

Prólogo

La responsabilidad de traducir

*“Siempre existe guerra en la traducción”¹
(Henri Meschonnic)*

“Solo alguien profundamente convencido de la imposibilidad de la traducción, puede poner manos a la obra”²

(Franz Rosenzweig)

*“ Quien escribe está en exilio de la escritura: ese es su propio país, donde no existe profeta”³
(Maurice Blanchot)*

*“Observe cada detalle que ha sido escrito. Pues si uno sabe excavar en lo profundo, encontrará un tesoro en los detalles y, quizás también, las piedras preciosas se encuentren escondidas donde no son apreciadas
(Orígenes)”⁴*

*Por este motivo, una buena traducción de un texto literario es una obra de creación, y, por ende, de amor más que de rutina
(Mario Bunge)⁵*

Toda traducción admite una responsabilidad: transmitir del modo más fidedigno⁶ el discurso de un texto original al idioma de destino, asumiendo que estamos emprendiendo una interpretación, una tarea que se acomete con las limitaciones y las posibilidades contextuales de formación y de época. Desistiendo de la imposible pretensión de recuperar de manera cabal el sentido único del texto, su verdad⁷; tal como producir un equivalente lingüístico del original⁸ o procurar el conocimiento

¹ Meschonnic, Henri: *Ética y política del traducir. Buenos Aires Leviatán*2010 (Parafraseando la expresión de Osip Mandelstam (1891-1938): “siempre hay guerra en la poesía”)

² Jay, Martin. *Exilios permanentes. Ensayos sobre la migración intelectual alemana en Estados Unidos (El cuenco de plata, 2017, en una carta que le enviase a Buber el 10 de marzo de 1921)*(Franz Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher, II (1918–1929)*, ed. Rachel Rosenzweig and Edith Rosenzweig Scheinmann (Hague, Martinus Nijhoff, 1979), 698.

³ Maurice Blanchot: *L'Écriture du desastre. 1980 París Gallimard*

⁴ Orígenes *Homilía sobre el Génesis VIII y el Éxodo*

⁵ *Traductor, embajador: Revista cTPcha No 82, noviembre-diciembre 2006*

⁶ “Probablemente [todos] estarían de acuerdo en que el “primer deber del traductor es ser fiel”; pero la pregunta en cuestión es, ¿En qué consiste la fidelidad?” Matthew Arnold: *On Translating Homer, 1861 Londres (UK) Longman, Green, Longman & Roberts*. El discurso de la “fidelidad” en la traducción tiene indudables connotaciones maritales-sexuales y conlleva un tono sexista respecto a ser fiel en cuanto hombre o mujer. Jorge Luis Borges ironizaba al respecto, sosteniendo que “*El original es infiel a la traducción*” (JL Borges, “Sobre el Vathek de William Beckford”, *Otras inquisiciones*, en *Obras completas*, ed. cit., t. 2, p. 109 En sintonía Naomi Seidman (*Faithful Renderings: Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation. 2006 Chicago (MI) University of Chicago Press*) “*Al igual que con las leyes de la paternidad, el modelo idealizado y sin cuerpo de la equivalencia semántica actúa como una cubierta para las ideologías y las lealtades de traductores particulares, ahogando el reconocimiento de que la equivalencia del valor de una traducción en particular es una cuestión de fe (en ambos sentidos) en lugar de verificación. En el caso de las traducciones que cruzan las fronteras religiosas, donde los traductores hacen textos de otra religión o donde una “comunidad de fe” adopta una traducción compuesta por traductores aliados con un grupo rival, las apuestas se multiplican*” pp. 38 Sin dejar de mencionar la indudable equivalencia narrativa de identificar como “virginal” a toda tarea de traducción no anclada en un sesgo ideológico-histórico-contextual (imposible en realidad).

⁷ “el sentido es siempre varios, que hay una superabundancia de significaciones y que “Uno siempre se equivoca”, mientras que “la verdad comienza en dos”: de allí la necesidad de la interpretación que no es desvelamiento de una única verdad oculta, incluso ambigua, sino lectura de un texto en varios sentidos y que no tiene tampoco otro sentido que el “del proceso, el devenir” que es la interpretación” (Maurice Blanchot: Nietzsche y la escritura fragmentaria (Instantes y Azares, *Escrituras Nietzscheanas XII*,11, 2012. Buenos Aires, Argentina)

⁸ Seidman, Naomi: *Obra citada*

certero de la intención autoral, sin considerar también la comprensión del lector. Volcar a otro idioma una obra de semejante antigüedad y estimación supone, indefectiblemente, transitar sobre un terreno cenagoso e impreciso⁹, al tratar de capturar las minucias de un escrito arcaico desarrollado en un contexto esencialmente oral, que no fue elaborado para ser leído en privado sino en voz alta, ante un público de oyentes. Un texto que despliega sus propias cadencias, sus metáforas y sus peculiares juegos de palabras, que no siempre encuentran una equivalencia en el idioma de destino. Para subsanar estas dificultades, las notas al pie me han permitido proponer otras opciones de comprensión.

Comparto enfáticamente la postura del filósofo, filólogo y poeta francés Henri Meschonnic (1932-2009) quien en su versión¹⁰ del Éxodo, trató de preservar el sabor, el ritmo y el compás del texto original; cualidades que están ausentes en muchas traducciones. Su propuesta se encarna en un neologismo: “*taamizar* la traducción de la Biblia”, que se inspira en el vocablo hebreo “*teamim*”, que alude a los signos de cantilación que la tradición masorética incorporó a su versión del texto hebreo, como signos musicales que permitían una lectura “cantada”. El término “*teamim*” puede concebirse también como “*sabores*” o “*gustos*”, lo que permite enfatizar en una traducción el ritmo del original, su fraseo poético y su compás, algo que pareciera inaccesible para aquellos que leen solo una traducción. Aquí el “saber” y el “sabor” no sólo resultan homófonos sino homónimos¹¹

¿Por qué se denomina Éxodo al segundo libro de la Torá?

La palabra **Éxodo** proviene del latín *exodus*, que a su vez deriva del griego (*ἐξοδος*) y significa “*Salida*” o “*Expedición*”. Se trata de la manera abreviada de referirse al título que le otorgó la Septuaginta¹²: “*Exodos Aigyptou*” (La Salida de Egipto). La LXX inspiró a su vez la manera temática que utilizó el cristianismo para designar a los libros de la Torá (Pentateuco), a diferencia de la tradición judía, que recurrió a una palabra escogida del primer versículo del primer capítulo para denominar a cada libro del Pentateuco. Así, el libro de Éxodo porta el título de “(Séfer) **Shemót**” (El “(Libro) de los **nombres**”), pues en la primera frase se enuncia: “*Y estos son los **nombres** de los hijos de Israel que arribaron a Egipto*” Filón de Alejandría, el gran filósofo judío-helenístico, del siglo I DEC, lo llamó “*Exagogue*” (del griego: “*conducir hacia*”, “*liberar*”)

⁹ Walter Benjamin afirma que: “*Mientras que el contenido y el lenguaje forman una cierta unidad en el original, como una fruta y su cáscara, el idioma de la traducción empaqueta su contenido [...] significando un lenguaje más exaltado que el propio y por lo tanto sigue siendo inadecuado para su contenido, abrumador y ajeno*” (*Illuminations*, 1992 London: Fontana Press)

¹⁰ Meschonnic, Henri : *Les Noms. Traduction de l'Exode*. 2003 París. Desclée de Brouwer

¹¹ Sneh, Perla (2010) entiende que las traducciones cristianas han borrado esta ritmicidad del texto que es característica del hebreo original. Supone que es parte de la tarea de ocultar y obliterar el origen hebraico del texto y cristianizarlo/helenizarlo, como un proyecto de santimonia.

¹² La traducción más famosa de la Biblia al griego, también conocida como Biblia de los Setenta o LXX. Obra colectiva finalizada en el siglo II AEC en Alejandría, Egipto. Parte de una versión hebrea distinta a la utilizada como base del MT.

El manuscrito más antiguo del Éxodo que se conserva en la actualidad es sólo un fragmento de un rollo hallado en Qumran, en la región del Mar Muerto, y que ha sido etiquetado como 4QExod-Lev^f, dado que contiene una versión parcial de los libros de Éxodo y Levítico escrita en el siglo III AEC¹³, probablemente originada en la versión Samaritana del Pentateuco (ST)¹⁴.

El Éxodo: Un dispositivo crucial de la identidad judía a través del tiempo

Si existe un relato “histórico” que “*ha capturado la imaginación judía*”¹⁵, ese es el Éxodo. Pue3sto que allí se narran eventos cruciales de su memoria cultural: la liberación de los israelitas de la servidumbre en Egipto, la entrega de la Ley en el Sinaí y la transformación de esos israelitas en un pueblo. Algunos textos bíblicos como Isaías (40:3-4) sugieren que los exiliados en Babilonia del siglo VI AEC retornarían a su patria, Judá (Judea), repitiendo el mismo recorrido que los israelitas en tiempos de Moisés.

El libro de Éxodo asocia el evento de la salida de Egipto con una celebración cardinal del calendario judío: la Pascua o Pésaj y prescribe que¹⁶ debiera ser recordada año tras año, de generación en generación, como responsabilidad de cada padre hacia sus hijos. Como una de las expresiones más antiguas de lo que hoy identificamos como “políticas de la memoria”¹⁷.

Relecturas modernas del Éxodo

Los relatos del Éxodo, en particular aquellos concernientes a la liberación de Egipto, fueron y siguen siendo fuentes de inspiración para diferentes interlocutores en diversos momentos de la historia¹⁸. Han estado presentes de manera recurrente en las narrativas de diversos pensadores sionistas. Personajes centrales en la fundación del sionismo moderno, como Theodor Hertzl (1860-1904) y Ajad Haam (1856-1927), se percibían a sí mismos como sendas reencarnaciones de Moisés, al orientar a los judíos en sus migraciones y errancias. Por el contrario, en la narrativa preliminar del sionismo en la tierra de Israel, los relatos del Éxodo brillaban casi por su ausencia¹⁹. Recién después de la segunda guerra mundial y la creación del estado de Israel, la Biblia fue resignificada como parte del relato nacional. A modo

¹³ Frank Moore Cross, “4QExod-lev^f in Qumran Cave 4.VII: Genesis to Numbers, Eugene Ulrich & Frank Moore Cross (Editores) DJD XII (Oxford: Clarendon, 1994), 133–44.

¹⁴ Familia de textos conocidos como “de Palestina”, dado que otras familias textuales de libros bíblicos se produjeron en Egipto o en Babilonia.

¹⁵ Barmash, Pamela & W. David Nelson (2015)

¹⁶ “Y ese día le relatarás a tu hijo diciéndole: “Es por lo que IHVH hizo conmigo cuando salí de Egipto (Éxodo 13:8) y “Y en un futuro, cuando tu hijo te pregunte, diciéndote: “¿Qué significa esto?” le dirás: “IHVH nos ha sacado con mano enérgica de la Tierra de Egipto, de una casa de siervos (Éxodo 13:14)”

¹⁷ Paloma Aguilar Fernández: *Políticas de la memoria y memorias de la política. 2008 Madrid Alianza Editorial*

¹⁸ El estudio del impacto bíblico en diversas culturas, su uso e influencia en las mismas, se conoce como **historia de la recepción**.

¹⁹ Arieah Saposnik : *The Desert Comes to Zion: A Narrative Ends its Wandering*, artículo del libro: Barmash, Pamela & W. David Nelson (Editores): *Exodus in the Jewish Experience: Echoes and Reverberations. 2015 Lanham (Maryland) Lexington Books*

de ejemplo, el salvataje de judíos etíopes que se llevase a cabo en 1984 fue identificado como Operación Moisés.

En el mundo del cine recurrir a hechos de la antigüedad para referirse a conflictos contemporáneos fue un recurso usado hasta el hartazgo. Una película como los Diez Mandamientos²⁰, producida en el contexto de la Guerra Fría, propone una analogía metafórica entre la liberación de la servidumbre de Egipto y la emancipación de la opresión soviética. El cineasta polaco Krzysztof Kieślowski (1941-) descubrió en el Decálogo la inspiración para dirigir una serie televisiva sobre las consecuencias morales de violar los mandamientos.

En otros casos el texto del Éxodo inspiró luchas contemporáneas contra la opresión y el racismo y la intolerancia: Martin Luther King (1929-1968) halló en el texto²¹ el entusiasmo necesario para liderar la lucha por la liberación de la opresión de los negros en Estados Unidos; entendió al desierto como el sendero de dificultades que encontraron los negros americanos, al faraón como el poder que se resistía a concederles plena libertad y se consideró a sí mismo como un Moisés redivivo²². Más recientemente, el expresidente americano Barack Obama (1961-), durante un discurso pronunciado en Selma²³, sitio de alto simbolismo para los derechos afroamericanos en Estados Unidos, rememoró la época de Martin Luther King como la “generación de Moisés”, por su activismo por la liberación de la opresión y de la esclavitud.

En América Latina, dos pensadores argentinos se refirieron al Éxodo como inspirador de la liberación de los pueblos de la región: José Severino Croatto(1930-2004) propuso que “*Estamos obligados a prolongar el acontecimiento del Éxodo, ya que no fue un hecho exclusivamente para los hebreos, sino más bien la manifestación de un plan liberador de Dios para todos los pueblos*”²⁴ y, en otro texto, agrega: “*Concluimos, por tanto, que el éxodo es el Acontecimiento programático de la experiencia religiosa de Israel que establece el valor de la Palabra-relato y de la Promesa*”²⁵ Por su parte, Enrique Dussel Ambrosini (1934-) sostiene que el movimiento conocido como la Teología de la Liberación en América Latina “*Simplemente repiensa toda la teología pero finalizándola; de tal manera que piensa el pasado como la esclavitud en Egipto; el futuro último, final, el reino escatológico; y el presente es el camino por el desierto liberador de la historia. Esta puesta en movimiento de la Iglesia cómo proceso de liberación es esencial en el dogma cristiano, es la pascua (pascua se dice Pésaj; Pésaj significa, “pasaje”). Es ver*

²⁰ Dirigida por Cecil B. de Mille. El rol de Moisés lo cubrió Charlton Heston y Yul Brinner el de Ramsés II (el faraón a quien la película identifica con el evento del Éxodo, pese a que el texto jamás nombra)

²¹ Selby, Gary (2008),

²² En el último discurso de M.L. King (“Veo la Tierra Prometida”), que diese la noche previa a su muerte, se posiciona a sí mismo como un Moisés que observa la Tierra Prometida desde la distancia sin poder ingresar a ella.

²³ Coffey, John: *Exodus and Liberation: Deliverance Politics from John Calvin to Martin Luther King Jr.* 2014 New York (NY) Oxford University Press

²⁴ Croatto, José Severino: *Exodus: A Hermeneutics of Freedom* 1978 New York (NY) Maryknoll: Orbis. Ver también del mismo autor: “La relevancia sociohistórica y hermenéutica del Éxodo” en *Concilium*, Año XXIII, N.º 109, 1987, p.156

²⁵ Severino Croatto, *Liberación y libertad*, Ediciones Mundo Nuevo, Buenos Aires, 1973, pp.29 y 34

claramente el hecho de que estamos comprometidos en un pasaje por la historia; un pasaje de la esclavitud hacia la libertad, en concreto, liberación histórica, que, sin embargo, no va a ser la final, porque el proceso que se concluye en un hombre nuevo, histórico, no puede ser el Reino de los cielos. El modelo concreto, histórico, no es el Reino; y un día habrá que desmitificarlo, porque un día él mismo será opresor, encubrirá una nueva dominación y exigirá un nuevo proceso de liberación. Este proceso no terminará nunca, hasta el fin”²⁶

Meses después que los colonos americanos declarasen su independencia de Gran Bretaña, un comité constituido por Benjamín Franklin (1706-1790), Thomas Jefferson (1743-1826) y John Adams (1735-1826) propuso un diseño del escudo nacional en el que se veía al faraón conduciendo a sus tropas a través del Mar Rojo dividido y persiguiendo a los israelitas fugitivos. La frase que sugirieron para ilustrar el escudo fue: “*La rebelión contra los tiranos es obediencia a Dios*”²⁷, pero su propuesta fue rechazada por el congreso continental.

Génesis y Éxodo: ¿Historias divergentes o coherentes?

Diferencias

Algunos biblistas²⁸ postulan que los libros de Génesis y Éxodo pueden ser considerados como versiones alternativas del origen del pueblo de Israel: Una ligada con la Mesopotamia aramea (Génesis) y la otra con Egipto (Éxodo) Suponen que finalmente terminaron fusionándose en un texto común, que progresivamente devino en el Pentateuco (Torá) que conocemos.

En el libro de Génesis se enfatizan los lazos étnicos existentes entre los israelitas y los pueblos vecinos, representados por listados genealógicos de filiación y parentesco. Mientras que en el libro de Éxodo se subrayan las diferencias entre los israelitas y los demás pueblos.

En Génesis las historias se concentran en unidades familiares (clanes) mientras que las del Éxodo se enfocan en un colectivo étnico (pueblo) al que se identifica como “hijos de Israel”²⁹ (israelitas). Para otros, el Génesis es meramente un prólogo de los otros cuatro libros del Pentateuco³⁰, puesto que narra la prehistoria de la narración central del Pentateuco: la biografía de Moisés, la salida de Egipto y la recepción de la Ley en el monte Sinaí. Pese a estas diferencias, resulta notorio que ambos textos

²⁶ Düssel, Enrique: *Quinta Conferencia: Reflexiones teológicas sobre la liberación*, en el libro: *Caminos de liberación latinoamericana*. 1972 Buenos Aires. Latinoamérica Libros

²⁷ Scott M. Langston: *The Exodus in American History and Culture* (https://www.sbl-site.org/assets/pdfs/TB6_Exodus_SL.pdf)

²⁸ Edelman, Diana Vikander; Philip R. Davies, Cristophe Nihan & Thomas Römer (2012)

²⁹ Descendientes de Jacob-Israel

³⁰ Matthias Millard, *Die Genesis als Eröffnung der Tora: Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose* (WMANT 90; Neukirchen-Vluy: Neukirchener, 2001)

se encuentran profusamente enlazados, tanto literal como metafóricamente, aun cuando la transición entre ambos parezca más anfractuosa que lineal³¹.

Conexidades

Algunas evidencias que los conectan:

- La doble mención sobre la muerte de José (Iosef) en Gen 50:26 y Exod 1:6
- La revelación de Dios a Moisés en Exod 2:23-25 y en 6:2-7:7 hace clara referencia a las promesas realizadas a los patriarcas en Génesis (Fuente P)
- Que los reclamos de los patriarcas en Gen 17 y la promesa que Dios les hiciese, serían honrados recién cuando Dios anunciase su residencia entre sus descendientes (Exod 29:45-46)
- El notorio paralelismo entre los seis días de la creación del mundo y los seis pasos que se siguen en la construcción del Santuario (Tabernáculo) en el desierto: en ambos resultan ostensibles seis períodos de creación/fabricación y uno de descanso/suspensión de actividades.
- En tres pasajes del libro de Génesis³² (fuentes no-P y retoques e intercalados de redactores P y no-P) se anuncia la ocurrencia del Éxodo de Egipto (46:1-5; 48:21 y 50:22-26):
 - a. Cuando Dios le promete a Iaacov hacer de él y de sus descendientes una gran nación en Egipto y acompañarlo durante su estadía
 - b. Cuando Iaacov, antes de morir, le anuncia a Iosef el regreso a la tierra de sus antepasados
 - c. Cuando Iosef, antes de morir, les solicita a sus hermanos que, al salir de Egipto, regresen con su cuerpo.
- Las analogías entre los relatos biográficos de Iaacov en Génesis y los de Moisés en Éxodo, los que serán detallados en el capítulo “Desde la Biblia a Freud: Los Diversos Moisés de la Historia”.
- Las narraciones sobre la servidumbre del pueblo egipcio bajo la administración de Iosef, una de las herramientas a las que recurre para enfrentar los siete años de hambruna, y la servidumbre de los israelitas que les impone un faraón que desconoce a Iosef y atribuida a su proliferación excesiva.
- Tanto en Génesis como en Éxodo se caracteriza a los israelitas y a sus antepasados de manera parecida:

³¹ Un análisis adecuado y actualizado del tema puede ser obtenido en: *Konrad Schmid: The So-Called Yahwist and the Literary Gap Between Genesis and Exodus*: en el libro: *Dozeman, Thomas B & Konrad Schmid (Editores): A Farewell To The Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation 2006 Leiden (Holanda) Brill* y, también, *Evans, Craig A.; Joel N. Lohr & David L. Petersen (Editores): The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation. 2012 Leiden (Holanda) Brill Academic Publishers*

³² Para más detalles de las fuentes y redacción de los pasajes que conectan a ambos textos ver la excelente puesta al día de *Jan Christian Gertz: The Transition Between the Books of Genesis and Exodus*, en el libro: *Dozeman, Thomas B & Konrad Schmid (2006) y Tambien: Konrad Schmid: Genesis and Exodus as Two Formerly Independent Traditions of Origins for Ancient Israel, BIBLICA 93.2 (2012) 187-208*

- Se enfatiza su extranjería, su origen alóctono (no-autóctono) respecto a la tierra de Israel³³. El patriarca Iaacov sea retratado como un “arameo errante”³⁴ pese a haber nacido en Canaán y no en Aram, para contrastarlo con el resto de los cananeos.
- A Moisés, hijo de israelitas, pero nacido y criado en un palacio en Egipto, la familia midianita de su mujer lo confunde con un egipcio.
- En el capítulo 11 de Génesis se describe como una ambiciosa y soberbia humanidad, conformada por sobrevivientes del diluvio, terminó instalándose en el valle de Shinar (probablemente Sumeria), con el propósito de erigir una ciudad y una torre (zigurat) que pudiese atravesar el cielo y así acceder al ámbito divino y hacerse de un nombre, algo que procuraban los monarcas de la región, cuando construían edificios y monumentos en los que dejaban inscriptos sus apelativos. Dios, al enterarse de las pretensiones inapropiadas de los hombres, se las impide al confundir el único lenguaje en que hablaban por entonces³⁵ y lo fragmenta en setenta idiomas diferentes, lo que los diferencia de inmediato en setenta pueblos distintos. El Génesis atribuye el nombre de la ciudad a la raíz *balal* que significa confundir (*lebalbel*). Paradójicamente, el primer capítulo del Éxodo afirma que los descendientes de Iaacov que llegaron a Egipto eran setenta, como listado especular de esa humanidad desterrada en Babilonia, pero en este caso, los israelitas luego de las penurias de la esclavitud, serán unificados como un solo pueblo en una montaña (Sinai/Jorev) a la que Dios los convoca para recibir la Ley a través de Moisés³⁶.
- Los mismos israelitas recién habrán de conformarse como pueblo durante su travesía por el desierto, un no-lugar. Allí plasman su adscripción exclusiva al culto de IHVH en el Monte Sinai-Jorev, una montaña sagrada en la que IHVH se

³³ Deut 36:5/ Para más detalles sobre la conformación de Israel como una entidad étnicamente ajena a los cananeos sugiero consultar el libro de Peter Machinist: *'Outsiders or Insiders: The Biblical View of Emergent Israel and Its Contexts'*, en el libro de: Silberstein Laurence J. y Robert L. Cohn (editores), *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity 1994 New York (NY) New York University Press.*

³⁴ Para interpretaciones alternativas a esta traducción ver el detallado artículo de *Dalit Rom-Shiloni: When an Explicit Polemic Initiates a Hidden One: Jacob's Aramaean Identity*, en el libro: *Brenner, Athalya & Frank H. Polak (2012)*

³⁵ La idea de que existió un idioma original o “Ursprache” en alemán, campea en el texto bíblico. Un idioma común y único para toda la humanidad. En un lenguaje único la cosa y el nombre aluden a lo mismo. Varios comentaristas rabínicos y medievales identifican al hebreo como ese idioma primordial.

³⁶ El relato de la dispersión de la humanidad postdiluviana en el Génesis tiene varios puntos en común con la narrativa del Éxodo, a modo de un antagonismo enfatizado metafóricamente: la torre/zigurat que intentan construir era como una montaña, cuyo tope permitía acceder a un portal en el cielo, el ámbito divino por antonomasia. Ese es el sentido etimológico del término Babel (Bab-llu o portal de los dioses) El *balal* bíblico nada tiene que ver con eso, ya que significa “confundir” para asociarlo con la confusión idiomática. Hay varios parecidos entre ambos relatos: setenta son los pueblos y lenguajes en los que Dios divide la humanidad, setenta son los israelitas que llegan a Egipto. El lugar donde se construye el zigurat es Shinar. La montaña donde Dios les revela la ley a los israelitas se llama Sinai (términos homófonos, pero no emparentados) Cuando construyen el zigurat, Dios los dispersa y los divide. En el Sinai Dios los unifica como pueblo al escuchar y aceptar la Ley. Al intentar acceder a un ámbito prohibido (el cielo) Dios los expulsa. Para evitar que accedan a la montaña de Sinai, Dios exige que se guarde distancia de ella antes del evento de la entrega de la ley. En ambos casos predomina un discurso de raigambre sacerdotal en el que se proponen límites estrictos entre los espacios sagrados y los profanos. Delineamientos de territorio que se verificarán en diversos templos israelitas, reales o imaginarios.

hará manifiesto, se revelará y exigirá el cumplimiento de una serie de normas y prescripciones.

- Hemos visto como ciertas narraciones del Éxodo dialogan como en un contrapunto con otras tantas del Génesis. Pese a ello, algunos siguen sosteniendo que el Génesis resulta ser un libro independiente del resto de los libros de la Torá. David L. Petersen entiende que: "...no es sólo una porción de un Pentateuco mayor, Génesis es un libro en sí mismo"³⁷

El Éxodo como un evento histórico loable

Maurice Blanchot (1907-2003)³⁸ comenta que "las palabras "éxodo" y "exilio", así como las palabras de Dios a Abram: "Vete de tu tierra, de tu lugar natal, y de tu familia"³⁹ (Génesis 12: 1), no implican necesariamente un evento negativo. "Más bien", declara Blanchot: "el éxodo y el exilio indican una relación positiva con la exterioridad.... Éxodo y exilio expresan exactamente la misma relación con el exterior realizada por la palabra existencia". Aquí, entonces, es un caso de interferencia. "Exterioridad" es la terminología de Lévinas⁴⁰, donde resuelve sus posiciones en relación con el rostro y la asimetría de lo interpersonal. El "Fuera", por otro lado, es puramente de Blanchot. Blanchot sugiere que expresan la misma idea, pero, como veremos, esto no es exactamente el caso. Por otra parte, en contraposición a la tentación de postular a Dios como la dimensión de la trascendencia elaborado en *Totalidad e Infinito*, Blanchot afirma categóricamente que "lo que le debemos al monoteísmo judío no es la revelación del Dios único, pero la revelación de la palabra como el lugar en el que los hombres se sostienen en una relación con lo que excluye toda otra relación: lo infinitamente distante, lo absolutamente extranjero: Dios habla y el hombre le habla " Hablar, para Blanchot, es dislocar, es mantener una diferencia irreductible entre los interlocutores, y "buscar el origen del significado en el prefijo de las palabras exilio, éxodo, existencia, exterioridad, extrañamiento, cuya tarea es implementar en los diferentes modos de experiencia, un prefijo que designa en nosotros el distanciamiento y la separación, que son el origen de todos los "valores positivos" "⁴¹

Vigencia del Éxodo en ámbitos académicos

Las historias del Éxodo aún siguen concitando una considerable atención de públicos diversos: En el año 2013 la Universidad de San Diego en California organizó un simposio académico denominado "*Out of Egypt: Israel's Exodus Between Text and Memory, History and Imagination*", cuyas conferencias están disponibles

³⁷ Artículo: "The Genesis of Genesis" en el libro: Lemaire, André (Editor): *Congress Volume Ljubljana 2007 (Supplements to Vetus Testamentum 133)* 2010 Leiden (Holanda) Brill Academic Publishers

³⁸ Maurice Blanchot: Filósofo francés (1907-2003) conocido por su actividad de crítico literario de notable agudeza.

³⁹ Seguimos aquí la traducción de *Daniel Colodenco (2006)*

⁴⁰ *Totalidad e Infinito*, 2013 Salamanca, Ediciones Sígueme

⁴¹ *Mole*, Gary D.: *Levinas, Blanchot, Jabes: Figures of Estrangement (Comparative Studies in European Literature and Philosophy 1997)* Gainesville (FL) University Press of Florida

en formato de video en Internet⁴² y que ha permitido la producción de un texto colectivo y muy diverso en cuanto a su abordaje⁴³. En el College de France, en el marco de un programa continuado de conferencias de Thomas Römer, que fueron presentadas entre los años 2013 y 2015, el eje temático fue el Éxodo, la plausibilidad de sus relatos y sus cuestiones centrales. Las presentaciones se encuentran disponibles también en formato de video en Internet⁴⁴

⁴² "Out of Egypt: Israel's Exodus Between Text and Memory, History and Imagination": <https://www.youtube.com/watch?v=OzWtPZSt5Go&list=PLbbCsk7MUIGeFrKIS-snrKWTT-uPs7VNO>

⁴³ Levy, Thomas E.; Thomas Schneider & William H.C. Propp (Editores): *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, and Geoscience. 2015 New York (NY) Springer*

⁴⁴ http://www.college-de-france.fr/site/en-thomas-romer/_agenda.htm

Contenido del libro

La traducción del texto bíblico, del original hebreo al castellano, es el eje central de este libro. Incluye comentarios y notas al pie, así como un análisis de los principales asuntos que se destacan en cada uno de los cuarenta capítulos, Hemos incorporado asimismo un glosario detallado de palabras y conceptos que surgen del estudio moderno de la Biblia una bibliografía muy detallada que refleja el estado actual del estudio del texto.

Tal como lo hemos hecho con el texto del Génesis⁴⁵, hemos incluido comentarios tradicionales y modernos, seculares y religiosos; incorporamos la opinión de exégetas judíos, cristianos e islámicos; reflexiones de filósofos, de estudiosos bíblicos contemporáneos, de críticos literarios y los aportes de la arqueología contemporánea. El textocentrismo y la heterogeneidad judía han permanecido con la interpretación persistente y diversa de sus textos fundantes y sagrados. La arqueología, los aportes de la física, la geología y otros desarrollos recientes, han cuestionado la perspectiva sobre el contexto en que estos textos fueron producidos y escritos. Lo histórico y lo imaginativo se entrecruzan de manera no siempre fácil de desentrañar y pueden confundir aun al más entrenado: cuánto de fantasía y de creatividad, cuanto de rigurosidad histórica. Esa diferencia que resulta relevante para nosotros en la actualidad sería inconcebible para los autores de estos textos.

Al revisar la bibliografía sobre el libro del Éxodo, es impactante la multiplicidad de voces y opiniones, que abordan cada parte de este desde sus propias perspectivas, equipajes, ideologías y adscripciones religiosas o políticas. No es difícil comprender cómo estas diversas exégesis se encuentran ancladas en agendas de su época, antes que en la historiografía. Eric Hobsbawm (1917-2012) afirmaba que *“La historia está siendo revisada o inventada hoy más que nunca por personas que no desean conocer el verdadero pasado, sino sólo aquel que se acomoda a sus objetivos. La actual es la gran era de la mitología histórica”,* lo que ha erosionado *“la creencia en que las investigaciones de los historiadores, realizadas siguiendo las normas aceptadas por todos de la lógica y de la prueba, permiten distinguir entre el hecho y la ficción, entre lo que puede ser determinado como hecho y lo que no, entre lo que es y lo que nos gustaría que fuese”*⁴⁶

La perspectiva de la historia y la de la arqueología, hoy es imprescindible para situarnos en el mundo que produjo estos textos y comprenderlo, sin dejar de tener en cuenta que una reconstrucción completa, absoluta y genuina de los eventos

⁴⁵ Daniel Colodenco(2006)

⁴⁶ Citado por: Ginzburg, Carlo: *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio.* 2014 Buenos Aires Fondo de Cultura Económica, pág. 221, citando el libro de Eric Hobsbawm: *Años Interesantes: Una vida en el Siglo XX* 2003 Madrid Crítica

resulta inalcanzable y que las interpretaciones y los comentarios a lo largo de los siglos, fueron y son los que han mantenido viva y vigente la literatura bíblica.

Sobre el contenido de este libro

- Una traducción completa del texto del Éxodo, incluyendo comentarios, observaciones y comprensiones alternativas en las notas al pie
- Un Glosario, en el que intentamos formular de manera pormenorizada el sentido y el estado actual de la cuestión sobre ciertos conceptos que atraviesan indefectiblemente el texto, tales como el aniconismo, el monoteísmo, las hipótesis sobre la escritura bíblica, la Ley, el antropomorfismo, la idolatría, etc. A fin de brindar definiciones y comprensiones contemporáneas sobre determinados tecnicismos recurrentes en los estudios bíblicos. Sin dejar de enfatizar que muchas de nuestras ideas sobre el texto son producto de reflexiones modernas producidas en contextos culturales bien diferentes y distantes del sentido de este.
- Artículos en los que se intenta desarrollar un **análisis más minucioso de cada uno de los cuarenta capítulos** del libro, para ahondar en sus ideas centrales y extenderse más allá del análisis secuencial de versículo a versículo. Para enfatizar sus concordancias y diferencias con otros textos bíblicos, dentro y fuera del Pentateuco
- Capítulos que nos permiten centrarnos en temas fundamentales del libro, como el **Decálogo**, la idea de monoteísmo y de idolatría, el diseño y la construcción de la **Morada (Tabernáculo)** como un espacio sagrado en el desierto, sobre cómo fue visto y comprendido Moisés a través de la historia desde la época bíblica hasta Freud, como se transformó la Biblia en una colección de libros, como se desarrollaron las miradas sobre Egipto como país de acogida y de esclavitud.
- Una bibliografía sumamente extensa y actualizada, que intenta reflejar el estado actual de la materia, desde una pluralidad de miradas y concepciones.

Este texto no está dirigido a un público de especialistas; por el contrario, me interesa que sea leído por todo aquel que se anime a sumergirse en la vastedad de una obra decisiva y fundante en el desarrollo de la cultura humana.

Consideraciones preliminares sobre esta traducción

Sobre los nombres divinos en el Éxodo

Tal como lo hicimos con la traducción del libro de Génesis, los nombres de Dios que aparecen en la Biblia (IHVH o Tetragrama⁴⁷, Elohim, etc.) han sido transliterados fonéticamente del original hebreo. Pese a que, en la mayoría de las traducciones los apelativos divinos suelen volcarse directamente como “Dios” a secas, sin considerar el término hebreo del cual derivan. Hemos asumido que existe un motivo para que se utilice un determinado nombre divino en el texto bíblico. Sabemos que otros recurren a una estrategia distinta: en la tradición judía el nombre Dios es escrito en el texto de destino de manera trunca, es decir incompleta: (D-s)⁴⁸, a fin de evitar su uso indebido o pronunciación incorrecta⁴⁹. Esta costumbre parece remontarse a la antigüedad y la primera evidencia proviene de algunos manuscritos de Qumran, en los que el Tetragrama es sustituido de maneras diversas: a) Con cuatro puntos (tal como en los rollos 4Q175 o 4Q Testimonia), b) Por nombres alternativos como Él (Rollos 4QpPs^d, 4QHos^d, etc.) o Adonai (Rollos 1QH^vVII) en relación a Exod 15:11 o c) Recurrir a la escritura paleo-hebreo (Rollo 1QpHab) para inscribir el apelativo divino, manteniendo el resto del documento según la escritura “aramea”, “cuadrada” o “asiria”, de uso corriente y muy semejante a la que utilizada en la grafía del hebreo actual⁵⁰.

Sobre como traducir ciertas palabras

Dado el hebreo bíblico es un idioma arcaico respecto al hebreo moderno, pero contemporáneo para quienes lo escribieron, resulta cuestionable traducirlo a un castellano

⁴⁷ El *Tetragrama* (Literalmente el “Nombre de cuatro letras”) se conoce en hebreo como “HaShem Hameforash” (el “Nombre Explícito”) o “HaShem Hameiujad” (El “Nombre propio”) y también como “El Nombre Inefable”. Es probable que debido a la Santidad y al Poder que se le adjudicaba su pronunciación fuese prohibida a partir del exilio babilónico. Llamarlo por su nombre, sostiene Elias Bickerman, hubiese sido colocarlo a la par de otros dioses de la época. Dicho nombre fue sustituido en el período del Segundo Templo por otros como *Adonai* o *Elohim*. *Kirios* o *Mari* en griego o *HaShem* (El Nombre (por antonomasia)) en hebreo, metodología a la que también recurrieron los samaritanos cuando usaba el nombre *Hashema* (Para más detalles sugiero consultar: *Gedaliah Guy Stroumsa: A Nameless God. Judaeo-Christian and Gnostic “theologies of the Name”*, en el libro: *The Image of Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature de Peter J Tomson y Doris Lambers-Petry (Editores) 2003, Tübingen, Mohr-Siebeck.*

⁴⁸ Generalmente durante el proceso de lectura pública el nombre IHVH era sustituido por nombres como *Adonai* para evitar un uso inadecuado del mismo.

⁴⁹ Esto vale especialmente para la declamación del nombre de Dios: IHVH. Es probable que se pronunciase plenamente durante el período del Primer Templo y que dejase de hacerse en el período del Segundo, hacia el siglo IV AEC, siguiendo una interpretación del tercer mandamiento que invita a evitar pronunciar de manera inadecuada el apelativo de la divinidad. La literatura rabínica (Mishná Iomá 6:2) sugirió que sólo el Sumo Sacerdote estaba habilitado para pronunciar ese nombre en la intimidad más absoluta del Sancta Sanctorum y exclusivamente podía hacerlo en ocasión de la festividad de la expiación (Iom Kipur) Aun en los peores momentos (persecuciones, torturas, etc.) los judíos evitaron el uso del nombre divino, cosa que si hicieron los cristianos con el nombre de Jesús al que usaron de escudo e, incluso, como arma (Ver *Thomas J. Heffernan: Nomen Sacrum: God’s Name as Shield and Weapon in the Acts of the Christian Martyrs*, en el libro: *Thomas J. Heffernan & Thomas E. Burman (Editores): Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance. 2005 Leiden (Holanda) Brill Academic Publishers*)

⁵⁰ *Tov, Emanuel: Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert. 2014 Leiden (Holanda) E.J.Brill*

arcaico, ya que dificultaría notablemente su comprensibilidad. A fin de conservar el “sabor” y el “sentido” del texto hebreo, hemos evitado la utilización de ciertos términos por tratarse de arcaísmos que han perdido su sentido e impiden transmitir adecuadamente la semántica y la alusividad del libro. Entre esos términos figuran: “Tabernáculo”, “propiciatorio”, “pan de la proposición”, etc. Nos hemos propuesto traducirlos de un modo más comprensible para un lector del siglo XXI:

- “**Tabernáculo**”, del latín *tabernaculum*, es un término que se ha utilizado para denominar al santuario portátil que Dios le prescribe construir a Moisés en el desierto. **Tabernáculo** es una denominación arcaica para referirse a una tienda o carpa con propósitos cúlticos y rituales. Sin embargo, el original hebreo (*mishkán*) no apunta a una tienda ni a una cabaña, ya que no significa eso, sino que deriva de la raíz trilateral “*sh.j.n*”⁵¹, que significa “*morar*” o “*residir*”. Esta comprensión se aproxima adecuadamente a la cultura religiosa de los pueblos de la región, que consideraban a los templos como las moradas de los dioses⁵². Por ello preferimos traducir “**Morada**”⁵³ y no **Tabernáculo**, por su mejor correspondencia conceptual con el sentido original del texto. La LXX tradujo *mishkán* como *skené*, un vocablo del griego clásico originado en la misma raíz semítica, pero que se utilizaba para identificar a una estructura del teatro griego que se hallaba detrás del escenario (*proskené*) y que permitía que los actores pudieran mudar sus vestuarios, entre un acto y otro. Esta estructura techada formó parte de la conjunción espacial templo-teatro de algunos ámbitos rituales como los primeros espacios rituales del culto a Dioniso. El teatro nació como una actividad religiosa.
- Los nombres de algunos componentes del mobiliario del Santuario móvil han sido vertidos también de manera más accesible:
 - en lugar de **propiciatorio** hemos traducido **cubierta**,
 - en lugar de **pan de la proposición, pan de la presencia**.
 - En lugar de **candelabros** (que son porta-velas, lo que sería un anacronismo para la época) hemos recurrido al término **candelero**⁵⁴, un tipo antiguo de lámpara que puede usarse tanto con aceite como con velas.
- Hemos tratado de conservar en el castellano de destino una **coherencia semántica entre ciertas palabras, que pese a poseer una raíz común, significan algo distinto en función del contexto**. Recurriendo a la homofonía, intentamos preservar el sentido sonoro y rítmico de la fuente, entendiendo que su correspondencia trasciende lo meramente conceptual. El paradigma de esto es la raíz trilateral hebrea “*avd*” (*servir*) de la que surgen términos cuyo significado cambia en función del contexto:

Algunas palabras emparentadas:

- **Servir (*laavod*)** (como **esclavos (*avadím*)** o **mano de obra forzada**)

⁵¹ De la misma raíz también derivan términos como “*Shejiná*” (*Divina Presencia*), “*shajen*” (*vecino*). *Shjuná* (*barrio, vecindario*), etc. En las plegarias se afirma que Dios “*shojén bameromím*” (“*reside en las alturas*”)

⁵² Para profundizar en el tema: *Hundley, Michael B. Gods in Dwellings: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East. 2013 Atlanta (GA) Society of Biblical Literature*

⁵³ Everett Fox en su comentario a Génesis y Éxodo (*Genesis and Exodus. A New English Rendition with Commentary and Notes 1990, New York (NY) Schocken*) propone una traducción al inglés desde una postura parecida: translitera IHVH, no traduce Tabernáculo sino “*Morada*”, etc. Al igual que Henry Meschonnic en su versión del Éxodo al francés entiende que es “*Morada*” (2003)

⁵⁴ Así lo entiende correctamente la versión bíblica Reina de Valera

- Trabajar (*laavod*) (proporcionar un servicio o labor para alguien)
- Oficiar un servicio (*avodá*) o ritual religioso
- Ejercer como **funcionario-servidor** (*oved*) de un rey

Esta repetición de vocablos derivados de la raíz *avd* no resulta casual. El libro de Éxodo no aborda “la libertad” como un concepto colectivo abstracto ni tampoco lo centraliza en las libertades individuales, sino en saber “a quien **servir**”: Si al faraón (un dios para los egipcios), a los dioses extranjeros o al Dios de Israel. Dios no le exige al faraón que deje salir a los israelitas para que valoren una experiencia de libertad total ⁵⁵ luego de experimentar una **servidumbre** forzada”. Lo que Dios requiere al faraón, a través de Moisés, es “*Libera a mi pueblo para que me sirva en el desierto*” (Exod 7:16) “Me **sirva**” implica “que me rinda culto” y para ello, es necesario que los israelitas se emancipen de la sujeción y la servidumbre al faraón. Disipando cualquier duda a este respecto, en Lev 25:55, Dios enfatiza: “**Los hijos de Israel son mis siervos. Son mis siervos, a quienes he sacado de la Tierra de Egipto. Yo soy IHVH vuestro Dios**” El juego de palabras entre **siervo**-esclavo y **servidor**-feligrés revela ese encadenamiento semántico, porque si hubiésemos recurrido a una traducción meramente conceptual, esa cadena de significados y significantes se obliteraría.

Hemos respetado esa conexidad que nos propone el texto hebreo y que caracterizó ciertas traducciones como las de Martin Buber (1878-1965) & Franz Rosenzweig (1886-1929) al alemán⁵⁶, las de Everett Fox al inglés y la de Henri Meschonnic al francés. La erudita bíblica Nejama Leibowitz (1905-1997)⁵⁷ recurrió a la misma metodología en sus comentarios al texto.

- Sin olvidar que una traducción excesivamente literal nos conduciría a un sinsentido en el idioma de destino y dilapidaría su comprensión adecuada. En el texto de Éxodo estos ejemplos abundan:
 - La expresión hebrea “*jajám Lev*”, que se usa en el texto para rotular a los artesanos y diseñadores del Santuario, sería incomprensible si la tradujésemos de manera literal como “*sabio de corazón*”, una manera

⁵⁵ Para profundizar más sobre el tema: Benjamin D. Sommer: *Expulsion as Initiation. Displacement, Divine Presence, and Divine Exile in the Torah*. En el libro: Cohen, Aryeh & Shaul Maquid 2002

⁵⁶ Buber y Rosenzweig encararon la traducción de la Biblia al alemán en 1926. Buber la concluyó 35 años más tarde, luego de la muerte de su socio en la tarea. Considerada la segunda traducción relevante de la Biblia al alemán, luego de la clásica de Martín Lutero (que terminó de editar en 1545). La Biblia de Rosenzweig-Buber fue considerada por Guershom Scholem como el regalo de despedida de los judíos a Alemania, pese al optimismo infundado de sus autores (*The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken, 1995) Antes, en 1961, Scholem había expresado que la traducción de Rosenzweig y Buber había sido el “*epitafio de una relación que se extinguió en medio de un horror indecible*”, el público destinatario había desaparecido en los espantos de la guerra. (*Martin Jay: op.cit*)

⁵⁷ Según las palabras de uno de sus alumnos (Martin Lockshin), la profesora israelí Nejama Leibowitz (Riga 1905, Israel 1997) cuando abordaba por vez primera una traducción del texto bíblico solía estimar su calidad evaluando cómo eran traducidos los dos primeros mandamientos: En el primero Dios es presentado como aquel que saca a los israelitas de un “*bet-avadim*” (la “*morada de siervos*” o de “*la servidumbre*”), en el segundo les advierte que no deberán adorar (lo *taavdém*) a los dioses vecinos es decir “*no le servirán*” u “*no le ofrecerán servicio*” (no los adorarán). La raíz en cada expresión es *avd* y su interpretación es contextual. (*Martin I. Lockshin: The Limits of Translation, The Jewish Quarterly Review, Vol. 96, No. 4 (Fall 2006) 578-590*) Nejama enfatizaba que en cada circunstancia se debía recurrir a variantes que resonasen de manera similar en el idioma de destino (siervo, servicio, servidumbre, etc.)

metafórica de aludir a alguien versado o especializado en algún oficio o tarea. En base a ello elegimos el vocablo “**experto**”, pues una excesiva literalidad impediría su comprensión.

- La expresión hebrea “**kshé óref**”, suele traducirse de manera literal como: “*de nuca dura*”, de “*dura cerviz*” (un españolismo arcaico) una manera de referirse a alguien obcecado y que se encuentra en desuso. Hemos optado por traducirlo como “**testarudo**” (*cabeza dura*), una expresión que sigue en uso y que mantiene una relación de significado más cercana al original, lo que no ocurre con otras posibilidades como “*obcecado*”, “*porfiado*” “*empecinado*” o “*pertinaz*”.
- Otras veces la comprensión adecuada de un término nos resulta esquiva. Allí hemos elegido transliterar, volcar el término tal cual se pronuncia en el hebreo original:
- El vocablo **keruvím**⁵⁸ suele entenderse generalmente como “*querubines*”, lo que nos lleva a evocar automáticamente a los angelitos alados y regordetes de las pinturas renacentistas, lo que no se corresponde para nada con lo que el texto expresa. Los **keruvím** son figuras surgidas de la imaginación creativa, que eran esculpidas o bordadas como parte del mobiliario del santuario⁵⁹ Su aspecto era el de híbridos entre un humano y un animal, como las esfinges egipcias, las *karabba* neosirias o babilónicas y las quimeras o grifones griegos: Solían ser ubicados en las entradas de los templos de la antigüedad como figuras protectoras.
- En varios sitios del Éxodo se usa la expresión de “cueros de **tejashím**”⁶⁰ como uno de los materiales utilizados en la confección de la cubierta del Santuario (Exod 26:14; 35:7; 36:19 y 39:34). Su verdadero significado es poco accesible. Los intérpretes y traductores de la Biblia han discrepado mucho al respecto: Algunos lo vinculan con el árabe *tuhas* (*delfín*) mientras que para otros se trata de ciertos mamíferos marinos conocidos como “*dugongos*” o “*dugones*”, una variedad de manatíes que pueden observarse cerca de la costa del Mar Rojo⁶¹. Esta posibilidad suena bastante bizarra en un contexto desértico. La literatura rabínica sostuvo que se trataba de mamíferos legendarios⁶² dotados de un único cuerno frontal (unicornios) y de dimensiones formidables, que desaparecieron⁶³ poco después que su cuero multicolor se usase como revestimiento de la Morada. Algunas versiones españolas de la Biblia, como la Reina Valera, traducen “*tejones*”. Sin embargo, otros no creen que se trate del cuero de ningún animal en especial, sino de una manera de trabajar el cuero, insertando

⁵⁸ Ver comentario extensivo en el capítulo: Definiciones de uso en el texto

⁵⁹ Las esfinges neosirias y babilónicas eran conocidas como “*kuribu*” o “*karaba*” y se hallaban en las entradas de los templos como figuras protectoras. Se les atribuía la condición de seres divinos o angélicos de rango menor. Los **keruvím** del Santuario israelita y luego del Templo eran esculturas que precedían el área más sagrada del Santuario y sus imágenes eran también bordadas en la cortina más interna del mismo. También se los describe como aquellos que transportan como una carroza el trono volante de IHVH.

⁶⁰ Así lo propone el Diccionario de Hebreo Clásico (*David Clines*, “*התש”ר DCH (2011), 8:621*) que propone dos opciones: traducirlo como delfines o marsopas o directamente transliterar el original **tejashím** tal cual

⁶¹ Edward Rüppell, un naturalista alemán, sugirió en 1828 que los **tejashím** bíblicos son dugones interpretando equívocamente el árabe *tuhas*, al que asoció con los **tejashím** del Éxodo. Lutero sugirió que eran “*tejones*”. Recientemente se ha propuesto que el término se emparenta con el acadio *tuḫšum/duḫšum*, un tipo de tela tejida muy costosa y elaborada que se usaba para cubrir grandes tiendas reales (*hurpatum*) Para más detalles consultar: *Nathan Mastnjak: Hebrew taḥaš and the West Semitic Tent Tradition Vetus Testamentum 67:2017; 204-12*) Pero todas estas acepciones son tentativas por lo que hemos transliterado la palabra en su pronunciación original hasta que el asunto alguna vez se resuelva

⁶² En la literatura rabínica se discute si se trataba o no de un animal cuya carne era apta (*kasher*) para la ingesta

⁶³ *TB Shabat 2:3* Rashi sostiene en su comentario a Éxodo 25:5 que existieron por un tiempo breve

cuentas enhebradas (Como el *duhsu* entre los asirios) o de ornamentarlo con tinturas obtenidas de ciertas flores. Esta multiplicidad de comprensiones ilustra la imposibilidad de una filiación precisa del término.

Dedicaciones

Este libro está especialmente dedicado a mis grandes amores: a mi mujer, Ruthy, a nuestros hijos: Maia, Tamar y Gabriel y a nuestros nietos: Tomás Rafael, Lara Jana y Valentín Shimón

A mis yernos: Javier y Hernán.

A la memoria de mis padres: Celia Z" L y León Z" L; a la de mi hermano Oscar Z"L, a la de nuestro cuñado Dov Besendorf y nuestro primo David Litwin Z"L. Ausencias infinitas.

A mis amigos-hermanos del alma (Según el orden alfabético y no del afecto):

Daniel y Corina Baranchuk, Ierajmiel y Ethel Barylka, Andrés y Valeria Bertorello, Leo y Mashe Birman, Pablo y Perla Bransburg, Enrique y Diana Burbinski, Roger y Miriam Calles, Fabián y Sabrina Caro, Rajel y Miki Elijor, Laura Fainstein, Eduardo e Hilda Giugno, Enrique Grinberg, Ignacio y Noemí Klich, Bernardo y Ana Kliksberg, Miguel y Dori Maidan, Jorge Fernando Máspero, María del Carmen Fernández de Menga, José Luis y Diana Morero, Hugo y Maricarmen Neffen, Claudio Rabec, Oscar Rizzo, Gabriel y Patricia Roisman, Oscar y Silvia Rojas, Santiago y Clara Rossi, Hugo y Salomé Salama, Eduardo y Fernanda Schiavi, Alberto y Violeta Segoura, Leo y Milly Senkman, David Serebrenik, Natán Sonis, , Diana Sperling, Darío Sztajnszraiber, Viviana Trebliner, Paul y Patricia Warszawski, Marcelo y Silvia Zylberman.

A mis cuñados: Mario y Shoshana Prawer, Hudie Prawer, Benjamín y Graciela Prawer.

A mis sobrinas y sobrinos

A mis consuegros: Ignacio y Mónica Bilón, Irma y Luis Fernández

A la memoria eterna (Z" L) de aquellos maestros, colegas y amigos que iluminaron mi vida: Rav Mordejai Edery, Ioschúa Faigón, Abraham Golek, Dr. Guillermo Menga, Rabbi Marshall Meyer, Dr. Janán Nudel, Carlos Natán Orlan, Profesor Dr. Aquiles Roncoroni, León Rozitchner y Eliahu Toker,