto se debe a que en ambos casos la fidelidad de Noé y de Abrahán es afirmada por el texto como base anterior a la concreción de la alianza. No es esto lo que sucede con la alianza del Sinaí (Ex 19-24). No sólo porque la fidelidad de Israel es algo en discusión después de 5.15-21, sino también porque el objetivo de esta alianza hace necesario que Israel aparezca como contraparte activa y no ya como mero receptor de un auto-compromiso divino.

Yhvh cumplió su promesa de liberar a Israel y lo hizo sin el apoyo de Israel. Igualmente, por la promesa asumida con sus ancestros, puede cumplir la promesa de dar la tierra a Israel. Lo que Yhvh no puede hacer con Israel es obligarlo a que lo reconozca como su Dios. Esto es algo que sólo Israel puede hacer. El vínculo de cercanía y comunión necesita bilateralidad.

Los elementos centrales de la alianza de Ex 19-24 desaparecen en la nueva alianza de Ex 34. El contenido de la alianza se distancia de aquel de Ex 19:4-6. Al arribar al Sinaí Yhvh proponía a Israel convertirse en su "*propiedad personal*", en un *reino de sacerdotes y nación santa*. Ahora, según se deduce del largo proceso de intercesión de Moisés (32:11-34:9), el objetivo de la alianza es asegurar que Yhvh vaya con Israel hacia la tierra prometida. En contraposición al rol activo de Israel en Ex 19-24, ahora su rol es de testigo y beneficiario de la alianza pero no de contraparte.

No obstante, la alianza también apunta a la relación futura con Israel. Sugerimos que al prometer que volverá a realizar grandes maravillas con Moisés, Yhvh busca que Israel lo reconozca (34:10). Yhvh volverá a intentar enamorar a Israel para que vuelva a ser su contraparte.

### 3. Para continuar el camino

Del trabajo presentado surgen algunas temáticas que necesitan ser abordadas o al menos atravesadas por los resultados de este trabajo. Lo enunciado a continuación tiene un tono de interrogación e hipótesis que exigirá otras tareas de investigación.

#### 3.1. La construcción del tabernáculo

Los planos de la construcción del tabernáculo en Ex 25-31 fueron dados por Yhvh directamente a Moisés en la cúspide del Sinaí. En ese momento de la narrativa la relación de Yhvh con Israel se encontraba en un punto sublime de comunión. La construcción del tabernáculo ofrecería la posibilidad de que Yhvh habitara en medio del pueblo (לָהֶם לְאֱלֹהִים) y fuera el Dios de Israel (וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) (Ex 29:46). Ahora bien, su construcción (Ex 35-40) se da en un momento posterior, cuando esta relación ha sido modificada debido a la idolatría de Israel y a la reticencia de Yhvh a restituir completamente el vínculo con Israel. Lo que sí obtiene Moisés de parte de Yhvh es su compañía (aunque no por la relación con Israel sino con Moisés, Ex 33:13, 17) y también el compromiso de que Yhvh volverá a insistir en su vínculo con Israel (Ex 34:10).

Entonces, ¿la construcción del tabernáculo vuelve a tener el mismo sentido y objetivo que tenía en el momento de su diseño? ¿O por el contrario su presencia debe ser entendida a partir de la alianza de Ex 34:10-27 y entonces su sentido es básicamente posibilitar la presencia de Yhvh y dar cumplimiento a la promesa hecha a Moisés en 33:17? ¿No podemos también entender la manifestación de la gloria de Yhvh (Ex 40:34) como una de las maravillas (נִפְלְאוֹת) prometidas a Moisés para recuperar la confianza de Israel (Ex 34:10)?

#### 3.2. La Alianza de Moab

Hacia el final del libro del Deuteronomio volvemos a encontrar la conclusión de una alianza. Dt 28:69 (TM, 29:1 RV) señala: "*además de la alianza que concretó con ellos en el Horeb*" (מִלְבַּד הַבְּרִית אֲשֶׁר־כָּרַת אִתָּם בְּחֹרֵב). También nos informa que si bien las contrapartes son Moisés e Israel es una alianza que Yhvh ordenó hacer a Moisés.

De acuerdo con la lectura que nosotros hacemos de la alianza de Ex 34:10-27, nos preguntamos si esta alianza en Moab no debe entenderse como la alianza que

reconstituye, ahora sí, el vínculo de Yhvh con Israel. Dt 29:12 (TM, 29:13 RV) establece que el objetivo de esta alianza es constituir a Israel como su pueblo y a Yhvh como Dios de Israel.

Esto que Dt 29:12 coloca como su objetivo es lo que aparecía como eje programático en Ex 6.7, que (en nuestra lectura) la alianza de Ex 19-24 concretaba y que luego quedaba trunca a partir del becerro de oro (32:1-6). Además, hemos sugerido, que la insistente tarea de Moisés por reconstruir el vínculo tiene un resultado auspicioso pero sólo parcial.

### **3.3. El libro del Deuteronomio**

Durante nuestro trabajo hemos podido ver cómo la figura de Moisés va creciendo constantemente en la narrativa. El único episodio que se podría mencionar como excepción es el de Meribá (Nm 20), al menos desde el punto de vista del narrador. En esta acumulación y concentración de autoridad, Moisés también aparece como intérprete de las palabras de Yhvh. Así aparece en Ex 12-13 escogiendo en qué momento comunicar al pueblo las instrucciones de Yhvh sobre la fiesta de *Massot*. En 19:15 ("*absténgase de mujeres*") introduce algo que no aparece explícitamente en las palabras de Yhvh. Por otro lado él recibe órdenes e instrucciones que luego comunica al pueblo. Excepto en la comunicación del decálogo y la comida en la montaña de los líderes de Israel, en el resto de los eventos Moisés escucha a Yhvh y comunica su palabra al pueblo. Y hasta el narrador mismo le ha concedido también la razón, en contra de Yhvh (Ex 32.14).

Por otro lado Moisés ha mostrado su compromiso constante a favor del pueblo. Ante la ira de Yhvh y su intención de destruir a Israel y recomenzar sólo con Moisés, éste no saca provecho de esa situación sino que busca poner a Yhvh en sintonía con el pueblo (Ex 32:7-14). Es más: utiliza su lugar de cercanía con Yhvh para acercar al pueblo a esa posición (Ex 33:12-17).

Estos elementos que el narrador fue introduciendo a lo largo del relato hacen de Moisés una autoridad indiscutible en el Pentateuco (ver Dt 34.10). Dado que el Deuteronomio es básicamente un discurso de Moisés donde describe todos los eventos desde el Éxodo hasta Moab, queda por estudiar en qué medida se reinterpretan los eventos y cómo deberían interpretarse en una teología del Pentateuco en su forma final. ¿Es el Deuteronomio una obra que en su interpretación de los eventos anteriores clausura el sentido de los relatos previos? o

por el contrario, ¿es el Deuteronomio un ejemplo/paradigma de interpretación de aquellos eventos (que en el Pentateuco no son eliminados sino conservados) que invita a las generaciones posteriores a realizar la misma tarea?

### **3. 4. El Pentateuco y el imperio persa**

Un último punto que se desprende como importante de nuestro trabajo es la relación entre la redacción final del Pentateuco y el imperio persa. Como someramente lo señaláramos en el capítulo I, esta es una de las discusiones más relevantes con relación a la datación de la composición final de la obra. La escuela de Heidelberg señala que el mismo fue autorizado (y de alguna manera auspiciado por el imperio persa). La propuesta de Weinberg, conocida como "Bürger-Tempel-Gemeinde" enfatiza el Pentateuco como fruto de la comunidad judía del segundo templo en Jerusalén. En todo caso es necesaria una profundización sobre el imperio persa en general y sobre la relación de éste con la provincia de Judá y la población judía en particular.

Adelantándonos en esa temática queremos señalar que equiparar "autorización persa" con "documento pro-persa" es una simplificación de la perspectiva teológica de la obra. Como insistimos en nuestra aproximación al texto, el lugar del/a lector/a en el proceso de lectura es esencial. El Pentateuco abre un espacio hermenéutico al dejar temas sin una perspectiva unívoca.

La percepción de Egipto en el Pentateuco es un ejemplo de esto. Por un lado es la potencia opresora en el libro del Éxodo de la cual Israel es liberado pero también es el lugar de refugio en el libro del Génesis. Por lo tanto, la interpretación de Egipto, como nación en conflicto con los persas, no es unívoca.

Además, si bien podemos limitarnos a interpretar a Egipto como nación, podemos interpretarlo como el imperio de turno que oprimió a Israel. En este caso el texto no sería "antiegipto" y "propersa" sino "anti-imperios". La lectura de Gn 15:7 sobre la salida de Abrahán y Sara como un acontecimiento salvífico similar al del éxodo (Cf. Ex 20:2) abre esta posibilidad: **אני יהוה אשר הוצאתיך מאור כשדים**, ("yo soy *Yhvh que te sacó de Ur de los caldeos*").

Entonces el Pentateuco no relata sólo la liberación de Israel de Egipto sino de los imperios de turno. Abrahán y Sara fueron liberados de Ur de los caldeos, donde

Israel conoció el exilio, e Israel de Egipto donde fue esclavizado. El lector "pro-persa" podría "narcotizar", para utilizar una expresión de Umberto Eco, esta conexión pero sería activada por la lectora "anti-persa".

Finalmente, la elección de trabajar con un texto tan amplio impidió exponer detalladamente el método de lectura utilizado y hacer un análisis aún más minucioso. Creemos no obstante, que la hipótesis de trabajo exigía hacerlo de esa manera. Haber trabajado con casi un libro entero, al menos en su parte narrativa, nos permitió una aproximación global al libro del Éxodo que hubiésemos perdido de habernos concentrado en un cuerpo de texto más breve.

Esta mirada de conjunto del libro del Éxodo nos parece más relevante para la teología, pues nos permitió visualizar la relación entre los eventos de la liberación de Egipto, la concreción de la alianza de Ex 19-24 y el retorno a la tierra de los ancestros; y por otro lado, pudimos dar una nueva mirada a la relación entre las sucesivas alianzas de Génesis y Éxodo.

Esperamos que este trabajo anime otros, pero, por sobre todas las cosas, deseamos que seamos capaces de dejarnos interpelar por este relato y podamos descubrirnos como pueblo de Dios liberado, desafiados a la justicia y caminando, siempre caminando, sabiéndonos acompañados por su presencia.

## VII. Bibliografía

### 1. Ediciones de los textos originales de la Biblia

- Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*, Karl Elliger y Wilhelm Rudolph (Eds.), Emendata Adrian Schenker, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997<sup>5</sup>.
- The Bible in Aramaic*, 4 Vol., Alexander Sperber (Ed.), Leiden: Brill, 1962-1968.
- BibleWorks 6.0.0057y for Windows, BibleWorks, LLC, 2003.
- Novum Testamentum Graece (NTG)*, (Nestle-Aland) Barbara y Kurt Aland, Johannes Karvidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger (Eds.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006<sup>27</sup> (9ª reimpression corregida y ampliada).
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes (LXX)*, Alfred Rahffs (Ed.), (Duo volumina in uno), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, Kurt Aland (Ed.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2001<sup>15</sup> (3ª impresión corregida).
- The Greek New Testament*, Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren (Ed.), In cooperation with the Institute for New Testament Textual Research Münster/Westfalia, Tercera Edición (con Introducción en Castellano), Stuttgart, Sociedad Bíblica Unida, 1975<sup>3</sup>.

### 2. Traducciones de la Biblia

- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1975. (BJ)
- El Libro del Pueblo de Dios, La Biblia*, Madrid – Buenos Aires, Ediciones Paulina, 1980.
- La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento* (Reina-Valera, RV). Antigua Versión de Casiodoro de Reina (1569). Revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras Revisiones: 1862, 1909 y 1960. Con Referencias. Revisión de 1960, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960. (RV 60).
- Nueva Versión Internacional*, Miami, Sociedad Bíblica Internacional, 1999. (NVI)
- Santa Biblia*, Reina-Valera 1995, Edición de Estudio, Bogotá, Sociedades Bíblicas Unidas, 1996. (RV 95).

### 3. Herramientas

- ALBERTZ, Rainer, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 2 Vol., Londres, SCM Press, 1994.

- BERLIN, Adele y Marc Zvi BRETTLER (Eds.), *The Jewish Study Bible*, Oxford, Oxford University, 2004.
- BROWN, Francis, (Ed.), *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Peabody, Hendrickson, 1979.
- COMAY, A., *Diccionario español-hebreo*, Tel-Aviv, Editorial Achiasaf Ltda., 1978.
- COOGAN, Michael (Ed.), *Stories from Ancient Canaan*, Louisville, The Westminster Press, 1978.
- CROATTO, José Severino, *Las Culturas del Antiguo Próximo Oriente; desde los orígenes hasta la conquista de Jerusalén 63 a.C.* (Mundo Bíblico), Buenos Aires, Publicaciones EDUCAB, ISEDET, 1994.
- CROATTO, José Severino, *Mitos*, Buenos Aires, Comisión de Apuntes, Fondo de la Comunidad del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, 1986.
- CROSS, Frank, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.
- DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia, Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others* (Oxford World's Classics), Oxford, Oxford University Press, 1998.
- DIEZ MACHO, Alejandro (Ed.), *La Sagrada Biblia más bella del mundo*, Buenos Aires, Editorial Didáctica Color, 1963.
- DIEZ MACHO, Alejandro (Ed.), *Targum Palestinense Neofiti I, Editio Princeps*, 5 vols, Madrid, CSIC, 1970.
- SCHNEIDER, Wolfgang, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, Múnich, Claudius Verlag, 1993.
- WEVERS, John y COX, Claude, *Notes on the Greek text of Exodus*, Atlanta, Scholars Press, 1990.
- GIRÓN BLANC, Luis Fernando (Ed.), *Midrás Exodo Rabbah I*, Valencia, Biblioteca Midrásica, 1989.
- GOSTAW, Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, Fortress Press 2da. Edición, 1994.
- GOTTWALD, Norman, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Londres, SCM Press, 1979.
- HALLO, William, *The Context of Scripture* 3 Vol, Leiden, Brill, 1997.
- KRÜGER, René, *Dios o el Mamón. Análisis semiótico del proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas*, Buenos Aires, LUMEN, 2009.
- KRÜGER, René, CROATTO, José Severino y MIGUEZ, Néstor, *Métodos exegéticos*, Buenos Aires, Instituto Universitario ISEDET, Publicaciones EDUCAB, 2006.
- LASSERRE, Guy, *Synopse des Lois du Pentateuque*, Leiden, Brill, 1994.

- OLMO LETTE, Gregorio del, *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981.
- POU, Bartolomé, *Herodoto de Halicarnaso, Los nueve libros de la historia*, Barcelona, Editorial Iberia, 1960.
- PRITCHARD, James B., *The Ancient Near Eastern in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1954.
- PRITCHARD, James B., *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 2da. edición, 1955.
- SMITH, Robertson, *The Religion of the Semites*, Nueva York, The Meridian Library, 1956.
- SOGGIN, Alberto, *Israele in epoca biblica. Istituzioni, feste, cerimonie, rituali*, Turín, Claudiana, 2000.
- TAL, Abraham, *The Samaritan Targum of the Pentateuch: A Critical Edition, Vol. I. Genesis, Exodus*, Tel Aviv, Tel-Aviv University Press, 1980.
- TALSTRA, Eep "A Hierarchy of Clauses in Biblical Hebrew Narrative", en Ellen van WOLDE (Ed.), *Narrative Syntax and the Hebrew Bible. Papers of the Tilburg Conference 1996*, Leiden, Nueva York, Colonia, Brill, 1997, pp. 85-118.
- TALSTRA, Eep, "Clause Types, Textual Hierarchy, Translation in Exodus 19, 20 and 24) en Ellen van WOLDE (Ed.), *Narrative Syntax and the Hebrew Bible. Papers of the Tilburg Conference 1996*, Leiden, Nueva York, Colonia, Brill, 1997, pp. 119-132.
- WEVERS, John, *Notes on the Greek text of Exodus*, Atlanta, Scholars Press, 1990.
- WEBER, Max, *Ancient Judaism*, Glencoe, The Free Press, 1952.

#### 4. Bibliografía citada

- ALT, Albert, "The Origin of Israelite Law", en Albert ALT, *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford, Basil Blackwell, 1966, pp. 81-132.
- ALTER, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, Nueva York, Basic Books, Inc. Publishers, 1981.
- ANBAR, Moshe "La 'Reprise'", *Vetus Testamentum* 38 (1988), pp. 385-398.
- ANBAR, Moshe, "Genesis 15: A Conflation of Two Deuteronomic Narratives", *Journal of Biblical Literature* 101 (1982), pp. 39-55.
- ANDERSEN, F., "A Lexical Note on Exodus 32:18", *Vetus Testamentum* 16 (1966), pp. 108-111.
- ANDIÑACH, Pablo, "Estudio de la leyenda académica de Sargón", *Revista Bíblica* 55 (1993), pp. 103-114.

- ANDIÑACH, Pablo, *El libro del Éxodo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006.
- ASURMENDI RUIZ, Jesús María, "En tomo al becerro de Oro", *Estudios Bíblicos* 48 (1990), pp. 289-301.
- AUSLOOS, H., "Deuteronomi(sti)c Elements in Exod 23, 20-33? Some Methodological Remarks", en M. VERVËNNE, *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation* (BETL, 126), Leuven, Leuven University Press, 1996, pp. 481-500.
- BAILEY, Lloyd, "The Golden Calf", *Hebrew Union College Annual* 42 (1971), pp. 97-115.
- BARBIERO, Gianni, "Mamleket koh<sup>a</sup>nîm (es 19,6a): I sacerdoti al potere?", *Rivista Biblica* 37 (1989), pp. 427-446.
- BAROLIN, Dario, "El Decálogo como alianza", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 61 (2008), pp. 31-41
- BAROLIN, Dario, *¡No temas! Una lectura de Génesis 15*, Tesis presentada para obtener el título de Licenciado en Teología, Buenos Aires, ISEDET, 1996.
- BARR, James, "Some Semantics Notes on the Covenant", en H. DONNER, R. HANHART y R. SMEND (Eds.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, pp. 23-28.
- BATTO, Bernard, *Slaying the Dragon, Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1992.
- BAUDOT, Marie-Paule, "Representations in Glyptic Art of a Preserved Legend: Etana, the Shepherd, who Ascended to Heaven (Pl. I-II)", en JAN QUAEGBEUR (Ed.), *Studia Paulo Master II: Oblata II Orientalia Antiqua* (OLA 13), Leuven, Departement Oriëntalistiek & Uitgeverij Peeters, 1982, pp. 1-8.
- BAUER J. B., "Könige und Priester, ein heiliges Volk (Ex 19,6)", *Biblische Zeitschrift* 2 (1958), pp. 283-286.
- BEGG, Christopher T., "The Destruction of the Calf (Ex 32,20/Dt 9,21)", en N. LOHFINK (Ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETHL 68), Leuven, Brill, 1985, pp. 208-251.
- BEGG, Christopher, "Foreigner", en David FREEDMAN (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. II, Nueva York, Doubleday, 1992, pp. 829-830.
- BERLIN, Adele, "The role of the Text in the Reading Process", *Semeia* 62, (1993), pp. 143-147.
- BEYERLIN, Walter, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, Oxford, Blackwell, 1965.

- BLENKINSOPP, Joseph, *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella, Verbo Divino, 1999.
- BLENKINSOPP, Joseph, "What Happened at Sinai? Structure and Meaning in the Sinai-Horeb Narrative (Exodus 19-34)", en Joseph BLENKINSOPP, *Treasures Old & New. Essays in the Theology of the Pentateuch*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 2004, pp. 155-274.
- BLUM, Erhard, "Israel no Monte de Deus. Observações sobre Ex 19-24; 32-34 e sobre o contexto literário e histórico de sua composição", en Albert de PURY (Ed.), *O Pentateuco em Questão. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*, Petrópolis, Vozes, 1996, pp. 217-239.
- BLUM, Erhard, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchen, 1984.
- BLUM, Erhard, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, (BZAW 189), Berlin – Nueva York, de Gruyter, 1990.
- BRENNER, Atalaya, "Female Social Behaviour: Two Descriptive Patterns within the 'Birth of the Hero' Paradigm", *Vetus Testamentum* 36 (1986), pp. 257-273.
- BRICHTO, Herbert Chanan, "The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry", *Hebrew Union College Annual* 54 (1983), pp. 1-44.
- BRIDGE, Steven L., *Where the Eagles are Gathered: The Deliverances of the Elect in Lukan Eschatology* (JSNT SS 240), Londres / Nueva York, Sheffield Press, 2003.
- BRUEGGEMANN, Walter, "A Shape for Old Testament Theology, I: Structure Legitimation", *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985), pp. 28-46.
- BRUEGGEMANN, Walter, "Pharaoh as Vassal: A Study of Political Metaphor", *Catholic Biblical Quarterly* 57 (1995), pp. 27-51.
- BRUEGGEMANN, Walter, "The Book of Exodus", en Leander KECK (Ed.), *The New Interpreter's Bible: Genesis to Leviticus*, Nashville, Abingdon Press, 1994, pp. 675-981.
- BRUEGGEMANN, Walter, "The Crisis and Promise of Presence in Israel", en Walter BRUEGGEMANN, *Old Testament Theology. Essays on Structure, Theme, and Text*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, pp. 150-182.
- BRUEGGEMANN, Walter, *Genesi*, Turín, Claudiana, 2002.
- BRUEGGEMANN, Walter, *Theology of the Old Testament*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1997.

- CASPARI, W., "Das Priesterliche Königreich", *Theologische Blätter* 8 (1929), pp. 105-110
- CASSUTO, Umberto, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem, Magness Press, 1967.
- CAZELLES, Henri, "L'alliance du Sinaï en Ex 34,10-27", en A. CAQUOT, S. LÉGASSE y M. TARDIEU (Eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de Mathias Delcor*, (AOAT, 215), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, pp. 57-68.
- CAZELLES, Henri, "Royaume de pretes et nation consacrée' (Exode XIX 6)", en Henri CAZELLES, *Autour de l'Exode (Etudes)*, (Sources bibliques), Paris, J. Gabalda, 1987, pp. 289-294.
- CHILDS, Brevard, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.
- CHILDS, Brevard, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress, 1979.
- CHILDS, Brevard, *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, (Old Testament Library), Louisville, Westminster, 1974.
- CLEMENTS, Ronald E., *Abraham and David: Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition* (SBT 2.5), Londres, SCM Press, 1967.
- CLEMENTS, Ronald, *Un popolo scelto da Dio. Guida alla lettura del Deuteronomio*, Turin, Editrice Claudiana, 1976.
- CLIFFORD, Richad J., "The Tent of El and Israelite Tent of Meeting", *Catholic Biblical Quarterly* 33 (1971), pp. 221-227.
- CLINES, David, *The Theme of the Pentateuch*, (JSOTS 10), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1978.
- COATS, George W., "Despoiling the Egyptians", *Vetus Testamentum* 18 (1968), pp. 450-457.
- CODISH, Ed., "The Shattered Tablets of the Law", *Judaism* 203 (2002), pp. 294-299.
- CODY, Aelred, "Exodus 18,12: Jethro Accepts a Covenant with the Israelites", *Biblica* 49 (1968), pp. 153-166.
- CROATTO, José Severino, "'Yo soy el que estoy (contigo)'. La interpretación del nombre 'Yahve' en Ex 3,13-14", en V. COLLADOS y E. ZURRO (Eds.), *El misterio de la Palabra: Homenaje de sus alumnos al profesor D. Luis Alonso Schökel al cumplir veinticinco años de magisterio en el Instituto Bíblico Pontificio*, Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 147-159.
- CROATTO, José Severino, "'Sabréis que yo soy Yavé', Análisis literario y teología de Ex. 6, un proyecto de liberación", *Revista Bíblica* 45 (1983), pp. 77-93.

- CROATTO, José Severino, "De la creación al Sinaí. Periodización de la historia en el Pentateuco", *Revista Bíblica* 47 (1985), pp. 43-51.
- CROATTO, José Severino, "El propósito querigmático de la redacción del Pentateuco. Reflexiones sobre su estructura y teología", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 23 (1996), pp. 9-16.
- CROATTO, José Severino, "Éxodo 1-15: algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco", *Estudios Bíblicos* 52 (1994), pp. 167-194.
- CROATTO, José Severino, "La Alianza, compromiso de Yavé y fidelidad de Israel (A propósito de un estudio sobre Éxodo 34,10-27)", *Revista Bíblica* 43/2 (1981), pp. 81-97.
- CROATTO, José Severino, "La interpretación sacerdotal de la teofanía del Sinaí; análisis literario y teología de Ex 24,15b-40,38", *Revista Bíblica* 46 (1984), pp.131-145.
- CROATTO, José Severino, "Yavé, el Dios de la 'presencia' salvífica. Ex 3,14 en su contexto literario y querigmático", *Revista Bíblica* 43 (1981), pp. 153-163.
- CROATTO, José Severino, *Exilio y Supervivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco (Comentario de Génesis 4:1-12:9)*, Buenos Aires, Lumen, 1997.
- CROATTO, José Severino, *Imaginar el Futuro. Estructura retórica y quierigma del Tercer Isaías, Isaías 56-66*, Buenos Aires, Lumen, 2001.
- CROATTO, José Severino, *Isaías. La palabra profética y su relectura hermenéutica. La liberación es posible*, Buenos Aires, Lumen, 1994.
- CRÜSEMANN, Frank, *The Torah. Theology and Social History of Old Testament Law*, Edinburgo, T&T Clark, 1996.
- DAVIES, Dale Ralph, "Rebellion, Presence and Covenant: A Study in Exodus 32-34", *Westminster Theological Journal* 44 (1982), pp. 71-87.
- DAVIES, John A., *A Royal Priesthood. Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6* (JSOT, ss 395), Nueva York-Londres, T&T Clark International, 2004.
- DENTAN, Robert, "The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f", *Vetus Testamentum* 13 (1963), pp. 34-51.
- DIO, P., "The 'Fear Not' formula and Holy War", *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970), pp. 565-570.
- DOZEMAN, Thomas B., "Exodus", en *The New Interpreter's Study Bible: New Revised Standard Version with the Apocrypha*, Nashville, Abingdon, 2003.
- DOZEMAN, Thomas B., "Masking Moses and Mosaic Authority in Torah", *Journal of Biblical Literature* 119 (2000), pp. 21-45.

- DOZEMAN, Thomas B., *God on the Mountain: A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24* (SBLMS, 37), Atlanta, Scholars Press, 1989.
- DUMBRELL, William J., "The Prospect of Unconditionality in the Sinaitic Covenant", en Avraham GILEADI (Ed.), *Israel's Apostasy and Restoration. Essays in Honor of Roland K. Harrison*, Grand Rapids, Baker Book House, 1988, pp. 141-155.
- DURHAM, John, I., (Word Biblical Commentary) *Exodus*, Vol. 1-2, Waco, Word Books; Vol. 3, Nashville, Thomas Nelson, 1987.
- ECO, Umberto, *Lector in fabula, la cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Barcelona, Lumen, 2000.
- ECO, Umberto, *Los Límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 2000.
- ECO, Umberto, *Seis paseos por los bosques narrativos*, Barcelona, Lumen, 1996.
- EISSFELDT, Otto, "Lade und Stierbild", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 58 (1940-41), pp. 190-215.
- ELLIOT, John Hall, *The Elect and the Holy: An Exegetical Examination of 1Peter 2:4-10 and the Phrase βασιλειον ιεράτευμα* (NTSup 12), Leiden, E. J. Brill, 1966.
- ENGNELL, Ivan, *Critical Essays on the Old Testament*, Londres, SPCK, 1970.
- ESAU, Ken, "Divine Deception in the Exodus Event?", *Direction* 35 (2006), pp. 4-17.
- FISCHER, G., "Das Mosebild der Hebräischen Bibel", en E. OTTO (Ed.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament* (Hrsg. Eckart Otto, SBS 189), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2000, pp. 84-120.
- FOHRER, Georg "'Priesterliches Königtum' (Ex 19.6)", en Georg FOHRER, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966)*, (BZAW, 115), Berlin, W. de Gruyter, 1969, pp. 149-53.
- FOKKELMAN, Jan P., "Exodus", en Robert ALTER y Frank KERMODE (Eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Glasgow, Fontana, 1989, pp. 56-65.
- FOKKELMAN, Jan P., *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Assen-Ámsterdam, Van Gorcum Press, 1975.
- FOKKEMA, D. W., e IBISCH, E., *Teorías de la literatura del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 1984.
- FOX, Michael V., "'Tob' as Covenant Terminology", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 209 (1973), pp. 41-42.
- FRANKEL, David, "The Destruction of the Golden Calf. A New Solution", *Vetus Testamentum* 44 (1994), pp. 330-339.

- FRETHEIM, Terence, *Exodus: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, John Knox Press, 1991.
- FRETHEIM, Terence, *The Pentateuch*, Nashville, Abingdon Press, 1996.
- FREY, Arthur, *Cross and Swastika. The Ordeal of the German Church*, Londres, Student Christian Movement, 1938.
- FRIBERG, Jöran, "Numbers", en David FREEDMAN (Ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Vol. IV, Nueva York, Doubleday, 1992, pp. 1139-1146.
- FRYMER-KENSKY, Tikva, "Forgotten Heroines. The Exclusion of Women from Moses' Vision", *Bible Review* 13 (1997), pp. 38-44.
- FRYMER-KENSKY, Tikva, "Moses and the Cult: The Question of Religious Leadership", *Judaism* 34 (1985), pp. 444-452.
- FUCHS, Esther, "'For I Have the Way of Women': Deception, Gender, and Ideology in Biblical Narrative", *Semeia* 42 (1988), pp. 68-83.
- GALLAZI, Sandro, *A Teocracia Sadocita. Sua História e Ideologia*, Macapá, 2002.
- GAMBERONI y RINGGREN, "Maqôm", en Johannes BOTTERWECK y Helmer RINGGREN (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 8, Grand Rapids, Eerdmans, 1977, pp. 532-44.
- GARCÍA LÓPEZ, Félix, "De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco", *Estudios Bíblicos* 52, (1994), pp. 7-35.
- GARCÍA SANTOS, Amador Ángel, *El Pentateuco: historia y sentido*, Salamanca, Edebesa, 1988.
- GONZALEZ, Angel, "El Rito de la Alianza", *Estudios Bíblicos* 24 (1965), pp. 217-238.
- GREENBERG, Moshe, "Hebrew s<sup>g</sup>ullā: Akkadian sikiltu", *Journal of the American Oriental Society* 71 (1951), pp. 172-174.
- GREENBERG, Moshe, "Moses' Intercessory Prayer (Exod 32:11-13, 31-32, Deut 9:26-29)", en *Prayer and the Mystery of Salvation*, Ecumenical Institute for Advanced Theological Studies, Jerusalem, Tantur, 1980, pp. 21-35.
- GRUPO DE ENTREVERNES, *Análisis semiótico de los textos: Introducción, teoría, práctica*, Madrid, Cristiandad, 1982.
- GUNKEL, Hermann, *Genesis*, Macon (Atlanta), Mercer University Press, 9na. edición, 1977.
- GUNN, David, "The 'Hardening of Pharaoh's Heart': Plot, Character and Theology in Exodus 1-14", en David CLINES (Ed.), *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, (JSOT SS, 19), Sheffield, JSOT Press, 1982, pp. 72-96.
- GUNNEWEG, A. H. J., "Sinaibund und Davidsbund", *Vetus Testamentum* 10 (1960), pp. 335-341.

- HABEL, Norman, "The Form and Significance of the Call Narratives", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 77 (1935), pp. 297-309.
- HALBE, Jörn, *Das Privilegrecht Jahwes: Ex 34, 10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordäteronomischer Zeit*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- HARAN, Menahem, "The Nature of the 'ōhel mō'ēdh' in the Pentateuchal Sources", *Journal of Semitic Studies* 6 (1960), pp. 50-65.
- HASEL, G., "The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15", *Journal of the Study of the Old Testament* 19 (1981), pp. 61-78.
- HENDRIX, Ralph, "A Literary Structural Analysis of the Golden-Calf Episode in Exodus 32:1-33:6", *Andrews University Seminary Studies* 28/3 (1990), pp. 211-217.
- HERTOG, Cornelis den, "The Prophetic Dimension of the Divine Name: On Exodus 3.14a and Its Context", *Catholic Biblical Quarterly* 64 (2002), pp. 213-228.
- HOUTMAN, Cornelis, *Exodus* (Historical Commentary on the Old Testament), 3 Vols.; vols. 1 y 2, Kampen, Kok, 1993, Vol. 3, Leuven, Peeters, 2000.
- HYATT, J., Philip, *Exodus* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1983.
- IRWIN, W. H., "The Course of the Dialogue between Moses and Yhvh in Exodus 33:12-17", *Catholic Biblical Quarterly* 59 (1997), pp. 629-638.
- ISELL, Charles D., *The Function of Exodus Motifs in Biblical Narratives. Theological Didactic Drama* (Studies in the Bible and Early Christianity, 52), Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2002.
- JACKSON, Melissa, "Lot's Daughters and Tamar as Tricksters and the Patriarchal Narratives as Feminist Theology", *Journal for the Study of the Old Testament* 98 (2002), pp. 29-46.
- JANZEN, J. Gerald, "Metaphor and Reality in Hosea 11", *Semeia* 24 (1982), pp. 7-44.
- JANZEN, J. Gerald, "The Character of the Calf in Exodus 32", *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), pp. 597-607.
- JOHNSTONE, William., "Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies, with Special Reference to the Sinai Pericope in Exodus", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 99 (1987), pp. 16-37.
- JOOSTEN, J., "The Syntax of *zeh Moseh* (Ex 32,1.23)", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 103 (1991), pp. 412-415.

- KELLERMAN, D., "gur", en Johannes BOTTERWECK y Helmer RINGGREN (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 2, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, pp. 443-49.
- KNIERIM, R. P., "The Composition of the Pentateuch", en R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method and Cases*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 1995, pp. 351-379.
- KRAUS, Hans-Joachim, "Das heilige Volk: Zur alttestamentlichen Bezeichnung 'am qados'", en Johan H. STAMM y Ernst WOLFF (Eds.), *Freude am Evangelium* (Festschrift Alfede de Quervain: BeVT 44), Múnich, Chr. Kaiser Verlag, 1966, pp. 50-61.
- KUTSCH, Ernst "Das sog. 'Bundesblut' in Ex XXIV 8 und Sach IX 11", *Vetus Testamentum* 23 (1973), pp. 25-30.
- KUTSCH, Ernst, "בְּרִית", en Ernest JENNI y Claus WESTERMANN (Eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Vol. I, Madrid, Cristiandad, 1978, pp. 256-266.
- KUTSCH, Ernst, *Verheissung und Gesetz: Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament* (BZAW, 131), Berlín, Walter de Gruyter, 1973.
- LEVENSON, Jon, "The Davidic Covenant and its Modern Interpreters", *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979), pp. 205-19.
- LEVENSON, Jon, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- LEVINE, Baruch, *Leviticus לֵוִיִּקָּרָא* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia, Nueva York, Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1989.
- LIPINSKI, Edward, "s<sup>o</sup>gullá", en Johannes BOTTERWECK y Helmer RINGGREN (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 10, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, pp. 144-148.
- LOEWENSTAMM, Samuel E., "The Making and the Destruction of the Golden Calf – A Rejoinder", *Biblica* 56 (1975), pp. 330-348.
- LOEWENSTAMM, Samuel E., "The Making and the Destruction of the Golden Calf", *Biblica* 48 (1967), pp. 481-490.
- LOHFINK, Norbert, *Las tradiciones del Pentateuco en la época del Exilio* (Cuadernos Bíblicos 97), Estella, Verbo Divino, 1999.
- LOZA VERA, José, "Éxodo", en Armando LEVORATTI (Ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Vol. I, Estella, Verbo Divino, 2005, pp. 421-470.
- MANN, Thomas, *The Book of the Torah. The Narrative Integrity of the Pentateuch*, Atlanta, John Knox, 1988.

- McBRIDE, S. Dean, "Transcendent Authority: The Role of Moses in Old Testament Traditions", *Interpretation* 44 (1990), pp. 229-239.
- McCARTHY, Dennis J., "Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice", *Journal of Biblical Literature* 92 (1973), pp. 205-210.
- McCARTHY, Dennis J., "Three Covenants in Genesis", *Catholic Biblical Quarterly* 26 (1964), pp. 179-189.
- McCARTHY, Dennis J., *Treaty and Covenant*, Roma, Pontifical Biblical Institute, 1963.
- McDERMOTT, John, *Reading the Pentateuch, A Historical Introduction*, Nueva York, Pauline Press, 2002.
- MENDENHALL, George, "Covenant Forms in Israelite Tradition", *The Biblical Archaeologist* 17/3 (1954), pp. 50-76.
- MEYERS, Carol, *Exodus* (The New Cambridge Bible Commentary), Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- MICHAELI, Frank, *Le Livre de l'Exode*, Neuchâtel, Delauchaux et Niestlé, 1974.
- MICHELL, T. C., "The Meaning of the Noun, *htrn* in the Old Testament", *Vetus Testamentum* 19 (1969), pp. 93-112.
- MILGROM, Jacob, *Leviticus 1-16* (The Anchor Bible), Nueva York, Doubleday, 1991.
- MILLER, Patrick, "El the Warrior", *Harvard Theological Review* 60/4 (1967), pp. 411-431.
- MOBERLY, R. W. L., *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOTSup. 22), Sheffield, JSOT Press, 1983.
- MORAN, William, "A Kingdom of Priests", en J. K. McKENZIE (Ed.), *The Bible in Current Catholic Thought*, Nueva York, 1962, pp. 7-20.
- MOSIS, Rudolf, "Ex 19,5b.6a: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik", *Biblische Zeitschrift* 22 (1978), pp. 1-25.
- MOWINCKEL, Sigmund, *Le Décalogue*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1927.
- MUILENBURG, James, "Form Criticism and Beyond", *Journal of Biblical Literature* 88 (1969), pp. 1-18.
- MUILENBURG, James, "The Form and Structure of the Covenantal Formulations", *Vetus Testamentum* 9 (1959), p. 347-365.
- MUÑOZ LEÓN, Domingo, "Un Reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19,6)", *Estudios Bíblicos* 37 (1978), pp. 164-166.
- NAVARRO, Mercedes, "El paso del mar: nacer muriendo", en Isabel GÓMEZ ACEBO (Ed.), *Relectura del Éxodo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006, pp. 85-143.

- NELSON, Harold, "The Egyptian Temple with Particular Reference to the Theban Temples of the Empire Period", en G. Ernest WRIGHT y David Noel FREEDMAN, *The Biblical Archaeologist Reader*, Nueva York, Anchor Books Doubleday, 1961, pp. 147-158.
- NICHOLSON, Ernest W., "Covenant in a Century of Study since Wellhausen", *Oudtestamentische Studien* 24 (1986), pp. 54-69.
- NICHOLSON, Ernest W., "The Covenant Ritual in Exodus xxiv 3-8", *Vetus Testamentum* 32 (1982), pp. 74-86.
- NICHOLSON, Ernest W., *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- NOTH, Martin, *Exodus: A Commentary* (Old Testament Library), Londres, SCM Press, 1962.
- OLSON, Dennis, "The Jagged Cliffs of Mount Sinai", *Interpretation* 50/3 (1996), pp. 251-263.
- OPPHENHEIM, Leo, "Akkadian *pul(u)h (t)u and melammu*", *Journal of the American Oriental Society* 63 (1968), pp. 31-34.
- PATRICK, Dale, "The Covenant Code Source", *Vetus Testamentum* 27 (1977), pp., 145-157.
- PEELS, Hendrick, "On the Wings of the Eagle (Dt 32:11), An Old Misunderstanding", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 106 (1994), pp. 300-303.
- PERDUE, Leo, "The Making and the Destruction of the Golden Calf – A Reply", *Biblica* 54 (1972), pp. 237-246.
- PERLITT, Lothar, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT, 36), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.
- PIXLEY, Jorge V., *Éxodo, Una lectura evangélica y popular*, México DF, Casa Unida de Publicaciones, 1983.
- POWELL, Mark A., *What Is Narrative Criticism?*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.
- POWELL, Marvin, "Weights and Measures", en David FREEDMAN (Ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Vol. VI, Nueva York, Doubleday, 1992, pp. 897-908.
- PROPP, William H., "The Skin of Moses Face – Transfigured or Disfigured?", *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987), pp. 375-386.
- PROPP, William H., *Exodus 1-18: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), Nueva York, Doubleday, 1998.
- PROPP, William H., *Exodus 19-40: A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible), Nueva York, Doubleday, 2006.

- PURY, Albert de y Thomas RÖMER, "O Pentateuco em questão: Posição do problema e breve história da pesquisa", en Albert de PURY (Ed.), *O Pentateuco em Questão. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*, Vozes, Petrópolis, 1996, pp. 15-85.
- RAD, Gerhard von, "El problema morfogenético del Hexateuco", en Gerhard von RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1982, pp. 11-80.
- RAD, Gerhard von, *El libro del Génesis*, Salamanca, Sígueme, 1988.
- RAD, Gerhard, von, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1975.
- RENAUD, Bernard, *La Théophanie du Sinaï. Ex 19-24: Exégèse et théologie* (Cahiers de la Revue Biblique, 30), Paris, J. Gabalda, 1991.
- RENDTORFF, Rolf, "'Covenant' as Structuring Concept in Genesis and Exodus", *Journal of Biblical Literature* 108/3 (1989), pp. 385-393.
- RENDTORFF, Rolf, "Der Text in seiner Endgestalt: Überlegungen zu Exodus 19", en Dwight R. DANIELS, Uwe GLESSNER y Martin RÖSEL (Eds.), *Ernten, was man sät: Festschrift für Kalus Koch zu seinem 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991, pp. 459-470.
- RENDTORFF, Rolf, "Las concepciones de la revelación en el antiguo Israel", en W. PANNENBERG, *La revelación como historia*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 29-54.
- RENDTORFF, Rolf, "Noah, Abraham and Moses: God's Covenant Partners", en E. BALL (Ed.), *In Search of True Wisdom. Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald Clements* (JSOT SS. 300), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, pp. 127-136.
- RENDTORFF, Rolf, "Old Testament Theology, Tanakh Theology, or Biblical Theology? Reflections in an Ecumenical Context", *Biblica* 73 (1992), pp. 441-451.
- RENDTORFF, Rolf, "The Future of Pentateuchal Criticism", *Henoch* VI (1984), pp. 1-15.
- RENDTORFF, Rolf, "Traditio-Historical Method and the Documentary Hypothesis", en World Congress of Jewish Studies, *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies I*, Jerusalem, 1969, pp. 5-11.
- RENDTORFF, Rolf, *Das übertieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, (BZAW 147), Berlin, Walter de Gruyter, 1976.
- RENDTORFF, Rolf, *Introduzione all'Antico Testamento*, Turin, Claudiana, 1990.
- RENDTORFF, Rolf, *Teologia dell'Antico Testamento*, Turin, Claudiana, 2001-2003.

- RENDTORFF, Rolf, *The Covenant Formula: An Exegetical and Theological Investigation*, Edinburgo, T&T Clark, 1998.
- RICCIARDI, Alberto, "Modelos alternativos para la hipótesis de los documentos a partir de la historia patriarcal", *Revista Bíblica* 58 (1996), pp. 193-210.
- RÖMER, Thomas, *I lati oscuri di Dio. Crudeltà e violenza nell'Antico Testamento*, Turín, Claudiana, 2002.
- RUDOLPH, E., *Der "Elohist" vom Exodus bis Josua*, (BZAW 68), Berlín, 1938.
- RUPRECHT, E., "Exodus 24,9-11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils", en Albertz REINER (Ed.), *Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift C. Westermann*, Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, pp. 138-173.
- SANDERS, Seth L., "Old Light on Moses' Shining Face", *Vetus Testamentum* 52/3 (2002), pp. 399-406.
- SARNA, Nahum M., *Exodus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia/Nueva York/Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1991.
- SCHMIDT, Werner H., *Exodus* (BKAT, 2) 2 vols.; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1974.
- SCHWANTES, Milton, "Estos son los descendientes de Téráj", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 23 (1996), pp. 43-51.
- SCOTT, R. B. Y., "A Kingdom of Priests (Exodus 19.6)", *Oudtestamentische Studien* 18 (1950), pp. 213-219.
- SEIDL, T., "š'lämím", en Johannes BOTTERWECK y Helmer RINGGREN (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 15, Grand Rapids, Eerdmans, 2006.
- SEOW, Choon-Leong *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible Vol. 18C), Nueva York, Doubleday, 1997.
- SFORNO, Obadiah, *Commentary on Torah*, (Traducción y notas explicativas de Raphael Pelcovitz), Brooklyn, Mesora, 1987.
- SHALIT, Leon, "How Moses Turned a Staff into a Snake and Back Again", *Biblical Archaeological Review* 9/3 (1983), pp. 72-73.
- SHERIFFS, Deryck, "Moving On with God: Key Motifs in Exodus 13-20", *Themelios* 15 (1990), pp. 49-60.
- SKA, Jean Louis, "Ex 19,3-8 et les parénèses deutéronomiques", en Georg BRAULIK, OSB, Walter GROSS y Sean McEVENUE (Eds.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (Festschrift Norbert Lohfink, SJ), Friburgo, Herder, 1993, pp. 307-14.

- SKA, Jean Louis, "Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique", en M. VERVENNE (Ed.), *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation* (BETL, 126), Leuven, Leuven University Press, 1996. pp. 289-317.
- SKA, Jean Louis, "Le repas de Ex 24,11", *Biblica* 74 (1993), pp. 305-327.
- SKA, Jean Louis, *Introduzion alla lettura del Pentateuco, Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna, EDB, 2000.
- SONNET, Jean Pierre, "Le Sinai dans l'événement de sa lecture: La dimension pragmatique d'Ex 19-24", *Nouvelle Revue Théologique* 111 (1989), pp. 321-344.
- SPEISER, E. A., *Genesis* (The Anchor Bible Commentary), Nueva York, Doubleday, 1964.
- SPENCER, John, "Golden Calf", en David FREEDMAN (Ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Vol. II, Nueva York, Doubleday, 1992, pp. 1065-1069.
- SPRINKLE, Joe, *The Book of the Covenant: A Literary Approach*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.
- STERN, Philip, "The Origin and Significance of 'the Land flowing with Milk and Honey'", *Vetus Testamentum* 42/4 (1992), pp. 554-557.
- TERRIEN, Samuel, *The Elusive Presence: The Heart of Biblical Theology*, San Francisco, Harper and Row, 1983.
- VAN SETERS, John, "Confessional Reformulation in the Exilic Period", *Vetus Testamentum* 22 (1972), pp. 448-459.
- VAN SETERS, John, *Abraham in History and Tradition*, Nueva Haven/Londres, Yale University Press, 1975.
- VAN SETERS, John, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven, Yale University Press, 1983.
- VAN SETERS, John, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, Westminster John & John Knox Press, 1994.
- VANDERKAN, James C., "Calendars", en David FREEDMAN (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. I, Nueva York, Doubleday, 1992, pp. 814-820.
- VATER, Ann, "A Plague on Both our Houses': Form and Rhetorical-Critical Observations on Exodus 7-11", en David J. A. CLINES (Autor) y Alan J. HAUSER (Ed.), *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, Sheffield, JSOT Press, 1982, pp. 62-71.
- VAUX, Roland de, "Le Roi d'Israel, vassal de YHWH", en *Mélanges Eugene Tisserant*, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1964, pp. 119-133.

- VRIEZEN, Th. C., "The Exegesis of Exodus xxiv 9-11", en M. BEEK, S. BROCK y F. BRUCE (Eds.), *The Witness of Tradition: Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference Held at Woudschoten 1970* (OTS 17), Leiden, Brill, 1972, pp. 100-133.
- WALTKE, Bruce, "The Phenomenon of Conditionality within Unconditionality Covenants", en Avraham GILEADI (Ed.), *Israel's Apostasy and Restoration, Essays in Honor of Roland K. Harrison*, Grand Rapids, Baker Book House, 1988, pp. 123-132.
- WANKE, G., "nah<sup>a</sup>lā", en Ernst JENNI y Claus WESTERMANN (Eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Vol. 2, Madrid, Cristiandad, 1978.
- WEINFELD, Moshe, "Berit: Covenant vs Obligation", *Biblica* 55 (1975), pp. 120-128.
- WEINFELD, Moshe, "Sabbat, Temple, and the Enthronement of the Lord. The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1,1-2,3", en M. DELCOR y A. Caquot (Eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de Henri Cazelles*, Kevelaer, Butzon & Bercker / Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, pp. 501-512.
- WEINFELD, Moshe, "The Common Heritage of Covenantal Traditions in the Ancient World", en Luciano CANFORA, Mario LIVERANI y Carlo ZACCAGNINI (Eds.), *I Trattati nel mondo antico: Forma, ideologia, funzione* (Saggi di storia antica, 2), Roma, L'Erna di Bretschneider, 1990, pp. 175-191.
- WEINFELD, Moshe, "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East", *Journal of the American Oriental Society* 90 (1970), pp. 184-203.
- WEINFELD, Moshe, "בְּרִית", en Johannes BOTTERWECK y Helmer RINGGREN (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. I, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, pp. 253-279.
- WEINGREEN, J., "הַוְצֵאתֶיךָ in Genesis 15:7", en Meter ACKROYD y Lindars BAR (Eds.), *Words and Meanings. Essays Presented to David Winton Thomas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 209-215.
- WELLHAUSEN, Julius, *Die Komposition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, Walter de Gruyter, 4ta. edición, 1963.
- WELLHAUSEN, Julius, *Prolegomena to the History of Ancient Israel. With a Reprint of the Article "Israel" from the "Encyclopedia Britannica"*, Nueva York, Meridian, 1958.
- WELLS, Jo Bailey, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology* (JSOTSup, 305), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.

- WENHAM, Gordon, "The Coherence of the Flood Narrative", *Vetus Testamentum* 28 (1978), pp. 336-348.
- WENHAM, Gordon, "The Symbolism of the Animal Rite in Genesis 15: A Response to G. F. Hasel", *Journal of the Study of the Old Testament* 19 (1981), pp. 135-137.
- WENTE, Edward, "Ramses", en David FREEDMAN (Ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Vol. V, Nueva York, Doubleday, 1992, pp. 617-618.
- WESTERMANN, Claus, *Genesis 1-11, A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1984.
- WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36, A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1985.
- WESTERMANN, Claus, *Genesis 37-50, A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1986.
- WHYBRAY, R. N., *El Pentateuco, Estudio metodológico*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995.
- WHYBRAY, R., "annot in Exodus 32:18", *Vetus Testamentum* 17 (1967), p. 122.
- WICKE, Donald, "The Literary Structure of Exodus 1:2-2:10", *Journal for the Study of the Old Testament* 24 (1982), pp. 99-107.
- WIDENGREN, Geo, "King and Covenant", *Journal of Semitic Studies* 2 (1957), pp. 1-32
- WILSON, Robert, *Sociological Approaches to the Old Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- WOUDE, A. S. van der, "פִּנְיָ", en Ernst JENNI y Claus WESTERMANN (Eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Vol. 2, Madrid, Cristiandad, 1978, col. 548-581.
- WYATT, Nicolas, "The Significance of the Burning Bush", *Vetus Testamentum* 36 (1986), pp. 361-365
- ZENGER, Erich, "O tema da 'saída do Egito' e a origem do Pentateuco", en Albert de PURY (Ed.), *O Pentateuco em Questão. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*, Vozes, Petrópolis, 1996, pp. 240-269.
- ZIMMERLI, Walter, "Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel", en *Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament: Gottes Offenbarung*, Múnich, Chr. Kaiser, 1963, pp. 41-119.
- ZIMMERLI, Walter, *Ezekiel. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, Vol. 1, Philadelphia, Fortress, 1979.

ŽIŽEK, Slavoj, *The Fragile Absolute*, Londres/ Nueva York, Verso, 2000.

ZLOTNICK-SIVAN, Helena, "Moses the Persian? Exodus 2, the Other and Biblical Mnemohistory", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 116 (2004), pp. 189-205.

## 5. Bibliografía consultada

AA.VV., "O Cativoiro como Chave de Leitura da Bíblia", en *Estudos Bíblicos* 43 (1994), pp. 1-80.

AICHELE, G., *Sign, Text, Scripture Semiotics and the Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

ALBRIGHT, W. F., "The Hebrew Expression for "Making a Covenant" in Pre-israelite Documents", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 121 (1951), pp. 21-22.

ALEXANDER, T. D., "The Composition of the Sinai Narrative in Exodus xix 1-xxiv 11", *Vetus Testamentum* 49 (1999), pp. 2-20.

ALONSO SCHÖKEL, Luis y ZURRO, E., *La traducción bíblica. Lingüística y estilística*, Madrid, Cristiandad, 1977.

ALONSO SCHÖKEL, Luis, *Estudios de poética hebrea*, Barcelona, Juan Flors, 1963.

ALTER, R. y KERMODE, F., (Eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1987.

ANDIÑACH, Pablo, "El Pentateuco y sus proyecciones teológicas", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 23 (1996), pp. 23-27.

ARICHEA, Daniel C., Jr., "The Ups and Downs of Moses: Locating Moses in Exodus 19-33", *The Bible Translator* 40 (1989), pp. 244-46.

ATEEK, Naim, "La teología de la liberación como test para una religión auténtica: el caso palestino", en Consuelo PRADO y Pedro HUGHES (Eds.), *Libertad y Esperanza: A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, Lima, CEP, 2008, pp. 165-275.

AUFFRET, Pierre, "Remarks on J. Magonet's Interpretation of Exodus 6.2-8", *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (1983), pp. 69-71.

AUFFRET, Pierre, "The Literary Structure of Exodus 6.2-8", *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (1983), pp. 46-54.

AVISHUR, Yitzhak., "The Narrative of the Revelation at Sinai (Exod 19-24) en Gershon GALIL y Moshe WEINFELD (Eds.), *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography* (FS Z. Kallai, VTS 81), Leiden, Brill, 2000, pp. 197-214.

- AVISHUR, Yitzhak., *Studies in Biblical Narrative. Style, Structure, and the Ancient Near Eastern Literary Background*, Tel Aviv-Jaffa, Archaeological Center Publication, 1999.
- BAENA, G., "La terminología de la Alianza", *Estudios Bíblicos* 29 (1970), pp. 1-54.
- BAILÃO, M. P., "Evangelizar é criar uma nova sociedade. A formação da nação Israel como anúncio do Reino de Deus", *Estudos Bíblicos* 31 (1991), pp. 18-26.
- BAL, Mieke, "Lots of Writing", *Semeia* 54 (1992), pp. 77-102.
- BALTZER, Klaus, *Das Bundesformular*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1960.
- BAR-EFRAT, Shimon, *Narrative Art in the Bible* (JSOT, SS 70), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989.
- BARRÉ, Michael, "Treaties in the Ancient Near East", en David FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. V, Nueva York, Doubleday, 1997.
- BARTON, John, "What is a Book? Modern Exegesis and the Literary Conventions of Ancient Israel", en Johannes C. de MOOR (Ed.), *Intertextuality in Ugarit and Israel*, (Oudtestamentische Studien 40), Brill, Leiden, 1998, pp. 1-14.
- BERGES, U., "Lectura Pragmática del Pentateuco: Babel o el fin de la comunicación", *Estudios Bíblicos* 52 (1994), pp. 63-94.
- BETZ, O., "The Eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition in Qumran and in the New Testament", *Revue de Qumran* 6 (1967), pp. 89-107.
- BILLINGS, Rachel, "The Problem of the Divine Presence: Source-Critical Suggestions for the Analysis of Exodus XXXIII 12-23", *Vetus Testamentum* 54 (2004), pp. 427-444.
- BLENKINSOPP, Joseph, "The Structure of P", *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976), pp. 275-292.
- BLUM, Erhard, "Das sog. ‚Privilegrecht‘ in Exodus 34,11-26. Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches?", en Marc VERVENNE (Ed.), *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation* (BETL, 126), Leuven, Leuven University Press, 1996, pp. 347-366.
- BOKSER, Baruch M., "Approaching Sacred Space", *Harvard Theological Review* 78 (1985), pp. 279-299.
- BOOIJ, T., "Mountain and Theophany in the Sinai Narrative", *Biblica* 65 (1984), pp. 1-26.
- BRAULIK, Georg, "Law as Gospel: Justification and Pardon According to the Deuteronomic Torah", *Interpretation* 38/1 (1984), pp. 5-14.

- BRENNER, Athlaya, *A Feminist Companion to Exodus-Deuteronomy*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.
- CHILDS, Brevard, "Birth of Moses" *Journal of Biblical Literature* 84/2 (1965), pp. 109-122.
- CHILDS, Brevard, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Londres, SCM Press, 1985.
- CLEMENTS, Ronald Ernest, *God and Temple: The Presence of God in Israel's Worship*, Philadelphia, Fortress Press, 1965.
- CLEMENTS, Ronald Ernest, *Prophecy and Covenant*, Londres, SCM, 1965.
- CLIFFORD, Richard J., *Deuteronomy. With an Excursus on Covenant and Law* (Old Testament Message 4), Wilmington, Michael Glazier, 1982.
- COATS, George W., "Legendary Motifs in the Moses Death Reports", *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977), pp. 34-44.
- COATS, George W., "Self-Abasement and Insult Formulas", *Journal of Biblical Literature* 89 (1970), pp. 14-26.
- COATS, George W., "The Golden Calf in Psalm 22", *Harvard Theological Review* 9 (1987), pp. 1-12.
- COATS, George W., "The Moses Narratives as Heroic Saga", en *Saga, Legend, Fable, Tale, Novella: Narrative Forms in Old Testament Literature* (JSOT SS 35), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989, pp. 34-44.
- COATS, George W., *Moses. Heroic Man, Man of God* (JSOT SS 57), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988.
- CODY, Aelred, "When is the Chosen People Called a GÓY?", *Vetus Testamentum*, 14 (1964), pp. 1-6.
- COLLINS, John, T., *The Bible After Babel*, Grand Rapids/Cambridge, W. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- CROATTO, José Severino, "Simbólica cultural y hermenéutica bíblica", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 26 (1997), pp. 67-77.
- CROATTO, José Severino, "Dios en el acontecimiento", *Revista Bíblica* 35 (1973), pp. 52-60.
- CROATTO, José Severino, "El propósito querigmático de la redacción del Pentateuco. Reflexiones sobre su estructura y teología", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 23 (1996), pp. 9-16.
- CROATTO, José Severino, "La exclusión de los 'otros Dioses' y sus imágenes en el Decálogo", *Revista Bíblica* 48 (1986), pp. 129-139.
- CROATTO, José Severino, *Hermenéutica Bíblica*, Lumen, Buenos Aires, 1994.

- CRÜSEMANN, Frank, "O Pentateuco, uma Torá. Prolegômenos à interpretação de sua forma final", en Albert de PURY (Ed.), *O Pentateuco em Questão. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*, Vozes, Petrópolis, 1996, pp. 273-296.
- DAVIES, G. I., "The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch", *Vetus Testamentum* 33 (1983), pp. 1-13.
- DAVIES, Graham I., "The Composition of the Book of Exodus: Reflections on the Theses of Erhard Blum", en Michael V. Fox *et al.* (Eds.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1996, pp. 71-85.
- DIAZ MARCOS, Cipriano, "Teología Narrativa: ¿Por qué 'narrar' al hacer teología?", *Sal Terrae* 1 (1987), pp. 39-52.
- DOHMEN, Christoph, "Der Sinaibund als Neuer Bund nach 19-34", en E. ZENGER (Ed.), *Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente* (QD 146), Friburgo, Herder, 1993, pp. 51-83.
- DOZEMAN, Thomas B., "Moses: Divine Servant and Israelite Hero", *Hebrew Annual Review* 8 (1984), pp. 45-61.
- DOZEMAN, Thomas B., "Spatial Form in Exod 19:1-8a and in the Larger Sinai Narrative", *Semeia* 46 (1989), pp. 87-101.
- DOZEMAN, Thomas B., "The Priestly Vocation", en *Interpretation* 59/2 (2005), pp. 117-128.
- DOZEMAN, Thomas B., "Inner-Biblical Intepretation of Yahweh's Gracious and Compassionate Character", *Journal of Biblical Literature* 108 (1989), pp. 207-223.
- DRIVER, S. R., *The Book of Exodus in the Revised Version with Introduction and Notes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1911.
- DUMBRELL, William J., *Covenant and Creation. An Old Testament Covenantal Theology*, Exeter, Paternoster Press, 1984.
- EICHRODT, Walther, "Covenant and Law: Thoughts on Recent Discussion", *Interpretation* 20 (1966), pp. 302-321.
- EICHRODT, Walther, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 Vol., Madrid, Cristiandad, 1975,
- FASS, David, "The Molten Calf: Judgment, Motive, and Meaning", *Judaism* 39 (1990), pp. 171-183.
- FENSHAM, F. Charles, "Covenant, Promise and Expectation in the Bible", *Theologische Zeitschrift* 23 (1967), pp. 305-322.

- FENSHAM, F. Charles, "Father and Son as Terminology for Treaty and Covenant", en Hans GOEDICKE (Ed.), *Near Eastern Studies in Honor of W. F. Albright*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1971, pp. 121-135.
- FENSHAM, F. Charles, "Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 74 (1962), pp. 1-9.
- FLEMING, Daniel, "The Biblical Tradition of Anointing Priests", *Journal of Biblical Literature* 117 (1998), pp. 401-414.
- FOWLER, R. M., "Who is 'The Reader' in Reader Response Criticism?", *Semeia* 31 (1985), pp. 5-26.
- FRANKENA, R., "The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy", *Oudtestamentische Studien* 14 (1965), pp. 122-154.
- FREEDMAN, David Noel, "Divine Commitment and Human Obligation: The Covenant Theme", *Interpretation* 18 (1964), pp. 419-431.
- FREEDMAN, David Noel, "The Name of the God of Moses", *Journal of Biblical Literature* 79 (1960), pp. 152-155.
- FRETHEIM, Terence, "The Reclamation of Creation: Redemption and Law in Exodus", *Interpretation* 45 (1991), pp. 354-365.
- FRETHEIM, Terence, "The Repentance of God: A Key to Evaluating Old Testament God-Talk", *Horizons in Biblical Theology* 10 (1988), pp. 47-70.
- GAMMIE, John G., *Holiness in Israel* (Overtures to Biblical Theology), Minneapolis, Fortress Press, 1989.
- GARCIA BACHMANN, Mercedes, "La ley y el orden. Una apreciación del material legal y cultural en el libro del Éxodo", en Isabel GÓMEZ ACEBO (Ed.), *Relectura del Éxodo*, Bilbao, Desclée de Brower, 2006, pp. 215-263.
- GERSTENBERGER, Erhard S., "Covenant and Commandment", *Journal of Biblical Literature* 84 (1965), pp. 38-51.
- GORMAN, Frank H. Jr., "Priestly Rituals of Founding: Time, Space, and Status", en M. P. GRAHAM, William BROWN y J. K. KUAN (Eds.), *History and Interpretation. Essays in Honor of John H. Hayes* (JSOT SS 173), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, pp. 47-64.
- GOTTWALD, Norman, *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia, Fortress, 1987.
- GRAYSON, A. Kirk, "Akkadian Treaties of the Seventh Century B.C.", *Journal of Cuneiform Studies* 39 (1987), pp. 127-160.
- GREENBERG, Moshe, "Exodus, Book of", en *Encyclopedia Judaica*, Vol. VI, pp. 1050-67.

- GREENGUS, Samuel, "The Old Babylonian Marriage Contract", *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969), pp. 505-532.
- HAELVOET, Marcel, "La théophanie du Sinaï. Analyse littéraire des récits d'Exode 19-24", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 29 (1953), pp. 374-397.
- HARAN, Menahem, "The Berit 'Covenant': Its Nature and Ceremonial Background", en Mordechai COGAN, Barry L. EICHLER y Jeffrey H. TIGAY (Eds.), *Tehillah le-Moseh: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greensberg*, Winoma Lake, Eisenbraus 1997, pp. 203-19.
- HARAN, Menahem, "The Priestly Image of the Tabernacle", *Hebrew Union College Annual* 36 (1965), pp. 191-226.
- HILLERS, Delbert, "A Note on Some Treaty Terminology in the Old Testament", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 176 (1964), pp. 46-47.
- HUFFMON, Herbert B. y PARKER, Simon, "A Further Note on the Treaty Background of Hebrew ידע", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 184 (1966), pp. 36-38.
- HUFFMON, Herbert B., "A Note of the Treaty Background of Hebrew ידע", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 181 (1966), pp. 31-36.
- JANZEN, J. Gerald, *Exodus* (Westminster Bible Companion), Louisville, Westminster John Knox Press, 1997.
- JENSON, Philip P., *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOT SS 106), Sheffield, JSOT Press, 1992.
- JOHNSTONE, William, "From the Sea to the Mountain. Exodus 15,22-19,2: A Case-Study in Editorial Techniques", en Marc VERVENNE (Ed.), *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation* (BETL, 126), Leuven, Leuven University Press, 1996, pp. 245-263.
- JOHNSTONE, William, "The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 100 (1988), pp. 361-385.
- KAPELRUD, Arvid S., "The Covenant as Agreement", *Scandinavian Journal of Old Testament Studies* 1 (1988), pp. 30-38.
- KIM, Eun Chul, "The Purpose of the Book of Exodus. A Narrative Criticism", *Asia Journal of Theology* 18/1 (2004), pp. 3-13.
- KINGSBURY, E. C., "The Theophany Topos and the Mountain of God", *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), pp. 205-210.
- KNOPPERS, Gary N., "Aaron's Calf and Jeroboam's Calves", en Astrid BECKL (Ed.), *Fortunate the Eyes that See: Essays in Honor of David Noel Freedman*

- in *Celebration of his Seventieth Birthday*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, pp. 92-104.
- LE ROUX, J. H., "A Holy Nation Was Elected (The Election Theology of Exodus 19.5-6)", en W. C. van WYK (Ed.), *The Exilic Period: Aspects of Apocalypticism* (Old Testament Essays), Pretoria, Die Ou-Testamentiese Wekgenootskap in Suid-Afrika, 1984, pp. 59-78.
- LEVENSON, Jon, "Exodus and Liberation", *Horizons in Biblical Theology* 13 (1991), pp. 134-174.
- LICHT, Jacob, *Storytelling in the Bible*, Jerusalem, Magnes Press, 1978.
- LOEWENSTAMM, Samuel E., "The Divine Grants of Land to the Patriarchs", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 91 (1971), pp. 509-510.
- LOZA, J., "Exode XXXIII et la redaction JE", *Vetus Testamentum* 23 (1973), pp. 31-55.
- MAGONET, Jonathan, "A Response to P. Auffret's 'Literary Structure of Exodus 6.2-8'", *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (1983), pp. 73-74.
- MAGONET, Jonathan, "The Rhetoric of God: Exodus 6:2-8", *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (1983), pp. 56-67.
- McCANN, J. C., "Exodus 32,1-4", *Interpretation* 44 (1990), pp. 277-281.
- McCARTHY, Dennis J., "Berit in Old Testament History and Theology", *Biblica* 53 (1972), pp. 111-121.
- McCARTHY, Dennis J., "Covenant in the Old Testament: The Present State of Inquiry", *Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965), pp. 217-240.
- MENDENHALL, George, "Covenant", in David FREEDMAN (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. I, Nueva York: Doubleday, 1992, pp. 1179-1202.
- MOOR, Johannes, C. de (Ed.), *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*, Leiden, E. J. Brill, 1995.
- MORA PAZ, C., GRILLI, M., DILLMAN, R., *Lectura pragmatolingüística de la Biblia. Teoría y aplicación*, Estella, Verbo Divino, 1999.
- NICHOLSON, Ernest W., "The Antiquity of the Tradition of Exodus XXIV 9-11", *Vetus Testamentum* 25 (1975), pp. 148-160.
- NICHOLSON, Ernest W., "The Decalogue as the Direct Address of God", *Vetus Testamentum* 27 (1977), pp. 77-97.
- NICHOLSON, Ernest W., "The Origin of the Tradition in Exodus xxiv 9-11", *Vetus Testamentum* 26 (1976), pp. 148-160.
- NOTH, M., "Old Testament Covenant-Making in the Light of a Text from Mari", en *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, Edinburgo / Londres, Oliver & Boyd, 1966, pp. 108-117.

- ODEN, Robert A., Jr., "The Place of Covenant in the Religion of Israel", en Patrick MILLER, Jr, Paul D. HANSON y S. Dean McBRIDE (Eds.), *Ancient Israelite Religion, Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, pp. 429-47.
- OLMO LETTE, Gregorio del, *La vocación del líder en el Antiguo Israel: Morfología de los relatos bíblicos de vocación*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1973.
- OLSON, Dennis, T., "How Does Deuteronomy Do Theology? Literary Juxtaposition and Paradox in the New Moab Covenant in Deuteronomy 29-32", en Brent STRAWN y Nancy BOWEN (Eds.), *Torah and Song, Essays in Honor Patrick D. Miller*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2002, pp. 201-213.
- OSWALD, W., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Exodus 19-24 und deren historischen Hintergrund* (OBO 159), Friburgo, Universitätsverlag, 1998.
- OTTO, Eckart, "Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad: La reformulación del derecho israelita y la formación del Pentateuco", *Estudios Bíblicos* 52 (1994), pp. 195-217.
- PHILLIPS, Anthony, "A Fresh Look at the Sinai Pericope", *Vetus Testamentum* 34 (1984), pp. 39-52 y 282-294.
- PLASKOW, Judith, *Standing again at Sinai: Judaism from a feminist perspective*, San Francisco, Harper, 1991.
- PLASTARAS, James, *The God of Exodus, The Theology of the Exodus Narratives*, Milwaukee, Bruce Publishing Co., 1966.
- POLAK, Frank, "Theophany and Mediator: The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus", en Marc VERVENNE (Ed.), *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation* (BETL, 126), Leuven, Leuven University Press, 1996, pp. 113-147.
- RAIT, Thomas, M., "Why Does God Forgive?", *Horizons in Biblical Theology* 13 (1991), pp. 38-58.
- RENDTORFF, Rolf, *Canon and Theology* (Overtures to Biblical Theology 30), Minneapolis, Fortress, 1994.
- RIGGANS, W., "Gods, Tents, and Authority. A Study of Exodus 32 and 1 Kings 12", *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1991), pp. 230-238.
- RIVARD, Richard, "Pour une relecture d'Ex 19 et 20: Analyse sémiotique d'Ex 19,1-8", *Science et Esprit* 33 (1981), pp. 335-356.
- SAILHAMER, John H., *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*, Grand Rapids, Zondervan, 1995.

- SAILHAMER, John H., *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* (Library of Biblical Interpretation), Grand Rapids, Zondervan, 1992.
- SAKENFELD, K. Katherine, "The Problem of Divine Forgiveness in Numbers 14", *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975), pp. 317-330.
- SASSON, Jack, "Bovine Symbolism in the Exodus Narrative", *Vetus Testamentum* 18 (1968), pp. 380-387.
- SCHENKER, Adrian, "Les sacrifices d'alliance: Ex XXIV,3-8 dans leur portée narrative et religieuse: Contribution a l' étude de la *berit* dans l'Ancient Testament", *Revue Biblique* 101 (1994), pp. 481-494.
- SCHWARTZ, Baruch J., "What Really Happened at Mount Sinai? Four Biblical Answers to One Question", *Bible Review* 13 (1997), pp. 20-30.
- SKA, Jean Louis, "*Our Fathers Have Told Us*". *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, (SubBib 12), Roma, Pontificio Instituto Biblico, 1990.
- SMITH, Mark S., *The Pilgrimage Pattern in Exodus* (JSOT SS 239), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- SPERLING, D. David, "Rethinking Covenant in Late Biblical Books", *Biblica* 70 (1989), pp. 50-73.
- STERNBERG, Meir, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Indiana University Press, Bloomington, 1985.
- TALSTRA, Eep (Ed.), *Narrative and Comment. Contributions Presented to Wolfgang Schneider*, Amsterdam, Societas Hebraica Amstelodamensis, 1995.
- TALSTRA, Eep, "Texts and their Readers: On Reading the Old Testament in the Context of Theology", en *Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities* (SS 1), Maastricht, 1999, pp. 101-119.
- TALSTRA, Eep, *Solomon's Prayer. Synchrony and Diachrony in the Composition of 1 Kings 8, 14-61*, Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1993.
- TUCKER, Gene M., "Covenant Forms and Contract Forms", *Vetus Testamentum* 15 (1965), pp. 487-503.
- van SETERS, John, "Comparing Scripture with Scripture": Some Observations on the Sinai Pericope of Exodus 19-24", en Gene M. TUCKER, David PETERSEN y Robert WILSON (Eds.), *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, pp. 111-130.
- VAN SETERS, John, "Recent Studies on the Pentateuch: A Crisis in Method", *Journal of the American Oriental Society* 99 (1979), pp. 663-673.

- VAN SETERS, John, "The Yahwist as Theologian? A Response", *Journal for the Study of the Old Testament* 3 (1977), pp. 15-20.
- VERMEYLEN, Jacques, "L'affaire du veau d'or (Ex 32-34): Une clé pour la 'question deutéronomiste'?", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 97 (1985), pp. 1-23.
- VERMEYLEN, Jacques, *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza*, Santander, Sal Terrae, 1990.
- VOGELS, Walter, "D'Égypte à Canaan: Un rite de passage", *Science et Esprit* 52/1 (2000), pp. 21-35.
- WHITE, Hugh, *Narration and Discourse in the Book of Genesis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- WHITLEY, C. F., "Covenant and Commandment in Israel", *Journal of Near Eastern Studies* 23 (1963), pp. 37-48.
- WRIGHT, David P., "Holiness: Old Testament", en David FREEDMAN (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. II, Nueva York, Doubleday, 1997, pp. 327-249.
- ZANZEN, J. G., "The Character of the Calf and Its Cult in Exodus 32", *Catholic Biblical Quarterly* 52, 1990, pp. 597-607.
- ZENGER, Erich, "El Dios del Éxodo en el mensaje de los profetas: El ejemplo del libro de Isaías", *Concilium* 209 (1987), pp. 31-43.
- ZENGER, Erich, "Wie und wozu die Tora zum Sinai kam: Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19-34", en Marc VERVENNE (Ed.), *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation* (BETL, 126) Leuven, Leuven University Press, 1996, pp. 265-88.
- ZIMMERLI, Walter, "Sinaibund und Abrahambund: Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift", *Theologische Zeitschrift* 16 (1960), pp. 268-280.
- ZIVOTOFSKY, Ari Z., "The Leadership Qualities of Moses", *Judaism* 43 (1994), pp. 258-269.