

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVIII
Julio-Diciembre 2022
Número 74

SUMARIO

ARTÍCULOS

Pedro García Casas

Esperanza contra toda esperanza: El desafío que plantean las víctimas de abusos sexuales a la Iglesia y al ministerio sacerdotal 307-328

José Pedro Angélico

Saudade, misterio de amor doliente, Consideraciones estructurales, metodológicas y filosófico-teológicas..... 329-340

Javier Martínez Baigorri - Miguel R. Viguri Axpe - M^a Nely Vásquez Pérez

Una mirada crítica a Laudato Si'. ¿Un documento más o una propuesta consistente? 341-367

Alejandro Klein

EL ominoso incidente de Éxodo 4: 24-26. ¿Cuál era el destino de Moisés? ¿Quién era Zipora? 369-390

Daniel Nascimento

The Same Story All Over Again? The Rebellion(s) at Meribah 391-410

José M^a Salvador-González

At the top of the transcendent stage of St. Bonaventure's Aesthetics: Contemplating God as the summum Bonum..... 411-428

Emilio Jiménez Pérez - Juan José González Ortiz

Aprender a convivir en la clase de religión: la lógica del don..... 429-448

Pedro Vázquez-Miraz - Juan Daniel León - Nicolás Álvarez-Merlano

La religión como estrategia de afrontamiento en los estudiantes universitarios. Una revisión teórica..... 449-466

José Ángel Castillo Lozano - José Antonio Molina Gómez

Prodigios y concepción del poder en el mundo visigodo. A propósito de las lanzas coloreadas de Eurico 467-489

Bárbara Palomares Sánchez

Nutka 1789: Un proyecto evangelizador frustrado 491-513

NOTAS Y COMENTARIOS

Ángel J. Navarro Guareño - Anna de Montserrat Vallvè - Eloi Aran Sala -

Francesc Xavier Marín Torné - Anna Eva Jarabo Fidalgo

Los espacios de culto como experiencia educativa (II): fundamentación arquitectónica. La basílica de la Sagrada Familia de Barcelona, un ejemplo paradigmático 515-528

Magdalena Cánovas Martínez

María Zambrano: el hombre y lo divino. Una aproximación al pensamiento religioso de María Zambrano 529-545

BIBLIOGRAFÍA..... 547-591

ÍNDICE DEL VOLUMEN XXXVIII 593-597

CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
http://www.revistacarthaginensia.com
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales)

Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Universidad Católica San Antonio de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy. E. Bedford (Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2022 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: C1. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

EL OMINOSO INCIDENTE DE ÉXODO 4: 24-26 ¿CUÁL ERA EL DESTINO DE MOISÉS? ¿QUIÉN ERA ZIPORA?

THE OMINUS INCIDENT OF EXODUS 4: 24-26
WHAT WAS THE FATE OF MOSES? WHO WAS ZIPORA?

ALEJANDRO KLEIN
Oxford University
Oxford Institute of Population Ageing
alejandroklein@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-1081-9920

Recibido 26 de abril de 2021 / Aceptado 4 de octubre de 2021

Resumen: El presente trabajo busca indagar el sentido ominoso del párrafo Éxodo 4: 24-26, el que parece remitirse a un antiguo ritual religioso, aparentemente madianita, señalando las discrepancias que el mismo presenta en relación al conjunto de relatos del Pentateuco referidos a la figura de Moisés. A partir de allí se interroga sobre la Divinidad, Zipora (como esposa-sacerdotisa) y el papel de la circuncisión dentro de una especie de casamiento ritual impuesto por el embadurnamiento de sangre, que es a la vez ritual de engendramiento del Héroe y ritual de contención del furor de la Divinidad. Se hace además un repaso a otros significados que hacen al “destino” de Moisés en relación a como se lo presenta en los escritos veterotestamentarios.

Palabras clave: Circuncisión; Héroe; Libro del Éxodo; Ritual.

Abstract: The present paper seeks to investigate the ominous meaning of the paragraph Exodus 4: 24-26, which seems to refer to an ancient religious ritual, apparently Midianite, pointing out the discrepancies that it presents in relation to the set of accounts of the Pentateuch referring to the figure of Moses. From there, he wonders about the Divinity, Zipora (as wife-priestess) and the role of circumcision within a kind of ritual marriage imposed by the bloodstain, which is both the ritual of begetting the Hero and the ritual containment of the fury of the Divine. There is also a review of other meanings that mark the “destiny” of Moses in relation to how it is presented in the Old Testament writings.

Keywords: Circumcision; Exodus Book; Hero; Ritual.

*Y hay también otras muchas cosas...
las cuales si se escribieran una por una,
pienso que ni aun en el mundo cabrían
los libros que se habrían de escribir.*

Juan: 21, 25

*Y fue en el camino en la posada y se le encontró Yahweh y quiso matarlo.
Y agarró Zipora cuchillo de sílex y cortó (el) prepucio de su hijo y echó a
sus pies y dijo ciertamente esposo de sangre tú para mí. Y se apartó de él.
Entonces dijo esposo de sangre por la circuncisión
(Ex: 4, 24-26)¹ (Cerni Bisbal, 1997).*

Introducción

El párrafo con el que comienza esta reflexión está inserto en Éxodo, dentro del ciclo de historias², leyendas y mitos relacionados a un personaje legendario llamado con el tiempo oficialmente Moisés, el que toma cada vez más relevancia en tiempos del destierro babilónico, pero especialmente al retorno del mismo, para entre otras cosas, anunciar que el cierre del “exilio” era posible y que una nueva tierra y una nueva clase de religión aguardaba a los israelitas. El Moisés del Éxodo, por ende, se refiere en lo manifiesto al exilio egipcio, aunque el narrador habla en realidad del babilónico.

A través del ciclo mosaico el narrador trata de responder a la angustiante pregunta de cómo sobrevivirá Israel, con un Templo que ha pasado de estar consagrado, a estar destruido. La respuesta que se intentó (sin duda arriesgada, pero que con el tiempo se revelaría fructífera) fue renovar los poderes de una Divinidad cada vez más omnipresente y por ende, sin necesidad de un Templo donde “habitar” emprendiendo el camino hacia el monoteísmo y transforman-

¹ Otra traducción sería: “En el camino, en una posada, Yahvé le salió al encuentro: y quiso matarlo. Zipora tomó un pedernal, cortó el prepucio de su hijo y tocó con él entre las piernas de Moisés: “Porque eres mi esposo de sangre”. El lo dejó ir. “Esposo de sangre», dijo ella, “marcado por su circuncisión” (Bloom y Rosenberg, 1995).

² Históricamente hablando, Moisés no introdujo la Ley entre los clanes hebreo y por ende, tampoco es el autor o el redactor de la legislación mosaica (Ska, 2017, 2011). Tampoco hay elementos para suponer, como opina Lods (1956), de que Moisés haya introducido una religión nacional fundamentada en el culto monólatra a Yahvé.

do simultáneamente a Israel en una Nación santa, en virtud de un pacto cuya celebración se situó legendariamente en los tiempos mosaicos del Sinaí.

Para eso, la figura de Moisés se debía robustecer lo máximo posible. En esa lógica, la historia mosaica duplicó historias patriarcales, con el claro intento de otorgar importancia y legitimidad a una figura que originalmente era secundaria y casi insignificante. Tanto, que los profetas del siglo VIII y VII a.e.c. no se dignaban siquiera en nombrarla. Pero el hecho de que originalmente el relato de Moisés no estuviera asociado claramente a ninguna tribu ni a ninguna tradición relevante fue la clave de su éxito: se pudo resignificar, modificar, añadir y completar su historia todo lo que fuera necesario, engrandeciéndola majestuosamente de acuerdo al gusto y las necesidades del redactor sacerdotal.

Así pues, se pudo erigir un Moisés de acuerdo a diferentes tendencias y necesidades de legitimidad modelo de la humildad (el más manso, “más que todos los hombres” (Núm 12,3)³, modelo del profetismo, modelo de monarquía, semi-dios, héroe nacional, vencedor del “mar”⁴ o el “Mar”⁵).

De esta manera se lo transformó en levita, se lo hizo hermano de otros dos personajes Aarón y Miriam, se lo hizo presenciar el milagro de la zarza, se lo transformó en el ejecutor de Faraón y sus ejércitos, en el obrador del milagro del pasaje por el Mar Rojo, el casado con Zipora, con lo cual se mantenía su ligación con la zona de Madián y el Horeb y en fin el promulgador de leyes que requerían una urgente legitimidad de antigüedad. Al Moisés viejo (de 80 años⁶) que “sacaba” a su pueblo de la esclavitud se le asociaron ciclos de

³ Mansedumbre que sin embargo no le evitaba ataques de furor, destruir las tablas de la ley, obligar a beber el oro diluido del Becerro y ordenar el asesinato de 3000 personas con la ayuda de los levitas (Ex 32, 20-28).

⁴ En la división de aguas del Mar Rojo (Ex 1431) se puede también hacer una lectura cósmica se vuelven a separar las “aguas” que la divinidad ya había separado en la creación (Gén 6,7) y vuelto a reunir tras el diluvio universal (Gén 76-13). Quizás dando a entender que el episodio de la salida de Egipto tenía por su trascendencia, ecos cosmológicos casi de una nueva gestación de la Humanidad. Como decir, según P., que es con el Éxodo que culmina realmente el ciclo de la creación y se gesta la verdadera “Humanidad”. Por esto, es también que en el relato sacerdotal de la travesía del mar (Ex 14), Dios hace surgir la “tierra seca” que había hecho aparecer el tercer día de la creación (Gén 1,9-10; Ex 14,16) (Ska, 2017). No podía haber duda alguna: el Dios que libera a su pueblo, no es otro ciertamente que el Creador del Universo.

⁵ No habría que descartar que al igual que en el relato de la creación, la divinidad a través de Moisés, vuelve a demostrar que puede triunfar nuevamente sobre la deidad marina primigenia Tiamat (Graves y Patai, 2012).

⁶ Este Moisés de 80 años es el que sin embargo solicita autorización a Jetro para retornar a Egipto...

un Moisés joven (salvado de las aguas, tenido o camuflado como egipcio, homicida) y un Moisés adulto (habitante en Madián, pastor, espectador de la zarza, casado y con dos hijos).

De una u otra manera, estos ciclos legendarios, que se fueron amalgamando a lo largo de una biografía mosaica, intentaron preservar coherencia y articulación. E intentaron responder enigmas que ya no se comprendían, como el caso de los 40 años de estancia en el desierto. Número destinado a introducir una explicación al absurdo de una permanencia de la cual ya no se entendía su sentido, teniendo en cuenta que aparentemente la salida de Egipto tenía por fin al retorno a la tierra “prometida”, concretando promesas ofrecidas por la Divinidad a los patriarcas.

Probablemente otro punto árido era el imborrable recuerdo de que Moisés jamás había entrado a la tierra prometida, que es lo mismo que decir que no pertenecía al ciclo de la “tierra prometida”, con lo que muere en el monte Nebo⁷, siendo su última compañía Yahvé, que concluye por darle muerte (Dt 34).

En este punto el relato de Moisés rompe (quizás inadvertidamente), cualquier intento de paralelismo con la vida de los patriarcas, los que en la mejor y verdadera tradición hebrea, murieron acompañados por su descendencia a la que perdigan bendiciones (Gén 25,7-9; Gén 35,27-29; Gén 47, 27-31). En el caso de Moisés, es la propia Divinidad la que se encarga de enterrarlo, en un acto ambiguo de privilegio o de final “sometimiento” ante el Dios. La más grande de las figuras legendarias muere pues sola. De la misma manera igualmente extraña se nos informa —tal vez para compensar esta imagen final de desvalimiento— que aún en sus días de vejez Moisés no había perdido su “vigor” o fortaleza (*lejhó*), elipsis probablemente de su capacidad sexual aún activa⁸.

Moisés replica otras historias

Como ya indicamos no es posible ignorar que de los ciclos legendarios de los patriarcas se extraen una y otra vez elementos para “nutrir” el relato mosaico. Así, al igual que Abraham entre los hijos de Het, Moisés se proclama extraño en tierra de extraños (Gén 23,4; Ex 2, 22), rivaliza y mantiene

⁷ Para Noth (1985), la única tradición mosaica segura es la de su tumba en Transjordania.

⁸ חֵזָק, “savia, “vigor” (Dt 34,7; Jer 11,19), “húmedo” en hebreo moderno, probable eufemismo para esperma.

conflictos con su hermanos Aarón y Miriam, tal como Jacob con Esaú (Gén 25,23; 32,30; Ex 32,21; Núm 12), tiene una aparición de la Divinidad en la Zarza, tal como Jacob tiene la visión de Betel (Gén 28, 12; Ex 3,2). Zipora, al igual que Raquel y Lía, aparecen asociadas igualmente a antiguos cultos (Gén 31, 34-35; Ex 4, 24-26).

El encuentro que tiene Moisés con las hijas del sacerdote madianita (Ex 2,16), es claramente semejante al encuentro de Jacob con Raquel (Gén 29, 2-10) Asimismo la bendición mosaica a las tribus antes de su muerte (Dt 33), replica a las otorgadas por Jacob a sus hijos (Gén 49).

Otros rasgos de su historia, recuerdan otras “importaciones”. Como Jeremías, Moisés tiene problemas para hablar (Jer 1, 4-11) y al igual que Jeremías se resiste a la misión a la que se lo insta. Moisés lee la Tora al igual que Esdras (Nehemías 8,9)⁹. Y lo mismo que en la famosa historia de Jonás (Jonás 1, 1-4), es otro desobediente al que el Dios busca castigar.

Sin embargo y curiosamente no parece que los redactores que intervinieron en la confección definitiva de la historia de Moisés tuvieran de cualquier manera, demasiada simpatía por el personaje. De esta manera, aunque Moisés logra calmar el furor de la Divinidad en Núm 14,12, difícilmente se le puede comparar con un “triunfante” Abraham capaz de señalar como insensato el castigo generalizado contra Sodoma y Gomorra, mientras la Divinidad escucha pacientemente y parece acatar (Gén 18, 20-33).

También pierde mucho Moisés frente a un Jacob indómito que roba su bendición a Isaac, descubre la puerta del cielo en Betel, le hace trampas a su suegro Labán, triunfa sobre la Divinidad en Penuel mientras descubre su rostro y finalmente asume el título de Israel como mítico fundador de una confederación de clanes hebreos (Gén 27 a 32). Añadamos además, que al igual que Jacob, Moisés “lucha” con la Deidad, pero mientras Jacob triunfa (Gén 32, 25-30) Moisés tiene un papel menor y secundario frente a Zipora¹⁰.

Se podría quizás indicar que la historia mosaica es un conector que intenta unir diferentes ciclos de relatos originalmente independientes entre sí: el ciclo del exilio, el ciclo del sacrificio (Ex 5,8) (al cual se une una versión más antigua de una fuga de pueblos “habiru”, (Ex14, 5), (Noth, 1985), el

⁹ Pero curiosamente, a diferencia de Esdras, que preconiza el alejamiento con los extranjeros, Moisés se casa primero con una madianita, y luego con una cusita.

¹⁰ No habría que descartar pues que de alguna manera Moisés sea también un personaje que parece despertar ambivalencias en los redactores que confeccionaron su historia.

ciclo de la instauración de la Ley y el santuario móvil, y el ciclo de la conquista de la tierra¹¹.

Entre medio de estos diferentes ciclos y referencias a otros personajes veterotestamentarios, surge en la historia mosaica el episodio de Ex 4, 24-26. Episodio notable, que permanece como una pieza insólita y difícil de poder incrustar en el conjunto de la narración mosaica, tal como quedó oficialmente establecida. Es este párrafo ominoso el que describiremos a continuación.

Un párrafo ominoso

Luego del asesinato de un egipcio, Moisés huye a la región de Madián, donde comienza su relación con Jetró y Zipora y donde acontece la famosa manifestación de la zarza ardiente. Pasados 40 años, Moisés retorna a Egipto (Ex 2 12-22, Ex 3). Hay 3 versiones de por qué lo hace. Una está reseñada en Ex 4,18: desea volver por su propia decisión para ver si sus hermanos aún viven¹². Otra se refiere a continuación en Ex 4,19, indicando que vuelve porque la Divinidad le anuncia que ya han muerto los que deseaban su muerte.

La última, que se ha de volver la más recordada, la señala Ex 4, 21-22: retorna para guiar a los israelitas fuera de Egipto. De esta manera, según Ex 4,20 Moisés vuelve con mujer e hijos (sin nombres que los identifiquen) a Egipto. Sin embargo, Ex 18,5 ofrece otra tradición por la cual aquellos en realidad nunca fueron a Egipto y que se encuentran con Moisés en el “monte de Dios”¹³ luego de la salida de Egipto¹⁴.

Sin embargo, Ex 4, 24-26 remarca que en el retorno a Egipto sí está presente Zipora y al menos un hijo de ambos (del que no se dice el nombre ni edad). El versículo en cuestión se coloca luego del comentario de Dios a

¹¹ Se sabe que como hecho histórico, nunca hubo conquista tal como la narra el libro de Josué. La arqueología indica que los asentamientos israelíes se ubicaron en zonas centrales de Palestina, en alturas o planicies, claramente delimitadas y coexistiendo con los asentamientos cananeos, fenicios, filisteos y aquellas de las otras tribus étnicas: Ammon, Moab, Edom (Liverani, 2005).

¹² Lo cual se contradice con Ex 4,27, que señala que no encuentra a Aarón en Egipto, sino en el desierto.

¹³ Este “Monte de Dios” según Ex 3,1 se llama *Horeb*, según Ex 4,27 está en el desierto sin que se lo nombre y según Ex 31,18, finalmente aparece como el *Sinai*.

¹⁴ Se estima actualmente que la estancia en Egipto de los clanes hebreos no duró más que dos generaciones (Ex 1, 6-8), o 60 o 100 años a lo sumo (Lods, 1956).

Moisés de que matará a los primogénitos de Egipto, adelanto de la décima plaga y antes de la orden a Aarón de que salga al encuentro de Moisés¹⁵.

En el camino a Egipto los tres, pues, se detienen en una posada. En esa posada (¿durante la noche?), y contradiciendo todas las indicaciones, revelaciones y promesas presentadas hasta ese momento en Éxodo, la Divinidad intenta matar a Moisés, sin que medien motivos claros o explícitos. Zipora corta el prepucio del hijo innominado y lo tira a los pies de Moisés, junto aparentemente con la sangre que brota y exclama, en una fórmula ritual, que a partir de ese momento, es su esposo de sangre. La Divinidad se aparta. Esta Divinidad no ha pronunciado palabra. Tampoco Moisés. Zipora ejecuta el ritual, es la que toma la iniciativa y es la única que habla, al final del relato.

Podría suponerse que lo que se conserva del relato está cargado de sobrentendidos narrados de forma concisa, rápida y metódica, dando cuenta de un contexto religioso, cultural y ritual que el narrador ya no podía entender. Sin embargo, la propia “extrañeza” del mismo, aunque tal vez ya incomprensible, probablemente evitó la tentación de que fuera eliminado o censurado¹⁶.

A partir de aquí surgen una serie de interrogantes que quizás alumbren detalles (aunque sean someros) sobre una “primitiva” religión madianita-hebrea, sobre la Divinidad a la que se dirigía, y al rol y función que cumplen las figuras denominadas como “Moisés” y “Zipora”. Es posible quizás considerar que probablemente existía una primitiva tradición oral, mantenida y transmitida por clanes madianitas y quenitas, que en su núcleo originario no narraba la historia de un líder emancipador de su pueblo, sino la de un ejemplo de fe, tal vez un proto-Moisés, que en completa “masedumbre” se entrega tanto a los designios insondables de su Divinidad, como tal vez a los rituales de una mujer-sacerdotisa (Zipora).

No habría que descartar que se tratara de una crónica paralela a la de Abraham, Isaac y el sacrificio del primogénito en Moriá (Gén, 22,2-9), pero con importantes diferencias: Isaac pregunta a su padre sobre el significado de lo que sucedía y Abraham entiende que se aplaca a la Deidad obedeciénd-

¹⁵ Párrafo insertado para que no quedara duda alguna de la participación decisiva del sacerdocio desde los preparativos del comienzo mismo de la salida de Egipto. En cuanto al versículo que le antecede, recuerda los sacrificios de primogénitos instituidos en el Código de la Alianza y revocado en la extraña historia de Isaac en Moriá (Gén 22, 1-19), espiritualizada desde entonces como ejercicio de fe edificante.

¹⁶ De tal manera, Bloom lo llega a denominar incidente extraño y horripilante (Bloom y Rosenberg, 1995).

dola. Aquí, por el contrario, Moisés es mudo y Zipora entiende que solo se puede aplacar a Yahvé enfrentándolo con una especie de ritual por el cual parece entenderse que no puede haber *sumisión* ante la Deidad, si no hay antes *enfrentamiento* a la misma. Este ritual de sumisión y enfrentamiento parece articular una serie de elementos que incluyen la circuncisión del prepucio, el embadurnamiento de la sangre y un acto de posesión final como “esposo de sangre”.

Para Graves y Patai (2012), el relato señala que la circuncisión era parte de una ceremonia matrimonial. Sin embargo, no parece ser el caso. El relato indica que era más bien una ceremonia de *posesión*: Moisés por la sangre del prepucio pasa a ser *parte de* y a ser *redimido* por Zipora ya no está *disponible* para Yahvé. Es una ceremonia de *redención*, cuyos ecos, como redención de los primogénitos, aparece en Ex, 13¹⁷.

Esta Divinidad que ataca a Moisés se relaciona quizás con la que ataca a Jacob (Gén 32, 25-33), pero como sea, sin duda, está muy lejos del Dios de amor, rectitud y justicia que los profetas gestarán en los siglos siguientes, o de los huéspedes simpáticos que Abraham recibe y con los que come y departe (Gén 18,1-15). Bloom indica de forma sugestiva que a partir de estos relatos primitivos (que atribuye a una fuente J), se puede atisbar una divinidad primitiva que otorga vida tanto como muerte, incapaz de contenerse en su furor (Ex 19-24), (Bloom y Rosenberg, 1995)¹⁸.

Cabe indicar que si estas observaciones son adecuadas y a pesar de que los autores insisten en la confección de la historia mosaica como atribuible al período exílico y aún post-exílico (Noth, 1985), no se puede tampoco ignorar que hay trazos de la misma que contienen aspectos primitivos pre-exílicos. Desde esta perspectiva, pues, el episodio sería una magnífica recreación del carácter ominoso, caprichoso e impredecible de una divinidad antigua asociada a un Monte volcánico (llamado Horeb-Sinaí) (Koenig, 1973),¹⁹ siempre a punto de estallar. Frente a este Yahvé primigenio se establecen quizás rituales de apaciguamiento para que la furia de la divinidad se contenga y sin embargo y aún así, persiste la sensación de que ante esta

¹⁷ No habría que descartar pues, que en una versión más primitiva Moisés era un primogénito y no Aarón o Miriam.

¹⁸ Sin embargo, su suposición de que el relato de J se forma a partir de un ambiente de corte refinado y culto durante o poco después de la muerte de Salomón, no resiste la evidencia arqueológica contemporánea (Liverani, 2005).

¹⁹ Von Rad (1982, 1993) indica que la tradición del Sinaí solo tardíamente pasó a formar parte del Pentateuco, tal como aparece en Nehemías 9,13.

Divinidad los pactos siempre están en peligro y los juramentos siempre se pueden olvidar (Núm 14,12)²⁰.

Una divinidad, además, que establece un límite poco diáfano y bastante ambiguo, entre lo amenazante y lo sublime, entre el terror y la adoración, entre lo persecutorio y la obediencia, entre lo grandioso y el espanto, y —finalmente— entre una bendición y una maldición. Ser el elegido de la misma es también ser objeto expiatorio-asesinado (Ska, 2011). No es pues de extrañar que los relatos del Pentateuco estén repleto de actos de venganza y retaliación: la matanza de los 3000 israelitas, obligar a beber el oro diluido del Becerro (Ex 32, 20-28), el fuego que consume a 250 varones (Núm 26,10) o la amenaza de destruir al pueblo entero cuando éste desea volver a Egipto (Núm 14,12), entre otros. Servir a la Divinidad no implica pues sino el pánico ante su presencia o su manifestación.

Éxodo 4, 24-26 se podría de esta manera relacionar a experiencias religiosas primitivas desde las cuales se erigía una Divinidad majestuosa pero profundamente ominosa (Freud, 1919), y frente a la cual era urgente implementar rituales de aplacamiento.

La circuncisión

La Bible du Centenaire (Lods, 1947) relaciona los versículos de Ex 4, 24-26, con Gén 34, 14, en relación a una práctica de circuncisión inmediatamente anterior o posterior al matrimonio. Sin embargo, Graves y Patai (2012), citando a Herodoto²¹, señalan que el ritual de la circuncisión era una práctica habitual en la población palestina de la época y no se relacionaba estrictamente a situaciones concretas como el matrimonio.

Se relacione o no con prácticas extendidas, quizás la clave radique en entender que de acuerdo a su contexto cultural, la circuncisión no tenía sentido por sí misma, sino que estaba indisolublemente unida a la idea de un pacto o un ritual. Cuando Gén 17, 23-27, relata la circuncisión de Abraham, Isaac y sus servidores, o cuando Josué 5,2, indica que Josué circuncida al pueblo

²⁰ Sin adherir a la tesis de Bloom (Bloom y Rosenberg, 1995) de un redactor proveniente de la corte de Salomón o Roboam, esta fractura divina de los pactos puede aludir a los tiempos de la escisión entre Judá e Israel. Si fuera así, es importante indicar que probablemente las rupturas, las inestabilidades, las fracturas entre promesas ancestrales y maldiciones actuales, quizás reflejaban la época de crisis e inestabilidad de la escisión del reino de Israel.

²¹ *Historia*. Libro II (pág. 57).

hebreo, los términos que se utilizan en hebreo: מִזְבֵּחַ y מִלֵּל, parecen remitir como raíz primitiva a: מָזַל, es decir a “cortar” o “recortar” (Chavez, 1992).

En tal sentido y como indican Graves y Patai (2012), en la antigüedad bíblica no se “hacían” pactos, sino que los mismos eran “cortados” o “atravesados” o “entrados en” (Gén 15,18; 21,27; Dt 29,11; Ezeq16, 8). Por ende, el rito de circuncisión probablemente era indisociable al acto de ser “atravesado” por la sangre: el hombre que “corta” el pacto se unta o “entra” en la sangre para que el mismo sea efectivo y tenga validez.

De esta manera Ex 4, 24-26, bien podría remitir a un pacto que se “corta” tanto con la ablación del prepucio como con el ungimiento de su sangre sobre un tercero que debe ser aparentemente protegido por la fuerza mágica de esa sangre ante el furor homicida de una Deidad que sería tal vez incontenible de otra manera. Es un doble pacto pues: de contención de la Divinidad y de protección hacia la víctima propiciatoria.

Según la opinión de Dussaud (1914, 1941), en el antiguo pueblo hebreo parecían coexistir dos distinciones de alma. Una, denominada “nefesh” (נֶפֶשׁ), alma vegetativa y la “ruaj” (רוּחַ) o alma espiritual que abandona el cuerpo con la muerte. La “nefesh” tendría su asiento en las entrañas hígado o riñones. Esta localización de la “nefesh” daría a suponer que hay que nutrirla (I Rey 17, 23)²². Por el contrario, la “ruaj” se encuentra en el soplo, la respiración o la sangre (Jer 17, 10; 20,2)²³. Observemos asimismo que en el rito de la imposición de las manos, la víctima propiciatoria ha sido identificada como el sustituto del oferente, con lo que la grasa sobre el altar del sacrificio pasa a significar el ofrecimiento de la “nefesh” del fiel, y la sangre el ofrecimiento de su “ruaj” (Lev 16,21).

La opinión de Dussaud es discutible y aunque no tiene suficiente apoyo filológico, quizás podría ayudar a entender que el ritual descrito en Ex 4, 24-26 es más antiguo al que se narra en Gén 17, 23-27. El papel sobresaliente que se otorga en aquél a la sangre parece remitir a un empaparse de la misma para resistir a la fuerza de la muerte y la amenaza mortífera de la Divinidad. Esta sangre derramada del prepucio a la que ve o huele, parece que *engaña* o *apacigua* a la Deidad (Gén 821; Ex 29,18), lo que la hace desistir de disponer de esa vida.

²² Por ende, la bendición que Isaac concede a Jacob, tomándolo equivocadamente por Esaú, se debería de traducir “Comeré de la caza de mi hijo, para que te bendiga mi nefesh” (Gén 27, 25).

²³ El pasaje del “nefesh” y el “ruaj” a su caracterización como “espíritu” tal como se entiende hoy en día, solo se verificará siglos más tarde (Ecles 3, 19; Sal 104, 29).

Contexto que se podría entender como el ritual de una muerte fingida de un hombre empapado y cubierto con la potencia viril de la sangre del prepucio. Tal vez, milenario rito de expiación y redención por el cual un héroe se presta a estar al servicio de Yahvé, pero debidamente protegido de su poder mortífero. Se revela pues, probablemente el ritual de una experiencia de transfiguración a partir de la combinación ritual de *sangre-prepucio-víctima propiciatoria y exclamación ritual*, para poner fin (transitoriamente) a la capacidad destructora de la Divinidad y preparando al héroe ²⁴para ponerse al servicio de la misma.

Zipora y su exclamación ritual

De esta manera el párrafo de Éxodo parece indicar un antiguo ritual, en el cual sobresale como fundamental rociar con la sangre proveniente de un genital (corte del prepucio) el cuerpo, las piernas o los genitales de una víctima expiatoria. Tal ceremonia la lleva adelante una mujer cerrando dicha pantomima con una exclamación expiatoria: “*esposo de sangre*”.

Esta figura femenina recibe el nombre o apodo de “Zipora”. Con tal nombre, Éxodo se refiere aparentemente a dos mujeres distintas: una, la innominada esposa de Moisés, que tal vez de acuerdo a alguna antigua costumbre no deja la casa de su padre (Graves, 1985) ²⁵ y otra, que porta un título sagrado, tal vez de origen madianita (Koenig, 1973; Herrmann, 1985). Sin embargo no hay que descartar que esta figura femenina relevante (sacerdotisa o el título que tuviera²⁶) se transformara a su vez en “esposa”, como parte del ritual expuesto en Ex 4, 24-26.

²⁴ Cabe indicar que héroe se refiere aquí a un personaje que atraviesa experiencias de iniciación y supervivencia, sin que haya connotación con la idea griega tradicional de Héroe (Grimal, 1979).

²⁵ Aparentemente la Zipora-esposa jamás fue a Egipto, permaneciendo con su padre. Siguiendo pues, la indicación de Graves (1985), quien indica una costumbre matriarcal por la cual los maridos pasaban a residir con la familia de la esposa, no puede dejar de hacerse notar que Moisés también pasa a formar parte del clan de su suegro en Madián. El ritual matriarcal parece romperse en la historia de Odiseo y Penélope, quien efectivamente sí sigue a su marido (Graves, 1985). De cualquier manera es necesario indicar que la tesis de una época matriarcal original, es una hipótesis cuestionada en la actualidad.

²⁶ No hay por el momento fuentes que puedan clarificar este punto.

Zipora aparece de esta manera como un personaje relacionado a la región de Madián²⁷ y a lo que luego sería la tribu de los quenitas. Según Jueces 1-16: *“los quenitas eran descendientes del suegro de Moisés, salieron de Jericó junto con la tribu de Judá, y se fueron al desierto que está al sur de Arad. Allí se quedaron a vivir”*. Del suegro de Moisés, aún se recordaba que había introducido elementos de culto en Israel tras la salida de Egipto, indicándose que el mismo era sacerdote del santuario en Kadesh²⁸, sede de un Dios volcánico asociado a la “Tzené” o Zarza (Ex 18,12)²⁹.

Hay que destacar que esta importancia madianita en la historia temprana de Israel, aún era rememorada en tiempos de Saúl *“Idos, apartaos, descendad de entre los amalecitas, para que no os destruya con ellos; porque vosotros mostrasteis misericordia a todos los hijos de Israel cuando subían de Egipto”* (I Samuel, 15)³⁰.

El significado del nombre Zipora parece derivar de la palabra hebrea “ave, pajarillo oavecilla” (צִיפּוֹרָה) (Gén 7,14; Dt 4,17; Job 41,5), y parece dar pistas de su relación con antiguas diosas o sacerdotisas relacionadas con aves, pero también con vestuarios rituales que implicaban plumas³¹. Teniendo especial reparo en que son simbologías distantes en el tiempo y el espacio, podemos recordar en tal sentido que la diosa Atenea también se manifiesta preferentemente como ave, incluida la lechuza, o que Lilith se manifestaba como “búho”, en tanto Hécate cananea (Graves, 1985). Asimismo (e insistiendo nuevamente en los reparos necesarios), es posible señalar que el relato de protección de Zipora con Moisés parece replicar otros relatos en los que una sacerdotisa protege a un héroe o semi-héroe de una deidad destructora, como es el caso de Ariadna con Teseo, que emerge del Laberinto

²⁷ Madián se ubicaba en el norte de Arabia: ocupaba el golfo de Aqaba y la península de Sinaí (Graves y Patai, 2012).

²⁸ Auerbach (1953) es un decidido partidario de la tesis de la primacía de Kadesh en la historia mesiánica.

²⁹ El suegro de Moisés se llama Jetró en Ex 3,1, Reuel en Ex 2,18, Hobad en Jueces 11,6.

³⁰ Sin embargo las relaciones entre madianitas e israelitas no siempre fueron de concordia, por el contrario surgieron diferentes conflictos entre ellos. Núm 31, 2, indica: *“Haz la venganza de los hijos de Israel contra los madianitas; después serás recogido a tu pueblo”*. En tal sentido, en tiempo de los Jueces, uno de sus caudillos, Jeber, se alió con Jabin, rey de Jator, un enemigo de Israel (Jueces 4,17).

³¹ La referencia a un vestido de plumas con el cual se cumpliría el ritual de embadurnamiento o ungimiento proviene de referencias mitológicas que indican como la sacerdotisa de la Diosa se vestía con plumas para imitar o convocar el baile sagrado de aves como las grullas (la grulla estaba consagrada a Atenea y Artemisa,) o la ibis, baile ritual en referencia a la consagración de un héroe-consorte, como en la historia de Teseo y Ariadna (Graves, 2014).

al igual que Moisés, salpicado de sangre, revelando un ritual de transformación y nuevo nacimiento (Graves, 1985; Grimal, 1979)³².

Si la Deidad ataca sorpresivamente (¿para matar?, ¿para probar si el Héroe está realmente preparado para su misión?), “Zipora” protege al Héroe al embadurnarlo con la sangre de un chivo expiatorio. Este chivo expiatorio es sometido a la ceremonia de corte del prepucio, por lo que la energía vital contenida en la sangre-ruaj se transmite del Hijo³³, propio o ritual, al Héroe que renace, embadurnado de sangre vital en sus piernas, genitales o en todo su cuerpo (Marks, 1995).

Este ungimiento, que era al mismo tiempo embadurnamiento y señal de protección ante el Ángel de la Muerte del Dios, indicaba el triunfo de Moisés ante la muerte, el sello de su Bendición y su aptitud para ser transformado en Héroe redentor de su Pueblo.

El nombre Moisés

Por lo anterior no encontramos dificultad en relacionar el nombre-apodo-título de Moisés (מֹשֶׁה) con un participio pasivo. Hecho que sin embargo se erige tradicionalmente como dificultad insalvable en la exégesis bíblica (Roper Berzoza, 2014; Ska, 2003). Tampoco vemos dificultad en relacionarlo con la raíz egipcia “ms’ ” que denota hijo, niño o engendrado. Por el contrario, la similitud fonética en la palabra, provenga del egipcio o del hebreo, abre un juego de ambigüedades que seguramente no dejó de tener en cuenta el redactor post-exílico.

³² Teniendo en cuenta estos elementos podríamos retomar y complejizar Ex 4, 24-26, indicando de forma hipotética que el personaje “Zipora” podría remitir a una figura regia emplumada que transforma a un héroe en su consorte, protegiéndolo y haciéndolo emerger de un nuevo nacimiento, a través de un embadurnamiento de sangre proveniente de lo que parece ser una versión antigua de circuncisión. A través de este ritual Zipora lograría la legitimidad de Moisés al enunciar ante la Divinidad que es su esposo de sangre, un ungido para inaugurar, probablemente, el pacto sacrificial en el Sinaí o la salida milagrosa de Egipto. En la misma línea exclusivamente hipotética podríamos suponer una versión más primitiva del relato por el cual la sangre que opera como protectora es en verdad sangre menstrual y no del prepucio. Podría entenderse entonces que se trata del poder de dar muerte de la Deidad detenido por el poder de la vida de lo femenino.

³³ A partir de la figura de este “Hijo”, Marks, indica que la identificación de Moisés con Yahvé depende de una segunda identificación edípica con el hijo, que remite al pueblo de Israel, identificación que sin embargo se revela imposible (Marks, 1995).

De esta manera suponemos que desde la conjunción de ambos términos, el héroe Moisés vuelve a ser *engendrado* en tanto que es *sacado*. Salvado y sacado de las aguas de la muerte al nacer, salvado y sacado del fluido vital de la sangre. Su nombre evoca por ende la presencia de la Divinidad, pero con la necesidad de mantenerla distante y ajena, indicando el resultado de una ofrenda votiva.

Al igual que en el caso de Josué, Salomón, Jacob, (Núm 13-16; Gén 35,10; 2 Samuel 12,25), “Moisés” probablemente sea un nuevo nombre o apelativo, otorgado a partir de un status heroico de consagración-embadurnamiento, que se podría entender tal vez en términos de un juramento de vida arrancado a la Divinidad (Bloom y Rosenberg, 1995).

Contexto histórico o contexto ideológico de la cuestión mosaica

De esta manera, y aunque el origen del nombre “Moisés” fuera etimológicamente egipcio³⁴ nada prueba de su origen egipcio, y menos aún permite suponer a Moisés como un sacerdote prófugo de la religión monoteísta de Akenatón, la que es ofrecida a los clanes hebreos (Freud, 1939). Por lo visto hasta ahora la clave del personaje no radica en su verosimilitud histórica³⁵, sino en un contexto ideológico donde se volvía imprescindible resolver la continuidad del pueblo judío y sus promesas ancestrales, las que se hacían provenir de la época patriarcal. Cuestión tanto más urgente en tanto se trataba de un pueblo ahora privado de su tierra y de su Templo.

A partir de aquí se comienza a plantear, junto al mito fundacional genealógico y étnico proveniente de los patriarcas, un segundo mito fundacional del pueblo israelita en torno al retorno del exilio, la peregrinación³⁶, la instauración de la alianza legislativa y una Divinidad que habita en una carpa móvil que estará allí donde se establezcan los israelitas (Ex 24,3-8; Ex 25,8). (Ska, 2011). Se entiende que al ser la Ley más antigua que la monarquía, Israel ya no necesita de la Monarquía, y al manifestarse la Divinidad como

³⁴ En el Antiguo Testamento se encuentran otros nombres egipcios, como Pinjás (transformado en Finees en varias traducciones) (Núm 25,11-12) o Aarón, quizás relacionado al antiguo egipcio *Aha Rw*, “león guerrero” (Chavez, 1992).

³⁵ Se entiende actualmente que el ciclo mosaico terminó de tomar forma, tal como lo conocemos actualmente, entre los siglos VII y V a.e.c. (Finkelstein y Silberman, 2003; Blanco, 2004; Ska, 2003).

³⁶ Según Smith (1997), la estructura del libro del Exodo es justamente la de una peregrinación.

un Dios que se revela en el Sinaí, ya no queda tan claro que el Templo le sea absolutamente imprescindible (Von Rad, 1975)³⁷.

Las vicisitudes del personaje transformado en el liberador

De esta manera, Moisés se transforma cada vez más en un personaje de radical relevancia (liberador, legislador y conductor), en tiempos exílicos y post-exílicos relacionado principalmente, pero no solo, al código de la alianza y a la labor del deuteronomista (Ex 20, 22-23; Ex 32, 16). Los autores concuerdan, de esta manera, en que Esdras, el legislador, es de una u otra manera, el modelo en cómo se va construyendo el relato mosaico en torno a la promulgación de la Ley (Coenen, Beyreuther y Bietenhard, 1990).

Antes de la época exílica y post-exílica, los profetas del siglo VIII y VII a.e.c. mencionan poco o nada a Moisés y solo en contextos carentes de importancia. Isaías, Jeremías, Amos, Oseas y Miqueas, recuerdan ciertamente la estadía en el desierto pero sin citar a Moisés o citándolo sin relevancia significativa³⁸. Recién con el tercer Isaías, en el siglo V a.e.c., es que se va

³⁷ Hay otro posible acercamiento al sentido del relato mosaico, ya no en relación a la ley, la alianza, la Divinidad o el peregrinaje, sino en torno a los repartos, conflictos y posiciones de poder en la clase dirigente o al menos, entre los que aspiraban a ser parte de la misma, al retorno del exilio babilónico. Es decir, la rivalidad existente (tal como la podemos recomponer) entre los Sadócidas (Ex 28), los Levitas (Ex 6,20; Ex 32,17-29) y la llamada Asamblea de Ancianos (Ex 3, 16; Ex 24,1). Se observará en tal sentido que el relato mosaico intenta diferentes soluciones de compromiso. Así, satisface a los Sadócidas tornándolos descendientes de Aarón y a Aarón (oscura figura rival de Moisés, en un relato antiguo) hermano mayor de Moisés (Ex 28,1), a los Levitas proclamando que Moisés mismo surgía de tal linaje y otorgándoles prerrogativas en el culto y la ceremonia sancionadas por el código (Núm 1, 50-53) y a la asamblea de ancianos restituyéndolos como sus auxiliares en la administración de la ley y la justicia (Ex 24, 1; Números 1116). Tal solución de compromiso parece ponerse a prueba y es legitimada por Yahvé, cuando todos los grupos “antagonistas” se reúnen para —en una especie de *pax augusta*— comer en pie de igualdad ante la Divinidad (“Moisés subió al monte con Aarón, Nadab, Abihú y setenta ancianos de Israel. Allí vieron al Dios de Israel, bajo sus pies había algo brillante como un piso de zafiro y claro como el mismo cielo. Dios no les hizo daño a estos hombres notables de Israel, los cuales vieron a Dios, y comieron y bebieron” (Ex 24,9).

³⁸ Amos 2,10: “Y yo os hice a vosotros subir de la tierra de Egipto, y os traje por el desierto cuarenta años, para que poseyerais la tierra del amorreo”; Amos 9,7: “Hijos de Israel, ¿no me sois vosotros, como hijos de etíopes, dijo el Señor? ¿No hice yo subir a Israel de la tierra de Egipto, y a los palestinos de Caftor, y a los sirios de Kir?. Oseas 13,4: “Mas yo soy el Señor tu Dios desde la tierra de Egipto; por tanto no conocerás Dios fuera de mí, ni otro salvador sino a mí. Yo te conocí en el desierto, en tierra seca. Jeremías 32,20- 23: “ que

estableciendo la figura de Moisés como enlace de los diferentes episodios de la salida de Egipto, la teofanía sinaítica, la estancia en Kadesh y la plena constitución del pacto y la Ley (Is 63, 11-12).

Una nueva versión de la Divinidad comienza a emerger. A pesar de la insistencia de los antiguos relatos referentes al “furor” de la Divinidad, se comienza a indicar prudentemente que los castigos no provienen en sí del Dios irascible, sino que por el contrario son justos castigos frente a un pueblo díscolo. Para evitar los mismos se exhorta al pueblo a la obediencia de la Ley. Ya desde el código del Deuteronomio, pero especialmente desde el código sacerdotal, estos textos no se cansan, una y otra vez, de remarcar las funestas consecuencias de una ley que no es obedecida. Es por eso que en un primer momento el acento está puesto más en la *obediencia*, que en la *aceptación* de la Ley³⁹.

Simultáneamente, la deidad post-exílica ya no es aquella de los tiempos de los reyes y los profetas. Ya no es una deidad que pueda “convivir” con otras deidades, se llamen Baal, Astarté, o Anat. Progresivamente se va imponiendo la noción de que ahora Yahvé es un Dios trascendental, cuyo poderío está presente en Jerusalén, pero también en Egipto o en Ecbatana. ¿De qué otra manera se podía entender, sino el cumplimiento de la profecía de Isaías 42, 1-9, que anunciaba el retorno del exilio y revelaba portentosamente el Poder del Dios frente a Ciro? (2 Crónicas 35; Esdras 1,1). El pueblo

pusiste señales y portentos en tierra de Egipto hasta este día, y en Israel, y en el hombre; y te has hecho nombre cual es este día; y sacaste tu pueblo Israel de tierra de Egipto con señales y portentos, y con mano fuerte y brazo extendido, con terror grande; y les diste esta tierra, de la cual juraste a sus padres que se la darías, tierra que mana leche y miel; y entraron, y la poseyeron; mas no oyeron tu voz, ni anduvieron en tu ley; nada hicieron de lo que les mandaste hacer; por tanto has hecho venir sobre ellos todo este mal. Miqueas 6,4: “Porque yo te hice subir de la tierra de Egipto, y de la casa de esclavos te rescaté; y envié delante de ti a Moisés, a Aarón, y a María (esta segunda parte parece ser un añadido). Miqueas 7,15: “Yo les mostraré maravillas como el día que saliste de Egipto”.

³⁹ Se entiende pues, como en el libro del Dt, al final mismo del Pentateuco, Moisés se dirige a Israel para hacerlo justamente reflexionar en la conveniencia de la plena obediencia “*Hoy te propongo que escojas entre la vida y la muerte, entre el bien y el mal. Si cumples los mandamientos del Señor tu Dios, que yo te prescribo hoy, amando al Señor tu Dios, siguiendo sus caminos y poniendo en práctica sus estatutos, normas y preceptos, vivirás, crecerás y te bendecirá en la tierra que vas a entrar para tomar posesión de ella [...] Pongo hoy como testigos contra vosotros al cielo y a la tierra te he dado a elegir entre la vida y la muerte, entre la bendición y la maldición. Elige la vida y viviréis tú y tu descendencia. Ama al Señor tu Dios, obedece su voz y sé fiel a él [...]* (Dt 30,15-16; 19-20).

debe pues, a partir de ahora, comprender que el antiguo Dios de Kadesh se ha transformado en el Señor del Cosmos⁴⁰.

Conclusión

Ex 4, 24-26 permanece como un párrafo extraño⁴¹, ominoso, aislado de los enormes esfuerzos que el o los redactores sacerdotales realizaron para resignificar profunda y duramente los episodios del Éxodo centrados en un personaje llamado Moisés, que pasa a tener enorme relevancia en su status de liberador y legislador de su pueblo y a partir del cual se gestan milagros fantásticos. El párrafo refleja ciertamente actitudes religiosas milenarias cuyo origen quizás ni siquiera provengan de una tradición hebrea, si tomamos en cuenta las indicaciones que sugieren su origen quenita-madianita. Sin duda, el párrafo proviene de un mundo profunda y perturbadoramente diferente al mosaico y por supuesto, al nuestro.

Probablemente, por sus rasgos de extrañeza y ominosidad, Ex 4, 24-26 es un fragmento, que junto a otras tradiciones orales (Noth, 1985), resistió o no se pudo ensamblar a los intentos homogeneizadores del relato bíblico llevados adelante por P. Permanece así como una pieza discordante en ese puzzle a veces tan desprolijo que es el Pentateuco⁴². Es difícil entender por qué este fragmento ha sobrevivido a la “censura” bíblica. Quizás se había perdido ya el sentido primitivo de lo que exponía o quizás, por el contrario, era aún tan grande el misterio que le rodeaba que el Redactor no se atrevió a censurarlo.

Ex 4, 24-26, al contrario de los relatos que lo anteceden y lo proceden, no presenta sucesos majestuosos ni grandiosos. No aparece en él el pueblo de Israel, sus sacerdotes, los levitas, los ancianos, las tablas de la Ley ni las caballerizas de Faraón ahogándose en el Mar Rojo.

⁴⁰ Como indica Jeremías 4, 22: “*Mi pueblo es estúpido, no me conoce—dice el Señor. Son hijos sin juicio, que no reflexionan*”.

⁴¹ Pero no es el único. Se podrían indicar la existencia de otros fragmentos que transgreden la “historia oficial” bíblica. Isaías 14,12-15, por ejemplo, parece referirse a un antiguo relato sobre Lucifer, su rebelión y su caída, el que a su vez parece replicarse en Ezequiel 28, 11-19. De la misma manera Isaías 34, 14-15 parece referirse a Lilith, la mujer que precedió a la creación de Eva. Hablando de Eva, cuando Gén 3,20, la invoca como la “madre de todos los vivientes”, sugiere sutilmente de que detrás de la misma se alza probablemente la figura de una Diosa milenaria (Graves y Patai, 2012).

⁴² Soy consciente de que autores de prestigio indican todo lo contrario, señalando que el Pentateuco se asemejaría a una especie de “artesanía compuesta” (Alter, 2008).

El párrafo parece querer relatar o transcribir una pantomima ritual de unguimiento de un héroe bajo la protección de una probable sacerdotisa de alas de pluma. Para este unguimiento se utilizaba la sangre de un prepucio circuncidado a efectos de emparar el cuerpo, las piernas y/o los genitales del Héroe de un fluido mágico y potente (tal vez el “Ruaj”) que lo protegiera de los furros o de los fluidos malignos de una deidad irascible e inestable. Pareciera que dicho ritual se hacía en silencio⁴³ y en el mismo participaban cuatro actores ceremoniales: un oficiante llamado “Hijo”, un héroe llamado “Moisés”, una sacerdotisa (presumiblemente con capa de plumas) llamada “Zipora” y una divinidad llamada “Yahvé”, que con su irrupción amenazante (tal vez como Ángel de la Muerte) da paso al comienzo del ritual y que con su partida, lo cierra. Entre medio está la ablación del prepucio del Hijo y el derramamiento de la sangre sobre el Héroe, que se acompañaba de la exclamación ritual de la sacerdotisa: *“Esposo de sangre por la circuncisión”*.

Se trata de esta manera del reflejo de una antigua religión donde para ser aceptado por Yahvé había que demostrar que se podía sobrevivir a Yahvé. Una religión además donde la sangre, los esponsales y las cicatrices corporales se mezclaban ritualmente. Ritual que daba protagonismo a una sacerdotisa que disfrazada de plumas de ave, protegía epifánicamente a su consorte-rey-adorador, el cual “renacía” embadurnado de un líquido sangriento (¿y amniótico?) y provisto de un nombre nuevo y talismánico que lo protegía del Ángel de la Muerte.

El silencio de la escena es notable, pues sin duda el Pentateuco está repleto de palabras, ruido, truenos, admoniciones y amenazas. Pero Ex 4, 24-26 parece ser un drama pantomímico que se gestualiza sin palabras. Todo es silencio, con la excepción de la última oración-demarcante de la sacerdotisa. Tampoco hay luces, fuegos, zarzas, relámpagos y rayos sinaíticos. Todo transcurre en una oscuridad siniestra cargada de amenazas, revelando un ritual meticuloso y preciso. Un error y la ira de Yahvé se puede desencadenar. Pero si hay éxito, Yahvé ya no tendrá libertad de ser Yahvé en la plenitud de su furor. La “gestación” del Héroe es también la gestación de un Yahvé impedido ritualmente de manifestarse en su ardor... Un ritual pues, donde parece que lo principal era calmar y apaciguar a la Deidad en su ardor destructor-creador. Difícil imaginar como a tal Deidad se la podía amar o incluso invocar.

⁴³ Este rito desarrollado en silencio y tal vez hasta en la oscuridad, ¿remedaba asimismo un rito cosmológico de Creación?

El Pentateuco hará un esfuerzo mayúsculo por resignificar a este Yahvé del furor apenas-contenible como Dios Legislador que propone ahora culto, pactos y Ley, para lo que exige obediencia. Para Ska (2003), esto implica correlativamente el paso de la esclavitud de Egipto al culto de Dios en el desierto. Pero no se puede ignorar que persiste una ambigüedad que nunca se resuelve en el texto pentateuco, entre el *obedecer por convicción* o el *obedecer por el miedo o el pánico* a la retaliación de la Divinidad... En el segundo caso habría que hacer un esfuerzo dialéctico muy grande para no percibir allí un retorno del antiguo Yahvé del furor.

De cualquier manera el esfuerzo por instaurar la observación de la Ley, lo que se llamará “Ley Mosaica”, permitirá imaginar nuevas formas de pactos y contratos con una Divinidad cada vez más asociada a la idea de constricción, racionalidad y autorregulación. La obediencia a la Ley implica a su vez el juramento de fidelidad Divina, con lo que la antigua deidad quedaba definitivamente controlada. Es el punto cúlmine de la exclamación triunfal de Ex 19,6: “*Así que, si ustedes me obedecen en todo y cumplen mi alianza, serán mi pueblo preferido entre todos los pueblos, pues toda la tierra me pertenece. Ustedes me serán un reino de sacerdotes, un pueblo consagrado a mí.*”

Ya sin tierra, ya sin Templo, ya sin reyes y ya sin profetas, la Ley no podía sino significar que el primitivo clan hebrero debía convertirse, ahora sí, en una Nación santa de Sacerdotes. En este sentido, Ska (2011) tiene razón en señalar que el relato del Éxodo no es pues solo o fundamentalmente el recorrido que va desde Egipto a la tierra prometida⁴⁴, Canaán, sino también un recorrido espiritual⁴⁵ o religioso, por el cual un clan se transforma en una nación que consiente en ser parte del culto y la ley al servicio exclusivo de un Dios que ha comenzado ya su pretensión monoteísta: una nación de santos al servicio del Dios Santo y verdadero, exiliando tal vez definitivamente al Yahvé del relámpago y el furor...

Volviendo finalmente al “destino” de Moisés, interrogante con la que da comienzo este trabajo, el mismo sin duda logra ser ungido, protegido y aprobado por Zipora, otorgándole por ende Yahvé la bendición de sus hazañas. Y sin embargo, como ya hemos comentado, muere solo y aislado en el Monte Nebo, en el último capítulo de un recorrido en el cual ya no aparece Zipora, ni su hijo ni ninguno de sus descendientes. A solas pues con su Dios, el cual

⁴⁴ La forma posterior de la promesa de una tierra, “que mana leche y miel”, no se encuentra en los patriarcas, sino tan solo a partir de Moisés (Herrmann, 1985).

⁴⁵ Para Ska (2003), es la travesía desde la servidumbre a la libertad, opinión con la que discordamos.

ya no se somete a la restricción de su furor, dándole muerte. Y sin embargo, piadosa o inteligentemente, el Redactor nos hace saber que este Moisés de 120 años aún mantenía intacto su vigor... ¿Era tal vez este vigor, después de todo, el remanente de aquel con el que Zipora lo ungió como Héroe y lo preparó como Salvador?

Referencias bibliográficas

Alter, Robert. *The Five books of Moses A Translation with Commentary*. Nueva York: W. W. Norton & Company, 2008.

Auerbach, Elías. *Moses*. Amsterdam: G.J.A. Ruys, 1953.

Blanco, Carlos (2004). “El Éxodo: aproximación interdisciplinar”. *Estudios Bíblicos LXII/ 3 (2004)*, 249-279.

Bloom, Harold y Rosenberg, David. *El Libro de J*. Buenos Aires: Ediciones Interzona, 1995.

Cerni Bisbal, Ricardo. *Antiguo Testamento Interlineal Hebreo-Español-Tomo I-Pentateuco*. Madrid: Editorial Clie, 1997.

Coenen, Lotar; Beyreuther, Erich y Bietenhard, Hans. *Diccionario teológico del nuevo testamento*. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990.

Chavez, Moisés. *Diccionario de Hebreo Bíblico*. EUA : Editorial Mundo Hispano, 1992.

Dussaud, René. *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*. Paris : Presses Universitaires de France, 1941.

Dussaud, René. *Introduction à l'histoire des religions*. Paris : Geuthner. 1914.

Finkelstein, Israel y Silberman, Neil Asher. *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Madrid: Siglo XXI, 2003.

Freud, Sigmund. “Lo ominoso”. *Obras Completas*, Tomo XVII. Buenos Aires: Amorrortu. (1979/1919), 215-252.

Freud, Sigmund. “Moisés y la religión monoteísta”. *Obras Completas*, Tomo XXIII. Buenos Aires: Amorrortu (1979/1939), 1-132.

García López, Félix. *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los primeros cinco libros de la Biblia*. Navarra: Verbo Divino. 2003.

García López, Félix. (1989). “El Moisés histórico y el Moisés de la fe”. *Salmanticensis*, 36/1 (1989), 5-21.

Graves, Robert. *La Diosa Blanca*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

Graves, Robert y Patai, Raphael. *Los mitos hebreos*. Barcelona: Gredos, 2012.

Graves, Robert. *Los mitos griegos*. Tomo 1 y 2 Madrid Alianza. 1985.

Grimal, Pierre. *Diccionario de Mitología Griega y Latina*. Barcelona Paidós, 1979.

Herodoto de Halicarnaso, *Historia (Libro II)*. Madrid Cátedra: Colección Letras Universales, 1999.

Herrmann, Siegfried. *Historia de Israel. En la época del Antiguo Testamento*. Barcelona: Sígueme, 1985.

Kayser, Walter. *A history of Israel. From the Bronze age through the jewish wars* Indiana: Broadman & Holman, 1998.

Koenig, Jean. *Le site de al-Jaw dans l'ancien pays de Madian*. Paris: P. Geuthne, 1973.

Liverani, Mario. *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*. Barcelona: Crítica, 2005.

Lods, Adolphe. *Israel, desde los orígenes hasta mediados del siglo VIII (a. de C.) La Evolución de la Humanidad*. Tomo 41. México: Editorial UTEHA, 1956.

Lods, Alfred y Monnier, Henri. *La Bible du centenaire*. Paris : Société biblique protestante de Paris, 1947.

Marks, Herbert . “Biblical Naming and Poetic Etymology”. *Journal of Biblical Literature*, 114/1 (1995), 21-42.

Noth, Martín. *Estudios sobre el Antiguo Testamento* Madrid: Sígueme, 1985.

Ropero Berzoza, Alfonso (coord.) *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Editorial Clie, 2014.

Ska, Jean Louis. *Compendio del Antiguo Testamento. Introducción, temas y lecturas*. Navarra: Verbo Divino, 2017.

Ska, Jean Louis. *Le livre de l'Exode. Questions fondamentales et questions ouvertes*. Nouvelle Revue Théologique 113 (2011), 353-373.

Ska, Jean Louis. *Los enigmas del pasado. Historia de Israel y relato bíblico*. Navarra: Verbo Divino, 2003.

Smith, Mark. *The Pilgrimage Pattern in Exodus*. Journal for the Society of Old Testament Supplement Series. 239. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

Von Rad, Gerhard. *La teología del Antiguo Testamento*, vol. I y II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.

RESEÑAS

AA.VV. (a cura di), *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare* (FMF) 553; **Cohen, Leonardo (Ed.)**, *Narratives and Representations of Suffering, Failure, and Martyrdom. Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of the History* (RSV) 547; **Cordovilla, Ángel**, *Teología de la salvación* (FMF) 554-555; **Dale Bruner, Frederick**, *The Letter to the Romans. A Short Commentary* (RSV) 548; **Gandía Barber, Juan Damián**, *El Consentimiento matrimonial. Apuntes «ad usum scholarum»* (MAEA) 573-574; **González Faus, José Ignacio**, *La inhumanidad. Reflexiones sobre el mal moral* (FMF) 556-557; **Guijarro, Santiago**, *Metodología exegética del Nuevo Testamento* (AMM) 549-550; **Haught, John, F.**, *Ciencia y fe. Una nueva introducción* (AMM) 575-576; **Long, D. Stephen**, *La bondad de Dios. Teología, Iglesia y orden social* (RFMF) 558; **Martínez Gordo, Jesús**, *Entre el Tabor y el Calvario. Una espiritualidad «con carne»* (BPA) 577-578; **Merelo Romojaro, Paula**, *Adultos vulnerados en la Iglesia* (MAEA) 579-580; **Núñez Beltrán, Miguel Ángel (coord.)**: *Synodicon Baeticum IV. Constituciones sinodales de la Abadía de Alcalá la Real y de las diócesis de Jaén y Málaga* (VFB y JARD) 581; **Otaduy, Javier**, *Parte general del Derecho canónico. Normas, actos, personas* (MAEA) 582-583; **Ravasi, Gianfranco**, *Espiritualidad y Biblia* (FMF) 559-560; **Reasoner, Mark**, *Five Models of Scripture* (RSV) 551; **Ruiz, Begoña**, *Protección de menores. Guía para formadores* (MAEA) 584-585; **Sesboüé, Bernard**, *Comprender la Eucaristía* (LQG) 561; **Sesboüé, Bernard**, *El hombre, maravilla de Dios. Ensayo de antropología cristológica* (FMF) 562-563; **Schmemmann, Alexander**, *Introducción a la teología litúrgica. A la luz de la tradición de la Iglesia ortodoxa* (JMSC) 564-568; **Somavilla Rodríguez, Enrique**, *La Iglesia y la sinodalidad. XXIV Jornadas Agustonianas* (BPA) 586-587; **Torres Pérez, Pepa**, *Teología en las periferias. De amor político y cuidados en tiempos de incertidumbre* (BPA) 588-589; **Uríbarri Bilbao, Gabino**, *El Hijo se hizo carne. Cristología Fundamental* (FMF) 569-570; **Wozna, Antonina María**, *Némesis: modelo de justicia en Mary Daly* (BPA) 571-572; **Wozna, Antonina María**, *Ser madre: ¿opción, destino o vocación? Espacio teológico de la maternidad* (BPA) 590-591; **Zundler, Dorothee**, *Dekalog und Tefillin im Ijobbuch? Eine sprach – und Literaturwissenschaftliche Studie zu Ij 31* (RSV) 552.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

