

---

# El 'Exodo' como evento y proceso: Un estudio de la base bíblica de la Teología de la Liberación

---

Norman K. Gottwald

---

Es una característica de la Teología de la Liberación buscar sus raíces bíblicas en los temas amplios que se toman por constituyentes y regulatorios de la fe y praxis cristiana. Entre estos temas preferidos, el éxodo de Israel de Egipto ha ocupado un lugar primordial.

En su obra fundamental, *Teología de la Liberación - Perspectivas*, Gustavo Gutiérrez subrayó el éxodo bíblico como uno de los elementos claves para la construcción de una noción "integral" de la salvación capaz de cancelar y trascender el antiguo modelo basado en una "distinción de planos", el cual dejó a los cristianos ineficazmente divididos entre preocupaciones "profanas" de este mundo y preocupaciones "sagradas" del más allá. Gutiérrez describe el papel ejemplar del éxodo en la siguiente manera:

"La liberación de Egipto es un acto político. Es la ruptura con una situación de despojo y de miseria y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna... El éxodo será la larga marcha hacia la tierra prometida en la que se podrá establecer una sociedad libre de la miseria y de la alienación. En todo el proceso el hecho religioso no aparece como algo aparte. Está situado en el contexto, o más exactamente, es el sentido profundo de toda la narración... La liberación de Egipto vinculada, hasta la coincidencia con la creación, añade un elemento de capital importancia: la necesidad y el lugar de la participación del hombre en la construcción de la sociedad... La experiencia paradigmática del éxodo mantiene su vigencia y actualidad gracias a similares experiencias

históricas por las que atraviesa el pueblo de Dios...”.

No sería difícil encontrar afirmaciones similares de la importancia fundamental del éxodo en la obra de otros teólogos de la liberación<sup>1</sup>. La centralidad del Exodo ha sido elaborada especialmente por J. Severino Croatto y Jorge V. Pixley.

### **1. ¿Es la teología de la liberación lo suficientemente bíblica?**

En un principio el uso de la Biblia en la Teología de la Liberación parece obvio y sin problemas, ya que sin lugar a dudas se sirve de temas bíblicos y ha recuperado un sentido vívido de la fe bíblica como praxis en el servicio de la justicia. Sin embargo, el uso de la Biblia en la Teología de la Liberación no está sin críticas, no solamente por parte de sus detractores, como se podría esperar, sino también entre sus amigos. Los que rechazan la Teología de la Liberación encuentran su empleo de la Biblia demasiado “arbitrario” o demasiado “político”. No hay caso en responder a estas críticas hostiles, ya que mi propia orientación apoya la perspectiva de la Teología de la Liberación. Sin embargo, conviene evaluar el uso de la Escritura en la Teología de la Liberación para determinar si ha sido completo y adecuado. Y al hacerlo podemos esclarecer algunos asuntos que podrían ayudar a limitar la fuerza de las críticas de la oposición. Mi interés en esta evaluación es profundizar y enriquecer la obra de la Teo-

logía de la Liberación exegeticamente, para que su influencia, ya enormemente productiva, sea extendida y multiplicada en el futuro.

Para mi punto de partida, me refiero a la obra del teólogo español, Alfredo Fierro, quien sostuvo hace más de una década que las notables promesas de la Teología de la Liberación tendrían que desarrollarse en una forma más comprensiva, autorreflexiva y rigurosa con el fin de crecer en poder esclarecedor y alimentar el cambio social en la Iglesia y en la sociedad. Aunque las críticas de Fierro ya no están al día, creo que el reto fundamental de su evaluación es todavía válido y que la Teología de la Liberación sólo puede beneficiarse al hacer caso de sus amistosas observaciones.

Fierro dice que los teólogos de la liberación han tendido a vacilar entre afirmaciones de fe “de primer orden” y reflexiones sobre la fe “de segundo orden” y, al ser cuestionados, se inclinan a cambiar de un nivel de discurso al otro sin responder en forma adecuada a los criterios de consistencia y coherencia de discurso. Esto se manifiesta particularmente, según Fierro, en la manera en que las teologías de la liberación típicamente miran al marxismo, por un lado, y al cristianismo por el otro. Si bien apelan al marxismo como un método de análisis más o menos adecuado, hasta necesario, los teólogos de la libera-

1. Gutiérrez Gustavo, *Teología de la Liberación Perspectivas* (Salamanca, Ed. Sígueme 1985) 204-210.

ción con frecuencia se niegan a tomarlo como filosofía, teoría social y estrategia política. Y en la medida en que dejan de hacerlo, dejan de ser teólogos a juicio de Fierro. De igual modo, si bien invocan los símbolos bíblicos de la liberación, estos mismos teólogos raras veces profundizan dichos símbolos hasta sus cimientos socio-históricos —o al menos dejan de hacerlo en forma completa— de modo que echamos de menos un análisis concreto de las líneas intra-bíblicas de opresión y liberación en toda su multiplicidad y en sus interacciones contradictorias.

Por consiguiente, el peligro que Fierro señala no es que las teologías de la liberación sean demasiado radicales o críticas y por tanto pierdan su audiencia, sino antes, que no sean tan radicales y críticas como pretenden y quieren ser y por tanto pierdan el interés y respeto que inicialmente despertan. Fierro lamenta que un análisis y teoría superficial de la estructura social y un análisis bíblico superficial se combinen para que muchas expresiones de la Teología de la Liberación tengan la pinta de tratados polémicos o devocionales.

En efecto, Fierro teme que la superficialidad de la penetración en el tema pueda resultar en un círculo "no hermenéutico" en el cual ni el "entonces" bíblico ni el "ahora" contemporáneo sea iluminado en forma adecuada.

Desde luego, reconozco que este breve resumen de las críticas de Fie-

rro les proporciona un tono excesivo y presuntuoso. Se puede hacerle justicia solamente a través de una lectura de todo el texto en el cual Fierro se esmera en citar obras específicas en vez de ataques generales. De todos modos el aporte del mismo Fierro a la profundización y agudización de la Teología de la Liberación se dedica al bosquejo programático de una teología materialista que relaciona el marxismo y el anti-comunismo. Tiene mucho menos que decir acerca del fortalecimiento de la dimensión bíblica de la Teología de la Liberación, y es precisamente este aspecto bíblico de su crítica el que yo quiero considerar aquí.

En la teología latinoamericana de la liberación, observa Fierro, la línea principal de aproximación es el estudio de ciertos temas "ejemplares", tales como el éxodo, la crítica profética de la sociedad y la confrontación de Jesús con las autoridades. Se hace escaso uso de la exégesis crítica en la mayoría de los casos y no se esfuerza por penetrar en la estructura social o la historia social de la Biblia en detalle. Aunque gradualmente se está corrigiendo esta falta de profundidad en la exégesis bíblica, me parece que Fierro básicamente tiene razón en su percepción. Ya que la Teología de la Liberación proclama a gritos que la Biblia ha sido malinterpretada por la teología dominante, tiene la obligación de ofrecer correcciones específicas y detalladas de esas interpretaciones tradicionales. Además, la lógica de la Teología de la Liberación depende en gran medida de su

capacidad de demostrar, y no meramente suponer, lecturas más socialmente precisas y exactas que las que la exégesis "no liberada" ha podido producir. ¿Por qué, nos preguntamos, ha quedado rezagada la teología latinoamericana de la liberación en este importante trabajo de "relectura exegética", en contraste con la exégesis materialista en Europa y la teología feminista en Norteamérica?

Me parece que puede haber tres factores que contribuyen a la escasez de exégesis bíblica profunda en la Teología de la Liberación. Primero, está el fuerte interés en el uso devocional de las Escrituras en las Comunidades Eclesiales de Base, el cual manifiesta una predisposición a aceptar la Biblia como autoridad para la liberación sin demostración excesiva. Esto, a su vez, parece contribuir a exageraciones con respecto a las dimensiones liberadoras de las Escrituras sin atención adecuada a sus corrientes reaccionarias. Segundo, los biblistas latinoamericanos por lo general han estado sólo marginalmente involucrados en la Teología de la Liberación. Sin duda una explicación de esto es que, a pesar de sus intenciones al contrario, la Teología de la Liberación no ha podido superar las divisiones curriculares académicas que mantienen una separación radical entre los estudios bíblicos y la teología. Otro factor en la relativa marginalización de los biblistas de la Teología de la Liberación es la aparente realidad que las actitudes pos-Vaticano II con respecto a la Biblia no se hallan representadas tan ampliamente

entre los biblistas latinoamericanos, como entre los teólogos latinoamericanos. Tercero, a razón de las sospechas de los teólogos latinoamericanos, de la liberación con respecto a la Teología del primer mundo, ha habido una especie de "bloqueo" mental que elimina los aportes recientes de biblistas del primer mundo de la conciencia de los latinoamericanos en su estudio bíblico. Esto quiere decir en la praxis que, contra sus propios deseos, los teólogos de la liberación a veces están trabajando con una exégesis bíblica vieja e inadecuada que debilita o, por lo menos, no hace justicia a sus propios argumentos.

Es notable que la literatura de la Teología de la Liberación, con algunas excepciones importantes, mayormente desconoce la erudición crítica social de la Biblia proveniente de Norteamérica. Por ejemplo, es interesante que mi libro *Las Tribus de Yahveh* raras veces aparezca como recurso bíblico en las obras principales de los teólogos latinoamericanos de la liberación, por lo menos los que han sido traducidos al inglés. Esto es aún más interesante porque *Tribus* se usa en una traducción en portugués en los programas de enseñanza entre las comunidades de base en Brasil y una traducción mimeografiada en español circula entre biblistas orientados hacia la liberación en Latinoamérica. Dejar de usar este análisis bíblico basado en una crítica social altamente pertinente produce versiones anómalas y contradictorias de la sociedad y cultura del primitivo Israel que a menudo no llevan el paso con la

perspectiva teológica ni con las conclusiones teológicas supuestamente tomadas del texto.

Para ilustrar: junto con argumentos acerca de la liberación de los esclavos de Egipto, se encuentran comentarios ingenuos en la Teología de la Liberación acerca de los israelitas como "nómadas" o acerca de "la conquista" de Canaán, como si la revolución social inicial no exigiera nuevos conceptos de la formación sociocultural de las tribus israelitas y de su relación con los pueblos de Canaán. En otras palabras, una reconstrucción cuidadosa y crítica de la economía política y organización social del Israel tribal hace falta justamente donde el método de los teólogos de la liberación exige que esté presente, porque ¿cómo hemos de encontrar sentido en las ideas religiosas del primitivo Israel, si no se basan integralmente en la praxis de las comunidades israelitas que se formaron en Canaán? Asimismo, la imprecisión de los teólogos de la liberación acerca del Israel tribal se duplica en muchas descripciones sociales rudimentarias o equivocadas acerca del Israel monárquico, exílico y posexílico.

## **2. El éxodo como evento histórico y proceso sociohistórico**

El éxodo puede entenderse como un evento o una serie de eventos, o puede entenderse como un proceso, es decir, un complejo de eventos que manifiestan ciertos rasgos reconocibles. Como *evento*, podemos dar una

definición general del éxodo. En sentido limitado el término se usa para designar la salida de los israelitas de Egipto al atravesar el mar. Más extensivamente, el éxodo designa todo el complejo de eventos descritos en el Libro de Exodo, desde la opresión en Egipto hasta la proclamación de la ley en Sinaí y más allá, abarcando los eventos de Números hasta Josué, hasta el establecimiento de los israelitas en Canaán. Como *proceso*, el éxodo se refiere tipológicamente al movimiento de un pueblo desde una situación de servidumbre hacia una situación de libertad, desde una vida colectiva determinada por otros hacia una vida colectiva auto-determinada, y se entiende que este movimiento es una empresa que implica riesgo e incertidumbre con respecto a las consecuencias. Esto implica la posibilidad y, bajo circunstancias apropiadas, la realidad de una revolución social y política.

El evento del éxodo (o los eventos) se presenta en la Biblia en una mezcla géneros literarios que incluye narraciones, epopeyas, descripciones de teofanías, instrucciones, listas y leyes. Se discute el grado en que se puede encontrar "hechos históricos" en esta mezcla de historias simbólicas acerca de los orígenes del pueblo. Podemos decir que en ninguna etapa en el desarrollo de las unidades y los complejos de tradiciones hubo un intento de entregar una versión coherente de acuerdo con nuestras convenciones historiográficas. Nuestra esperanza de recuperar la realidad del éxodo debe ser modes-

ta y debe respetar la naturaleza no-historiográfica de las tradiciones, como también su identidad final como un texto compilado en tiempos exílicos o pos-exílicos, su anterior enraizamiento en diversos horizontes pre-exílicos, y el carácter de mucha de la literatura folclórica e instruccional, como referencia social indirecta. En fin, debemos practicar sabiamente la "circulación hermenéutica", si hemos de discernir los contornos sociohistóricos del éxodo con el fin de autenticar nuestras reflexiones sobre una teología del éxodo.

Sin embargo, hay verdad en el argumento de que el éxodo es un "hecho de la historia", y esta verdad tiene varias facetas. Obviamente, es un "hecho" en términos literarios y teológicos. Los informes de estos eventos de salida de Egipto y entrada en Canaán son un hecho dado en la literatura mundial y, además, en la literatura sagrada de los judíos y los cristianos. Se puede decir que toda la estructura de las religiones judía y cristiana descansa sobre el fundamento de estos informes. Pero ¿podremos decir algo más? ¿Existe alguna manera de saber qué relación tienen estos informes con los eventos que realmente ocurrieron en Egipto, Sinaí y Canaán en algún momento entre los siglos XV y XII antes de Cristo? Creo que la respuesta a esta pregunta es un "sí" cauteloso pero deliberado. Este "sí" lejos de ser una simple aseveración de historicidad, debe ser un juicio histórico bien matizado que tome en cuenta todo lo referente a los orígenes de Israel y no

meramente algunos presuntos sucesos mencionados en el Libro de Exodo. Hay que enfatizar que todo el proceso del éxodo abarca mucho más que la posible fuga de unos esclavos de Egipto, en la medida, en que se refiere a la indudable realidad del nacimiento de Israel a partir de "servidumbre en Canaán". Sea lo que fuera lo que ocurrió en Egipto, Israel nació en Canaán aproximadamente en la manera socio-histórica atestiguada en las tradiciones del éxodo: es decir, resistencia a la opresión del estado y una atrevida lucha por la auto-determinación.

### **3. Cuatro horizontes bíblicos para considerar el éxodo**

Un análisis del Libro del Exodo fuertemente sugiere que el éxodo se narra desde la perspectiva de por lo menos cuatro sucesivos "horizontes" o "momentos" sociales que claramente corresponden a una división por fuentes y también, más sutilmente, a "niveles" del texto, ya que a veces podemos detectar rastros de horizontes anteriores retenidos en horizontes posteriores. Que yo sepa, el único intérprete del Exodo que intenta correlacionar las fuentes literarias, niveles textuales y horizontes sociales es Pixley. Sin embargo, puesto que se trata de un comentario, su estudio no suministra un formato para reunir sus observaciones sobre el texto en una síntesis final.

Las discriminaciones operacionales en el Libro de Exodo con respecto a fuentes literarias, niveles textuales

y horizontes sociales son las siguientes:

### 3.1 *El horizonte N<sup>o</sup> 1 es el de los hipotéticos participantes en los eventos informados*

No existe ninguna fuente continua que hable con consistencia y coherencia desde este horizonte, precisamente a razón de la formación simbólica de las tradiciones para fines litúrgicos e instruccionales. Si una fuente así alguna vez existió, ha sido tan totalmente refundida, redactada y combinada por tradicionalistas de horizontes posteriores que ahora no puede recuperarse. Por esta razón me refiero a los "hipotéticos participantes en los eventos informados".

Sin embargo, fuentes continuas de horizontes posteriores de vez en cuando manifiestan características que no corresponden con las concepciones globales de esos horizontes posteriores y por lo tanto pueden ser "sobrevivientes literarios". Por ejemplo, cuando la fuente J dice que "partieron los hijos de Israel... Y también subió con ellos gran multitud de toda clase de gentes" (Exod. 12:37-38), este inocente comentario explota el presupuesto del J de que el Israel que salió de Egipto ya era una entidad étnicamente unida y auto-contenido de doce tribus bien definidas. Y cuando *todas* las fuentes posteriores se refieren a los israelitas del éxodo como un pueblo armado; esta sorprendente concordancia, destruye el aparente presupuesto del horizonte posexílico (no necesariamente compartido en los horizontes anteriores)

de que Israel no tuvo que luchar contra las fuerzas egipcias ya que Yahveh salvó al pueblo milagrosamente.

Además de los vislumbres del horizonte N<sup>o</sup> 1 en las fuentes posteriores, el Cántico a orillas del mar en Exodo 15:1-18 (variante corta en 15:21) contiene una celebración poética del éxodo, que pudo haber sido compuesto por la primera o, cuando más tarde, segunda generación de israelitas del éxodo. Ya que cuenta no solamente de la travesía del mar, sino de la entrada del pueblo en Canaán, la fecha de la obra entera implica el horizonte N<sup>o</sup> 2 (véase abajo), pero los versículos bien pudieron ser compuestos antes y, de todos modos, los eventos detrás de esta poesía no parecen corresponder con aquellos señalados en fuentes posteriores. Así Exodo 15:1-12 goza de cierta independencia no contaminada por influencias de las narrativas en las principales fuentes del Pentateuco. Tendemos a leer la frase "se amontonaron las aguas, se juntaron las corrientes como en un montón" a la luz de la narración posexílica de las milagrosas murallas de agua, pero el texto de Exodo 15:1-12 realmente no implica más que una gran tempestad, cuyos vientos produjeron olas gigantes en las que se ahogaron los egipcios. Muy posiblemente el poema también implica que los aurigas y arqueros de los egipcios estaban atravesando el agua en barcos, cuando les sorprendió una repentina tempestad de modo que "descendieron a las profundidades como piedra... se hundieron como plomo" (Ex. 15:5,10).

Con base en los datos anteriores del horizonte Nº 1, no creo que tengamos suficiente información de primera mano como para plantear categóricamente un éxodo históricamente verificado, si tan sólo porque los datos son tan escasos. Además, el papel del "mar" como símbolo del caos primordial es tan potente que no podemos siquiera estar seguros de que hubiera agua involucrada en los eventos originales. De hecho, el mar puede no tener nombre propio, ya que el así llamado "Mar de Cañas" (*suf*) probablemente debe entenderse más bien como Mar Distante o Mar Final (*sof*) y así su sentido sería más simbólico que geográfico. Pero creo que sí podemos concluir que estos datos, unidos con lo que sabemos en general con respecto a pueblos cautivos en el servicio de faraón, están de acuerdo con la posibilidad genuina de que el "núcleo histórico" de las tradiciones del Exodo era un grupo heterogéneo de esclavos estatales que emplearon sigilo y astucia, junto con armas robadas y capturadas, y que recibieron una ayuda de los fenómenos naturales, para lograr su escape de Egipto. Esta posibilidad es tan tenue, sin embargo, que no es aconsejable tratar de sacar conclusiones socio-históricas o teológicas de gran evergadura con base en ella.

### 3.2 *El horizonte Nº 2 es el de los socio-revolucionarios y confederados religiosos en las montañas de Canaán en los siglos XII y XI*

Así como en el caso del horizonte Nº 1, esta perspectiva no se encuen-

tra conservada en las fuentes narrativas continuas, sino en algunas narraciones y detalles en los estratos posteriores, de los cuales algunos son de importancia para ayudarnos a corregir las interpretaciones "pacifistas" y "pasivas" del éxodo.

De interés particular en este sentido es la representación del rescate de los israelitas a orillas del mar en términos de la ideología de la guerra santa, la cual enfatizaba el "no temer", "mantenerse firme" y "estar tranquilo" antes de la batalla (Ex. 14: 13-14), con el resultado de que Yahveh envientona y da poder a las escasas fuerzas israelitas y a la vez las aumenta y multiplica con elementos de la naturaleza esgrimidos contra el enemigo (cp. granizo en Josué 10:11; un arroyo crecido después de la lluvia en Jueces 5:21 y nieve en Salmo 68:14). Es probable que la fuente J hable en este sentido del mar retirado por "recio viento oriental toda aquella noche" (Ex. 14:21b) y hasta de "la columna de nube" (Ex. 14:19b-20) que intervino entre las fuerzas egipcias e israelitas. No es posible una reconstrucción "naturalista" con base en esta narración breve, desconectada y hasta incompleta a veces. Pero la inmovilización de los carros (con las ruedas "atascadas" o "trastornadas", Ex. 14: 25) puede hacer referencia a su hundimiento en las peligrosas arenas de la playa. Es interesante que la versión J no diga nada acerca de los israelitas atravesando el mar, ni de los egipcios tratando de atravesarlo: los egipcios perecen, no porque persigan a los israelitas hacia el mar, sino porque



huyen a las aguas en pánico (Ex. 14:27b).

Es solamente en el cuarto y último horizonte sobre el éxodo en el que se habla de una *travesía* del mar. Aunque es posible explicar la ausencia de este tema en términos de una posterior redacción a favor de la versión más dramática de P, la falta de este concepto en el primitivo poema de Exodo 15 debe hacernos dudar. Creo que es una interpretación más razonable que J/E; simplemente no ve el mar como una barrera que tiene que atravesarse con el fin de seguir adelante. Se considera estrictamente como una trampa de la cual los israelitas, en un principio encerrados por el ataque sorpresivo del enemigo, luego logran escaparse volviéndoles las tornas a los egipcios.

Si bien no podemos hacer una separación segura entre los horizontes N° 2 y N° 3 en este asunto, es probable que esta versión J de los eventos en el mar haya sido plasmada por las prácticas y la ideología de la guerra santa entre la milicia ciudadana de las tribus premonárquicas, en vez de las prácticas militares más profesionales de la monarquía. El efecto de la influencia de la guerra santa en la versión J es ensalzar la actuación de Dios al ayudar directamente a los israelitas, de manera que una lectura literal hace pensar que Israel fue totalmente pasivo en el conflicto. Sin embargo, es precisamente esta impresión sesgada la que se corrige al considerar las tradiciones de la guerra santa en

Josué y Jueces, porque en estas tradiciones los israelitas definitivamente están activos en el campo de la batalla, aun cuando sus fuerzas son invenciblemente pocas y pobremente armadas. Esto quiere decir que los horizontes N°1, N° 2 y N° 3 recuerdan una liberación del éxodo, en la cual Israel hizo uso de todas las armas y estrategias militares que tenía a su disposición y en la cual Dios luchó a favor del pueblo, pero no en su lugar.

El horizonte en la primitiva revolución social israelita no se limita a los detalles narrativos en las fuentes posteriores. También se manifiesta en otras maneras. Por ejemplo, la versión final del Cántico a orillas del mar vincula estrechamente la salida de Egipto y la victoria sobre faraón (Ex. 15:1-12) con la entrada en Canaán y la victoria sobre los cananeos, filisteos, moabitas y edomitas (15:13-18). Es una característica de los primitivos poemas israelitas de victoria sobre enemigos en la tierra el que los eventos se describan en el lenguaje de revelación y teofanía del éxodo (véase Deuteronomio 33 y Jueces 5). Además, aunque fue compilado durante la monarquía, existe un núcleo de legislación social en el Código de la Alianza (Ex. 20:22-23:19) que presupone las prácticas agrícolas comunitarias y el sistema jurisdiccional de las tribus confederadas antes de la monarquía. Este núcleo, por lo tanto, atestigua la creciente formación de una sociedad alternativa en Canaán. Esta sociedad israelita se "ve" a sí misma en el éxodo, magnificando y modificando las memorias del éxodo

para dar espacio y dimensión a su propio proyecto comparable de liberación.

3.3 *El horizonte N° 3 es el de los tradicionalistas israelistas en la era de la monarquía quienes comprenden el Israel del éxodo como una entidad esencialmente nacional en transición hacia su establecimiento seguro como estado en Canaán*

Los tradicionalistas J y E han retenido, como ya lo vimos arriba, rasgos de los horizontes anteriores, pero el marco conceptual global que emplean es el de la identidad relativamente segura y las formas institucionales que Israel logró bajo sus propios reyes. Ya que el destino que J y E tiene en su mente es el establecimiento de la nación-estado de Israel, visualizan los israelitas del éxodo como abarcando todas las gentes de Israel, cuyos descendientes eventualmente ocuparon Canaán. A la vez enfatizan la liberación del éxodo como la maravillosa acción del Dios de Israel. No es que eliminen acción militar por parte de Israel, ya que de hecho parecen presuponer una salida armada de Egipto, sino más bien que enfatizan en forma predominante el poder divino detrás de todas las acciones de Israel.

De todos modos, el relato de la experiencia del éxodo en J y E tiene estos dos principales énfasis: la maravillosa obra de Dios al liberar el pueblo de Egipto y la presentación de Israel como una entidad nacional bien definida apartada de otros pue-

blos. Esto quiere decir que se quitan de nuestra atención *las acciones instrumentales del pueblo camino a su liberación*, aunque por supuesto se mencionan muchas de estas acciones, y también que no se da consideración al *proceso por medio del cual Israel se formó y llegó a una identidad distinta* en la época antes de su definición monárquica, aun cuando se hallan fragmentos de horizontes anteriores que sugieren el proceso de la auto-composición de Israel.

¿Por qué sería que J y E, aunque poseían tradiciones antiguas acerca de las acciones auto-determinantes y los orígenes mixtos de los primitivos israelitas, enfatizaron tan fuertemente la fuente trascendental de los eventos y la situación unificada, plenamente formada del pueblo? Sin duda dos influencias principales se combinaron para producir este resultado. Una fue el contexto litúrgico en el cual las tradiciones del Exodo se plasmaron antes de que J y E las pusieran en forma escrita secuencial. Después de todo, podemos ver la impronta de la liturgia en el poema de Exodo 15 que fue compuesto antes de la monarquía. La liturgia, a partir del período tribal y a través de la monarquía, celebraba la organización del pueblo bajo su Dios soberano. No buscaba trazar los acontecimientos inmanentes o instrumentales en la historia de la formación del pueblo. El otro factor fue que Israel en la época de J y E era todavía un estado nacional relativamente joven. Su liderazgo y sus instituciones exigían explicación y legitimación. La modali-

dad litúrgica, al enfatizar la estabilidad y el orden bajo un Dios protector, estaba bien adaptada a las necesidades ideológicas de (los) nuevo(s) estado(s). Aun cuando tenemos indicaciones de que J y E no son simplemente exponentes del gobierno monárquico, sino que presentan la monarquía con cierta cautela, sin embargo funcionaron en un principio para mostrar cómo los comienzos pre-estatales de Israel prepararon el camino para la monarquía que aspiraba a ser conservador de las tradiciones más antiguas.

*3.4 El horizonte N<sup>o</sup> 4 es el de los que pretendían restaurar a Judá a fines del exilio y en el posexilio como comunidad religiosa y cultural que había perdido su independencia política*

El tradicionista P se toma la retadora tarea de presentar la experiencia del Exodo como modelo para la reconstrucción de la comunidad judía, después de la pérdida de independencia política por la destrucción de ambos reinos israelitas por conquistadores extranjeros. Los énfasis J/E sobre la fuente trascendental del poder de Israel y sobre la unidad distintiva de Israel son llevados aún más allá en P. Si bien en las versiones anteriores el faraón endureció su corazón, por voluntad propia, P informa que Yahveh endureció su corazón, casi contra su voluntad. Las breves alusiones en J y E a un "recio viento oriental" ceden lugar en P a un mar dividido con un cañón de tierra seca entre las dos grandes murallas

de agua por medio de las que los israelitas marchan en seguridad, pero donde los egipcios se tiran en forma compulsiva para encontrar la muerte. Si bien en J/E los egipcios se tiran al mar huyendo de Israel en pánico, en P persiguen obsesionados a Israel hasta el mar, con descuido total de las consecuencias.

Las narraciones de P, junto con su gran cuerpo de ley ritual, dan la impresión de una comunidad devota que sale en una procesión religiosa, una especie de "ejército de salvación" en marcha. El Israel del Exodo en P no es tanto el estado nacional que había perecido ya a manos de Asiria y Neo-Babilonia, sino la comunidad creyente de los judíos que guardan la ley, definida no por territorio ni por estructura política, sino por un conjunto de normas y prácticas religiosas y éticas que se presentan en la Torah revelada durante la marcha del éxodo desde Egipto hasta Canaán.

En este horizonte sobre el éxodo, observamos una decidida separación entre "la religión" y "la política". Si bien en todos los horizontes anteriores la dimensión política del Exodo está presente o se presupone, en P esta dimensión se queda atrás para ceder lugar a una perspectiva religioso-cultural. Privada de autonomía política y dependiente de sus señores persas para el éxito de la restauración en Palestina, los tradicionistas de la restauración toman una perspectiva positiva con respecto a su situación. Subrayan las condiciones de "ley y orden" entre los israelitas del

éxodo con el fin de plasmar una nueva identidad contemporánea para los judíos que pueda sobrevivir a la pérdida de su existencia como estado. Esta tendencia completamente entendible en P se relaciona con el mayor énfasis en la iniciativa de Dios para separar aun más los fines y medios religiosos de las contingencias de la historia política y social.

### **La provocativa multivalencia del éxodo**

Con esta perspectiva posexílica con respecto al Exodo, hemos llegado a la tradición hermenéutica dominante, por medio de la cual el éxodo ha sido considerado por judíos y cristianos: la maravillosa y singular liberación de un pueblo de esclavitud para una nueva identidad religiosa. En esta interpretación se pasa por alto el notable sentido político de los eventos fundadores, ignorándolo en algunos casos, callándolo en otros, y a veces postergándolo para un futuro mesiánico.

Sin embargo, así como los diversos horizontes sociopolíticos de los israelitas y judíos plasmaron la forma en que los distintos tradicionalistas entendieron el Exodo, de igual modo en la subsiguiente historia judía y cristiana las posiciones sociopolíticas, étnicas o de clase de los intérpretes han tenido una relación decisiva en lo que se entendía como el sentido de aque-

llos eventos. El símbolo del éxodo se niega a "enterrarse" en la seguridad nacional o eclesial de los horizontes de la monarquía y la restauración religiosa. En forma insistente, la sospecha hermenéutica se extiende hacia atrás al evento/proceso original del primer éxodo, pero solamente en los círculos donde se lucha por un nuevo éxodo. Grupos religiosos y políticos con tendencias reformistas o revolucionarias a través de toda la historia pos-bíblica han tomado el éxodo como paradigma para nuevos órdenes de la iglesia y la sociedad basados e inspirados en la religión.

La Teología de la Liberación es una de estas "recuperaciones" de la dimensión política del Exodo que normalmente queda silenciada bajo establecimientos religiosos y políticos que están contentos con el gobierno de faraón. La recuperación contemporánea del Exodo como colaboración divino-humana en revolución social, ya bien adelantada en la Teología de la Liberación, será actualizada en todo su poder, solamente cuando la metáfora bíblica sea comprendida dentro de la gama de los horizontes sociales bíblicos y con referencia discriminadora a los horizontes sociales donde hoy vivimos y trabajamos.

Traductora:  
Alicia Winters