

VIDA Y PENSAMIENTO

ISSN 2215-602X VOL. 43, No 2, DICIEMBRE-JUNIO, AÑO 2023

REVISTA TEOLÓGICA DE LA UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

LA RECEPCIÓN DEL MOTIVO DEL ÉXODO EN LAS TRADICIONES BÍBLICAS APUNTES SOBRE LA CONTRIBUCIÓN DEL *MIDRASH* PARA LA HERMENÉUTICA BÍBLICA LATINOAMERICANA

DAVID CASTILLO MORA*

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA, SAN JOSÉ, COSTA RICA

* Es Doctor en Estudios Bíblicos por la Universidad de KwaZulu Natal (Durban, Sudáfrica).

Contacto: d.castillo@gmail.com

Recibido: 18 de agosto del 2023/ Aprobado: 23 de octubre del 2023



La recepción del motivo del Éxodo en las tradiciones bíblicas

Apuntes sobre la contribución del *midrash* para la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana

DAVID CASTILLO MORA*

Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica

Resumen: El presente artículo plantea los peligros que suscita el abordaje historicista de la exégesis bíblica en el ejercicio interpretativo de la Hermenéutica de la Liberación Latinoamericana. A partir de las críticas específicas a dicha trayectoria de interpretación, se propone acudir al proceso hermenéutico del *midrash* como modelo de lectura. Acudiendo a los ejemplos que brindan 1 *Samuel* 9 y *Mateo* 2 como formas de recepción del motivo del *Éxodo*, el artículo resalta los rasgos de interpretación como *proceso* y como *producto* que caracterizan el ejercicio midrásico para argumentar sobre el valor de ambas dimensiones en el ejercicio de interpretación comprometida, contextual y fecunda que caracteriza a Hermenéutica de la Liberación Latinoamericana.

Palabras claves: hermenéutica bíblica latinoamericana, historicismo, *midrash*, *Éxodo*, polisemia.

* Es Doctor en Estudios Bíblicos por la Universidad de KwaZulu Natal (Durban, Sudáfrica).
Contacto: d.castillo@gmail.com

Abstract: This article raises the potential dangers posed by the historicist approach to biblical exegesis in the interpretative exercise of Latin American Hermeneutics of Liberation. Based on the specific criticisms of this trajectory of interpretation, the article turns to the hermeneutic process of the midrash as a model of reading. Using the examples provided by 1 *Samuel* 9 and *Matthew* 2 as forms of reception of the *Exodus* motif, the article highlights the features of interpretation as a process and as a product that characterize the midrashic exercise. Based on these features, the article discusses the value of both dimensions in the exercise of committed, contextual and fruitful interpretation that characterizes Latin American Hermeneutics of Liberation.

Keywords: Latin American biblical hermeneutics, historicism, *midrash*, *Exodus*, polysemy-reservoir of meaning.

INTRODUCCIÓN

La Hermenéutica Bíblica Latinoamericana se ha distinguido por una diversidad de abordajes teóricos y metodológicos en su larga trayectoria de desarrollo. Una de sus encrucijadas particulares surgió a mediados de los años 80 con los cuestionamientos al modelo sociológico de interpretación sobre el cual sustentó su paradigma hermenéutico. La exégesis crítica cuestionó duramente las correspondencias que identificaban las ideas y luchas de los grupos *detrás del texto* con las de los movimientos que realizaban las hermenéuticas de actualización. Las correspondencias entre el supuesto grupo de proto-israelitas que logró liberarse del sometimiento impuesto por las ciudades-estado en el siglo XIII a.e.c. y los movimientos de liberación y reivindicación en América Latina de los años 60 y 70, como uno de tantos ejemplos, vio cercenado su sustento ideo-teológico al debilitarse los paradigmas sociológicos e históricos que le sustentaron. Un exceso de historicismo en el abordaje hermenéutico representó un callejón sin salida al momento en que las teorías de reconstrucción del Antiguo Israel se fueron tornando cada vez más difusas y debatidas.

Este callejón sin salida abrió la posibilidad de un viraje a otro tipo de hermenéutica. Sustentadas en un análisis realizado *en o delante del texto*¹, a partir de lecturas temáticas y literarias, estas alternativas aprovecharon otros recursos de los textos bíblicos para explorar hermenéuticas liberadoras. Dentro de estas elaboraciones es posible identificar formas cercanas a la práctica del *midrash*, término que refiere

1 En el texto es la acuñación utilizada para los paradigmas literarios de análisis, mientras que la frase “delante del texto” se refiere a los modelos orientados principalmente por preocupaciones hermenéuticas. Véase, por ejemplo, Gerald West, *Contextual Bible Study* (Pietermaritzburg: Cluster Publications, 1993), 26–50.

tanto a un *proceso interpretativo* como a un *producto de interpretación* dentro de la tradición judía canónica y extra-canónica, así como en el material del cristianismo fundante. Su mecánica es la de la recepción de una tradición antigua, sopesada y releída en sus motivos, temas o actores en una situación presente y significativa por una nueva comunidad interpretativa, lo que la acerca a los procesos de recepción del texto bíblico en las distintas épocas de su historia de interpretación.

Este artículo propone discutir los peligros que conlleva la interpretación historicista en la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana, sugiriendo algunos de los elementos fundamentales del proceso interpretativo del *midrash* para escapar a dicha inclinación. Para ejemplificar esta propuesta se acudirá a una breve discusión de la recepción del motivo del *Éxodo* en las tradiciones bíblicas de 1 *Samuel* 9 y *Mateo* 2. A partir de dicha discusión, se pretende explorar las potenciales contribuciones de este proceso de interpretación para la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana de hoy.

EL HISTORICISMO Y LA HERMENÉUTICA BÍBLICA LATINOAMERICANA

El primer aspecto por señalar en la discusión aquí planteada radica en la acusación de historicismo que se dirigió, no sin razón, en diferentes círculos de interpretación bíblica crítica al método y al discurso de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana. Esta acusación tenía el objetivo de cuestionar dos elementos principales de su abordaje.²

2 Para una discusión sobre estas y otras críticas, se sugiere consultar: Hans De Wit, *En la dispersión el texto es patria: introducción a la hermenéutica clásica, moderna y postmoderna* (San José, Costa Rica: UBL, 2002), 217–67.

Primero, buscaba señalar la tendencia a reducir la interpretación bíblica a un *ejercicio correlativo de situaciones histórico-sociales en dos realidades equiparadas*: una realidad o acontecimiento histórico reconstruible en un texto bíblico determinado, y su equivalente en una situación presente. Este ejercicio implicaba trazar puentes de carácter social e histórico entre el Antiguo Israel y las comunidades lectoras actuales en una vivencia o situación particular, utilizando para este fin los aportes de la exégesis crítica. Como consecuencia, se señalaba un sobredimensionamiento de lo “histórico-social” de esta literatura religiosa, silenciando otras de sus dimensiones.

Como segundo aspecto, la acusación argumentaba que la Hermenéutica de la Liberación Latinoamericana funcionaba bajo un sistema de validación limitado, a partir del cual el valor, la importancia, o el potencial iluminador de un texto bíblico radicaba en la manera en que sus coordenadas literarias e históricas cumplieran dos características³:

- a) Literariamente, la presencia de eventos, discursos, personajes u otros elementos relacionados con actos de resistencia o liberación, especialmente de carácter socio-político, como rebeliones, reivindicaciones, o inversiones de una realidad social adversa.⁴

3 Gorgulho explica de manera adecuada la importancia de la reconstrucción histórica en la Hermenéutica Latinoamericana de la Liberación de acuerdo con la mirada de los años 80: “(...) la tarea de la hermenéutica consiste en comprender la Biblia como el testamento que registra e indica el lugar y la forma de la venida y de la presencia de Dios en la historia”. “Hermenéutica Bíblica”, en *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, vol. I (Madrid: Trotta, 1990), 173. Para este autor, también, “La tarea de la hermenéutica consiste en discernir en la Biblia el testimonio de aquellos creyentes, nuestros padres en la fe, que encontraron en su historia al Dios de la vida”. Gorgulho, 173.

4 Esto implicó la elección de un tipo de textos preferidos para este paradigma de interpretación, entre los cuales estaban el Éxodo, algunas tradiciones proféticas, o ciertas

- b) Socio-históricamente, la presencia de eventos, ideo-teologías, personajes u otros elementos que pudieran ser reconstruidos en sus detalles, dando sustento “material” a un modelo ético, una filosofía, una teología, una institución social, o un proyecto estructural de carácter alternativo de la comunidad lectora. Se construía una lectura de correspondencias, a partir de la cual se identificaban “modelos positivos” —una figura profética, un colectivo campesino en rebelión justa) para ser emulados en la actualización, así como “modelos negativos”— una figura militar o religiosa opresiva, una persona que practicara un antivaleor —que se convertían en los arquetipos del mal surgido y combatido en el momento actual.⁵

Este segundo aspecto de validación del texto bíblico adquirió un estatus de criterio único de interpretación. Aunque éste permitió la indagación sociológica de los textos bíblicos produciendo gran fecundidad, expuso también al discurso de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana a un peligro potencial: *el de sustentar y justificar los discursos exegéticos —y hermenéutico-ideológicos— de esta tradición interpretativa en una base crítica elaborada a partir de reconstrucciones socio-históricas hipotéticas, ampliamente debatibles y poco estables*. Como conocemos, por ejemplo, la

menciones en los evangelios. Gorgulho, “Hermenéutica Bíblica”. En reacción a este paradigma es que la Lectura Contextual de la Biblia asume la postura de “leer textos poco familiares, o leer textos familiares de manera poco familiar”. Cf. West, *Contextual Bible Study*, 11–25.

- 5 Este esfuerzo lo vemos en el interesante texto de Jorge Pixley sobre el libro del Éxodo: “A medida que los cristianos trabajadores y campesinos han ido apropiándose de los libros sagrados de nuestra fe sin la tutela constante y dominante de sus pastores formados en centros teológicos más o menos tradicionales, ellos en su propia lectura no científica han privilegiado también el Éxodo. Lo han privilegiado porque allí han descubierto que el Dios verdadero de su fe es el Dios que los acompaña en su lucha de liberación contra los tiranos modernos que los oprimen y reprimen como el Faraón lo hacía con los hebreos” *Éxodo: Una lectura evangélica y popular* (México, D.F.: Casa Unida de Publicaciones, 1983), 8.

reconstrucción histórica de lo que podríamos llamar el Antiguo Israel ha sido una tarea ampliamente debatida, más allá de sus consensos ocasionales y no universales.⁶ Las sugerentes teorías socio-literarias de los biblistas estadounidenses George Emery Mendenhall y Norman Gottwald⁷, tan caras en la fundación del modelo de exégesis *bíblica* latinoamericana, son un ejemplo de esto.

LA CRÍTICA AL HISTORICISMO DENTRO DEL MOVIMIENTO DE LA HERMENÉUTICA BÍBLICA LATINOAMERICANA

Los dos aspectos señalados arriba –el fetiche del historicismo como paradigma único de interpretación bíblica y la validación de la lectura histórica como instrumento hermenéutico exclusivo para iluminar el presente– han sido y fueron señaladas igualmente dentro del propio movimiento de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana. Por ejemplo, el peligro de sustentar los discursos ideo-teológicos de la Teología de la Liberación –digamos, “la opción de Dios por los pobres”, por utilizar una fórmula clásica– sobre la base de reconstrucciones socio-históricas de los textos bíblicos fue señalado, entre otras personas, por biblistas como Jorge Pixley y Severino Croatto.

En su artículo “Liberando la Biblia”, Pixley admitía la necesidad que tenía la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana de replantearse no

6 Para una mención breve de los cambios a finales del siglo XX sobre la definición del ‘Antiguo Israel’ y los paradigmas de investigación socio-históricos, cf. Keith W. Whitelam, “El mundo social de la Biblia”, en *La interpretación bíblica hoy*, ed. John Barton, trad. José Pedro Tosaus Abadía (Santander, España: Sal Terrae, 2001), 53–69.

7 Cf. Whitelam, 54–55.

sólo sus paradigmas socio-históricos de interpretación bíblica, sino también la validez de ellos como criterios o presupuestos fundantes de orientación para el discurso hermenéutico de dicha corriente. En su texto Pixley señala lo siguiente:

necesitamos examinar el tema de la historicidad con relación al surgimiento de Israel. Para la mayoría de nosotros, la creencia en una liberación para las personas que salieron de la esclavitud en Egipto, basada sobre las leyes sinaíticas, ha sido un pilar básico de nuestra comprensión de la Biblia. Yahvé era el dios “que nos sacó de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre”, y al hacer esto, confirmó que los dioses del faraón y de su pueblo quedaban impotentes cuando se enfrentaban a un Dios liberador que hizo los cielos y la tierra. *La historicidad de un Israel tribal que existió en una época temprana ha sido puesta en duda recientemente por la academia en el Primer Mundo*, y muchos trabajos exegéticos fechan el origen de Israel con la monarquía o aún en época posterior. El hecho de que los libros bíblicos fueron todos escritos durante o posterior al exilio babilónico ha llevado a algunos a dudar aun sobre los relatos de la monarquía en nuestros libros de los Profetas Anteriores. *Después de años de entrenar a los pobres para leer la Biblia como un libro de liberación, no podemos abandonar este motivo (tema recurrente) de liberación, el cual no se limita de por sí al Israel tribal...* para nosotros la piedra angular de la liberación ha sido la formación del Israel tribal en un contexto de transformaciones sociales construido sobre un modo tributario de producción. No debemos necesariamente abandonar nuestro eje, pero necesitamos tener una discusión abierta en la materia y colocar la pregunta: ¿Qué significaría afirmar la liberación bíblica sin un Israel tribal histórico construido sobre las leyes sinaíticas en el cual apoyarse? Nuestra fe no puede y no descansa en los resultados de la investigación histórica, por lo que

debemos estar abiertos y explorar las alternativas que hemos temido por tanto tiempo enfrentar.⁸

Con esta elaboración, Pixley señaló la dificultad de reconstruir históricamente el acontecimiento de la liberación relacionado con el relato del *Éxodo* y la conquista de la tierra de Canaán, leído a partir de la historiografía y la sociología de algunas corrientes en los 70 y 80 como un producto literario que evocaba un acontecimiento histórico concreto: una rebelión de campesinos y campesinas oprimidas y esclavizadas dentro de la dinámica económico-política –entiéndase modelo tributario de producción⁹– de las ciudades estado del Levante. Y con este señalamiento, Pixley evidenciaba cómo la pérdida de la certeza ofrecida por una reconstrucción sólida del pasado del Antiguo Israel hacía tambalear las certidumbres en torno al discurso hermenéutico –o ideo-teológico– que se había construido sobre éste, o sea, removía los cimientos de una fe sustentada sobre el discurso de un dios que mira el clamor de su pueblo y actúa para liberar.

Ahora, sin negar el rol práctico y funcional que jugó toda la reconstrucción histórica del “Israel tribal” rebelado y liberado dentro del discurso político-religioso de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana de los 70 y 80, en medio de los contextos de lucha y resistencia política en contra de los regímenes dictatoriales en el continente, el abordaje elegido como recurso exegético para animar la interpretación bíblica encontró un límite infranqueable desde los

8 “Liberating the Bible: Popular Bible Study and Its Academia Allies”, en *The Future of the Biblical Past: Envisioning Biblical Studies on a Global Key*, ed. Roland Boer y Fernando F. Segovia (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2012), 177. Traducción del autor.

9 Para una discusión del modelo como instrumento de análisis bíblico, revisar Gerald West, “Tracking an ancient Near Eastern economic system: The tributary mode of production and the temple-state”, *Old Testament Essays - OTE* 24, núm. 2 (el 1 de enero de 2011): 511–34.

trabajos sociológicos en boga de dicha época. Lo más importante, a mi parecer, de este descubrimiento, es que evidenció uno de los riesgos asumidos por la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana que perviven aún hoy: el de sustentar el proyecto ideológico y político de lectura –una praxis orientada por la *opción preferencial*– sobre la ciencia bíblica histórica, como forma de dar no sólo sustento material a un acontecimiento considerado fundante, sino prestigio y solidez científica a una opción hermenéutica que es sustancialmente política.

Sin embargo, al cambiar no sólo los discursos historiográficos sobre el Antiguo Israel, por ejemplo, a través de trabajos como el del arqueólogo israelí Israel Finkelstein¹⁰, así como sus grados de certeza, lo que tambaleó no fue únicamente una serie de teorías de reconstrucción del libro del *Éxodo* o la injusta y opresora monarquía del rey Salomón. Estas nuevas teorías afectaron el edificio que sostenía los discursos de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana, los cuales, aunque sólidos y claros en términos políticos, ideológicos y teológicos, académicamente se mostraron endebles, siendo criticados y finalmente desarticulados.¹¹ Otros ejemplos, como el conocido aporte de Pablo Richard y su noción de la Biblia como *memoria histórica*

10 Ver, por ejemplo, su obra célebre, escrita conjuntamente con el arqueólogo estadounidense Nel Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Sacred Texts* (New York, USA: The Free Press, 2001). De esta obra también existe una versión en español: *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, trad. José Luis Gil Aristu, 3a ed. (Madrid: Siglo XXI de España, 2011).

11 Es importante aquí señalar lo que considero una debilidad importante del modelo que he venido explicando. La validez del discurso ideológico de la HBL no radicaba sobre una base histórica de las tradiciones del Antiguo Israel, sino en su fecundidad teológica y política en la época de recepción. Sin embargo, al haber acudido tan asiduamente a sustentar el discurso ideológico a partir de la exégesis histórica, la HBL expuso su claridad teológica a los vaivenes de la reconstrucción del pasado bíblico, altamente volátil en sus teorías a partir de los años 70.

*de los pobres*¹², fueron también esfuerzos de orientación teológico-política para la interpretación bíblica que a la larga no encontraron sustento crítico.

Antes que Pixley, un autor que ya había planteado el peligro de una exacerbada confianza en los métodos históricos como fuentes altamente confiables para el trabajo de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana fue el biblista argentino Croatto, quien consideraba que un abordaje hermenéutico con pretensión liberadora no tenía como obligación el sustentarse en un evento histórico-social reconstruido del pasado bíblico. Al contrario, Croatto elaboró una comprensión de los textos bíblicos a partir de los conceptos de “hecho fundante” y “polisemia” que le permitieron construir correlaciones entre texto bíblico y vivencia histórica concreta a partir de paradigmas histórico-literarios, pero no historicistas.

En su texto *Hermenéutica Bíblica*, Croatto usaba el término “concordismo” para describir una práctica en la cual se buscan de manera simplificada correspondencias entre “nuestras situaciones y los sucesos relatados en la Biblia”.¹³ Para el autor, este abordaje tenía dos problemas: a) “reducía el mensaje a situaciones que tienen su equivalente en la experiencia de Israel o de la primera comunidad”, en lo que llama concordismo teológico,¹⁴ y b) superficializaba el mensaje “al nivel de una facticidad externa, confundiendo lo que sucede con su sentido”, o también considerando “lo que sucede en el texto como idéntico a lo que sucede en la realidad, sin tener en cuenta que ésta

12 Cf. Pablo Richard, “La Biblia: Memoria histórica de los pobres”, *Servir* XVIII, núm. 98 (1982): 143–50.

13 *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, 2a ed. (Buenos Aires, Argentina: Lumen, 1994), 15s.

14 16.

es interpretada por aquel”.¹⁵ Para Croatto, el problema de este tipo de historicismo es que provoca que se confunda “el kerigma con su revestimiento cultural o contextualización histórica”.¹⁶

El autor, por el contrario, proponía comprender el ejercicio hermenéutico como “una producción y no como una reproducción de sentido”.¹⁷ A partir de esta noción, Croatto sostendrá que toda interpretación es una relectura, y que ésta implica un proceso de contextualización, indicando que interpretar es “crear y no repetir”.¹⁸ Así, el autor usa el concepto de polisemia para argumentar que en la lectura de un texto se abre un mundo de sentidos producto de la naturaleza propia del texto, esto en su codificación como sistema de lenguaje. El texto, al ser producto literario, se abre a nuevas formas de interpretación que hacen florecer la estructuración de significantes y significados que producen sus sentidos.¹⁹ Para Croatto, todo texto “concentra una polisemia que lo abre hacia adelante por su condición de tejido estructural de códigos lingüísticos”, por lo que toda lectura de un texto es “producción de sentido”.²⁰ Así, el autor insistía en un abordaje de índole literario de los textos bíblicos, el cual aprovecharía la polisemia del material para el ejercicio de vinculación entre el texto y la comunidad lectora.

La polisemia no es sólo un concepto que permita comprender el proceso de interpretación del texto bíblico, sino que también contribuye a entender su proceso de producción. A partir de la noción de “hecho fundante”,

15 16.

16 16s.

17 Croatto, 23.

18 7.

19 45.

20 53.

Croatto discute lo que podríamos denominar la “dimensión histórica” de un texto bíblico. Para este autor un hecho fundante es una experiencia vivida por alguien —el pueblo, un individuo— y que adquiere una carga de sentido significativa; dicha experiencia, al ser interpretada, posteriormente es convertida en tradición compartida y, finalmente, en texto. A partir de esta comprensión Croatto permitía entender cómo los textos de la Biblia no son simples reproducciones en texto de una experiencia histórica —lo que tiende a buscar el paradigma historicista— sino más bien el producto literario de la interpretación de la vivencia de la comunidad, reflexionada al punto de que es vertida y convertida en texto. Para Croatto, el hecho fundante es la experiencia que provoca la reflexión de la comunidad, que lleva a una identificación de sentido fundamental en la producción del texto bíblico. Más que evento histórico, lo que el texto bíblico recoge es el sentido que la comunidad ha dado a una experiencia, y que a partir del texto ha vertido literariamente. Adicionalmente, en el proceso de transmisión, cada comunidad lectora que recibe el texto reproduce este proceso de *recepción con sentido*, interpretando la tradición recibida, ahora desde un nuevo lugar hermenéutico y asignándole nuevos sentidos/significados. La interpretación bíblica se convierte así en un continuo proceso de apertura y clausura de sentido, en la que el valor del texto radica en la significación que le es asignada, y no a la confirmación de la existencia histórica de su contenido en un momento anterior.

EL MOTIVO DEL ÉXODO. EVENTO FUNDANTE Y POLISEMIA

El proceso planteado por Croatto, en el cual una experiencia significativa es convertida a través de la interpretación en un texto, que luego un grupo posterior acoge en una nueva experiencia signifiante

y le otorga sentido, se puede ejemplificar a partir de una mirada a la tradición del *Éxodo*, una de las más importantes en las páginas de la Biblia. En el trabajo sobre el *Éxodo* del profesor Ramírez Kidd se discuten estas dimensiones del texto, que cohesionan la dimensión histórica de la experiencia, su interpretación en texto, y su potencial polisémico para posteriores lecturas.

En términos de un evento histórico que tiene el potencial de convertirse en hecho fundante, y que puede ser reconstruido en algunos términos a partir de los Estudios Bíblicos, Ramírez Kidd insiste en comprender el evento del *Éxodo* no como un acontecimiento único y puntual, sino más bien como una experiencia recurrente de esclavitud en un período histórico del Antiguo Israel. Al discutir el sentido histórico del *Éxodo*, Ramírez Kidd afirma que

El motivo de bajar a Egipto para sobrevivir, del cual los eventos narrados en Éx 1 no son sino una expresión particular, no refieren por tanto a un acontecimiento puntual sino, a una experiencia histórica recurrente, a un patrón de relacionamiento entre comunidades de Canaán respecto de Egipto.²¹

Esta breve cita, representativa de la investigación actual en torno al *Éxodo*, permite comprender la diferencia entre la dimensión histórica de un texto y un abordaje historicista. Desde el historicismo se espera que el contenido del texto equivalga a la realidad concreta vivida por el pueblo en un momento histórico particular; en la dimensión histórica, en cambio, se comprende que el texto, como producto

21 “El *Éxodo* como inversión simbólica: complejidad de las utopías. *Éxodo* 1,8-14”, en *80 años de exégesis bíblica en América Latina: Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizados con ocasión del 80º aniversario de Revista Bíblica*, ed. Eleuterio Ramón Ruiz (Estella: Editorial Verbo Divino, 2021), 210.

literario, tiene una vinculación con una realidad histórica desde la cual nació y a la cual interpreta, en sentido amplio. En este caso, el mundo histórico del texto es un acontecimiento genético que se vierte en una producción literaria. Para el *Éxodo*, el evento histórico es la condición de sometimiento y dominación que Egipto impone a los pueblos de Canaán durante la edad del Bronce Tardío, experiencia que es tomada y convertida en texto.

Este segundo proceso, de carácter interpretativo, es el que explica la relación entre hecho fundante y texto. En el ejemplo sobre la tradición de liberación según el relato del *Éxodo*, Ramírez Kidd argumenta que de la circunstancia histórica fundante se pasa a una obra literaria que interpreta la primera. Así, al hablar de la dominación constante de Egipto sobre Canaán, el autor señala:

Algo (...) se convierte en motivo literario, precisamente por el carácter repetitivo de la misma. La experiencia de atravesar por siglos el límite natural que los separaba a Egipto, dio lugar en estos emigrantes a la idea de un umbral interior. Umbral tras el cual la existencia podía cobrar un nuevo sentido: bien fuese, el de la posibilidad de sobrevivir físicamente; bien fuese, el de recobrar una libertad perdida y anhelada.²²

El hecho histórico de dominación, sólo al adquirir sentido y significado, se convierte en hecho fundante, que al ser interpretado da a luz el texto. Aquí, para Ramírez Kidd, la realidad —o memoria— de dominación egipcia suscitó, entre otras experiencias, el anhelo de la supervivencia o la libertad. Al estudiar la convergencia de las dinámicas históricas y literarias del texto, Ramírez Kidd observa que “No se trata aquí pues del recuerdo de algo que sucedió una vez, sino de una

22 210.

realidad que, por ser habitual, forma parte de la memoria colectiva, convertida ahora en mito fundante”.²³ En otras palabras, y citando a N. Na’aman, Ramírez Kidd sugiere que el texto permite ver cómo opera la “transferencia de la memoria de la esclavitud y la liberación de Canaán (...), y con ello el recuerdo de la larga ocupación egipcia de Canaán que resultó en la nueva identidad de la joven sociedad israelita”.²⁴ La experiencia histórica, interpretada en su polisemia, encontró el hecho fundante que dio luz a la tradición albergada en el texto del *Éxodo*, convirtiendo la antigua experiencia de esclavitud en una afirmación indiscutible de liberación.

Ramírez Kidd resume así la profunda relación que existe entre acontecimiento histórico, hecho fundante, e interpretación de la experiencia en un texto. El autor señala:

El sistema opresivo descrito en Éx 1,8-14 era, en cierta medida, algo impuesto también a la población cananea (...). Sufrir la esclavitud bajo el régimen de Faraón no fue entonces, una experiencia privativa de Israel, sino de toda población cananea a finales del imperio nuevo. No se necesitaba estar en Egipto para ello, condiciones similares se vivían en Palestina. De allí que, en palabras de S. D. Sperling “[d]ebamos interpretar las tradiciones de la esclavitud *en* Egipto, como alegorías de la esclavitud *a* Egipto”. El evento del éxodo es, brevemente, una metáfora. El anhelo de una salida (éxodo) de esta situación, era una aspiración generalizada de las diversas poblaciones cananeas de la época.²⁵

23 210.

24 210.

25 211.

A partir de esta discusión identificamos un importante aporte a la comprensión de la interpretación bíblica. Se asume un abordaje altamente interpretativo del análisis del texto por su característica particular de ser, él mismo, producto hermenéutico. La búsqueda de identificar y validar los textos bíblicos a partir de su capacidad de reconstrucción objetiva de hechos históricos comprobables se hace marginal en este modelo, al menos como recurso de legitimación del valor del sentido del texto. Por el contrario, se coloca en el centro de la reflexión el análisis de los textos a partir de los potenciales significados que cargan, tanto para la potencial comunidad que les dio vida, como para las comunidades lectoras hoy.

Al relacionar esta forma de interpretación con el quehacer de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana, es posible afirmar que esta trayectoria es invitada no a encontrar los paralelos materiales e históricos entre texto y contexto del texto, y entre texto y comunidad lectora hoy, como forma única de validación y sustento político-ideológico de su discurso, o como camino exclusivo para encontrar sentido en los textos de la Biblia. Por el contrario, el cuestionamiento al historicismo abre la posibilidad de incorporar otras herramientas de interpretación bíblica para dialogar con los potenciales sentidos que el texto provoca por su polisemia, explorando las formas en que pueden ser recibidos hoy en nuevas condiciones y vivencias y por nuevos sujetos históricos. Esta relación entre el texto como fuente de interpretación, y también como resultado del proceso hermenéutico, será ilustrado a través de la descripción de la práctica del midrash, el cual aporta elementos importantes para una Hermenéutica Bíblica Latinoamericana no historicista.

EL FENÓMENO DEL *MIDRASH* COMO APROPIACIÓN DE LA TRADICIÓN BÍBLICA EN UN NUEVO MOMENTO HISTÓRICO

El primer elemento por mencionar es que la idea de sugerir la noción de *midrash* como modelo implica beber de dos aspectos fundamentales de esta práctica: (1) el proceso de recepción de una tradición para actualizar su sentido, y (2) la producción de una nueva tradición textual producto de dicha recepción.

Hablar de *midrash* implica comprender el proceso interno de interpretación que se identifica en los textos del Antiguo Testamento y que se reproduce de igual manera en el Nuevo. Este fenómeno es explicado por autores como Treballe Barrera, quien habla de “la existencia de un procedimiento antológico, consistente en la reutilización y actualización de expresiones o fórmulas de textos bíblicos más antiguos, produciendo un nuevo texto calificado como midrásico”.²⁶ La palabra *midrash* “proviene de la raíz hebrea *derash*” y sugiere la idea de “buscar, investigar o exponer”.²⁷ Este “es el nombre que se asigna a la exégesis de la Biblia que emanó de las escuelas rabínicas en la antigua Palestina”²⁸, siendo parte no sólo del judaísmo rabínico sino ya de momentos anteriores, como se mencionó.

26 *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana: Una introducción a la historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 1993), 455.

27 Isidore Epstein, “Midrash”, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, ed. George Arthur Buttrick, vol. 3 (K-Q) (Nashville: Abingdon Press, 1962), 376. También se sugiere consultar Gary G. Porton, “Midrash”, en *Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, vol. 4 (K-N) (New York, USA: Doubleday, 1992), 818.

28 Epstein, “Midrash”, 376.

Para autores como Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández los textos de índole midrásico tienen la característica de “aclarar y actualizar el texto bíblico en orden de los intereses del autor y de los lectores”.²⁹ Para estos autores un ejemplo útil para comprender este fenómeno es la obra del cronista, la cual puede considerarse un *midrash* que relee y actualiza desde una perspectiva particular la tradición deuteronomista.³⁰ Vemos en el ejemplo de la tradición deuteronomista mencionado por Aranda, lo que encontraremos en el trabajo de 1 *Samuel* 9 y *Mateo* 2: el proceso de recepción de un texto en un nuevo contexto y la producción de un nuevo texto a partir de dicha recepción, lo que ocurre canónica y extra canónicamente, y lo que ha acontecido como fenómeno característico en la recepción del texto bíblico a lo largo de la historia hasta hoy.

Trebolle Barrera afirma que en términos de los textos bíblicos no es posible establecer un “corte radical entre la forma final de un texto y los comentarios posteriores”, dado que “desde comienzos de la tradición bíblica la interpretación es parte integrante del texto mismo”.³¹ Este elemento es fundamental en nuestro ejercicio de análisis del método de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana, porque identifica como fenómeno perteneciente a la tradición bíblica y su estudio la constante reinterpretación de los materiales desde un contexto particular de recepción.

Sobre el “proceso midrásico” Trebolle Barrera ofrece como ejemplo la tradición profética, argumentando que “los profetas se inspiraban en tradiciones antiguas para interpretar los acontecimientos de su

29 Gonzalo Aranda Pérez, Florentino García Martínez, y Miguel Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria* (Estella: Verbo Divino, 1996), 333.

30 333s.

31 *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, 455.

época”.³² El autor menciona cómo “sus discípulos no hicieron más que continuar con este proceso interpretativo, creando y recreando el texto”, en un proceso de interpretación que “continuará incluso tras la estabilización del texto”.³³ La literatura bíblica se caracterizará, debido a este intercambio, por el fenómeno de la intertextualidad, en un proceso de relectura continua que se reproducirá aún en la patrología, la literatura cristiana primitiva, y el judaísmo rabínico.³⁴ Podemos afirmar, por ende, que “los textos del AT conocen ya los procedimientos de interpretación que más tarde utilizó la exégesis rabínica”, por ejemplo, el ya mencionado *derash*, el cual trata de “fundamentar en la Escritura normas legales no contempladas en la *Torah*, o desarrollan motivos narrativos y enseñanzas morales contenidas en el texto bíblico”.³⁵

En las tradiciones del AT y el NT, por ende, es frecuente encontrar que “una tradición contenida en un libro aparece reelaborada en otro”, usualmente a partir de un “género diferente con objeto de desarrollar una ley, enseñanza, amonestación, etc.”.³⁶ Treballe Barrera señala, por ejemplo, que Jer 17,21-22 es “una reelaboración exegética de Dt 5,12-14”, e identifica, entre otras, las reinterpretaciones que ocurren por ejemplo a partir de las reelaboraciones narrativas de textos legales (así comprende la relación entre Gn 1,26-9 y Gn 9,1-7).³⁷ También menciona las reelaboraciones teológicas entre textos de un mismo cuerpo literario, como sucede en la “promesa incondicional hecha

32 455.

33 455.

34 Cf. Treballe Barrera, 455s.

35 Treballe Barrera, 455s.

36 Treballe Barrera, 457.

37 457.

a David de que su dinastía sería eterna” en 2 Sm 7,12-16, que es citada y reinterpretada en 1 Re 2,1-9, pero ahora “condicionada al cumplimiento de la *Torah* por parte de los descendientes de David”.³⁸

Para ilustrar este fenómeno interpretativo de carácter midrásico, que implica la recepción de un texto en una nueva circunstancia, y la producción de una nueva tradición a partir de este, discutiremos algunos elementos presentes en los pasajes de 1 *Samuel* 9,15-16 y *Mateo* 2, ambas tradiciones que reciben y reinterpretan motivos presentes en el libro del *Éxodo*³⁹ en circunstancias nuevas, actualizando su sentido. Ambos textos se consideran importantes para comprender las contribuciones del proceso midrásico para el ejercicio de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana.

EL MIDRASH COMO PROCESO INTERPRETATIVO

El primer aspecto por resaltar en este análisis de la contribución del *midrash* a la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana es su rasgo como proceso interpretativo. Para esta ilustración conversaremos sobre la recepción que realiza 1 *Samuel* 9,15-16 de la tradición de *Éxodo* 3,7-9. Una breve mirada literaria puede permitir realizar, como sugiriera Treballe Barrera, un ejercicio comparativo de intertextualidad, a través de la cual ciertos elementos de los relatos como trama, escenario, personajes, y repeticiones, permiten realizar una lectura comparativa

38 457s.

39 La tradición del *Éxodo* es una de las más presentes en el resto de la literatura bíblica. Como sugiere Sarna, “más allá del relato mismo, el tema del *Éxodo* es mencionado cerca de 120 veces en la Biblia Hebrea”. Nahum M. Sarna, *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel* (New York, USA: Schocken, 1986), 2.

y un análisis de relectura de los textos mencionados. El texto de 1 *Samuel* 9,15-16, y su potencial literatura inspiradora en *Éxodo* 3,7-9, se colocan aquí en mirada sinóptica:

1 <i>Samuel</i> 9,15-16	<i>Éxodo</i> 3,7-8
<p>¹⁵ Ahora bien, la víspera de la venida de Saúl, Yahvé había revelado a Samuel:</p> <p>¹⁶ Mañana, a esta misma hora, te enviaré un hombre de la tierra de Benjamín, lo ungarás como jefe de mi pueblo Israel y él librará a mi pueblo de la mano de los filisteos, porque <i>he visto a mi pueblo</i>, y su clamor ha llegado hasta mí (1 <i>Samuel</i> 9,15-16)</p>	<p>⁷ Yahvé le dijo: “<i>He visto</i> la aflicción de <i>mi pueblo</i> en Egipto; he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. ⁸ He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena espaciosa... ⁹ El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con la que los afligen (<i>Éxodo</i> 3,7-9)</p>
Elementos literarios de comparación	
<p><i>He mirado a mi pueblo</i> <i>Su clamor ha llegado hasta mi</i> Salvaré a mi pueblo de mano de los filisteos</p>	<p><i>He visto (la aflicción) de mi pueblo</i> <i>He oído su clamor</i> <i>He bajado para librarlo de la mano de los egipcios</i></p>

Las similitudes literarias son varias. **El escenario** en que se desarrolla la acción es en alto grado correspondiente: el pueblo de Israel sufre peripecias de distinto tipo a manos de una fuerza de dominación extranjera. Se comparte una situación de opresión y un sentimiento de desesperanza. En términos de los **personajes** y su **caracterización**, podemos identificar tres grupos: una fuerza opresiva que amenaza la libertad del pueblo (egipcios/ filisteos), una figura divina que acciona

una intervención salvadora (Yahvé en ambos casos), y un mediador humano a partir del cual se ejecuta dicha intervención (Moisés y Saúl). La *trama* de ambos relatos opera bajo el mismo desenvolvimiento, identificado como motivo literario de inversión: una situación desesperanzadora de opresión que vive el pueblo es intervenida a través de la intervención de un enviado divino, suscitando una liberación política. Finalmente, la relación literaria también se da a través de la *repetición* de términos: el ver/mirar de Yahvé, la escucha del clamor, la *mano* que oprime, y la acción de liberar permite una lectura intertextual de los relatos. El punto de vista o perspectiva parece también alineado en ambos relatos: desde la visión del pueblo de Israel subyugado, se celebra la intervención liberadora de la mano de Yahvé.

Estos elementos literarios permiten trazar una línea de correspondencia entre ambos textos, donde el probable ejercicio es el de una relectura que realiza el autor de 1 *Samuel* 9,15-16 del material del *Éxodo* 3,7-9,⁴⁰ como lo permite sugerir el trabajo de los distintos comentarios críticos a 1 *Samuel* 9,7-9. En ese sentido, es importante señalar “la sorprendente similitud de lenguaje” que vincula, por ejemplo, 1 *Samuel* 9,16 y *Éxodo* 3,9.⁴¹ Adicionalmente, este autor observa el elemento de ungimiento que menciona la escena, diciendo que “el ungimiento de Saúl como *náqid* está asentado en un patrón estereotipado de llamado a la vocación, visible también en las vocaciones de Gedeón (Jue 6,11-16) y Moisés (*Éxodo* 3–4)”.⁴² Klein, por otro lado, observa que según

40 Para los diferentes ejercicios de recepción del Éxodo en tradiciones posteriores, incluyendo 1 *Samuel*, se sugiere consultar José Severino Croatto, “La relevancia sociohistórica y hermenéutica del Éxodo.”, *Concilium*, núm. 209 (1987): 155.

41 Cf. William Foxwell Albright y David Noel Freedman, eds., *1 Samuel. A New Translation with Introduction and Commentary* by P. Kyle McCarter, Jr, vol. 8, The Anchor Bible (New York, USA: Doubleday Comany Inc., 1984), 179.

42 Albright y Freedman, 8:187.

el relato de 1 *Samuel* 9 “La función de Saúl como príncipe es salvar al pueblo de la mano de los filisteos, una operación de rescate para la que existían precedentes en Samgar (Jue 3,31), Gedeón (Jue 6,14-15; 8,22) y Sansón (13,5)”.⁴³

Para Klein, la fórmula salvadora en 16a es seguida “de la razón de la misma (...) que probablemente debería atribuirse a Dtr”.⁴⁴ Como en este pasaje, “‘ver la aflicción de su pueblo’ es una motivación para la acción de Dios”, tal cual surge “en Éx 3,7.9; 4,31; Dt 26,7, y 2 Re 14,26”.⁴⁵ En la mayoría de estos relatos, relacionados a la tradición deuteronomista, “el envío de un salvador suele ir precedido de un grito de auxilio (Jue 3,9.15; 4,3; 6,6; 10,12.13.14; 1 Sam 12,8.10), que es el requisito previo necesario para la intervención de Dios (cf. 1 Sam 7,8.9)”. Consecuentemente, el autor deuteronomista propondría en 1 *Samuel* 9,15-16 que “Saúl fue designado príncipe puesto que Yahvé había respondido positivamente a los clamores de su pueblo”.⁴⁶

A partir de estos elementos provenientes de las dimensiones literarias e históricas del texto de 1 *Samuel* 9,15-16, es posible pensar que el texto sobre la vocación de Saúl puede ser comprendido como un recuento de los orígenes de la monarquía de Saúl altamente estilizado a través de la interpretación de la memoria de *Éxodo* 3,7-9. En este sentido, es posible argumentar que, para el autor de *Samuel*, Saúl asume el rol no sólo de jueces como Sansón, sino que también surge como un nuevo Moisés, enviado por Yahvé a liberar al pueblo en medio de una situación de opresión. Opera así la dinámica del proceso del

43 Ralph W. Klein, *1 Samuel. Word Biblical Commentary*, vol. 10 (Waco, Texas: Word Books, 1983), 88s.

44 Klein, 10:89.

45 10:89.

46 10:89.

midrash, en la cual una tradición fundante —el encuentro de Yahvé con Moisés en *Éxodo* 3,7-9— es reinterpretada en una nueva situación —el momento de contar el relato de surgimiento de Saúl como *nagid* o líder político en medio de la opresión filisteo.

Así, por ejemplo, comprende Sarna la constante recepción del *Éxodo* en el resto de las tradiciones bíblicas. Para Sarna, “el *Éxodo* era visto como un evento de suprema significación religiosa, una experiencia indeleblemente estampada en la memoria e imaginación de Israel e inscrita profundamente sobre la conciencia y comprensión del pueblo”.⁴⁷ A la luz de esta idea, es posible afirmar que en la situación en que se compone el material de 1 *Samuel* 9,15-16, se plasma literariamente el profundo sentido de liberación identificado en el *Éxodo*. Este material, ahora leído desde una nueva situación de dominación,⁴⁸ suscita una apropiación en la que Saúl es construido literaria e ideo-teológicamente como un *nuevo* Moisés, un personaje que encarna al instrumento humano que hace material una nueva liberación del pueblo por mano de Yahvé.

El ejercicio midrásico presente en esta reinterpretación del texto evidencia un ejercicio de actualización, en la cual la tradición antigua del *Éxodo* adquiere sentido y significado en un nuevo presente, produciendo un nuevo discurso que se convertirá, igualmente, en tradición fundante para futuras generaciones. En términos hermenéuticos, especialmente dentro del paradigma de la Liberación, la pregunta exegética y hermenéutica no se concentra en reconstruir un evento histórico de encuentro y ungimiento de Saúl como requisito

47 *Exploring Exodus*, 2.

48 Después de la dominación egipcia en el Bronce Tardío, Israel y Judá conviven bajo la dominación de distintas potencias, de las cuales la dominación asiria y babilónica enmarcan lo que la crítica ha concebido como tradición deuteronomista.

fundamental de valoración del texto. Desde un abordaje midrásico, la lectura radica en preguntarnos por el valor de la representación de Saúl como ungido y enviado de Yahvé en medio de una situación de opresión, al estilo que evoca de la mejor manera aquel relato fundante que recuerda la intervención salvadora de Yahvé en Egipto a partir de la figura de Moisés.

EL MIDRASH COMO PRODUCTO INTERPRETATIVO

Una vez ilustrado el *midrash* como proceso interpretativo, pasamos ahora proponer la concepción de *midrash* como producto interpretativo. Aunque la distinción entre estas dos dimensiones es meramente explicativa –ambas están articuladas y son inseparables– la idea es que a partir del texto de *Mateo 2* se pueda ejemplificar la forma en que la recepción de un texto, en este caso el relato de *Éxodo 1–3*, adquiere una significación tan considerable en una nueva realidad como para producir una nueva tradición autoritativa.⁴⁹

Inicialmente, al igual que en la relación entre 1 *Samuel 9,15-16* y *Éxodo 3,5-7*, es posible establecer una serie de correspondencias literarias entre los pasajes de *Éxodo 1–3* y *Mateo 2*, las cuales evidencian una alta elaboración del primer texto en el segundo. Los puntos de comparación se pueden ilustrar a partir de los siguientes ejemplos:

49 En el caso de *Mateo 2*, no solamente construida a partir de la relectura del *Éxodo*, sino de textos como *Números* o *Isaías*. Cf. Warren Carter, *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading* (Bangalore: Theological Publications in India, 2007), 73–89.

Éxodo 1-3	Mateo 2
<p><i>Mención del gobierno del monarca de turno:</i></p> <p>“Surgió en Egipto un nuevo rey que no había conocido a José” (Ex 1,8)</p>	<p><i>Mención del gobierno del monarca de turno:</i></p> <p>“Jesús nació en Belén de Judea, en tiempo del rey Heródes” (Mt 2,1)</p>
<p><i>El monarca de turno instruye la eliminación de los niños varones como forma de control de una amenaza:</i></p> <p>“Entonces el Faraón ordenó a su gente que arrojaran al Río a todo niño recién nacido, pero que dejasen con vida a las niñas” (Ex 1,22)</p>	<p><i>El monarca de turno instruye la eliminación de los niños varones como forma de control de una amenaza:</i></p> <p>“Herodes, al ver que había sido burlado por los magos...mandó matar todos los niños de Belén y de su comarca” (Mt 2,16)</p>
<p><i>Desobediencia a las instrucciones del rey de turno:</i></p> <p>“Pero las comadronas temían a Dios y no hicieron lo que les había mandado el rey de Egipto” (Ex 1,17)</p>	<p><i>Desobediencia a las instrucciones del rey de turno:</i></p> <p>“(…) avisados en sueños que no volvieran a Herodes, regresaron a su país por otro camino” (Mt 2,12)</p>
<p><i>Contexto de dominación:</i></p> <p>“Los egipcios esclavizaron brutalmente a los israelitas, amargándoles la vida con dura servidumbre (...) los esclavizaron brutalmente” (Ex 1,13-14)</p>	<p><i>Contexto de dominación (por referencia):</i></p> <p>“En tiempos del rey Herodes” (Mt 2,1b)</p>

<p><i>Salvación de un individuo que posteriormente operará la salvación divina:</i></p> <p>“La mujer concibió y dio a luz un hijo (...) lo tuvo escondido por tres meses (...) tomó una cestilla (...) metió en ella al niño, y la puso entre los juncos, junto al río” (Ex 2,2-3)</p>	<p><i>Salvación de un individuo que posteriormente operará la salvación divina:</i></p> <p>“(…) el ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: ‘preparate, toma contigo al niño y a su madre y huye a Egipto; y estate allí hasta que yo te diga. Porque Herodes va a buscar al niño para matarlo’” (Mt 2,13)</p>
<p><i>Mención de una vocación que mediará la salvación divina:</i></p> <p>“Así que ponte en camino, yo te envío al Faraón para que saques a mi pueblo, a los israelitas, de Egipto” (Ex 3,10)</p>	<p><i>Mención de una vocación que mediará la salvación divina:</i></p> <p>“les preguntó a donde iba a nacer el Cristo. Ellos le respondieron: en Belén de Judea” (Mt 2,5)</p>

Las correspondencias arriba planteadas permiten de nuevo hacer una lectura comparativa de una tradición base –*Éxodo* 1–3– que en su lectura ha producido la composición de una tradición posterior y que responde a preguntas concretas en un nuevo contexto. Las similitudes entre las tradiciones surgen, una vez más, en términos de trama, escenario, personajes y repetición. La **trama** general puede resumirse en tres momentos: la introducción, que presenta una situación de dominación (bajo Faraón o bajo Herodes) en la cual nace una figura emancipadora. El segundo momento, de clímax, implica la amenaza contra la vida de esta figura que se convierte en mediadora divina, y finalmente la salvación de la figura infante que se convertirá en

mediador de la salvación de Dios. Ambas tramas plantean aspectos de índole kerigmático: ante la amenaza de la violencia de las fuerzas humanas imperiales, la intervención divina opera una salvación para todo el pueblo a partir de una “figura elegida”. Así como antaño Dios salvó al pueblo a través de Moisés, hoy vuelve a actuar en momentos de angustia y opresión mediante la figura de Jesús. La lectura cristológica del AT queda así afirmada.

Las similitudes entre *personajes* son igualmente evidentes: la triada Faraón/Herodes, bebé Moisés y bebé Jesús, así como comadronas y magos, representan tres parejas que permiten narrar el desarrollo de los eventos. La primera pareja evoca la dimensión de la opresión. En el texto de *Mateo*, por ende, Herodes adquiere el rol y características del “opresivo Faraón”. En segundo lugar, a partir de la figura de los infantes, se representa la intervención divina salvadora. Dios ha escuchado a su pueblo, tanto durante la opresión egipcia como en medio de la dominación romano-herodiana, y ha decidido actuar a partir de la figura de un infante enviado para salvar, motivo presente en la tradición bíblica como lo evidencian los relatos sobre los nacimientos milagrosos de Samuel o Sansón. La repetición más importante para resaltar es la eliminación de los infantes, que une la experiencia amenazante sobre Moisés y Jesús. Las correspondencias aquí mencionadas pueden ser suficientes para argumentar que en el caso de *Mateo* opera un ejercicio claro de *midrash*. El autor del evangelio incorpora en su relato una tradición altamente elaborada sobre el nacimiento de Jesús, la cual interpreta el relato de Moisés asignándole una dimensión teológica nueva: Jesús es un nuevo enviado divino que como Moisés deberá mediar entre el pueblo y la salvación de Dios.

Esta relación de recepción de tradición y producción de un nuevo texto a la luz de una nueva circunstancia –la lectura cristológica

del AT en la tradición de nacimiento de Jesús en *Mateo* 2— ha sido discutida ampliamente por la crítica bíblica. Por ejemplo, para autores como Carter existen “varias conexiones entre este relato y aquel en que Moisés lidera al pueblo fuera de la esclavitud de Egipto (por ej. Mt 2,13) que muestran que Herodes evoca al Faraón, otro gobernante que se resiste a los propósitos de Dios en vano”.⁵⁰ En un sentido amplio, Herodes “representa a los reyes de la tierra que se resisten a Dios y a su ungido y que terminan frustrados por Dios”.⁵¹ Los textos también comparten un referente de escenario: Egipto. Para Carter esta referencia “evoca otros relatos de personas liberadas de dicha tierra por Dios”, como sucede con José el hijo de Jacob.⁵² Las similitudes con el relato de Moisés, sin embargo, son mayores: eventos como el ataque a niños, conflicto con monarcas, exilio bajo la protección de Dios, regreso del exilio, entre otros, permiten ver las correspondencias entre los relatos.⁵³

Carter observa también que “el vínculo específico con Moisés evoca tanto el *Éxodo* como la liberación de la esclavitud y la dominación opresiva, además de la experiencia en el desierto y el Sinaí, en la cual Moisés revela la voluntad de Dios”.⁵⁴ Como sucede con Moisés, Jesús también recibe la asignación de salvar al pueblo y de revelar la voluntad de Dios, y también se observa el contraste de la representación de Egipto, tierra de refugio para Jesús, pero de esclavitud para Moisés.⁵⁵ En *Mateo*, a través de Jesús, se “revive el relato del *Éxodo* como una

50 74.

51 Carter, 74.

52 83.

53 Carter, 83.

54 83.

55 Carter, 83.

expresión más de trabajo salvífico de Dios”.⁵⁶ Como sucede con el Deuterocanónico, *Mateo* 1–2 es otra de las tradiciones bíblicas donde se concibe la acción salvífica de Dios como un nuevo éxodo.⁵⁷

Carter también discute las razones posibles que explican la relación entre *Éxodo* y *Mateo*. Para el autor, invocar el *Éxodo* en el texto de *Mateo* 2 obedece a dos propósitos: “representar una vez más la dominante, opresiva y destructiva forma de los gobernantes en su uso del poder”, así como “la oposición de Dios a dicho uso”.⁵⁸ En ambas escenas el mensaje es contundente: “Dios se burla de los gobernantes y los condena a la destrucción”.⁵⁹ Por otro lado, Davies y Allison sostienen que lo que encontramos en el evento del asesinato de los inocentes en *Mateo* es tanto una evocación de Ex 2,15 como la interpretación de tradiciones relacionadas “a las leyendas sobre Moisés (...) que son producto de la imaginación hagádica”.⁶⁰ La leyenda sobre Nimrod, quien intenta “asesinar a los niños varones como forma de deshacerse de Abraham, es sólo uno de los ejemplos de cómo las tradiciones sobre Moisés eran transferidas a otras figuras”.⁶¹ Dicha relación permite sustentar la idea de que el grupo cristiano detrás de *Mateo* bebe de dichas tradiciones sobre Moisés para elaborar su relato del nacimiento de Jesús.

56 Carter, 83s.

57 Carter, 87. También Sarna observa cómo “el Éxodo se convierte en el paradigma de la redención futura; ofrece un patrón para la intervención de Dios en la historia en tiempos que vendrán. En períodos de crisis nacional, la experiencia pasada del Éxodo sirve para fortalecer la fe en los poderes redentores de Dios, además de ofrecer confort y esperanza en el futuro”. *Exploring Exodus*, 3.

58 *Matthew and the Margins*, 85.

59 Carter, 85.

60 *The Gospel According to Matthew* (Edinburg: T & T Clark Limited, 1988), 265.

61 Davies y Allison, 265.

Finalmente, otro aspecto a comentar es el del modelo para la masacre de los infantes realizada por Herodes, que señala a la figura del Faraón (Ex 1,16). La comparación entre Herodes y Faraón se hace más fuerte cuando se revisan las fuentes rabínicas, en las cuales el “deseo de Faraón de eliminar la amenaza de un pretendiente al trono que está por nacer era tan fuerte que inclusive le llevó a asesinar a los niños de su propio pueblo”. En el comentario de Jose b. Hanina a Ex 1,22 (“Y el Faraón cargó a su propio pueblo”), el comentarista dice: “Impuso el mismo decreto sobre su propia gente –matar a los niños varones– dado que astrólogos le advirtieron del nacimiento de un niño que lo derrocaría”.⁶² Hanina también observó: “El realizó tres decretos: primero, que si es un niño, lo deberán matar; luego, cada hijo nacido deberá ser lanzado al Nilo; y finalmente, él impuso el mismo decreto sobre su propio pueblo”.⁶³ Así la pretensión de eliminar la amenaza para el propio poder político queda enlazada entre Herodes y Faraón.

¿Cómo comprender esta serie de correspondencias y relaciones presentes a nivel literario? Para McKenzie, recurrir a los motivos de la salida narrados en el *Éxodo*, o a la tradición del asesinato de los inocentes, evidencia la naturaleza teológica de la narración de *Mateo 2*, en la cual se plantea el mesianismo de Jesús en oposición a las fuerzas seculares que le combaten.⁶⁴ Lo que encontramos en *Mateo 2* es una relectura cristológica de pasajes del AT, entre ellos *Éxodo 1–3*, donde se observa el interés del autor en una cristología mesiánica.⁶⁵ En otras palabras, la comunidad cristiana lee la tradición del *Éxodo*, junto a textos como *Miqueas 5* o *Isaías*

62 Samuel Tobias Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospels of Matthew, Mark and Luke*, First Edition (New Jersey: KTAV Publishing, 1987), 12s.

63 Lachs, 13.

64 “The gospel according to Matthew”, en *The Jerome Biblical Commentary*, ed. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, y Roland E. Murphy (New Jersey: Prentice Hall, 1968), 67s.

65 Davies y Allison, *The Gospel According to Matthew*, 243.

60, a la luz de una nueva circunstancia: el hecho Jesús y su interpretación para el siglo I en Palestina, en donde el Mesías Jesús se coloca como el enviado divino a disputar el dominio sobre el territorio, disputando el poder a Roma y sus reyes clientes, en este caso Herodes.⁶⁶ El recurso al *Éxodo* es uno más que el autor de *Mateo* incorpora a su concepción de Jesús como Mesías, desarrollado ampliamente en el texto.⁶⁷

Se resalta de esta manera la función significativa de las dimensiones literarias y teológicas de *Mateo* 2, que a partir de *Éxodo* 1–3 y otros relatos, opera una actualización de tradiciones antiguas en una nueva circunstancia, respondiendo a nuevos contextos e intereses a partir de la creación de nuevo material que posteriormente será considerado autoritativo. El relato de *Mateo*, por ende, no persigue ser comprendido a partir de una lectura literal, o ser imaginado como un evento que ocurrió tal cual es narrado. Desde una perspectiva literaria y teológica, *Mateo* 2, y su uso de fuentes bíblicas como *Éxodo* 1–3, evidencia la profundidad kerigmática de las tradiciones bíblicas. Lo mismo ocurre, de acuerdo a Sarna, con el evento del *Éxodo*. Para este autor, el *Éxodo* “no fue nunca visto únicamente como un evento histórico del pasado, sino como un permanente símbolo de la conciencia nacional israelita. Siendo continuamente re-actuado, fue siempre nuevo, surgiendo una y otra vez de forma fresca sobre la mente y la memoria colectiva y alimentando la cultura y la religión”.⁶⁸ Un ejemplo de su gran potencial kerigmático queda evidenciado en su recepción en *Mateo* 2.

66 Todo el relato de *Mateo*, a través de elementos como la mención a Belén o a la estrella, evidencia su alta elaboración teológica. Cf. Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament*, 8s.

67 Por ejemplo, el uso literario y teológico de la estrella que anuncia el nacimiento de Jesús –como dichos elementos anunciaban el nacimiento de Alejandro Magno en Cicerón, o de Abraham en la tradición judía– es una clara alusión a la esperanza mesiánica, acudiendo en este caso a una relectura de Num 24,17. Cf. Lachs, 9.

68 *Exploring Exodus*, 2.

CONCLUSIÓN

El presente artículo ha propuesto revisar las prácticas interpretativas de carácter historicista que han sido parte del quehacer de la Hermenéutica Latinoamericana de la Liberación. Dos aspectos han sido señalados en la discusión como problemáticos en este tipo de trabajo: la lectura selectiva del material bíblico que ha reducido su uso de textos a unas cuantas tradiciones que se consideran ideológicamente afines –ciertas tradiciones proféticas, el *Éxodo*, algunos textos de los Evangelios–; y la implementación de la exégesis histórica y sociológica como garante único de valorización de dichas tradiciones para las lecturas de los pueblos que luchan por la emancipación hoy.

Las observaciones retomadas en el artículo, provenientes del trabajo de Croatto y Pixley, así como las contribuciones hermenéuticas de la exégesis judía a través del proceso de midrash –la libertad de reinterpretar un texto a partir de un nuevo sentido en una situación nueva, y la libertad de producir nuevo material a partir de dicha lectura– se proponen como aspectos interpretativos a incorporar de manera consciente en la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana hoy. El aceptar que el valor de la Hermenéutica Latinoamericana radica más en su posición y praxis teológico-política, y no en la confirmación de dicho proyecto en el nivel histórico de las tradiciones bíblicas, es una de las sugerencias fundamentales de este trabajo para dicho quehacer. La revisión de las formas de recepción de la tradición del *Éxodo*, tanto en 1 *Samuel* como en *Mateo*, buscan evidenciar cómo la fecundidad de un texto bíblico radica en los mundos que abre delante de la comunidad,⁶⁹

69 Cf. José Enrique Ramírez Kidd, *Para comprender el Antiguo Testamento* (San José, Costa Rica: Sebila, 2009), 30s.

y no en la reproducción mecánica del significado antiguo de un texto en otra situación y comunidad. A la luz de estos aspectos, tres tesis fundamentales son propuestas a modo de conclusión:

- a) La Hermenéutica Bíblica Latinoamericana tiene como primer referente de validación, y como razón de ser, un proyecto teológico que es ideológico y político: la emancipación de los pueblos dominados de América Latina, y la transformación concreta de los sistemas de injusticia. En este caso, el apoyo científico que permita el sustento de dicha postura político-filosófica y teológica en la lectura del texto bíblico, es una entre tantas herramientas para fortalecer dicho proyecto, pero nunca su condición de validación.
- b) El proceso hermenéutico de la exégesis judía antigua, a través de formas como la del *midrash*, puede contribuir en grado importante a la comprensión del ejercicio exegético y hermenéutico, tanto a nivel general como en el proyecto particular de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana. Su forma de recibir la tradición sacra, para releerla y reinventarla en un nuevo presente, a partir de la generación de nuevos textos/palabras/tradiciones, plantea una fuente inagotable de horizontes hermenéuticos con potencial emancipatorio.
- c) El paradigma del *Éxodo*, como relato de denuncia de la injusticia estructural y como modelo utópico de la emancipación socio-política, sigue siendo no sólo pertinente, sino necesario en el contexto latinoamericano. En realidades que se antojan inhumanas estructural e ideológicamente, el Éxodo aún arroja luz a los pueblos que caminan dentro de regímenes de exclusión, opresión y violencia, animándolos a creer y trabajar por una transformación que construya dignidad, libertad y justicia.

BIBLIOGRAFÍA

- Albright, William Foxwell, y David Noel Freedman, eds. *1 Samuel. A New Translation with Introduction and Commentary by P. Kyle McCarter, Jr.* Vol. 8. The Anchor Bible. New York, USA: Doubleday Comany Inc., 1984.
- Aranda Pérez, Gonzalo, Florentino García Martínez, y Miguel Pérez Fernández. *Literatura judía intertestamentaria*. Estella: Verbo Divino, 1996.
- Carter, Warren. *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading*. Bangalore: Theological Publications in India, 2007.
- Croatto, José Severino. *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. 2a ed. Buenos Aires, Argentina: Lumen, 1994.
- . “La relevancia sociohistórica y hermenéutica del Éxodo.” *Concilium*, núm. 209 (1987): 155–64.
- Davies, William D., y Dale C. Allison. *The Gospel According to Matthew*. Edinburg: T & T Clark Limited, 1988.
- De Wit, Hans. *En la dispersión el texto es patria: introducción a la hermenéutica clásica, moderna y postmoderna*. San José, Costa Rica: UBL, 2002.
- Epstein, Isidore. “Midrash”. En *The Interpreter’s Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, editado por George Arthur Buttrick, 3 (K-Q):376–77. Nashville: Abingdon Press, 1962.
- Finkelstein, Israel, y Neil Asher Silberman. *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Traducido por José Luis Gil Aristu. 3a ed. Madrid: Siglo XXI de España, 2011.
- . *The Bible Unearthed: Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Sacred Texts*. New York, USA: The Free Press, 2001.
- Gorgulho, Gilberto da Silva. “Hermenéutica Bíblica”. En *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, I:169–200. Madrid: Trotta, 1990.

- Klein, Ralph W. *1 Samuel. Word Biblical Commentary*. Vol. 10. Waco, Texas: Word Books, 1983.
- Lachs, Samuel Tobias. *A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospels of Matthew, Mark and Luke*. First Edition. New Jersey: KTAV Publishing, 1987.
- McKenzie, John. “The gospel according to Matthew”. En *The Jerome Biblical Commentary*, editado por Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, y Roland E. Murphy, 62–114. New Jersey: Prentice Hall, 1968.
- Pexley, Jorge. “Liberating the Bible: Popular Bible Study and Its Academia Allies”. En *The Future of the Biblical Past: Envisioning Biblical Studies on a Global Key*, editado por Roland Boer y Fernando F. Segovia, 167–78. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2012.
- Pixley, Jorge. *Éxodo: Una lectura evangélica y popular*. México, D.F.: Casa Unida de Publicaciones, 1983.
- Porton, Gary G. “Midrash”. En *Anchor Bible Dictionary*, editado por David Noel Freedman, 4 (K-N):818–22. New York, USA: Doubleday, 1992.
- Ramírez Kidd, José Enrique. “El Éxodo como inversión simbólica: complejidad de las utopías. Éxodo 1,8-14”. En *80 años de exégesis bíblica en América Latina: Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizados con ocasión del 80º aniversario de Revista Bíblica*, editado por Eleuterio Ramón Ruiz, 195–222. Estella: Editorial Verbo Divino, 2021.
- . *Para comprender el Antiguo Testamento*. San José, Costa Rica: Sebila, 2009.
- Richard, Pablo. “La Biblia: Memoria histórica de los pobres”. *Servir* XVIII, núm. 98 (1982): 143–50.
- Sarna, Nahum M. *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel*. New York, USA: Schocken, 1986.
- Trebolle Barrera, Julio. *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana: Una introducción a la historia de la Biblia*. Madrid: Trotta, 1993.
- West, Gerald. *Contextual Bible Study*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 1993.

———. “Tracking an ancient Near Eastern economic system: The tributary mode of production and the temple-state”. *Old Testament Essays - OTE* 24, núm. 2 (el 1 de enero de 2011): 511–34.

Whitelam, Keith W. “El mundo social de la Biblia”. En *La interpretación bíblica hoy*, editado por John Barton, traducido por José Pedro Tosaus Abadía, 53–69. Santander, España: Sal Terrae, 2001.

Artículo recibido: 18 de agosto del 2023.

Artículo aprobado: 23 de octubre del 2023.