
IDEALIZACION EPICO-SACRAL DEL RELATO DEL EXODO DE LOS HEBREOS DE EGIPTO

Maximiliano García Cordero

1. Consideraciones generales

La historia bíblica hay que entenderla en su dimensión *sacral*, en cuanto que los hechos van *interpretados* conforme a determinados *esquemas teológicos* para fomentar la fe en el pueblo en los santuarios locales. Así, las antiguas gestas se recuerdan para hacer ver la especial providencia que el Dios de Israel ha tenido sobre su pueblo “elegido” como porción selecta entre todas las naciones (1). A los autores bíblicos no les interesa la historia como simple recuerdo del pasado (concepción de los historiadores greco-latinos), sino en la medida que reflejan las intervenciones salvíficas de Yahweh en favor de su pueblo, con el que ha establecido una *Alianza* o *Berith* en distintos momentos de su acontecer histórico (2). De este modo para ellos la historia se sucede conforme a un plan divino como una cinta cinematográfica que desarrolla una tesis, pues todo sucede para dar cumplimiento a unas *promesas* (3) divinas, ya que Dios se comprometió a proteger a su pueblo, al que salvó de la esclavitud faraónica: “Yo soy Yahweh, tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre” (Ex 20,2); y como dueño de su pueblo por derecho de conquista, le impone unos preceptos concretos cuyo cumplimiento condicionará su protección al mismo pueblo (Ex 20,3-17) ya que desde este momento el pueblo de Israel es pertenencia de Yahweh como “primogénito” y porción selecta, con intimación solemne: “Si oís mi voz y guardáis mi *Alianza*, vosotros seréis *mi propiedad* entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra, y vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa” (Ex 19, 5-6).

Por eso, los autores bíblicos dan poca importancia a las presiones ambientales que condicionan de hecho los acontecimientos, y así simplifican y “estilizan” la trama de los hechos en función de una preocupación *teológica*. Ante todo les interesa el designio de Dios en cada momento de la historia atormentada de Israel. Porque, aunque la historia se ancla en el pasado (elección de los patriarcas, de Moisés, Alianza y conquista de Canaán) que condiciona el futuro, para los autores y profetas bíblicos Israel es el pueblo elegido, ya que es “un pueblo santo para Yahweh, para ser el pueblo de su porción (*segullâh*) entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra” (Dt 7,6). Según el deuteronomista Dios ha elegido a Israel, no por ser numeroso entre los demás pueblos sino porque le *amó* y “ha querido cumplir el juramento que hizo a los padres, sacándolos de Egipto, de la casa de la servidumbre, de la mano del faraón, rey de Egipto (Dt 7.8), porque Yahweh es “un Dios fiel que guarda la *Alianza* y la misericordia hasta mil generaciones para con los que le aman y guardan sus mandamientos” (v. 9). Y a continuación se promete el dominio sobre todos los pueblos (v. 16) si guardan sus mandatos (4). Así, en la perspectiva de los genios proféticos hebreos la historia de Israel está en tensión hacia adelante, es una huida al futuro, a la plenitud de los tiempos mesiánicos, porque el *mesianismo* nace de la conciencia de elección (5), y la conciencia de elección surge de unas experiencias históricas en las que se ha visto la protección de Yahweh en los momentos más críticos de su pasado. Y el momento culminante del pasado es la liberación de la esclavitud faraónica.

Hay un destino *profético* en la interpretación *teológica* de la historia por parte de los hagiógrafos bíblicos, pues todos los hechos tienen una segunda dimensión hacia el futuro. No hay en la historia ningún pueblo que haya mirado tanto hacia el futuro como el pueblo hebreo, justamente por considerarse destinado —como pueblo “elegido”— hacia una era de plenitud histórica, como pueblo señor entre todas las naciones en virtud de unas supuestas promesas divinas que arrancan ya de la época patriarcal, pero que adquieren particular relieve en los tiempos del Exodo (6). Esta es la dialéctica de la historia para los autores bíblicos. De hecho, la historia del pueblo hebreo está esmaltada de frustraciones, porque ha querido ser demasiado, al sentirse el centro de la misma historia en relación con los demás pueblos del antiguo Oriente. Así, Isaías anuncia que Israel será el árbitro entre Egipto y Asiria, que terminarán por “servir a Yahweh” (Is 18, 23-24). Y este oráculo está redactado cuando los asirios han invadido el territorio de Samaria y de Judá. Las contrariedades históricas sirven de estímulo para idealizar el futuro, pues en esto consiste el *mesianismo* (7).

Por eso, para los autores bíblicos cualquier hecho histórico, por encajar dentro de un plan divino, tiene una “plusvalía” *profética* hacia un futuro de esplendor y de plenitud. Y justamente los genios religiosos del pueblo elegido tratan de desentrañar este hilo conductor *profético* a través de las vicisitudes históricas. Y por otra parte, la concepción *teocrática* de la realidad social hace que los hagiógrafos “sacralicen” los acontecimientos concretos, pues para los autores bíblicos no hay nada profano, y la misma legislación es una imposición divina a través de Moisés (8) como lo es el *Código de Hammurabi* impuesto por el dios de la justicia Shamash (9). En este supuesto la vocación de Abraham es por imposición divina: “Sal de tu tierra de tu parentela hacia la tierra que yo te indicaré” (Gen 12, 1). Un historiador profano verá en este desplazamiento del patriarca simplemente la exigencia de unas circunstancias económicas que imponían la trashumancia en busca de nuevos pastos y en compañía de otros clanes para protegerse contra los bandidos. Pero al autor bíblico sólo le interesa explicar *teológicamente* el desplazamiento del gran patriarca hacia la tierra que iba a ser la del pueblo elegido, ya que en él iban a “ser bendecidas todas las familias de la tierra” (Gen 12, 2), es decir, que su descendencia, “más numerosa que las estrellas del cielo y que las arenas del mar”, se haría dueña del territorio que habría de tener el pueblo hebreo (Gen 12, 7.16. 15, 5).

Pero, además, la historia bíblica tal como nos es transmitida por los redactores admite en su entramado anécdotas folklóricas y leyendas etiológicas. El relato tiene por finalidad instruir y mostrar a los lectores las huellas de las intervenciones divinas en el pasado de Israel desde sus orígenes, reflejando un *providencialismo* a ultranza como es normal en los escritos de autores de gran sentimiento religioso. Cuando hay poca cultura y mucha fe surge la credulidad más ingenua. Por eso, los críticos modernos saben distinguir en los relatos lo que es núcleo histórico y la amplificación imaginativa e hiperbólica. Esto tiene lugar especialmente en los relatos del *Exodo*, pues a la figura de Moisés se la “idealiza” en proporciones desorbitadas, pues se le atribuyen portentos fuera de todo lo verosímil. Los relatos de la época patriarcal, a pesar de su contenido anecdótico y aún legendario, son más sobrios, pues Abraham, Isaac y Jacob aparecen como unos jeques que se mueven en un trasfondo histórico verosímil sin milagros. Y el mismo Dios de la época patriarcal es familiar como una especie de super-jeque que acompaña a su clan protegido. El Dios del *Exodo* es un Dios belicoso y “guerrero” (Ex 15, 3) que salva con intervenciones portentosas e inverosímiles a su pueblo. Y después, desde la montaña del Sinaí se muestra como un Dios jupiterino, lanzando el rayo y atemorizando al pueblo para prepararlo a recibir sus leyes (Ex 19, 18-20, 17).

Y conforme al género *midráshico* (10) la figura de Moisés aparece “idealizada” actuando como un super-mago frente a los artífices de la magia egipcia, provocando las plagas, y venciendo a los (Ex 7, 9-12 ss.). Lo imaginativo y lo hiperbólico se dan la mano para reflejar unos hechos portentosos que fomentarán la fe en los ingenuos lectores israelitas. Todo este ambiente de *sobrenaturalismo* culminará

con el milagro del paso del mar Rojo y los portentos del maná en el desierto. Así, Moisés es el gran taumaturgo que no ha sido superado en la historia de los profetas de Israel. En estos relatos estamos muy lejos de los encantadores, pero sobrios de la época patriarcal. Se dice que salieron de Egipto más de 603.000 hombres capaces de tomar las armas, sin contar a mujeres, niños y ancianos, lo que nos llevaría a un conjunto de unos tres millones de israelitas fugitivos por los secarrales de las estepas del Sinaí (11). Así pues, habría que quitar tres ceros para acercarnos a la realidad histórica. De hecho, los israelitas se las vieron mal para vencer a los amalecitas, modesta tribu del desierto (Ex 17, 8s).

Todas estas descripciones han de entenderse a la luz del género literario hiperbólico tan querido de los orientales, que gustan de las expresiones extremosas y radicales sin medias tintas. En el caso del relato del Exodo se trata de una *idealización épica* en función de una "sacralización" de la historia. Y en el género literario *épico* y la *historia edificante* —fruto de la imaginación popular que agranda los acontecimientos del pasado— lo histórico y lo legendario se entremezcla y muchas veces no es fácil deslindar lo que es imaginativo de lo real. Por eso, para calibrar el contenido hay que acudir al campo de la verosimilitud histórica en función de determinados indicios, ya que el enfoque convencional *teológico* condiciona la descripción de lo realmente acontecido, aparte de que no falta la aportación *legendaria* y *folklórica*.

El Canon judaico consideraba los *libros históricos* —a partir del libro de Josué— como *proféticos*, porque los acontecimientos narrados llevan una dialéctica interna que solo Dios conoce en relación con el futuro. Todo va enmarcado en unas *promesas* divinas que arrancan ya de la época patriarcal. Y son los genios proféticos los que detectan esa proyección hacia el futuro. La meditación del pasado les ha hecho ver la huella de Yahweh, el Dios nacional, en los hechos, que se convierten en *gestas* "idealizadas", y agrandadas para hacer ver el poder omnímodo del Dios de Israel. Cuando en los tiempos de la monarquía davídica se crea la nación israelita que domina en Transjordania y la parte meridional de Siria, surge el sueño *mesiánico*. Pero después, ante la tragedia de la división de las tribus, y sobre todo, ante la amenaza de las invasiones asirias en el s. XVIII, los profetas se proyectan a la edad futura ideal para levantar los ánimos del pueblo oprimido ya frustrado en sus sueños de grandeza.

Para los autores bíblicos Israel como nación es un *proyecto* que todavía no se ha realizado plenamente en la historia, pues la realidad de pueblo oprimido no corresponde a las perspectivas de las antiguas *promesas*. Ya en el vaticinio puesto en boca del adivino Balaam —reflejo de las aspiraciones de grandeza de los tiempos davídicos— se define a las tribus de Israel como "un pueblo que tiene aparte su morada, y que no se cuenta entre las gentes" (Num 23, 9) porque es el pueblo del Dios único. Así, Israel en la historia se configura como una "isla" en medio de las naciones, lo que hace trágico su andar histórico pues por su monoteísmo y su conciencia de ser el pueblo "elegido" le hará inasimilable a todos los pueblos circunvecinos.

2. Los israelitas en Egipto

La historia patriarcal tiene el encanto de la sencillez primitiva de la vida nómada. Los patriarcas son jeques nobles que tienen algún contacto con las poblaciones cananeas de Siquem, Bersabé y Hebrón con ligeros desplazamientos (12), y el Dios de los patriarcas, que es benévolo y familiar impone una moral de derecho natural sin prescripciones ritualistas, que surgirán bajo Moisés en las estepas del Sinaí. No existe sacerdocio profesional y el mismo jeque realiza los actos de culto con sacrificios animales y ofrendas vegetales (Gen 22, 2-13; 28, 18). *Elohim* o *El Shaday* no es un Dios sanguinario que exige sacrificios humanos, ni tampoco la encarnación de las fuerzas reproductoras de la naturaleza como eran Baal y Astarté (13) de los cananeos, y gobierna con los principios de la justicia y la equidad (Gen 18,

23-25), comprometiéndose a proteger al clan de los abrahamicos. Es providente, pero no terrorífico como el Dios del Sinaí (Ex 19, vs. 24, 2). Discute amistosamente con Abraham las decisiones sobre Sodoma y Gomorra (Gen 18, 18), prometiéndole posteridad numerosa en el país en que ahora es un simple emigrante (Gen 12, 7.15, 4.28, 15), que es la obsesión de todo jeque oriental (Gen 17, 6. 28, 15).

Pero ya en el pacto que Dios firma con Abraham le comunica que su "descendencia será extranjera en una tierra no suya, y estará sujeta a la servidumbre, y la oprimirán por *cuatrocientos años*, pero yo juzgaré al pueblo que los esclavizará, y saldrán después de allí con mucha hacienda. A la *cuarta generación* volverán acá, pues todavía no se han consumado las iniquidades de los amorreos" (Gen 15, 13-16). Tenemos aquí ya el esquema de la *promesa* que presidirá toda la trama de los relatos del *Exodo*, porque Dios salvará a los israelitas de Egipto porque "se acordó de su alianza" (Ex 6, 5) y se comprometió a librar a "su pueblo" a "brazo tendido y por grandes juicios" (v. 6), con lo que se ratificará la *Alianza*, de modo que Israel sea "mi pueblo y yo vuestro Dios" (v. 7). Y todo ello se cumplirá para "introducirlos en la tierra que juré dar a Abraham, a Isaac y a Jacob, y os la daré en posesión" (v. 8). Así, los esquemas *teológicos* basados en las antiguas *promesas* condicionarán la marcha de los acontecimientos de la liberación del poder faraónico. Los teólogos israelitas están obsesionados con la idea de justificar el derecho de los israelitas a la posesión de Canaán, donde fueron simples inmigrantes sus antepasados. Y la justificación es doble: porque Dios lo ha *prometido* reiteradamente y porque se han "consumado las iniquidades de los amorreos" (Gen 15, 16), con lo que perderán el derecho a ser dueños de su tierra.

Nos encontramos, pues, con los clásicos *esquemas de salvación* que presidirán todos los avatares de la historia bíblica. Los relatos de la estancia de los hebreos en Egipto aparecen como secuencia cronológica de los relatos patriarcales, pero se siente la huella de un nuevo ciclo con otro redactor que conoce la geografía y las costumbres del país de los faraones. Era normal que los asiáticos se filtraran en los ricos pastos del Delta oriental en tiempos de hambre. Cuando los secarrales de Canaán (14) se agostaban y no podían alimentar los rebaños de la zona, los beduinos o *shasu* (en copto *shos* significa "pastor") imploraban el permiso de instalarse con sus rebaños en la zona, lo que creaba problemas a los egipcios (15), por lo que no faltaba una cierta reacción contra ellos como se refleja en las enseñanzas del sabio Ypu-wer (s. XXI a. C.) (16). Así, en las instrucciones del faraón Akhtoes (de la X dinastía, s. XXI a. C.) a su hijo Meri-ka-re se describe así al nómada "maligno asiático...que no habita en un lugar, sus piernas están siempre en movimiento. Y está en guerra desde los tiempos de Horus. No conquista y no es conquistado. No anuncia el día de la batalla como un ladrón. Puede despojar a una persona aislada, pero no ataca a una ciudad poblada" (17).

La profecía de Neferti (Nefer-roh) atribuye a Amen-hemet I (1991-62) la construcción del "muro del Príncipe" para controlar las infiltraciones más o menos belicosas de los asiáticos, que es mencionada en la historia del príncipe Sinuhé en su retorno a la patria. Allí tuvo que detenerse para el control de la policía (18). Bajo Sesostris II (1890), en la tumba de Khnum-hotep de Beni-Hasan aparece pintada una caravana de 30 beduinos dirigidos por un tal Ibsha que se presentan para entrar en el país de los faraones. Es un clan con sus asnos, mujeres y niños. La entrada de ellos es registrada (19). Por otra parte, los asiáticos aparecen residiendo en Egipto ya en los tiempos de las dinastías XII-XIII (20) mucho antes de la invasión de los hiksos. Pero se trata de esclavos. No es entrada masiva de asiáticos (21). Los textos egipcios hablan de los *amu* y los *shasu* que vienen a identificarse con los asiáticos y nómadas cananeos o transjordanos que rondaban por las estepas del Sinaí. En todo caso son semitas occidentales (22). Ya en los textos de execración egipcios éstos tienen ese carácter de asiáticos en general de tipo semítico (s. XIX a. C. bajo la dinastía XII). Más tarde en los textos de la época de Ramsés se les llama *Amor* o amorreos que son semitas occidentales. Cuando el príncipe Sinuhé el egipcio huyó por las tierras de Canaan (dinastía XII) es bien recibido por los reyezuelos, lo que indica el prestigio que tenían los

egipcios por aquella época en dicha zona, pues el país de los faraones ejercía una especie de protectorado impuesto por Amen-hemet I fundador de la XII dinastía (s. XX a. C.). Los egipcios llamaban a la región de Canaan *Retenu*, *Sinz Khatu* y *Kanakhni* donde habitaban los *amor*, los *amu* y los *shasu* según las comarcas, aunque este último nombre designa al beduino o “pastor” en general, principalmente a los nómadas de Transjordania y de las estepas del Sinaí.

Ya durante la dinastía XII los semitas trabajaban como esclavos en las minas de turquesa del Sinaí. Pero en el s. XVIII-XVII los *hyksos*, de procedencia asiática, invaden el Delta del Nilo y se establecieron en Menfis y con su rey Salitis inauguraron las dinastías XIV-XV (23). Manetón traduce el nombre de *hyksos* por “pueblos pastores”, pues procedían de la región de los nómadas de la zona del Sinaí superior. Pero el nombre parece derivar de las palabras egipcias *hqw khshwt* (“jefes de países extranjeros”) (24). En los textos egipcios se les llama “asiáticos”, “habitantes de la arena”, “gentes de Retenu” (Canaan-Siria). Algunos de sus reyes tienen nombres semíticos (Yaqub-El, Yaqub-har, Anat-El) y otros egipcios, como Apofis. Se cree invadieron el país de los faraones (durante la XIII dinastía) hacia los años 1720-1660. Permanecieron en Egipto 108 años, y adoptaron las costumbres egipcias. Uno de sus tesoreros llamado Hur era semita. La reina Hatshepsut se gloria de haber reconstruido lo que destruyeron los *hyksos* (25). Con todo, en la región del Alto Egipto los príncipes permanecieron semindependientes, y el último de la dinastía XVII, llamado Kamossis, inició la insurrección contra los asiáticos, tarea que remató su hermano, dando origen a la XVIII dinastía. Hacia el 1550 se retiraron los *hyksos* hacia Canaán.

En esta época de la dominación de los *hyksos* podemos comprender la historia de José que vendido por sus hermanos, llegó a ser primer ministro del reino faraónico. Los relatos bíblicos en torno a la figura de José tienen el aire de una novela moralizante con algún fondo histórico. Todos los acontecimientos tienen por finalidad destacar la *providencia* de Dios sobre el que había sido injustamente vendido como esclavo y llegó al encumbramiento máximo en la sociedad egipcia para proteger al clan de Jacob en tiempos de escasez. No aparecen milagros como tampoco en la historia de los patriarcas. Estamos todavía lejos de la “idealización” milagrera de la figura de Moisés el libertador. Es otra fuente más sobria. La multiplicación de los milagros (género *midráshico*) se inicia con la *epopeya* del *Exodo*. La “historia de José” es un intermedio (bloque literario diferente) entre la historia patriarcal y la de Moisés. El último redactor las ha yuxtapuesto en secuencia histórica muy lógica a pesar de ser un material procedente de diversas fuentes y de distintas épocas. Pero en la perspectiva de los *esquemas teológicos* todo se unifica, pues todo sucede para que se cumplieran las antiguas *promesas* de la época patriarcal: “Dios se acordó de su *Alianza* con Abraham, Isaac y Jacob. Miró a los hijos de Israel y les prestó atención para liberarlos” (Ex 2, 24-25). Es una apostilla del redactor final para vincular las vicisitudes del *Exodo* a la historia de los antepasados.

El estilo literario de la historia de José es pintoresco, anecdótico y fluido, impregnado de gran optimismo providencialista. Es una novela historizante o una historia novelada para mostrar que el esclavo hebreo llegó a ser el salvador de los mismos egipcios en tiempos de penuria, estableciendo un régimen intervencionista del Estado en los recursos de la agricultura como era ley muchos siglos antes de José. Todo se desenvuelve en una atmósfera *idealizante* y *moralizante* que parece surgir en los círculos “sapienciales” de la corte de Jerusalén, quizá de los tiempos de Salomón cuando estaban de moda las costumbres egipcias, ya que en su numeroso harén no faltaba una princesa egipcia (1 Re 11, 1). Y el autor de la *novela* tiene obsesión por lo exótico y moralizante. Así, pues es un bloque literario independiente para mostrar cómo los hebreos bajaron a Egipto, siendo primero protegidos y después perseguidos.

Son frecuentes las escenas dialogadas y los desahogos de ternura y de generosidad. Parece una *novela didáctica moralizante* trabajando sobre un trasfondo histórico bastante verosímil. El *esquema teológico* del conjunto aparece claro en las palabras de despedida de José a sus hermanos antes de morir: “Yo voy

a morir, pero ciertamente Dios os visitará y os hará subir de esta tierra a la tierra que juró Dios a Abraham, a Isaac y a Jacob” (Gen 50, 24). Todo ocurre para se cumplan unas *promesas* con vistas a la ocupación de la tierra de Canaán por los descendientes de los patriarcas. Pero a pesar del aire *novelado* y convencional de la historia de José no es difícil descubrir un trasfondo *histórico verosímil*, pues no se puede concretar más, ya que en los relatos bíblicos no se menciona el nombre de ningún faraón (esto ocurre por primera vez en el s. X a. C. con la mención de la invasión de Canaán por Sesac o Sheshonq (1 Re 14, 25-26). Pero el marco geográfico y las costumbres egipcias están muy bien reflejadas en esta *historia novelada*.

En efecto, la venta de José es a los *madianitas* o *ismaelitas* (26) pueblo de caravaneros del Negev o de Transjordania, que transportaban especies aromáticas de Transjordania a Egipto, tan necesarias para el culto y la perfumería de la época y que no se encuentran en el valle del Nilo. Así, se dice en Gen 37, 25 de los *ismaelitas* que compraron a José: “una caravana de ismaelitas que venían de Galad (norte de Transjordania) cuyos camellos iban cargados de estoraque, tragacanto y láudano, que llevaban a Egipto”. En el v. 28 se dice que estos mercaderes eran *madianitas* términos genéricos para designar a los transportistas caravaneros de Transjordania y la zona del Negev. Se trata de productos resinosos y oloríferos. Los hermanos de José lo vendieron por 20 siclos de plata, que era el precio de rescate de un joven, según Lev 27, 5 por un voto. Los israelitas podían vender esclavos y prisioneros de guerra en el precio de 30-40 siclos (27). Según la Biblia los *ismaelitas* procedían de Abraham por Agar (Gen 16, 4. 11) y a su hijo *Ismael* se le define como “un ogro de hombre, sus manos serán contra todos, y las manos de todos contra él, y habitará frente a sus hermanos” (v. 12). Es la caracterización del hombre de la estepa que vivirá como Esaú de la razzia y de la algara, pues “vivirá de la espada” (Gen 27, 40) en hostilidad con los descendientes de Jacob. Los *madianitas* proceden también de Abraham por Qetura (Gen 25, 1-2). *Madian* es una de las tribus arábigas que según este texto descienden del patriarca, lo que no es verosímil dada su ancianidad. Son clanes de las estepas arábigas a los que se hacía hijos de Abraham por afinidad y por el procedimiento de los epónimos. El suegro de Moisés, Jetro, es madianita (Ex 3, 1. 18, 1) (28). Los esclavos de Canaán eran muy estimados entre los egipcios y así estos mercaderes madianitas lo vendieron en Egipto a *Putifar*, eunuco del faraón y jefe del cuerpo de guardia. El nombre es netamente egipcio, y parece ser la trasliteración defectuosa de *Pa-di pa-Ra* “el don de Ra”. Era un alto funcionario (*saris*) y “jefe de matarifes” (*sar ha-tabbakhim*), título honorífico equivalente a alto dignatario de palacio (29).

La novela empieza ahora a tener color rosa, después de haber sido trágica, pues José por sus buenas cualidades termina en intendente superior de la casa de su señor. Además, Dios le bendecía; por ello prosperaba en todas sus iniciativas (Gen 39,4.5.). Viene luego el incidente de la esposa de Putifar que se enamora de él y le solicita. José es modelo de fidelidad a su señor que le ha otorgado toda la confianza, y rehusa acceder a sus deseos (v. 7.9). La reacción fue calumniar al esclavo hebreo como si la hubiera solicitado (v. 14). El relato tiene gran parecido con el contenido del famoso cuento de los “Dos hermanos” (30). Encarcelado José, es puesto en libertad por la interpretación de unos sueños. Ya antes se había merecido el título de “soñador”, porque había interpretado unos sueños en los que él se veía por encima de sus hermanos (Gen 37, 19). Para los antiguos los *sueños* eran premoniciones de acontecimientos, y en Egipto estaba a la orden del día la interpretación de los sueños (31). El dios Toth era el intérprete de los sueños, el Hermes de los griegos. Cuando Tutmosis IV era príncipe, tuvo un sueño en el que se le apareció un dios que le pidió que cuidara de la esfinge de Gizeh que ya estaba cubierta de arena (32).

Todo el relato bíblico de la historia de José es, como ya hemos indicado, un *midrash* o historia moralizante e idealizadora, en la que se quiere destacar la protección providencialista del Dios de los patriarcas al esclavo hebreo que es modelo de conducta recta. Pero no se le aparece en visiones como ocurre en la historia de los patriarcas. En estos relatos Dios está más lejano, y no se aparece ni en sueños.

Sólo que dirige el curso de la historia, protegiendo al hombre ejemplar que no traicionó a su conciencia moral y religiosa. Los sueños del faraón están en consonancia con las alternancias del Nilo con sus inundaciones abundantes o escasas, con lo que los años son de buenas o malas cosechas. Por eso, Herodoto describe la tierra de Egipto como un "don del Nilo" (*Herod. II, 2*). Las hambrunas como consecuencia de la falta de inundación periódica eran corrientes (33). Es lo que se dice en las profecías de Nefer-rohu: "Las orillas del Nilo están vacías... El viento del sur reemplazó al viento del norte" (ANET 445 a)...Incluso el término hebraico *akhu*, empleado para significar hierba verde parece equivaler al *akha* de la lengua egipcia, planta acuática similar al "junco" (es el sentido del término copto *akhi*) (34). Según Plutarco los egipcios consideraban la vaca como la imagen de Isis y de la tierra (35). Y los egipcios adoraban al Nilo como vivificador de la tierra, pues era "el creador del trigo y de la cebada... Si decrece, los hombre perecen" (36). Por ello Plutarco declara que "nada es más estimado para los egipcios que el Nilo" (37). Y de hecho, en un texto de Abu-Simbel se dice a Ramsés II: "Yo te doy un Nilo alto, llena para tí el país de abundancia, de riquezas y de productos. Cubre la tierra de peces de todos los lugares por donde pasa" (38).

Así pues, José, con el anuncio de años de abundancia y de escasez, no hace sino constatar unas alternancias normales en la agricultura del país del Nilo. El faraón llama a los técnicos para estudiar los anuncios del esclavo hebreo librado de la cárcel, a los *khartumin* o escribas (en egipcio *khartum* significa "jefe-lector"), que se formaban en la "casa de la vida" para ser consejeros reales (39). Debían saber leer y escribir los jeroglíficos, conocer la magia e interpretar los sueños. En hebreo el equivalente es el término *hakamin* o "sabios". Y se dice que a José, antes de presentarse al faraón (Gen 41, 14), le depilaron conforme a la costumbre egipcia. A este propósito, dice Herodoto: "Los egipcios están totalmente rasurados, excepto cuando están de duelo, pues entonces se dejan crecer los cabellos y la barba" (Herod. II, 36). Se lavaban dos veces al día y dos veces de noche (40). Aquí los "sabios" egipcios tienen que limitarse a confirmar lo que dice el esclavo hebreo. Todo esto es irónico para hacer resaltar al joven hebreo frente a la sabiduría egipcia.

El consejo de José es de sentido común: durante los años de abundancia almacenar para los años de escasez, que solían alternar. Pero el faraón (41) vió en él a un excepcional ministro de agricultura y le nombró intendente general del reino, mandando que le saludaran con la palabra *abrek* (42) de sentido misterioso. Incluso el faraón cambió el nombre del hebreo *Yosef* ("Dios añada" (Gen 30, 24) y le llamó conforme a su nuevo estado *Safnat Paneakh* que se considera como transliteración de la frase egipcia *djed-neter-ef.-onkh*: "dice dios: él es viviente o vida". En ese caso sería un nombre teóforo similar al de otros conocidos egipcios como *djed Isis ef-onkh* ("dice: Isis es viviente", *Djed Amon efonkh*, dice: Amón es viviente". Estos nombres son frecuentes en la dinastía XX varios siglos después de José. También el nombre de la esposa de José, *Asnet*, parece ser la transliteración de *As. Neit*: "ella pertenece a Neit", diosa de Sais. Es un nombre teóforo como el de *ef. en Amon*: "él es de Amón" *Ef Jonsu*: "El es de Jonsu" (nombres de la dinastía XVIII). La esposa egipcia de José era hija de *Poti-fera* o *Putifar*, sacerdote de *On* (Heliópolis: Pi-Ra: "ciudad de Ra") (43). Algunos autores creen que el nombre de *Putifar* podría transliterarse *p'hotep Har*, "el don de Horus", o como hemos visto antes, *pa di pa Ra*: "don de Ra".

Todos estos nombres egipcios prueban que el autor de la historia de José conoce bien el ambiente social de Egipto. Y el encumbramiento del hebreo José puede tener mayor verosimilitud en tiempo de los *hyksos* de origen asiático que buscaban como colaboracionistas a los de aquella región. Así, sabemos de un tesorero semita llamado *khur*, cuya actividad se ejercía desde Sudán hasta Canaán (44). Y en tiempos posteriores aparecen varios funcionarios de origen asiático (45). En tiempos de Tell El Amarna aparece un tal *Tutu*, al que Amenofis IV Akh-en-Aton le hizo inspector de las obras públicas. Y como José, es aclamado por todo el pueblo, yendo detrás del carro del faraón (Gen 41, 41-43) (46). Así, dice de sí mismo: "Yo era la *boca superior* de todo el país: en las expediciones, en las obras públicas..." (47).

Y el cananeo *Dudu Yankhamu* es administrador de los graneros reales, como el hebreo José, y así aparece en las Cartas de Tell El Amarna (EA 85, 22s. 86, 15-16).

Más tarde, en tiempos de Ramsés aparecen jóvenes semitas recibiendo una esmerada educación para ejercer funciones de administración (48). Y a uno de ellos, oriundo de Transjordania, llamado Ben-Azen se le cambió el nombre en Ramsés. Debe ser Ramsés-em-per-Ra, como ocurrió con José. Llamado también Meri-uni llegó a ser primer heraldo del reino y “jefe de coperos”, yendo siempre a la derecha del rey (49). Más tarde aparece un tal Khuru, cananeo-sirio llamado también Irsu, que se proclama príncipe de todo Egipto, interponiéndose entre las dinastías XIX y XX (hacia 1200 a. C.), en la época de la conquista de Canaán por los hebreos. Y en tiempos de Ramsés II (s. XIII a. C.) se habla de un tal Nebunef al que el faraón entregó sus “dos anillos y un bastón de oro, haciendo partir a un mensajero por todo Egipto, diciendo que el faraón, le había entregado la Casa de Amón” (50). Y al príncipe Horem, heb, generalísimo del ejército, se le impone el collar de oro, como hizo el faraón con José al nombrarle intendente general del reino (Gen 41, 42).

Suponiendo que los patriarcas vivieran en el s. XVIII a. C. (más o menos en tiempos de Hammurabi), el encumbramiento de José habría tenido lugar cuando los *hyksos* gobernaban en Egipto en la región del Delta, donde se instalaran los hijos de Jacob (51). El hambre en determinados años no era raro en el país del Nilo, según el nivel de las inundaciones. Ya Amen-hemet I (s. XX a. C.) se gloria de haber dado de comer a los hambrientos (52). Y un sacerdote habla de un año en que en el Bajo Egipto por no haber subido el nivel del Nilo, hubo tal hambre, que se comenzó a comer a los hombres y mujeres (53). Y un gobernador llamado Ankhtifi declara: “cada hombre llega a comer a sus propios hijos” (54). Hubo un año de tanta hambre, que se llamó “el año de las hienas”, que abundaban a la vista de tantos cadáveres (55). Por otra parte, un gobernador se gloria de no haber impuesto tributos en tiempos de abundancia después de años de escasez (56). Pero según el relato bíblico el intendente José en tiempos de escasez aprovechó la ocasión para comprar los bienes de los súbditos, exceptuando de estas exigencias a los de la clase sacerdotal, que tradicionalmente estaban exentos de impuestos, (Gen 47, 21-22). Esto es una explicación del sistema feudatario de la política agraria faraónica en Egipto, porque el Estado organizaba los grandes regadíos del país, y así tenía un cierto dominio sobre las tierras. Pero el autor bíblico quiere presentar irónicamente al antiguo esclavo hebreo como dando lecciones de economía a los egipcios. Diodoro de Sicilia dice que en Egipto la tierra pertenece al rey, a los sacerdotes y a los militares” (57).

3. Emigración de los hijos de Jacob a Egipto

Egipto era considerado como el granero de la antigüedad, y por eso en tiempos de escasez las gentes de los pueblos vecinos, como los de Canaán, bajaban a proveerse de alimentos al Delta del Nilo. Es lo que hizo ya Abraham, acercándose con sus rebaños a la frontera egipcia (Gen 12, 9) en la zona del Neguev. Y es lo que hacen los hijos de Jacob (Gen 42, 2), porque “había hambre en toda la tierra de Canaán” (v.3). Por eso es de suponer que también bajaron otros cananeos. De hecho, sabemos por los textos jeroglíficos que los famélicos beduinos solían bajar con sus rebaños para asentarse en las ubérrimas tierras del Delta. Precisamente para controlar penetraciones masivas se construyó el “Muro del Príncipe” citado en la historia de Sinuhé (ANET 18-22). Podían ser espías, y seguramente entraron en gran número en tiempo de los reyes asiáticos *hyksos* que protegían a los asiáticos, (en el s. XVII a. C.). Pero mucho antes había esclavos asiáticos y cananeos (58), y, así, aparecen nombres de asiáticos trabajando en las minas de turquesa y cobre del Sinaí (59). En un texto de la época de Tell El Amarna se habla de unos asiáticos (*shasu*, beduinos) que pidieron permiso para establecerse en el Delta, porque no podían vivir en su tierra

(s. XIV a. C.), y en el texto egipcio se dice de ellos que “viven como cabras en los montes” (60). Y en el s. XIII a. C. a una tribu de Edom se le permite instalarse junto a *Per Atum* (*Pitom* de Ex. 1, 11, ANET 259). Y ya hemos citado la pintura de Beni-Hasan (del tiempo de Amen-hemet I, S. XX a. C.) donde aparecen 37 personas llamadas *amu* (asiáticos), con su barba característica y sus asnos, mujeres y niños desplazándose hacia Egipto. Según el texto jeroglífico proceden del país del “vacío” (arenal), y quieren cambiar el “polvo negro” por granos. No aparecen famélicos. Llevan lanzas y arcos y dos asnos (61).

El relato bíblico sobre el encuentro de José con sus hermanos es emocionante y cargado de dramatismo; es una de las páginas más bellas de la Biblia. Los recibe “postrados en tierra”, cumpliéndose así lo que él había anunciado de que las gavillas de sus hermanos se postraban ante la suya (Gen 37, 7), y “el sol, la luna y once estrellas le adoraban” (47, 8). El montaje dramático es perfecto. José los prueba como a “espías” que observaban el país. Y al fin les deja instalarse en *Gosen*, aconsejándoles que no se presentaran como “pastores” sino como “ganaderos”, porque los egipcios “abominaban de los pastores”, ya que los agricultores temían que invadieran sus labrantíos. No se dice quién era el faraón de la época, pero es verosímil que fuera uno de los *hyksos* protectores de los asiáticos, y tenían su corte en la frontera oriental del Delta, en Avaris. Se ha querido identificar al faraón de entonces con Apofis (62), pero en el texto bíblico no se da ninguna indicación al respecto. Los hebreos mejores son nombrados “mayorales de ganados del faraón”, título similar al de “jefe de la oficina del registro de los rebaños del faraón” (63). La tierra de *Gosen*, en egipcio es *Gsm*, citada ya en un himno dedicado a Senusrit III (64). Y dice el texto de Gen 47, 11 que se les concedió un terreno en “la tierra de Ramsés”, donde habían de trabajar más tarde como constructores de la ciudad de *Pi-Rameses* (Ex 1, 11). Es una anticipación literaria para localizar la región donde se asentaron los hebreos en una zona conocida de los lectores cuando se redactó la historia.

4. La opresión de los israelitas

Ya hemos indicado que los relatos bíblicos esquematizan mucho los acontecimientos en función de la teología de las promesas. Así, cuando se dan números sobre las personas que bajaron a Egipto, las distintas fuentes no coinciden (65). Ya el número de 12 de hijos de Jacob es sospechoso, pues parece un número simbólico en función de los meses del año y los 12 signos del zodiaco. Hoy los críticos creen que algunos de los supuestos hijos de Jacob (como Zabulón, Neftalí e Isacar) son nombres de *clanes* afines que se unieron al grupo de Josué cuando llegó a Siquen (Jos 24, 1 s.) formándose allí una *alianza* para defenderse de los cananeos. Por otra parte, las tribus de Simeón y Judá, meridionales, quizá entraron por su cuenta y se sumaron al grupo de Moisés en Cadés, y entraron pacíficamente en el sur de Canaán por su cuenta, y no bajo la égida de Josué (Jue 1, 4 s.). Pero los redactores bíblicos suponen que los 12 hijos de Jacob bajaron a Egipto en bloque, y salieron con Moisés en bloque. Podemos suponer que en los largos años de estancia en la tierra de Gosen muchos de los descendientes de Jacob volvieron por su cuenta hacia el país de los antepasados en busca de mayor libertad e independencia.

No sabemos cuánto tiempo estuvieron en Egipto ni cuándo entraron. Las cifras que dan los textos bíblicos son diferentes (66). En Ex 1, 8 se pone en boca del faraón la hipérbole de que los israelitas eran ya más que los mismos egipcios. Tampoco se da el nombre del faraón perseguidor (67). Pero se supone que este residía en el Delta Oriental, lo que no tuvo lugar hasta Ramsés II (1294-1224), quien se destacó por su megalomanía constructora en las tierras del Delta. Así, construyó la ciudad de *Pi-Ramsés* y *Pitom* (en egipcio *pr-atom*: “morada de Atón”) en las que trabajaron los israelitas. En Ex 1, 11 se llama al “rey” (Ex 1, 8) de Egipto *faraón* por primera vez, que es un título que se da al soberano de país del Nilo y aparece por primera vez aplicada al rey en una carta de Amenofis IV Akh en Aton (s. XIV). Antes la expresión egipcia *pr-a* (“Casa grande”) primero se aplicaba al palacio real. A partir de la dinastía XIX

(s. XIII a. C.) es un término de respeto como el de la "Gran puerta" aplicada en Constantinopla, primero al palacio, y después como título honorífico al sultán, equivalente a nuestro "Su Majestad" (68).

Los faraones en esta época tenían *ciudades-almacenes* en la frontera con bases de aprovisionamiento para las posibles expediciones. En 1286 Ramsés había llegado a un pacto con el rey de los hititas, en el que se dividieron las zonas de influencia: Más allá del Eufrates para los hititas, y desde el Eufrates hacia el sur para los egipcios. *Pi-Tom* o *per-Aton* se busca en la zona al oeste de la Ismaelía actual (69) en el wady Tumulat donde se han encontrado ruinas de un templo dedicado al dios *Tum*, o *Atum* que daría lugar al topónimo, que, Herodoto trascribe como *Patumos* (II, 156). La ciudad de *Rameses* o *Ramsés* citada en Ex 1, 1 y Gen 47, 11, aparece reiteradamente en los textos egipcios con el nombre de *Pr-Rameses* ("la morada de Ramsés") (70). A partir de la XXI dinastía se llamará *Tanis*, la *Soan* de la Biblia (71). En la construcción de estas ciudades los hebreos fueron obligados a trabajos forzados (Ex 5, 7-8).

5. La historia de Moisés

Los relatos sobre Moisés aparecen excesivamente idealizadores dentro del género *midráshico* en contraste con los relatos anteriores sobre los patriarcas y José. Es otra mano redaccional, otro bloque literario, yuxtapuesto a los dos anteriores para dar secuencia a los acontecimientos que se presentan como una "historia de salvación", conforme a los esquemas *teológicos* aceptados de antemano. Las intervenciones milagrosas y desproporcionadas se multiplican hasta lo más inverosímil para fomentar la fe en los lectores, destacando el poder del Yahweh que liberó a su pueblo de "la casa de la servidumbre" (Ex 20, 1). Todo el relato tiene el aire de una *epopeya sacral* para destacar ante todo que Israel es un "pueblo salvado" por el mismo Dios nacional. Para probar esta tesis el redactor recoge tradiciones legendarias con resabios míticos. Es la gran *epopeya* de la Biblia que culminará con la conquista de Canaán, en la que no faltarán tampoco los grandes portentos supra-humanos.

Ante todo se quiere destacar el poder de Yahweh sobre las fuerzas mágicas y el poderío del faraón. Y por eso se dan dimensiones *cósmicas* a los acontecimientos, dramatizando el combate mitológico entre Yaweh y las fuerzas caóticas del mal. Esta dimensión cósmica del acontecimiento de *Exodo* aparece sobre todo en los textos poéticos y proféticos, donde se identifica a Egipto con los monstruos marinos Rahab y Leviatan (72), que viene a ser el *mito cósmico* de *Lotán* en lucha contra los poderes del mal. Pero para los autores bíblicos primero está el *acontecimiento histórico* del paso del mar Rojo sobre el que se sobrepone la versión mitológica. Cuando el recuerdo de la liberación de Egipto se convirtió en leyenda, entonces se le relaciona con los *mitos cósmicos* cananeos (Ugarit) y mesopotámicos. En la perspectiva bíblica no se trata de la *historificación* de un *mito* sino de una *historia mitificada*. Porque la Religión de Israel no es inicialmente *cósmica* (como la de Ugarit o de Mesopotamia), en el sentido de que esté calcada en *mitos* cíclicos de la renovación de la naturaleza, ni en la dramatización de las fuerzas *cósmicas* contrapuestas y las reproductivas de la naturaleza, sino que arranca de unas *experiencias históricas* que se concretan en una *Alianza* entre el Dios del clan y la colectividad israelita en determinados momentos.

Porque la base de la Religión de Israel es la supuesta intervención histórica de un Dios *Salvador*, que "elige" y protege a los descendientes de Abraham como declara el piadoso hebreo que presenta su ofrenda: "Un arameo errante fue mi padre, y bajó a Egipto en corto número para peregrinar allí, y creció hasta hacerse una gran muchedumbre, de mucha y robusta gente. Afligiéronle los egipcios, y nos persiguieron, imponiéndonos rudísimas cargas, y clamamos a Yahweh, Dios de nuestros padres, que nos oyó y miró nuestra humillación, nuestro trabajo y nuestra angustia. Y nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo tendido, en medio de un gran pavor, prodigios y portentos, y nos introdujo en este lugar,

dándonos una tierra que mana leche y miel” (Dt 26, 5-9). Este es el núcleo primitivo de la Religión de Israel, y nos da la clave para interpretar *teológicamente* la epopeya del *Exodo*, y en este supuesto de glorificación *épico-sacral* hemos de explicar los acontecimientos del *Exodo* que son históricos solo en su núcleo sustancial como un acontecimiento que ocurrió con la huida de un pueblo que quería librarse de la condena a trabajos forzados. Hemos de tener en cuenta que las manifestaciones *culturales* influyen en la formulación de las antiguas tradiciones convertidas en gestas. Por eso, conviene disociar cuidadosamente en los relatos del *Exodo* lo que parece trasfondo *histórico* verosímil de la interpretación *cultural* triunfalista e hiperbólica de los acontecimientos.

Por eso, ya desde el principio la figura del libertador, Moisés, aparece inverosímil e infantilmente “idealizada” en función de su trascendental misión histórica, porque, además, actúa como un *profeta* que recibe las órdenes directamente de Dios. Así, lo legendario y lo novelesco se entrelazan al hablar de los orígenes del mismo. Con todo, no se puede evaporar la figura histórica del libertador como hacen algunos críticos (73), porque entonces queda sin explicar el origen de la teocracia hebraica y de la andadura histórica del pueblo de Israel. Por eso, R. de Vaux reacciona diciendo: “Suprimiendo a Moisés, se hace inexplicable su religión y la existencia de Israel” (74), conforme a lo que ya había apuntado N-Söderblom: “Si la tradición no nos dijera nada de Moisés, habría que inventarlo” (75).

El relato sobre el niño Moisés entregado al Nilo para salvarlo y salvado por una princesa egipcia tiene el aire de una novela rosa exótica e imaginativa digna del gran papel que habría de tener en su vida. A este propósito se suele aducir la leyenda de Sargón I recogido en las aguas del Eufrates por un aguador (ANET 119), quien lo adoptó y llegó a ser rey de Akkad. Pero en este caso su madre, una sacerdotisa, quiso desprenderse del niño, mientras que en el relato bíblico se quiere salvarlo, pues lo deja donde solía ir la princesa a bañarse con sus amigas (Ex 2, 1-10), y una hermanita de Moisés estaba atenta para ofrecer a su madre como nodriza. El montaje es perfecto. Cuando ya lo había criado, se lo devolvió a la princesa quien le puso al niño el nombre de *Moisés* (heb. *Mosheh*), y jugando con su supuesta etimología dice: “De las aguas lo he extraído” (de la raíz hebrea *mashah* que significa “sacar”, “extraer” (Sal 18, 16.2 Sam 22, 17). *Mosheh* parece un participio activo del verbo, Moisés supuesta esta etimología (“sacado, extraído”), debiera llamarse *mashûy*. Filón quiere explicar el nombre de *Mosheh* en griego Μωϋσῆς relacionándolo con el egipcio *mou* (mw, “agua”, copto: *moy*, pronunciado *mu*) (76). Por su parte Josefo lo quiere deducir del *mou* (mw egipcio: agua) y *esès*=“salvado”, lo que significaría: “salvado de las aguas” (77). Hoy día los egiptólogos más bien se inclinan por un nombre egipcio teóforo como el de *Tutmosis* (“hijo de Toth” o “Toth ha nacido”), *Ah-mosis* (“nacido de Ah, diosa luna) o Ramsés (“nacido de Ra” o “hijo de Ra”). En este supuesto la princesa habría puesto un nombre en relación con alguna divinidad, que habría desaparecido en los textos bíblicos para evitar sus resonancias politeistas. Pero como hay algún hombre egipcio llamado *Messi*, “niño”, el nombre de Moisés puede significar simplemente “niño”, como el egipcio *mshu* (78). En los tiempos de Seti II aparece un tal *Mesw*, con poderes para deponer al visir (79). Algunos nombres bíblicos de la época mosaica parecen egipcios (80). Filón da el nombre de la princesa que le recogió, y se llamaría Termutis (81). Y no faltan críticos que quieren ver en este origen de Moisés el mito de *Tammuz* resucitado (82).

Más tarde Moisés tuvo que huir al desierto por haber cometido un homicidio contra un egipcio que estaba maltratando a un hebreo (Ex 2, 11) y se fue a la “tierra de Madián”, localidad de la península del Sinaí entre Edom y Faran (83), adonde huían los perseguidos de la policía como el príncipe Sinuhé (ANET 18-22). En la estepa entró Moisés en contacto con la familia del jeque de la zona, que era “sacerdote de Madián” (Ex 2, 16. 3,1; 18, 1. 12) por nombre Jetró, lo que nos da una pauta para rastrear algunas leyes nacidas en el desierto por consejo de éste. Incluso hay quienes suponen que él dice de este “sacerdote de Madián” era *Yahweh*, que el redactor bíblico relaciona con el Dios de sus padres (Ex 3, 6). La revelación del nombre de *Yahweh* tiene lugar junto al “monte de Dios, Horeb” (Ex 3, 1), zona sagrada.

La explicación teológica del nombre de *Yahweh*, que encontramos en el relato de la zarza ardiendo (Ex 3, 2-5. 12-14) hay que entenderlo como un montaje por dar sentido al misterioso nombre que parece significar “el que es” sin más concreción. Lo que se presta a todas las elucubraciones, quedando como el misterioso *tetragramaton* en la tradición bíblica (84).

Obligado por Dios con ese nuevo nombre, Moisés aborda su destino glorioso y dramático. Tiene que vencer la hostilidad de sus compatriotas, y tiene que convencer a la autoridad egipcia de la zona para que deje salir a los israelitas con el pretexto de organizar un “servicio” religioso a su divinidad en la estepa. (Ex 4, 1 s). El texto bíblico habla de entrevistas con el mismo faraón, lo que no es verosímil. Hay que suponer que fue con un delegado gubernamental de la zona. Pero el afán de engrandecer los hechos, hace que Moisés mantenga un tú a tú nada menos que con el rey de Egipto. Estos no se rebajaban a recibir a nómadas, sino solo a príncipes. Pero estamos en plena “idealización” sacral de los acontecimientos. Moisés va a vencer a los magos, al faraón, y las tribus de Israel van a vencer al mismo ejército del faraón. Es como un anticipo de la lucha entre David y Goliat (1 Sam 17, 1s). Y el paso del mar Rojo es también como un anticipo del paso del Jordán (Jos 3, 15-16). Son esquemas estereotipados de salvación que se repiten en los santuarios israelitas, guardianes de las tradiciones. Lo que se quiere declarar es que a pesar de ser Israel un pueblo minúsculo sin relieve entre los otros pueblos, es el “elegido” de *Yahweh* todopoderoso (Dt, 7, 7s.). La conciencia de *elección* es el móvil de toda la vida religiosa y el resorte de la vitalidad de este pueblo desconcertante sin igual en la antigüedad que descubre con sus genios religiosos el monoteísmo (85). Así, la historia de Israel es movida por un dinamismo *profético* que le lanza hacia el futuro.

El texto bíblico dice simplemente que había surgido un faraón que no había conocido a José (Ex 1, 8). Desde el punto de vista histórico todo resulta nebuloso. Los relatos de las plagas parecen explicaciones sobrenaturales de fenómenos que periódicamente se dan a orillas del Nilo. La sucesión sistemática de ellas nos hace sospechar de su historicidad. Las tres primeras las realizan también los magos (8, 12-15). Es el triunfo de Moisés sobre la magia de Egipto (86).

6. La salida de los hebreos de Egipto

Como antes indicábamos, es probable que muchos israelitas durante las varias centurias en que residieron en el Delta hayan marchado por su cuenta hacia Canaán, país de sus antepasados, pues como pastores preferían la libertad en la estepa a la sujeción en la zona egipcia. Los pueblos nómadas no soportan la vida sedentaria. Prefieren la libertad a la seguridad, mientras los sedentarios sacrifican a la seguridad y bienestar la libertad de movimientos. R. de Vaux habla de dos grupos: los de *éxodo-huida* que salieron antes de Moisés y se establecieron en el oasis de Cades al S.O. del mar Muerto y los del *éxodo-expulsión*, que sería el grupo dirigido por Moisés. En realidad, no hay motivos para limitar a dos éxodos, pues pudieron ser más en el decurso de los siglos (87). Los que salieron con Moisés huyendo y con los despojos de Egipto (Ex 12, 35. 36), se fueron hacia las estepas del Sinaí, y allí empezaron a organizarse bajo su férula pues conocía bien la región. Moisés les había traído hacia la estepa huyendo de la “via maris” hacia Canaán controlada por la policía egipcia, y para aislarlos e infundirles una nueva conciencia religiosa en torno al *Yahweh*, que era el mismo que el Dios de los padres (Ex 36). Ahí en la estepa va a nacer la *teocracia* hebraica a base de una *Alianza* con *Yahweh* (Ex 24, 1s) y unos preceptos mínimos (Ex 20,1, 23,33), aunque el *Decálogo* (Ex 20, 1-17) parece ser una intercalación posterior dentro de la descripción de la teofanía del Sinaí, pues refleja una síntesis genial de mano posterior y que vuelve a aparecer en (Dt 5, 1-21). Surge así el “yahwismo” intransigente y adusto. El Dios del Sinaí es jupiterino que lanza el rayo y habla con el trueno teniendo lejos al pueblo (Ex 19, 12-19). La escenificación es grandiosa.

No se puede fijar la *fecha* del *Exodo* sino por aproximaciones. En el texto bíblico no se da el nombre del faraón perseguidor. Por eso, las opiniones de los estudiosos son divergentes. Los datos de la Biblia sobre la estancia de los hebreos en Egipto son diversos (88). Algunos críticos suponen la salida de los israelitas en el s. XV bajo la XIX dinastía (89). En este supuesto se explicaría bien la mención de *Israel* en la estela de Meren-ptah (a fines del s. XIII a. C.) que dice lo siguiente: “Los príncipes se han posternado diciendo paz (*shalam*); entre los Nueve Arcos nadie levanta la cabeza. Desolación por *Tehenu* (libia), *Khatu* está pacificada. *Canaán* ha sido capturada con todo lo que tiene de malo. *Asclaon* deportado, se ha tomado *Gezer*. *Yenoam* ha llegado a ser como si no existiese. *Israel* ha sido devastado. No tiene semilla. *Khuru* ha venido a ser como una viuda para Egipto. Todos los países en conjunto han sido pacificados. Todo el que era turbulento ha sido atado” (90). El estilo es grandilocuente como exige el género literario de estas estelas triunfalistas de todos los tiempos.

Las localidades mencionadas son perfectamente identificables, todas en Canaán. *Israel* es mencionado después de *Gezer*, al sur, y *Yenoam* al norte de Canaán. Ello hace suponer que *Israel* estaría ya asentada en Canaán. Pero los egiptólogos se han fijado en que todas las localidades llevan dos determinativos: el de localidad y el de pueblo enemigo, mientras que *Israel* solo tiene el de enemigo y no el determinativo geográfico. Ello hace pensar que *Israel* cuando se redactó la estela todavía no se había asentado en un lugar determinado y andaba por la zona de un lugar a otro siendo considerado por el escriba como población enemiga (como indica el determinativo de la lanza rota) (91). En este caso la mención de Israel favorece a la opinión de los que creen que la salida de los hebreos tuvo lugar a fines del s. XIII o a mediados de este siglo. A este respecto hay que tener en cuenta que en Transjordania hay un bache cultural entre el s. XVII y el s. XIII por efecto de una ocupación de pueblos nómadas. Y cuando los israelitas pasan por este territorio, encontraron poblaciones asentadas (edomitas, moabitas y ammonitas), lo que supone que pasaban después del s. XIII. Además, si los hebreos hubieran entrado en Canaán en el s. XV-XIV se habrían encontrado en Canaán con nombres de reyes que aparecen en los textos de Tell El Amarna. Finalmente, lo que es decisivo es que las ciudades en que trabajan los israelitas (*Pitom*, *Ramsés*) son construídas por Ramsés II, que es del s. XIII a. C.

7. La ruta del Exodo

No es posible determinar el itinerario de los israelitas por la península del Sinaí, pues los pocos nombres que da la Biblia no son identificables. Pero lo que está claro es que los fugitivos no siguieron la “*via maris*”, la ruta caravanera por la costa de Canaán hacia Damasco o “*camino de los filisteos*” (Ex 13, 17-18), llamado así porque más tarde en el s. XII a. C. allí se asentaron los filisteos o *Palastu* que formaban parte de los “*pueblos del mar*” que intentaron establecerse en el Delta egipcio y fueron rechazados por Ramsés III. El texto bíblico dice que siguieron “*el camino del desierto*” (Ex 13-18) que bordea el mar de *Suf* o mar Rojo. En los textos egipcios a esta región de marismas en torno a Suez y a los Lagos Amargos se la designa como *pa-twfy*: “*el cañaveral*” de donde puede venir el “*yam Suf*” del hebreo (92) o país de los juncos o papiros. Los LXX traducen *erythran thalassaan* que en la Vg se traduce por *Mare Rubrum*, y de ahí nuestro Mar Rojo.

El punto de partida es *Ramsés* en la región de Tanis-Qantir. La primera etapa mencionada es *Sukkot* (“*tiendas*”), que se suele identificar con *Tqw* egipcio, el actual Tell Maskhutta, en el wady Tumilat, cerca de la actual Ismaelia. Por allí entraron los beduinos o *shasu* en tiempos de Mer-en-ptah, como se refleja en una carta del s. XIII a. C. y sirve de ilustración a la salida de los fugitivos hebreos. En ella un jefe de arqueros escribe a otro pidiéndole pistas sobre los fugitivos que habían pasado por la fortaleza de *Migdal*. Y escribe desde *Tkheku* (93). Después, los israelitas acamparon en *Etam*, que puede ser el egipcio *Khtm* que significa “*fortaleza*”, y quizá sean las ruinas que hay al norte de los Lagos Amargos,

junto al actual Serapeum (94). Finalmente, acamparon en “*Pi-hakhirot*, entre Migdol y el mar” (Ex 14, 2), frente a *Baal Safon* que significa “señor del norte”. *Migdol* en hebreo significa “fortín”, y puede ser el *Magdal* de la época de Setis I. Los textos egipcios mencionan tres *Migdol* o “fortines” en la zona fronteriza del desierto. En la época romana aparece una fortaleza llamada *Magdalum*. El nombre de *Pi-Hakhirot* puede ser la transliteración defectuosa del egipcio *hwt-Hr*, “morada de Hator” (95). El nombre de *Baal Safon* era el de una divinidad fenicia a la que se le daba culto en Menfis y que habían traído los marineros fenicios.

El texto bíblico idealiza la marcha conforme a su esquema sacralizante, diciendo que “Yahweh marchaba delante de ellos de día en columna de humo para marcarles el camino, y en columna de fuego de noche para alumbrarlos, para que pudieran avanzar tanto de día como de noche” (Ex 13, 21). El pueblo seguía esas dos columnas (v. 22). Nos encontramos aquí con los consabidos rasgos milagrosos que culminarán en el paso del Mar Rojo. El montaje es perfecto, pues el faraón mismo “tomó 600 carros de los más veloces y todos los carros de Egipto”, pero está dirigido por Yahweh que “endureció al faraón para preparar su derrota (Ex 14, 6-8).

8. El paso del mar Rojo

La descripción *midráshica* del relato es bella. Los israelitas estaban “junto al mar” (Ex 14, 9) y cuando los egipcios se lanzaron en su persecución, “el ángel de Dios que marchaba delante de las huestes de Israel, se puso detrás de ellas. La columna de nube que iba delante de ellos, se puso detrás, entre el campo de los egipcios y el de Israel, y se hizo tenebrosa toda la noche, y las dos huestes no se acercaron una a otra durante la noche” (v. 20) Moisés había dicho a los israelitas que no temieran porque “Yahweh combatirá con nosotros” (v. 14). Entonces Yahweh mandó que alzara su cayado y tendiera el brazo sobre el mar para dividirlo, para que los israelitas pasaran por medio en seco” (v. 16). Así lo hizo el caudillo hebreo, y “Yahweh hizo soplar sobre el mar toda la noche un fortísimo viento solano, que le secó, y se dividieron las aguas” (v. 21). Y el efecto fue tan maravilloso, que los “hijos de Israel entraron en el mar como si fuera tierra seca, mientras las aguas eran para ellos como una muralla a su derecha y a su izquierda”. No cabe idealización más perfecta conforme a la imaginación popular de la época en que se redactan estas antiguas tradiciones.

La colaboración de Yahweh fue total, pues “en la vigilia matutina cubrió al ejército egipcio con la columna de fuego y humo, y desbarató al ejército egipcio. Atascó las ruedas de los carros de combate” (v. 25). Los egipcios reconocen su derrota proclamando que “Yahweh combate a su favor contra Egipto” (v. 25). La épica sacral está montada en todos sus detalles. Por orden de Yahweh Moisés extendió la mano y “regresó el mar a su normalidad”... y Yahweh travó a los egipcios en medio del mar” (v. 27). Y todo el ejército del faraón quedó anegado en las aguas del mar Rojo, y “no escapó de ellos ni uno solo” (v. 29). Pero los israelitas pasaron a pie enjuto, “siendo para ellos las aguas como una muralla a su derecha y a su izquierda”.

Este es el portento máximo del Antiguo Testamento, que dejó huella y quedó como paradigma de todos, sólo quizá superado por la detención del sol por Josué (Jos 10, 12-13) que se refleja en el libro de gestas llamado “libro del recto (v. 13). También el paso del Jordán señala otro hito en las manifestaciones milagrosas de Dios en favor de su pueblo (Jos 4, 7), pues es el complemento del paso del mar Rojo, ya que le da el acceso a la tierra prometida. Con él termina la etapa del desierto y se inicia la de la conquista de Canaán. Son los grandes hitos de la historia de Israel tal como se relataban en las tradiciones de los santuarios. En la historia de España tenemos un acontecimiento clave que ha sido magnificado en función de la conciencia religiosa de los hispano-astures que por primera vez vencieron a los invasores

islámicos. Era una guerra religiosa y nacional, y la épica creada hace que el acontecimiento se agrande, y así en la Crónica de Alfonso III a fines del s. IX (a 160 años de la batalla de Covadonga) se dice que en el combate murieron 185.000 “caldeos” o musulmanes, cifra tomada del asedio de Jerusalén por Senaquerib (1 Re 19, 35). Es la imaginación de un pueblo que cree que está defendiendo los derechos del verdadero Dios frente a los infieles invasores. En realidad, desde el punto histórico la batalla de Covadonga fue una escaramuza la que morirían algunos centenares de moros o de “caldeos” según dice la crónica. Algo similar podemos decir del paso del mar Rojo. Fue un acontecimiento histórico que originariamente por el contexto se puede reducir a que los israelitas aprovecharon una baja de marea para pasar, y los egipcios llegaron más tarde y les afectó la pleamar, muriendo algunas docenas o centenares. Porque lo del ejército del faraón que los perseguía con “todos sus carros de combate” hay que reducirlo a la hipérbole más desbocada. Podemos suponer que un destacamento de frontera persiguió a los israelitas que salían sin permiso y como ladrones, pues habían despojado a los egipcios (Ex 12, 35).

En todo caso hemos de tener en cuenta que en el relato del paso del mar Rojo lo hiperbólico y lo imaginativo prevalecen sobre lo histórico. En efecto, se dice que el pueblo hebreo estaba constituido por 603.000 hombres de armas, mayores de 20 años y menores de 60 años, sin contar a los levitas, a las mujeres y a los niños (96). Tendremos que quitar tres ceros para acercarnos a la realidad histórica, como desvirtuar la afirmación de que el faraón tomó a “todos los carros de Egipto para perseguir a los hebreos (Ex 14, 17). No hay ninguna constancia en los textos egipcios sobre esta supuesta expedición del faraón contra esos míseros fugitivos que podían ser controlados por la policía de frontera, que era muy activa como hemos visto por documentos antes citados. Lo que pasa es que para el hagiógrafo Israel era el pueblo del Dios único y tenía que medirse nada menos que con el rey de Egipto, el más potente de la época, y derrotarlo espectacularmente. Siempre los pueblos pequeños tienen historias más gloriosas, como el pequeño que se pone de puntillas para medirse con los gigantes. Desde luego el carro de guerra de dos ruedas con dos sirvientes era conocido en tiempos del *Exodo*, pues parece que fue introducido en el s. XV a. C. por los mitannitas-indoeuropeos en el próximo Oriente. El caballo domado para tirar del carro es introducido por las invasiones indoeuropeas, por eso en la *Iliada* a los troyanos se les define como “domadores de caballos”.

La historia del *Exodo* como la de todo el Antiguo Testamento está “teologizada” en función de intervenciones salvadoras milagrosas para dar cumplimiento a unas supuestas *promesas* que arrancan ya de la época patriarcal. La liberación de la “casa de la servidumbre” egipcia es el preámbulo de la preparación de la nueva conciencia religiosa nacida en el desierto en una concepción *teocrática*, en la que lo cívico, lo religioso y lo nacional se entremezclan. Y lo religioso en la historia de Israel se subordina siempre a lo nacional.

Si el paso del mar Rojo fue por la zona de los Lagos Amargos o del lago Timsah, más cerca de Suez, la explicación es fácil ya que por efecto de la alta marea las aguas de Suez enlazaban con las de dichos lagos, y así, aprovechando una marea baja los israelitas pudieron pasar por la lengua de tierra que quedaba libre entre los lagos (97), pues había comunicación intermitente por horas con el golfo de Suez. Esa zona palustre es llamada *Yam Suf* en hebreo, que significa “mar de los juncos” o cañaveral. Es en esa región donde se da el portento por antonomasia de la historia bíblica. La marcha de los israelitas por la estepa se termina con el otro portento del paso del Jordán, partiéndose las aguas al entrar los sacerdotes con el Arca de la Alianza (98). Ambas descripciones pertenecen al género épico religioso, y en ellas la imaginación popular se dispara y se agranda ante la intervención milagrosa de Yahweh que desde ahora se le designa como “Dios guerrero”, carácter que no tenía en la época patriarcal (99).

NOTAS

- (1) Véase M. García Cordero, *Teología de la Biblia* (Madrid 1970) I, 117-134.
- (2) Cf. Jacob E., *Théologie de l'Ancient Testament* (Neuchâtel 1968) p. 170-175.
M. García Cordero, O.C. I, 135 s. Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testament* (Leipzig 1933) I, 628 s; ThWNT II, col. 106-137. Davidson A.B. *Theology of the Old Testament* (Edimbourg 1955), 235-282.
- (3) Cf. M. García Cordero, *Idealización épico-sacral en la historiografía bíblica*, Ciencia Tomista, 1966, 427-448.
- (4) Dt 7, 6: "serás un pueblo santo para Yahweh tu Dios. Te ha elegido para ser el *pueblo de su porción* entre todos los pueblos. Yahweh se ha ligado con vosotros y os ha elegido, no por ser vosotros en más número entre todos los pueblos, sino porque os amó, y porque ha querido cumplir el juramento que hizo con vuestros padres, os ha sacado de Egipto con mano poderosa, redimiéndoos de la casa de la servidumbre... Yahweh guarda la *Alianza* y la misericordia hasta mil generaciones a los que aman y guardan sus mandamientos, pero destruye al que le aborrece. Si escucháis sus mandatos... devorarás a todos los pueblos que Yahweh tu Dios va a entregarte". (7, 16)
- (5) Véase M. García Cordero, o.c. I, 535 s.
- (6) Véase Gen 12,2: "Yo te haré un gran pueblo. Te bendeciré y engrandeceré tu nombre". 15, 13-16; 17, 19-21; 22, 17-18; 26, 3-5; 28, 13-15.
- (7) Véase M. García Cordero, *Hipérbole, paradoja y realidad en las profecías mesiánicas*. Ciencia Tomista 1959, 353-382.
- (8) Véase M. García Cordero, *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente* (1977), 311-334
- (9) Véase *Código de Hammurabi*, prólogo, col. 30-40. Edición preparada por F. Lara Peinado. Madrid 1982, p. 131.
- (10) Sobre el género literario *midráshico* véase el art. de R. Bloch, DBS V col 1263-1281
- (11) Las enormizaciones en cifras son corrientes en la Biblia. Así, con motivo de la inauguración del templo de Salomón, se dice que éste inmoló 22.000 bueyes y 120.000 ovejas (1 Re 8, 63). En 1 Par 22, 14 se dice que David reunió para la obra del templo 100.000 talentos de oro, y 1.000.000 talentos de plata. La primera cifra da 4.000 toneladas de oro, que no las tendrá ninguna nación actual. En 2 Par 13, 17 se dice que en la guerra de Abías de Judá contra Jeroboam de Isral cayeron en el campo de batalla 500.000 soldados de éste. Véase M. García Cordero, *Idealización épico-sacral en la historiografía bíblica*, Ciencia Tomista 1966, 425-448.
- (12) Véase M. García Cordero, *La historicidad de los patriarcas hebreos*, Ciencia Tomista 1969, 1-81.
- (13) Véase L. H. Vincent, *Le Baâl Cananéen et sa parèdre*, RB (37), 1928, 512-543; R. Dussaud, *Le vrai nom de Baâl*, RHR, 113, 1936, I, 5-20; Lagrange *Etudes sur les religions sémitiques*, París 1905, 83 s. 119-140. E. Dhorme, *La evolution religieuse d'Israël* (Bruxelles 1943), 806-810.
- (14) Véase R. De Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël*, París 1971, 67.
- (15) Instrucciones para Meri-kare, ANET 416 b.
- (16) ANET 441 a. 442 a.
- (17) ANET 416 b. R. de Vaux, o.c. 67.
- (18) ANET 19 a.
- (19) ANEP, fig. 3. Texto en ANET, p. 229 a.
- (20) Cf. G. Posener, *Les asiatiques en Egypte sous les XII et XIII Dynasties*, en *Syria* 34 (1957), 145-163.
- (21) Cf. R. de Vaux, o.c. 67
- (22) Cf. W. F. Albright, *Northwest -Semitics Names on a List of Egyptian Slaves*, en *JAOS* 74 (1954), 22-223. ANET 18-22
- (23) Cf. *Josefo*, C. Ap. XIV, 75. 82.
- (24) Cr. R. de Vaux, o.c. p. 75
- (25) ANET 231
- (26) Cf. *Abel*, *Geog. de la Palestine* I, 285-287. 294-297.
- (27) Ex 21, 32. 2 Mac 8, 11. Zac 11, 12.
- (28) Según Gen 25, 1-2 los *madianitas* proceden de un tal *Madian* supuesto hijo de Abraham por Qetura.
- (29) Cf. 2 Re 25, 8-20. Jer 39, 40. 41, 10. 12
- (30) ANET 23-25. LAE 150-161. AOT 69-71.

- (31) Cf. *Herodoto, Historia* II, 141.
- (32) Cf. G. Maspero, *Histoire Ancienne...* II, 294-295. P. Montet, *L'Egypte et la Bible* (Neuchâtel 1959), 77.
- (33) Véase J. Vandier, *La famine dans L'Egypte ancienne*. Le Caire 1936, 132-139. ANET 445 a.
- (34) Cf. J. Vergotte, *Joseph en Egypte* 59-66.
- (35) Cf. *Plutarco, De Isyde et Osiride* 39.
- (36) *Papiro Sallier*, pl. 19.
- (37) *Plutarco, o.c.* 5.
- (38) Cf. Naville, *Le decret de Ptah Totunen*, en "Translations of the Society 7 (1882), 123.
- (39) Cf. J. Vergotte, *o.c.* 80-84
- (40) *Herodoto*, II, 36.
- (41) El nombre de *faraón* es un título aplicado a los reyes de Egipto y es una transliteración de *per-'a* que significa "casa grande" o palacio, primeramente tenía este sentido, pero después ya en las Cartas de Tell El Amarna (s. XIV) se aplica a la persona del rey.
- (42) La palabra *abrek* ha sido diversamente interpretada. Puede ser el equivalente al *ib-r-k*, "el corazón para ti", o a tus órdenes. Algunos lo relacionan con el copto *avrek*: "inclinarse". Algunos acuden al sumerio-acadio *abaraqqu*, un alto funcionario. Véase J. Vergotte, *Joseph en Egypte* 135...141, 151. B. Courayer, RB (1959) 591-94.
- (43) *On* es Heliópolis, ciudad de Ra (Ez 30, 17). En egipcio *wnw*. En los textos cuneiformes se transcriben *ûnu* o *ânu*. Sus ruinas están a 10 Km. al norte de El Cairo (F. Gen 46, 20. Jer 43, 13)
- (44) Cf. R. de Vaux, *o.c.*, 284
- (45) Cf. M. J. Jansen, *Fonctionnaires sémitiques au service de l'Egypte* en "Cahiers égyptiennes" 26 (1951), 50-52.
- (46) Véase EA 158-164; 167.169.
- (47) Véase EA 85, 22 s; 86, 15-16.
- (48) Cf. S. Sauneron-J. Yoyotte, *Traces d'établissements asiatiques en Moyenne Égypte sous Ramses II*, en "Revue d'Egyptologie 7(1951) 67-70
- (49) Cf. J. Capart, *Un grand personnage palestinien de la cour de Merenptah* en "Cahiers égyptiens" 11(1936), 32-38
- (50) Véase P. Montet, *o.c.* 73
- (51) Véase A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford 1966, 165.
- (52) Véase A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, 81-82. Véase P. Montet, *La vi quotidienne en Egypte*, 79.
- (53) Cf. P. Montet, *L'Egypte et la Bible*, Neuchâtel 1959, 86-87.
- (54) Véase J. Vandier, *La famine dans l'Egypte ancienne*, Le Caire 1936, 13-14.
- (55) Cf. P. Montet, *o.c.* 87; P. Barquet, *La stèle de la famine a Sahel*. Le Caire 1953, 37.
- (56) Cf. J. Vandier, *o.c.* 113.
- (57) *Diodoro de Sicilia* I, 73. *Herodoto* II, 168.
- (58) P. Montet, *o.c.* 18.
- (59) A. Gardiner, *The inscriptions of Sinai* 112
- (60) Cf. Ch. F. Jean, *Le Milieu Biblique*. París 1923, II, 325.
- (61) Cf. P. Montet, *o.c.* 12. 18
- (62) Cf. *id.* *Le drame de Avaris*. París 1940, 84
- (63) Véase *Drioton. Vandier, o.c.* 295.
- (64) Cf. P. Montet, *L'Egypte et la Bible*, 57. José vivió 110 años que es la edad ideal deseada por Ptah-Hotep a sus lectores ANET 441 b.
- (65) Así, se dice en Gen 46, 26 que el clan de Jacob emigrado a Egipto se componía de 66 personas. En el v. 70 se da el número de 70 personas, incluyendo a los hijos de José. San Esteban habla de 75 personas, Act 7, 14; en Ex 1, 15 dice 70 personas. Los críticos toman con reserva estas traducciones.
- (66) Según Ex 12, 40-51 la estancia de los israelitas en Egipto fue de 450 años, cifra global que en el Pentateuco samaritano y en la versión de los LXX incluye la historia anterior de Abraham, Isaac y Jacob. Es la cronología de Gal 3, 17. Y sumando las cifras de años de los patriarcas dan 215 años, la mitad de los 430 de Ex 12, 40. En Gen se habla de 400 años para el exilio en Egipto de la descendencia de Abraham.

- (67) La primera vez que se nombra a un rey de Egipto es en el s. X a. C. cuando la invasión de Sesac o Sheshonq del sur de Judá (1 Re 14, 25)
- (68) Según A. Gardiner, *Egyptian Grammar*, London 1950, p. 75: la primera vez que aparece aplicada a un rey es a Apries (Ofra) de la dinastía XXII.
- (69) Cf. P. Montet, *L'Egypte et la Bible*, 54. Flinders Petrie encontró las ruinas del templo dedicado a *Tum*, de ahí el nombre de *Pi-Atom pr Aton*: "morada de Aton".
- (70) La ciudad de Ramsés citada en Ex 1, 1 y Gen 47, 11 aparece reiteradamente entre los textos egipcios. Véase P. Montet, o.c., 54. *Id. Tanis, Avaris et Pi-Rameses*, RB 39 (1930), 122-128. Supone que Ramsés es la antigua Avaris. Pero A. Gardiner cree que hay que buscarla en Tell Farana, a 40 Km. al S.E. de Port Said, en *Pelusium*, en la desembocadura del Nilo.
- (71) Véase B. Courayer, *La résidence Rameside du Delta et le Samses biblique*, RB 53 (1946), 75-98. *Id.*, *Les dieux de Ramses*, RB 61 (1954), 108-117.
- (72) Véase Cheyne, *Encicl. Bibl* I, 519-523; III, 270; B. Kipper, *Enciclopedia Bíblica* IV, 972.
- (73) Así, M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, 172. 191. R. Smend, *Das Mosesbild von H.Ewald bis M.Noth*. Tübingen 1959. R. J. Thomson, *Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf*. SVT 19 (Leiden 1970).
- (74) R. de Vaux, o.c., 311.
- (75) N-Döderblom, *Das Wesen des Gottesglaubns*. 1919, 310/. J. Bright. *La historia de Israel*. Bilbao 1966, 127.
- (76) Filon, *Vita Mosis* I, 4. 17.
- (77) *Josefo*, Ant II, 9.6; C. Ap. ion I, 31
- (78) A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, 312
- (79) P. Montet, o.c. 36
- (80) Así Pinjas, que puede ser *p-nehsy*, "negro". Con este nombre aparece un visir de la época de Meren-ptah. T. J. Meek, *Moses and the Levites*, AJSL 56 (1939), 113-120.
- (81) Filon, *Vita Mosis* I, 13
- (82) Cf. DBS I, 782-83
- (83) Abel, *Geog. de la Palestine* I, 286
- (84) Véase M. García Cordero, *Teología de la Biblia* I, 41-56
- (85) Véase *id. ibid*, I, 197-220
- (86) Véase M. García Cordero, *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977), 242-246. R. de Vaux, o.c., 340-341
- (87) R. de Vaux o.c. 352
- (88) Ef. fem. 15, 13-16; Ex 12, 40
- (89) Así, A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*. Roma 1921; Touzard, Bea, Schöpfer.
- (90) ANET 376-78. P. Montet o.c. 30; R. de Vaux o.c. 475; M. García Cordero, *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente* 253-254
- (91) Cf. P. Montet, o.c. 30; DBS IV, 445-46
- (92) H. Cazelles, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*, RB 62 (1955), 357-360
- (93) Véase C. Bourdon, *La route de L'Exode de la terre de Gessen à Mara*, RB 41 (1932), 370-392
- (94) Véase W. F. Albright, BASOR 109 (1948), 16
- (95) *Papiro Sallier* IV, n. 1.6. ANET 250 a.
- (96) Num 1, 46
- (97) C. Bourdon, a. c., RB 1932, 547-548
- (98) Jos 3, 13. 16
- (99) Ex 15, 3