

EL ACTUAR YAHVISTA DE LAS MUJERES DE EGIPTO¹

The Yahvist Behavior of the Egyptian Women

JAIRO ALBERTO HENAO*

Resumen

El Libro del Éxodo inicia su narración con las mujeres. Ellas son las primeras protagonistas que saltan al escenario. No obstante ser Yahvé, goel de Israel, el más importante actor de todos los episodios, desde un principio su actuar se da por medio de las mujeres “de Egipto”, de su sentido femenino en favor de la vida, de su compasión con los seres más marginales y primeras víctimas de la violencia allí narrada, los niños. Si Yahvé se muestra como salvador de Israel ésta será siempre una acción mediada por el ser humano, en este caso, las descendientes de Eva.

Palabras clave: Exegesis, Éxodo, Lectura canónica, Mujeres en la Biblia, Violencia bíblica.

1 Este artículo pertenece a una de las escenas narradas en la tesis doctoral “Sufrimiento y mística” del autor.

* Magíster en exegesis bíblica por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Teólogo por la Universidad Pontificia Bolivariana- Medellín. Es profesor de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia Bolivariana.

Correo electrónico: jairo.henao@upb.edu.co

Artículo recibido el 17 de mayo de 2011 y aprobado para su publicación el 9 de agosto de 2011

Abstract

The book of Exodus starts its narrative with women. They are the protagonists upon the stage. In spite that the Lord, goel, redeemer of Israel, is the most important actor of all the scenes, his interventions are always given through “Egyptian” women, their feminine sense in favor of life, their compassion for marginal beings and first victims of the violence related there, the children. If the Lord appears as Saviour of Israel, his action will always be mediated by a human being, in this case, by women.

Key words: Exegesis, Exodus, Canonical reading, Women in the Bible, Biblical violence.

INTRODUCCIÓN

Esta micro sección, que he aislado por su utilidad expresiva, se encuentra dentro de un cuadro más amplio 1,1-4,18², correspondiente a la primera parte del Éxodo. Criterios como los personajes, los espacios donde se interactúa, el rol temático, nos permiten establecer una división como la que sigue:

- Ex 1,1-7: Introducción que conecta la obra con el libro de El Génesis.
- Ex 1,8-2,10: Centrada en la persecución de los hebreos, descendientes de Jacob y José, nacimiento de Moisés en este contexto.
- Ex 2,11-25: El joven Moisés se encuentra con la realidad descrita en los versos anteriores y, por ello, es constreñido a matar a un egipcio. De esta forma se conecta con la perícopa anterior; pero al mismo tiempo prepara la siguiente con la huída hacia las tierras de Madián, donde encontrará refugio en la casa del sacerdote.

2 Para mayor profundización en cada una de las escenas que se describen se puede consultar la obra clásica de: Childs, 2003, p. 43-119.

- Ex 3,1-4,17: Vocación de Moisés en el monte y revelación del nombre del Señor.

Nos encontramos en estas cuatro perícopas elementos significativos en el relato: la conexión con la tradición patriarcal, el relato del sufrimiento en Egipto descrito de varias formas (los duros trabajos, el asesinato de los niños, la violencia ejercida por el capataz y por Moisés), el surgimiento de un caudillo, su relación con las tribus del Madián que son caracterizadas a través del sacerdote Jetró y la montaña del Señor. En estas escenas son importantes los actores hebreos, quienes aparecen como víctimas de un régimen impuesto por el Faraón de turno, causa de toda la violencia narrada; en el fondo de la escena se deja ver Yahvé, quien tomará parte en la causa de los hebreos. Geográficamente nos situamos con rapidez en diversos escenarios: el gran país de Egipto, la casa de una familia hebrea, el palacio de la hija del faraón, las ciudades egipcias en construcción, las tierras de Madián.

Parece oportuno tomar un elemento significativo de esta gran sección inicial que nos oriente en la búsqueda de la noción de Dios y sus implicaciones comunitarias en El Éxodo. Es así como, concentrando todos los significados en un primer conflicto, presentamos la siguiente escena: *Las mujeres de Egipto: las comadronas, la madre y hermana y la faraona*.

Después de la introducción (Ex 1,1-7) entra en la escena el Faraón en un contrapunteo con el grupo de mujeres, que se puede dividir así:

- 1,8-14: Noticia sobre el surgimiento de un Faraón que no conoció a José y su familia; manifestación de sus sentimientos macabros.
- 1,15-21: Diálogo y pulso de Faraón con las parteras.
- 1,22: El pueblo egipcio se involucra en los planes del Faraón a través de la orden dada por éste para exterminar a los niños.
- 2,1-10: La madre y hermana de Moisés y la faraona.

LA ESCENA

Es una bellísima escena, bien construida por el autor sagrado, que sirve de gozne entre el enfrentamiento Faraón–pueblo numeroso y el enfrentamiento

Faraón– Moisés; literariamente es un quiasmo perceptible a nuestros ojos y que enfatiza el rol desempeñado por la hija del Faraón y su relación con el héroe final de la historia. El pasaje es precisamente el último cuadro apenas mencionado: Ex 2,1-10:

A: Una *mujer* da a luz un hijo (2,2).

B: La *madre* pone el hijo en el río, dentro de un canasto (2:3).

C: La *hermana* del niño observa qué ocurre con el niño (2,4).

D: La *hija* del Faraón mira la cesta que contiene el bebé (2,5).

E: La *hija* del Faraón reconoce que allí hay un niño (2,6^a).

D': La *hija* del Faraón siente compasión hacia el niño (2,6b).

C': La *hermana* del niño ofrece un plan (2,7-8).

B': La *madre* recibe al niño de vuelta en calidad de criadora (2,9).

A': La *hija* del Faraón *adopta* y da un *nombre* al niño (2,10).

Es fácil entender los elementos femeninos de este quiasmo elaborado por el autor en su narración. Lo que más nos interesa es el aspecto de las mujeres en relación con el niño o los niños. El relato comienza con una adhesión radical de las mujeres por la vida (*Hawah = Eva*), que concuerda con el sentimiento de Dios expresado en el relato. Es decir, lo antropológico se torna en el vehículo de lo teológico. El Ex 1 narra la tensa situación en medio de la cual viven los descendientes de Jacob³. Esta situación comienza a resolverse gracias a la intervención de un grupo creciente de mujeres que podemos evidenciar como sigue:

3 Hay una situación con respecto a la lista de los descendientes de Jacob y que ha sido estudiada en la Crítica Textual por los autores que se ocupan de estos asuntos literarios tan sutiles. El autor sacerdotal combina dos listas: Gn 46 y Gn 35. Las listas de los nombres preocupó siempre a los editores de las tradiciones (v.gr la Biblia de los LXX menciona a 75 personas), con ello se quería responder a necesidades del presente, de tal forma que se encontrara un vínculo con el pasado. En el caso presente la tradición del Gn 46 menciona a 70 personas, pero el orden de la lista sigue al Gn 35 sobre todo en la lista de las mujeres (Childs, 2003, p. 44).

1,13 **Sumario de los hechos en Egipto:** “Y redujeron a cruel servidumbre a los israelitas. Les amargaron⁴ la vida con duros trabajos de arcilla y ladrillos, con toda suerte de labores del campo y toda clase de servidumbre que les imponían por crueldad”.

1,15 **Plan de muerte del faraón:** “El rey de Egipto dio también orden a las parteras de las hebreas...diciéndoles: Cuando asistáis a las hebreas, observad bien las dos piedras: Si es niño hacédle morir; si es niña dejadla con vida”.

1,17 **Desacato de las parteras:** “Pero las parteras **temían a Dios**, y no hicieron lo que les había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los niños”.

1, 21 **Filiación yahvista de las parteras:** “Y porque las parteras temieron al Señor, Él les hizo familias (lit. casas)⁵”.

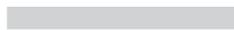
2,2 **Defensa de la madre:** “Concibió la mujer y dio a luz un hijo; y viendo que era hermoso lo tuvo escondido durante tres meses”.

2,3-4 **Plan salvífico de la madre:** “No pudiendo ocultarlo por más tiempo, tomó una **canasta-arca** de papiro, la calafateó con betún y pez, metió en ella al niño, la puso entre los juncos, a la orilla del río. La hermana del niño se apostó a lo lejos para ver lo que pasaba”.

2,5 **Desacato de la faraona:** “Bajó la hija del Faraón a bañarse en el río y, mientras sus doncellas se paseaban por la orilla del río, divisó la canasta-arca entre los juncos, y envió una criada suya para que la tomara”.

2,6 **Filiación yahvista de la faraona:** “Al abrirla vio que era un niño llorando. **Se compadeció de él**”.

2,7 **Plan salvífico de la hermana:** “Entonces dijo la hermana a la hija del Faraón: ¿Quieres que consiga una nodriza de entre las mujeres hebreas para que críe este niño?”



4 Esta voz será muy importante en la narración porque sirve para diferenciar dos momentos de la narración, la estadía en Egipto y la estadía en el desierto. Más adelante lo consideraremos.

5 El sentido de *casas* lo debemos tomar como *familia*, lo que en el fondo es hacerlas destinatarias de la misma bendición de Yahvé sobre el pueblo de Israel: “God rewarded the midwives with Battim –households-, by which an enduring progeny is meant” (Greenberg, 1969, p. 31).

2,8 Ejecución del plan salvífico antifaraónico: “*La hija del Faraón respondió: ¡Ve!*” 2,8b: “*Fue, pues, la joven y llamó a la madre del niño*”.

2,9: “*La hija del Faraón dijo: ¡Toma el niño, cuídalo, yo pagaré!*” 2,9b: “*Tomó la mujer al niño y lo crió*”.

2,10 Sumario y conexión yahvista de toda la escena: “*El niño creció y ella lo llevó a la Hija del Faraón, quien lo tuvo por un Hijo, y le llamó Moisés, diciendo: ¡De las aguas lo he salvado!*”

En la anterior selección hemos dado prioridad a las mujeres y, por ello, los saltos registrados son completamente artificiosos para exponer las ideas. En el subrayado se evidencia el hilo conductor del relato: muerte-vida, mujeres- protección de la vida, desprecio de la vida ajena-temor del Señor. Aunque este primer cuadro narrativo también lo podemos leer en la perspectiva del Faraón, de cuya figura nos ocuparemos más adelante y, por lo tanto, dejamos reservado para el momento oportuno nuestras consideraciones; sin embargo, la sombra del Faraón se percibe en tres momentos que reflejan tres planes macabros y allí es donde se enmarca el actuar de las mujeres:

- 1,8-13: El Faraón está preocupado por el creciente número de israelitas en su tierra. No se alegra por su número, teme paranoicamente lo peor y los obliga a duros servicios materiales. Sin embargo, cuanto más eran oprimidos más crecían. El Faraón se enfrenta a su primer revés.
- 1,15-21: El Faraón acude a otra artimaña, esta vez pretende convencer a las parteras de los hebreos, que eran dos o las dos representan a todas las parteras, para que traicionaran la confianza de las madres que habrían de parir, y en el instante del nacimiento ellas se ocuparan de hacer una selección natural favorable al Faraón: matar a los niños varones. El rey se topa con una voluntad maternal de parte de ellas y fracasa en su ardid. Ellas le dan al monarca de su propia medicina. El que induce al engaño sale engañado. Segundo revés.
- 1,22-2,10: En un tercer intento el rey de Egipto lanza un edicto nacional en el que solicita abiertamente que todos los niños varones, hebreos, sean ahogados en el río. También en este caso fracasa porque su propia hija no tiene en cuenta este mandato y obra en dirección contraria, salva a un recién nacido hebreo. Tercer revés.

ANOTACIONES LITERARIAS⁶

- En español son varios los verbos y sustantivos que nos permiten formar un cuadro semántico relacionado con lo maternal, lo femenino, lo vital, algo que se opone a la muerte: *parteras, hacer vivir, vida, prole, dar a luz, esconder, vigilar la situación, nodriza, madre, cuidar, criar, crecer, ser salvado*.
- En lo que se refiere al Faraón, las palabras utilizadas ambientan la atmósfera psicológica y sociológica de la narración: *imponer capataces, aplastarlos con duros trabajos, oprimir, reducir a cruel servidumbre, amargar la vida con duros trabajos, servidumbre, crueldad, hacer morir, echar al río*.
- Aquí conviene contemplar a los protagonistas: el rey y las mujeres y, en lo más profundo, Dios. La hermenéutica bíblica no puede dar razón sólo de verbos y sustantivos, porque entonces no puede hablar de Dios, de lo profundo, quien, finalmente, pareciera evadir toda demostración.
- A Dios (אֱלֹהִים) se lo menciona sólo dos veces en 1,17 y 1,21. Sólo hasta el Ex 2,24-25 vuelve a aparecer su nombre.
- 1,17.21: Dos veces aparece el verbo “temer a” –Dios– con sujeto las parteras “וַתִּירָאן הַמְּלָדוֹת אֶת־הָאֱלֹהִים” (v 17), “וַיִּהְיֶה כִּי־יִרְאוּ הַמְּלָדוֹת” (v 21). Sitúa a las parteras en el proyecto creador de Dios; “temor de Dios” que en la predicación profética de Isaías se considera como una acción del Espíritu del Señor (Is 11,2)⁷.

6 Los problemas de Crítica Textual no son muy relevantes y se refieren a cosas menores como la nacionalidad de las comadronas. Por ejemplo, la versión de los LXX y la Vulgata no leen el adjetivo “hebreas” (Ex 1,15) como un adjetivo atributivo sino como un constructo en relación con comadronas: “las comadronas de los hebreos” (LXX: καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῶν Αἰγυπτίων ταῖς μαίαις τῶν Εβραίων τῇ μιᾷ αὐτῶν ἧ ὄνομα Σεπφωρα καὶ τὸ ὄνομα τῆς δευτέρας Φουα) (VULGATA: dixit autem rex Aegypti obsetricibus Hebraeorum quarum una vocabatur Sefhra altera Phua). Los autores sostienen que sigue siendo un detalle abierto, que sin embargo no afecta nuestra lectura.

7 Propp nos hace caer en cuenta de que en el contexto se esperaría que el temor viniese infundido por el Faraón; sin embargo, el narrador sagrado sitúa las cosas en relación con Yahvé. Por lo tanto, hay una descripción que se entiende a partir del significado bíblico del “temor del Señor” (Propp, 1999, p. 140).

- 2,6 *Y ella (la faraona) se compadeció* “וַתִּחַמֵּל”. Aparece solo una vez en el libro del Éxodo, en el pasaje respectivo; encaja con el sentido que el narrador quiere dar al texto. El sujeto es siempre una persona (Cf. Jr 50,14). La lógica interna del relato es la que me sugiere pensar que la faraona está actuando en consonancia con las intenciones salvíficas de Yahvé.
- El sustantivo niño “וְיֶלֶד” aparece en el relato 7 veces (2,3.6.7.8.9².10). Si atendemos a este hecho numérico, estaríamos frente a un acontecimiento literario querido por el autor, con fines teológicos, que nos manifiesta la importancia que él está dando en el relato a Moisés.
- Hay un consenso general en que el nombre de Moisés tiene una procedencia egipcia, proviene de la raíz *ms(w)* que hace referencia a “engendrar”. Según los autores especializados es una forma teofórica según el modelo de Tutmosis (Griffiths, 1932, pp. 225-231). Sin embargo, en la tradición del éxodo aparece como un nombre que hace referencia a un hecho violento solucionado por el influjo del mismo Yahvé. En el relato el nombre Moisés adquiere su significado por la relación con Yahvé.
- Tenemos otra voz hebrea que es muy importante para nuestra interpretación. Se trata del sustantivo “canasta-arca” “תִּבְחָה”. Este sustantivo aparece 28 veces en la biblia hebrea (Even – Shoshan, 1997, p. 1218). De ellas, dos veces en este pasaje del Éxodo (v 3) y 6 veces en el pasaje del Arca de Noé (Gn 6,14ss); Noé construye una “canasta-arca” porque Yahvé se lo manda, como la madre del niño en nuestro relato, toma la iniciativa de salvaguardar la vida⁸ del recién nacido. Nos podemos anticipar a pensar que el autor juega con estas palabras para poner a los personajes en sintonía con la acción de Dios que ha favorecido a su pueblo desde la creación. De hecho, el nombre del héroe nacional así lo sugiere.
- El texto está compuesto por trozos provenientes de las tradiciones J, P y E, que son identificados por los especialistas en el tema pero que

8 También se puede reconocer un paralelismo entre la vida del pueblo de Israel salvada a través de la “cesta” de Noé y la vida de Moisés salvada en la “cesta” que construye la madre. Esta interpretación se puede encontrar en: Dykstra, 2002, p. 18.

en el estado actual del relato muestran una gran unidad⁹. Se pueden diferenciar por medio de las tradiciones tribales (J), el nombre de Elohim¹⁰ y el tema del “*temor*” (E) y luego la puesta en común de todas las tradiciones. Proponen que la redacción de este trozo ha sido realizado por el Redactor P, en orden a ampliar lo que el yahvista (J) propone en torno al Faraón, quien se escandalizó del número creciente de extranjeros. El diálogo con las mujeres hace más notorio el problema y le da cierta drasticidad (Scharbert, 1989, pp. 14-15). Este dato resulta significativo sólo con la finalidad de ambientar la naturaleza del relato¹¹.

- 9 La gran mayoría de los críticos atribuye la sección 1,8-2,10 a diversas fuentes literarias, aunque reconocen, al mismo tiempo, que el actual relato tiene un carácter unitario. Hay un amplio consenso para asignar a J los versos 13 y 14. El estilo característico, el vocabulario y la continuidad con la introducción del Éxodo y con la fuente P del Génesis confirman esta afirmación. Sin embargo, en el resto de versículos no hay unidad de opiniones por parte de los especialistas y no pareciera ayudar mucho el texto actual, porque, un ejemplo, los versos 13 y 14 parecen desconectados con respecto a la primera escena del Faraón, pero el mismo tiempo hace parte de ella como una fusión de tradiciones. Las tradiciones que están presentes en estos versos parecen tener características literarias similares. El debate es de gran filigrana y lo podemos encontrar en: Childs, 2002, pp. 47-48.
- 10 El nombre Elohim tiene un origen cananeo; sin embargo, su significado es muy variado: dios –dioses– o simplemente manifestaciones de Dios. Este último sentido se convierte en una gran posibilidad hermenéutica que nos permite ver la manifestación de Dios en los acontecimientos de la vida de Israel. Su uso canónico alterna con Yahvé, llegando a tener ambos una misma función (CLambdin, 2001, p. 50).
- 11 La cuestión central que interesa a los grandes especialistas es el de unidad de los capítulos 1 y 2 del Éxodo y la respuesta a la pregunta ¿qué relación tienen el relato de Moisés, el relato del sufrimiento del pueblo y el relato de la amplia prolongación de la especie? Las conclusiones más aceptadas se orientan hacia las siguientes conclusiones: 1: La leyenda sobre el niño héroe está presente en la narrativa mesopotámica (ej: Sargón I), representando el cuadro clásico “el niño pobre que llega a ser rey magnífico”. De alguna forma la vida de Moisés estaría narrada a la sombra de esta leyenda. 2: El segundo gran tema que se despliega en esta narración es el de la multiplicación de los hijos, es decir, el tema de la bendición, que es tan importante en otros momentos de la Biblia (Gn 1,28; Dt 10,22; Jos 24,3). 3: Por último, está el tema de la violencia, es decir, el rey poderoso que se atreve a generar la desazón con su poder sobre un pueblo pobre y, de alguna manera, significativo; esto último ha sido llamado el “tema del genocidio” presente en el Salmo 105,25 (muchas voces no aceptan esta teoría porque no encuentran cómo soportarla desde el punto de vista de los testimonios antiguos). En conclusión, el capítulo 2, que muestra el surgimiento del caudillo de Israel, parecería el punto focal de la narración, en torno al cual se recrean las demás escenas, apenas comentadas. (Para ver toda la discusión (Childs, pp. 48-51).

No tenemos ninguna finalidad demostrativa, ni nos ocupa la cuestión documentaria.

EXPLICACIÓN

El libro presenta la tradición sobre los acontecimientos con inusitada solemnidad, lo que constituye la gloria del autor sagrado, porque es capaz de recoger tradiciones de las tribus y expresarlas de tal forma que hablen permanentemente a todas las generaciones israelitas y a toda la humanidad, que se abre al misterio de Dios y del hombre. De hecho, el cuadro de las mujeres trata los mismos problemas que posteriormente se le reconocen a la tradición sacerdotal y que están en la base del relato del Diluvio. Esos temas sapienciales son propios de las culturas ancestrales y al respecto existe buena documentación comparada.

La violencia entre las naciones que ha generado tantos desastres, está sintetizada en el relato del Diluvio universal. Las aguas hacen una alusión al caos original, cuando Dios no había creado nada (Gn 1,1). Esa violencia entre los pueblos ha sumido desde siempre a la creación entera, en un diluvio de aguas caóticas. Sólo Dios, por su fidelidad unilateral, puede mantener el milagro de la vida (Gn 6,11.13). La respuesta de Dios a la destrucción del diluvio es una alianza con Noé (Gn 9,1-17), es decir, una defensa de la vida. Noé es paradigma del hombre que escucha a Dios, que se deja informar por él. Quien, siguiendo la palabra del Señor, sabe escapar al caos por medio del Arca, así mismo se convierte en instrumento de salvación para su familia y para los animales. Como conclusión podemos inferir que esos relatos, en una atmósfera religiosa, indican que el respeto por la vida es el catalizador de la presencia o no del Señor.

En el relato del Éxodo surgen unas mujeres, quizás hebreas, sin Torá, sólo la que tienen impresa en su alma y presentida por su instinto femenino y maternal, que se convierten en un nuevo Noé que salva la vida de los condenados a muerte por la ley. En 1,17 nos dice que las parteras “*temen a Dios*”. Y en 2,6 nos dice que la Hija del Faraón “*tuvo entrañas de misericordia*”. Para el narrador, que todavía no nos ha contado nada sobre la Torá de Dios (este es un tema que comienza en el capítulo 19), ellas, las mujeres, se comportan en referencia a Dios y como lo hace Dios, “*con compasión*”.

En conjunto, todas las mujeres establecen una diferencia entre el derecho y la norma. No todas las veces esta última es expresión del verdadero derecho. Ellas desobedecen la normatividad, son heterodoxas con respecto a la normatividad del Faraón, en favor de una ortodoxia mayor: la defensa de la vida, que, en el Génesis, es la mayor expresión de Dios. Los nombres de las parteras aluden a su naturaleza femenina, son dos nombres tiernos, que evocan dos momentos especiales de la mujer: niña y hermosa: Puá y Sifrá (Séfora).

No están solas en el relato. También la madre de Moisés se comporta como su esencia de mujer se lo dicta: hace una especie de arca para que el niño flote y se salve de la segunda orden que el Faraón ha dado a todo el pueblo (v.22). Y en el mismo sentido se comporta la hija del Faraón con sus doncellas, ella actúa en abierta contradicción con el pensamiento de su padre. En hebreo, el nombre Eva significa vida, porque es la madre de todos los vivientes, ella es la madre de la vida:

וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הוּא הִיְחָה אִם כָּל־חַי

Gn 3,20

En el Nilo todas ellas se comportan de acuerdo con su naturaleza, son las descendientes de Eva, son Eva. Esta escena es sabrosamente proclive a destacar el papel de la mujer en el primer conflicto de Israel, su papel sirve para contrarrestar el papel del Faraón y su sistema opresor. Para el lector hay una mano invisible que está actuando a través de las mujeres.

El verso 17 se establece, por su fuerza narrativa, en el criterio interpretativo de todo cuanto ellas han obrado ¡*Son temerosas del Señor!* Y el verso 21 las hace partícipes de la bendición proclamada sobre Adán y sobre Noé. En la lógica hebrea de la narración, ellas no leyeron la Torá, la escucharon en su alma. Pablo Andiñach dice: “*Al deseo de muerte de quien representa el poder, ellas oponen su vocación de vida y su voluntad de proteger a los niños*” (Andiñach, 2006, p. 33).

La primera acción de Dios no es a través del macho (Moisés), sino por medio de la hembra, las mujeres en Egipto y su sentido maternal. Es el primer obstáculo que intenta vencer el poderoso Faraón: la vida del niño es protegida por la mujer/madre.

Ella se las ingenia para que la vida permanezca:

- *Las parteras aducen que las hebreas procrean como los animales, con tanta fuerza que no necesitan de ellas (1,19).*
- *La madre de Moisés, junto con la hermana, crea un arca y una circunstancia de salvación (2,2-4).*
- *La hija del Faraón, tocada en su interior por sus sentimientos de mujer-madre, apela a su dignidad y autoridad para hacer de Moisés una persona intocable: El hebreo dice “que era para ella como un hijo” (2,5-10).*

El primer fracaso del Faraón se da con la mujer. Las diversas escenas de la Torá se juntan siempre en su razón profunda. Así pues, el autor parece estar escenificando una vez más el pasaje del Génesis, donde se anticipa la lucha enconada entre la mujer y el mal:

“mientras tú le acechas el talón, ella te pisará la cabeza” (Gn 3,15).

Para quien está escuchando el pasaje, es Dios quien se pone del lado de quienes defienden la vida¹². Todas ellas han actuado a impulso secreto de aquel que el Génesis proclama como autor de la vida, porque la ha creado y su primer mandamiento es favoreciéndola (Gn 1,28). Los verbos hebreos sobre el “temor de Dios” y la “compasión” nos acercan a este sentido. De esta manera, el texto de las mujeres se presenta con sabor sapiencial. Ellas se atreven incluso a dar razón de su actitud, es decir, promueven una argumentación que permita defender la vida, incluso la hija del Faraón (una extranjera) se comporta en la misma dirección sapiencial, y Dios, que no aparece directamente en la escena, actúa misteriosamente en la inmanencia

12 Siebert-Hommes señala que la respuesta dada por las parteras al Faraón de Egipto (Ex 1,19) pone de relieve también que las mujeres hebreas están del lado de la vida y no del lado de la muerte: “Die Ägypterinnen leben zwar und spenden auch Leben, aber hâyôt sind sie nicht! Die Tatasache, dass der Text ausdrücklich darauf aufmerksam macht, stärkt mich in meiner Vermutung, dass hâyôt an einem besonderen Aspekt des Lebenspendens referiert. Es geht um ein –Leben-, das sich auf das befreiende Verhältnis mit dem Gott des Lebens bezieht... Die Aufbau des Textes *in welcher hâyâh (leben) und yâlad (leben spenden) die wichtigsten Leitwörter sind* verdeutlicht, dass das Wort hâyôt unbestreitbar mit dem Leben zusammenhängt, das von Gott stammt und das in dieser Erzählung von den Frauen vermittelt wird (Siebert-Hommes, 1996, pp. 191-199).

de los acontecimientos. El profundo sentido sapiencial del texto nos lo ofrece, entonces, el hecho de salvar la vida no por la astucia o las maquinaciones sino porque existe el temor del Señor (Salmo 1).

En el contexto de las mujeres aparece también el tema de la brutalidad de las potencias económicas y militares (Ex 1,13-14). Ningún arquetipo de violencia ha calado más hondo en la conciencia del pueblo que la ejercida por un rey poderoso sobre un pueblo miserable. La respuesta a esta violencia es el surgimiento de un caudillo que actúa en nombre de Yahvé.

En la tradición del éxodo el caudillo es mirado como un héroe que surge gracias a los designios de Dios que actúa por medio de las mujeres y de la preexistencia de un pueblo. El llamamiento del caudillo está en la línea de los profetas de Israel¹³.

“Porque tú mis riñones has formado, me has tejido en el vientre de mi madre; te doy gracias por tantas maravillas: prodigio soy, prodigio son tus obras. Mi alma conocías cabalmente, y mis huesos no se te ocultaban, cuando era yo formado en lo secreto, tejido en las honduras de la tierra. Mi embrión tus ojos lo veían; en tu libro están inscritos todos los días que han sido señalados, sin que aún exista uno solo de ellos” (Sal 138, 13-16).

“Entonces me fue dirigida la palabra de Yahvé en estos términos: Antes de haberte formado yo en el seno de tu madre, te conocía, y antes que nacieses, te tenía consagrado: Yo profeta de las naciones te constituí” (Jr 1,4-6)¹⁴.

13 No hay dos imágenes de profeta distintos en el Antiguo Testamento. En realidad la profecía es presentada canónicamente como una continuación de la obra de Moisés. Basta mirar el canon bíblico, allí los textos que nos permiten inferir la unidad canónica de la profecía son: Dt 34,10; Jos 1,1; Mal 4,4 (3,22); incluso el Salmo 1 responde a esta teología, según la cual Moisés es el profeta arquetipo. Sobre la relación que hay entre los relatos de vocación profética se pueden consultar las siguientes obras: (Habel, 1965, pp. 297-323; García, 1985, pp. 1-12). Una característica primordial del llamado-envío es que el profeta no es el destinatario de la revelación de Dios, sino que funge como un intermediario de aquello que el Señor quiere enseñar a la comunidad. Incluso en destacables oportunidades el profeta se muestra temeroso de la misión: Moisés (Ex 6,12), Isaías (Is 6,5), Amós (Am 7,14), Jeremías (Jr 1,6), Ezequiel (Ez 2,6; 3,9).

14 Para los muchos parecidos existentes entre Moisés y Jeremías podemos consultar los estudios de: (Habel, 1965, pp. 305-309). También el artículo de: Holaday, 1964, pp. 153-164.

Una cosa es la eterna discusión sobre el origen del nombre de Moisés y el parentesco de su figura con las historias tradicionales sobre Sargón I¹⁵, y otra la función representativa que tiene el personaje en el relato. Si bien los protagonistas del relato no entienden lo que está sucediendo, la comunidad receptora del relato sabe que desde su nacimiento Dios ha tenido que ver con él; éste es un elemento canónico muy importante en toda la Sagrada Escritura. Es decir, la narración no ha sido escrita para el faraón o para las parteras, sino para la comunidad que recibe la tradición. En esta medida el nombre de Moisés es una evocación del gran nombre de Dios: *Salvador*, el *goel* de Israel. Aquél tendrá como cometido final sacar al pueblo de la servidumbre y como fruto maduro del proceso establecer las bases religiosas, sociales y familiares para una alianza, aquélla que se ha de realizar en el desierto y que concluye con la entrega solemne de los mandamientos.

RELACIÓN CANÓNICA CON OTROS TEXTOS DEL PENTATEUCO

Contemplemos, por un momento, cómo esta narración tiene un contexto más amplio que tiene que ver con el problema de la “religión y la violencia”. Podemos establecer parentescos entre lo dicho por el libro del Éxodo y

15 La leyenda de Sargón surge a partir de una pequeña narración mesopotámica sobre este rey del segundo milenio a.C. que dice: “Sargón, el poderoso rey de Agade, soy yo. Mi madre fue una madre vicaria, a mi padre no lo conocí. Los hermanos de mi padre amaban las colinas. Mi ciudad es Azupiranu, que está situada en las orillas del Éufrates. Mi madre vicaria me concibió, en secreto me dio a luz. Me puso en una cesta de juncos...” La historia de Moisés pudiera tener algunos elementos comunes como el tratarse de un niño, nacido en circunstancias adversas, ilegítimo en el caso de Sargón, peligro de muerte en el caso de Moisés. Se desconecta del relato bíblico en cuanto al motivo del abandono, porque en la historia de Sargón se trata de una leyenda sobre el niño pobre que se hace rey, en cambio en el relato bíblico se trata del niño perseguido por un rey que se transforma en líder de una comunidad. Una forma de solucionar los interrogantes que todo esto suscita es pensar en que en el relato sobre Moisés está presente una herencia mesopotámica sobre el líder, pero que también tiene elementos propios que no están presentes en la historia mesopotámica del líder: el motivo del abandono, la persecución feroz del rey sobre toda una comunidad, es decir, la tradición del “genocidio” que es una tradición eminentemente bíblica (Dt 6,20ss; 26,6ss; 1Sm 12,8; Sal 105,25). Mayores datos sobre toda la discusión los encontramos en: Childs, 2003, pp. 48-51.

los otros relatos donde existe violencia en el Pentateuco, y también en el Antiguo y Nuevo Testamento; de igual modo entre la violencia presente en la Biblia y los relatos ancestrales y foráneos a la Biblia, donde también existe violencia, tema que desborda este artículo.

La Biblia se abre con relatos similares de violencia, en el momento de la creación del mundo, la creación del hombre y la historia primitiva de la humanidad. Los narradores yahvista y sacerdotal, hicieron uso de estas forma narrativas. En cuanto al alcance del relato, han sido escritos con pretensiones universalistas, entre otras cosas Israel, el primer beneficiario del relato, sólo aparece hacia el capítulo 12 del Génesis. E, incluso, en ese momento de la narración se habla de una bendición para todos los pueblos en la persona de Abraham (Gn 12,1-2). Todo lo que allí se narra engloba al conjunto de la humanidad. Se habla en nombre de un pueblo y para todos los pueblos, como aparece patentado en el mismo relato:

“Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra” (Ex 19,5).

En los primeros capítulos del Génesis encontramos dos grandes tradiciones, reconocidas por los especialistas: la tradición yahvista, ubicada en la región sureña de las tribus hacia el siglo X, y la tradición sacerdotal que pertenece al conflictivo tiempo del exilio en el siglo VI (Castel, 1987; Whybray, 1995). En esos capítulos el tema del pecado original es importante y la violencia entre la personas y entre los pueblos es su evidencia más específica. La misma situación que narraría en un presente histórico, el libro del Éxodo, sería la misma situación vivida en los albores de la humanidad. La finalidad de estos relatos es teológica; por un lado, explica la razón por la cual existen muchos males en el mundo y, por otro lado, se abre a la esperanza de que, siendo Dios creador de todas las cosas, es el garante de la existencia humana, de los animales y de las plantas. En retrospectiva, al reconocer la existencia de un “sino” que atraviesa la existencia humana y de la creación, se profesa la fe en Dios como Señor de la vida y de la alianza. Veamos esos relatos con los que emparenta nuestro texto del Éxodo: Gn 4,1-16; Gn 4,23-24; Gn 6,5.

Gn 4,1-16. Se trata del pecado de Caín. Los primeros padres han sido expulsados del Jardín y han procreado, primero a Caín y luego a Abel. Acto

seguido viene la descripción breve de la profesión de cada uno (nacieron y en el verso siguiente ya han crecido lo suficiente como para tener una profesión), comienza la trama más interesante: ambos ofrecen a Dios respectivas ofrendas, pero sólo la de Abel resulta agradable a los ojos del Señor¹⁶. Esto desencadena una primera reacción, de abatimiento, por parte de Caín, quien es advertida por Dios y sobre la que reclama su atención: “¿Por qué andas abatido? Si obras bien podrás superarlo, pero si no, el pecado está a la puerta, te acecha como fiera y tú debes dominarlo a él”. Sin dar demasiados detalles sobre el origen del sentimiento, lo que se narra a continuación constituye el punto medio del relato, esto es, Caín invita a su hermano Abel al campo y luego allí lo asesina. Hasta este momento no se ha producido ningún diálogo, sólo descripciones narrativas. Abel pasa del nacimiento a la sepultura en un mutismo extremo. Lo que sigue es aún más importante, es el diálogo entre Yahvé y Caín a propósito del asesinato: “Yahvé dijo a Caín: ¿Dónde está tu hermano?”; se desencadena una respuesta de Caín que trata de esquivar el reclamo: “¿Acaso soy yo el guarda de mi hermano?”. A continuación viene una exclamación que será muy importante para nosotros; Dios dice: “¿*Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano está gritando hacia mí desde la tierra*” (Gn 4,10). Es precisamente en este punto donde encuentro una notable semejanza entre las redacciones:

וַיֹּאמֶר מַה עָשִׂיתָ קוֹל דְּבַרְי אָחִיךָ צִעֲקִים אֵלַי מִן־הָאֲדָמָה:

Gn 4,10.

וַעֲתָה הִנֵּה צִעֲקַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי

Ex 3,9.

En ambas escenas aparece el verbo *gritar*, el oyente es Dios y la causa es el sufrimiento o derramamiento de la *sangre humana*, en efecto, derramamiento de la sangre de alguien que es débil y, por ello, goza de la mirada protectora

16 En el relato se califica la ofrenda de Abel como “*primogénitos*”, mientras que no se dice de Caín algo así como “*primicias*”. Si este fuera el punto focal del texto entonces se estaría presentando una especie de “mímesis del deseo”, generador de violencia y que está presente en el último de los mandamientos. Es decir, que la imposibilidad de “ser como el otro y el deseo de ser como el otro” me genera conflictos interiores, que desencadenan actos de violencia concretos.

del Señor. El relato del Génesis va concluyendo con una maldición muy fuerte sobre Caín pero que sirve para presentar otra faceta de Yahvé: Dios pone una señal sobre Caín para que nadie le haga daño, para que nadie tome venganza contra él. Algunos aspectos son sobresalientes:

- La historia de Caín y Abel interrumpe otro relato más amplio y que le da sentido, que ya había comenzado el tema del pecado original, la historia de Adán y Eva en el Jardín (Gn 3). Según Westermann (1974, p. 381). se trata de una segunda cara del pecado original. Mientras la primera sección muestra el pecado original en el conflicto hombre v/s mujer y su deseo de ser como Dios, la segunda sección muestra el pecado en el conflicto hermano v/s hermano originado, quizás en el deseo (si seguimos la interpretación muy comentada de René Girard¹⁷).

17 Muchos autores comentan la obra de Renè Girard: Lohfink, Barbaglio, Simian-Yofre, todos parecen leer a Schwager quien se refiere al conocimiento del autor y de su obra y al que le dedica su primer capítulo en: (Schwager, 1978, pp. 13-53, no sólo analiza la relación entre violencia y religión, propio de las sociedades antiguas y contemporáneas, sino que además explica este mecanismo de mimesis que desata la violencia pero que en ciertos contextos permite encontrar la “paz” y la “justicia”.

René Girard se ha convertido en una especie de mito académico en lo que se refiere al tema de la violencia y la Biblia. Sus obras más importantes son: Girard, 1986a; 1986b; 1986c.

No solo hay gran admiración por la audacia de sus escritos sino que ha sido el centro de críticas muy fuertes que exponemos a continuación. Se le reconoce su agudeza para tratar el problema de la violencia en la Biblia, se le critica por centrarse sólo en la Biblia y desconocer en su trabajo que la literatura bíblica no es el único lugar donde se encuentra violencia asociada con religión. Más específicamente se le critica su reduccionismo con respecto a los mitos y rituales, porque todos los reduce a expresiones sacrificiales violentas. Toda la Biblia es un ritual sacrificial violento. Con respecto a los mitos se centra sólo en los relatos bíblicos y mitos griegos y deja de lado todo lo narrado en Arabia, China, India. Las críticas continúan en el sentido de que muchas veces sus conclusiones no se ven reflejadas en las descripciones de los rituales que ha seleccionado de la Biblia o de la mitología griega. Pero la mayor crítica que se le hace es su precomprensión de la unidad intrínseca entre violencia y religión al mejor estilo freudiano, haciendo caso omiso de muchos resultados que explican la violencia a partir de la evolución de la especie humana y otras situaciones de la historia secular de los hombres y que se ha documentado suficientemente en los últimos tiempos. De hecho, Girard es considerado un resucitador de la teoría freudiana de la violencia y un antisemita.

- Abel es el gran silencioso del relato. No habla, no es interrogado. De hecho, su nombre en hebreo significa “*soplo*”. Pero su sangre, aquello suyo que sólo pertenece a Dios, la sangre, clama a Dios.
- Los acontecimientos suceden entre dos hermanos. Es interesante que 7 veces se menciona la palabra “*hermano*” (4, 2. 8². 9². 10. 11). El hermano es lo más próximo que tenemos, lo más parecido, lo más igual. Ni siquiera el padre o la madre, porque ellos tienen un status de autoridad que les hace superiores. En la exposición ideal del rey para Israel, se le recordará que ha de ser un “*hermano*” de todos (lo veremos más adelante).
- El deseo de asesinar al hermano fue advertido por el Señor; sin embargo, no hubo un cuidado específico en este punto por parte de Caín. Se ha dejado llevar por cualquier cantidad de motivos, se infiere que fue la envidia o el temor de no ser como su hermano, agradable a los ojos del Señor; el Salmo 1 habla de dos tipos de personas: aquel que medita día y noche la palabra del Señor, aquel que se sienta en la reunión de los cínicos (Sal 1). No se explica por qué Dios no acepta la ofrenda de Caín, en cambio sí acepta la ofrenda de Abel¹⁸. Quizás el hecho de ofrecer, Abel, uno de los primogénitos se convierta en la clave del texto, mientras que Caín sólo ofrece frutos no calificados como lo exigen textos posteriores (Dt 14,22-28).

18 La cuestión no es de poca monta, si no, dejémoslos llevar por la deliciosa prosa de José Saramago, quien dice con cierta sorna y gran profundidad en la portada de su libro: “Qué diablo de Dios es éste que, para enaltecer a Abel, desprecia a Caín” (Saramago, 2009). La obra de Saramago es un vivo ejemplo de los cayos que continúa levantando la narrativa bíblica, de la actualidad del tema de la noción violenta de Dios, y de la rapidez con la que un autor pone la pregunta en muchos públicos lectores. Agrego otro párrafo de su obra “Caín”: “... Como satán, dijo Caín, sí, como satán, pero a éste ya he encontrado una manera de tenerlo contento, de vez en cuando le dejo una víctima en sus manos para que se entretenga, y con eso le basta, Tal como le hiciste a Job, que no osó maldecirte, pero que lleva en el corazón toda la amargura del mundo, Qué sabes tú del corazón de Job, Nada, pero sé todo del mío y algo del tuyo, respondió Caín, No creo, los dioses son como pozos sin fondo, si te asomas a ellos ni siquiera conseguirás ver tu imagen, Con el tiempo todos los pozos acaban secándose, tu hora también ha de llegar” (sic) (Saramago, 2009). “Caín”... “pone de manifiesto la capacidad de hacer nueva una historia que se conoce de principio a fin. Un irónico y mordaz recorrido en el que el lector asiste a una guerra secular y, en cierto modo, involuntaria, entre el creador y su criatura” (Nota de los editores de la obra).

- Caín se desentiende de su hermano en la respuesta que ofrece al Señor.

La relación que queremos proyectar entre ambos textos se basa, fundamentalmente, en los siguientes puntos:

- En primer lugar, el Faraón desconoce la raíz y el vínculo que se ha tenido con ese pueblo. No se comporta según el ideal del Rey, quien luego será reconocido por el Deuteronomio. Situación que será analizada más adelante cuando hablemos del Faraón y del Rey ideal en Israel, como el hermano mayor.
- En segundo lugar, se da cuenta de que es un pueblo numeroso, lleno de hijos. Acto seguido, el Faraón siente temor porque, en comparación con ese pueblo, puede perder el control de su propio espacio, de su status (Ex 1,8-10). En ese momento decide hacer desaparecer a su víctima y aplica duros trabajos (Ex 1,11-14), e, incluso, se ingenia un plan de exterminio (Ex 1,16).
- En tercer lugar, una situación que se comienza a fraguar, Yahvé reacciona favorablemente con respecto a la víctima, defendiendo la sacralidad de la vida humana y preparando el surgimiento de Moisés, el cual llamará la atención del Faraón (Ex 3,9). Yahvé es capaz de *escuchar* el grito de la sangre de Abel (Gn 4,10) y también de *escuchar* los lamentos del pueblo esclavo, y de ver su sufrimiento (Ex 3,9).

Gn 4,23-24. Se trata de un pequeño estribillo que ha podido tener una procedencia más secular pero que el autor sagrado presenta como continuación de la historia de Caín. El texto, no muy largo, dice: “*Adá y Silá, oíd mi voz. Mujeres de Lamec, escuchad mi palabra. ¡Yo maté a un hombre por una herida que me hizo y a un muchacho por un moretón que recibí! Caín será vengado 7 veces, Lamec lo será 70 veces*”. No importan los apelativos que el texto sugiere al lector, ellos son evidentes y comunes a todos. El texto continúa el tema de la violencia en los orígenes de la humanidad.

Ciertos detalles de la narración son los que permiten hacer una aproximación al texto del Éxodo. Caín y Lamec son presentados como los padres de comunidades muy prósperas. Por su parte Caín es el abuelo de Henoc que construía ciudades. Lamec es padre de Yabal, padre de los que crían ganado y habitan en tiendas. Es padre de Yubal, ancestro de quienes tocan la cítara y la flauta. Y es padre de Silá, ancestro de Tubal-Caín, el padre

de los forjadores del hierro y la plata (Gn 4,17-22). Son personas prósperas, ricas y con un gran talento.

El narrador yahvista tiene la virtud de presentar en esta escena una cuestión que aún hoy es el “talón de Aquiles” del desarrollo humano, de la industria, de los servicios, de la explotación de la tierra, etc. Es decir, los hombres, a pesar de su prosperidad, se muestran violentos y capaces de arrebatar la vida a sus semejantes con una fuerza impetuosa, descrita en el verso por el narrador: ¡Yo maté a un hombre por una herida que me hizo y a un muchacho por un moretón que recibí!

Como en el caso anterior, queremos proyectar una relación con nuestro tema del Éxodo. Se trata del Faraón mismo, entregando órdenes a las parteras y a sus ministros para que hagan desaparecer de la faz de la tierra a los descendientes machos de los hebreos y, así mismo, para que las obligaciones laborales de los hebreos sean más fuertes. En toda la tradición del Pentateuco el pueblo del Faraón, Egipto, es presentado como un pueblo próspero y lleno de posibilidades económicas, sociales, etc., (Cfr. Gn 12,10; 20,1; 26,1; 42,1; Ex 1,11). Donde las condiciones de la vida se presentan con generosidad, también allí, por causa de los hombres, aparece la violencia cortante del don de la vida.

Gn 6,5. El autor sacerdotal recoge en una sentencia muy breve la causa del Diluvio universal que presenta en los primeros capítulos del Génesis: “*Y vio Yahvé que era mucha la maldad de los hombres sobre la tierra, y que todas las inclinaciones de sus pensamientos y corazón sólo eran malas todos los días*”. En la división clásica ya de las fuentes documentarias del Génesis se dice que el sacerdotal habría compuesto los siguientes segmentos: Gn 1 (relato de la creación), 5 (generaciones posteriores), 6,9-22 (relato del Diluvio), así mismo, los versos 6,7-8 y Gn 9,1-17. Nuestra preocupación no es toda la discusión sino un aspecto que se desprende de ella. El verso 6,5, que, según los especialistas de la Crítica Textual, no pertenecería propiamente al sacerdotal; sin embargo, aprovecha esa tradición para reproducir lo que es el motivo del Diluvio en los versos 6,11-13, los cuales dicen:

“La tierra estaba llena de corrupción a los ojos de Dios, llena estaba la tierra de violencia. Y miró Dios hacia la tierra y, he aquí, que estaba corrupta, porque toda carne había corrompido su propio camino, en la tierra”.

Esta sería la manera como otro período narrativo, el sacerdotal, se vincula a la cuestión del pecado original, introducido por su predecesor yahvista. De nuevo, aparece la posibilidad de leer el texto a la luz del Salmo 1, a través de la expresión “*camino*”¹⁹. Mientras el camino correcto es la meditación de la ley del Señor, el camino contrario es el que los hombres, a pesar de tener en medio la Torá, deciden recorrer. Tiempos que son señalados por la narración como llenos de *violencia* (smx Gn 6,13), sin contarnos en detalle cuáles hechos de violencia son ellos; sin embargo, esos tiempos están ubicados en el presente y en el mañana del pueblo de Israel que escucha la Torá. Esa es precisamente una de las características de la narrativa bíblica: hablar para iluminar el presente y construir el futuro. Incluso si se habla del pasado, se hace en virtud del presente y del mañana.

Empieza a configurarse una idea brillantísima que será aportada por la escuela sacerdotal (P), presentar la violencia como el origen del caos (Diluvio universal), aquello que contradice totalmente el proyecto creador de Dios. Por ese mismo motivo al hombre no se le permite usar domésticamente ni la sangre, ni la grasa, porque incluso en el acto de comer, el hombre debe entender que hay algo en la vida de los mismos animales que sólo pertenece a Dios, hoy y mañana²⁰. De hecho, la dinámica narrativa de esta escuela sólo permite a los hombres comer carne de algunos animales en los tiempos posteriores al mismo Diluvio (Gn 9,3).

El tema de la bendición, presente en el Éxodo, nos hace pensar en el principal enemigo de ella, como lo plantea El Génesis. En este sentido, la violencia desatada por el Faraón y su interés por apagar la vida y por derramar la sangre encajan la categoría de smx (Gn 6,13).

19 Y la posibilidad de leer el Pentateuco a la luz del Salmo 1 nos la ofrecen los mismos textos que encontramos en el entorno: Cfr. Jos 1,8; Sal 1,1.6; Dt 30,15ss. Esta última idea nos demuestra la imperiosa necesidad de leer estos textos canónicamente, porque así son más coherentes, en vez de una demostración diacrónica de los hechos.

20 No se trata de un cambio de alimentación, sino de un recuerdo. Dios señala los límites del actuar humano. No sólo es sagrada la vida humana, que no debe tocarse, sino la vida de los animales. El hombre, cuando sacrifica a un animal para alimentarse, debe devolver a Dios aquello que es totalmente suyo (Castel, 1987, p. 121).

La relación con El Génesis²¹, además de aquellos detalles del relato de Caín, es en este punto contextual, pero se profundizará por medio de otros elementos que encontraremos a lo largo de la lectura. Terminemos con una citación de Beauchamp que nos permite concluir este nivel simbólico apenas propuesto:

*En Égypte, une population s'est multipliée, s'étant multipliée elle a rempli le pays, cette expansion fait d'elle une force redoutée par la population des premiers occupants (Ex 1,7-10: parallélisme verbal avec Gn 1,28). Là où deux populations (humains et non-humains) s'affrontaient selon Gn 1, ce sont des humains qui affrontent entre eux, mais l'un des deux groupes se voit assigner un statut: inhumain... La fécondité est volontairement détruite à sa racine par l'infanticide que décide le Pharaon; la partition *mâle et femelle* est refusée à Israël puisque, tous les garçons étant tués, les filles sont vouées à devenir égyptiennes (1,22). Du simple fait que cette ouverture de l'Exode met le Livre entier sous le signe d'une entreprise de destruction de l'image de Dieu... Il s'ensuit que l'enjeu du récit dépasse de beaucoup le destin d'Israël (Beauchamp, 1990, pp. 269-270).*

CONCLUSIÓN

Si bien, en esta primera parte del relato, todavía no se enfrentan directamente Yahvé y el Faraón, es claro que su mutua oposición se va escalando desde los personajes. La seguridad en la que se fundamenta Israel, su confianza en Yahvé, Dios de Abraham, Isaac y Jacob, es seriamente golpeada y amenazada. La bendición del Génesis está en su peor crisis por el poder de un político, de un rey, de un imperio. Como dice Sanz Giménez-Rico (2002) ¿está también el Dios de las promesas patriarcales sometido al Faraón? (p. 162). Pese a esta imagen que ofrece el texto, la ausencia de Dios no es el argumento principal del relato. En estos primeros versos Dios no está ausente, sino que se presenta como un Dios amante de la vida, que lleva adelante las promesas hechas a los patriarcas, a pesar de las adversidades que la descendencia enfrenta; de

21 Fretheim nos habla así de la indisoluble unidad canónica y hermenéutica entre Génesis y Éxodo: "The book of Exodus is not to be interpreted in isolation. Its relationship to Genesis is especially important; Exodus is the second chapter of a drama begun in Genesis" (1996, pp. 109-111 y 117-120).

hecho, a Dios sólo se lo menciona dos veces en los dos primeros capítulos, y las dos veces tienen que ver con la reacción de las comadronas. Se expresa así un principio que conduce todo el relato del Éxodo, es decir, que Dios actúa a través de las personas para mantener su bendición. O, mejor aún, que las mujeres son las primeras aliadas de la acción salvadora de Dios en el Éxodo.

REFERENCIAS

- Andiñach, Pablo. (2006). *Éxodo*. Salamanca: Sígueme.
- Beauchamp, P. (1990). *L'un et l'autre Testament*. París: Accomplir les Écritures.
- Castel, F. (1987). *Comienzos*. Estella: Verbo Divino.
- Childs, B. (2003). *El libro del Éxodo*. Estella: Verbo Divino.
- Dykstra, Laurel. (2002). *Set them Free, The Other side of Exodus*. New York: Mary Knoll.
- Even – Shoshan, Abraham. (1997). hb'T. *A New Concordance of the Old Testament, Using the Hebrew and Aramaic Text*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Fretheim, T.E. (1996). *The Pentateuch*, IBT. Tennessee: Nashville.
- García López, F. (1985). *Election-vocation d'Israël et the Jérémie: Deuteronomie vii et Jérémie i*, VT 35.
- Greenberg, M. (1969). *Understanding Exodus*. New York: The Heritage of Biblical Israel, MRCS 2-I.
- Griffiths, J. (1932). *The Egyptian Derivation of the Name Moses*. Chicago *JNES* 12.
- Habel, N. (1965). The Form and Significance of the Call Narrative. *ZAW* (77), 297-323.
- Habel, N. (1965). The Form and Significance of the Call Narrative. *ZAW* (77), 305-309.
- Holaday, W.L. (1964). The Background of Jeremiah's Self-Understanding. *JBL* (83), 153-164.
- Lambdin, Thomas. (2001). *Introducción al hebreo bíblico*. Estella: Verbo Divino.

- Girard, René. (1986a). *Violence and the Sacred*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- . *The Scapegoat*. (1986b). Baltimore: John Hopkins University Press.
- . (1986c). *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford: Stanford University Press.
- Propp, W.H.C. (1999). *Exodus 1-18: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: AncB 2.
- Sanz Gimenez-Rico, Enrique, *Cercanía del Dios distante*, Universidad de Comillas, Madrid 2002, 476 p.
- Saramago, José. (2009). *Caín*. Bogotá: Alfaguara.
- Scharbert, J. (1989). *Exodus, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*. Würzburg: Echter Verlag.
- Schwager, R. 1978. *Brauchen wir einen Sünden Bock?* München: Kösel Verlag.
- Siebert-Hommes, J. (1996). Hebräerinnen sind *háyôt*. En Augustin, M. - Schunk, K-D. *Dort ziehen Schiffe dahin, Collected Communications to the XIVth Congress of the IOSOT*. París, 1992. Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums, Frankfurt am Main.
- Westermann, C. (1974). *Génesis*, Tomo I. Neukirche.
- Whybray, R.N. (1995). *El Pentateuco, estudio metodológico*. Bilbao: Desclée de Brouwer.