

Heterotopías, nomadismos e identidades populares

Una relectura del concepto de pueblo desde el relato del Éxodo en las teologías de la liberación

Nicolás Panotto

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales



Resumen

El escrito pretende introducir algunas discusiones elementales en torno al relato del Éxodo, especialmente desde un abordaje simbólico-mitológico de la narrativa. A partir de aquí analizaremos las diversas utilizaciones hermenéuticas que han hecho las teologías de la liberación de esta historia, especialmente desde la noción de pueblo como epicentro axial de interpretación. Veremos cómo intervienen diversos conceptos socio-políticos en dicha operación, razón por la cual intentaremos realizar una lectura alternativa desde el aporte de nuevas claves que nos aportan otros abordajes filosóficos contemporáneos sobre las dinámicas populares y la concepción de lo popular.

Palabras claves: Éxodo, Pueblo, Mito, Símbolo, Teología de la liberación.

Resumo

O trabalho busca introduzir algumas discussões elementares sobre a história do Éxodo, especialmente a partir de uma abordagem simbólico-mitológica da narrativa. A partir daqui discutiremos os vários usos hermenêuticos que as teologias da libertação tem feito desta história, especialmente desde a noção de povo como epicentro axial de interpretação. Veremos como os diversos conceitos sócio-políticos intervêm nessa operação, por tal razão tentaremos fazer uma leitura alternativa desde a contribuição das novas pistas que trazem outras abordagens filosóficas contemporâneas sobre as dinâmicas populares e a concepção do popular.

Palavras-chave: Exodus, Povo, Mito, Símbolo, Teologia da Libertação.



Abstract

This article aims to introduce some foundational interpretations of the story of the Exodus, especially from a symbolic-mythological narrative approach. From this starting point we analyze the various hermeneutical uses that liberation theologies have made of this story, especially the notion that the people are the axial epicenter of interpretation. We will see how various socio-political concepts intervene in this process, and, for this reason, we attempt to develop an alternative reading drawing from the contributions of other contemporary philosophical approaches regarding popular dynamics and the concept of the popular.

Key Words: Exodus, People, Myth, Symbol, Latin American Liberation Theology.

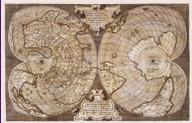
Acerca de Nicolás Panotto

Nicolás Panotto es director general del Grupo de Estudios Multidisciplinario en Religión e Incidencia Pública (GEMRIP). Es Licenciado en Teología por el Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires y doctorando en Ciencias Sociales y Maestrando en Antropología Social por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Argentina. Panotto es becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en Argentina y miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL).

Cita recomendada de este artículo

Nicolás Panotto (2015). «Heterotopías, nomadismos e identidades populares: Una relectura del concepto de pueblo desde el relato del Éxodo en las teologías de la liberación». *Horizontes Decoloniales* Volumen 1, No. 1: pp. 164–195. [Revista digital]. Disponible en: <<http://www.gemrip.com.ar>> [consultado el dd de mm de aaaa].





Introducción

El relato del Éxodo en la Biblia Hebrea es una narración de la experiencia —o de varias experiencias— sobre un acontecimiento que indudablemente marcó la vida del pueblo de Israel. A lo largo de su recorrido vital como comunidad, fue enriqueciéndose a través de diversos usos y contextos, y por ello aportando a la redefinición de un sinnúmero de elementos teológicos, socio-políticos y religiosos de la vida del pueblo. Es esta multiplicidad de contextos textuales que, precisamente, hace compleja su interpretación. No sólo es narrado en distintas ocasiones sino, también, tomado y reinterpretado por los mismos autores o contextos bíblicos de diversas maneras. A la complejidad de dicho análisis, deben sumarse los esfuerzos de verificación histórica del relato por la exégesis tradicional, en su intento de lograr una respuesta cerrada y acabada a la problemática. La pregunta sería: ¿acaso esta diversidad de interpretaciones no nos habla, más bien, de la riqueza del contenido y de los posibles sentidos del relato?

Creemos que dicha multiplicidad se debe, precisamente, a la condición *simbólica y mitológica* de la narración. Por esta razón, nos concentraremos en un análisis de este texto, no tanto desde una exégesis aguda —aunque nos alimentaremos de trabajos en esa dirección— sino más bien desde las implicancias hermenéuticas que posee su dinámica en tanto narración, desde una perspectiva simbólico-mitológica. Ello nos habilitará a analizar brevemente la interpretación que han hecho las teologías de la liberación de este relato, para finalizar con una propuesta de relectura de diversos elementos que salen a la luz de este estudio, desde otras miradas teóricas que nos ofrece la filosofía política contemporánea.



El Éxodo como mito y símbolo

No hay duda que el relato de la salida del pueblo de Israel de Egipto y su éxodo por el desierto representa uno de los símbolos teológicos más importantes del texto bíblico. Más allá de su descripción como suceso histórico en el libro de Éxodo, este acontecimiento es recordado en diferentes partes de la Biblia, desde perspectivas muy diversas y, especialmente, desde relecturas particulares, que abogan contextos interpretativos y hasta literarios muy diversos.

Es así que encontramos numerosos pasajes en los cuales es recordado como búsqueda de raíces históricas (Jue 6.13, Os 9-12, Am 2.10, *Biblia de Jerusalén*), como relato para uso en diversos momentos litúrgicos (Sal 66.4-6), como la fiesta de la Pascua (Ex 12.26-27), de los ácidos y de las semanas (Dt 16.1-12); también como marco para la reflexión sobre la praxis histórica de Israel (Ex 22.21-24), el cual determina el presente re-creándose en el porvenir histórico; hasta como imagen escatológica del futuro del pueblo (Is 51.10-11).¹ Salmos 136.11 —como muchos otros pasajes— presenta a Yahvé como «el que *saca* a Israel de Egipto». De esta forma, el relato de un acontecimiento recordado por el pueblo de Israel cobra una extensiva dinámica teológica que dará contenido a la descripción de la economía divina.

Aquí es útil recordar el abordaje de Mircea Eliade sobre la idea de *re-creación* —y no reparación— de la historia en las religiosidades tradicionales. La rememoración de los mitos cosmogónicos sirven a su re-actualización *in illo tempore*. Es así que Eliade (1984), afirma:

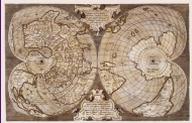
¹ Para un resumen del contexto del Éxodo ver los trabajos de David Hinson (1990: 45-53) y J. Mervin Breneman O. (1975: 11-52).



[...] en la medida en que un acto (o un objeto) adquiere cierta *realidad* por la repetición de los gestos paradigmáticos, y solamente por eso hay abolición implícita del tiempo profano, de la duración, de la 'historia', y el que reproduce el hecho ejemplar se ve así transportado a la época mítica en que sobrevino la revelación de esa acción ejemplar [...] Todo comienza por su principio a cada instante. El pasado no es sino la prefiguración del futuro. Ningún acontecimiento es irreversible y ninguna transformación es definitiva. (p. 39).

Por todo esto podemos decir que el Éxodo se presenta en el texto bíblico y la historia de Israel como un *suceso arquetípico*. Carl Jung (1984 [1964]) dice que los arquetipos poseen «[...] una tendencia a formar [...] representaciones de un motivo, representaciones que pueden variar muchísimo en detalle sin perder su modelo básico» (p. 66). Esto indica que los arquetipos son marcos donde se recrean representaciones a partir de las cuales, a su vez, se construyen pensamientos, símbolos y prácticas. Estos, según Jung, se «depositan» en el inconsciente, emergiendo al «exterior» —la vida histórica de la persona— a través de diversas maneras —Jung dará especial atención a los sueños—. Los arquetipos poseen energía específica e iniciativa propia. De aquí su dinámica y movimiento inherentes.

Más allá de las observaciones y cuestionamientos que podrían realizarse al abordaje de Jung —especialmente a su antropología dicotómica—, podemos afirmar, en nuestro caso de estudio, que el relato del Éxodo posee un contenido arquetípico al ser un *hecho fundante*. En otros términos, la narración suscita toda una serie de prácticas, discursos y símbolos teológico, sociales y culturales con respecto a un pueblo en su búsqueda de definición identitaria.



Es así que muchos comentaristas hablan del Éxodo como la recreación del relato —mito— creacional. En palabras de J. Severino Croatto (1988: 54), «[...] la primera gesta divina es la creación. La historia salvífica es su prolongación. El éxodo fue una re-creación. Recordarlo, significa celebrar su arquetipo primordial». En esta dirección, por ejemplo, Gerhard von Rad (2000 [1957]) sostiene que el suceso del cruce del Jordán resulta una analogía del paso por el «caos» (cf. Sal 114.3), hecho por el cual el relato adquiere dimensiones cósmicas primordiales que remiten, a su vez, al comienzo de la propia existencia del pueblo de Israel. Como afirma Von Rad (2000 [1957]), «desde aquí a la singular identificación de la creación con la redención, que se llevó a término en Isaías II, sólo falta un paso» (p. 232).

Por todo esto, el Éxodo contiene un fuerte sentido teológico, al ser un enunciado central para la comprensión de la persona divina. Esto lo vemos en la afirmación de Éxodo 3.13-14, «yo soy el que estoy», donde el mismo nombre divino —Yahvé— está ligado a dicha experiencia arquetípica. Por esta razón, Éxodo 20.2 recuerda: «yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de esclavos». Como afirma Tania Mara Vieira Sampaio (1996), «[el] Éxodo insiste en las diversas relaciones como un momento que es mucho más que experimentar la vida *delante de Dios*, que la construcción de discursos *sobre Dios*» (p. 83).

Existe una amplia discusión en torno a la historicidad del Éxodo. Por un lado, encontramos un tipo análisis que desestima del hecho como verídico. Enrique Nardoni (1995) lo denomina «reconstrucción secular», más específicamente en lo que refiere a la desconexión en varios estudios con la tradición patriarcal y la alianza; un ejemplo es la posición de von Rad (2000 [1957]) Por otro lado, existe un abordaje que considera que existen ciertos elementos históricos que fueron reinterpretados a la luz de un marco religioso y socio-político.

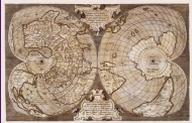


Uno de los hechos más significativos es la relación que existe entre el Éxodo y el establecimiento de la Alianza. Como afirma Nardoni (1995),

La relación entre narraciones y textos legales es muy estrecha. Las narraciones no son simples comentarios añadidos a los textos. Son más bien la matriz en que las leyes nacen; éstas se originan en los acontecimientos del relato; Dios libera a Israel para hacer una alianza con él [...] En conclusión, la creencia común en los pueblos antiguos de que la divinidad preside los acontecimientos humanos, la antigüedad de elementos importantes de las tradiciones patriarcales, como también la antigüedad del concepto de alianza y del culto a Yahvé, hacen improbable la tesis de una reconstrucción secular del acontecimiento del éxodo. (pp. 193, 211)

De aquí se desprenden toda una serie de interpretaciones particulares del suceso, como por ejemplo el denominado *modelo revolucionario* que vemos en Croatto (1988), quien afirma que el relato del Éxodo es una reconstrucción religiosa desde un acontecimiento histórico concreto, distinto al narrado: un grupo heterogéneo de esclavos toma conciencia de su situación de oprimidos, se nuclea como «pueblo» y logra la liberación. De esta manera, el Éxodo consigue ser un fuerte simbolismo político. Esta línea es la que seguirán las teologías de la liberación latinoamericanas, como veremos más adelante. Por otra parte, también podemos mencionar a Norman K. Gottwald (1992), quien deja de lado las tradiciones bíblicas del éxodo, afirmando que Israel nació en Canaan. Comprende el relato como un «proceso sociopolítico»: de la esclavitud a la libertad.

Diversos estudios arqueológicos aseveran que no hay constancia de que el pueblo de Israel haya luchado contra Egipto. Por el contrario, muestran que el asentamiento de las



poblaciones en tierra cananea fue pacífico. Dichas comunidades poseían cierto desarrollo tecnológico como también cantidad de animales, lo que pone en duda la relación de estos grupos con otros nómades de la región y de la época. Tampoco se ha podido comprobar que la comunidad israelita haya destruido una ciudad. La tesis de los *hapiru*,² nombre de donde podría provenir el término «hebreo», también es puesta en duda, aunque posee fuerte aceptación en algunos círculos exegeticos.

Existe además cierto idealismo con el «Israel igualitario» representado por esta narración. Según Gerhard Lenski (citado por Nardoni, 1995: 215), sería correcto afirmar, más bien, que «Israel constituyó una sociedad mucho menos estratificada que sus vecinos». El principio de linaje que imperaba en tiempos premonárquicos era ciertamente un sistema mucho más igualitario, pero implicaba desigualdad. Era, por ejemplo, un sistema patriarcal que subordinaba a las mujeres. Además, en Israel era común la práctica de la esclavitud.

Es por todo esto que se hace necesario considerar la narración del acontecimiento del Éxodo como un *mito*. Un mito cuenta una historia sagrada que tiene lugar en los comienzos, en los tiempos primordiales. En este sentido, se transforman en «modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas» (Eliade, 1981: 12ss). Además, al ser rememoradas, estas historias *reactualizan* el «tiempo sacro» donde sucedieron los acontecimientos (Eliade, 1994: 61).

² Esta se desprende de las Cartas de Amarna, 1375 a.C., donde se narra sobre una comunidad periférica al imperio egipcio formada por familias nómadas de diversos pueblos quienes se sublevaron frente al gobierno egipcio.



Es así que los mitos tienen un lugar central en la composición de una comunidad social, especialmente en lo que refiere a su coerción identitaria y su relectura de y lugar en la historia. Ivone Gebara (2006) establece que,

Los mitos son construcciones de sentido. Se busca decir algo del sentido de la vida de un grupo de personas. El sistema mítico se construye desde una comprensión de las relaciones sociales y de las atribuciones que surgen de nuestra realidad biológica. (pp. 22-23).

Gebara (2006: 16-17) menciona, también tres características del mito que son importantes recordar. Primero, la formación de los mitos está conectada con la experiencia cotidiana. Segundo, el mito es la construcción de un relato. Tercero, el mito tiene sus propios límites: nunca habla de todo sino de algo.

Por otro lado, Joseph Campbell (2002: 25-29) habla de cuatro funciones del mito que son valiosas rescatar. Primero, reconcilia la conciencia con las precondiciones de su propia existencia. Esto significa alinear la conciencia con el *mysterium tremendum* del universo. Aquí su función de *negación*: como aquel espacio desde el cual se sale, se entra y se corrige la existencia. Segundo, una función interpretativa. Dicha interpretación consiste en *ordenar el cosmos*, especialmente en lo que refiere a la experiencia humana y social específicas. Tercero, valida y sustenta un orden moral específico. De esta forma, el mito actúa como relato que mantiene a los sujetos dentro del marco moral acordado por la comunidad. Por último, transporta al individuo a través de los distintos estadios y crisis de la vida. Esto representa la función *explicativa* de —principalmente— los sufrimientos de la existencia.



De aquí la importancia de comprender el relato del Éxodo en su función *simbólica*. Los símbolos son paradójicos en sí, debido a que producen un doble movimiento. Por un lado, sirven a la objetivación social de la comunidad que lo (re)crea. Como dicen Peter Berger y Thomas Luckmann (1999), «Los signos y los sistemas de signos son objetivaciones en el sentido de que son accesibles más allá de la expresión de intensiones subjetivas ‘aquí y ahora’» (p. 54).³ Por ello, todo «universo simbólico» puede ser descrito como marco de legitimación. Este «[...] se concibe como la matriz de *todos* los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren *dentro* de ese universo» (Berger y Luckmann, 1999: 125).⁴

Aunque por otro lado, la efectividad de los símbolos reside en lo que produce; o sea, en el proceso de reinterpretación que despiertan. Como afirma Eliade (1994), el símbolo *abre* el sentido:

³ Vale aclarar que estos sociólogos entienden al lenguaje como uno de los *sistemas simbólicos* dentro del esquema comunicativo de los signos.

⁴ Aquí la importancia de comprender los símbolos, en palabras de Bourdieu (2006), como *estructuras estructuradas*:

Los símbolos son los instrumentos por excelencia de la ‘integración social’: en cuanto instrumentos de conocimiento y de comunicación [...] hacen posible un *consenso* sobre el sentido del mundo social, que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social: la integración ‘lógica’ es la condición de la integración ‘moral’. (pp. 67-68)



El simbolismo *añade* un nuevo valor a un objeto o a una acción, sin que por ello queden afectados sus valores propios e inmediatos. Aplicándose a un objeto o a una acción, el simbolismo los ‘abre’. El pensar simbólico hace ‘estallar’ la realidad inmediata [...]. (p. 189)

En esta dirección, podemos concluir que el relato del Éxodo, en tanto mito, tiene una función simbólica con una profunda significación teológica al habilitar una apertura de la comprensión de la economía divina en la historia, y con ello de las dinámicas sociales y sentidos socio-políticos de la comunidad. En palabras de Nardoni (1995), «La narración del Éxodo es el resultado de haber descubierto las marcas o las huellas de Dios en los hechos ordinarios y haber armado una narración épica y mitopoética para revelar el designio de esas huellas» (p. 194). La conformación del contenido del discurso teológico que se desprende del relato del Éxodo trasluce la relación que existe entre la tríada historia-memoria-sentido para dicha conformación.

El Éxodo como clave hermenéutica en las teologías de la liberación

Dentro de los abordajes bíblicos de las teologías de la liberación, el relato del Éxodo ha sido uno de los más significativos. Gustavo Gutiérrez (1986) afirma de manera contundente que dicho suceso es un *acto político*: «Es la ruptura de una situación de despojo y de miseria, y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna. Es la superación del desorden y la creación de un nuevo orden» (p. 250). El Dios del Éxodo se muestra como Dios de la historia, no de la naturaleza. Es así que la Historia es una sola, en tanto escenario de la acción del Dios liberador, quien convoca a través de este evento —unido, para Gutiérrez, a la idea de



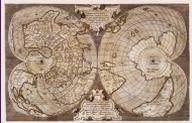
la creación— un pueblo que le sigue como signo de dicha liberación.

Es aquí donde emerge la idea de *pueblo de Dios*, no como grupo de personas que sólo atravesó un hecho anecdótico sino, más bien, como el conjunto de pobres y oprimidos por el imperio, a quienes Dios escucha y elige. Dicha acción liberadora queda como sello en el transitar del pueblo — pobre y oprimido— hasta hoy. En palabras de Gutiérrez (1986):

La experiencia paradigmática del Éxodo —que mantiene su vigencia y actualidad gracias a similares experiencias históricas por las que atraviesa el pueblo de Dios- [...] estructura nuestra fe en el don del amor del Padre... Pero los verdaderos agentes de esa superación en búsqueda de unidad son los que hoy sufren opresión (económica, política, cultural) y bregan por liberarse de ella. (p. 256)

Aquí uno de los puntos centrales presentado por la mayoría de los trabajos dentro de las teologías de la liberación en su relectura del relato del Éxodo: la definición del pueblo pertenece a un sector socio-económico particular, o sea, a *los pobres y oprimidos*. Como afirma Hernán Rodas (1997):

Reconocer a Dios como el que oye el clamor del pueblo y opta por lo pobres es el elemento central del éxodo, tiene carácter fundante para el pueblo de Dios, está presente a lo largo de toda la Biblia y es el principio teológico que ha marcado el desarrollo del quehacer teológico de la Iglesia en América Latina. (p. 65)



Los pobres y oprimidos, en tanto grupo escogido por Dios desde su actuación liberadora en la historia, representa al mismo pueblo en tanto nominación no sólo sociológica sino también teológica.

Dentro del relato del Éxodo y todo lo que éste representa, nociones como liberación, opresión y pobreza se transforman en elementos socio-antropológicos y políticos centrales para desarrollar la comprensión de lo popular. De aquí, entonces, que los pobres se transformen en el *corazón del pueblo*.⁵ Dice Rodas (1997) al respecto: «La irrupción de los pobres en la Iglesia no se da como individuos aislados, sino como pueblo; esa es su identidad social y cultural» (p. 65).

Este abordaje refleja, tanto discursiva como epistemológicamente, la construcción desde una serie de categorías socio-políticas que influyen en y emergen desde la exégesis del relato. Por un lado, encontramos definiciones con fuerte peso teórico en lo que refiere a ciertos marcos analíticos —como las teorías marxistas, dependentistas y populistas en boga durante los orígenes de la teología de la liberación— para enmarcar el grupo social que define al pueblo, como son los pobres, oprimidos, campesinos, etc. (Boff, 1980).

Por otro lado, en ocasiones vemos que la acción liberadora de Dios en este relato se representa en acciones concretas por parte de dicho pueblo, el cual posee plena *conciencia* para

⁵ Al respecto el Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo (1975) afirma:

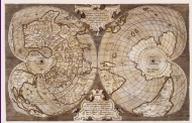
Los pobres, a causa de su misma indigencia no pueden (no tienen 'poder' para) ser y desarrollarse individualmente, a título singular; sino, unidos a otros, a título colectivo, como 'pueblo pobre'; en ellos la solidaridad es una necesidad [...]. En éste sentido los pobres representan privilegiadamente a todo el pueblo y señalan las grandes pautas conforme a las cuales se podrá conquistar la libertad de todos. (p. 32)



la disposición de dicha tarea, o sea, de una organización y movilización política concreta y sistematizada. Esto, además del ya citado trabajo de Croatto, lo vemos en un texto de Jorge Pixley (1984: 351), quien afirma que el pueblo de Israel posee en sus raíces un «movimiento campesino» que puso en práctica un «rechazo revolucionario» desde su conocimiento del Dios que los liberó de Egipto. En otras palabras, podemos ver en estas descripciones la idea de un pueblo encolumnado en cierta conciencia identitaria homogénea, concepción que fue común dentro de los marcos de lectura socio-política de corte marxista y populista del momento.

En conclusión, advertimos que la interpretación del relato del Éxodo en las teologías de la liberación da contenido a y parte de un noción particular de *pueblo*. Los elementos que salen a la luz de dicho relato son: (a) la comprensión de la liberación de fuerzas opresoras como punto de partida, (b) los pobres y oprimidos como grupo prioritario para su conformación, (c) la puesta en práctica de acciones concretas para dar lugar a dicho proceso socio-político y (d) la conformación de un nuevo tipo de comunitariedad solidaria.

Dichos principios serán directrices para los análisis y el uso de la noción de lo popular en diversos abordajes de esta corriente teológica, ubicándose como paradigma o encuadre sociopolítico. Esto nos muestra el poder significativo que posee el relato del Éxodo y su maleabilidad desde diversos marcos teóricos socio-políticos. La pregunta es si las inferencias mencionadas, más allá de su validez, son las más indicadas, o si agotan la proyección hermenéutica del relato. Para ello, veamos la posibilidad de hacer anclajes alternativos desde otros marcos teóricos.



Pueblo: heterotopías políticas y nomadismos de lo popular

Hasta aquí hemos visto dos elementos. Primero, que el relato del Éxodo habilita una pluralidad de lecturas —tanto de la narración en sí como de sus implicancias hermenéuticas— a causa de su propia constitución simbólica. Segundo, cómo la teología de la liberación toma este relato como pivote de su propuesta bíblico-teológica, realizando un proceso de interpretación de *doble vía*: ciertas lecturas socio-políticas vinculadas al concepto de «pueblo» entran en juego, así como el relato actúa como fundamento bíblico-teológico de una opción analítica y socio-política.

Partiendo de esta dinámica, nos hacemos algunas preguntas: ¿existe algún aporte particular —especialmente en el campo de una hermenéutica socio-política— al considerar el relato del Éxodo como símbolo? ¿Podemos encontrar acercamientos alternativos al dialogar con otros marcos teóricos en relación al concepto de «pueblo»? A continuación propondremos algunas relecturas en dirección a estos interrogantes.

Lo metafórico y lo político

Analizar el relato del Éxodo como mito y símbolo implica considerar una proyección particular respecto al elemento político del relato en sí. Como vimos, la condición simbólica y mítica de la narración facilita una apertura de sentido que promueve la encarnación de *núcleos centrales* —o «puntos nodales», como dirían desde Lacan algunos pensadores políticos— en diversos *proyectos históricos*. Esto se vincula con lo que Ernesto Laclau (2000) denomina como condición metonímica del discurso desde su constitución hegemónica:



[...] toda hegemonía intenta retotalizar y hacer tan necesarios como sea posible los vínculos contingentes en que su poder articulador está basado. En tal sentido, ella tiende a la totalización metafórica. Esto es lo que le da su dimensión de poder. Es un poder, sin embargo, que conserva las huellas de su contingencia y es, en tal sentido, esencialmente metonímico. (p. 78)

Esto significa que la proyección política del relato no se encuentra sólo en su capacidad de promover un tipo de discursividad —o sea, un proyecto o práctica específicos— sino en ser una narración que abre *un espacio de (re)significación constante* y de diálogo, tensión y coexistencia entre diversas corrientes e interpretaciones.

Aunque con ciertas lecturas inevitablemente particulares y por ello criticables, este elemento fue identificado por diversos autores de las teologías de la liberación. Por ejemplo, Croatto (1987) afirma que la relectura mítica pone énfasis en el sentido *introspectivo* y *prospectivo* del relato, tanto en lo que respecta a la experiencia del pueblo en su lugar concreto como en su proyección histórico-político-social. Croatto (1987) concluye que:

En efecto, no es la facticidad externa del hecho arquetípico lo que perdura en las relecturas, sino su *sentido* profundo, su capacidad de activar las reservas humanas de esperanza en nuevos procesos de liberación. El suceso del éxodo —no importa cuánto de lo narrado ‘sucedió’— liberó y libera sentido en la medida en que entra en circularidad hermenéutica con la praxis sociohistórica. (p. 156)

Por su parte y en la misma dirección, Enrique Dussel (1987) toma de las palabras de Rubem Alves para hablar del éxodo como «el *paradigma* para toda la interpretación *de todo el*



espacio y de todo el tiempo» (p. 101. Cursivas en el original).⁶ Al hablar de «paradigma», Dussel (1987) lo define como una

matriz generante o ‘esquema’ (en el sentido kantiano más bien), la *estructura* que, en base a *categorías* fundamentales, origina un número bien determinado de *relaciones* que se tornan venerantes no sólo de una teología, sino de la hermenéutica cotidiana de la fe del pueblo cristiano”. (p. 102. Cursivas en el original)

Aquí, entonces, podemos ubicar la conocida afirmación de Croatto (1973: 29) sobre el Éxodo como relato que posee una «reserva-de-sentido inagotable». Al mismo tiempo, Croatto (1973) también afirma que:

La Promesa expresa en forma de designio el acontecimiento que, en realidad, la engendra como “palabra”. Tal es la riqueza de la Promesa, o del lenguaje de la “vocación”. Dice una profundidad que no era captada en el momento de Abraham o de Moisés [...] 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. (p. 34)

Aquí es pertinente enfatizar que la historia del Éxodo se torna una historia política, donde elementos como esclavitud, libertad, ley y rebelión cobran un lugar especial a través de la memoria, y por ende cumplen una función política en su rememoración constante, y con ello la apertura de un espacio hermenéutico de re-imaginación de los sentidos y las prácticas sociales. Como dice Emanuel Taub (2013: 32), la rememoración se transforma en estilo de vida: el pasado se funde como identidad y el mesianismo como visión futura.

⁶ Dussel (1987: 101) propone «tres ámbitos de espacio-tiempo» que articulan el discurso: el *pasado* del pueblo —la primera tierra—, el desierto como «tiempo intermedio» y el *futuro* de la tierra prometida.

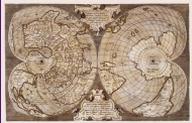


Ambos aspectos van de la mano. El exilio es el núcleo fundacional del mesianismo (Taubes, 2010), donde esperanza, trascendencia, rememoración y ruptura de la historia se imprimen como acto político-mesiánico, y epicentro de la conformación del pueblo-de-Dios.

Resumiendo, enfatizar la dimensión metafórica del relato de Éxodo nos lleva a ver su potencialidad política en la manera en que actúa como elemento de rememoración, y por ende de reinterpretación constante de la identidad y de la acción política. Por ello, advertimos que el sentido de la historia puede cercenarse desde la utilización de términos o marcos interpretativos cerrados y únicos. Como dijimos, el potencial político de la narración no se ubica en la legitimación de un tipo de acción o modelo socio-político particulares —como podríamos cuestionar a la hermenéutica que realizan las teologías de la liberación, aunque ellas en ningún momento se adueñan de su lectura— sino del poder reinterpretativo que posee. Su función no es enmarcar un solo camino sino posibilitar la imaginación y reconstruir las prácticas de maneras incontables según el contexto de rememoración.

Lo popular, lo plural y el resto

Decíamos anteriormente que las teologías de la liberación aplican categorías particulares a la noción de «pueblo» en torno a su exégesis, que pueden inferir una comprensión políticamente reduccionista o sesgada del término. Por momentos, pareciera que dicha comprensión se aborda desde cierta representación homogeneizante de la identidad popular. Términos como «oprimidos», «campesinos» y «pobres» —aunque no distan de ser nomenclaturas relevantes en su aplicación— podrían clausurar el exceso de sentido del relato al evitar reconocer otras posibles maneras de representar ese pueblo, desde otras inscripciones identitarias.



Tal apertura hermenéutica implica —como vimos— que el relato puede ser reinterpretado o redefinido si se utiliza otro marco simbólico o concepto de lo popular para su aplicación.

Existen algunas propuestas que revisan este enfoque, dando prioridad al elemento *plural* que constituye la identidad del pueblo. Laclau (2005) afirma que «el pueblo» no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales» (p. 97). En otras palabras, el elemento relacional de lo popular implica que su sujetividad es intrínsecamente heterogénea. Su constitución plural no es simplemente un elemento accidental o descriptivo —suma homogénea de individuos o partes— sino la representación de su mismo estatus ontológico, el cual no puede definirse de manera única ya que se inscribe en un conjunto diverso de prácticas, nominaciones y demandas que lo redefinen constantemente.

Siguiendo la teoría discursiva de las equivalencias en Michael Foucault (2002a [1966], 2002b [1969]), Laclau (2005) afirma que el campo popular está construido como una red de segmentaciones, discursos y sujetos que se origina en respuesta a diversas demandas y necesidades. Existen discursos e identificaciones más predominantes que otros —«hegemónicas» dirá Laclau (2000) desde una perspectiva gramsciana—, pero que cobran tal estatus en tanto *representativas* del resto.

Tal representatividad se encuentra «viciada» por la pluralidad que la compone, y por ello está lejos de ser un marco único u homogéneo. Dicha composición imprime en el pueblo una definición flexible de su propia identidad,



haciendo de su *diferencia constitutiva*⁷ no un peligro de dilución sino un espacio que permite el constante movimiento y cambio frente a cualquier intento de dominación, en los diversos aspectos que lo caracterizan. Concluye Laclau (2005):

La consecuencia de esta presencia múltiple de lo heterogéneo en la estructuración del campo popular es que éste tiene una complejidad interna que resiste cualquier tipo de homogenización externa. La heterogeneidad habita el corazón mismo de un espacio homogéneo. La historia no es un proceso autodeterminado. La opacidad de una “exterioridad” irrecuperable siempre va a empañar las propias categorías que definen la “interioridad”. (p. 191)

⁷ Véase que el énfasis está puesto en la *diferencialidad* y no en la *diversidad*. La absolutización de la diversidad, como promueven algunas corrientes multiculturalistas o posmodernas, es un paradigma cuestionable. Laclau y Mouffe (1987) rechazan el abandono de lo universal absoluto por la universalidad de las particularidades:

si estos agregados [instituciones, agentes, formas de organización] son considerados –a diferencia de la totalidad-objetos legítimos de la teorización social, ¿debemos concluir que las relaciones entre los elementos internos componentes de cada uno de ellos son esenciales y necesarias? Si la respuesta es sí, está claro que hemos pasado de un esencialismo de la totalidad a un esencialismo de los elementos. (p. 141)

Tanto la totalización como la completa separación de las particularidades son esencialistas ya que mantienen fijo el status de la definición ontológica —sea una, sean varias—. Por ello, lo universal no es algo dado sino más bien el marco indecible que determina todas las particularidades como manifestaciones hegemónicas del ser. Aquí que la *diferencia* representa una lógica que caracteriza y atraviesa todo tipo de segmentación identitaria, *negando* con su presencia toda posible universalización y absolutización de estatus de una de ellas, y haciendo de su inevitable relatividad, un poder liberador. Véase también Bhabha, (2002: 51-59).



Aplicándolo a la hermenéutica que nos propone el relato del Éxodo, esta perspectiva nos llevaría a resignificar la noción de pueblo que emerge en este acontecimiento, revalorizando en clave política la *heterogeneidad* del grupo en cuestión. En otras palabras, al considerar este elemento constitutivo del pueblo liberado se pone en evidencia que la pluralidad de las comunidades sociales y culturales que constituyeron aquel conjunto representa per se la dimensión política del pueblo en tanto espacio que reúne una heterogeneidad de segmentaciones sociales, que se articulan en su misma diferencialidad en torno a Yahvé, en tanto discurso hegemónico representante de la cadena equivalencial que compone su identidad popular.

Esto nos lleva a ver que la aplicación de nominaciones como «pobres» u «oprimidos», aunque totalmente vigentes y válidas, no son las únicas mediaciones de sentido que entran en juego en el reconocimiento de este pueblo. Las mujeres, los esclavos, los extranjeros, las viudas y los niños son agentes que ponen sobre la mesa otros elementos hermenéuticos socio-políticos, que tocan áreas como las de género, lo etario, lo racial, lo cultural, lo geopolítico, entre otros elementos. Vemos nuevamente que la potencialidad política del pueblo se deposita en la convocatoria y articulación de esta pluralidad.

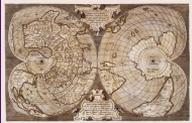
Por todo esto sirve el aporte que hace Giorgio Agamben (2006) en torno al concepto de pueblo desde la idea de *resto*. Este filósofo redefine la noción de exclusión desde un enfoque centrado en la dimensión ontológica más que descriptiva. En otras palabras, el pueblo es un espacio que subvierte constantemente cualquier tipo de identificación homogeneizante y opresora —es lo que Laclau y Mouffe (1987) entienden como condición antagonica interna a toda identidad—.



Lejos de imprimir una identidad cerrada y única, el pueblo es la representación del exceso inherente de cualquier condicionalidad socio-política, que define la contingencia de su estatus ontológico. Tal como afirma Agamben (2006): «El resto es, pues, a la vez un excedente del todo respecto a la parte, y de la parte respecto del todo, que funciona como una maquinaria soteriológica muy especial» (p. 61). Esto lleva a una redefinición de la dinámica mayoría-minoría, pueblo-antipueblo, presente en varias lecturas de las teologías de la liberación. Sigue diciendo Agamben (2006):

El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni mayoría ni minoría. El pueblo es más bien lo que no puede jamás coincidir consigo mismo, ni como todo ni como parte, es decir, lo que queda infinitamente o resiste toda división, y que –a pesar de aquellos que gobiernan– no se deja jamás reducir a una mayoría o minoría. Y esta es la figura o la consistencia que adopta el pueblo en la instancia decisiva, y como tal él es el único sujeto político real. (p. 62)

Dicha definición conlleva un nuevo enfoque sobre la proyección política de lo popular. Más que un proyecto revolucionario específico, la fuerza socio-política del pueblo se deposita en la contingencia de su constitución ontológica —su identidad—, que representa el exceso de todo marco social que pretende homogeneizarlo. Ello refleja la porosidad de su misma constitución. Precisamente, el pueblo que emerge desde el relato del Éxodo simboliza el exceso de la política imperial egipcia, y su «salida» es el signo del quiebre con respecto a su hegemonía opresora. Agamben (2002) lo resume de la siguiente manera:

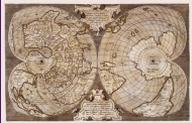


El pueblo, pues, lleva ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental. Es lo que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido siempre. (pp. 28-29)

En esta dirección, la dimensión popular de Israel como pueblo-de-Dios se deposita en profundizar dicha «fractura biopolítica» al inscribirla en su misma constitución identitaria. Tal como complementa y profundiza Taub (2008: 55-60) la propuesta de Agamben (2002), el sentido de pueblo-de-Dios (*am*) incorpora en sí dicha fractura —pueblo-Pueblo, particularidad-universalidad— a través de la inclusión de las viudas, los pobres y los huérfanos. En este sentido, dicho espacio de inclusión y construcción de alteridades —pluralidad—, es la mayor representación de la dimensión política de lo popular en Israel.

Heterotopías políticas de un pueblo nómada

El relato del Éxodo nos deja ver, además, que la dimensión política de la constitución popular de Israel tiene que ver con su movimiento. Aquí emergen dos elementos centrales para el pensamiento político, que van de la mano: la nomadología y la heterotopía. La dimensión nómada del pueblo se vincula con las implicancias socio-políticas y culturales que conllevan este estar-en-movimiento de lo nómada. Varias imágenes, gestos e ideas se ponen en juego: la constitución múltiple de lo social; la dimensión corporal, simbólica y ritual de lo político; el lugar del proceso como espacio ontológico de la construcción de sentido. Rosi Braidotti (2000) lo describe de la siguiente manera:



[...] el nómada es, pues, una entidad posmetafísica, intensiva, múltiple, que se desenvuelve en una red de interconexiones. El/la nómada no puede reducirse a una forma lineal, teleológica, de subjetividad sino que más bien constituye el sitio de conexiones múltiples. (p. 78)

Lo nómada redefine la misma noción de lo político desde diversas aristas: en la importancia que tiene la ubicación de la pluralidad en la comprensión de la práctica política, en la transitoriedad de las instituciones que se construyen para atender las demandas sociales —o sea, lo que se entiende como burocracia política—, en la importancia de enfatizar lo procesual como eje para el debate de sentidos y prácticas, entre otros elementos.

Como enfatiza Michael Maffesoli (2005), el nomadismo le da a lo político una dimensión ética esencial que tiene que ver con el encuentro con el otro. La idea de tránsito, alteridad y trascendencia habilitan la comprensión de hospitalidad (Maffesoli, 2005: 158-178) En otras palabras, el movimiento tiene que ver con un salirse-de-si para abrirse a lo otro, a lo diferente, al encuentro. No existe movimiento sin apertura al más allá. La inmanencia del camino refleja su intrínseca dimensión trascendente en su apertura hacia el otro, que no es externo sino que atraviesa la misma condición del pueblo caminante.

En el caso del éxodo, la liberación de Israel no sólo significa la salida del epicentro de opresión imperial y la llegada a una tierra prometida sino que el mismo tránsito por el desierto. Ese tránsito es el camino donde se conforma la identidad del pueblo, se establecen las reglas de convivencia social, se analiza la necesidad constante de reorganizarse frente a las diversas demandas que suscitan, entre otros aspectos. Así, el desierto se transforma en un elemento constitutivo de su política.



La dimensión nómada va unida a la heterotópica, o sea, a la contraposición de lugares y espacios. Este tema también es central en la definición de lo político, que ha ocupado buena parte de las reflexiones de Foucault (2010) y de otros filósofos contemporáneos (Marramao, 2008, 2011; Fornari, 2014). Así como hablamos de un giro lingüístico, ahora hablamos de giro espacial.

El sentido de lo heterotópico tiene relación con la construcción de lugares-otros como parte de la práctica política, en dos sentidos: primero, como cuestionamiento de los lugares centrales de poder —salir de Egipto, el imperio—, y por otro, reconocer la diversidad intrínseca a la dimensión del pueblo desde la diversidad de identidades, prácticas y demandas que lo constituye; o sea, de la pluralidad de lugares que lo compone y que van asumiendo como conjuntos. Como afirma Emanuela Fornari (2014):

El espacio heterotopológico implica no sólo diferenciación, sino también alteridad radical: lugares *otros* que suspendan —mediante dispositivos dobles de apertura/cierre, inclusión/exclusión, acceso/prohibición— las reglas que regulan las relaciones del Espacio social “ordinario”. (p. 10)

Aquí es donde podemos hablar de las llamadas *políticas del lugar*. Estas recuperan la noción de localidad, la cual se torna difusa en medio del conglomerado de la globalización. Las comprensiones de cultura local y lugar se contraponen al espacio homogéneo circunscripto por la modernidad, occidente y el capital. Al respecto, Arturo Escobar (2000) afirma que «[el] foco, por lo tanto, cambia hacia los vínculos múltiples de la identidad, lugar y poder —entre la creación del lugar y la creación de gente— sin naturalizar o construir lugares como fuentes de identidades auténticas y esencializadas» (p. 115).



Este énfasis en la multiplicidad de localidades conlleva la deconstrucción de los mecanismos diferenciales dicotómicos promovidos por Occidente. Esto deviene del cuestionamiento de la división entre naturaleza y cultura, que a su vez es fuente de otras dicotomías, como teoría y práctica, razón y emociones, cuerpo y mente, lugar y espacio, entre otras.

Pero no sólo debemos hablar de «deconstrucción» de principios ontológicos e identitarios sino también resaltar la construcción de alteridades que cuestionan los marcos hegemónicos. Aquí la importancia de los *movimientos sociales y populares* como un cuerpo de múltiples identidades políticas que enfrenta la homogeneidad de los modelos tradicionales. En palabras de Escobar (2000),

La política [...] también está ubicada en el lugar, no sólo en los supra niveles del capital y el espacio. El lugar, se puede añadir, es la ubicación de una multiplicidad de formas de política cultural, es decir, de los cultural convirtiéndose en política, como se ha evidenciado en los movimiento sociales [...]. (p. 128)

Es aquí donde podemos ver el gran conflicto que conllevó al pueblo de Israel la instalación de un rey (1 Sam 8) Ello significaba dejar la organización de caudillaje, que implicaba una mayor dinámica entre las tribus hacia una mucho más centralizada, donde el poder se legitimaba a través de una gran maquinaria centralizada en una sola persona. Mientras antes la fe en Yahvé implicaba una obediencia que no ponga ningún ídolo, persona o inclusive una práctica económica por encima del prójimo, ahora todo se centra en una figura visible y única como es el rey. Recordemos en este último caso las leyes del Jubileo en Levítico 25, donde nadie podía apoderarse de la tierra porque ella era de Dios



En otras palabras, la dinámica política de la condición popular de Israel se estanca al establecer un tipo de estructuración única y absoluta del poder —monarquía, Estado (Cf. Taubes, 2007: 27-68)—, que absorbe la pluralidad constitutiva del pueblo y obstruye las diversas voces y prácticas que lo componen, o sea, cuando clausura las políticas del lugar que se inscriben desde la heterotopía del movimiento nómada de Israel.

Conclusión

En este escrito hemos realizado el siguiente ejercicio. En primer lugar, analizar las particularidades que asume el relato del Éxodo a la luz de una lectura simbólico-mitológica. Luego de dicha descripción, en segundo lugar, vimos cómo las teologías de la liberación se apropian de dicha condición hacia un ejercicio hermenéutico con una clara direccionalidad socio-política, donde intervienen diversas teorías y marcos interpretativos. Concluimos que dicha condición simbólico-mitológica de la narración habilita una apertura de sentido en este camino. Tomándonos de estas aseveraciones, realizamos un punteo desde otros marcos teóricos dentro de la filosofía política contemporánea que —apoyados en esa proyección hermenéutica de la histórica del Éxodo— nos permite llegar a otras posibles claves analíticas.

En este sentido, vimos en primer lugar que la condición simbólico-mitológica del relato no representa sólo un detalle lingüístico o textual contingente, sino que constituye en sí mismo su dinámica socio-política, al ubicar una narración como metáfora para la rememoración, y con ello la promoción de una imaginación política. En otras palabras, el posibilitar una pluralidad de interpretaciones, y con ello el entrecruce con diversas construcciones de sentido y diálogo con marcos teóricos, implica en sí mismo una condición de ejercicio y práctica política del relato.



Por último, nos adentramos en dos campos que nos sugirieron otros posibles elementos interpretativos: la deconstrucción de la noción de pueblo y la descripción del valor que poseen el nomadismo y lo heterotópico como elementos socio-políticos del pueblo de Israel desde el relato de Éxodo. Con respecto al primero, resaltamos la importancia de reconocer la identidad popular como una identidad plural, lo cual nos permite, por un lado, cuestionar cualquier tipo de homogeneización de dicha noción a la hora de definir el «pueblo» del Éxodo, y por otro, habilitar dicho elemento a diversos tipos de sujetos y agentes.

Por su parte, las nociones de lo nómade y lo heterotópico nos permiten reconocer la importancia política de otros aspectos centrales del relato, como la noción de proceso y transformación radical de las prácticas y sentidos sociales, el cuestionamiento a la absolutización de formas únicas de ejercicio de poder, la importancia de la pluralidad, la multiplicidad de performances y la diversidad como aspectos centrales del pueblo, entre otros.

Para finalizar, retomando la doble vía interpretativa que reconocimos en las teologías de la liberación, nos preguntamos: ¿qué nuevas vías hermenéuticas nos arrojan estos encuadres filosóficos? ¿Qué prácticas socio-políticas alternativas traerían estas lecturas? Más concretamente, ¿cómo repensar el concepto de liberación a partir de este pueblo-en-camino? ¿Qué posibilidades de reconceptualizar la idea de sujeto o agente social nos lleva esta comprensión plural del pueblo-de-Dios? ¿Qué nuevos discursos e imaginarios socio-políticos se proyectan desde la fractura constitutiva de toda identidad popular? Esto es un ejercicio para futuras reflexiones.



Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2002). *Medios sin fin*. Madrid: Editora Nacional.
- Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta.
- Bhabha, Homi K. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial
- Berger, Peter y Thomas Luckmann ([1968]1999). *La construcción de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bourdieu, Pierre (2006). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- Boff, Clodovis (1980). *Teología de lo político. Sus mediaciones*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Breneman, J. Mervin O. (1975). «El Éxodo como tema de interpretación teológica». En: *Liberación, Éxodo y Biblia*, editado por J. Marvin Breneman O. Miami, FL: Editorial Caribe.
- Campbell, Joseph (2002). *Tú eres eso*. Buenos Aires: EMECÉ.
- Croatto, J. Severino (1973). *Liberación y libertad*. Buenos Aires: Ediciones Mundo Nuevo.
- Croatto, J. Severino (1987). «La relevancia sociohistórica y hermenéutica del Éxodo». *Concilium* 23, No. 109: pp. 155-164.
- Croatto, J. Severino (1988). *Historia de la salvación*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.



- Dussel, Enrique (1987). «El Éxodo y la teología de la liberación». *Concilium* 23, No. 109: pp. 99-114.
- Eliade, Mircea (1981). *Mito y realidad*. Barcelona: Guadarrama.
- Eliade, Mircea (1984). *El mito del eterno retorno*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Eliade, Mircea (1994). *Imágenes y símbolos*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Escobar, Arturo (2000). «El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?». En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericana*, editado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, pp. 131-161.
- Fornari, Emanuela (2014). *Heterotopías del mundo finito. Exilio, transculturalidad, poscolonialidad*. Villa María: Eduvim.
- Foucault, Michael (2002a [1966]) *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michael (2002b [1969]). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michael (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gebara, Ivone (2006). *Antropología religiosa. Lenguaje y mitos*. Buenos Aires: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Gottwald, Norman K. (1992). *Las tribus de Yahveh. Una sociología de la religión del Israel liberado 1250–1050 a.C.*, traducción del inglés de Alicia Winters. Barranquilla: Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de la Gran Colombia.



- Gutiérrez, Gustavo (1986). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP.
- Hinson, David (1990). *History of Israel*. Londres: SPCK.
- Laclau, Ernesto (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jung, Carl (1984 [1964]) *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Luis de Caralt Editor.
- Maffesoli, Michael (2005). *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marramao, Giacomo (2008). *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Buenos Aires: Gedisa.
- Marramao, Giacomo (2011). *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad-mundo*. Buenos Aires: Gedisa.
- Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo (1975) *El pueblo: ¿dónde está?* Buenos Aires: Publicaciones del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.
- Nardoni, Enrique (1995). «El Éxodo como acontecimiento de justicia liberadora». *Revista Bíblica* 60: pp. 193-222.
- Pixley, Jorge (1984). «Pueblo de Dios en la tradición bíblica». *Concilium* 196: pp. 341-351.
- Rodas, Hernán (1997). «Pueblo: pueblo de Dios en el pensamiento teológico de la Iglesia de América Latina». *Cristianismo y Sociedad* 35, No. 131: pp. 57-68.



- Taub, Emmanuel (2008). *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Taub, Emmanuel (2013). *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Taubes, Jacob (2007). *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta.
- Vieira Sampaio, Tania Mara (1996). «Un Éxodo entre muchos éxodos. La belleza de lo transitorio oscurecida por el discurso de lo permanente. Una lectura de Éxodo 1-15». *RIBLA* 23: pp. 75-87.
- Von Rad, Gerhard (2000 [1957]). *Teología del Antiguo Testamento, Volumen 1*. Salamanca: Sígueme.

