

NOTAS Y COMUNICACIONES

“QUEBRAR LA LEY”: ALGUNAS NOTAS EXEGÉTICAS ACERCA DE ÉXODO 32:19

Gerald A. Klingbeil

Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA

kling@uapar.edu

Resumen

Ex 32:19 debe ser leído en forma holística dentro del contexto de Ex 32-34 y conectado con el contexto más amplio del libro entero de Éxodo. Los capítulos forman un *inclusio* tipo paréntesis junto con Ex 24, conectados por motivos teológicos, léxico y geografía. También, el versículo debe ser conectado con 32:20 y debe ser interpretado como un ritual “para quebrar la ley”, que resulta en la disolución del pacto. Un estudio de la frase $\text{וַיִּשְׁבֹּר אֶת־הַבְּרִית}$ provee argumentos adicionales a favor de esta interpretación ritual, porque requiere una decisión racional, consciente y justificada, todos elementos generalmente asociados con la acción ritual.

Abstract

Exod 32:19 needs to be read in the context of a holistic reading of Exod 32-34, connected to the larger context of the book of Exodus. The chapters form an *inclusio* type parenthesis together with Exod 24, connected by theological motifs, lexicon and location. Also, the verse needs to be connected to 32:20 and should be understood as a ritual to “break the law” which results in the dissolution of the covenant. A study of the phrase $\text{וַיִּשְׁבֹּר אֶת־הַבְּרִית}$ provides further arguments for the ritual interpretation since it generally requires a rational, conscious and justified decision, elements that are usually associated with ritual action.

La discusión de Ex 32-34 ha sido dominada en el pasado por los estudios histórico-críticos, que abogaban por la falta de unidad y una disparidad de estructura, lexicografía y lógica.¹ Sin embargo, esfuerzos más recientes han buscado hacer justicia a la

¹ Véase, por ejemplo, R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOTSup 22; Sheffield: JSOT Press, 1983), 43, que sugiere que los capítulos son “impenetrables”. Véase también Brevard S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (Old Testament Library; Philadelphia: Westminster, 1974), 557-78; Joseph Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (New York: Doubleday, 1992), 183-97. Compárese también las referencias bibliográficas relevantes provistas en John I. Durham, *Exodus* (WBC 3; Waco: Word, 1987), 417-9 y la actualización reciente de Cornelis Houtman, *Exodus. Volume 3. Chapters 20-40* (trans. S. Woudstra; Historical Commentary on the Old Testament; Leuven: Peeters, 2000), 617-30. Terence E. Fretheim, *Exodus* (IBC; Louisville: John Knox Press, 1991), 279-80, reconoce “varios estratos de tradiciones”, pero opta por entender los tres capítulos como un bloque redaccionalmente unificado, especialmente en vista de la falta de consenso erudito. Otro ejemplo actual para la preocupación erudita con la cuestión de fuentes y su interacción se encuentra en Jan Christian Gertz, “Beobachtungen zu Komposition und Redaktion in Exodus 32-34”, en *Gottes Volk am Sinai: Untersuchungen zu Ex 32-34*

compleja narrativa y han apoyado, desde un punto de vista literario, la unidad de esta sección.² Otros han dejado completamente de lado los interrogantes histórico-críticos y han buscado en el Antiguo Cercano Oriente material comparativo que pudiera arrojar luz sobre el pasaje.³ La sección en sí es narrativa y sigue a una colección de leyes cúllicas relacionadas con el diseño, la construcción y la función del tabernáculo (Ex 25:1-31:11). Ex 24:1-18 es otra sección narrativa situada “en el monte”,⁴ que la conecta con la siguiente sección narrativa de Ex 32 donde Moisés aún está en el monte y a punto de descender. David Dorsey⁵ ha sugerido que ambas secciones narrativas (a partir de Ex 24:12) deberían ser vistas como cierto tipo de corchetes dentro de un marco quiástico donde, de acuerdo con Dorsey, la sección que detalla las prendas sacerdotales y la dedicación sacerdotal (Ex 28:1-29:37) se encuentra en el centro del quiasmo. Esta interpretación es interesante y resulta atractiva ya que conecta el liderazgo religioso (es decir, a Moisés y Aarón) en ambas secciones narrativas entre corchetes con el espacio religioso (es decir, el tabernáculo) y la acción religiosa (es decir, el inicio de la función sacerdotal).⁶ Si esta interpretación es correcta, indicaría un importante componente ritual en toda la sección, comenzando con el ritual del pacto del pueblo en el monte (incluyendo las ofrendas [Ex 24:5], una comida ritual [Ex 24:11]⁷ y la entrega de la base del pacto, los diez mandamientos [Ex 24:12-18]), y continuando con la legislación del santuario y todos sus componentes rituales. En esta nota exegéti-

und Dtn 9-10 (ed. Matthias Köckert y Erhard Blum; Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 18; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001), 88-106.

- ² Véase aquí Dale Ralph Davis, “Rebellion, Presence, and Covenant: A Study in Exodus 32-34”, *WTJ* 44 (1982): 71-87; Moberly, *At the Mountain of God*; Herbert Chanan Brichto, “The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry”, *HUCA* 54 (1983): 1-44; o Edward G. Newing, “Up and Down-In and Out: Moses on Mount Sinai-The Literary Unity of Exodus 32-34”, *ABR* 41 (1993): 18-34. Houtman, *Exodus*, 605, mantiene que “la exégesis de los tres capítulos solamente se hace adecuadamente si su contenido es reconocido como un todo unificado”. Además, provee datos textuales amplios que conectan los capítulos con el resto del libro de Éxodo (ibid., 606-7). Ralph E. Hendrix, “A Literary Structural Analysis of the Golden-Calf Episode in Exodus 32:1-33:6”, *AUSS* 28 (1990): 211-7, ha argumentado en favor de una estructura quiástica de la sección, que – obviamente – sugiera un nivel consciente de interconexión.
- ³ Nahum M. Sarna, *Exodus* (The JPS Torah Commentary 2; Philadelphia-New York-Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1991), 207, lo conecta con textos acadios. Para más información relacionada con la sección paralela en Dt 9:17, véase Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11* (AB 5; New York-London: Doubleday, 1991), 410. Otro material comparativo ugarítico ha sido indicado por F. Charles Fensham, “The Burning of the Golden Calf and Ugarit”, *IEJ* 16.3 (1966): 191-3.
- ⁴ Interesantemente, Ex 24:1, 2, 9 solamente utiliza el verbo *אָסַח*, “ascender, escalar”, que implica una montaña. Solamente en Ex 24:12, 13, 15, 18 se conecta el verbo con el sustantivo *הַר*, “montaña”.
- ⁵ David A. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament. A Commentary on Genesis-Malachi* (Grand Rapids: Baker, 1999), 75.
- ⁶ Yo he argumentado en otro lugar en favor de la importancia fundamental del ritual de ordenación dentro de la realidad religiosa israelita (véase Gerald A. Klingbeil, *A Comparative Study of the Ritual of Ordination as Found in Leviticus 8 and Emar 369* [Lewiston-Queenston-Lampeter: Edwin Mellen, 1998], 53).
- ⁷ E. W. Nicholson, “The Covenant Ritual in Exodus XXIV 3-8”, *VT* 32.1 (1982): 74-86.

ca sostengo que la sección narrativa final (Ex 32-34), que abarca el descenso de Moisés, la destrucción de las tablas de la ley (32:19) y del becerro de oro (32:20), así como la producción y nueva inscripción de las tablas (34:1-4, 29), incluyen connotaciones rituales que necesitan ser entendidas para poder captar la interconexión de todo el pasaje y su teología. Debido a las limitaciones de espacio, me concentraré básicamente en Ex 32:19, pero mi plan es incluir en un futuro estudio las restantes acciones rituales, además de una discusión adicional del pasaje paralelo de este relato en Dt 9.

Moisés está descendiendo de la montaña de Dios. Ex 32:15 explícitamente señala que Moisés desciende de הַהָר, “el monte”, marcado por un artículo definido. Es el monte que ya se mencionó en Ex 24, el monte del pacto. Las dos tablas (לְחֻבֹת) están en sus manos y son explícitamente nombradas tres veces en sólo seis versículos.⁸ Él está descendiendo porque YHWH ya le ha dado los detalles flagrantes de la ofensa de Israel (Ex 32:7-14). A partir de Ex 32:17 Josué aparece repentinamente, lo que concuerda muy bien con la sección narrativa introductoria de Ex 24:13 que sugiere que acompañó a Moisés durante un tramo del ascenso. Como sostiene Durham,⁹ es probable que el texto bíblico quiera enfatizar la diferencia entre *oir* acerca de un problema específico y *ver* la extensión y la flagrancia de las aberraciones de los israelitas. Además, ¿cómo podría Moisés destruir las tablas dadas y escritas por Dios al arrojarlas al pie del monte? A través de los siglos, los intérpretes judíos han buscado reducir esta tensión por medio de ingeniosas (aunque no siempre contextuales) exégesis o eiségesis.¹⁰ A fin de ofrecer una respuesta posible a este problema uno necesita observar las acciones verbales conectadas a la acción ritual. Debería notarse aquí (y esto se entenderá mejor a medida que se presenten los argumentos) que el hecho de arrojar y quebrar las tablas no fue un acto al azar de irreverencia o un arranque de ira por parte de Moisés. Si esto hubiera sido así, Moisés seguramente habría sido reprendido o inclusive castigado en el acto. Además, es necesario enfatizar la estrecha relación entre Ex 32:19 y 20. Ambos versículos describen acciones verbales similares llevadas a cabo en un contexto público.

Ex 32:19 involucra cinco acciones verbales subsecuentes, junto con una forma verbal subordinada y explicatoria. El versículo comenzó con la frase narrativa וַיִּהְיֶה, “y aconteció”, que es seguido por la forma verbal perfecta בָּקַרְבָּ, “él se acercó” (indicada por la partícula relativa כַּאֲשֶׁר, “cuando”), que a menudo es utilizada como un marcador de una acción ritual, si bien aquí es utilizado en el Qal en lugar del más común

⁸ Ex 32:15, 16 y 19.

⁹ Durham, *Exodus*, 430.

¹⁰ Véase Leivy Smolar y Moses Aberbach, “The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature”, *HUCA* 39 (1968): 91-116, y Houtman, *Exodus*, 657-8 (con las referencias bibliográficas relevantes). Compárese también como una introducción muy buena con bibliografía adicional: Marvin Fox, “R. Isaac Arama’s Philosophical Exegesis of the Golden Calf Episode”, en *Minhab le-Nabum. Biblical and Other Studies Presented to Nabum M. Sarna in Honour of his 70th Birthday* (ed. Marc Brettler y Michael Fishbane; JSOTSup 154; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 87-102.

Hifil, que indica “ofrecer, acercar, presentar (un sacrificio)”.¹¹ La sección introductoria con su forma verbal subordinada determina la ubicación de la siguiente acción ritual. Moisés ve (וַיִּרְאֵה) el becerro de oro y la danza,¹² arde su ira (וַיִּחַרְאֵף), arroja (Hif. וַיִּשְׁלֵךְ) las tablas (lo más probable, al suelo, aunque no se proporciona una indicación específica) y finalmente las quiebra en pedazos (וַיִּשְׁבֵּר אֶת־הֵם) al pie del monte. Es digno de mencionar el hecho que 32:20 continúa con una serie de cinco formas *wayyqtl* (utilizando la *naw consecutiva* junto con el imperfecto), que también son interrumpidas por dos cláusulas subordinadas con formas perfectas.¹³ En el ritual más complejo de la ordenación de Aarón y sus hijos (Lv 8), se han observado patrones similares en el uso de las formas de *wayyqtl* entremezcladas con formas perfectas y he sugerido que podría referirse ya sea a una acción paralela o a una pausa en la acción/movimiento¹⁴ o ritual. En este caso me gustaría añadir una tercera solución posible: las formas perfectas que no concuerdan podrían indicar un acto preparatorio más temprano que se necesita a fin de comprender la narrativa o el ritual. Es decir que Moisés necesita “descender” antes de que el ritual pueda llevarse a cabo. El pueblo tiene que haber construido el becerro de oro antes de que se desarrolle la acción. Sin embargo, la forma perfecta final en 32:20 (“hasta que fueron reducidas a polvo”) concordaría mejor con la categoría de acción paralela que ya he presentado.

En el AT existen sólo cinco referencias (Ex 32:19 y los paralelos Dt 9:17; 1 R 13:28; Job 29:17 y Dn 8:7) donde se utilizan juntas las cruciales formas verbales de Ex 32:19 (a saber, וַיִּשְׁלֵךְ, “enviar, arrojar” [Hif.] y וַיִּשְׁבֵּר, “quebrar en pedazos, destruir”). En 1 R 13:28 se menciona el hecho extraordinario que el león que ataca al hombre de Dios de Judá que acababa de dar un mensaje de destrucción y juicio al rey israelita Je-

¹¹ Véase Klingbeil, *Ritual of Ordination*, 221, y las referencias y detalles indicados allí. En la literatura ugarítica el causativo (*šgrb*) también se encuentra en contextos rituales (KTU 1.40). Véase aquí Johannes C. De Moor y Paul Sanders, “An Ugaritic Expiation Ritual and its Old Testament Parallels”, *UF* 23 (1991): 283-300. El verbo hebreo aparece 117x en la voz del Hifil, de las cuales 156x deben ser interpretados como contextos cúlticos. La voz del Qal ocurre 94x y se conecta a menudo con la cercanía a la muerte (Gn 27:41; 37:18; 47:29; Lv 10:4-5; 16:1), aunque mayormente indica cercanía física o movimiento.

¹² El sustantivo מְחֻלָּה, “danza”, aparece ocho veces en el AT: Ex 15:20; 32:19; Jue 11:34; 21:21; 1 S 18:6; 21:12; 29:5 y Cnt 7:1. Generalmente es asociado con celebraciones de victoria, que siempre se conectaron con ceremonias religiosas, viendo que para cada persona, viviendo en el Antiguo Cercano Oriente, la victoria sobre un enemigo involucraba siempre la victoria sobre el dios del enemigo. Semejante también David S. Dockery, “חֻלָּה”, *NIDOTTE* 2:45-7. En el caso de sitio de una ciudad, muchas veces se escondieron los dioses patronales locales para evitar que caigan en las manos del enemigo. Véase Gerald A. Klingbeil y Chantal J. Klingbeil, “Metáforas femeninas de Dios en Isaías: reflexiones sobre la hermenéutica de la teología feminista”, *Theo* 14.1 (1999): 57, y también Paul-Alain Beaulieu, “An Episode in the Fall of Babylon to the Persians”, *JNES* 52.4 (1993): 241-62, para fuentes primarias relevantes.

¹³ Se refiere específicamente al becerro que *ellos* (es decir, los israelitas) hicieron (וַיַּעֲשׂוּ) y moliéndolo hasta reducirlo a polvo (וַיִּשְׁרֹפֵהוּ אֶת־הַבָּשָׂר).

¹⁴ Gerald A. Klingbeil, “The Syntactic Structure of the Ritual of Ordination (Lev 8)”, *Bib* 77.4 (1996): 509-19.

roboam I, no despedazó el cuerpo sin vida (después que lo había arrojado al piso, matándolo). Job 29:17 presenta una forma poética y metafórica de una escena retrospectiva de la vida anterior de Job, cuando él “quebrantaba” los colmillos del inicuo, y de sus dientes hacía soltar la presa. Una vez más (en la vida de Job), se evita la destrucción final y terminal. En Dn 8:7 el macho cabrío golpea al carnero, que es arrojado al suelo y pisoteado. La declaración de resumen que sigue a la descripción del ataque al carnero es informativa: “y no hubo nadie que pudiera arrebatarse al carnero de su mano [es decir, del macho cabrío] (la traducción es mía). Una vez más la fuerza combinada de los verbos indica destrucción total, lo que en caso de Dn 8:7 es agravada por el verbo adicional (פָּטַח, “pisotear”).

La determinación de si Ex 32:19 representa una acción ritual, que por definición debe ser considerada consciente¹⁵ e identificable, debería ser abordada desde dos ángulos. En primer lugar, se necesita entender la frase וַיִּחַרְרֶם מִשָּׁה, “ardió la ira de Moisés”. En segundo lugar, debe clarificarse la conexión específica con el versículo 20, que describe la acción llevada a cabo con el becerro de oro. La combinación del verbo חָרַה, “arder”, con el sustantivo נָס, “nariz, rostro, metafóricamente: enojo”, aparece 62 veces en el TM en 56 versículos específicos.¹⁶ Literalmente, la frase de Ex 32:19 debería traducirse como: “y la nariz de Moisés ardió”, es decir, estaba enojado. Creach¹⁷ sugiere que dentro del pensamiento común del Antiguo Cercano Oriente, la nariz refleja emoción. Mark Smith ha publicado recientemente un práctico estudio en relación con las expresiones emocionales de los israelitas al consultar observaciones antropológicas y psicológicas.¹⁸ Él concluye que la expresión idiomática “refleja una asociación cultural entre enojo y las ubicaciones físicas donde se siente esa emoción”.¹⁹ Claramente, esto refleja de una manera muy tangible un concepto más holístico del hombre donde las emociones internas se expresan abiertamente y se hacen externamente visibles. Como se ha indicado en investigaciones psicológicas recientes,²⁰ las emociones son elementos importantes dentro del proceso más abarcante de la comunicación humana. Resulta interesante que en el

¹⁵ Jan Platvoet, “Ritual in Plural and Pluralist Societies”, en *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour* (ed. Jan Platvoet y Karel van der Toorn; SHR 67; Leiden-New York-Köln: Brill, 1995), 41, quien sugiere que “ritual es aquella secuencia ordenada de comportamiento social estilizado que puede ser distinguido de la interacción ordinaria por sus cualidades llamativas, las cuales preparan a enfocar la atención de la audiencia –su congregación específica como también su público más amplio– hacia sí mismo y le causa a percibirlo como un evento especial, realizado en un lugar especial y/o tiempo, para una ocasión especial y/o con un mensaje especial”.

¹⁶ Estos datos vienen de *BibleWorks 5.0* (ed. Michael S. Bushell y Michael D. Tan; Bigfork: HERMENEUTIKA Computer Bible Research Software, 2001), utilizando su buscador avanzado.

¹⁷ Jerome F. D. Creach, “חָרַה”, *NIDOTTE* 2:266.

¹⁸ Mark S. Smith, “The Heart and Innards in Israelite Emotional Expressions: Notes from Anthropology and Psychology”, *JBL* 117.3 (1998): 427-36; esp. 432.

¹⁹ *Ibid.*, 432.

²⁰ Véanse las referencias en *ibid.*, 434-6.

AT, casi siempre es Dios el que tiene su “nariz ardiendo”.²¹ Esto no necesariamente lleva a la destrucción del objeto (véase por ejemplo Ex 4:14; 32:10, 11; 22:22, etc.), si bien incluye asimismo la posibilidad de destrucción. Dios envía un fuego que “devora” (otra importante expresión idiomática)²² al pueblo (Nm 11:1), su ira se enciende contra Acán (Jos 7:1), que finalmente terminará muerto, si bien no directamente como resultado de la intervención divina; Dios “entrega a los israelitas” en manos de los filisteos (Jue 10:7) porque su nariz está ardiendo. Si bien la frase no se utiliza exclusivamente en conexión con Dios, su utilización predominante en este sentido (por sobre el 60%) sugiere que el enojo de Dios puede no necesariamente estar relacionada con nuestro concepto de enojo, furia o ira. Dios no actúa intempestivamente cuando su nariz arde; más bien ejecuta lo que ha sido indicado con anterioridad (Dt 28:15ss.). El motivo del enojo de YHWH parece estar inseparablemente conectado al marco teológico del pacto con su pueblo y las bendiciones y maldiciones resultantes.²³ Entendido de esta forma, el enojo “visible” de Dios es un medio narrativo poderoso para comunicar emociones que estén basadas en conceptos racionales (es decir, en el pacto). No es de ninguna manera de naturaleza irracional o aun arbitraria. Sin embargo, en el presente contexto no es la nariz de YHWH la que está ardiendo, sino la de Moisés. Una persona puede sentir una furia irracional hacia otra persona, animal u objeto, según puede verse, por ejemplo, en Gn 44:18, donde Potifar se enoja por las acusaciones de su esposa en contra de José o en Nm 22:27 donde Balaam tiene un ataque de ira y golpea a su asna con una vara. Sin embargo, al mirar más de cerca la mayoría de las veces que se utiliza esa frase, queda claro que el enojo está predominantemente basado en una condición previa no cumplida por parte del objeto. Jacob se enoja con Raquel porque él no es responsable de la fertilidad de su esposa (Gn 30:2), una competencia que está reservada al ser divino. El enojo de Potifar es claramente entendible y, si verdadero, enteramente razonable en el contexto de la posición social y la confianza dada a José (Gn 39:19). Balaam está en lo correcto al enojarse con su asna (Nm 22:27), ya que se espera que los animales obedezcan y estén

²¹ Compárese Ex 4:14; 22:23; 32:10; 32:11; Nm 11:1, 10, 33; 12:9; 22:22; 25:3; 32:10, 13; Dt 6:15; 7:4; 11:17; 29:26; 31:17; Jos 7:1; 23:16; Jue 2:14, 20; 3:8; 6:39; 10:7; 2 S 6:7; 14:1; 2 R 13:3; 23:26; 1 Cr 13:10; 2 Cr 25:15; Job 19:11; 42:7; Sal 106:40; Is 5:25; Os 8:5; Hab 3:8; y Zac 10:3. En total unos 37 versículos (de un total de 56) se refieren a YHWH como sujeto de una ira ardiendo.

²² Véase Gerald A. Klingbeil, “‘Comer’ y ‘beber’ en el libro de Apocalipsis: un estudio en pensamiento y teología apocalíptica neotestamentaria” (ponencia presentada en el *V Simposio Bíblico Teológico Sudamericano*, São Paulo, Brasil, 28 de julio, 2002), 1-14.

²³ Véase Hans Ulrich Steymans, *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel* (OBO 145; Fribourg/Göttingen: Universitätsverlag Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht, 1995); B. W. Anderson, “Standing on God’s Promises: Covenant and Continuity in Biblical Theology”, en *Biblical Theology. Problems and Perspectives. In Honor of J. Christiaan Beker* (ed. S. J. Kraftchick et al.; Nashville: Abingdon, 1995), 145-54; y Thomas Edward McComiskey, *The Covenants of Promise. A Theology of the Old Testament Covenants* (Grand Rapids: Baker, 1985).

sujetos al hombre.²⁴ Balak, el rey moabita, está enojado con Balaam (Nm 24:10) y tiene toda la razón para estarlo, ya que su profeta contratado no honró el acuerdo preestablecido. Saúl está enojado y con justicia (1 S 11:6), ya que el pueblo no quiere apoyarlo como deberían según el pacto acordado. El factor conector que aparece en todas estas instancias donde los humanos se enojan es la transgresión de un contrato natural, político, judicial o social previamente acordado. Por lo tanto, el “arder de la nariz” no es un acto irracional de furia arbitraria, sino más bien una reacción apropiada (al menos casi siempre) ante una ruptura del contrato acordado. El enojo de Moisés está justificado, ya que la acción del pueblo representa una clara y flagrante transgresión del pacto recién establecido. En este sentido es posible sostener el hecho que la destrucción a sabiendas y deliberada de las tablas de la ley de YHWH es un acto ritual visible que resulta de la ruptura del pacto. Como lo observa Fretheim (si bien él no lo entiende como un acto ritual consciente): “Sólo entonces [Moisés] quiebra la ‘obra de Dios’ (en el lugar donde se concluyó el pacto), simbolizando desde *su* punto de vista que el pacto ha sido quebrantado”.²⁵ Una idea similar ha sido expresada por Cole, aunque aparentemente sólo se basa en conjeturas y no necesariamente en el texto.²⁶ La lectura que hace Childs del texto enfatiza más bien la naturaleza violenta y airada de las acciones de Moisés.²⁷

Luego de haber indicado la ausencia de irracionalidad en la acción de Moisés dentro del contexto general de la utilización de la frase y después de haber enfatizado la importancia de su función como señal pública de esta expresión emocional de una manera literaria, es ahora tiempo de observar la conexión entre Ex 32:19 y 32:20. Como ya se ha señalado, el versículo contiene cinco formas *wayyqtl* que son interrumpidas por dos formas perfectas. Las acciones principales requieren tomar el becerro (קָרְבָּן), quemarlo con fuego (קָרַע), moliéndolo hasta hacerlo polvo (קָרַע), desparramándolo sobre el agua (וַיִּזֶק) y finalmente, hacer que los israelitas beban la mezcla (וַיִּשְׁקוּ). En el AT, el quemar está mayormente conectado con la destrucción completa que no deja ningún resto del objeto.²⁸ El aplastar y moler los restos, su subsiguiente diseminación en la fuente de agua del campamento y el hecho de darlos a beber representan acciones que no son rápidas de ejecutar y requieren un esfuerzo consciente. La furia y el

²⁴ Compárese aquí Marie Louise Henry, “Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen”, en *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israels* (ed. Bernd Janowski et al.; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993), 51-3.

²⁵ Fretheim, *Exodus*, 287.

²⁶ Alan Cole, *Exodus. An Introduction and Commentary* (TOTC; Leicester-Downers Grove: InterVarsity, 1973), 218, quien sugiere que “el quebrar de las tabletas es un repudio por Moisés (quien presumiblemente actúa por Dios, aunque no se nos dice) de la validez del pacto. Debido a que Israel falló en las condiciones, el pacto ha sido anulado y destruido”.

²⁷ Childs, *Book of Exodus*, 569.

²⁸ Gerald A. Klingbeil, “Entre individualismo y colectivismo: hacia una perspectiva bíblica de la naturaleza de la iglesia”, en *Pensar la iglesia hoy: hacia una eclesiología adventista. Estudios teológicos presentados durante el IV Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano en honor a Raoul Dederen* (ed. Gerald A. Klingbeil et al.; Libertador San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2002), 14, y las referencias provistas allí.

enojo se disipan luego de la primera explosión de emociones, sin embargo, la acción ritual consciente se percibe y comprende solamente cuando es realizada por completo. Sarna ha sugerido que el ritual de ruptura del pacto llevado a cabo por Moisés en ese momento presenta algunas similitudes con el ritual aplicado a la mujer sospechada de adulterio en Nm 5:12-31,²⁹ especialmente si pensamos en el hecho que, en el mundo del AT, la afiliación religiosa es entendida en términos de una relación marital (Os 1-3) entre Israel y YHWH. La infidelidad es considerada prostitución espiritual (Jue 2:17; 8:27, 33; 1 Cr 5:25; etc.). Fensham³⁰ ha sugerido que en textos ugaríticos se presentan actos rituales similares.

Ella [es decir, la diosa 'Anatu] toma a Môtu, hijo de 'Ilu: con un cuchillo lo parte, con un biello lo avienta, con fuego lo quema, con una piedra de molino lo pulveriza, en el campo lo siembra.³¹

Sin embargo, Pardee ha cuestionado esta sugerencia basado en el hecho que las imágenes y los objetos sobre los cuales se trabaja no son idénticos. En Ex 32:20 se refiere a un objeto metálico, mientras que en el mito Ba'alu ugarítico refleja metáforas agrarias conectadas con el procesamiento del grano.³² Sin embargo, la importante contribución de Fensham radica mas bien en el hecho de la secuencia de los hechos y no necesariamente en la similitud de los objetos. Aquí se podría sugerir una posición intermedia: deberían entenderse ambos relatos como actos rituales dentro de un marco narrativo que describe la destrucción completa del objeto (ya sea el becerro de oro del Éxodo o el dios rival Môtu del texto ritual ugarítico). O, como indica Shedletsky, que ambos textos religiosos presentan una "similaridad de fenomenología ritual".³³

Un argumento adicional a favor de una interpretación ritual de Ex 32:19-20 tiene que ver con el espacio. Luego de haber oído de YHWH acerca de la abominación cometida por los israelitas, Moisés desciende y al pie del monte pública, visible y definitivamente quiebra la ley de YHWH en un acto ritual, que representa la ruptura oficial entre Israel y YHWH, en el mismo lugar donde alrededor de 40 días antes se había ratificado solemnemente el pacto (Ex 24). Resulta interesante que la reforma de Josías (2 R 23) toma varios de estos importantes actos rituales en su esfuerzo por hacer volver a Judá a la verdadera adoración de YHWH³⁴ y de esa manera sugiere que generaciones posteriores entendieron la significación y la importancia de la destrucción pública tanto de las tablas de los mandamientos como del becerro de oro. Una vez más, la ley de Dios está involucrada (2 R 24:2)³⁵ y una vez más

²⁹ Sarna, *Exodus*, 207.

³⁰ Fensham, "The Burning of the Golden Calf and Ugarit", 191-3.

³¹ "The Ba'alu Myth", traducido por Dennis Pardee (*COS* 1.86:270).

³² *Ibid.* Véase especialmente la nota 257.

³³ Lauren Shedletsky, "Apotropaic Ritual Aspects of Josiah's Reform" (ponencia presentada en el congreso anual de la SBL, sección de Israelite Religion in its West Asian Context, Denver, Colo., 19 de noviembre, 2001), 3.

³⁴ *Ibid.*, 1-12.

³⁵ El texto hebreo se refiere a סֵפֶר הַבְּרִית, "el libro del pacto".

los actos simbólicos públicos son utilizados para transmitir un poderoso mensaje al pueblo que participa u observa: el pacto entre YHWH y su pueblo está construido sobre la base de un acuerdo basado en la ley de Dios. Si esa ley es quebrantada, el pacto mismo es quebrantado y requiere una reforma.

“FEMENINO”: ORIGEN IDEOLÓGICO DE UNA PALABRA

Miguel Ángel Núñez

Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA

numezma@uapar.edu

Resumen

El lenguaje humano no ha surgido de la nada. Está enraizado en una cosmovisión que a su vez se nutre de juicios y prejuicios. El concepto “femenino” tiene un origen ligado a una determinada interpretación tendenciosa del texto bíblico. Desentrañar su sentido original es el primer paso para eliminar la discriminación, al menos, en el lenguaje.

Abstract

Human language has not just appeared out of nowhere. It is based upon the worldview, which in itself often feeds on prejudice and judgment. The concept of the “feminine” is based upon a tendentious interpretation of the biblical text. To understand the original meaning represents the first step of eliminating discrimination, albeit in language.

El filósofo francés Michael Foucault insistía en la necesidad de hacer una “arqueología” de las palabras¹ que nos permitiera entender la raíz de nuestro lenguaje y de allí comprender el origen de nuestros prejuicios y preconceptos, que de un modo u otro han configurado nuestra existencia.

El lenguaje no es neutral. Toda palabra está cargada siempre de una historia. Cada expresión que utilizamos fue creada en algún momento y con una intencionalidad definida. Descubrir las ideas subyacentes al origen de un vocablo es una tarea apasionante que nos lleva por las sinuosas arenas del tiempo, de las ideologías y de los istmos que hacen de la vida humana un continuo movimiento.

La expresión “femenino” de donde derivan “feminidad”, “femenina”, “feminismo”, “fémina”, etc., tiene un origen particular que se enlaza con una determinada perspectiva teológica enraizada en ideologías y conceptos derivados de manera indirecta de una determinada interpretación del texto bíblico.

La expresión “femenino” fue creada para expresar lo que se consideraba una diferencia esencial y radical en la naturaleza de la mujer. Viene del latín *femina*, una expre-

¹ Michael Foucault, *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas* (trad. Elsa Cecilia Frost; México: Siglo Veintiuno, 1968).

sión compuesta por *fides*, que se traduce “fe”, y *minus*, literalmente, “menos”. Su traducción literal sería “la que tiene menos fe”.² Las implicaciones son que la mujer por “no ser semejante a Dios”, tiende a conservar menos fe, por lo tanto es “proclive a la incredulidad”.³

La raíz de esta interpretación ideológica viene de una interpretación de Gn 1:26-27 centrada en el varón. Supuestamente sólo el varón sería la “imagen de Dios” y, en ese caso, la mujer por su misma esencia no podría ser similar a la divinidad. Tendría en consecuencia “menos fe”, es decir, sería un ente “fe-meros” (femenino).

Esta interpretación sirvió durante siglos para discriminar a la mujer sólo por ser mujer. Sin embargo, dicha conclusión no se sustenta en un análisis serio del texto. Es claro que en Gn 1:26-27 varón y mujer están en un plano de igualdad. Tanto el varón como la mujer son imagen de Dios. Ambos recibieron las bendiciones que están relacionadas con ser imagen de Dios. El varón y la mujer recibieron la “potestad” de señorear sobre todo lo que existe. Génesis 1 presenta al ser humano –varón y mujer– como “la cumbre del proceso creativo divino”.⁴ Por la forma como los versículos son presentados, la humanidad compuesta por dos sexos diferenciados, ocupa un lugar único dentro de la creación.

El paralelismo de Gn 1:27 apunta a que la humanidad consiste en una unidad bisexual compuesta de varón y mujer y que juntos forman la imagen de Dios.⁵ En ninguna parte del texto se sugiere de ningún modo que la calidad de “imagen de Dios” es distinta en el varón con relación a la mujer. Ambos poseen la misma dignidad intrínseca. El texto enfatiza por un lado la diversidad de la humanidad, pero, también su unidad. “Como complemento uno del otro, y en relación uno con el otro, los dos son necesarios para reflejar la imagen de Dios”.⁶ La distorsión de esta relación de unidad sólo es un sub-producto de la caída, nunca intención divina.

Cuando se creó el término “femenino” se introdujo arbitrariamente un componente discriminatorio en la interpretación del texto bíblico, lo que derivó en una discriminación de hecho hacia la mujer, al menos, desde la perspectiva religiosa. Es lamentable, ciertamente, que esta tendencia discriminatoria haya venido de la pluma de teólogos que supuestamente estaban llamados a defender la pureza del texto bíblico y a exaltar la dignidad de la humanidad, sin importar la sexualidad.

² Uta Ranke-Heinemann, *Eunucos por el Reino de los Cielos: Iglesia Católica y Sexualidad* (trad. Víctor Martínez; Madrid: Editorial Trotta, 1994), 214.

³ Ibid.

⁴ Esteban Voth, *Génesis* (Miami: Editorial Caribe, 1992), 18.

⁵ V. Nørskov Olsen, *The New Relatedness for Man and Woman in Christ: A Mirror of the Divine* (Loma Linda: Loma Linda University Center of Christian Bioethics, 1993), 44.

⁶ Katherine M. Haubert, *La mujer en la Biblia* (trad. Gabriela Mata; San José, Costa Rica: Visión Mundial Internacional, 1993), 22.

No es de extrañar que muchas mujeres hayan reaccionado intempestivamente contra la teología cristiana proponiendo nuevas formas de mirar los estudios teológicos.⁷ Los varones reaccionaríamos de igual modo si se nos discriminase a partir de nuestra sexualidad. Depurar el lenguaje de connotaciones sexistas es el primer paso para lograr que efectivamente la teología cristiana refleje la intencionalidad divina de igualdad y dignidad tanto para el varón como para la mujer.

⁷ Véase a modo de ejemplo: Mary Judith Ress, Ute Seibert y Lene Sjørup, eds., *Del cielo a la tierra: Una antología feminista* (Santiago: Sello Azul, 1997).