

——— *Alec Forbes of Howglen*. New York; London: George Routledge and Sons, 1890.

——— *What's Mine's Mine*. Kegan Paul, Trench & Company, 1889.

——— *Lilith*. 2. ed. London: Chatto & Windus, 1896.

——— *Annals of a Quiet Neighborhood*. Philadelphia: David McKay, 1911.

——— *The Golden Key*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1967.

——— *Unspoken Sermons*. New York: Cosimo, 2007.

Recebido em: 30/07/2016

Aprovado em: 31/08/201

Encuentro entre la tierra y el cielo en la liberación de los esclavos de Egipto¹

Meeting between land and sky
in the release of the slaves in Egypt

Pablo R. Andiñach*

Extracto: El presente artículo explora la idea de que en el libro del Éxodo se presenta a un Dios que crea un espacio para el encuentro entre la divinidad y su pueblo. Este espacio es un lugar privilegiado al que se accede por la fe en que en la opresión, la angustia y la desesperanza se puede recurrir a un Dios que se muestra sensible a las necesidades de los pobres y oprimidos. Se recorren textos clave como el nacimiento de Moisés, las llamadas “plagas” de Egipto, la revelación del significado del nombre de Dios, y otros. En todos ellos se observa la inclinación del Dios del Israel por quienes sufren opresión y su voluntad liberadora. La aproximación privilegia la lectura literaria y simbólica, buscando describir la dinámica de los personajes y sus funciones en el relato. Al final se esboza la teología bíblica que surge de estas páginas.

Palabras clave: Libro del Éxodo; Hermenéutica; Teología del Antiguo Testamento; Lectura simbólica.

¹ El presente artículo es la conferencia ofrecida en el II Simposio de Teología organizado por la PUC de Sao Paulo; es una ampliación y adaptación de parte de nuestra obra *El Dios que está*. Teología del Antiguo Testamento, Estella, Verbo Divino, 2014.

* Dr. Pablo R. Andiñach, da Pontificia Universidad Católica Argentina. E-mail: andinachp@gmail.com.

Abstract: This article explores the idea that the Book of Exodus presents a God who creates a space in order to promote a meeting between the divine and his people. This space is a privileged place that is accessed by the faith and when the oppression, the anguish and the hopelessness appear they can turn to God because this God is sensitive to the needs of the poor and oppressed people. There are some key-texts which can support this idea such as the birth of Moses, the calling “plagues” of Egypt, the revelation of the meaning of God’s name and others. In all of this is possible to observe the leaning of the God of Israel by those who suffer oppression and his liberating will. The approach favors the literary and symbolic reading, seeking to find out the dynamic of characters and their functions in the narrative. At the end will be delineated the biblical theology that will emerge from this pages.

Keywords: Book of Exodus; Hermeneutics; Old Testament theology; Symbolic reading.

Introducción

Hay un versículo muy especial que revela una realidad fundamental del libro del Éxodo y de la experiencia de fe de Israel. Me refiero a Ex 3,8:

“... *he descendido* para librarlos de mano de los egipcios, y *hacerlo subir* de aquella tierra a una tierra buena y ancha, a tierra que fluye leche y miel, a los lugares del cananeo, del heteo, del amorreo, del ferezeo, del heveo y del jebuseo”.

Observamos en este verso el juego de los verbos. Con “he descendido” y con “hacerlos subir” (es un *hifil*) pone en evidencia que Dios es quien dirige la historia. Él baja y él hace subir al pueblo. En ese movimiento Dios crea un espacio entre el cielo y la tierra donde ha de encontrarse con su pueblo. Y en ese espacio van a suceder los hechos más importantes de la historia de Israel en el plano de los

acontecimientos, y los más importantes en cuanto a la relación de Dios con la humanidad en tanto será el escenario de la liberación de la esclavitud y el comienzo del camino de redención que más tarde se hará extensivo a todos los pueblos.

Otro dato es llamativo. Describe la tierra prometida como “buena y ancha”, donde abundan “la leche y la miel”. Sin embargo ellos habitaban el borde oriental del delta del Nilo, una tierra mucho más buena y ancha que el Canaán al que habían de llegar. Egipto tenía tierra buena y ancha, no Canaán. Y otro dato aun más inquietante es que esa tierra que Dios les promete dar y que es anunciada como buena y amplia no es una tierra vacía que les pertenecerá por ser los primeros moradores: Canaán está poblada por muchos pueblos.

Ese espacio que es angosto y pequeño, que tiene poca agua y suelos secos y rocosos, que está habitado por otros pueblos con los que tendrán que aprender a convivir (todo el AT es testigo de que no expulsaron a los cananeos sino que convivieron con ellos, algunas veces en paz, otras en conflicto), una tierra que para que produzca sus frutos hay que trabajar mucho, no como en el delta del Nilo. Esa es la tierra prometida, la que Dios da a su pueblo. Pero la promesa se cumple porque es la tierra de la libertad, donde podrán vivir en paz, criar a sus hijos e hijas, trabajar y disfrutar del fruto de su trabajo. La promesa no consiste en que recibirán una tierra fácil sino en que será un lugar para la vida, donde sentirán la protección de Dios.

En el lenguaje teológico y simbólico, ese espacio es un lugar donde el cielo y la tierra se encuentran. Dios crea ese lugar de encuentro. Pero el encuentro no se limita a la geografía de Canaán sino que comienza antes: comienza en Egipto y en el desierto. Pero desde esa ubicación física y geográfica se pasa a significar todas las tierras, todos los pueblos marginados que no tienen un lugar para vivir. Y en ese ámbito el relato cobra dimensión cósmica y mítica.²

² Para una exploración del espacio sagrado como realidad vivencial y humana que trasciende lo físico cf. Severino Croatto, *Experiencia de lo Sagrado. Estudio de fe-*

Toda lectura del Éxodo debe tener en cuenta que sus narraciones exceden el ámbito de lo narrado. Los hechos no son solo eventos del pasado sino que se extienden a todos los tiempos. Lo mismo sucede con el espacio. El lugar de Egipto, el desierto del Sinaí, Canaán, son lugares que puestos en este contexto literario y teológico trascienden sus límites naturales y se constituyen en un lugar que apunta a todos los lugares donde haya clamor por justicia.

La opresión y la liberación de los esclavos

Para la teología del Antiguo Testamento la historia llega a su punto culminante con el éxodo que condujo a la liberación de la esclavitud. A ese punto se arriba y desde ese punto se parte para definir el resto de los eventos donde Dios se vincula con la humanidad. Es el hecho fontal de vivir como esclavos sin que su cuerpo les pertenezca y descubrir que el Dios a quien invocan está de su lado y actúa a favor de ellos para liberarnos de toda opresión. Descubrir, también, que Dios es activo en buscar demoler toda estructura que nos oprima y nos quite nuestro derecho a la vida con dignidad y en libertad. El relato describirá el éxodo como el centro del mundo y del tiempo, aquel momento donde la divinidad se mostró más nítida que nunca en su vocación de compadecerse del dolor humano.

La esclavitud fue una realidad social y política en la vida del Israel bíblico y en la de todos los pueblos de la antigüedad y –con formas a veces sutiles- de nuestros días. Al ser una experiencia visceral no podía estar ausente en la construcción de la teología de las antiguas Escrituras. Como hecho histórico o como memoria de un hecho histórico –y poco interesa la entidad de los eventos que puedan estar detrás de una memoria, pues esta vale por su propio peso- generó angustia y esa angustia generó una palabra que al ponerse por

nomenología de la religión, Estella, Verbo Divino, 2002, p. 332-336; también la obra de Adolfo D. Roitman, *Del Tabernáculo al templo. Sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo*, Estella, Verbo Divino, 2016.

escrito y devenir en un texto le otorgó trascendencia.³ Es la palabra que nace de la angustia del oprimido pero que no gesta una teología del oprimido sino una de liberación.⁴ La opresión es la situación pero el clamor es por la liberación del dolor y la expectativa es que Dios estará del lado del que sufre para hacer justicia a su vida. Una teología que solo se construya sobre la experiencia de la opresión o del cautiverio sería quietista y daría consuelo a la víctima pero no lo llamaría a revelarse como lo hace una teología que sabe que la justicia y la liberación es posible e impulsada por Dios.

El dolor humano es por definición puntual e histórico pero se eleva en el gemido a una dimensión cósmica y universal. Cuando esto sucede el acontecimiento de la esclavitud deviene en símbolo y por esa razón el texto bíblico pone en labios de Dios “he oído su clamor en presencia de sus opresores” (Ex 3,7). El texto refiere al clamor (heb. *tzea'qa*) de los israelitas pero sus palabras valen para todos los tiempos y pueblos que sufren opresión y angustia pues si no fuera de esa manera el relato del Éxodo tendría valor solo como información de un hecho sucedido en el pasado remoto a un pueblo semita. Pero el Dios que liberó a Israel es el mismo que hoy oye el clamor de quienes sufren opresión y claman por justicia. Esto que decimos no es una mera declaración de nuestros buenos deseos hacia quienes hoy sufren sino que es lo que dice y hace el texto a transformar un hecho puntual, pasajero y olvidable –como cientos

³ Las investigaciones arqueológicas muestran el origen de Israel en Canaán mismo y cuestionan la historicidad del éxodo y la conquista. Pero aunque no desde el punto de vista historiográfico, las narraciones del éxodo y conquista son de suma importancia en la construcción colectiva de la identidad social y religiosa de Israel. Están mencionadas en textos antiguos de Amos, Oseas y en Salmos antiguos como los 77, 80 y 81. Para una exposición cf. Richard D. Nelson, *Historical Roots of the Old Testament (1200-63)*, Atlanta, SBL Press, 2014, p. 41-42; para una lectura crítica de las narraciones bíblicas del éxodo véase Mario Liverani, *Más allá de la Biblia: historia antigua de Israel*, Barcelona, Crítica, 2005.

⁴ Cf. las obras de Leonardo Boff, *Teología desde el cautiverio*, Bogotá, Indo América, 1975; *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid, Paulinas, 1978; en estas obras tempranas Boff discute el lugar del oprimido y la teología que surge de su angustia.

de actos de justicia e injusticia padecidos por mujeres y hombres que se esfumaron en el tiempo- en un relato de características míticas y por lo tanto con una densidad narrativa que lo hace trascender a todos los tiempos. La palabra sobre la esclavitud de Israel habla de nuestras esclavitudes, dolores e injusticias. Si no fuera así no tendría lugar en las Escrituras.

1. Las mujeres salvan a Moisés

La figura de Moisés es la más importante de todo el Antiguo Testamento. Su vida abarca los cuatro libros de Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Antes que él los líderes destacados son Noé y Abraham, pero ninguno de ellos dos tuvieron la relación con Dios que tuvo Moisés ni fueron figuras que mediaran entre Dios y el pueblo. Por ese vínculo vemos que Moisés es más que un profeta ya que no solo transmite lo que Dios le dice sino que dialoga con él y discute.⁵ A ninguna otra figura se le dedicará tanto espacio en las narraciones bíblicas. Con excepción del libro de Génesis su figura domina la totalidad del Pentateuco.⁶

Como todo relato de nacimiento de un héroe la narración tiene un fuerte tinte hermenéutico. Cada detalle quiere expresar un sentido que tiene que ver con la situación literaria del nacimiento o con la vida futura del personaje. En el caso de Moisés se recurre a una antigua leyenda acadia por la cual el rey Sargón había sido abandonado por su madre en el río, en una canasta, y es rescatado por una Diosa que lo recibe como amante; luego ese niño llegará a rey de Asiria.⁷ Lo que hace el autor bíblico es utilizar la trama

de una leyenda popular y refundarla en el contexto de la teología de Israel. De manera que hay elementos comunes en el relato pero modificados para expresar una teología distinta. Por ejemplo la madre de Sargón era una sacerdotisa que tenía prohibido quedar embarazada y por lo tanto el niño era no deseado; por el contrario la madre de Moisés amaba a su hijo. En la historia de Sargón hay elementos sobrenaturales y la intervención de una Diosa que lo rescata del río y lo recibe como su amante, mientras que esos elementos están ausentes en la historia de Moisés, que se desarrolla dentro de las coordenadas regulares de la vida humana. En lo que van a coincidir ambas narrativas es en que otorgan legitimidad al personaje; pero aun así el signo es opuesto en cada caso. Mientras Sargón es un plebeyo que a través de esta historia adquiere alcurnia por contacto con una Diosa y derecho a ocupar el trono –el que usurpará militarmente-, en el caso de Moisés la narración establece que es un israelita que ha sido criado en el palacio y que al solidarizarse con su pueblo regresa a su condición original de esclavo y marginado. Su historia le da legalidad a su condición de hebreo, de perteneciente al pueblo de esclavos, algo que podría estar en duda para algunos. Debemos tener en cuenta que su nombre era egipcio (Moisés); su aspecto físico y vestimentas daban a confusión (2,19 dice refiriéndose a Moisés: “un egipcio nos libró de los pastores”); y es probable que el texto asuma que su acento al hablar hebreo fuera el de alguien cuya primera lengua era el egipcio (4,10). De manera que la teología del relato bíblico revela que Dios actúa a través de hechos naturales y privilegia a quien asume un compromiso con el pueblo

⁵ Rolf Rendtorff agrega que la figura de Moisés muestra que Israel solo puede ser guiado por alguien que tenga una relación directa con Dios; él establece la medida para los demás líderes aunque ninguno alcanzó su estatura; *The Canonical Hebrew Bible. A Theology of the Old Testament*, Leiden, Deo Publishing, 2005, p. 93.

⁶ Un excelente estudio es el de John Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1994.

⁷ Se refiere a Sargón el Grande que gobernó asiria en el siglo XXII a.C; el texto de la leyenda en *Context of Scriptures I*, p. 461; el mejor estudio sobre la leyenda de

Sargón es el de Brian Lewis, *The Sargon Legend: A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero Who was Exposed at Birth*, Cambridge, American School of Oriental Research, 1980; también Pablo R. Andiñach, *Estudio de la leyenda acadica de Sargón*, OrArg XI (1994) 67-84; y RevBíbl 55 (1993) 103-114. Hay otras historias donde el niño es abandonado por su madre y llega a ser un gran héroe, tales como la de Rómulo y Remo, Edipo, Hércules y Ciro el persa.

esclavizado cuando por ser hijo adoptivo de la princesa podía haber elegido la vida serena y sin contratiempos del palacio.

El nacimiento de Moisés está cargado de elementos irónicos. El faraón ordenó no matar a las niñas porque consideraba a las mujeres socialmente inofensivas y sin embargo son mujeres las que salvan a Moisés. Las parteras eran personas sin poder pero son quienes en primer lugar desafían la orden del faraón; ellas con su rebeldía inauguran el proceso de liberación.⁸ Será una criada quien ante el llanto del niño lo protegerá y en lugar de arrojarlo al río lo lleva a su ama. Será la propia hija del faraón la que rescata al niño y viola su orden de tirarlo al río. Es la madre real de Moisés la que lo amamantará mediante la intervención de su hija. Resulta notable constatar que Dios une en su proyecto de salvar al niño a mujeres de dos pueblos que estaban en ese momento en conflicto; ellas mostraron compasión ante la vida amenazada de un bebé indefenso y esa sensibilidad las unió por encima de las rivalidades. La ironía llega a su punto mayor cuando se nos dice que el faraón pagará sin saberlo una pensión para la crianza de Moisés quien al llegar a grande lo desafiará y liberará a sus esclavos. Estas ironías y otras ponen en evidencia que el relato desea mostrar que la voluntad de Dios está detrás de todo lo que sucede, incluso de los actos del faraón. El plan de Dios se cumple aun cuando su participación se efectúa de manera solapada, sin estridencias y sin intervenir de manera ostentosa en los hechos. Todo es narrado como si sucediera por azar pero al detenernos en los detalles se revela que el autor quiere mostrar que la mano del Dios de Israel dirige la historia. Este es un rasgo de la teología bíblica que incluye pocos casos de intervención directa de Dios pero deja entrever aquí y allá que su acción se efectúa sin violar las leyes que él mismo creó.

2. La lucha entre los Dioses: la plagas de Egipto

Trabajar por la justicia y alentar los procesos de conquistas sociales siempre ha sido una actividad humana. También lo fue escapar de la esclavitud en el relato de la liberación de Egipto. Sin embargo en aquel entonces se asumía que las luchas que se daban en la superficie de la tierra tenían su correlato en los cielos donde luchaban los Dioses de cada pueblo. Prevalecía en la tierra el pueblo cuyo Dios fuera el más poderoso en el cielo. Las desgracias eran entendidas como causadas por la debilidad del Dios que debía proteger al pueblo de ellas. Hay varios ejemplos de este pensamiento en el Antiguo Testamento; en Joel 2,17 al sufrir una invasión militar simbolizada por langostas, se reclama a Dios que intervenga pues los demás pueblos se burlan de la aparente incapacidad del Dios de Israel para protegerlo al decirle “¿dónde está tu Dios?” (también Sal 79,10; Mi 7,10). Este modo de entender la dinámica social es la fuente de la tentación de “ir detrás de otros Dioses” que los profetas denuncian. Esos otros Dioses –cananeos, egipcios, asirios o persas– aparecían como más eficaces y exitosos a los ojos de los israelitas en la tarea de proteger y bendecir a sus pueblos y por lo tanto los percibían como más fuertes que el Dios de Israel.

El relato de las diez plagas está construido sobre la convicción de que es una lucha entre Dioses.⁹ La palabra “plaga” no es la mejor traducción. El hebreo dice *nega'* que significa “golpe”, “marca” (Lev 13-14 la aplica a “marca de lepra”) y *deber* que significa “pestilencia”. Esto indica que no son comprendidas en el sentido de calamidades sino de hechos que señalan hacia otra realidad que está más allá de las situaciones planteadas. La clásica denominación de estos hechos como “plagas” es ya una interpretación de ellos. De ese modo se

⁸ Para una ampliación del papel de las parteras cf. Cornelis Houtman, *Exodus I*, Kampen, Kok Publishing House, 1993, 250-265; P. R. Andiñach, *O Livro do Êxodo. Um Comentário Exegético-teológico*, Sao Leopoldo, Sinodal/EST, 2010, p. 33-40.

⁹ Una investigación exhaustiva sobre los aspectos exegéticos y literarios de las plagas de Egipto encontramos en la obra ya citada de Cornelis Hutman, *Exodus II*, 12-24; también Noel Osborn and Howard Hatton, *A Handbook of Exodus*, New York, United Bible Society, 1999, p. 161ss.

limita su pertinencia a lo que históricamente pudo haber sucedido y se pierde de vista su dimensión trascendental. De hecho como eventos puntuales no pudieron ser muy relevantes ya que ninguna fuente egipcia da cuenta de ellos ni se encontraron alusiones en los documentos de otros pueblos vecinos. Es de suponer que una sucesión de actos de esta naturaleza habrían dejado su huella en las historias oficiales o populares. Nada de eso ocurrió. De manera que todo indica que la lectura correcta ha de buscarse en su valor simbólico y mítico, ya de por sí mucho más profundo y con mayor rédito hermenéutico que la mera historia. Si hurgamos allí vemos que las nueve primeras plagas tienen que ver con elementos que hacen impura a la tierra y sus habitantes o que los distancia de las bendiciones de Dios. El río hecho sangre, las llagas, la ranas, las langostas, los cadáveres de animales son todos elementos mencionados en el Código de Pureza (Lev 11-16) entre aquellos que inhiben a los seres humanos de una relación fluida con la divinidad. El contacto con cualquiera de ellos separa a la persona de las bendiciones y la torna una amenaza para la comunidad. Pero en este caso a los ojos de Israel todo el pueblo de Egipto se ve afectado de impureza y por lo tanto el mensaje es que han perdido su vínculo con el Dios que debía protegerlos. Lo que sucede con las plagas es que son señales de que el Dios de los esclavos es más fuerte que todos los Dioses egipcios; cuando los magos del faraón buscan revertir las plagas lo logran solo de manera parcial hasta que en la tercera ya no pueden contra ella y reconocen que no son simples actos de magia humana sino que provienen de Dios (Ex 8,14). La novena plaga es la de las tinieblas (10,21-29). La narración evoca el tiempo creacional en que Dios creó la luz y la separó de la oscuridad. Por lo tanto significa que los egipcios son enviados a la nada, a un tiempo en el cual todavía no había sido creada la luz y la vida no existía. Se ha intentado explicar esta plaga como el relato exagerado de un eclipse solar o la irrupción de un viento que levantó arena del desierto y oscureció el cielo por tres días. Ninguna

de estas explicaciones sirve al relato que por un lado deja en claro que la oscuridad era selectiva y sucedía solo en las casas egipcias mientras que en las hebreas había luz. Tampoco hacen justicia al relato que muestra en la última plaga que el Dios de Israel domina sobre el sol, lo que significa que vence al Dios egipcio Atón. De él se dice en el Libro de los Muertos “Yo soy aquel [Atón] entre los Dioses que no puede ser vencido”.¹⁰ Dejar a los egipcios en la oscuridad es retrotraerlos al tiempo creacional, al momento cuando no había ni lengua, ni ciudades, ni ciencia porque los seres humanos aun no existían; es llevar al pueblo opresor a la no-existencia, un estado al que solo los esclavos eran condenados. Y por último, lo que revela esta señal es que al establecer una oscuridad selectiva Dios ha tomado partido por los débiles y explotados.

La décima plaga es distinta de las anteriores y se distingue tanto por su forma literaria como por su efecto. La sucesión de nueve señales ha revelado un crecimiento de la tensión. Cada una aumentó la presión del Dios hebreo y su declaración implícita de ser quien domina las fuerzas de la naturaleza. Ahora la distinción entre las casas egipcias y hebreas requiere de una marca con sangre en las jambas y dinteles de las puertas. Los elementos míticos afloran otra vez: un ángel destructor pasará casa por casa y hará morir a los primogénitos egipcios, lo que es la inversión de la orden del faraón del primer capítulo. La medida es de tal magnitud que el redactor no muestra alegría ni hay signos de venganza al contar esta plaga. Es como si se asume que la dureza del faraón condujo a esta tragedia y que como resultado de esa actitud en el desenlace se verán afectados los inocentes. La agresión se efectúa sobre los primogénitos porque estos eran los hijos dilectos de toda familia. Nuestra sensibilidad rechaza este tipo de acción por cruel e injusta. Lo mismo dijimos respecto a la destrucción de Sodoma y Gomorra.

¹⁰ Cf. ANET, 4; *Context of Scriptures* II, p. 87.

Pero no debemos perder de vista que no estamos ante hechos históricos sino míticos y cuyo sentido se expresa en la creación de un clima para la reflexión teológica. Por desgracia para la vida de la humanidad haber leído estos relatos en forma histórica dio pie a justificar guerras, acciones violentas, genocidios y asesinatos con el argumento bíblico y religioso de que en determinadas circunstancias Dios mismo recurrió a la violencia y a la muerte del enemigo. Pero lo que aquí se dice no puede interpretarse como una autorización a desatar nuestra propia violencia. Por el contrario, dice sobre Dios que solo él tiene potestad sobre la vida y la muerte de toda persona, y sobre el faraón dice que en su arrogancia ha demostrado que aun con todo su poder no pudo preservar ni siquiera la vida del joven más protegido del reino, su hijo, el príncipe heredero. La fortaleza de Dios puso en evidencia la fragilidad humana del faraón y la falacia de su supuesta condición divina.

3. La identidad de Dios: el Dios que está

En los relatos bíblicos se hace teología en los nombres. En el Antiguo Testamento –y en muchas otras culturas- el nombre de la persona o del lugar suele expresar su signo y su identidad. En los relatos, por su constitución literaria, los nombres propios son siempre significativos y dicen algo sobre el personaje o sobre el sitio. Cuando Esaú descubre que Jacob se apropió de la bendición que le correspondía poniéndose en su lugar vincula esta acción con su nombre y dice: “Por esto es llamado Jacob...” (Gen 27,36); la etimología popular del nombre Jacob lo relaciona con el verbo hebreo para “suplantar”. Los salmos evocan el sitio llamado Meriba, que significa pleito, discusión, disputa, debido a que allí los israelitas cuestionaron a Moisés y a Dios (Ex 17,7; Sal 81,7; 95,8). Así como con las personas y lugares, conocer el nombre de Dios era una cuestión fundamental para establecer una relación estable y fiel. En las narraciones de los patriarcas encontramos algunos nombres construidos sobre la

palabra *’el* que es el genérico para Dios en las lenguas semíticas. Encontramos *’el olam* (cuyo significado es “Dios eterno”, Gen 21,33); también *’el shadai* (que significa “Dios poderoso”, Gen 28,3; 49,25; fuera del Pentateuco solo está en Job y un par de veces en Ezequiel); *’el elyon* (Dios altísimo, Gen 14,18 *passim*); otras formas derivadas de esta última son *’el-al* (Os 11:7) y *elyon* (Lam 3,35) con el mismo sentido. En estos casos no es claro si refieren a Dios como *’el* y luego agregan un adjetivo o si son nombres completos. A partir de esta forma surgirá el nombre *’elohim* del cual hablamos más adelante.

El texto clave para considerar el nombre de Dios está en Ex 3,13-14:

Dijo Moisés a Dios: si voy a los hijos de Israel y les digo: el Dios de vuestros padres, me ha enviado a vosotros, me preguntarán: ¿cuál es su nombre? ¿Qué les responderé? Respondió Dios a Moisés: “*’ehyeh asher ’ehyeh*”. Y le dijo, así dirás a los hijos de Israel: “*’ehyeh*” me envió a vosotros”.

Moisés pregunta por la identidad de Dios y este le responde con una frase enigmática que hasta hoy concita asombro. Le responde *’ehyeh asher ’ehyeh* cuya traducción más común es “yo soy el que soy”. Esta expresión no parece ser respuesta a la pregunta y no tiene sentido a menos que la consideremos una forma de decir “no tengo por qué decirte mi nombre”, respuesta improbable de un Dios que en todo el pasaje (la unidad es 3,1-4,17) se muestra paciente e interesado en despejar cada duda que Moisés pueda presentarle. La frase hebrea tiene cierta dinámica y admite también la traducción “yo soy el que seré” y, la que nosotros adoptamos, “yo soy el que estoy”.¹¹ La traducción griega Septuaginta es más rígida y rinde *egó eimí ho ón* cuyo sentido es la forma clásica “yo soy el que soy” y que

¹¹ Para una ampliación sobre el sentido de esta expresión véase nuestro *El libro del Éxodo*, 82-85 y la bibliografía allí citada; un artículo clave es el de Severino Croatto, *Yavé, el Dios de la “presencia” salvífica: Ex 3:14*, RevBíbl 43 (1981) 153-163.

ha influido por encima del texto hebreo en la traducción que se ha hecho habitual en nuestra lengua.

Lo primero que hay que decir es que en el aspecto narrativo en 3,14 no se “revela” el nombre de Dios – como suele afirmarse- porque ese nombre ya era conocido y Dios era nombrado con él desde Gen 4,26 donde se dice que “desde ese entonces se comenzó a invocar el nombre de Yahveh”; además en esta misma unidad se lo menciona en Ex 3,2.4.7 lo que torna la supuesta revelación un sinsentido. Lo que sucede en 3,14 es que ante el reclamo de Moisés se le da la *explicación* del nombre y su identidad. Para comprender este texto es necesario distinguir entre nombre e identidad; de ordinario se confunden pero hemos de notar que los nombres se repiten en personas y lugares, pero la identidad es única y esa es la revelación que aporte este texto. Como en otros pasajes, leer el contexto literario nos ayudará a comprender el sentido de la respuesta de Dios. En 3,11 Dios le dice a Moisés “yo estaré contigo...” y nos da una clave para comprender lo que sigue. Moisés luego insiste y pide que Dios le diga qué ha de responder cuando se presente como enviado por “el Dios de vuestros padres” y los israelitas le pregunten por la identidad del Dios que lo envía. A esa pregunta Dios se responde: “yo soy el que *estoy*” en el sentido de aquel que acompaña, da fuerza y no abandona a su pueblo. Esta interpretación es coherente con la segunda parte del v. 14 que agrega “el que *está* me envió a vosotros”. Lo que se ha puesto de manifiesto en este versículo –y esa es la novedad que aporta- no es el nombre sino la identidad de Dios. Si el nombre como expresión de la identidad habla de lo íntimo de quien lo porta, en este caso lo que se afirma es la vocación de Dios de acompañar a su pueblo en todo lo que pueda sucederle. Dicho en el medio de la narración entre la esclavitud en Egipto y lo que será luego el proceso de liberación, es una forma de adelantar el signo liberador de la acción de Dios que se desarrollará durante ese proceso.

Es notable que el Antiguo Testamento no ofrezca una definición de Dios; esto es así en parte porque toda definición condiciona al objeto definido y lo encasilla; en parte también porque el espíritu semita es poco dado a las precisiones y muy dado a describir a los seres por sus conductas. Cuando se percibió su poder se lo llamó *él shadai*, “Dios todopoderoso”; cuando su trascendencia fue *el olam*, el eterno; el texto que leemos ahora muestra que ante la invitación a un proyecto duro y complejo se ha revelado como aquel que estará y acompañará a su pueblo, es el Dios de la presencia y por eso le instruye: “diles, yo soy el que estoy”. Esta condición de “estar” es tan fuerte en la teología del Antiguo Testamento que en Ex 17,7 en ocasión de sufrir sed en el desierto cuestionan a Dios y lo hacen poniendo en duda su presencia:

¿Está Yahveh en medio de nosotros o no?

Lo que se ha revelado es la condición del Dios de Israel de estar. En el discurso que Moisés deberá presentar a los israelitas lo central es transmitirles que es la presencia de Dios lo que caracteriza su modo de relacionarse con su pueblo. El Dios de Israel no es el de la guerra, la fertilidad ni el destino. Puede ser que por momentos y en distintos contextos literarios sea algo de cada una de esas características. Pero lo que lo hace distinto de otros y define su identidad es que el Dios de Israel es el Dios de la presencia.

Un segunda prueba de que no hay tal revelación del nombre es que a partir de 3,14 los demás nombres se siguen utilizando, en especial el genérico *élohim*. Es un plural y podría traducirse como Dioses, pero si bien es probable que la forma provenga de una época en la que el primitivo Israel reconocía diversos Dioses, lo cierto es que en el hebreo bíblico actúa como singular en todos los casos a excepción de aquellos textos donde se refiere a los Dioses extranjeros (ej. Dt 4,7) lo que sucede en muchos casos pero que no tienen

ambigüedad para la comprensión. Una forma vinculada que no deja de asombrarnos es la expresión Yahveh *Sebaot*, que significa Yahveh “de los ejércitos”, sin duda en referencia a las huestes celestiales de Dioses menores del panteón cananeo. Esta expresión está ausente en el Pentateuco pero es abundante en los libros proféticos los que resignificaron la referencia a los Dioses colocándolos debajo de la autoridad del Dios de Israel. Pero es difícil saber si lo que se hizo al dejarlos bajo su dominio fue subordinarlos al Dios de Israel o si la expresión confirma el principio por el cual no hay otro Dios y por lo tanto da por eliminada la existencia de esos Dioses. Dado el lento proceso por el cual Israel pasó de la monolatría al monoteísmo, es probable que lo primero sea lo cierto.¹²

4. El Dios de los padres y el Dios del lugar

Afín a la condición de una vida nómada fue la denominación del Dios de los hebreos como “el Dios de Abraham, Isaac y Jacob”. En la narrativa bíblica esta expresión crece según se suceden los personajes; es el Dios “de Abraham, tu padre” para Isaac (Gen 26,24); será “de Abraham, tu padre y de Isaac” para Jacob (28,13); y para Moisés será “el Dios de tu padre, Dios de Abraham, Dios de Isaac, y Dios de Jacob” (Ex 3,6). El Dios así descrito es una deidad que camina con el creyente, va donde él va y no tiene un lugar de asentamiento. Es difícil determinar si este nomadismo fue un hecho histórico o literario. La arqueología no se pone de acuerdo en si hubo un período nómada o no en el Israel bíblico. De todos modos en la narración las etapas de nomadismo y sedentarismo están claramente expuestas. Antes de que se prohibieran los altares se cuenta que los patriarcas en ocasiones los construían para adorar a Dios; así lo hizo Noé (Gen

8,20), Abraham (12,7; 13,18) y Moisés en el desierto (Ex 17,15).¹³ Pero el relato da señales de que son altares pasajeros y que no se está instituyendo un lugar regular de culto. Lo mismo puede decirse del altar construido por Josué (Jos 8,30) y por las tribus de Rubén, Gad y Manases (22,10) aunque es probable que estos altares comenzaran a ser lugares estables de adoración a Yahveh. Ya en un momento anterior se dio un paso más cuando en el desierto se construye la tienda del Encuentro y el arca donde se deposita la ley (Ex 35-40); el detalle de ser un artefacto portátil continúa la tradición del Dios que se traslada, aunque ahora identificado con una estructura particular.

Es con el asentamiento en Canaán que se pasa del Dios de los padres al Dios del lugar. Puede que este proceso sea una construcción literaria, pero en todo caso refleja una verdad social. Un pueblo que reside en forma permanente en una tierra tiende a crear lugares fijos de culto y a identificar esos lugares como la residencia de Dios. Un ejemplo notable de este modo de pensar se halla en 2 Rey 17,26 donde se dice que los nuevos habitantes de Samaria son atacados por leones porque “no conocen la Ley del Dios de aquella tierra”. El interés es doble: por un lado la necesidad de expresar la fe y cumplir con las prescripciones propias de la ley religiosa; por otro hay un interés político de parte de las autoridades pues el templo pasa a ser el lugar de recaudación de los fondos para la corona y de identificación nacional. Para el tiempo de los profetas, aquellos altares provisionales construidos por los patriarcas se habían ya confundido y asimilado a lugares de culto cananeos y por lo tanto se habían transformado en lugares de idolatría; esto motiva que sean criticados en sus arengas (Am 3,14; Os 8,11). Sin embargo no parece que su prédica haya sido muy efectiva pues no deja de abundar la idolatría y recién un siglo después será el rey Josías quien en el año 622 a.C. va a producir la

¹² Cf. Ex 15,11; monolatría o henoteísmo es la aceptación de la existencia de varios Dioses pero la adoración de uno solo; es el caso del primer mandamiento que reclama la adoración de uno solo entre varios “no tendrás otros Dioses delante de mí”, cf. P. R. Andiñach, *O Livro do Êxodo. Um Comentário Exegético-teológico*, Sao Leopoldo, Sinodal/EST, 2010, p. 268-269.

¹³ Horst D. Preuss señala que aunque hay muchas referencias al Dios “de los ancestros” no siempre se puede asumir que refiere a Yahveh y que es probable que sea una expresión muy antigua referida al Dios *El* que luego habría sido asumida por Israel; *Old Testament Theology II*, Louisville, Westminster- John Knox Press, 1992, p. 5-7.

reforma religiosa más importante de la historia de Israel y ordenará derribar todos los altares que pueblan el territorio de Judá y de la ya inexistente Samaria (2 Rey 23,4-14). Su orden convoca a cumplir con el documento hallado en el templo –presumimos que era una versión embrionaria del Deuteronomio- y en acuerdo a él establecerá el templo de Jerusalén como único lugar de residencia de Dios y de culto legítimo (Dt 12,2-7).¹⁴ Esta reforma termina por confirmar que el Dios de Israel no trashuma sino que reside en Jerusalén.

Solo en Daniel y Esdras encontramos la expresión “Dios del cielo”. Ambos libros son de los más tardíos del Antiguo Testamento y constatar que en ellos abunda esta expresión indica que es un nuevo paso en la comprensión de Dios. Es probable que refleje cierta influencia persa pero de ser así deberíamos preguntarnos por qué no la encontramos en otros libros del mismo período como son Ester, Eclesiastés y Job. Lo que podemos inferir es que la literatura propiamente posexílica es poco afecta a los temas dilectos de la fuente sacerdotal (la ley, el templo, la observancia de las fiestas, etc.) y que en ella se cristalizó un concepto que pudo venir de otra cultura y que consiste en considerar que Dios mora en el cielo. Pero esta expresión parece más un desafío a aquella otra que afirma que Dios reside en el templo que una declaración sobre el espacio físico donde la divinidad habita. Todo indica que la expresión “el cielo” no refiere al lugar sino a tres elementos que son una novedad teológica para su época: la universalidad de Dios que desde el cielo “ve” todo, lo que también es una manera de testificar el monoteísmo ya consolidado en esa época. Lo segundo es la convicción de que al habitar en el cielo no hay lugar terrestre donde la divinidad pueda ser “apresada”

¹⁴ Se discute si el “Libro de la ley” hallado fue en verdad un protodeuteronomio, si fue otro documento, o si jamás existió y fue solo un ardid para justificar la reforma, cf. Nadav Na’aman, *The Discovered Book and the Legitimation of Josiah’s Reform*, JBL 130 (2011) 47-62; el autor concluye en que, en acuerdo con la estrategia de otros monarcas del antiguo Cercano Oriente, existió un documento del cual no podemos afirmar nada sobre su contenido específico y que fue utilizado para legitimar la reforma religiosa.

y así ser manipulada políticamente a favor de intereses sectoriales o de clase. Lo tercero es que al habitar “en el cielo” se libera el espacio para que pueda ser invocado desde cualquier lugar.

Una última observación debe ser dicha. En Israel el nombre de Dios adquirió un valor sagrado. De allí que fue terminante la prohibición de tomarlo en vano, de forma liviana o de invocar su nombre con un fin contrario a su voluntad. Tal fue el celo que para evitar incluso hacerlo por descuido se dejó de pronunciar de manera total. La costumbre –y luego obligación- de evitar pronunciarlo y su remplazo por *Adonai* (en hebreo significa “Señor”) sucedió en una fecha desconocida pero en tiempos todavía bíblicos.¹⁵ La teología que hay detrás de esto es fina y merece tenerse en cuenta: dice que el nombre de Dios fue revelado a Israel para su redención, como un valor positivo y promisorio; hacer de él un elemento manipulable para fines personales o sectoriales distorsiona su sentido y pone en riesgo la relación con la divinidad.¹⁶

5. El Dios que libera

La narración del momento de la liberación se presenta dentro de una estructura litúrgica en los caps. 12-15. Comienza con la celebración de la pascua y finaliza con la acción de gracias del Canto de Moisés y María. Esto nos revela que el relato se asume a sí mismo no como una historia de los acontecimientos sino como una interpretación de ellos. El discurso no es el periodístico –externo y pasajero- sino aquel que busca exponer el sentido de lo que sucedió y por eso recurre al lenguaje litúrgico que es simbólico y mítico. Sucede de este modo porque un evento crece en significado cuando es visto desde la experiencia de la fe, y al narrarlo desde esa

¹⁵ La traducción Septuaginta que data del siglo III a.C. ya evitó nombrarlo y tradujo en su lugar “el Señor”, lo que indica que para esa época la prohibición ya existía.

¹⁶ Cf. Brevards Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia, Fortress Press, 1985, p. 39.

experiencia deberá buscar las palabras que permitan expresarla. Ya hemos mencionado que este recurso no debe entenderse como una disminución de la veracidad de lo narrado sino como una ampliación y profundización de la experiencia. El relato llano de un hecho no dice casi nada sobre su significado pero la experiencia de fe *ve* en los hechos de la historia la intervención de Dios y por lo tanto incorpora en la narración aquello que es captado por la fe y que hace que un hecho eventual y pasajero se torne en mensaje para su época y para la posteridad.¹⁷

Al comenzar con la narración de la pascua se ubica la liberación de Egipto en el proyecto mayor de la redención de Israel. Es sutil la distinción pero debemos hacer el esfuerzo de comprender que el acto histórico de dejar la esclavitud para ir hacia la libertad es comprendido como las primicias en un camino que conduce a la redención de Israel y final rescate de la humanidad. Esto no desmerece la liberación histórica y factual obrada sobre los esclavos pues sin ella todo el relato perdería sentido y valor, más aún, es necesario que quienes están esclavizados experimenten la veracidad de la voluntad de Dios de sacarlos de esa situación para que ellos mismos sean quienes generen la palabra que transmitirá ese mensaje a las demás generaciones. El relato de la liberación surge en consecuencia como testimonio de lo que Dios ha hecho por los oprimidos y en calidad de tal, como palabra de esperanza para todos los oprimidos de la historia. Ahora bien, el horizonte de la mera historia debe ser superado para que cada acto de injusticia que haya quedado impune y cada opresión donde la liberación no llegó a concretarse puedan ser comprendidas no como una debilidad del plan de Dios sino como un signo de que la redención no se limita a esa esfera ni queda anulada por ella. Pero esto no debe conducir al adormecimiento

de las conciencias ni a que la fe resulte una forma de evasión de la realidad, el “opio del pueblo”,¹⁸ pues para el que sufre opresión, un Dios que salva su alma pero que no tiene la intención de liberarlo de las cadenas terrenales es más la actitud propia de un cínico que la de un Dios que proclama amar y comprometerse con quien sufre. Su presencia tiene sentido si el Dios que está es el Dios que libera. Es por eso que ver más allá de los hechos mismos debe alentar a comprender que en la liberación social y política hay un signo y adelanto de aquella redención plena que superará toda angustia.

La pascua en consecuencia pasa a ser la fiesta de la memoria de la liberación de la esclavitud.¹⁹ De esa manera será comprendida en la posterior reflexión de los textos bíblicos y así será también entendida en el Nuevo Testamento en los relatos de la pasión de Jesús. Estos son ubicados en la semana de la celebración de esa fiesta en Jerusalén y así obran una relectura de sus temas en el contexto de la revelación del Cristo. Lo que interesa resaltar del relato del éxodo es que a partir de él la pascua concentra la memoria de un hecho del pasado en el cual se reveló en la historia la voluntad de Dios de estar con los oprimidos y de promover su liberación. De manera que cada vez que en la liturgia se celebra la pascua lo que se hace es actualizar el mensaje de liberación y redención de Dios para el momento que vive la comunidad, la cual lo experimentará sobre sus propios y contextuales sufrimientos, opresiones, desafíos y angustias.

No debe asombrarnos encontrar que en el momento cercano a la liberación se oigan palabras de dudas y recriminación a Moisés (Ex

¹⁸ Esta expresión fue muy utilizada en el siglo XIX y la hizo famosa Karl Marx en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*; allí considera a la religión como un adormecedor de la conciencia pero a su vez como una forma inconsciente de protesta contra la miseria real, cf Karl Marx-Friedrich Engels, *Sobre la religión*, Salamanca, Ágora, 1974, p. 94.

¹⁹ Desde el punto de vista de la historia de la religión israelita la pascua pasó por diversos estadios antes de llegar a ocupar el lugar de ser fiesta de la liberación. Fue fiesta agraria y fue también una conjunción de dos festividades; para ampliar véase Roland de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder, 1976, p. 610-620.

¹⁷ Para una ampliación del tema del éxodo como clave hermenéutica puede verse el libro de S. Croatto, *Liberación y Libertad*, Buenos Aires, Mundo Nuevo, 1973; a pesar de los años pasados sus reflexiones son inspiradoras y no han perdido vigencia.

14,11-12). Son las llamadas murmuraciones que aquí se presentan por primera vez pero que se sucederán a lo largo del tiempo en el desierto. Expresan el temor a la libertad y el anhelo de un pasado que a la distancia tiende a parecer mejor que el presente. Desde el punto de vista teológico tienen como función dejar en claro que la liberación y la redención son actos de Dios y no de los seres humanos. Es Dios que sacude la conciencia humana y llama a asumir un proyecto que supere las injusticias y eso aún si quienes las padecen prefieren quedarse como están. Los seres humanos se movilizan y actúan modificando proyectos y sociedades pero en la teología de Israel es Dios quien está detrás de todo y el que da la fuerza para llevar adelante la liberación. En la respuesta de Moisés a esos reproches surge esto con total claridad; les dice: “No temáis; estad firmes, y ved la salvación *que Yahveh hará hoy con vosotros... Yahveh peleará por vosotros, y vosotros estaréis tranquilos*” (vs. 13-14). Una vez sucedido el cruce del mar y luego de experimentar la acción de Dios brotará la palabra de gratitud expresada en un canto (Ex 15).

En un juego hermenéutico de alta calidad se cierra la narración de la salida de Egipto con el Canto de Moisés y Miriam. Es probable que como poema sea muy antiguo (cf. v. 11) y que haya sido refundido en una nueva redacción para aplicarlo a los hechos de la liberación de Egipto. Por otra parte su redacción actual refleja el tiempo del Israel ya asentado en Canaán y que mira su historia hacia atrás, lo que se hace evidente en la mención de Edom y Moab –que fueron luego clásicos rivales de Israel- y del monte del templo (Ex 15,15-17). Pero constatar esta distancia en el tiempo entre el evento y su palabra lejos de restarle valor la fortalece al dejar ver que pasados los años la memoria del éxodo como acto de liberación gozaba de salud y era celebrada con uno de los cantos más bellos de la literatura bíblica. El Canto que hacia el final suma a Miriam y las demás mujeres (v. 20) es una oración de gratitud por la salvación que ya experimentaron y eso lo hace más valioso que si fuera un canto

elaborado en el mismo momento. De haber sido así expresaría la alegría del acontecimiento reciente, pero pasado el tiempo la experiencia maduró y creció en intensidad como evocación de un hecho que perdura en la memoria y en la vida. Revela que la necesidad de celebrar la liberación sigue vigente como memoria del pasado pero también como expectativa del presente ante cualquier otra forma de esclavitud en que se pueda caer. En él se confirma que el acto de liberación fue obra de Yahveh y solo de él. El poema anuncia que el Señor puso todo su poderío para derrotar a los egipcios y liberar a Israel y no duda en exaltarlo como guerrero que hundió en el mar a los enemigos. Este lenguaje puede producir rechazo en nuestra sensibilidad actual pero debe entenderse en el contexto de celebrar un acto que fue violento porque la circunstancia así lo exigió. Para la narración en todo momento el motivo de la violencia es la tozudez del faraón de no dejar que los esclavos sean liberados, por lo cual la responsabilidad de la muerte de los soldados egipcios recae sobre él. Ya antes hemos señalado que este tipo de texto no nos habilita a ejercer la violencia a nuestro gusto pero sí hablan de que el relato bíblico posee una delicada sensibilidad para identificar el origen de la violencia social y reconocer las dinámicas que se presentan como inevitables para superarlas.

Conclusiones

Deseamos finalizar con una síntesis que concentre los principales elementos teológicos que describimos. Lejos está esta enumeración de agotar el mensaje y de representar la totalidad de pistas teológicas que la riqueza de la narración nos brinda. Pero lo esencial de nuestra exposición consideramos que está en estos tres puntos:

1. El proyecto de redención, que es universal y eterno, se expresa en esta gesta que es particular y fugaz. Pero ella generó una palabra que devino en texto y así se hizo mensaje para todas las

generaciones. Como tal somos llamados a actualizarlo en el contexto de nuestros propios desafíos.

2. El relato muestra que la liberación es un acto de Dios pero también que él levanta líderes para que la lleven adelante. Las objeciones de Moisés que al comienzo rechaza la misión y su posterior aceptación son un testimonio de que Dios no actúa en soledad ni desea hacerlo. Si los israelitas no hubieran cargado sus alforjas y partido de Egipto Dios no hubiera forzado la liberación.

3. La identificación de Dios con los oprimidos y su propuesta de un plan de liberación anuncia que la vocación de Dios es la de estar con ellos y liberarlos del yugo que padecen. Esa acción trasciende la liberación de Israel y se torna universal al momento de quedar cristalizada en un relato que será luego reconocido como canon. Esta condición de canon no solo le reconoce valor sagrado al texto sino que –más importante aún– dice de él que habla a todos los oprimidos sea donde estén. La liberación de los esclavos de Egipto es un arquetipo del proyecto de Dios para todas las injusticias y los sufrimientos de cualquier tiempo y lugar.

Bibliografía

- ANDIÑACH, Pablo R. *O Livro do Êxodo. Um Comentário Exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010, p. 268-269.
- ANDIÑACH, Pablo R. *Estudio de la leyenda académica de Sargón*, OrArg XI (1994) 67-84; y RevBíbl 55 (1993) 103-114.
- ANDIÑACH, Pablo R. *O Livro do Êxodo. Um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.
- BOFF, Leonardo, *Teología desde el cautiverio*. Bogotá: Indo América, 1975.
- BOFF, Leonardo. *Teología del cautiverio y de la liberación*. Madrid: Paulinas, 1978.
- CHILDS, Brevards. *Old Testament Theology in a Canonical Context*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

- CROATTO, Severino, *Experiencia de lo Sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*. Estella: Verbo Divino, 2002.
- CROATTO, Severino. *Yavé, el Dios de la "presencia" salvífica: Ex 3:14*, RevBíbl 43 (1981) 153-163.
- CROATTO, Severino. *Liberación y Libertad*. Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973.
- HOUTMAN, Cornelis. *Exodus I*. Kampen. Kok Publishing House, 1993.
- KARL MARX-FRIEDRICH ENGELS. *Sobre la religión*. Salamanca: Ágora, 1974.
- LEWIS, Brian. *The Sargon Legend: A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero Who was Exposed at Birth*, Cambridge, American School of Oriental Research, 1980.
- LIVERANI, Mario, *Más allá de la Biblia: historia antigua de Israel*. Barcelona: Crítica, 2005.
- NA'AMAN, Nadav. *The Discovered Book and the Legitimation of Josiah's Reform*, JBL 130 (2011) 47-62.
- NELSON, Richard D., *Historical Roots of the Old Testament (1200-63)*. Atlanta: SBL Press, 2014.
- OSBORN, Noel; HATTON, Howard, *A Handbook of Exodus*. New York: United Bible Society, 1999.
- PREUSS, Horst D. *Old Testament Theology II*, Louisville. Westminster: John Knox Press, 1992.
- RENDTORFF, Rolf. *The Canonical Hebrew Bible. A Theology of the Old Testament*. Leiden: Deo Publishing, 2005.
- ROITMAN, Adolfo D., *Del Tabernáculo al templo. Sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo*. Estella: Verbo Divino, 2016.
- VAN SETERS, John. *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.
- VAUX, Roland de. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1976.

Recebido em: 25/08/2016

Aprovado em: 20/09/2016