

# RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN  
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 60

## Profetas Anteriores

(Josué, Jueces, 1+2Samuel y 1+2 Reyes)



QUITO, ECUADOR

2008/2





---

# Contenido

MILTON SCHWANTES. Editorial	5
NANCY CARDOSO PEREIRA. Construcción del “cuerpo” geopolítico y simbólico – <i>Josué 1-12</i>	13
CARLOS ARTHUR DREHER. La distribución de la tierra - <i>Josué 13-24</i>	26
SAMUEL ALMADA. Hacer justicia en los límites de la anarquía - <i>La profecía del libro de los Jueces</i>	34
JORGE PIXLEY. Tener a Dios por rey es peligroso <i>1Samuel 1-12, una lectura atenta</i>	47
MARCOS PAULO BAILÃO. La decadencia del rey y el ascenso del Mesías <i>1Samuel 13 – 2Samuel 5</i>	58
RICARDO LENG RUBER LOBOSCO. La historia (de la sucesión al trono) de David <i>2Samuel 6.24</i>	66
MARLI WANDERMUREM. En las manos de Salomón se consolidó la realeza Un estudio de <i>1Reyes 1-11</i>	80
CÁSSIO MURILO DIAS DA SILVA. Mosaico literario de una historia de reyes y de profetas – <i>1Re 12-2Re 17</i>	91
LILIA LADEIRAS VERAS. Reformas y contra-reforma <i>Un estudio de 2Reyes 18-25</i>	103
JORGE PIXLEY. ¿La historia deuteronomística, profetas anteriores o libros históricos?	114
HAROLDO REIMER. ¿Un eneateuco? – <i>Discusiones histórico-sociales sobre una hipótesis literaria</i>	120
LÍLIA DIAS MARIANNO. Profetisas en el Antiguo Israel - <i>Entre un consejo y otro, interfiriendo en el curso de la historia</i>	131
TÉRCIO MACHADO SIQUEIRA. El mesianismo y su contraposición con Deuteronomio (17,14-20)	139
SANDRO GALLAZZI. Contando y recontando las memorias del pueblo	147
Reseña	
– Rainer Kessler, <i>Sozialgeschichte des alten Israels - Eine Einführung</i> , Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.	158



---

## Profetas Anteriores

(Josué, Jueces, 1 + 2Samuel y 1 + 2Reyes)

Son seis los libros que aquí designamos como Profetas Anteriores. De hecho, no recomiendo, de ningún modo, llamarlos Libros Históricos. Al final, éstos no son libros históricos. Esto, hoy, hasta se niega. En varios de sus pasajes, inclusive se lee: “En cuanto a los malos actos de Salomón, por ventura no están escritos en el libro de la historia de Salomón” (1Reyes 2,41). Por lo tanto, desde los libros de Josué hasta 2Reyes no pretenden trazar una historia de los reyes o de las tribus y del pueblo de Israel, bajo los reinados del Norte y del Sur. Si estos libros fuesen tal historiografía, su perfil, ciertamente, sería otro. Con esto no quiero decir que en Israel no se pudiese escribir una historia, obviamente dentro de los parámetros de su época, sino que quiero afirmar que no eran los reyes, ni ninguna de las monarquías de Judá e Israel, los objetivos de nuestro conjunto literario de Josué hasta 2Reyes. En este sentido, es que no recomiendo que se quiera designar tales libros como Libros Históricos. Pero tampoco los llamaría *Obra Historiográfica Deuteronomista* / OHD (Martin Noth), pues, esta es una tesis académica, de hecho mucho más interesante como evidenciaremos en esta publicación de Ribla 60. Sin embargo, no me parece convincente sobreponer esta tesis a los libros en cuestión, pues éstos, en la tradición judaica, vienen siendo designados, desde hace buen tiempo, como Profetas Anteriores. Pienso que es útil y adecuado permanecer con esta designación: ¡estos libros nuestros, sobre todo, son *proféticos*! Y eso se debe a que en ellos son muchos los profetas y las profetisas que se manifiestan. Y, en ese sentido, el proyecto que allí se elabora es profético, desde el comienzo hasta su final.

Percibo una cierta dificultad para la concatenación y la subdivisión de los asuntos, dada la falta de títulos intermedios en estos Profetas Anteriores. Eso, de cierto modo, los caracteriza. Pues tenemos tales títulos en la *torah*, por ejemplo en Génesis, cuando en ellos unimos 2,4, a 11,27; 25,19 y 37,2. Ahí, los comienzos de las nuevas unidades de ‘libros’ vienen claramente marcadas por títulos. Y en la Profecía Posterior cada nuevo libro profético comienza con la presentación del profeta en él referido, haciéndolo acompañar, por lo general, de la respectiva datación. Nada de eso tenemos en los Profetas Anteriores. Les faltan los títulos. Por eso, se hace difícil subdividirlos, porque podemos desconocer en demasía sus propias intuiciones de tiempos y espacios proféticos.

En todo caso, sabemos que se trata de tres rollos / ‘libros’, y no de seis como los tenemos en las ediciones griegas, latinas y actuales. En el texto hebraico, ciertamente, fueron tres los rollos en que se agrupaban nuestros Profetas Anteriores: Josué / Jueces, 1-2Samuel, 1-2Reyes. Junto con los Profetas Posteriores tenemos, pues, siete rollos. La profecía posterior estaba constituía por cuatro ‘libros’: Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce Profetas (De Oseas hasta Malaquías). Agrupando los Profetas Anteriores y los Profetas Posteriores, pasamos a tener siete ‘libros’, en cuyo centro está el rollo de Isaías, ciertamente el modelo hermenéutico del canon profético. Por lo tanto, también con relación al conjunto mayor, en el cual los Profetas Anteriores se sitúan, tiene mucho sentido atribuir a estos libros una identidad de tres rollos.

De hecho, en los propios libros se percibe que ellos se agrupan en tres unidades mayores. Al final, los libros de Josué y de los Jueces nos permiten aseverar que estos dos libros actuales, provienen de un solo rollo. Por otro lado, al final del libro de Josué tenemos un conjunto de capítulos que, sin propiamente pertenecer a aquel libro, le fueron agrega-

dos porque merecían ser preservados (como se verifica en 2Samuel 21-24). Agreguemos a eso, que en el comienzo del Jueces, en especial en 1,1-2,10 tenemos asuntos que hubiesen quedado mejor en Josué. No está, pues, ni clara ni nítida la subdivisión entre Josué y Jueces. No se puede decir lo mismo con relación al final de Jueces, digamos a los capítulos 13-16 y 17-21, pues sus asuntos, en especial de los capítulos 17-21, pudieron no tener espacio propicio en Jueces, sino que pudieron constituir algo así como una enmendadura en este libro, unido a Josué/Jueces. Al final de los libros, no es raro que se agreguen materiales literarios que no caben en otro lugar. Habría que considerar también que la traducción griega (la Septuaginta) hace seguir a Jueces, el pequeño libro de Rut, que, en este caso, tiende a pertenecer, en términos de la tradición, a los traductores griegos, quienes hicieron esta adición a los 'rollos', ya en la parte final. Todo eso indica claramente que, con relación a Josué/Jueces, efectivamente son un solo rollo, el primero de los Profetas Anteriores.

1-2Samuel constituyen un segundo rollo. Por cierto, las escenas del capítulo 31 de 1Samuel establecen un cierto final: muerte y sepultura de Saúl, pero en 2Samuel 1, el asunto continúa exactamente donde el capítulo 31, el capítulo final de 1Samuel, lo dejara. Un corte mayor en la temática no está en el pasaje de 1Samuel con relación a 2Samuel, salvo, por ejemplo, en 2Samuel 5 y 6 con el capítulo 7. Ahí sí, tenemos cortes temáticos. En todo caso, tenemos claras conclusiones en 2Samuel 20, donde son condensadas las tentativas de deponer a David del poder, para que en 1Reyes se comience, de cierto modo, un tema nuevo con la pregunta por el sucesor de David. Hay ahí una cierta ruptura temática. Más relevante que eso, en los capítulos 21-24 de 2Samuel claramente se encuentran narraciones que no dan seguimiento a lo que venía siendo contado hasta el capítulo 20. Por el contrario, lo que está agrupado en estos capítulos finales de 2Samuel son pasajes que no caben en otros lugares de 2Samuel. Tenemos, pues, al final de 2Samuel algo, literalmente, similar a lo que encontramos al final de Jueces (capítulos 17-21). Es, pues, muy evidente que 1-2Samuel conforman un conjunto literario, un 'rollo'.

De igual forma, 1-2Reyes igualmente forman una sola unidad, en este caso un solo 'libro'. Pero esta vez no tenemos una conclusión en la cual se acumulen pasajes diversos que antes no tuvieron lugar (a semejanza de 2Samuel 21-24). La narrativa realmente termina donde el asunto se fecha: reyes en el exilio, Jerusalén en ruinas, el templo quemado. En este final, no se aumentan pasajes que antes no habrían estado. El relato de 1Reyes hasta 2Reyes es fluido. No tenemos ahí un corte en la temática; las conexiones permanecen nítidas (como en el pasaje de Josué y Jueces o de 1Samuel y 2Samuel). Por consiguiente, es justo que juntemos 1-2Reyes en una sola y grande composición literaria.

Por lo tanto, nuestros seis libros formaban tres rollos; los tres primeros pertenecientes a los Profetas Anteriores.

¿Cómo deberíamos dividirlos, contando con la intuición de que estos tres rollos pretenden ser proféticos? La dificultad reside en que los 'libros' en cuestión parecen no establecer señales literarias para proporcionar tales subdivisiones. Tal vez hasta se pueda decir que nosotros, lectores y usuarios de estos libros todavía no nos habituamos a reconocer cuales serían estas señales literarias. Eso, de hecho, tiene su dificultad profunda, porque nos faltan indicaciones externas del propio texto que nos puedan servir de auxilio para discernir mejor y de modo más uniforme dónde se encuentran los respectivos seccionamientos de las unidades literarias. Aquí y allá podemos afirmarlas, dentro de criterios de cierta provisionalidad. Ante la falta de evidencias más marcadas, vamos a recorrer por ellas. Intentemos, pues, esta tarea:

Pienso que una nueva sección puede comenzar en Josué 13. Su primera frase pone a Josué en una nueva edad, la de anciano: “Era Josué ya anciano, entrado en años” (13,1a). En el v. 1b se indica adicionalmente que en la conquista de la tierra aún quedan muchas tareas pendientes. Ahora bien, este asunto, con tales indicaciones del título, ocupa los capítulos hasta, incluso, Jueces 2,10 donde, por fin, el Josué mencionado en Josué 13,1b como alguien que ‘es viejo’, fallece y es sepultado, de acuerdo con Jueces 2,6-10. Podemos, pues, afirmar que de *Josué 13,1 hasta Jueces 2,10* tiene una gran unidad literaria, que es caracterizada por la temática de la distribución o de la *designación de la tierra*. Comienzo y final de la unidad se corresponde en dos contenidos: uno es el de la avanzada edad y de la muerte de Josué (13,1; 23,1; 24,29-31; Jueces 2,6-10) y el otro, el de la mención de los territorios no conquistados por las tribus (Josué 13,2-6 y Jueces 1,27-36). En la parte final de Josué, prevalece la palabra de Josué con relación a la práctica religiosa (en especial en los capítulos 23-24, pero también en el capítulo 22). Estos capítulos tienden a ser relativamente recientes, con prevalencia del lenguaje deuteronomista de los tiempos del exilio. El asunto principal, con todo, es el acceso a la tierra, que se da de tribu en tribu, comenzando por las de Transjordania (capítulo 13), siguiendo las demás, especialmente Judá (Capítulos 14-15). En las listas de los judaicos y, enseguida, las otras tribus (capítulos 15-21), hay dos tipos de enfoques: o se mencionan las villas / ‘ciudades’ de tribus (véase por ejemplo 15,20-63) o se citan los locales limítrofes (19,10-16). Sin grandes beneficios se puede, pues, constatar, que estos capítulos que se refieren al acceso de la tierra, constituyen un gran conjunto literario.

Lo que precede a Josué 13,1 hasta Jueces 2,10 forma el primer conjunto literario: *Josué 1-12*. En estos capítulos se trata de la ‘conquista’. El conjunto es precedido por un preámbulo teológico, marcado por el lenguaje y la visión deuteronomista: lo que importa en Israel es el cumplimiento de la ley / *torah*. Esta ley proclamada por Moisés que ahora tiene en Josué su sucesor, es fundamental para acceder a las tierras de la promesa. Se puede decir que estos primeros doce capítulos, justamente, pretenden asociar continuamente la tierra a Moisés, el intermediario de la ley / *torah* (1,1-2.17; 11,15, etc.). En este sentido, los capítulos 1-12 de Josué son teologías, más que historias. Su historiografía está formada por palabras o ¡como decía por teología! Eso también se ve en los capítulos 2-8 que, en verdad, forman un conjunto en torno de la conquista de Jericó. En la primera, prevalece el modelo teológico del éxodo e, inclusive, de desentrañar modelos de prácticas religiosas decisivas para la realización de prácticas y objetivos religiosos, fuera de espacios temporales, como el continuo recurso al éxodo, la circuncisión (5,1-9), la pascua (5,10-12) y la profecía (5,13-15). En los capítulos 7-8 (tomada de ahí), el escenario de guerra es menos esquemático que en el caso de Jericó (capítulos 2-6). Me parece muy interesante observar que no es ‘sólo’ la lucha bélica lo que constituye el método de acceder a la tierra. Pues, en los capítulos 9-10, las alianzas llegan al mismo objetivo. Pero, ya en el capítulo 10 y 11 vuelve el enfoque bélico, en especial contra Hazor y las luchas en Judá. El capítulo 12 concluye enumerando los reyes que fueron vencidos. Este capítulo 12 pareciera que pretende encerrar el conjunto de los capítulos 1-11, afirmando la tesis de que el futuro de Israel, con acceso tribal a la tierra, está en oposición a las monarquías. ¡El liderazgo que promueve la distribución de la tierra para la población es de cuño tribal! La oposición a las ciudades y a los reyes es promovida por la lucha en pro de la tierra para todos, también para Rahab. En este sentido, los capítulos 1-12 encaminan Josué 13 hasta Jueces 2.

La tercera gran unidad del primer ‘libro’ va de *Jueces 2,11 hasta 16,31*, si bien se podría tener dudas en cuanto a la asignación de las historias de Sansón y Dalila (en los capí-

tulos 13-16). El tema que prevalece es el de los jueces, teniendo esta palabra dos direccionamientos en su significado. Juez es un luchador en pro del pueblo. La persona que actúa en pro de la justicia pretende verificar que en la sociedad, a cada cual le sea atribuido aquello que corresponde a su necesidad, aquello que es suyo, aquello que necesita para vivir, por ejemplo cosechas libremente recogidas o decisiones adecuadas a cada uno de los contendores en caso de disputas jurídicas. Los *jueces son tales libertadores* y solucionadores de conflictos e impasses. Unos, los así llamados ‘pequeños jueces’ (10,1-5 y 12,7-12) son una especie de jueces, celosos intermediarios en conflictos inter-tribales. Otros, los así llamados ‘grandes jueces’, son los libertadores que conducen a las tribus o a parte de ellas en las luchas de liberación contra los invasores; de ellos es que tratan la mayoría de las narraciones. A ellos también se refiere la teoría que el deuteronomista desarrolló en el libro: cuando Israel se apartaba de Yahvé, Dios les enviaba invasores contra sus tierras y cosechas; cuando las tribus se arrepentían y volvían a Yahvé, les eran asignado un ‘juez’ o una ‘jueza’ para la liberación (2,11-3,6). Cada una de las intervenciones de los ‘jueces’ libertadores representa una narración propia y específica, cuya colección tenemos en este libro. Eso, sin embargo, no significa que estuviera todo en una sola redacción. Los énfasis son peculiares y diferenciados, de suerte que tenemos que contar con la elaboración de la mayoría de ellas, aun en tiempo tribales. A la cabeza de los ‘jueces’ está lo único que es judaico: Otoniel (3,7-11, confróntese Génesis 14). Se sigue en la narración, que no deja de ser un tanto cómica, cómo Ehud eliminó al rey Eglón (3,12-30). 3,31 menciona brevemente a Samgar (¡véase 5,6!). Los capítulos 4 y 5 cuentan y cantan, de dos formas diferentes, las acciones libertadoras de Débora contra los reyes cananeos, duramente derrotados junto al río Quisón. El capítulo 5, ciertamente, preserva en poesía, la forma más antigua de las memorias, a partir del canto de Débora. El capítulo 4, que es algo más reciente, le atribuye a Débora una función más profética, y a Barac una tarea militar ejecutiva. Los capítulos 6-9 indican la novedad que se va a implantar, en medio de estas luchas libertarias populares: Gedeón (y su ‘sucesor’ Abimalec), por más típica que sea su lucha, en los comienzos, va a irse desplegando hasta apropiarse del oro y de la formulación de relaciones monárquicas. Abimalec expresa decididamente esta intuición monárquica. Pero, una piedra lanzada desde lo alto de una torre, por una sabia mujer, deshace los sueños de Abimalec. Este mismo asunto ronda por los encuentros y desencuentros de Jefté (capítulos 10-12) que se propone como “cabeza” y “jefe” para Galaad. Pero, tal ‘cabeza’ va a terminar como asesino de su propia hija y ocasionando un baño de sangre inter-tribal contra los efraimitas. Las memorias de los jueces conocen de la ansiedad por los reyes, pero con la misma intensidad refutan ese futuro para Israel. Pienso que las narraciones sobre Sansón y Dalila puede ser situadas en este mismo ambiente: luchas encarnadas que no alcanzan a establecer nuevas relaciones, pero que, finalmente, llevan a la propia muerte del ‘héroe’.

*Jueces 18-21* presentan adiciones al primer ‘rollo’. En parte, tiende a afirmar el caos social del tiempo de los jueces (19,1; 21,25). El libro de Rut, puesto por el canon griego después de estos capítulos finales, redimensiona esta tesis de modo utópico, ¡al referirse al mesías-siervo!

A este ‘primer libro’ de los Profetas Anteriores se dedican tres de los ensayos del presente número de RIBLA: Nancy Cardoso Pereira (Josué 1-12), Carlos Arthur Dreher (Josué 13-24) y Samuel Almada (Jueces).

El segundo ‘libro’ de los Profetas Anteriores, aún carece de renovados estudios que ayuden a situarlo en nuestra perspectiva. Me refiero a *1+2Samuel*, que conforman un sólo ‘rollo’, que, nuevamente, tiene en su final unos capítulos agregados: 2Samuel 21-24. ¿Có-

mo deberíamos organizar este conjunto? Pienso que hay que dejarse guiar por el propio 'libro', al cual le falta un encabezamiento en 1Samuel 1; el 'rollo' se inicia con su primera escena, como en Josué. En ese sentido, entiendo que, en la organización del 'libro', la 'historia del arca' desempeña un papel de mucho destaque. Eso, de cierto modo, sorprende, porque justamente el arca parece haber sucumbido a los incendios en el templo de Jerusalén, causado en el 587 a.C. por los babilónicos, al destrozar la ciudad y a Sión. Pero, el arca sobrevivió como símbolo, como nos muestra el Salmo 132 o a la insistencia pos-exílica sobre el concepto de la realeza de Dios (véase, por ejemplo, Éxodo 25-40; Isaías 66,1-2; Salmo 96 y 98; Marcos 1,14-15). El fin real del arca no coincide con su olvido en el culto de Yahvé. Tales observaciones me permiten recorrer la narración del arca, para identificar la propia estructura de 1-2Samuel: ahora, la narración del arca de 1Samuel 4,1-7,1 tiene su continuación en 2Samuel 6. Entiendo que, con ello, quedan también identificados los dos conjuntos literarios mayores de nuestro 'rollo': 1Samuel 7,2 - 2Samuel 5,25 y 2Samuel 6,20-20,26. Básicamente, tenemos, pues, dos grandes conjuntos temáticos: uno que pone en correlación a Saúl y David, y otro que pone bajo severa crítica el gobierno de David, una vez que se ha instalado soberanamente en Jerusalén. 1Samuel 1-3 + 4,1-7,1 introducen a los dos conjuntos, y 2Samuel 6,1-19, al retomar la historia del arca (de 1Samuel 4,1-7,1), se interpone entre las dos grandes unidades literarias de 1-2Samuel y, al mismo tiempo, encamina hacia el segundo conjunto, o sea a 2Samuel 6-20.

Pienso que se puede conjugar literariamente *1Samuel 7,2 - 2Samuel 5,25* en una sola y amplia unidad. Así podemos proceder, porque sus asuntos determinantes son los filisteos; y éstos están en el comienzo y en el final de esta gran unidad; y con en el decorrer de las escenas se va marcando su fuerte presencia (por ejemplo en 1Samuel 16 y 31). El debate sobre la existencia o no de la monarquía es parte de las confrontaciones típicas de la primera sub-unidad, a semejanza de la continua contraposición de los personajes de David y Saúl. Ahora, la emergencia de la monarquía israelita y judaica es caracterizada por el avance de los filisteos. También los amonitas y otros pueblos, con sus incursiones y saqueos, son amenazas, como de hecho ya se leía en el libro de Jueces, pero los que son una verdadera amenaza son los filisteos. Mientras que los amonitas y otros pueblos asaltan, los filisteos avanzan sobre Israel y Judá para ocupar sus tierras. Para hacer frente a este peligro, que como veíamos circunda literalmente la propia sub-unidad y hasta la traspasa, hace falta un rey capaz de superarlos y que pueda ser incorporado a las tradiciones. Es por cuenta de ese tema que se habla de David; su vida tiene algo de provisorio en estos capítulos. Su meta no es propiamente el poder, sino el intento de ponerse a salvo de Saúl, huyendo y refugiándose él mismo entre los filisteos. David es coronado rey en Hebrón (2Samuel 2,1-7), pero con la finalidad de suplantarse a la amenaza filisteo. Un rey que no aplasta con sus tareas reales, puede ser celebrado mesiánicamente. ¡No Saúl! Él persigue; junta saqueos; quiere matar amigos; en fin, no entiende los caminos de Dios.

Con todo, inherente al poder, está su otro lado, el horror: *2Samuel 6,20-20,26*. En la medida que David se hace rey, deja sus fatigas de haber sido llamado para conducir al pueblo. O sea, desde 1Samuel 7,2 hasta 2Samuel 5,25 sólo tiene chance en la medida que el soberano asume sus trazos mesiánicos, su unción de protección del pueblo. En la medida en que el rey y los suyos ponen sus propias vidas en función de la monarquía no hay futuro. Los capítulos 6-20 se caracterizan por lo dramático. La primera escena de este conjunto narrativo, posiblemente es 6,20-23: la desavenencia entre Mical y David, en torno al comportamiento del rey, con ocasión del traslado del arca a Jerusalén: "Mical no tuvo hijos" (v. 23). La promesa de dinastía del capítulo 7 comienza con su opuesto: ¡no hay hijo para tal suce-

sión! Se mantiene esta tensión en la narración sobre Urías y Betsabé (capítulos 10-12): el hijo nace, pero ¡es consecuencia de la muerte de Urías y del adulterio de Betsabé! El hijo de David, Amnón, imita a su padre David y viola a su media hermana Tamar (capítulo 13). El hermano de esta Tamar asesina a Amnón, ¡y huye al exilio! Al regresar prepara, frente a los ojos de David, un golpe de estado y lo efectiviza, al punto que tiene que huir (capítulos 14-19). ¡Confusiones sin fin en la casa de David! Aquí está lo contrario de 1Samuel 7,2 hasta 2Samuel 5,25: el poder puede ser el camino del joven y mesiánico David o el camino de David y de Jerusalén, “un hombre de sangre”, como se expresa en 17,7.

¡La monarquía puede ser de estos dos caminos: del tipo liberador de los jueces y juezas (véase el libro de los Jueces) o de la forma de éstos que más parecen ‘hombres de sangre’!

La introducción de *1Samuel 1-3* reafirma esta percepción. El cántico de Ana espera por ‘su rey’ (2,10), pero éste debe ser el ungido de Yahvé. En ese sentido, Samuel establece una arrasadora crítica contra la monarquía, aquella de la cual el libro de 1-2Samuel y el de 1-2Reyes van a hablar, denunciándola proféticamente de promover la injusticia y la idolatría. ¡Fuera de la mesianidad no hay, pues, futuro para los reyes, soberanos y mandatarios!

Significativo es, en fin, la narración sobre el arca (*1Samuel 4,1-7,1* y *2Samuel 6,1-19*). Los desencuentros internos en Israel causan la pérdida del arca, en manos de los filisteos; donde se establece el poder militar, se da un desencuentro con el arca. Los propios israelitas experimentan, en la pérdida del arca, el más grande deseo de tener un rey. Pero, para los filisteos este símbolo de la religión tribal y migrante sólo les causa problemas, al punto que lo devuelven otra vez a los israelitas y judaicos. Pero, aun en su propia tierra, el arca continúa como extraña, causa estragos y hasta muerte, como si tuviese ese destino. En ese sentido, es frente al arca que David y Mical se desencuentran y se desentienden. En otros términos, la ‘monarquía’ con futuro ha de ser aquella que respeta las tradiciones y las teologías populares tribales, como las del arca.

A este ‘segundo libro’ de los Profetas Anteriores están dedicados, en el presente número de RIBLA, tres estudios: Jorge Pixley (sobre 1Samuel 1-12), Marcos Paulo Bailão (sobre 1Samuel 13 hasta 2Samuel 5) y Ricardo Lengruher Lobosco (sobre 2Samuel 6-24).

En *1-2Reyes* encontramos una disposición literaria peculiar de las narraciones. En estos dos libros, en rigor, no hay una contraposición de personajes, como sucede en *1-2Samuel* (Saul y David). La trayectoria de contenidos es otra.

En *1Reyes 1-10* se empieza por enfocar las últimas acciones de David, con lo cual es introducido el personaje de Salomón adulto. En continuidad con 2Samuel 6,20 hasta 2Samuel 20,26, donde David fue presentado en escenas de connotación nada benevolentes. En esta tendencia también se encuentra lo que sigue en *1Reyes*. Se puede decir que Samuel 6,20 hasta 2Samuel 20,26 y *1Reyes 1-10* son similares: ¡de tal padre tal hijo! Y, en parte, eso es verdad, como veremos luego, pero en parte no. Ahora Salomón es sometido a severa crítica.

Salomón es ejemplar cuando se trata del templo. Él, como señor y constructor del templo y del palacio –considerados como parte de un mismo proyecto– es claramente exaltado. ¡Esta fue su noble tarea! Esto se puede observar en los capítulos 6-8, en el que las obras de edificación están centradas en el templo y en el palacio, pero principalmente en el templo. El santuario tuvo gran destaque ya en el pre-exilio, pero fue mayor su relevancia en el exilio y post-exilio, como lo leemos en el lenguaje deuteronomista del capítulo 8. Si, desde 1Samuel 7 hasta 2Samuel 5 prevalece la mesianidad, ahora, en estos capítulos, centrales de *1Reyes* se adiciona el templo a aquello que da identidad a Juda (e Israel). ¡Es-

te templo es de tamaña importancia porque en él se pondrá el arca! En este sentido, ¡1Reyes 6-8 está en continuidad temática con 1Samuel 4,1-7,1 + 2Samuel 6! ¡Lo bueno que Salomón hace, en última instancia, lo hace el arca!

A este blanco mayor, que los autores quisieran destacar en la trayectoria de Salomón, se adicionan algunos otros, considerados como buenos resultados de la administración salomónica (por ejemplo su aprecio por la sabiduría y la justicia). Pero, en estos detalles no faltan también las voces críticas contra Salomón. Sus actitudes con relación a su oponente Adonías, reciben enfoques verdaderamente críticos; para que su trono se mantenga firme y seguro (capítulos 1-2) prevalecen las mentiras; los asesinatos no fueron pocos. Si bien la sabiduría y la justicia serán decantadas (capítulos 3; 9-10), las riquezas y los escándalos de la corte, éticamente, no fueron ejemplares (capítulos 4-5). Hay críticas a Salomón al final de sus historias, en los capítulos 11-12, pero no son los únicos. Lo que en verdad interesa al autor de estos comienzos de 1Reyes es destacar la contribución de la era salomónica para el descubrimiento de la religión de Israel, en torno al templo y al reinado, a la luz del arca, de la justicia y de la sabiduría. Y estas dimensiones, conjugadas con las expectativas mesiánicas de 1-2Samuel, son contribución innovadora de la monarquía.

En todo caso, en *1Reyes 11-12* comienza la trayectoria de la ruina. A partir de ahí, o sea después de David y Salomón, ya nada de esperanzador se da en la profecía. Quiere decir que *1Reyes 11* hasta *2Reyes 25* se constituyen en un juzgamiento definitivamente arrasador sobre el camino monárquico y estatal.

En esos dos capítulos (*1Reyes 11-12*), que conforman el encabezamiento para el último gran conjunto literario sobre los reyes (*1Reyes 11* hasta *2Reyes 25*), son esbozadas dos críticas arrasadoras contra los señores reyes. Por un lado, ellos, en especial los de Israel, pero también los de Judá, impusieron la idolatría a sus súbditos (*1Reyes 11,1-8*; *1Reyes 12,25-33*; *13-14*). Por otro lado, son focos de opresión (¡aumentan el yugo! *1Reyes 12,11!*), como la profecía de Amós tan bien lo expresa. Este pasa a ser el itinerario de la administración monárquica sobre Israel y Judá.

Eso no elimina del todo la esperanza. Al final, *2Samuel 7* se refiere al soberano de Jerusalén y su casa, su descendencia. Esa promesa permitió que los autores de los Profetas Anteriores vieran en el escenario jerosolimitano un rey portador de luz y de esperanza. Algunos de los reyes reaniman tales expectativas como es el caso de Yoás (*2Reyes 12,2*, pero también véase v. 3) y, en especial, Josías (¡*2Reyes 22,2!*). El resto de la monarquía camina rumbo a la ruina, sin embargo, en medio de ella, surge una innovadora perspectiva de esperanza de identidad del pueblo, por medio del davidismo frágil y, seguramente, representado por niños (véase, por ejemplo, Yoás y Josías, y compárese con Isaías 7-11).

De hecho, no es sólo el davidismo el que hace emerger expectativas para el futuro. También hay dimensiones en el templo, que se hacen portadoras de esperanza. En *1Reyes 8* se resalta la oración como el núcleo de utopía del templo de Jerusalén. El nuevo templo y el nuevo David son elementos que sacados de sus historias de monarquía y debidamente alterados en la cualidad de sus contenidos, llegan al punto de poder ser portadores de esperanzas. En tales casos, el templo tiende a ser celebrado como espacio de acogida, de oración y de enseñanza de la ley, y la monarquía se convierte en esperanza de reyes-niños (Isaías 7-11; véase *2Reyes 22*), como ya se lo expresa con Yoás (¡*1Reyes 11,21!*), y con el propio joven David (*1Samuel 16-31*).

Del resto, reyes y templo como expresión de poder, se encaminan al aniquilamiento. No tienen futuro. Por eso, *2Reyes 25* termina sin esperanzas. Se dispersan con la trayecto-

ria de Israel y Judá en sus respectivos exilios. El norte se dispersará: otros pueblos ocuparán sus tierras (2Reyes 17); Israel se cansará en su exilio. Reyes, templos y sus respectivas opresiones liquidarán al pueblo. ¿Pasará lo mismo con Judá? ¿O sus fuerzas tribales, las de Josué/Jueces, serán capaces de emprender el retorno a la convesión?

A estos 'libros' de los Profetas Anteriores en 1-2Reyes están dedicados los ensayos de Marli Wandermurem (1Reyes 1-11), de Cássio Murilo Dias da Silva (1Reyes 12-17) y de Lília Ladeira Veras (2Reyes 18-25).

A estos ensayos específicos e introductorios sobre los Profetas Anteriores se agregan algunos otros que enfocan aspectos peculiares de esta literatura: Jorge Pixley y Haroldo Reimer interpretan y cuestionan la tesis de Martin Noth sobre la *Obra Historiográfica Deuteronomista*. Y Lília Dias Marianno, Tercio Siqueira Machado y Sandro Gallazzi enfocan aspectos temáticos que inciden sobre la interpretación de los libros en cuestión.

Milton Schwantes  
milton.schwantes@metodista.br

# Construcción del “cuerpo” geopolítico y simbólico

## Josué 1-12

“Cuando escribo, repito lo que ya viví antes.  
Y para estas dos vidas, un léxico no es suficiente.  
En otras palabras, me gustaría ser un cocodrilo  
viviendo en el Río San Francisco, Me gustaría ser  
un cocodrilo porque amo los grandes ríos,  
pues son profundos como el alma de un hombre.  
En la superficie son muy vivaces y claros,  
Pero en las profundidades son tranquilos y oscuros  
como el sufrimiento de los hombres”.

João Guimarães Rosa<sup>1</sup>

### Resumen

Reconociendo la pluralidad y cantidad de investigación, aquí proponemos una lectura del libro de Josué 1 al 12 desde las comunidades de América Latina, manteniendo algunas perspectivas básicas y vitales: la dimensión vital de acceso a la naturaleza como condición de vida; la experiencia de Dios vivida en la experiencia de espacialidad, como garantía de territorio para todos/as y el conflicto presente en la experiencia de los grupos humanos como ejercicio permanente de deconstrucción de poderes de muerte, y construcción de alianzas que garantizan la vida.

### Abstract

Recognizing the plurality and scope of the research the proposition here is a reading of the book of Joshua 1 to 12 from the Latin American context keeping some basic and vital aspects: a dimension of access to nature as a condition of life, the experience of God in the experience of spatiality and the territory as a guarantee of life for all and the conflict in the experience of human groups as permanent deconstruction exercise of powers and build alliances that guarantee the life.

### Introducción

El libro de Josué narra el territorio de Canaán como contradicción, como territorio de disputa y territorio de uso, como accidente geográfico y testamento del lugar. La historia de la interpretación de este libro es compleja y está marcada por variadas hermenéuticas<sup>2</sup> que dependen, de modo especial, del concepto de territorio.

---

<sup>1</sup> [http://www.releituras.com/guimarosa\\_bio.asp](http://www.releituras.com/guimarosa_bio.asp); esta reflexión repite lo que viví a los márgenes del Río San Francisco y su pueblo, a la sombra de la agilidad de Fray Luiz Cappio y la CPT: ¡mi gratitud!

<sup>2</sup> Augustus Nicodemos Lopes,  *lendo Josué como escritura sagrada*, Fides Reformata 4/2, 1999, en: [ww4.mackenzie.com.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME\\_IV\\_1999\\_2/Augustus.pdf](http://ww4.mackenzie.com.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_IV_1999_2/Augustus.pdf). El autor presenta una síntesis de la historia de la interpretación, pasando por la crítica de las fuentes, la crítica de las formas (Von Rad y Noth), la crítica de la redacción y la crítica literaria moderna, distanciándose de todas; divergiendo del método histórico-crítico y de la historia de las religiones, el autor presenta lo que sería una lectura canónica / revelación inspirada. Todas las citas de textos *on line* hechas entre el 20 de diciembre de 2007 y el 10 de enero de 2008.

La lectura latinoamericana<sup>3</sup> de la Biblia acoge los resultados arqueológicos, cartográficos y exegéticos<sup>4</sup> evitando generalidades y reduccionismos ideológico-literarios (¿hexateuco? ¿Historiografía deuteronomista?) y manteniendo el conflicto entre las ciencias bíblicas y el campo eclesial y social de la lectura<sup>5</sup>. Interpretar el libro de Josué nos coloca frente a las simultáneas demarcaciones territoriales y frente al proceso conflictivo de construcción del "cuerpo" geopolítico y simbólico del Israel bíblico... y de nosotros mismos.

Los llamados estudios pos-modernos y las narrativas hegemónicas de un mundo globalizado por la univocidad del capital afirman un creciente proceso de *des-territorialización* como comprensión total del espacio tiempo, erradicación de distancias y fronteras. Sería el fin de la historia y el fin del territorio. El planeta, como territorio de nadie y sin fronteras queda a merced de las grandes corporaciones y de los intereses de Estados en disputa por el acceso y control de los recursos naturales. El mito de la des-territorialización es, en ese sentido, una estrategia de control territorial.

Estas lecturas y posturas políticas responden a los intereses de mercancía y lucro, aparentemente sin residencia, pero que está basada en una propiedad bien definida, tanto en el aspecto territorial como temporal. Estas lecturas pueden presionar –y presionan– negativamente en los movimientos de defensa, de garantía de acceso y de uso del territorio alrededor del mundo, como excentricidades que deben ser superadas, como reacciones pre-modernas de sectores atrasados.

También en la teología y en la exégesis bíblica se puede sentir esa presión que quiere evitar los temas de disputas territoriales y el debilitamiento de modelos interpretativos que mantienen las cuestiones geográficas en una perspectiva eco-materialista de conflicto. Todo el debate sobre los modelos teóricos de la conquista de la tierra y de los orígenes del Israel bíblico está formateado en esta colisión que, desgraciadamente, no valoriza suficientemente los presupuestos mismos del ejercicio de conocimiento y las pertinencias sociales, y se desgasta en unos modelos arqueológicos y literarios<sup>6</sup>.

Al afirmar la lectura de la Biblia a partir de los pobres de América Latina, el estudio del libro de Josué necesita asumir como horizonte interpretativo las complejas y plurales luchas territoriales del continente, sus materialidades y motivaciones, sus rituales y contradicciones. Chiapas, México. La revuelta de Cochabamba. Mapuches. Quilombolas. Sin Tierra... las venas del continente Latinoamericano continúan abiertas... y es a partir del territorio disputado, del territorio de uso y de conflicto, que se quiere hacer este ejercicio de lectura.

<sup>3</sup> Sandro, Gallazzi, "Celebramos las justicias de Yavé" (Libro de Josué), en *Ribla* vol. 2, en: <http://www.clailatino.org/ribla/ribla-2/celebramos%20las%20justicias%20de%20yave.htm>; Carlos Arthur Dreher, "Josué: ¿modelo de conquistador?", en *Ribla*, vol. 12, 1992; <http://www.clailatino.org/ribla/ribla12/josue.htm>; Ivo Storniolo, *Como ler o livro de Josué - Terra = vida, dom de Deus e conquista do povo*, São Paulo: Paulus, 3ª edición, 1997; Jacir de Freitas Faria (organizador), *História de Israel e as pesquisas mais recentes*, Petrópolis: Vozes, 2ª edición, 2003; Shigueyuki Nakanose, *Uma história para contar... a páscoa de Josias - Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Reis 22,1-23,30*, São Paulo: Paulinas, 2000; Carlos Arthur Dreher, *O surgimento da monarquia israelita sob Saul*, São Leopoldo: CEBI (A Palavra na Vida, 50); Alicia Winters, "La mujer en el Israel pre-monárquico", en *Ribla*, vol. 15, 1993, p. 19-33; Roy May, *Joshua and the Promised Land*, en: <http://gbgm-umc.org/umw/joshua/> (trabajo del profesor de la Universidad Bíblica Latino-Americana, Costa Rica, con itinerarios de estudio para grupos y comunidades).

<sup>4</sup> Para una extensa y provechosa visión del estado actual de la investigación sobre temas relacionados al libro de Josué, la página del profesor Ayrton José da Silva en Internet es valiosa y actualizada, tanto para el debate teórico como para la presentación de la literatura sobre el mismo tema: <http://www.airtonjo.com/historia16.htm>

<sup>5</sup> Milton Schwantes, *E o verbo se fez carne e acampou entre nós - Notas para o estudo da história do povo de Deus*, Cebi, São Leopoldo, Cebi (A Palavra na Vida, 13); José Severino Croatto, "Violência e desmesura do poder - Reflexões bíblicas", en *RIBLA* vol. 2, 1988, en: <http://www.clailatino.org/ribla/ribla2/violencia%20y%20desmesura%20del%20poder.htm>; José Comblin, "Os pobres como sujeitos da história", en *RIBLA*, vol.3, 1989, en: <http://www.clailatino.org/ribla/ribla3/los%20pobres.htm>

<sup>6</sup> En la página del profesor Ayrton se puede encontrar muy buenos artículos que presentan las divergencias de la investigación > [http://www.airtonjo.com/historia\\_israel.htm](http://www.airtonjo.com/historia_israel.htm)

El libro de Josué ya legitimó muchos procesos de ocupación territorial en defensa de los poderosos<sup>7</sup>. ¡En América Latina, no! Esta negativa penetró toda la hermenéutica y condujo toda la investigación. Estábamos con el conflicto de los pobres. Y el Dios de los pobres. Y la Biblia de los pobres.

De modo dramático, los movimientos de reivindicación de territorio continúan siendo concretos en la región de Palestina, con procesos conflictivos de disputa. Las relecturas de los muchos textos sagrados continúan, pudiendo ser, muchas veces, un obstáculo impenetrable para el proceso de establecimiento justo de acceso, control y uso del territorio. Una de las cuestiones más dramáticas es el conflicto por el paso, control y acceso del río Jordán.

Los conflictos entre Israel y los países vecinos, en la actualidad, tienen como telón de fondo el eje de control del territorio, pero de modo especial el control de los recursos hídricos del río Jordán<sup>8</sup> y los sistemas adyacentes. Por más de 40 años viene discutiéndose un acuerdo. En 1994, el tratado de paz entre Israel y Jordania, incluía importantes puntos sobre la cuestión de los recursos hídricos de la región compartida por los países. Mientras tanto, cualquier acuerdo sustentable debe tener como horizonte la inclusión de Siria y del Líbano, así como también del Estado Palestino.

Reconociendo la pluralidad y variedad de la investigación<sup>9</sup>, proponemos aquí una lectura del libro de Josué por parte de las comunidades de América Latina, manteniendo algunas perspectivas básicas y vitales:

- La dimensión vital del acceso a la naturaleza, como condición de vida.
- La experiencia de Dios, vivida en la experiencia de la espacialidad, como garantía de territorio para todos y todas.
- El conflicto presente en la experiencia de los grupos humanos, como ejercicio permanente de deconstrucción de poderes de muerte y construcción de alianzas que garanticen la vida.

## 1. Para entender el “territorio” y la “conquista”

El relato de la conquista de la tierra en el libro de Josué aglutina tres momentos diversos, contradictorios y complementarios de la construcción de “cuerpo” geopolítico y simbólico de Israel. En cada uno de estos momentos, varios recursos van a ser utilizados como referentes de “cuerpo” en Israel: los relatos de disputas por la tierra en el periodo tribal, la cartografía de la monarquía (David – Salomón – Josías) y la re-ingeniería política del periodo colonial persa. Variaciones sobre el mismo territorio, que se expresan de modo evidente en las contradicciones narrativas entre los libros de Josué y Jueces<sup>10</sup>.

En el mejor modo de ver, el libro de Josué (“Yahvé salva”) tenía como función la *corporificación* del territorio, es decir aglutinar y clasificar materiales sobre la especialidad reivindicada. Los relatos de Josué 1 al 12 presentan “el lugar”, “la tierra”, organizando materiales descriptivos de la eco-geografía, presentando el proceso de reivindicación del terri-

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, los usos de lectura del libro de Josué en la historia de las cruzadas > <http://gbgm-umc.org/UMW/joshua/landtheft.html> y del apartheid sudafricano > [gbgm-umc.org/umw/joshua/apartheid.html](http://gbgm-umc.org/umw/joshua/apartheid.html)

<sup>8</sup> [http://www.davidcox.com.mx/library/W/Wycliffe%20Aaron Wolf, “Hydrostrategic Territory in the Jordan Basin: Water, War, and Arab-Israeli Peace Negotiations”, <http://www.pnl.gov/ces/academic/midleas2.htm>, 11/9/99, p.24](http://www.davidcox.com.mx/library/W/Wycliffe%20Aaron%20Wolf,%20Hydrostrategic%20Territory%20in%20the%20Jordan%20Basin:%20Water,%20War,%20and%20Arab-Israeli%20Peace%20Negotiations%20.html)

<sup>9</sup> Para la discusión sobre la estructura Cf. Mark E. Biddle, *Literary Structures in the Book of Joshua*, en: <http://www.rande.org/~biddle.doc>

<sup>10</sup> Sobre cuestiones de datación, autoría y canon, Cf. Emanuel Tov, *The Rewritten Book of Joshua as Found at Qumran and Masada*, en: [n.mssc.huji.ac.il/symposiums/1st/papers/tov.html](http://n.mssc.huji.ac.il/symposiums/1st/papers/tov.html)

torio y estableciendo normas de consolidación de las relaciones de poder. Los relatos de disputas por el territorio van siendo leídos a partir de fragmentos de enfrentamientos de los grupos sociales, posteriormente identificados con Benjamín; estos mismos fragmentos van a ser ampliados a partir de la lectura notarial del periodo davídico-josíánico y, posteriormente, una lectura ritual-teológica en el periodo de dominación persa.

Todas estas construcciones geo-políticas y simbólicas requieren, necesariamente, trabajar con el vocabulario de “lugar”, necesitan ejercitarse en el lenguaje y en el imaginario de las distancias, relevos, posiciones, acontecimientos del mundo natural. Esta es la base material del libro de Josué: la tierra. Todas estas construcciones necesitan también trabajar con el vocabulario de “conquista”, de la reivindicación material y simbólica del acceso y uso del territorio.

La materialidad del territorio incluye las especificidades del mundo natural (biológico) con relación a las múltiples dimensiones de interacción sociedad – naturaleza (política, económica, cultural, etc.), siendo necesario referirse a la “malla de gestación del espacio”. Todo agrupamiento humano ocupa un espacio geográfico, y sus estructuras y modos de vida son instituidos e instituyen las relaciones de poder que garantizan o modifican la existencia humana en este espacio – tiempo. Situaciones de opresión y vulnerabilidad – como atestiguan en este periodo los textos de Amarna<sup>11</sup>, sobre los conflictos con los ‘*apirus* – pueden generar inestabilidad en la malla de gestación del territorio, y promover procesos combinados de *construcción/destrucción/manutención/transformación* del control territorial.

“Se designa por territorio una porción de naturaleza y, por lo tanto, de espacio sobre el cual una determinada sociedad reivindica y garantiza a todos, o a parte de sus miembros, derechos estables de acceso, de control y de uso, con respecto a la totalidad o a parte de los recursos que allí se encontrarán y que ella desea y es capaz de explotar”<sup>12</sup>.

La tierra como generalidad<sup>13</sup>, pasa a ser territorio cuando “determinada sociedad reivindica” su acceso, su control y su uso. Lo que leemos en el libro de Josué es el continuo trabajo de reivindicación del territorio, a partir de grandezas sociológicas diversas: la reivindicación de los sin-tierra del feudalismo egipcio en el Canán del siglo XII aec; la reivindicación del Estado sobre la casa de David como lista notarial de posesiones; la reivindicación del territorio sin Estado como legitimidad litúrgica de un pueblo reducido a su culto, en el periodo colonial.

El intento de delinear el mapa sugerido por el libro de Josué como un todo es una tarea difícil, toda vez que los “mapas narrativos” y los “mapas proyectados” se confunden y se anulan en cualquier propuesta de armonización. Toda la tierra pretendida y conquistada narrativamente no sobrepasa los límites de Benjamín, con alguna apertura al norte y al sur.

Por “conquista” entendemos el proceso de cambios ocurridos en la transición del bronce al hierro, en la región de Palestina, tanto en sus alteraciones eco-geográficas como en sus alteraciones de acceso y uso del espacio en este periodo.

<sup>11</sup> Cf. Reseña de Israel Finkelstein & Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York, The Free Press, 2001, en <http://www.airtonjo.com/resenhas05.htm>

<sup>12</sup> Maurice Godelier, en: Rogério Haesbaert, *O mito da deterritorialização - Do fim do territórios à multiterritorialidade*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004, p. 56.

<sup>13</sup> Descripción y recursos sobre la geografía > <http://www.airtonjo.com/historia14.htm>

Hay que procurar encontrar en el texto su vocabulario básico, su léxico primero... las condiciones objetivas del lenguaje, sus materiales en cuanto verbo y sustancia. El libro de Josué pronuncia la tierra. Prometida. Deseada, hecha territorio.

“El proceso de construcción del territorio es, simultáneamente, construcción/ destrucción/ manutención/ transformación, de la espacialidad que la sociedad tiene y desarrolla. Luego, la construcción del territorio es, contradictoriamente, un desarrollo desigual, simultáneo y combinado, lo que quiere decir: valorización, producción y reproducción”<sup>14</sup>.

## 2. Cartografía de Josué 1 al 12

De estos materiales del libro de Josué: desiertos, montañas, este y oeste, precipicios, monte, río, piedra, valle, planicie, lugar, término, mar, agujero, occidente y oriente, colinas, praderas. El mundo espacializado de relevo y depresión, espacio y lugar, Condición humana: la geografía.

### 2.1 En el comienzo de la historia... la naturaleza: estudio de términos

“Lugar” *maqom* como aparece en Josué 1,3; 3,3; 4,18; 5,9.15; 7,26; 8,19; 9,27 debe ser entendido como lugar-situación, lugar –de-alguna cosa, apuntando a determinada situación y posición (ciudad, país, objeto, jerarquía); se refiere también a un lugar “determinado”: de donde sale el agua, destino de los muertos, de cierto acontecimiento o acampamento.

“Término” *gebul* como en Josué 1,4; 12,2.4 designa un límite, frontera, territorio, división tanto de gente como de tierra; implica una dimensión conocida, en límites reconocidos y condiciones o cosas que señalan el tamaño/ dimensión.

“Tierra” *’eres* como en Josué 1,2.4.6.11.13; 2,1-8.9.11.14.18.24; 3,11.13; 4,24; 5,6.11; 6,22.27; 7,2.9.21; 9,6.9.24; 10,40-41; 11,3.16.22; 12,1.7 puede ser tanto la tierra como el planeta (*earth*) o como el campo (*ground*); puede designar un país o una región, o indicar un determinado segmento social (de la tierra).

Estos términos parecen ser sinónimos, pero indican espacialidades distintas. El término *’eres* es el que más aparece en los textos de Josué 1 al 12, cuando se refiere al espacio ampliado, a la espacialidad de valor, a la producción y reproducción. Tierra *’eres* es el espacio, la porción de naturaleza pretendida, como condición para la manutención de la vida del grupo. La tierra en disputa es *’eres*.

El término *maqom* aparece de un modo más restringido, indicando lugares especiales, determinando acciones rituales o fenómenos acostumbrados, por ejemplo *el lugar del pueblo* en el ritual del arca (Josué 3,3) o las aguas del río Jordán volviendo a su lugar (Josué 4,18).

La noción de *gebul* como territorio determinado por fronteras delimitadas, aparece dos veces en Josué 1 al 12:

“Desde el desierto y del Líbano, hasta el gran río... será vuestra tierra” (1,4).

“...tierra de los hijos de Amón” (12,2).

<sup>14</sup> Ariovaldo Umbelino Oliveira, “A geografia agrária e as transformações territoriais recentes no campo brasileiro”, en: *Novos caminhos da geografia*, Campinas, Editora Contexto, 1999, p. 74.

Josué 8,1; 10,42 y 11,22 son traducidos como “territorios” en algunas Biblias en portugués, pero deberían mantener el término *'eres* como traducción más adecuada.

A partir del capítulo 13, el término *gebul* aparece con mayor frecuencia, casi siempre designando las fronteras de un Estado o poder constituido: 13,3-4.10.16.23.25.30; 15,1-2.4.21.47; 16,2-3.5.8; 17,7-8; 18,5.11.19; 19,10-13.4. 18.22.25.29.33.41.46; 22,25; 24,30.

La tierra va a ser presentada a partir de puntos geográficos, reconocibles o genéricos, o a partir de términos opuestos como desierto-valle, oriente-occidente, montaña-pradera, etc., que califican el espacio, creando referencias narrativas reconocibles para los lectores/oyentes del texto:

“**Desierto**” *midbar*, se entiende como el lugar de vida de grupos humanos, sea en campos o ciudades, y de sus actividades económicas como era la crianza de animales, tal como se ve Josué 1,4; 5,4-10; 8,15.20.24; 12,8; 14,10; 15,1.61; 16,1; 18,12; 20,8; 24,7.

“**Agua**” *mayim* – El agua tiene un papel mucho más importante en la calificación de la tierra disputada, tanto en la perspectiva económica como en la dimensión litúrgica. Se refiere tanto a una fuente de agua como a un río –en el caso del libro de Josué, las aguas del río Jordán; también se refiere al agua para uso cotidiano de limpieza, cocina, salud y purificación (Josué 2,10; 3,8.13.15; 4,7.18.23; 5,1; 7,5; 9,21.23.27; 11,5.7).

De modo especial “el Jordán” va a ser un personaje importante en los relatos de Josué 1 al 12.

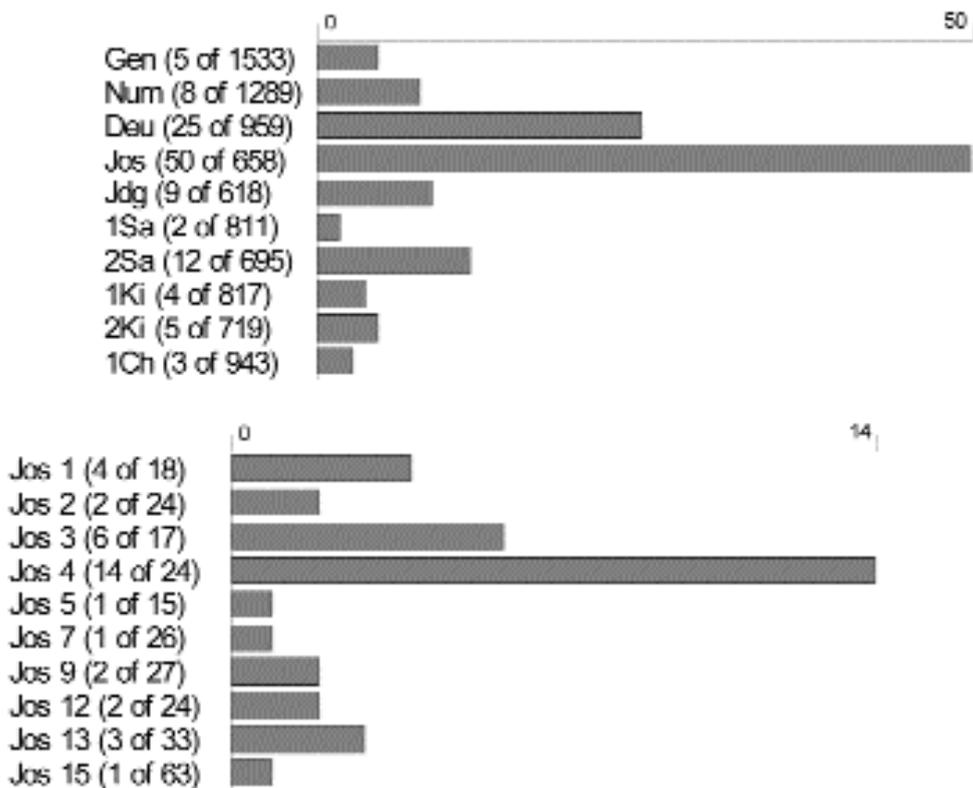
“Jordán significa *aquel que desciende* o también *lugar donde se desciende* (bebedero). Nombre bien adaptado al mayor río de Palestina, pues realmente nace encima del nivel del Mediterráneo, atravesando el lago de Hule, a unos 80 metros sobre el nivel del mar, hasta llegar, 16 kilómetros al sur, al lago de Genasaret, que ya está 210 metros por debajo del nivel marítimo, y tiene su desembocadura en el mar Muerto, 110 kilómetros abajo, situado, nada menos, que a 390 metros por debajo del nivel del mediterráneo”<sup>15</sup>.

## 2.2 El Jordán en números

- El Jordán – cantidad de referencias por versículos:<sup>16</sup>
  - Génesis - 5 en 1533
  - Números - 8 en 1289
  - Deuteronomio - 25 en 958
  - Josué - 50 en 658
  - Jueces - 9 en 618
  
- El Jordán – cantidad de referencias por capítulo en Josué 1 a 12
  - Josué 1 - 4 en 18
  - Josué 2 - 2 en 24
  - Josué 3 - 6 en 17
  - Josué 4 - 14 en 24
  - Josué 5 - 1 en 15
  - Josué 7 - 1 en 26
  - Josué 9 - 2 en 27
  - Josué 12 - 2 en 24

<sup>15</sup> <http://www.airtonjo.com/historia15.htm>

<sup>16</sup> Instrumental de pesquisa do Bible Works 5.0.



Las muchas referencias al Jordán califican la disputa del territorio que es narrada: se trata del valle del Jordán y su capacidad de sustentación de la vida (humana y animal). Esta apropiación va a ser hecha materialmente con el movimiento de cruzar el río (Josué 3,16) y avanzar con dirección a Jericó; este relato será releído con procedimientos litúrgicos (Josué 4) y con elementos fantásticos que se refieren a la salida en Éxodo (las aguas “cortadas” de Josué 3,13). La importancia del Jordán como porción de la naturaleza que garantiza el acceso estable, puede ser percibida en la referencia: “porque el Jordán desbordaba por sus orillas, todos los días de la cosecha” (Josué 3,15).

De cierto modo, se podría decir que Josué 1 al 12 trata sobre la “conquista” del Jordán; de la disputa por el acceso, control y uso de los escasos recursos hídricos de la región. Más que por el *eres*, el libro de Josué se esfuerza, reivindica y transita por las aguas del río Jordán. Son relatos de ocupación, disputadas en el Jordán, relatos de ocupación mística y litúrgica, relatos de ocupación narrativa y simbólica. Todas ellas violentas y repetidas. Contradictorias y combinadas.

A partir del Jordán, el vocabulario eco-geográfico va a nombrar las regiones, los espacios de lugar, haciendo referencia al “naciente del sol/oriente” *míserah* como en Josué 1,15; 4,19; 11,3,8; 12,1,3 o “entrada del sol/occidente”, como en Josué 1,4; 23,4. La palabra *yam* también puede ser usada para designar al occidente, como referencia al “mar” (Josué 8,9,12); “norte”, *sapom*, es casi exclusivo de Josué, en 8,11,13; 11,2, refiriéndose a las regiones más distantes al norte y al “sur” *negeb* como en 10,40; 11,2,16; 12,8 designando fronteras al sur, no exactamente especificadas.

El relevo va a ofrecer un vocabulario importante en la definición y en la "conquista" del territorio: "*monte*" más bajo que montaña, una elevación, como en Josué 5,3 en el monte de los prepucios; "*montaña*", *har*, difícilmente distinguido de "monte", en los relatos de Josué 2,16.22.23, designa el local donde los espías de Jericó se escondían; en 8,30.33 Josué erige un altar en Ebal; aparece también como lugar de morada de reinos enemigos que fueron conquistados 9,1; 10,6.40; 11,2-3.16.21; 12,1.5.7; "*colina*" *tel*, como en Josué 8,28 es un montón de ruinas, o como en 11,13 es una elevación propicia para la construcción de ciudades ("no quemarán los israelitas las ciudades que estaban sobre sus colinas; a no ser que sea Jazor, la cual Josué quemó"); "*pradera*", *arabah*, como referencia a región plana, adyacente al Jordán y escenario de disputas como en Josué 3,16; 4,13; 5,10; 8,14; 9,1; 10,40; 11,16; 12,8.

### 3. Producción de territorio: formas sociales de reivindicación, acceso y uso

"En el comienzo de la historia, estaba la naturaleza. Vino el hombre, se instaló y comenzó a agregar nuevas cosas. Él produjo el territorio de esa forma. Se puede definir el territorio a partir del Estado, como en la ciencia política, o por los accidentes geográficos, como hacía otrora la geografía... trabajamos con la idea de que el territorio es la construcción de base material, sobre la cual la sociedad produce su propia historia"<sup>17</sup>.

En el libro de Josué nos encontramos con diversas narraciones de reivindicación del territorio que buscan fundamento, estabilidad, delimitación y/o frontera. Este proceso, no solamente garantizaba el acceso, el control y el uso de una determinada porción de la naturaleza, sino que también estructuraba la vida social en las formas de producción de vida material y simbólica. Las formas de acceso, control y uso de la tierra son, al mismo tiempo, una relación con la naturaleza y una relación socio-cultural en doble sentido: entre grupos humanos diversos (con o sin Estado) y al interior de cada grupo (organización familiar y comunitaria).

En los capítulos 1 al 12 de Josué se pueden encontrar narraciones que relatan la historia de las relaciones sociales entre diversos actores y sus intereses de acceso, control y uso del territorio. Sobre este aspecto existen diversas teorías que tratan de explicar el surgimiento de Israel en la región, durante este periodo: conquista, migración, aculturación<sup>18</sup>. Tal vez la lectura más adecuada sería aquella que considera el movimiento, el conflicto, la fluidez y la interconexión entre los diversos segmentos involucrados y el espacio (tierra y agua).

Tres aspectos merecen ser destacados:

- La relación de guerra y exclusión con los reyes y las poblaciones de las ciudades.
- Las relaciones de alianza e inclusión con sectores de población local.
- La apropiación mística y litúrgica del territorio.

<sup>17</sup> Entrevista de Milton Santos > [http://www.nordesteweb.com/not02/ne\\_not\\_20010202a.htm](http://www.nordesteweb.com/not02/ne_not_20010202a.htm)

<sup>18</sup> <http://www.airtonjo.com/historia16.htm> y la revisión afirmativa de Norman Karl Gottwald sobre su trabajo <http://www.servicioskoinonia.org/relat/374e.htm>

### 3.1 Geografía humana y conflicto de “clase”

Mucho se ha discutido ya sobre el carácter violento y arrasador de los textos de Josué. También mucho se ha dicho ya sobre las contradicciones entre narraciones totalizadas del libro de Josué y de relatos parcializados del libro de los Jueces. Tales contradicciones están presentes en el texto mismo de Josué: los listados de victorias alcanzadas son relativizadas por textos como:

- Josué 11,13: Pero Israel no quemó ninguna de las ciudades edificadas en las colinas, excepto Jazor a la que Josué incendió.

Si el texto de Josué 1 al 12 insiste sobre el total aniquilamiento de las ciudades y poblaciones del territorio disputado, el mismo texto trata de presentar excepciones en cantidad y cualidad suficientes para la relativización de esa tesis principal, como se encuentra en Josué 13,1b.2.13:

“Había muchísima tierra para ser poseída. La tierra que aún quedaba era esta: todos los territorios de los filisteos y todo Guesú... Sin embargo, los hijos de Israel no expulsaron a los guesuritas, ni a los maacatitas; por eso, Guesú y Macaá quedaron habitando en medio de Israel, hasta el día de hoy”.

En el bloque narrativo de Josué 1 al 12 se toma la parte como un todo, es decir la geografía limitada de Benjamín es presentada como “todo Israel”, el liderazgo parcial de Josué escenifica a un nuevo Moisés, y el río Jordán hace las veces del mar Rojo, en una re-escentificación de los orígenes de los grupos semitas salidos de Egipto.

Interesa identificar en las narraciones de Josué 1 al 12 las formas de localización de las mallas de poder<sup>19</sup>, esto es, el texto presenta la malla existente de poder de los reyes sobre el territorio y va extendiendo esta malla por diversas vías narrativas. Así, los reinos son localizados en la geografía, situados en el territorio, para luego ser desposeídos de su control, acceso y uso del lugar. De esta manera, la forma de presentación del rey se da por la malla de poder sobre el territorio, intentando describir no el tamaño de su ciudad o de su población o ejército, sino identificando sobre qué parcela de territorio/naturaleza ejercen su poder. Geografía y poder político se mezclan, por ejemplo:

5,1 – El reino de los amorreos que habitaban de este lado del Jordán, *al occidente*, y todos los reinos de los cananeos, que estaban al pie del mar.

9,1 – Los reyes de la región más allá del Jordán supieron todo eso. Inmediatamente, tanto en la montaña como en el llano, en la costa del Gran Mar como en los alrededores del Líbano, los hititas, amorreos, cananeos, fereceos, jeveos y jebuseos se reunieron para atacar juntos a Josué y a Israel.

11,2 - Y a los reyes que viven en las montañas del norte, en la planicie de Quineret al sur, en la planicie y en las lomas de Dor al oeste.

11,3 - Los cananeos estaban al este y al oeste: los amorreos, los hititas, los fereceos y los jebuseos, en la montaña; los jeveos al pie del Hermón, en el territorio de Mispá.

12,1 - Estos son los reyes a los que vencieron los israelitas al otro lado del Jordán al este, desde el torrente de Arnón hasta el monte Hermón, con toda la Arabá al este.

<sup>19</sup> Daniel J. Elazar, “The Book of Joshua as a Political Classic”, en: *Jerusalem Center of Public Affairs* > <http://www.jcpa.org/d-je/articles2/joshua.htm>

12,2 - Sijón, rey de los amorreos, que vivía en Jesbón. Su reino comenzaba en Aroer, a orillas del Arnón; comprendía el fondo del valle, la mitad de Galaad hasta el torrente de Yaboc que marca la frontera con los Amonitas.

12,3 - *A Arabá hasta el mar de Quineret al este y el mar de la Arabá o el mar de la Sal al este, en dirección a Bet-ha-Jesimot, y al sur las primeras cuevas del Pisga.*

12,5 - Su reino comenzaba en **el monte** Hermón en Salca; comprendía todo el Basán hasta la frontera con los Guesuritas y los Maacatitas, y la mitad de Galaad hasta la frontera con Sijón, rey de Hesbón.

12,7 - Esta es la lista de los reyes del país a los que Josué y los israelitas derrotaron a este lado del Jordán, al oeste, desde Baal Gad en el valle del Líbano hasta el monte Pelé que se levantaba al lado de Seír. Josué distribuyó sus tierras y se las dio en herencia a las tribus de Israel.

12,8

Ya fuera en la montaña o en las tierra bajas, en la Arabá o en los lomajes regados, en el desierto o en el Negueb, entre los hititas, los amorreos, los cananeos, los fereceos, los jeveos y los jebuseos.

Lo que texto nos dice es que había una hegemonía, una malla de poder por parte de los “reyes” cananeos en el control de la región. Esta malla necesita ser destruida para que otros, nuevos grupos sociales, tengan acceso y garantía en el uso del lugar. El texto de Josué presenta esta conquista a través de procesos combinados, contradictorios y continuados.

La reivindicación del uso del territorio en la forma de acceso a la tierra y a la agricultura se deja ver en el capítulo 5 de Josué, que narra también, de forma ritual y simbólica la conquista del uso de la tierra en la transición del “mana” a los “frutos de la tierra”:

5,10 - Los israelitas acamparon en Guilgal y la tarde del décimo cuarto día del mes celebraron la Pascua en las llanuras de Jericó.

5,11

Al día siguiente de la Pascua, comieron de los frutos del país, panes sin levadura y grano tostado.

5,12 - El maná dejó de caer el día siguiente, después de que comieran.

El reconocimiento de este conflicto de base, en Josué 1 al 12 no autoriza una lectura triunfalista de la conquista del territorio. Lo que el texto deja claro es el conflicto por la malla de poder, la reivindicación por el poder de acceso y el uso de la tierra y del agua. En este sentido, las lecturas de corte socio-económico revelan alternativas interpretativas importantes para comprender la intolerancia con las clases dirigentes y sus ciudades, en los relatos de “conquista” de la tierra. La reivindicación por el control del territorio va a aproximar a sectores sociales vulnerables y a antagonizar –social y simbólicamente– con las élites de los reinos cananeos.

### 3.2 Alianza e inclusión: de un pueblo sin espacio a un espacio del pueblo

El dramatismo de las cuestiones y disputas humanas y sociales en el territorio presentado por Josué 1 al 12, está directamente relacionado con la cantidad de gente que la región necesita alimentar (agua) y con las potencialidades efectivas del medio físico, considerando los patrones de vida de sus poblaciones y los límites impuestos por las relaciones dominantes de producción de la vida material y simbólica.

<sup>20</sup> Gerald West, “Debt and Jubilee - Systems of Enslavement and Strategies for Liberation”, en: <http://www.aidc.org.za/?q=book/view/41>

La narración sistemática de situaciones de hambre, migración y servidumbre, recaen exactamente sobre la parcela construida por todo tipo de trabajadores sin tierra y, por tanto, vulnerables al sistema egipcio-cananeo<sup>20</sup>. Esta frágil posición de la principal fuente de fuerza de trabajo y de la producción de alimentos y servicios de la región, acaba creando una espacialidad común, una pertenencia de segunda categoría al territorio.

“Apartándose de las condiciones opresoras de centralización política y estratificación social en las ciudades-estado cananeas, diversos grupos de campesinos y obreros, soldados mercenarios y otras gentes marginadas se unieron en las montañas centrales de Palestina a fin de organizar su producción, distribución y consumo según líneas esencialmente igualitarias, sin la imposición de un poder estatal obligatorio.”<sup>21</sup>

Dos narraciones ejemplares presentan las formas de alianza de los diversos grupos marginales: Josué 2 y 6, con el protagonismo de Rahab y Josué y con el protagonismo de los gabaonitas.

El texto de Rahab ya tiene un cúmulo de estudios<sup>22</sup> en América Latina, no sólo en el campo de los estudios bíblicos, sino también como referencia para el estudio de la participación de las mujeres marginadas de proyectos<sup>23</sup> populares de liberación.

El texto de Rahab interrumpe, en cierto modo, la presentación triunfante de Josué como líder sucesor de Moisés (capítulo 1) y pone la discusión en el eje central de la malla de poder: una ciudad cananea... pero lo hace desde la periferia: el muro.

El texto presenta todos los movimientos de aproximación, presentación de motivos, credo y alianza entre grupos (Josué 2,1 a 2,24 y 6,25b), es decir narra una clave de lectura para la comprensión de las relaciones entre los diversos grupos interesados en la “conquista” de la tierra. Rahab es la instigadora para el derrocamiento de las estructuras opresoras de la ciudad y para la mediación política y ritual de integración de su “casa/pueblo en el movimiento de reivindicación del territorio”<sup>24</sup>. A partir de Rahab es posible ampliar las formas de comprensión entre grupos recién llegados a la región y grupos moradores de las ciudades cananeas.

La participación central de una mujer trabajadora y prostituta en este proceso, revela que la lucha por el espacio y la constitución del territorio creaba oportunidades y estructuras más flexibles de poder y liderazgo entre los grupos, viabilizando alianzas que podían ser consideradas inviables desde una perspectiva legal o estatal. Es la sociedad sin estado que ejercita formas liberadas de poder que se expresan en el protagonismo<sup>25</sup> de Rahab y también en una memoria que no se deja vencer por el horizonte narrativo<sup>26</sup> del conjunto del texto, que insiste en la aniquilación total de la población local. Del mismo modo, el tex-

<sup>21</sup> Alicia Winters, “La mujer en el Israel pre-monárquico”, en *Ribla*, vol. 15 en: <http://www.clailatino.org/ribla/ribla15/la-%20mujer%20en%20el%20israel%20premonarquico.htm>

<sup>22</sup> Mercedes Budallés Diez, “Raab - Mulher da vida”, São Bernardo do Campo, Universidad Metodista de São Paulo, 2002 (disertación de maestría); Anne Catherine Avril, “As mulheres judias na genealogia de Jesus segundo Mateus 1,1-17”, en: *Ribla*, vol.40, 2005, en: <http://www.clailatino.org/ribla/ribla40/las%20mujeres%20judias%20en%20la%20genealogia%20de%20jesus.html>;

Mercedes Lopes Torres, “Mujeres que se inventan salidas (Mateo 1,1-17)”, en *Ribla*, vol. 25, 1996, en: <http://www.clailatino.org/ribla/ribla25/mujeres%20que%20se%20inventan%20salidas.html>;

Nancy Cardoso Pereira, “O que esta mulher está fazendo aqui?”, en: *O que esta mulher está fazendo aqui?*, São Bernardo do Campo, Edição, 1992.

<sup>23</sup> Fábio Vasconcelos y Maria C. Andrade, en: [www.anped.org.br/reunioes/27/ge23/t234.pdf](http://www.anped.org.br/reunioes/27/ge23/t234.pdf).

<sup>24</sup> Alicia Winters, “La mujer en el Israel pre-monárquico”.

<sup>25</sup> Phyllis A. Bird, “The Harlot as Heroine - Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts”, en *Semeia*, vol. 46, 1989, p. 119-139.

<sup>26</sup> Kathleen Nolan, “A Narrative-Critical Exegesis of Joshua 2: “Rahab, a Paradigm of Faith (or: A Woman Shows The Way?)”, en: <http://www.wsrnt.net.au/conferences/peaceworks2004/> Nolan.doc

to presenta problemas internos (como en el relato de Acán, Josué 7) que van siendo enfrentados en el desarrollo de la lucha por la tierra.

El texto de Josué 9 también tenía esta función ejemplar, ampliando el ámbito de las alianzas. Si en el texto de Rahab la alianza fue hecha a partir de una unidad familiar, en el texto de los gabaonitas se revelan posibilidades de alianzas mayores con grupos mayores de habitantes locales. El texto explica el acuerdo hecho con una ciudad local, a partir de indicativos de vulnerabilidades presentadas (que igual son falsas), que serían: sacos viejos y odres de vinos viejos, rotos y remendados, zapatos viejos y recosidos, llevando ropas viejas; y todo el pan que traían para el camino era seco y mohoso, de una tierra distante (Josué 9,4-6). Estos indicativos de vulnerabilidad explicitan los criterios de alianza posible entre grupos que reivindican el acceso y el uso de la tierra/agua.

Estas idas y venidas literarias testimonian el intenso proceso de amoldamiento social que crea un territorio en medio de la fricción entre la ocupación de la tierra, la creación de mecanismos de defensa y la garantía de acceso y el establecimiento de criterios y mediaciones que viabilicen la vida material. Uno de los mecanismos vitales en el amoldamiento social es lo ritual, el aparato simbólico que será tratado enseguida, aunque sea de modo parcial.

### 3.3 Fabricación y apropiación mística del territorio (indicación de posibilidades)

"Reconociendo la importancia de la Teología de la Liberación en la formación del MST, Stidile caracteriza como "mística" el elemento religioso en MST, que permanece como forma de unión entre los miembros del movimiento... un factor de unidad, de vivenciar las ideas, la mística debe ser parte de la vida cotidiana, no puede ser un momento aparte, es sentimiento canalizado con dirección a un ideal alcanzable. En ese sentido, el MST intenta "hacer la mística" cuando, en cada actividad del movimiento, resalta el proyecto global, trae a lo cotidiano el proyecto de conquistar el lugar prometido para todos"<sup>27</sup>.

"¿Qué es lo que Cimi tiene? ¡Tiene color de indio, tiene! ¡Tiene documentos de denuncia, tiene! ¡Tiene lucha por la tierra, tiene! ¡Tiene plan pastoral, tiene! ¡Tiene mística, tiene! Pero, no podemos tener místicas como se tiene una propiedad o un objeto. Somos místicos. La mística no puede ser *instrumentalizada*. El ser nos fue dado para trabajar en beneficio de alguien. El ser es siempre un venir a ser, o mejor, un ser que viene, un servir"<sup>28</sup>.

Muchos otros ejemplos sobre la importancia de la mística y sus rituales en las luchas por la tierra en el continente Latinoamericano pudieran ser presentados.

Si tomamos la reflexión de Alicia Winters como referencia de que estas tradiciones representarían la definición fundamental de la auto-imagen de Israel, demostrando el modo como Dios tomó a los que no eran pueblo para hacerlos pueblo de Dios<sup>29</sup>, podríamos iden-

<sup>27</sup> Maria de Lourdes Beldi Alcântara, "O Movimento dos Sem Terra - Um análise sobre el discurso religioso", en: [http://www.imaginario.com.br/artigo/a0061\\_a0090/a0064.shtml](http://www.imaginario.com.br/artigo/a0061_a0090/a0064.shtml)

<sup>28</sup> Paulo Suess, "A mística na ação missionária do Cimi/ Conselho Indigenista Missionário, en: <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=2045&eid=374>

<sup>29</sup> Alicia Winters, "La mujer en el Israel premonárquico".

tificar, a lo largo de los textos de Josué 1 al 12, los diversos núcleos rituales que expresan esta auto-imagen de un pueblo en construcción.

Reconociendo las interpolaciones de materiales teológicos posteriores (arca, circuncisión, etc.)<sup>30</sup>, el texto de Josué 1 al 9 presenta diversas tradiciones rituales:

- La “delegación de Josué (capítulo 1).
- El credo de Rahab (2,9-10).
- La señal de Rahab: el cordón escarlata (2,18).
- Los rituales con el arca (3,1-17).
- La columna de piedras del Jordán (4).
- La circuncisión de los nacidos no deseados (5,1-9).
- La celebración de la Pascua (5,10-12).
- Teofanía de Josué (5,13-15).
- El ritual de destrucción de Jericó (6).
- Renovación de la alianza (8,30-35).
- Sol y luna “parados” (10,12-15).

Estas liturgias participan, de modo activo, en la lucha por la tierra. Diversos núcleos de conflictos y de identidad, que son difícilmente resueltos en la complejidad de lo real, van siendo resueltos o anticipados simbólicamente. A medida que el texto avanza en el territorio va dejando marcas, marcos simbólicos que ocupan el imaginario y dibujan el mapa pretendido.

La participación de elementos de la naturaleza en los rituales debe ser percibida, de modo especial el Jordán y sus riberas, así como los fenómenos solares y lunares.

La posesión, el acceso y el uso simbólico del territorio son elementos vitales de Josué 1 al 12 y merecen un estudio cuidadoso posterior en el trabajo con valores éticos, espirituales, simbólicos y afectivos que consoliden el proceso de territorialidad. El territorio no se define solamente como un principio material de apropiación, sino también como un principio cultural de identificación o de pertenencia<sup>31</sup>.

La lucha por la tierra es lo que hace al pueblo, es lo que dibuja el mapa del proceso de la conquista de un lugar donde quepan todos y todas. En este sentido, el libro de Josué puede ser Latinoamericano... “hasta el día de hoy” (Josué 4,9; 5,9; 7,26). Dios conozco.

Nancy Cardoso Pereira  
Avenida 17 de julho 555 casa 3  
Volta Redonda/RJ  
27290-200  
Brasil  
nancycp@uol.com.br

<sup>30</sup> Sandro Gallazzi, “De nada vale a gordura dos holocaustos - Uma crítica popular ao sacrifício do segundo templo”, en *Ribla*, vol. 10, 1991, en: <http://www.clailatino.org/ribla/ribla10/de%20nada%20vale%20a%20grasa%20de%20los%20holocaustos.htm>; Richard S. Hess, “Studies in the Book of Joshua”, em: [www.biblicalstudies.org.uk/article\\_joshua\\_hess.html](http://www.biblicalstudies.org.uk/article_joshua_hess.html)

<sup>31</sup> Rogério Haesbaert, *O mito da deterritorialização*, p.72.

# La distribución de la tierra

## *Josué 13-24*

### Resumen

El artículo presenta una introducción a los capítulos 13 al 24 del libro de Josué. Aborda cuestiones históricas relacionadas a la redacción del conjunto en correlación con la Historia de Israel. Por tanto, verifica las incongruencias de la visión unitaria de la posesión de la tierra y de su distribución, a partir del libro de los Jueces y de las contradicciones internas del propio libro de Josué. Observando la lectura deuteronomista del libro, el artículo propone que, pese al complejo contenido de elementos bastantes antiguos que se remontan al período tribal, en su forma actual su redacción debió haber ocurrido en el tiempo de la monarquía, posiblemente como panfleto de propaganda para los anhelos del reinado de Josías. A partir de allí, presenta y comenta brevemente las diferentes unidades mayores de este bloque literario, así como sus sub-unidades, indicando cuestiones y aspectos para un estudio más profundo de las diferentes partes. Por último, apunta algunos acentos teológicos, verificados en una lectura que no se encierra en la redacción final deuteronomista, sino que busca rescatar las intenciones de la capa más antigua del conjunto.

**Palabras claves:** Josué, distribución de la tierra, sociedad tribal, deuteronomistas, monarquía.

### Abstract

The article presents an introduction to Chapters 13 to 24 of the Book of Joshua. It takes on historical questions related to the redaction of the whole of this in relation to the history of Israel. To this end it checks the incongruencies of the unitary view of the taking of the land and its distribution based on the Book of Judges and the internal contradictions of the Book of Joshua itself. Observing the Deuteronomist reading of the book, the article proposes that, even though this complex does contain some quite ancient elements which go back to tribal society, in its present form its redaction must have taken place at the time of the monarchy, possibly as a propaganda pamphlet in the service of the concerns of the reign of Josias. Based on that, it presents and briefly comments on the several larger units in this literary block, along with their sub-units, pointing out questions and aspects of importance for the further study of these parts. Finally, it points out some theological accents which are verified in a reading which is not captive to the Deuteronomistic final redaction and which seeks to recover the intentions of the oldest stratum of the block.

**Key words:** Joshua, distribution of land, tribal society, Deuteronomists, monarchy

## 1. Introducción

El capítulo 13 inicia un nuevo bloque de Josué. Hasta el capítulo 12, el asunto predominante era la conquista de la tierra. A partir de ahora, y extendiéndose hasta el capítulo 19, el tema central es la *distribución de la tierra* entre las diversas tribus.

Una primera visión de conjunto, fruto de una lectura poco atenta, continúa dando la impresión –ciertamente ya sentida en la parte inicial del libro (capítulos 1-12)– de que la posesión y la distribución de la tierra ocurrió de forma ininterrumpida, incontestable y arrasadora. Con todo, como veremos más adelante, una serie de estudios consistentes demuestran que esa visión unitaria no corresponde a la probable realidad histórica. Con cer-

teza, en su versión actual, el libro de Josué presenta la pretensión de la monarquía judaíta sobre el amplio territorio, a partir del reinado de Josías (640-609 a.C.).

Para corroborar esta última afirmación, será necesario que nos detengamos, aunque sea brevemente, en los aspectos redaccionales del libro y en una confrontación del texto con los resultados de la investigación sobre el libro de los Jueces y sobre la historia de Israel<sup>1</sup>.

Apenas después de esto, podremos abordar introductoriamente las diversas partes del libro.

## 2. El libro de Jueces, contra-espejo del libro de Josué

La visión de una conquista unitaria y global por parte de Israel, como es descrita en el libro de Josué, es contestada en el libro de los Jueces, de dos formas.

La primera de ellas es el propio meollo del libro de los Jueces (3,7-8,35; 10,6-12,6; 13,1-16,31): *héroes liberadores* son convocados por Yahvé para liberar separadamente territorios dominados por otros pueblos, residentes o no, en Palestina. En el caso del último héroe liberador, Sansón (13,1-16,31), la amenaza de los filisteos continuará aun más allá de aquellos relatos y sólo terminará en tiempos de David (2Sam 8,1). Esto, por sí solo, ya significa que la tierra no estaba totalmente liberada.

La segunda contestación, sin embargo, es más contundente. Se trata de la así llamada *lista negativa de las posesiones*, encontrada en Jue 1,21.27-36. En ella, tenemos un inventario de las ciudades territorios aún no conquistadas por Israel. Nada menos que siete tribus, de cuyos territorios no fue posible desalojar a sus seculares controladores, son ahí mencionadas. Si observamos un mapa de Palestina, las ciudades-estados mencionadas en esta lista, permiten concluir que todo el territorio continúa siendo dominado por los cananeos. En verdad, algunas de estas ciudades sólo serán sometidas por Israel en el inicio de la monarquía, como es el caso de Jerusalén (Cf. 2Sam 5,6-12) y las ciudades de la Planicie de Jezrael, sólo incorporadas bajo Salomón (1Re 4,12; 9,15). Además, es oportuno recordar que, excepto Jerusalén, las ciudades mencionadas en la lista están localizadas en las planicies, por lo tanto, controlan las tierras más fértiles, así como las rutas de las caravanas.

Con certeza, la extensión territorial pretendida en Jos 1,4 y 11,16-22, según la cual los límites de Israel se extenderían “desde el desierto y el Líbano, hasta el gran río, el río Eufrates, toda la tierra de los hititas, y hasta el gran mar, la entrada del sol”, no se confirma a juzgar por el libro de los Jueces. Antes que eso, tales límites corresponden a las dimensiones del reino unido bajo David y Salomón, incluidos allí los territorios de reinos vecinos vencidos y sometidos a vasallaje (Cf. 1Re 5,1.4; 2Cro 9,26).

## 3. Contradicciones internas en el libro de Josué

El propio libro de Josué, en esta su segunda parte, admite que la tierra aún no ha sido totalmente conquistada. Luego, en la introducción de esta segunda parte, quedamos informados que “muchísima tierra quedó por ser conquistada” (13,1b). Los versículos siguientes, 12,2-6, inclusive la describen: el territorio de los filisteos (v. 2-3), el territorio de los fenicios (v. 4-6) y, en medio de éstos (v. 4) también el “territorio de los amorreos”, que indicaría las áreas pretendidas por los danitas, en su primer sitio, así como el litoral, atribuido a los manasitas.

<sup>1</sup> Abordo estos aspectos con mayor profundidad y con relación a todo el libro de Josué en mi artículo: “Josué - Modelo de conquistador?”, en *RIBLA*, Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, n. 12, 1992, p. 36-50. Remito a él para mayores detalles.

Con relación a la Cisjordania, 14,6-15; 15,13-19, apunta que la posesión de Hebrón aún está por ser conseguida por Caleb (Cf. Jue 1,11-15). 15,63 admite que aún no se ha expulsado a los jebuseos (Jerusalén; Cf. 2Sam 5,6-9).

En lo que respecta a Palestina Central, 16,10 admite que no ha sido tomada Gezer (Cf. 1Re 9,16) y 17,11-12 menciona que las ciudades-estado que funcionaban como descansos de las rutas que cruzaban la Planicie de Jezrael (Bet-Seán, Jibleam, Dor, Tanac y Meguido), incluidas sus aldeas, no fueron conquistadas. En la misma dirección apunta el relato de 17,14-18, en el cual los “carros de hierro” (v. 16 y 18) de los cananeos impiden que Manasés se apropie de las planicies.

En lo que se refiere a las tribus de la Transjordania, 13,13 indica que Guesu y Maacá no fueron arrasadas.

Finalmente, 19,47 admite problemas para los danitas en su primera localización en el sur, y 23,7.12.13 habla insistentemente “de estas naciones que quedaron en medio de ellos”.

A partir de esto, parece ser evidente que la proyectada conquista global del territorio pretendida en el libro de Josué, especialmente en su segunda parte, no se confirma.

#### 4. La redacción deuteronomista del libro de Josué y su datación

No obstante, algunos pasajes del libro insisten en afirmar lo contrario. En el conjunto del libro, eso ocurre principalmente en el capítulo 1 (Cf. principalmente los vv. 2-4.6.11.15), en el capítulo 11 (Cf. vv. 16-23), en el capítulo 12 (vv. 1.7-8) y en lo que se refiere a lo complejo para el análisis actual, capítulos 21.43-45 y capítulo 23 (v. 1 *passim*).

Todos estos pasajes, sin embargo, la investigación los atribuye a redactores deuteronomistas<sup>2</sup>. Esto significa que tales menciones de la pretendida conquista total de la tierra representan una visión bastante distante de los acontecimientos que el libro de Josué pretende narrar.

La cuestión que surge es: ¿cuándo habría ocurrido esa redacción que pretende una conquista unitaria de la tierra y su distribución entre las doce tribus?

En general se postula la época del Exilio Babilónico para los autores deuteronomistas, que habrían recopilado los libros de Josué hasta 2Reyes, excluyendo el libro de Rut, en la tierra devastada. Su trabajo redaccional tendría el propósito de revisar la Historia de Israel, a partir de la catástrofe del 587 a.C.

No obstante, hay autores que proponen más de una edición de esta revisión histórica, una de las cuales sería de la época del reinado de Josías (639-609 a.C.), compuesta como obra de propaganda a favor de la reforma promovida por este rey con base en el libro del Deuteronomio<sup>3</sup>.

La propuesta parece muy viable. Al final, el gobierno de Josías ocurrió en un vacío de poder imperialista. A partir de Assurbanipal (668-626 a.C.), más interesado en las artes

<sup>2</sup> No hay unanimidad sobre los diversos pasajes atribuibles a los redactores deuteronomistas en el libro de Josué. Cf., por ejemplo, Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien - 1. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle, Max Niemeyer, 1967. p. 41 (en portugués: “O deuteronomista”, en *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza, Nova Jerusalém, vol. 10, 1993, p. 13-183; Gerhard von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Aste, vol. 1, 1973; Ernst Sellin y Georg Fohrer, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo: Paulinas, vol. 1, 1978, p. 284; Norman K. Gottwald, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, São Paulo: Paulinas, 1988, p. 233-234, entre otros. No obstante, veo buena sustentación para los pasajes que nos interesan para la discusión propuesta. – Para mayores informaciones sobre la Obra Historiográfica Deuteronomística, confróntese por ejemplo Werner H. Schmidt, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1994, p. 134-155.

<sup>3</sup> Cf. Norman K. Gottwald, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p. 286-287; Roland de Vaux em sua introdução ao livro de Josué na *Bíblia de Jerusalém*, p. 329 e 326. Véase también Gerhard von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, vol. 1, p. 323.

que en la guerra, el control asirio sobre los territorios ocupados o sometidos se ablanda. El imperio ya no interviene en Judá con ocasión de las escaramuzas internas del 639 a.C., cuando Amón es asesinado por conspiradores palaciegos, rechazados por el ‘pueblo de la tierra’, que instituyó a Josías en el poder. El rey babilonio Nabopolassar (626-605) aniquila a Asiria, pero no tiene condiciones para asumir el control sobre la región Siro-Palestina.

Este es el periodo de Josías, un periodo de un vacío político en el juego de las potencias internacionales. En este vacío, la reforma deuteronomica será posible. Separar los dioses extranjeros del templo significa abandonar el vasallaje. La reforma es, pues, también política. Judá retoma su autonomía.

Es en este momento cuando el reino de Judá aspira a restaurar el gran reino de David. La reforma de Josías alcanza Betel (2Re 23,15) y todas las ciudades de Samaria (2Re 23,19); al final, Josías está en Megido (2Re 23,29), antigua capital de la provincia asiria de Galilea. Conforme 2Cro 34,6 llega hasta el mismo norte de Galilea<sup>4</sup>.

Albrecht Alt<sup>5</sup> propuso la interesante hipótesis de que los inventarios de las ciudades de Judá en Jos15, 21-62, corresponderían al distrito de Judá, en tiempos de Josías. Por extensión, lo mismo ocurriría con las ciudades inventariadas en el libro de Josué para Benjamín (18,21-28), Simeón (19,1-9), Zebulón (19,10-16), Isacar (19,17-23), Aser (19,24-31), Nefalí (19,32-39) y Dan (19,40-48).

Pese a que tal hipótesis es confrontada en la investigación, la mayoría de los autores admite que tales inventarios sólo pueden corresponder a los tiempos de la monarquía, como mínimo a partir del reinado de Salomón<sup>6</sup>, época en que, por primera vez, el reino unido bajo la dinastía davídica está claramente subdividido en doce distritos administrativos (1Re 4,7-19)<sup>7</sup>.

A partir de estos datos, podemos afirmar con seguridad que, aunque las tradiciones territoriales de las diferentes tribus puedan remontarse a periodos más antiguos, la redacción de Jos 13-24 debió ocurrir en el periodo de la monarquía. La fijación de los límites territoriales interesa al Estado, especialmente para fines de tributación (1Re 4) y de suministro de guerreros para fines militares (Cf. 2Sam 24), o de hombres para la manutención (Cf. 1Rs 5,3ss). Las tribus no estaban tan preocupadas con sus límites exactos.

Muchos indicios, sin embargo, llevan a creer que una primera redacción definitiva habría ocurrido en tiempos de Josías, aunque la redacción deuteronomista última sólo se habría dado en tiempos del exilio babilónico.

## 5. Josué 13-24 - Estructura y contenidos

Observados en su conjunto, los capítulos 13 al 24 del libro de Josué presentan tres partes independientes. Un bloque mayor que aborda la *distribución de la tierra* entre las tribus (13-22), precede a dos conjuntos menores: *el discurso de despedida de Josué* (capítulo 23)

<sup>4</sup> Cf. también los compendios de Historia de Israel, como por ejemplo John Bright, *História de Israel*, São Paulo: Paulinas, 1981, p. 166-167; Jorge Pixley, *A história de Israel a partir dos pobres*, Petrópolis: Vozes, 1990, p. 75; especialmente Martin Noth, *Historia de Israel*, Barcelona, Garriga, 1966, p. 252-253.

<sup>5</sup> Albrecht Alt, “Judás Gaue unter Josia”, en *Kleine Schriften*, Munique, Christian Kaiser Verlag, vol. 2, 1953, p. 276-288.

<sup>6</sup> Cf. por ejemplo Y. Aharoni, *Das Land der Bibel - Eine historische Geographie*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1984, p. 242ss; Norman K. Gottwald, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p. 240-241.

<sup>7</sup> No es posible discutir aquí la correspondencia de los doce distritos con las “doce tribus de Israel”, ni si es que alguna vez las tribus fueron realmente doce. Basta aludir al hecho de que, a lo largo de las tradiciones antiguas tal número debe haber variado constantemente, como se puede suponer, por ejemplo en Jue 5. A más de eso, valdría la pena también abordar las posibles razones para el hecho de la tribu del rey, Judá, no es mencionada ni en el Cantico de Débora ni entre los distritos administrativos de Salomón.

y la así llamada *asamblea de Siquén* (capítulo 24). Especialmente el primero de esos conjuntos necesita aún ser subdividido en partes menores, como sigue:

## 5.1 La distribución de la tierra (capítulos 13-22)

El conjunto mayor es también el que presenta un mayor número de subdivisiones internas- Más allá de abordar principalmente la distribución de la tierra entre las tribus de la Cisjordania (15-19), lo complejo se inicia con la relación de las tierras aún no conquistadas (13,1-13), seguido por una retrospectiva de las herencias ya distribuidas por Moisés a dos y media tribus, en Transjordania (13,14-31). 14,1-5 se presenta como introducción a la repartición de la tierra por suertes. La secuencia es interrumpida por el relato de la destinación de Hebrón a Caleb (14,6-15), que tendrá su cumplimiento descrito en 15,13-19, interrumpiendo, a su vez, la lista de los límites de las nueve y media tribus de Cisjordania. Este es el contenido básico de 15,1-19.48.51. A él aún se suman: un breve relato del destino de la herencia de Josué (19,49-50), el establecimiento de las ciudades de refugio (20,1-9), las ciudades atribuidas a los levitas en medio de los territorios de las demás tribus (21,1-42), una breve constatación de la conclusión de la distribución de la tierra (21,43-45), bendición y retorno de los hombres de las dos y media tribus de Transjordania (22,1-9) y el relato de la edificación de un altar junto al Jordán (22,10-34).

Detengámonos brevemente en cada una de estas partes:

### 5.1.1 La relación de las tierras aún no conquistadas (13,1-13)

Haciendo justicia a lo que referíamos antes, el pasaje relaciona los territorios aún no conquistados. Al mencionar las ciudades filisteas (v. 2-3) y el Líbano (v. 5-6), a más de otras regiones menores, el pasaje deja clara la pretensión sobre una extensión territorial alcanzada por Israel apenas en el tiempo de David y Salomón.

### 5.1.2 La retrospectiva de las herencias ya distribuidas por Moisés (13,14-33)

El pasaje retoma los relatos conocidos de Núm 32 y de Deut 3, en los cuales se menciona que Moisés distribuirá herencias a las tribus de Rubén, Gad y la mitad de la tribu de Manasés, aún en la Transjordania. Más allá de describir los límites territoriales de estos grupos e indicar las ciudades que a ellos les pertenecen, el texto recuerda brevemente las victorias sobre el rey de Hesbón, Sijón (Núm 21,21-39) y sobre los príncipes medianitas (Núm 31,1-12), así como el episodio del adivino Balaán (Núm 22-24; 31,8).

Llama la atención el hecho de esta retrospectiva esté marcada por la mención a la tribu de Leví, que no es contemplada en la distribución de la tierra, pero que recibe el servicio sacrificial a Yahvé como herencia (v.14 y 33).

### 5.1.3 La introducción a la distribución de la tierra (14,1-5)

La distribución de las tierras de Cisjordania ocurre por sorteo (v. 2) delante del sacerdote Eleazar, sucesor de Aarón (Núm 20,22ss), de Josué y de los jefes tribales (v. 1).

El pasaje se preocupa de esclarecer una cuestión numérica: dos y media tribus ya habían recibido su herencia, la tribu de Leví no recibirá territorio, con lo que restaría apenas ocho y media tribus que deben ser contempladas. En vista de eso, es necesario que se explique que Manasés y Efraín, en verdad, corresponden a una única casa de José. La unidad ficticia de las doce tribus necesita ser mantenida.

### 5.1.4 *La destinación de Hebrón a Caleb (14,6-15; 15,13-19)*

Concordante con la descripción del territorio atribuido a la tribu de Judá, se encuentra la narración en torno de la conquista de Hebrón, destinada a Caleb, concatenada con la conquista de Debir por parte de Otoniel (v. 15-19; Cf. Jue 1,13-15).

A la par de estos relatos de Núm 13-14, ¿sería Caleb el ancestro de algún otro pequeño grupo tribal, posteriormente integrado en Judá?

### 5.1.5 *La distribución de las tierras de Cisjordania (15-19)*

El conjunto compuesto por los inventarios territoriales de las tribus de Cisjordania presenta la siguiente estructura: 15,1-12.20-63: Judá; 16,1-10: Efraín; 17,1-18: Manasés; 18,1-10: levantamiento del territorio restante para la distribución entre las siete tribus restantes; 18,11-28: Benjamín; 19,1-9: Simeón; 19,10-16: Zebulón; 19,17-23: Isacar; 19,24-31: Aser; 19,32-39: Neftalí; 19,40-48: Dan; 19,49-51: la herencia de Josué.

En ese inventario de los territorios de las tribus de Cisjordania, la secuencia geográfica llama la atención. El conjunto inicia por la tribu de Judá, cuya descripción es la más extensa e incluye los relatos concernientes a Hebrón, Caleb y Otoniel. Siguen los inventarios de las tribus de Palestina Central, Efraín y Manasés. Se vuelve en seguida al sur, donde Benjamín y, de allí, más al sur, hasta Simeón. Sólo entonces se vuelve al norte, mencionando las tribus de Galilea.

Tal vaivén sólo puede ser explicado a partir de una redacción cuyo punto de vista es claramente judaico. El reino de Judá detenta la primacía. A pesar de eso, no se puede esclarecer si también Efraín y Manasés tuvieron su importancia, por representar el núcleo del reino de Israel. Ya Benjamín fue integrado al reino de Judá, después de la separación de los dos reinos, pues era la tribu más cercana al reino del sur. Simeón, de cualquier modo, se diluye en medio de Judá. Galilea viene de último, por representar, de cualquier manera, una especie de fin-del-mundo, desde el punto de vista del sur.

A la par de esta constatación, hay aún algunos aspectos que merecen destacarse en los inventarios territoriales de las tribus.

Con relación a Judá, llama la atención la mención de tres ciudades filisteas, en medio de su inventario: Ecrón, Asdod y Gaza (15,45-47). Eso es tanto más notorio, cuando apenas Jebus (Jerusalén) es mencionada como ciudad no conquistada. Fue apenas después de haber conquistado Jerusalén y de haberse instalado en ella, que David conquistó también las ciudades filisteas.

Con relación a Manasés, se acentúa que las ciudades de la planicie de Jezrael no pudieron ser conquistadas (17,11-13), lo que destaca de la observación anterior.

Con relación a Dan, es interesante observar que se indica su territorio original al sur, en las fronteras con las ciudades filisteas (19,41-46). Pese a que se destaca que busca un nuevo territorio al norte (19,47, Cf. Jue 18), no hay mención de que haya dejado su herencia en el sur.

### 5.1.6 *Las ciudades de refugio (capítulo 20)*

El establecimiento de ciudades de refugio busca proteger a los homicidas que, por engaño, mataran a alguien. Para escapar del pariente más próximo de la víctima, encargado de hacer justicia, el homicida buscaba protección. Quedes, en Galilea; Siquén, en Efraín; Hebrón, en Judá, son ciudades de refugio en la Cisjordania. Bezer, en el territorio de Rubén; Ramot de Galaad, en el territorio de Gad; y Golán, en el territorio de Manasés, son las ciudades de refugio en Transjordania.

### 5.1.7 *Las ciudades de los levitas (capítulo 21)*

Distribuidas en medio de los territorios de las tribus, una serie de ciudades son atribuidas a la tribu de Leví, que se queda sin herencia territorial. Pese a que el número de estas ciudades es muy mayor, cuando se suma todas las referencias a lo largo del texto, el v. 31 afirma explícitamente que, en total, fueron cuarenta y ocho.

### 5.1.8 *El retorno de las tribus de Transjordania y la edificación del altar junto al Jordán (capítulo 22)*

El capítulo 22 retoma el inicio del libro de Josué donde, en 1,12-18, los hombres de las tribus ya asentadas en la Transjordania eran convocados a pasar al frente de sus hermanos, cuyas tierras aún estaban por conquistar. Rubenitas, gaditas y la mitad de los manasesitas habían, pues, acompañado a sus hermanos en las campañas de conquista de Cisjordania. Con la bendición de Dios son, ahora, despedidos, retornando a sus casas (22,1-9).

En el retorno, sin embargo, edifican un altar junto al Jordán, lo que es comprendido por las tribus de Cisjordania como una apostasía. El conflicto se instaura.

Interpelados sobre la razón del altar, los transjordanos lo presentan como señal del testimonio de su unidad con los demás, para que no se diga, en el futuro, que el Jordán los separa, y que nada tienen que ver los unos con los otros. Frente a esa respuesta, el conflicto de desvanece. El altar permanece como testimonio para ambos lados del río Jordán, de que Yahvé es su Dios (22,10-34).

## 5.2 **El discurso de despedida de Josué (capítulo 23)**

De claro tinte deuteronomista, el capítulo 23 presenta el discurso de despedida de Josué. Se trata de una síntesis de los acontecimientos relatados en el libro: conquistas y distribución de las herencias (v. 2-4). Sigue una exhortación a la fidelidad a Yahvé, fiel en la balanza entre bendición y maldición (Cf. Deut 28), en medio de la perspectiva de la muerte de Josué (v. 14).

## 5.3 **La asamblea de Siquem (capítulo 24)**

Visto como enmendadura de Josué<sup>8</sup>, el capítulo 24 se inicia con la formulación de un bellissimo Credo Histórico (v. 2b-13; Cf. Deut 6,21-23; 26,5b-9), frente al cual todas las tribus, convocadas en Siquem, son llamadas a una toma de postura por Josué: permanecer con los dioses de sus padres o seguir a Yahvé. Josué mismo toma la decisión: "yo y mi casa serviremos a Yahvé" (v. 14-15).

Sigue una adhesión de todas las tribus a Yahvé, a lo que Josué contrapone una nueva exhortación a obedecer a Dios. Al final de todo, se establece una alianza (v. 16-25).

Una piedra es erigida en el lugar, como testimonio de esta alianza (v. 26-28).

Al final (v. 29-30), son relatadas la muerte de Josué y su sepultura (v. 29-31), la sepultura de los huesos de José, traídos de Egipto (v. 32) y la muerte y sepultura de Eleazar (v. 33).

<sup>8</sup> Cf. por ejemplo Werner H. Schmidt, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1994, p. 144.

## 6. Acentos teológicos en Josué 13-24

Excluidos los acentos típicos de la teología de los deuteronomistas, entre ellos, en el caso del libro de Josué, la reconstrucción del gran reino de David,, hay que considerar algunos aspectos especialmente relevantes<sup>9</sup>.

*La tierra liberada no conoce reyes.* Considerado también el capítulo 12, en el cual son inscritos los reyes vencidos por Moisés y por Josué, los capítulos 13-24 nos hablan de una tierra en la cual el rey no está previsto. La sociedad es claramente tribal, dispuesta a ser fiel a Yahvé, cuyas acciones junto a su pueblo son conocidas

*La ciudad es integrada en esta sociedad.* la ciudad no se presenta más como una amenaza a los campesinos de las tribus. Ella es integrada a las tribus, distribuida, como lo es la tierra.

*La tribu substituye el reinado como grandeza política.* Junto a Josué y Eleazar, son los líderes de las tribus los que determinan la distribución de los territorios tribales, claramente delimitados, para que ningún grupo se sobreponga a otro.

*El acceso a la tierra es garantizado para la familia.* Aunque no lo hayamos destacado antes, en la división de los territorios es la familia la que tiene el acceso a la tierra. La tribu se presenta como un gran grupo que congrega clanes y familias, cuyos derechos defiende y representa. La tierra pasa a ser herencia, y como tal es innegociable.

*La tierra liberada es tierra dada.* Aunque el libro de Josué relata una conquista, especialmente Josué 24 resaltaré que la tierra es dádiva de Yahvé. Por eso, esta no puede ser comprada. Las herencias son concedidas a través de sorteo, para que todas las familias integrantes de la tribu puedan tener acceso a ella.

Tales acentos son el ideal de la sociedad tribal que se formó en suelo palestinese, entre 1200 y 1000 a.C. y que realmente logró experimentarlo hasta el surgimiento de la monarquía.

No se puede, sin embargo, olvidar que, en su última redacción, el libro de Josué se vuelva un gran panfleto de restauración de los ideales monárquicos.

Carlos Arthur Dreher  
rua Francisco José da Silva 102  
Vila Brasília / Arroio da Manteiga  
São Leopoldo / RS  
93135-300  
Brasil  
cdreher.nho@terra.com.br

---

<sup>9</sup> Me atengo aquí a los aspectos relacionados por Milton Schwantes, *Teologia do Antigo Testamento – Anotações*, São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1982, p. 68 (mimeografiado).

# Hacer justicia en los límites de la anarquía

## *La profecía del libro de los Jueces*

### Resumen

El contenido de este artículo está dividido en tres partes. La primera parte es una introducción general a libro de los Jueces que ubica al texto en su contexto, presenta sus lineamientos principales en cuanto a estructura y contenido, explica el papel de los jueces en su contexto histórico y social y ofrece algunas pistas en cuanto al sentido teológico y parenético de la narrativa. En la segunda parte, se revisa el perfil de los jueces más conocidos según aparece en sus respectivos relatos, poniendo un enfoque especial en el poder que surge a través de aquellos que no se conforman a los estereotipos sociales normativos. Por último, se trata de discernir algunas pistas que ofrece el libro de los Jueces para responder a lo que se describe como una época de inestabilidad y violencia; para esto se analiza una frase clave y representativa de la época que evoca (Jueces 17,6 y 21,25), y la disyuntiva que se presenta entre la concentración del poder (interpretación pro-monárquica) y otras formas más igualitarias, participativas y descentralizadas de administrarlo.

### Abstract

This article is divided into three parts. The first part offers a general introduction to the book of Judges, locating the text in its context, outlining its structure and content. It also explains the role of the judges in their historical and social context, and offers some guidelines concerning the theological sense of the narrative. The second part of the article revises the profile of the most well known judges according to the stories that relate to them. It focuses on the power rising up by those who do not conform to social stereotypes. Finally, the article discerns how the book of Judges offers answers to questions raised by times of instability and violence. It analyzes a key phrase (found in Judges 17,6; 21,25 etc.), which is representative for that period of time. It discusses two alternative modes of reading: either a reading in support of the concentration of power, and thus in support of the monarchy; or, an interpretation that favours more egalitarian, participative and decentralized forms of exercising power.

## 1. Introducción al libro de los Jueces

El libro de los Jueces, en la Biblia hebrea, pertenece a la serie de los cuatro Profetas Anteriores: Josué, Jueces, 1-2Samuel y 1-2Reyes; es decir que forma parte del corpus profético y puede ser considerado como “libro profético”. Estos mismos libros, junto al Deuteronomio, son conocidos en la crítica bíblica moderna, y específicamente a partir de las tesis de Martin Noth, como la “obra histórica del deuteronomista” por haber sido asociada a una fuente redaccional homónima; y aunque aquí se recogen tradiciones escritas de las más antiguas de la Biblia hebrea (por ejemplo, el cántico de Débora y Baraq, en Jueces 5), el contexto literario y redaccional de estos libros ya supone la experiencia del exilio y del destierro. Asimismo, la Biblia griega de los Setenta (LXX) puso estos libros en la sección de “libros históricos” junto a 1-2Crónicas, Esdras, Nehemías, Ester, y la intercalación de Rut entre Jueces y Samuel, aunque cabe recordar que estos libros tienen muy poco de historia, en el sentido moderno del término.

El libro de los Jueces, al igual que el de Josué, evoca el proceso de ocupación y asentamiento en el país de Canaán por parte del pueblo de Israel; es decir, que hace referencia a una época anterior a la monarquía (aproximadamente 1200-1030 antes de la era común). Ambas obras presentan esquemas y perspectivas muy diferentes, aunque las dos podrían ser leídas como una especie de *midrash*<sup>1</sup> sobre Deuteronomio 27-28, donde ya se perfilan los desafíos del asentamiento del pueblo en la tierra prometida a los padres. Considerando el hilo narrativo general, el libro de los Jueces prepara el escenario para los libros de Samuel y la época monárquica.

En el aspecto cronológico, podríamos suponer que el libro de los Jueces representa un segundo momento en el proceso de asentamiento y ocupación de la tierra por parte del pueblo de Israel, mientras que el de Josué sería el primero. Pero quizás lo que más llama la atención al lector son algunas diferencias significativas en la perspectiva teológica y apreciaciones de ambas obras. Mientras en Josué se presenta más bien un pueblo de Israel unido y un proceso bastante lineal de conquista y ocupación de la tierra, en Jueces aparecen las tribus dispersas y aisladas en un proceso complejo de idas y vueltas para asegurar su establecimiento en el país. El libro de Josué refleja más la idea de la obediencia del pueblo a los preceptos sagrados, la fidelidad a Yavé y el culto concentrado en un solo lugar; mientras que Jueces se enfoca más en prácticas religiosas diversas, la descentralización del culto y la multiplicidad de santuarios y la fragilidad o ambivalencia en lo que concierne al cumplimiento de los preceptos divinos. Finalmente, Josué trata de pasar la idea de una distribución total de la tierra prometida y del exterminio casi total de las naciones que la habitaban (ver Josué 10-11); mientras que a través de los relatos sobre los jueces, el pueblo de Israel parece compartir la tierra y convivir con las otras naciones. En todo caso, no es muy difícil percibir un tono más realista en la narrativa de Jueces frente a la proyección más idealizada de Josué; y si no somos literalistas ni pretendemos una lectura “histórica” de los hechos, tampoco necesitamos explicar la presencia de tantos pueblos y naciones en el libro de Jueces que parecería que han sido exterminados durante la época de Josué.<sup>2</sup>

### Contenido del libro

El esquema general del libro de los Jueces presenta dos introducciones (1,1-2,5 y 2,6-3,6), un cuerpo principal más extenso donde se recoge un conjunto de doce relatos sobre los jueces de Israel (3,6-16,31) y dos apéndices (17-18 y 19-21).

Las dos introducciones parecen ser posteriores a los relatos sobre los jueces, pero ofrecen algunas pistas para orientar la lectura del conjunto y remarcar aspectos específicos. La primera introducción (1,1-2,5) narra en forma resumida el establecimiento lento y dificultoso de las tribus de Israel en Canaán, lo cual, al final (2,1-5), se explica por la infidelidad del pueblo y de un fracaso al menos parcial del pacto establecido por Josué (ver Josué 23-24). Jueces 1 ofrece un panorama de la conquista de la tierra donde se destacan acciones individuales de las tribus y se muestra que es una tarea que sigue incompleta, y esto difiere bastante del relato de Josué 1-12. Por otro lado, en esta introducción hay una clara intención de realzar el papel de Judá (ver Jueces 1,1-4.9-10.17-19); ya que muestra a Judá como protagonista principal, mientras que en el resto del libro su perfil está desdibujado. Esto se debería en parte a que algunas de las principales y más antiguas tradiciones del libro de los

<sup>1</sup> Relectura y comentarios explicativos de textos y tradiciones bíblicas realizados por escuelas rabínicas.

<sup>2</sup> Sobre este asunto en particular remitimos a la explicación que ofrece el propio texto en Jueces 2,20-3,6, y al comentario más abajo.

Jueces (ver por ejemplo los capítulos 3-9) parecen tener su origen en el Norte.

La segunda introducción (2,6-3,6) aporta una interpretación más teológica y doctrinal para el conjunto de relatos sobre la época de los jueces. Esta elaborada síntesis teológica se desarrolla en la perícopa central (2,11-19) y funciona como clave para leer los relatos sobre los jueces como una forma de historia cíclica, donde aparecen recurrentemente los mismos elementos.

El esquema básico de cada ciclo cuenta con cuatro tiempos sucesivos:

(1) infidelidad de Israel (2,11; 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1)

(2) enojo y castigo por parte de Yavé (2,14; 3,8.12-14; 4,2; 6,1; 10,7)

(3) clamor de Israel a Yavé (2,18b; 3,9.15; 4,3; 6,6; 10,10)

(4) Yavé suscita un Juez (2,16; 3,9-10.15; 4,4-10; 6,34; 11,29; 15,19) que libera de la opresión a Israel y el país está en paz por un cierto tiempo, hasta que el pueblo vuelve de nuevo a la infidelidad (2,19; 3,12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1) y comienza otro ciclo.

Este esquema interpretativo sobre el período de los jueces contrasta con la memoria de la fidelidad ideal de la época de Josué y su generación, según se evoca en la primera parte de esta segunda introducción (ver 2,6-10). Luego, al final (2,20-3,6) se añade una explicación sobre la permanencia de los pueblos de Canaán en su tierra y la convivencia con Israel, lo cual parece necesario a la luz del desarrollo de toda la obra y de algunas insinuaciones que provienen del libro de Josué sobre el exterminio de dichas naciones.

Los dos apéndices finales (Jueces 17-18 y 19-21) tienen diferentes orígenes y probablemente fueron agregados aquí porque evocan formas de autonomía regional y también un clima de caos y violencia, y de esta manera podrían estar reforzando una lectura que prepara el camino para los libros de Samuel y la monarquía. El primer apéndice trata sobre la fundación del santuario de Dan y del origen de su sacerdocio (17-18), mientras que el segundo recuerda el terrible crimen de Guibeá (cap.19) como causa de la guerra contra la tribu de Benjamín (cap.20), y al final su rescate y rehabilitación entre las tribus hermanas (cap.21).

El desarrollo central del libro (caps.3,7-16,31) se compone de un conjunto bastante heterogéneo de relatos sobre los jueces de Israel, donde se puede apreciar un esfuerzo redaccional por llegar al número simbólico de “doce”, como una forma de representar la totalidad del pueblo de Israel a través del número de tribus que lo conforman según la tradición. Seis de los jueces son conocidos como “menores” por la simple razón de que reciben una breve mención en el texto, y ellos son Samgar (3,31), Tolá (10,1-2), Yaír (10,3-5), Ib-sán (12,8-10), Elón (12,11-12) y Abdón (12,13-15). Luego, se acostumbra llamar “jueces mayores” a aquellos cuyas historias y hazañas liberadoras son contadas con más detalles, y estos son Otoniel (1,13 y 3,7-11), Ehúd (3,12-30), Débora-Baraq (4-5), Gedeón-Abimélek (6-9), Jefté (10,6-12,7) y Sansón (13-16).

### El papel de los jueces en su contexto histórico y social

Una forma de ubicar a los jueces en su contexto histórico y social es a partir del análisis del concepto hebreo de *shofet*<sup>3</sup>, el cual ocupa un campo semántico bastante amplio y su sentido también depende del contexto donde se encuentra. En el libro de los Jueces, uno de los aspectos principales asociados al perfil del juez es el que se refiere a su función de

<sup>3</sup> Participio que proviene de la raíz *shin-peh-tet* y significa literalmente “juez”.

“*liberar* o *salvar*” al pueblo de situaciones específicas de opresión; de tal manera que en la mayoría de los relatos, los jueces de Israel aparecen como héroes liberadores, caudillos guerreros o jefes locales que inspirados y ayudados por Yavé defendían sus territorios y guiaban al pueblo en sus batallas contra el acoso y opresión de sus enemigos; por esta razón, junto con la palabra *shofet*, también aparece frecuentemente la palabra *moshia* = “salvador / liberador / protector” (ver por ejemplo en Jueces 3,9.15 y otros), y las términos relacionados con su raíz *yot-shin-ayin* (“salvar, liberar”) son de los más frecuentes en el libro.

Otro aspecto relevante implicado en la raíz del término hebreo, y que también está presente en el perfil del juez bíblico, es el que se refiere a “*gobernar / regir / establecer el derecho en un territorio*”<sup>4</sup>. Este es uno de los sentidos más comunes para el verbo “juzgar” entre las lenguas semíticas del Oeste y es la función fundamental que se atribuye a los reyes; de esta manera, el perfil del juez (*shofet*) como gobernador, también se puede comparar a la función de los que eran conocidos como “*suffetas*” en Tiro y Cartago.

Por último, en el contexto de la Biblia hebrea, el verbo “juzgar” también implica el ejercicio de la función judicial, aunque en general esta competencia no era independiente del poder ejecutivo del gobernante. De esta manera, el juez o gobernante aparece frecuentemente como un magistrado que administra la justicia, dirime conflictos entre partes, definiendo la causa de los débiles e inocentes. Este es el perfil más parecido al concepto moderno de “juez”, aunque en los relatos sobre los jueces casi no es mencionado, y solo en el caso de Débora se enfatiza este aspecto diciendo que se sentaba bajo su palmera y los israelitas iban a ella en busca de “justicia” (Jueces 4,5). Igualmente, queda claro que Débora “juzgaba” a Israel en el sentido de gobernar y conducir a su pueblo, y además es la única que es reconocida como “profetiza” (*nebi’ah*) (ver Jueces 4,4).

A pesar de que el libro de los Jueces no tiene la pretensión de ser una composición “histórica”, a partir del aporte de su contenido se han tratado de esbozar algunas hipótesis sobre el contexto histórico y social correspondiente a la época de los jueces y al proceso de ocupación del país de Canaán por parte del pueblo de Israel. Una de las formas en que se trató de representar aquella época fue a través de la idea de la “anfictionía” o liga sagrada de las doce tribus (ver las investigaciones de Martin Noth sobre la Historia de Israel), aproximación que, en general, no tiene su apoyo principal en el libro de Jueces, ya que aquí aparecen relatos bastante sueltos sobre acciones independientes relacionadas con diferentes tribus y regiones.

Otra hipótesis que ha alcanzado mayor vigencia, a pesar de su diversidad de variantes, y que responde mejor a un proceso social complejo como el que podría estar reflejando el libro de los Jueces, es la que surgió de las investigaciones de George Mendenhall y Norman Gotwald sobre las Tribus de Yavé, y en la que se propone que en la ocupación de Canaán convergieron dos fuerzas principales; por un lado, grupos nómades de esclavos liberados de Egipto, y por el otro, grupos de campesinos oprimidos que se levantaban contra el poder de las ciudades-estado. Esto también explicaría en parte por qué la idea de *mishpat* en tanto “orden justo de gobierno” que se fue formando en la tradición bíblica hebrea quedó fuertemente marcada con un sentido libertario y de oposición a todo tipo de opresión; pues se basaba en la acción liberadora de Yavé en el Éxodo y en su Estatuto del Sinaí.

<sup>4</sup> Cabe recordar que el término hebreo para “derecho / justicia / orden justo de gobierno” es *mishpat*, que proviene de la misma raíz que *shofet*.

## Sobre el sentido teológico y parenético

El libro de los Jueces, como casi todos los libros bíblicos, presenta un mensaje de salvación o liberación a partir de un modelo dinámico de actitud humana para la comunidad que se apoya en un pasado legendario, a través de lo cual se reafirman aspectos significativos para la realidad actual. Por esta razón, preferimos rescatar el encuadre de la Biblia hebrea y su título de “profecía” para esta obra, pues enfoca mejor el proyecto de la comunidad a partir de la relectura e interpretación de la memoria propia, y ofrece una orientación más asequible para la lectura desde diversas tradiciones y contextos.

Si tuviéramos que hacer una síntesis del mensaje del libro de los Jueces se podría decir que establece un esquema retributivo básico a través del cual se interpretan las causas de las calamidades sufridas por los israelitas en aquella época, pero a su vez, también muestra caminos concretos para recuperar y mantener el favor de Yavé. En este esquema simplificado, la opresión y el acoso de los enemigos está asociado a la infidelidad del pueblo hacia Yavé, y también es percibido como una forma de castigo; por otro lado, el tiempo favorable y de seguridad viene con el surgimiento de tanto en tanto de un líder fuerte que organiza al pueblo para imponerse contra el acoso de los enemigos y establecer un “orden justo de gobierno” (*mishpat*) en su territorio. Una de las claves para el cambio de suerte que surge de este esquema cíclico aplicado a la época de los jueces, es el de la conversión hacia la unidad, la solidaridad y la fidelidad del pueblo a un proyecto propio de la comunidad, que en este caso está representado en la figura del juez acompañado por Yavé.

Las historias de los jueces también permiten comprender con mayor claridad la manera en que la corriente de pensamiento deuteronomista desarrollaba sus ideas sobre la “justicia retributiva”, especialmente en lo que concierne a la relación del pueblo con la tierra (ver Dt 4,21-31; 8,7-20; 29,21-30,5), ya que este era uno de los aspectos principales de las promesas desde la época de los patriarcas (ver Génesis 12,1-20; 26,2-5; 28,13-15; 35,12). Para esto se muestra cómo en otras épocas, por ejemplo la de Josué y su generación (Jueces 2,6-7), los israelitas habían sido bendecidos y cómo habían alcanzado importantes logros con relación al arraigo y estabilidad en la tierra prometida, siempre que el pueblo guardaba el conocimiento de las grandes obras de Yavé y era fiel a su servicio. Por consiguiente, el libro también sostiene el propósito de prevenir sobre las desgraciadas consecuencias de la infidelidad o indiferencia a dicho proyecto de vida en la tierra. En otras palabras, el arraigo y estabilidad en la tierra, el gozar de un “orden justo de gobierno” (*mishpat*) está estrechamente vinculado a la conducta del pueblo y al ejercicio de la memoria.

En todo caso, no conviene sacar conclusiones demasiado apresuradas sobre el desarrollo de dichas ideas retributivas, pues podrían llevar a interpretaciones reduccionistas como algunas formas de teología de la prosperidad que establecen un esquema más utilitarista y mezquino, donde se pierde o queda desdibujado el aspecto de la fidelidad a las promesas y al proyecto de la comunidad. En este aspecto, el enfoque deuteronomista de la retribución, el cual también se ve reflejado en el libro de los Jueces, refuerza una escala de valores que tiene más que ver con la gracia, la entrega y la fuerza de la voluntad, y menos con los méritos y la invocación de jerarquías. Para apreciar mejor esto, podemos observar más de cerca los perfiles de algunos de los principales jueces que aparecen en los relatos.

## 2. El poder que surge a través de aquellos que no se conforman con los modelos sociales normativos

La mayoría de los comentaristas coincide en que el perfil de los jueces no refleja una forma de vida ejemplar o cualidades excepcionales para ser imitados, sino que, al contrario, parece haber un esfuerzo especial en mostrar que eran personas diferentes por alguna razón, que debieron sobreponerse a muchas adversidades, contradicciones o marginación, para llegar a ser reconocidos en la comunidad y cumplir con su misión liberadora; podríamos decir que las historias de estos jueces son un verdadero canto a la vida y la libertad.

Hay muchos indicios en los relatos que refuerzan esta perspectiva. De Ehud (Jueces 3,12-30) el texto dice que era “impedido / restringido / tullido / mutilado” de su mano derecha (3,15), lo cual se podría interpretar como que “tenía capacidades diferentes” o como “zurdo” de acuerdo a algunas traducciones.<sup>5</sup> En general, el concepto de ser “zurdo” está relacionado con “lo diferente”, y esto puede tener una connotación positiva o negativa dependiendo del contexto; un aspecto positivo podría surgir por ejemplo en Jue 20,16, donde se dice que setecientos de los mejores guerreros de la tribu de Benjamín eran “zurdos” (= “restringidos de la derecha”), pero también puede aparecer con una carga negativa cuando está asociado a lo “sinistro”, perverso o mal intencionado; y esto de alguna manera también está reflejado en la historia de Ehud cuando es enviado por los israelitas a llevar el tributo a Eglón, rey de Moab, y él luego lo sorprende y lo asesina.

El caso de Débora (Jueces 4-5) tampoco cumple con los estereotipos sociales normativos,<sup>6</sup> pues subvierte el orden establecido en cuanto al género. Débora es una mujer que cumple una función de liderazgo de primer orden, algo que mayormente estaba reservado a los varones. Además, Débora se destaca de los otros jueces también por otras razones; es la única de quien se dice que era “profetisa” y que ejercía la “función judicial” debajo de su palmera (Jue 4,4-5). Por otro lado, en la mayoría de los relatos, la función de “gobernar” (literalmente “juzgar”) por parte de los jueces está precedida por su participación en algún tipo de gesta heroica de liberación que lo habilita para dicha función, mientras que en el caso de Débora parece que ella ya “gobernaba” en Israel antes de haber participado en una batalla de liberación. Tampoco parece que Débora fuera casada<sup>7</sup>, pero si lo hubiera sido sería alguien bastante independiente para poder salir a las batallas junto con Baraq. Luego, Baraq, el compañero de Débora, aparece como alguien miedoso y dependiente, bastante alejado del estereotipo de héroe valiente y victorioso.

Otro de los jueces liberadores más recordados es Gedeón (Jueces 6-8), pero también él debió superar muchos prejuicios y estigmas sociales para poder ser un líder de Israel, pues era un peón de campo (Jue 6,11), pertenecía a uno de los clanes más pobres de la tribu de Manasés y era el más pequeño de la casa de su padre (Jue 6,15). En lo que concierne a su fe, su conducta resulta cambiante y ambigua; ya que por un lado aparece en su juventud enfrentando a Baal y destruyendo el altar de su padre (Jue 6,25-32), pero hacia el

<sup>5</sup> Paradójicamente Ehud era de la tribu de “ben-jamín”, literalmente “hijo de la derecha / derecho / diestro”.

<sup>6</sup> Cuando hablamos de estereotipos sociales normativos nos referimos especialmente a modelos ideales de vida establecidos o sancionados social y culturalmente, que son impulsados principalmente por los poderes dominantes y/o hegemónicos, y que están representados en los mandatos sociales y códigos legales; pero conviene recordar que esto generalmente no representa la realidad absoluta, ya que el comportamiento social, antiguo y actual, siempre es más diverso, fluido y contradictorio si lo comparamos con las normas sociales establecidas. Esto quiere decir que siempre hubo y hay muchos tipos de excepciones a las normas establecidas, y esto paradójicamente es lo normal; y aunque dichas conductas podrían ser objeto de cuestionamiento o estigmatización social no constituyen en absoluto un delito.

<sup>7</sup> El nombre “lapidot” significa literalmente “antorchas”, y sería más bien una indicación topográfica o atributiva y no el nombre del marido.

final de sus días fabricó un objeto de culto a través del cual los israelitas se prostituyeron y terminó siendo una trampa para Gedeón y su familia (Jue 8,24-27).

La historia de Jefté (Jue 10,6-12,7) también aporta muchos elementos épicos, pero, para empezar, era hijo de una prostituta y fue echado de la casa de su padre por sus propios hermanos; por tanto tuvo que escapar y vivir como extranjero en otro país, donde organizaba y lideraba bandas de gente sin escrúpulos que se dedicaban a hacer fechorías (11,1-3); luego paradójicamente sus hermanos lo van a buscar para que sea su jefe (11,4-11). Más tarde aparece haciendo un juramento temerario, a partir del cual terminó poniendo en juego la vida de su hija (11,29-40).

Si hay un personaje controvertido, polémico y poco “santo” entre las historias de los jueces ese es Sansón (Jue 13-16); pero a pesar de esto ha resultado ser una de las figuras más sobresalientes y recordadas en la memoria popular, la literatura y las artes. La relevancia de su leyenda está en que muestra su humanidad de una manera muy realista, su heroísmo sin esconder sus debilidades; y esto es lo que la hace finalmente más cercana y asequible.

El nombre de Sansón significa “pequeño sol” (del hebreo *shimshon*) lo cual desde ya establece alguna analogía con los relatos sobre la vida de este libertador de Israel, pues evoca energía, fuerza y luz de salvación; pero también conviene recordar que dicho nombre conlleva una referencia clara a una de las principales divinidades de la tierra de Canaán (*shemesh* = “sol”) que confrontaban con la fe de Israel. Los relatos sobre Sansón resultan ciertamente diferentes a los del resto de jueces, están cargados de humor e ironía, y ponen un acento especial en los aspectos contradictorios del personaje: Sansón es fuerte como un gigante y débil como un niño, seduce a las mujeres y éstas lo engañan, ataca y provoca a los filisteos pero no logra liberar a su país de la amenaza de aquellos. Desde antes de nacer aparece como consagrado y preparado para algo especial, y por tanto con el deber de cumplir con algunos preceptos particulares (Jue 13); pero luego la narrativa se encarga de mostrar la desobediencia al voto de su madre (14,5-9) y la traición de su secreto (16,17). Su vida de pareja y de familia no parece haber sido muy convencional; primero se casa con una mujer extranjera y de un pueblo enemigo (filisteos) que luego se fue con su mejor amigo (Jue 14), después anduvo con una prostituta de Gaza (Jue 16,1-3), y al final se enamora de Dalila que lo traicionó (Jue 16,4-21). Sansón representa una figura trágica que es polémica hasta en su muerte, pues se inmola para alcanzar su última victoria o venganza contra sus enemigos (Jue 16,22-31).

Quizás hoy la figura de Sansón no tiene mayor relevancia, pero cabe destacar que en la tradición judía temprana<sup>8</sup> Sansón era considerado un ejemplo de fe memorable y, por tanto, también fue incluido en la lista de Hebreos 11,32-33, junto con otros jueces y profetas. Asimismo, ya en los albores de la fe cristiana los padres de la Iglesia descubrieron numerosos paralelos tipológicos entre los perfiles de Sansón y Jesús en sus respectivas narrativas; por ejemplo constataban que ambos nacimientos fueron milagrosos y anunciados por un mensajero, recibieron el poder del Espíritu, derrotaron un león (Satanás en el caso de Jesús, 1Pedro 5,8), fueron traicionados y sujetos por el enemigo a causa de un soborno, el Espíritu los abandonó en la hora decisiva, en el último encuentro con el enemigo lucharon solos, lograron su triunfo más grande a través de la muerte, los dos rompieron puertas (del infierno, en el caso de Jesús), ambos fueron elegidos por Dios para salvar a Israel.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Ver por ejemplo los escritos de Flavio Josefo.

<sup>9</sup> Ver comentario sobre el Libro de Jueces (p.14) en la Biblia Hebrea Subversiva ([www.fundotrasovejas.org.ar/librosonline.htm](http://www.fundotrasovejas.org.ar/librosonline.htm)).

Sansón parece una mezcla de héroe y anti-héroe, victorioso pero vencido; y este es uno de los aspectos que seguramente ha justificado las sugestivas analogías con la figura del Jesús de los evangelios. La “victoria” de Jesús tampoco parece haber sido entendida por la mayoría de sus seguidores o, al menos, no se dio como ellos esperaban; sino que aparece escondida y misteriosa en su derrota y en su muerte, y también en su propuesta y búsqueda de una humanidad y un mundo radicalmente diferentes al que establecen y defienden los poderes hegemónicos.

Paradójicamente, todos estos personajes del libro de los Jueces, a pesar de sus debilidades, contradicciones o estigmas, vencieron las adversidades y fueron de bendición para su pueblo, salvándolo y defendiéndolo en situaciones muy difíciles. De esta manera, las historias de los jueces nos recuerdan uno de los ejes principales de sentido de toda la Biblia, como es el de la reivindicación, habilitación y empoderamiento de aquellos que por diferentes razones son estigmatizados, maltratados u oprimidos por la sociedad que representa los valores de la cultura dominante. Este aspecto también es rescatado y expuesto de manera brillante en los evangelios y en las cartas del apóstol Pablo a través de pasajes memorables. Ver por ejemplo en Salmo 118,22-23; Mateo 21,42; Marcos 12,10-11; Lucas 20,17:

“La piedra que desecharon los constructores se ha transformado en la piedra principal. Esto lo ha hecho Yavé y nos resulta maravilloso”.

También podemos recordar la parábola de la gran cena y su enfoque en el cuarto invitado (ver Lucas 14,15-24); y algunas líneas de la carta del apóstol Pablo a los Corintios:

“Considerad, pues, hermanos, vuestra vocación y ved que no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; sino que lo necio del mundo escogió Dios para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios para avergonzar a lo fuerte; y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es, a fin de que nadie se jacte en su presencia.” (1Corintios 1,26-29, versión Reina-Valera 1995)

### **Carisma y poder en personajes bien humanos**

Este enfoque que venimos desarrollando permite apreciar el inmenso potencial, muchas veces escondido, de aquellos que son considerados inútiles o que no califican para el juego dentro de los sistemas o dinámicas sociales dominantes, cuyas reglas están determinadas por la jerarquía de los más fuertes y la competencia desigual.

Las historias del libro de los Jueces reflejan la pasión y la entrega de personajes entrañablemente humanos que se ponen al servicio de su pueblo, y muestran cómo algunos de ellos a pesar de sus limitaciones fueron revestidos y capacitados por el “espíritu (*ruah*) de Yavé” para cumplir su misión. Estos son los casos de Otoniel (3,10), Gedeón (6,34), Jef-té (11,29), y curiosamente, de manera especial y enfática, también Sansón (13,25; 14,6.19; 15,14).

Entonces, a partir de las pistas levantadas a través de la lectura del libro de los Jueces, podríamos imaginar algunos aspectos positivos y constructivos asociados a la perspectiva de los que no se conforman a los modelos sociales normativos. Para empezar, el simple hecho de no encajar en los modelos establecidos ofrece un nivel de mayor independencia y libertad frente a ese tipo de poder oficial, lo cual puede impedir al menos parcialmente ser instrumentalizados o funcionales a las fuerzas hegemónicas. A su vez, esta mayor distancia, también redundante en una mayor objetividad a la hora de analizar el cuadro

de situación y establecer posiciones, y evita la presión que se ejerce sobre aquellos que tienen algo o mucho que perder. El hecho de no estar tan preocupados por adaptarse a los modelos dominantes y de que no se espere mucho de los marginados y excluidos, también ofrece la posibilidad de explorar nuevas fuerzas creativas para imaginar mundos diferentes con aproximaciones más poéticas y artísticas que vayan más allá de lo conocido.

### La humanidad poco conocida del Yavé de la Biblia hebrea

A través de los relatos sobre los jueces de Israel hemos podido apreciar características humanas de los héroes bíblicos, pero poco o nada se dice o se escribe sobre el rostro humano del Yavé que nos regala la Biblia hebrea; y en este aspecto una de las aproximaciones más claras también la encontramos en el libro de los Jueces.

El texto principal que podemos tomar como referencia para enfocar en el aspecto humano de Yavé, es el de Jueces 6,11-24; aquí Yavé aparece como un mensajero o enviado que viene a visitar a Gedeón y se sienta debajo de una encina que pertenecía a su familia en Ofrá (6,11). Allí se da un diálogo muy rico que comienza con la presentación del mensajero: “Yavé está contigo valiente guerrero” (6,12), que inspira y anima a Gedeón para cumplir con la misión de salvar a Israel. Varias veces el relato muestra que Gedeón está hablando cara a cara con Yavé (ver 6,12.14.16.22.23), aunque a veces se hace referencia al “mensajero o enviado de Yavé” (ver 6,11.12.20.21,22). Así Yavé aparece como un personaje enigmático, quizás como un consejero con experiencia que acompaña y da fuerzas al guerrero para salir a las batallas (ver Jue 6,34). Por tanto, no es casualidad que Yavé tenga afinidad y aparezca cercano a los héroes valientes, y su “espíritu” (*ruah* = “fuerza / poder”) acompañe de manera especial a personajes de la talla de Gedeón, Sansón y David.

Este perfil humano de Yavé, aunque enigmático, difiere bastante de la idea de un dios lejano y abstracto que se fue desarrollando a través de diferentes tradiciones teológicas que tienen su base en la Biblia hebrea, y quizás por esto merece una atención particular. Esta es también, resumidamente, la sospecha que levanta el crítico literario de origen judío Harold Bloom cuando compara los nombres divinos de Jesús y Yahvé,<sup>10</sup> mostrando las afinidades de este enigmático Yavé de la Biblia hebrea con Jesús de Nazaret, como aparece, sobre todo, en el evangelio de Marcos, pero distinguiéndolo radicalmente del Dios Padre de la teología cristiana y también de Jesucristo.

Si hacemos una analogía con los relatos sobre los jueces, podríamos decir que este Yavé tampoco cumple con los modelos teológicos normativos a través de los cuales las diferentes tradiciones han intentado definir a la divinidad, y nos deja una tarea pendiente e inacabable de imaginar cuál sería la relevancia que tendría este rostro humano de Yavé para la teología y qué implicaciones sugiere para la vida de la gente.

### 3. Establecer el derecho en los límites de la anarquía

“En aquel tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía correcto” (Jueces 17,6 y 21,25; también 18,1 y 19,1).

Esta frase, especialmente su primera parte, ofrece un marco de referencia temporal para una época que va desde la muerte de Moisés (Deuteronomio 34) y Josué (Josué 24) hasta la instauración de la monarquía (1200-1030 a.C.). El hilo narrativo muestra que después de la muerte de aquellos grandes líderes que guiaron al pueblo de Israel en su etapa

<sup>10</sup> Harold Bloom, *Jesús y Yahvé - Los nombres divinos*, Buenos Aires, Aguilar / Altea / Taurus / Alfaguara, 2006.

constitutiva, vinieron tiempos de acomodamiento a las nuevas situaciones y contextos, el planteamiento de nuevas formas de organización y gobierno en medio de permanentes cambios y conflictos.

En todo caso, esta época también representa un tiempo germinal de mucha efervescencia, propicio para la imaginación y el debate sobre cosas nuevas, y no conviene restringir o limitar su significación al sentido de “transición hacia la monarquía” como muchos comentaristas hacen. Inclusive se podría hacer una analogía con la situación surgida en el movimiento cristiano primitivo, después de la muerte de Jesús y sus apóstoles, y antes del establecimiento de una iglesia cristiana más jerárquica y luego asimilada al Imperio; donde también aparecen con la mayor relevancia los debates sobre las formas de organización y gobierno de la comunidad, y su interacción con el mundo.

Aquella frase del principio funciona como un *Leitmotiv* que atraviesa todo el libro de los Jueces y representa una verdadera síntesis de su mensaje, pero su significado también depende de la interpretación que se haga en un contexto más amplio. De manera resumida, podríamos decir que entre los comentaristas bíblicos hay principalmente dos corrientes o líneas de interpretación que se han desarrollado con relación al contenido del libro y que también se aplican a aquella frase. Por un lado, está la que justifica o favorece la monarquía, y por el otro, la que es básicamente anti-monárquica; en todo caso, ambas lecturas tienen algún sustento en el texto y en la trama redaccional actual están mezcladas, por tanto ahora el papel decisivo en cuanto a la interpretación lo tiene el lector.

Una de las principales formas de argumentación de la lectura pro-monárquica, trata de demostrar que el libro de Jueces, más que un esquema cíclico de apostasía y conversión, refleja un espiral degenerativo de caos y violencia que vendría a justificar la posterior instauración del régimen monárquico como supuesta “salvación”. Para esto, hasta se trata de mostrar cierta decadencia o degradación moral en la vida personal de los jueces, sin tener suficientemente en cuenta que el principal pecado que se denuncia en todo el libro es el de la “idolatría”, entendida como apostasía o infidelidad al proyecto propio de la comunidad de los seguidores de Yavé (ver Jueces 2,11-13; 3,7.12; 6,7-10; 10,6; 13,1); lo cual, a su vez, es coherente con la teología deuteronomista en su conjunto. Por otro lado, algunos argumentan que la inclusión en el libro de los Jueces de algunos de los relatos más terribles y trulentos de la Biblia,<sup>11</sup> también conspiran para crear un clima de caos y violencia que llevaría a ver como positivo del advenimiento de la monarquía.<sup>12</sup>

Sin embargo, existe suficiente apoyo en el texto bíblico, y luego también en las tradiciones judías y cristianas para sostener aquí una lectura crítica de la monarquía que abre las puertas a la búsqueda y exploración de otras formas de pensar los sistemas de organización de la comunidad, sus formas de gobierno e inclusive la interacción con la sociedad abierta y otros tipos de poderes instituidos. Por tanto, en este artículo ponemos el enfoque principalmente en esta segunda aproximación, pues resulta más propicia para la tarea imaginativa, el aprendizaje y los nuevos intentos de transitar por caminos aún no conocidos; de tal manera que, a través de la crítica a la monarquía, se podría articular también una forma de crítica a todas las formas de gobierno autoritario e injusto.

<sup>11</sup> Ver por ejemplo las sangrientas guerras libradas por los Jueces; la violación, el crimen y el descuartizamiento de la concubina del levita en 19,11-30; el exterminio de la tribu de Benjamín en 20,29-48.

<sup>12</sup> La cuestión de la violencia y el terror en los textos sagrados, así como también la eventual participación de Yavé como instigador de la misma, excede por mucho los límites del presente artículo, aunque su abordaje resulta pertinente y necesario a la hora de discernir las implicaciones que ha tenido y aún tiene en la lectura bíblica.

Esta perspectiva crítica alcanza, por un lado, a la monarquía como sistema injusto en sí mismo, pero también a su desvío o corrupción, en tanto forma de gobierno eventualmente aceptada o aceptable. Entre los principales relatos que expresan esta posición mencionamos aquel en el cual Gedeón rechaza la propuesta del pueblo para ser coronado rey, en Jueces 8,22-23; la fábula de Jotam en Jue 9,7-15 (ver más abajo), y las advertencias de Samuel al pueblo sobre los inconvenientes e injusticias que promueve el sistema monárquico en 1Samuel 8. A esto se puede agregar la “ley sobre el rey” de Deuteronomio 17,14-20 que guarda algunos paralelos con 1Samuel 8,10-18, aunque parece menos hostil, y también algunos de los oráculos proféticos que son convergentes con la línea más dura, como por ejemplo Oseas 7,3-7; 13,9-11 y Ezequiel 34,1-10. Además, se puede notar que la obra deuteronomista refuerza de cierta manera el tono crítico hacia la monarquía a través de la denuncia y condena de la amplia mayoría de sus representantes (ver especialmente en el libro de los Reyes), y una evaluación, en general negativa, que explica su fracaso, y junto con él la catástrofe del país y el exilio.

Entonces, la pregunta principal que nos hacemos es cómo interpretar y responder a aquella situación de “anarquía” expresada en la afirmación de que *“no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía correcto”*. Para empezar, el término y el concepto de “anarquía”, aunque es anacrónico, resulta pertinente aplicarlo aquí pues representa de manera muy cercana el sentido y la ambigüedad de aquella frase, y enriquece su significado. Resulta revelador que el primer significado que presenta el diccionario sobre el término “anarquía” (literalmente “sin jerarquía”) sea más bien positivo: “régimen social en el que el individuo se halla emancipado de toda tutela gubernamental”, y solo en sentido figurado se entiende como “desorden y confusión por falta de dirección”.<sup>13</sup>

De tal manera, la lectura positiva de la “anarquía” expresada en aquella frase ofrece un gran potencial para la articulación de la resistencia contra los poderes hegemónicos y la búsqueda de alternativas; y en esta línea podríamos encontrar muchos ejemplos históricos dentro y fuera de las tradiciones religiosas. Podemos recordar los movimientos considerados heréticos, heterodoxos y sincréticos, relacionados con las tradiciones judías y cristianas, los movimientos anabautistas de la reforma radical en Europa de los siglos XVI y XVII, militantes sociales y políticos defendiendo los derechos humanos y de los trabajadores en los siglos XIX y XX; y en el contexto contemporáneo movimientos ecologistas, feministas e indígenas.

La frase *“cada uno hacía lo que le parecía correcto”*, pone en primer plano el protagonismo de los sujetos sociales y políticos, y al mismo tiempo cuestiona una idea bastante extendida según la cual la concentración del poder (“tener un rey”) sería el camino más adecuado para alcanzar gobernabilidad, estabilidad y seguridad. Este cuestionamiento está presente en casi todos los movimientos “alternativos” que se manifiestan como anti-imperialistas y anti-globalización (“anti-monárquicos”), y desde ya marcan un principio, tendencia u orientación, aunque no se entienden o expresan como modelos acabados o únicos. Así se esbozan en grandes rasgos dos formas de entender y ejercer el poder; por un lado, a través de su concentración, el establecimiento de jerarquías y el control de los demás, y por el otro, la descentralización, la autonomía y la participación más igualitaria de los sujetos.

El libro de los Jueces refleja una situación de inestabilidad y violencia en la tierra, y es precisamente en este tipo de contexto donde se ponen a prueba los principios y las

<sup>13</sup> Ver *Pequeño Larousse Illustrado*, 1992.

creencias fundamentales. La propuesta del libro de los Jueces es que “*cada uno debe hacer lo que le parece correcto*”, cada tribu con sus respectivos líderes se organizaban para dar respuesta a los problemas locales y regionales. La disyuntiva decisiva en este aspecto está expresada de manera clara y sintética en la pregunta de Abimelek a sus parientes de Siquem (Jue 9,2): “¿Qué es mejor para vosotros, que os gobiernen setenta hombres..., o que os gobierne uno solo?”. Una respuesta particular y brillante la da la fábula de Jotam (Jue 9,7-15) y el contexto de la saga de Gedeón y su hijo Abimelek (Jue 6-9), pero también el libro de los Jueces en su conjunto.

### La fábula de Jotam

Por esta razón, la fábula de Jotam (Jue 9,7-15) se transformó en uno de los pasajes emblemáticos del libro de los Jueces, pues evoca un diálogo entre los árboles del bosque, precisamente sobre la cuestión fundamental de quién debería ser el rey de los árboles.

El texto presenta una estructura poética bastante conocida en la literatura hebrea sapiencial que consiste en una forma de paralelismo de cuatro términos (3 + 1), cuyo acento está puesto en el último: olivo (v.8-9), higuera (v.10-11), vid (v.12-13) + zarza (v.14-15). El esquema básico en cada término es la propuesta de la “*asamblea de árboles*” para elegir a uno de ellos como su rey (v.8.10.12.14), y la consiguiente respuesta / argumento de cada árbol (v.9.11.13.15).

La respuesta de los tres primeros árboles tiene forma de pregunta y tono de excusa, y se basa, por un lado, en la imposibilidad de renunciar a sus funciones específicas en virtud del apreciado servicio que brindan a los dioses y a las personas: *honra* (v.9), *dulzura* (v.11) y *alegría* (v.13); pero también se apoya en el sin-sentido que se da a la idea de “*reinar*”, a través de la interpretación ridiculizada y recurrente de “*ir a vagar / errar / mecerse sobre los árboles*” (v.9b.11b.13b). En este sentido, la fábula alimenta la idea de que el poder debe estar distribuido y es pura función del servicio, y no del establecimiento de jerarquías artificiales.

En cuarto y último término aparece la zarza, que es el árbol que menos satisfacciones podría ofrecer a la gente, y responde con una especie de acertijo que parece una amenaza: “*si en verdad vais a ungirme como rey sobre vosotros, venid, cobijaos bajo mi sombra; y si no, salga fuego de la zarza y devore a los cedros del Líbano*” (v.15). Aquí la clave de sentido está en el hecho de que la zarza es el árbol más pequeño, un arbusto, y de ninguna manera podría “*cobijar bajo su sombra*” a los árboles del bosque. Si trasladamos esto a su correlato sociopolítico, el texto sugiere que la proclamación de un rey y la concentración del poder, no solo no soluciona los problemas, sino que desde ya anuncia las peores consecuencias.

El significado más preciso de esta fábula se encuentra en su contexto literario más amplio que es el relato sobre Abimelek (Jue 9), que, a los efectos del tema que venimos desarrollando, es el primer personaje bíblico que “*se hace proclamar rey*” (Jue 9,1-6). También es significativo que el que pronuncia esta fábula como una denuncia profética contra su medio hermano Abimelek y los señores de Siquem, es Jotam, el único que se escapó de la masacre contra los hijos de su padre.

Este relato sobre Abimelek se justifica aquí por su relación filial con Gedeón, pero cabe recordar que no era un juez, y ni siquiera pertenecía al pueblo de Israel, pues era hijo de una mujer de Siquem y fue proclamado rey por los cananeos de aquella región (Jue 9,1-6). De esta manera, Abimelek aparece como el que menos derecho tendría de heredar la jefatura de su padre; pero no solo que lo hace, sino que lo hace de la manera más impropia

y cruel, pues establece el cuestionado sistema monárquico, por sobre el modelo de jefatura carismática, y accede a su proclamación como rey de forma fraudulenta y matando a setenta hijos de su padre. Por tanto, el texto también le reserva un reinado conflictuado por la sublevación de sus hermanos de Siquem (Jue 9,22-41) y al final una muerte ignominiosa (Jue 9,50-57).

En el libro de los Jueces no hay ni un solo texto que se pueda interpretar como apoyo explícito a la monarquía, mientras que encontramos varios que cuestionan esta forma de gobierno que dominará un extenso período de la historia del pueblo de Israel. Así podríamos sugerir que el libro de los Jueces nos invita a no imitar o reproducir los sistemas o estructuras injustas, sino que, al contrario, nos anima a imaginar otros mundos posibles, más igualitarios, participativos y descentralizados, donde también tienen un lugar destacado aquellos que no se conforman a los estereotipos sociales normativos.

### **Bibliografía sobre el libro de los Jueces**

- Jaime Barylko, *Los Jueces*, Buenos Aires, Congreso Judío Latinoamericano, 1975
- J. Delorme y J. Briend, "Los libros proféticos anteriores", en Henri Cazelles (editor), *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder, 1989, p. 275-362
- Temba Mafico, "Jueces", en William R. Farmer (editor), *Comentario bíblico internacional*, Estella, Verbo Divino, 1999
- Guillermo Mitchel, "La fábula de Jotam - Su papel y función en la narrativa del libro de Jueces", en Edesio Sánchez Cetina (editor), *Enseñaba por parábolas... - Estudio del género parábola en la Biblia*, homenaje a Plutarco Bonilla Acosta, Miami, Sociedades Bíblicas Unidas, 2004, p. 63-70
- Edesio Sánchez, "Jueces", en Armando Levoratti (editor), *Comentario bíblico latinoamericano - Antiguo Testamento*, Estella, Verbo Divino, vol.1, 2005

Samuel Almada  
Camacú 44, 2F  
1406 Buenos Aires  
Argentina  
samuelalmada@hotmail.com

# Tener a Dios por rey es peligroso

## *1Samuel 1-12, una lectura atenta<sup>1</sup>*

### Resumen

Este artículo busca hacer una lectura cuidadosa de 1Samuel 1-12, inspirado por la lectura de Lyle Eslinger. Significa dar mucha atención a los capítulos 1-7 que son preparatorios para entender porque los ancianos no quieren seguir con un gobierno directo de Dios. ¡Es demasiado peligroso! Termina con breves reflexiones pastorales.

### Abstract

This article is an attempt to do a close reading of I Samuel 1-12, inspired in the work of Lyle Eslinger. This requires close attention to chapters 1-7 that give the basis for understanding the rejection by the elders of God's direct kingship over Israel. Such a rule is too dangerous! The article ends with brief pastoral considerations.

### Introducción

Uno de los descubrimientos más básicos de nuestra incipiente ciencia bíblica latinoamericana es la naturaleza y el significado de las tribus de Israel como el reinado de YHWH.<sup>2</sup> La idea es que las tribus de Israel fueron un esfuerzo social por construir una estructura en la cual las familias campesinas - que era la totalidad de las tribus - fueran iguales en términos de las tierras que poseían y de sus derechos políticos. El hecho fue que, de hecho, surgieron desigualdades, pues no todas las tierras que se distribuyeron fueron de igual valor y no todas las familias corrieron la misma suerte con su salud. Además, la presencia de enemigos en el vecindario hizo pensar en la conveniencia de un ejército profesional, imposible en la sociedad tribal. Pero este hecho no cambia la radicalidad del planteamiento de estos humildes clanes de cananeos.

Ligado a la visión de una sociedad tribal sin reyes surgió una nueva visión de lo que separaba a los israelitas de los cananeos. Arqueológicamente no hay diferencia, excepto que las tribus carecían de ciudades, que en esa época eran apoyos para los reyes. Los cananeos eran campesinos que vivían en pequeñas aldeas con una organización patriarcal y que rendían tributos en especie y en servicios a un rey que residía en una ciudad de la región. Las tribus que llegaron a formarse como Israel, en diversas circunstancias, se alzaron contra los tributos y huyeron a las montañas donde encontraban tierras vírgenes. Tenían en común sus respectivas rebeliones. Eran "hebreos", familias que se colocaban fuera de las estructuras de su tiempo.

Estas tribus llegaron a comprender su historia a base de la gesta de los seguidores de Moisés que se habían rebelado y huído del reinado de los faraones en Egipto. de una es-

---

<sup>1</sup> Este artículo es una adaptación del que apareció en *Xilotl*, Managua, Seminario Teológico Bautista / Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales, vol.17, 1996, p.61-84.

<sup>2</sup> Para una presentación sencilla de esta visión del período tribal, antes llamado promonárquico, ver mi librito *Reino de Dios*, Buenos Aires, La Aurora, 1977. No fue, por supuesto, una creación *ex nihilo*. Martín Buber en su *Königtum Gottes* había observado el significado radical de Jueces 8,23, la respuesta de Gedeón a los ancianos que le pedían ser rey y de la discusión sobre el reinado en 1Samuel 8. Pero nosotros lo sistematizamos y fuimos confirmados por el importante libro de Norman K. Gottwald de 1979, *The Tribes of Yahweh* (Orbis Books). Y ha venido a ser consenso entre nosotros.

estructura similar a la de los cananeos, solo que en una escala mucho mayor, según la gesta de estas familias, Moisés se presentó como profeta de un dios nuevo desconocido en Egipto. Este dios, YHVH escucha el clamor de los pobres y se ocupa de su liberación de la servidumbre impuesta por el faraón. Según la historia de estas familias una vez lograda su liberación recibieron nuevas leyes en Sinaí, el monte de Dios. En estas leyes Dios era rey y no eran necesarios los reyes humanos.<sup>3</sup> Poco a poco las tribus rebeldes de Canaán habrían abrazado al dios YHVH de los clanes que llegaron de Egipto.

Uno de los textos que más nos ha servido para fundamentar nuestra interpretación de Israel tribal como reino de YHVH es el “estatuto” del rey recitado por Samuel al rechazar el pedido de los ancianos de Israel que les diera un rey “como las naciones” (1Samuel 8,10-17). Samuel entiende que tener un rey humano es un rechazo al reinado de YHVH, Dios de Israel. Pasa revista de todas las imposiciones con que un rey les cargará y concluye dramáticamente, “y vosotros seréis sus esclavos” (1Samuel 8,17). YHVH mismo lo dice en este contexto, “no te han rechazado a ti sino me han rechazado a mí para que no reine sobre ellos” (1Samuel 8,7). Es uno de los textos bíblicos donde más claramente se presenta la vida de Israel sin reyes como el reinado de YHVH.

Quiero en este ensayo proponer una lectura más atenta del estatuto del rey de Samuel en el contexto de toda la unidad sobre la polémica en torno a la monarquía. En esta lectura sigo en grandes líneas al canadiense Lyle M. Eslinger.<sup>4</sup> Como él, entiendo que la unidad literaria es 1Samuel 1-12. Quiero leer el Texto Masorético con atención a sus características literarias. Esta lectura atenta dará un resultado sorprendente. Al concluir, tendremos que reflexionar en lo que esto pueda significar, pero primero examinemos el texto.

## El narrador omnisciente

Es una opinión muy general desde los tiempos de Julius Wellhausen en el siglo 19 que 1Samuel 1-12 es la combinación de dos fuentes contrarias, una promonárquica y la otra antimonárquica. La fuente promonárquica se preservaría en 1Samuel 9,1-10.16 y 11,1-15, mientras que la antimonárquica en 1Samuel 8; 10,17-27 y 12. De esta opinión, habría que estar de acuerdo que se reflejan diferentes puntos de vista en estos textos sobre una polémica viva en su momento; si esta contradicción es el resultado de la incorporación de fuentes diferentes o no es menos seguro. Lo que nos interesa aquí no es negarlo ni afirmarlo sino leer el texto en su conjunto en el que puede reflejar la obra de un solo autor o su adaptación de dos obras anteriores. Aun en el supuesto caso de que el autor hubiese incorporado dos fuentes contradictorias, el texto actual debe leerse como un texto querido por su autor. No es ilegítimo tratar de recuperar las fuentes de un autor, pero es siempre necesario leer el texto que ese autor último ha producido. Es lo que pretendemos. Dejaremos de lado, sin afirmarlo ni negarlo, la pregunta sobre las fuentes para pasar a leer el texto actual que es el relato de una polémica.

<sup>3</sup> Fue Norman K. Gottwald en el ya referido libro que dio bases sociológicas a esta visión de los orígenes de las tribus de Israel. Entre los exegetas del Primer Mundo esta es una teoría entre otras y de ninguna manera mayoritaria. Entre nosotros en América Latina responde a las ansias igualitarias de nuestros pueblos y se nos impone con bastante fuerza, aunque no se pueden negar ciertos problemas con la teoría, las señaladas por Niels Peter Lemche en su *Early Israel - Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, Leiden: Brill, 1985. Lemche arguye que los nómadas no tienen motivación de asentarse y cultivar la tierra, algo mucho más precario que su tipo pastoral de vida. Solamente se asientan cuando son obligados por reyes u otros gobiernos fuertes. El contraargumento sería que las tribus no fueron nómadas. Si tenían ganados esto era suplementario a sus tierras de cultivo.

<sup>4</sup> *Kingship of God in Crisis - A Close Reading of 1 Samuel 1-12*, Decatur, Georgia, USA: Almond Press, 1985.

Como cualquier relato, éste tiene un argumento que se basa sobre la interacción de los personajes que en él actúan, en este caso Samuel, YHVH, Elí, Saúl, los ancianos de Israel y varios personajes menores. Cada personaje trae sus propios propósitos y su propio punto de vista respecto al tema del relato, la monarquía. Pero como suele suceder con muchos relatos, hay un punto de vista superior a las perspectivas de los actores, el punto de vista del narrador. Es lo que se conoce en la crítica literaria como el narrador omnisciente. Existen relatos que no presentan un narrador omnisciente, que se conforman con el punto de vista de uno o varios de los personajes de la acción. Pero, cuando hay un punto de vista del narrador, éste siempre tiene la última palabra.

Veamos nuestro texto. Comienza 1Samuel 8: “y sucedió cuando Samuel envejeció que puso a sus hijos como jueces en Israel. El nombre del mayor era Joel y el nombre del segundo era Abías; juzgaban en Beerseba. Pero no andaban sus hijos en sus caminos, sino que se apartaron tras la ganancia, recibiendo soborno y torciendo la justicia”. Sobre estas afirmaciones el lector debe preguntarse, ¿quién dice? Evidentemente, el narrador. Es él quien dice que fueron malos jueces y con el narrador de un relato no se puede discutir. Es un caso cerrado porque para efectos del relato el narrador tiene la última palabra. Cuando acto seguido los ancianos de Israel digan a Samuel en Rama, “Has envejecido y tus hijos no andan en tus caminos”, el lector está obligado a darles la razón porque el narrador acaba de informarnos que así es.

Tomemos un paso más. El anciano líder de Israel, venerable y venerado, con dos hijos que están en su sucesión pero quienes no siguen sus rectos caminos, es un cuadro ya conocido para nosotros los lectores. Esto mismo nos decía el narrador pocos capítulos antes acerca de Elí, el sacerdote encargado del santuario de Silo. En 1Samuel 2,12-17, “los hijos de Elí eran hombres malvados que no conocían a YHVH ni los estatutos de los sacerdotes con el pueblo... El pecado de los jóvenes era muy grande delante de YHVH porque despreciaban los hombres las ofrendas de YHVH”. El paralelo salta a la vista. Aunque Elí fue sacerdote y Samuel profeta, ambos funcionaban como mediadores entre YHVH y su pueblo. Además, Samuel fue criado por Elí en el templo en una forma según la cual el narrador quiere que el lector entienda que YHVH lo preparaba para reponer a los hijos indeseables de Elí.

El caso de Elí con sus hijos nos puede ayudar a entender la necesidad de discernir al narrador en su relato. Nos dice el narrador después de describir las fechorías de los hijos de Elí lo siguiente:

“Elí era muy anciano y oía todo lo que hacían sus hijos a todos los israelitas y cómo se acostaban con las mujeres que atendían a la puerta de la reunión. Y les dijo, ¿por qué hacen estas cosas? Pues estoy oyendo de parte de este pueblo acerca de vuestras malas acciones. No, hijos míos, no son buenos los rumores que estoy oyendo, haciendo pecar al pueblo de YHVH. Si un hombre pecare contra otro hombre, Dios le juzgará, pero si un hombre pecare contra YHVH, ¿quién intercederá por él? Pero no obedecieron al reclamo de su padre *porque Dios quería hacerlos morir*. Pero el joven Samuel crecía con la aprobación tanto de YHVH como de los hombres.” (1Samuel 2,22-26)

Nos acaba de narrar el relator cómo Elí confrontó a sus hijos cuando oyó de sus fechorías, y ahora hace dos afirmaciones que, porque vienen del relator, son irrefutables. No obedecieron los hijos de Elí *porque Dios quería hacerlos morir*. ¡Afirmación lapidaria asombrosa! Nos hace pensar en el endurecimiento del corazón de Faraón. Como sucedió en aquella instancia, nuevamente YHVH interviene en los corazones humanos produciendo

efectos que los llevarán a la muerte. Acto seguido, el narrador omnisciente nos presenta al joven que Elí está criando como un perfecto contraste: si el pueblo ve mal las acciones de los hijos de Elí, ve bien al joven Samuel. Otra afirmación indiscutible.

Fijémonos con atención en el efecto literario del texto recién citado. Sitúa al narrador como el máximo juez de los eventos, *incluyendo las acciones de YHVH*. El narrador afirma con su autoridad suprema que YHVH tenía malas intenciones contra los hijos de Elí que frustraron las acciones de su padre, y con la colocación de la siguiente oración nos sugiere que todo es porque YHVH quiere establecer un nuevo linaje de mediadores entre él y su pueblo. Para lectores que tomamos la Biblia como norma suprema de fe este tipo de relato nos es difícil. Suponemos que Dios siempre actúa para bien. El caso es parecido al primer capítulo de Job, donde Dios provoca las desgracias de un hombre que reconoce como íntegro para probar si su fe resiste estas calamidades y así mostrar equivocado al satán (acusador). En 1Samuel como en Job se nos hace necesario distinguir entre el Dios en quien creemos como Salvador de nuestras vidas y el YHVH Dios de Israel que es un personaje de la historia. Textos como el que hemos leído nos dicen que el autor quiere que nos identifiquemos con el narrador y no con los personajes del relato, ni siquiera con su YHVH.

Para remachar este punto sobre el relator omnisciente, que es absolutamente central a nuestro argumento, veamos el capítulo 3. Aquí YHVH procede con sus planes de reponer el linaje de Elí con Samuel. Nos cuenta la conocida historia sobre la voz que llama a Samuel en el templo. Elí es presentado como un anciano paciente, simpático y sabio. Tres veces el joven llega durante la noche pensando que Elí lo llamaba. A la tercera Elí intuye que quien llama al joven es YHVH y le dice qué debe hacer. El mensaje de YHVH es para Elí, y es un mensaje terrible para el protector de Samuel. “Le harás saber que yo enjuicio su casa para siempre, porque sabía que sus hijos blasfemaban y no les reprendió. Por tanto juro a la casa de Elí que no expiarán su pecado con sacrificios ni ofrendas para siempre” (1Samuel 3,13-15). ¡Qué barbaridad! ¡El lector sabe que YHVH miente! El relator nos dijo que Elí reprendió a sus hijos. Y nos dijo que el culpable de que los hijos no atendieran era el mismo YHVH porque quería hacerlos morir.

Con estos ejemplos queda establecida la importancia de poner mucha atención en quién dice que en 1Samuel 1-12. Tenemos un autor que maneja un narrador omnisciente y muchos personajes que le están subordinados. Entre estos personajes está YHVH, el Dios de Israel. Tenemos que armarnos de disciplina como lectores para leer este tipo de texto para no dar la razón a personajes importantes como YHVH, Samuel o Elí, cuando el relator no se las da. Con estas consideraciones estamos listos/as para leer este asombroso texto sobre la controversia que se dio en Israel sobre el manejo del poder, quizás en el exilio babilónico.

## **YHVH repone su mediador ante su pueblo (1Samuel 1-7)**

Vimos al comienzo de este ensayo la manera en que los ancianos de Israel buscan tener un rey “como todas las naciones” en vez de pedir que se les nombrara un juez y mediador como lo fueron por turnos Elí y Samuel. El problema es, según los ancianos, que los hijos de Samuel “no andan en tus caminos”. Lo natural sería, diríamos, que pidieran nuevos jueces mediadores que no fueron los hijos de Samuel. Si quieren cambiar su sistema social y establecer una monarquía por algo debe ser. Y, en efecto, el autor se ha ocupado de explicarnos con los dolores de la transición entre Elí y Samuel porqué los ancianos de Israel quieren cambiar el sistema según el cual YHVH era rey de Israel que gobernaba mediante un mediador.

Un hombre anónimo de Dios vino a Elí después que reprendió sin efecto a sus hijos por los males que cometían “blasfemando a YHVH” (1Samuel 2,27-36). Recuerda a Elí cómo YHVH escogió a su padre en Egipto para que sirviera al altar y concedió a su casa parte de todos los sacrificios, pero ellos han despreciado al altar. “Y esta será la señal para ti que vendrá sobre tus dos hijos Hofni y Pinjas que en un día morirán ambos. Y pondré un sacerdote fiel para mí, conforme mi corazón y mi deseo actuará, y yo le edificaré una casa firme para que camine delante de mi ungido todos los días” (1Samuel 2,34-35). Inmediatamente sigue la historia de la voz que escucha el joven Samuel en el templo que, como vimos arriba, resulta ser la voz de YHVH que condena la casa de Elí a la destrucción a base de una mentira. En este punto la reacción de Elí, quien se supone conocedor de YHVH, es altamente significativa: “es YHVH; hará lo que parece bien a sus ojos” (1Samuel 3,18). No se defiende. En la amargura que le embarga reconoce haber vivido al servicio de un Dios poderoso que hace lo que le viene en gana hacer. Y nosotros los lectores tenemos una primera introducción al peligro que representa para Israel tener un Dios tan poderoso que es un rey caprichoso.

Pero veamos cómo hace este Dios para hacer efectiva su amenaza contra la casa de Elí. En 1Samuel 4 se narran dos derrotas de Israel por mano de los filisteos. En el primer encuentro en Afeq perecen cuatro mil hombres de Israel. Los ancianos de Israel saben quién es el responsable cuando dicen, “por qué nos ha herido (el verbo es el mismo que se usa para cómo Dios ‘hirió’ al Faraón y a Egipto con sus plagas) Yavé hoy delante de los filisteos?” (1Samuel 4,3).

Para su segundo encuentro con sus enemigos deciden acompañarse del “arca de la alianza de YHVH”. ¿Para qué, si YHVH es el causante de la derrota que han sufrido? Parecen haber dos posibilidades: O es para asustar a los filisteos o es para recordarle a YHVH que tiene un pacto con Israel y que no ha cumplido su parte. En todo caso el efecto de la presencia del arca en la batalla es que también se hagan presentes los hijos de Elí quienes son responsables por la alianza y son, lo sabemos los lectores, blancos de la saña de YHVH que desea sus muertes. Mueren en la batalla, por supuesto, pero junto con los dos sacerdotes a quien YHVH desea muertos perecen también treinta mil hombres de a pie (la expresión hebrea es “y fueron heridos” con el pasivo que vela ligeramente la acción de YHVH Dios de Israel). ¡El narrador nos está diciendo que para relevar a la casa de Elí de su puesto como mediadora tiene que matar a los dos herederos, pero en su torpeza (¿insensibilidad? ¿saña? ¿estupidez?) mata con ellos a treinta y cuatro mil soldados israelitas.

¡Las maravillas no cesan! El capítulo 6 confirma el poder de YHVH cuyo altar es colocado en los templos de varias ciudades filisteas y que desde allí hace caer de bruces al dios filisteo ante su arca y ataca a los habitantes de las ciudades filisteas con una plaga mortal. Los filisteos, orientados por sus sacerdotes y adivinos, saben de dónde procede el mal. Los sacerdotes y adivinos exhortan a su pueblo a no endurecer sus corazones como Faraón en Egipto (1Samuel 6,6) sino hacer volver el arca a Israel con regalos (como hicieron las vecinas egipcias con Israel cuando fue expulsado al desierto; ver Éxodo 11,2-3).

¡El regreso del arca a Israel en Bet Semes es una joya de horror! Dice el texto:

“y Bet Semes estaba segando la siega del trigo en el valle cuando levantaron sus ojos y vieron el arca y se alegraron al verlo. La carreta entró al campo de Josué de Bet Semes y se paró allí donde había una roca inmensa. Rompieron la madera de la carreta y elevaron las vacas en holocausto a YHVH. Los levitas alzaron el arca de YHVH y el cofre que estaba con él con los artefactos de oro y los pusieron sobre la gran roca y los hombres de Bet Semes hicieron sacrificios ese día a YHVH.” (1Samuel 6,13-14)

Nos preguntamos, ¿quién describe la escena? y ¿qué busca comunicar? La respuesta a estas preguntas es evidente. El narrador describe, y quiere que captemos la espontánea alegría de recibir el arca por campesinos, trabajadores que, sin embargo, se cuidan de no manejar el arca con sus propias manos encalladas sino de entregar esa tarea en manos de levitas. Contrario a los hijos de Elí, los hombres de Bet Semes se portan con respeto ante el arca de YHVH.

Y, ¿cuál es la reacción del rey de Israel ante esta fiesta en su honor? El narrador omnisciente lo dice así, “e hirió (término militar en hebreo) YHVH a los hombres de Bet Semes porque vieron dentro del arca de YHVH. Hirió del pueblo a cinco mil sesenta hombres, e hizo luto el pueblo porque YHVH hirió al pueblo con una gran matanza” (1Samuel 6,19). ¡Con un rey como YHVH este pueblo no necesita enemigos! Se comprende la reacción desconsolada de los hombres de Bet Semes, “¿Quién puede estar delante de YHVH este Dios santo?” (1Samuel 6,20). Como los filisteos, los betsemitas buscan cómo deshacerse del arca, y encuentran en el remoto poblado de Kiriath Yearim un ciudadano Abinadab que está dispuesto a recibirlo en su propiedad. Como consecuencia se multiplicaron los días - veinte años - que estuvo el arca en Kiriath Yearim, “y todo el pueblo lamentó a YHVH” (1Samuel 7,2).<sup>5</sup> El arca se ha colocado en una aldea sin importancia y la relación con YHVH está suspendida. Para Israel YHVH ha muerto.

Pero no todo ha terminado. Cerrar el período del ministerio de Elí ha costado la vida de treinta y cuatro mil soldados en dos batallas y de cinco mil setenta civiles en Bet Semes. El lector sabe que YHVH estaba castigando a los hijos de Elí. Los hombres de Israel no saben porqué los ha asolado y prefieren cortar relaciones “exilando” a YHVH en Kiriath Yearim. Si algo va a acontecer, la iniciativa está en la cancha de YHVH. Y así sucede: Samuel no se mencionó en los capítulos 4 al 6 (estrictamente, 4,2-7,1) en que YHVH castigaba a los hijos de Elí y terminaba así con su casa. Ahora, pasados veinte años, que se suponen de sometimiento a los filisteos, Samuel convoca a Israel:

“y dijo Samuel a toda la casa de Israel, Si con todo vuestro corazón os volvéis a YHVH y servís solamente a El, os libraré de la mano de los filisteos. Quitaron los israellitas los baales y las astartés y sirvieron solo a YHVH.” (1Samuel 7,3-4)

Samuel se presenta como representante de YHVH y propone que la relación se restaure si YHVH se compromete a luchar contra sus opresores. Es una negociación difícil la que propone Samuel, ya que YHVH ha traicionado a Israel en el pasado, pero el cansancio con la opresión filistea debió ser mucha.

Lo prometido por YHVH a través de Samuel se cumple. Desde Mispá hasta más debajo de Bet Kar golpearon a los filisteos (1Samuel 7,11), humillando a los filisteos que no volvieron a penetrar en Israel durante la vida de Samuel (1Samuel 7,13). Esta última afirmación no es cierta según la forma actual del libro, que en los capítulos 13 y siguientes tiene a Saúl luchando contra los filisteos mientras Samuel aún vive. Ello confirma que el corte del texto después de 1Samuel 12 es correcto. Ahora sí, la transición se ha logrado. Elí y

<sup>5</sup> “Lamentó” traduce *wayyinu*, una forma nif’al del verbo *nahah* que ocurre en la forma qal solo dos veces en la Biblia (Ezequiel 32,18 y Mí 2,4) y en la forma nif’al solamente aquí. En los dos textos proféticos la referencia al luto es indiscutible. LXX traduce *epeblepsen* “observaron atentamente”, que parece un esfuerzo de evitar el sentido natural. La traducción “suspiró por Yavé” de la Biblia de Jerusalén es ambigua; Reina-Valera 1960 traduce “lamentaba en pos de Jehová”, lo que es una traducción correcta aunque siempre exige una explicación. Creo que la curiosa combinación del verbo *nahah* con la preposición *’ahare* debe interpretarse quizás “lamentar tras”, en cualquier caso la relación con YHVH está terminada y el pueblo lamenta su fin.

su casa han sido destruidos y un nuevo mediador, Samuel, un laico de la tribu de Efraín, está puesto en su lugar.

## El pueblo pide un rey y YHVH les da un *nagid* (líder)

Ahora podemos entender la petición de los ancianos, “mira, tú has envejecido y tus hijos no andan por tus caminos; danos pues un rey como todas las naciones” (1Samuel 8,5). El narrador quiere que recordemos el costo para Israel de que YHVH se deshiciera de los hijos de Elí; no quieren pasar nuevamente por ello y sacan la conclusión, muy natural en las circunstancias que han vivido, según las presentó el narrador, de que les iría mejor teniendo un rey como todas las naciones. Ahora el autor de 1Samuel 1-12 introduce sus materiales sobre la polémica en torno a la monarquía; siete capítulos anteriores tuvieron el único fin de preparar la petición de los ancianos. A base de esta preparación los lectores sabemos que el narrador omnisciente simpatiza con la petición de los ancianos en el capítulo 8.

Los dos polos de la polémica los llevan los ancianos de Israel y Samuel, con los primeros queriendo reyes y los segundos queriendo prolongar el reinado de YHVH con mediadores entre Dios e Israel, mediadores como Elí y como él mismo. Veremos que YHVH toma desde el comienzo una posición entre los dos extremos, proponiendo un rey que sea un mayordomo suyo, un *nagid*. Naguid es una palabra frecuente en la Biblia que se usa en muchos contextos de modo que su significado es incierto.<sup>6</sup> Vimos que el narrador toma partido con los ancianos. Procedamos a la lectura de 1Samuel 8-12.

Las posiciones de Samuel y de Yavé se definen ya en 1Samuel 8,6-9, “el asunto le cayó mal a Samuel (literalmente: el asunto era malo a los ojos de Samuel) que dijeron: “Danos un rey que nos juzgue”. Fijémonos que el narrador nos presenta a ancianos respetuosos de su juez; bien pudieron nombrar un rey sin consultarlo. Hasta el final del capítulo 12 Samuel se mantendrá en su rechazo de la monarquía. YHVH, por su parte, es presentado por nuestro narrador como más matizado en su reacción, “obedece al pueblo en todo lo que te dicen” (1Samuel 8,7). Están rechazando a YHVH para que no reine más en Israel después de que los sacó de Egipto (no les recuerda a Samuel las barbaridades que cometió con los hombres de Bet Semes). Y concluye, “obedéceles, solamente testifica solemnemente, hazles saber el estatuto del rey que reinará sobre ellos” (1Samuel 8,9).

¿Cómo debemos interpretar la lista totalmente negativa de acciones que se podrán esperar del rey, lista que propone Samuel en los v.10-18? El, Samuel, dice que está dándoles el estatuto del rey, pero hemos aprendido a diferenciar entre las palabras de los distintos personajes del relato. Esto no parece el estatuto del rey que YHVH quiere nombrar sino una denuncia de los reyes de las naciones, es decir, del rey que los ancianos quieren que se nombre. Confirmaremos la distancia entre YHVH y Samuel en el relato que sigue y ello confirmará nuestra opinión de que Samuel no hizo lo que YHVH le pidió, aunque dijo estar haciéndolo.

Las arbitrariedades del rey que Samuel les presenta no cambian la opinión de los ancianos, quienes repiten en el v.19, “No, sino que haya un rey sobre nosotros”. Es demasiado peligroso seguir teniendo a YHVH por rey, especialmente ahora que los hijos de Samuel

<sup>6</sup> El naguid puede ser el jefe de los sacerdotes, como Pasjur en Jeremías 20,1 o Pinjás en 1Crónicas 9,20. En 1Crónicas 13,2, “y David consultó con los capitanes de mil o de cien y con todo naguid” para un nombre genérico para cualquier líder. En 1Reyes 1,35 David usa el título para su designado Salomón, que “se sienta en mi silla y sea naguid sobre Israel y sobre Judá”. Como observé, el título se usa muchas veces en la Biblia para señalar jefes de varios tipos. Será el contexto en 1Samuel 8-12 que tendremos que usar para saber su significado aquí.

no siguen en sus caminos. En el v.22 tenemos una afirmación de las posiciones de YHVH y de Samuel, “y dijo YHVH a Samuel, Obedéceles y hazles un rey que reine. Pero Samuel dijo a los hombres de Israel, Váyase cada uno a su ciudad”. YHVH acepta el planteamiento de los ancianos; el narrador nos permite suponer que se siente con alguna culpa por su decisión y, como un Dios inteligente, busca una salida negociada. La reacción de Samuel es ambigua; manda a los ancianos a sus ciudades y él se retira a su pueblo en Mispá. Le da largas a la petición de los ancianos y YHVH tendrá que recurrir a rodeos para incorporar a Samuel en sus planes. Los rodeos comienzan con las asnas perdidas de Quis, que el narrador introduce abruptamente ahora mismo en 1Samuel 9,1-3.

Nos presenta el narrador omnisciente la actividad de YHVH detrás de la búsqueda de las asnas del siguiente modo: “YHVH reveló al oído de Samuel un día antes que llegara Saúl, Por esta hora mañana yo te enviaré un hombre de la tierra de Benjamín y tu le ungirás por naguid sobre mi pueblo Israel, y yo salvaré a mi pueblo de la mano de los filisteos porque he visto a mi pueblo pues llegan a mi sus clamores” (1Samuel 9,15-16). YHVH no permitirá que Samuel ignore su mandato de que les hiciera un rey (1Samuel 8,22), pero aquí se introduce una variante antes no señalada. El hombre de la tierra de Benjamín será ungido, no como rey como pidió el pueblo, sino como *naguid* (líder). ¡De repente el narrador nos revela que YHVH no tiene intención real de permitir que Israel tenga un rey como todas las naciones!

El narrador no ha explicado el significado de este cambio de rey por naguid. Sin embargo, con ello parece que se gana a Samuel para el plan de ceder ante la petición de los ancianos del pueblo. En el banquete Saúl recibe la mejor porción (1Samuel 9,23-24), y al despedirlo el día siguiente en privado Samuel le unge con las siguientes palabras, “¿No te ha ungido YHVH por naguid sobre su pueblo?” (1Samuel 10,2). En este momento el ungimiento como naguid es conocido solamente por YHVH, Samuel, Saúl, y el lector del relato. El pueblo sigue a la espera del rey que ha solicitado, pero ni siquiera el siervo de Saúl quien le acompañó en la búsqueda de las asnas escuchó las palabras ni vio la ceremonia de unción de Saúl por Samuel. Ya el narrador nos enseñó en los capítulos anteriores a cuidarnos de quien dice qué a quién y este secreto, lo sabe el lector atento, augura algo no tan bueno.

Saúl recibe, para su propia confianza, una señal importante: En el camino a la entrada de “Guibeá de Dios” (o quizás se debía traducir, “el monte de Dios”) le invadirá el espíritu de YHVH y “te convertirás en un hombre distinto” (1Samuel 10,5-6). Quienes vieron el prodigio se decían cada uno a su vecino, “¿Saúl está entre los profetas?” (1Samuel 10,11). La pregunta no se contesta; el pueblo nota un cambio en Saúl y, suponemos los lectores, Saúl mismo sabe que algo en él ha cambiado. Pero, cuando su tío le pregunta qué, le dijo Samuel “Saúl sigue la orden del profeta y guarda silencio sobre su ungimiento, revelando solamente el encuentro de las asnas” (1Samuel 10,13-16). Con su participación en lo que comienza a parecer un complot Saúl revela su obediencia a Samuel y a YHVH.

Ahora Samuel está dispuesto a actuar sobre la orden de YHVH convocando al pueblo de Israel a Mispá (1Samuel 10,17). Esto repite el acto de 1Samuel 7,5 cuando Samuel convocó el pueblo a Mispá después de veinte años de luto por YHVH para renovar la alianza y salir a derrotar a los filisteos. Lo que Samuel rehusó hacer en el capítulo 8 lo hace ahora en el capítulo 10. Con el incidente de las asnas perdidas y la revelación de que YHVH tenía la intención de que el rey no fuese más que un naguid, Samuel sabe que el nombramiento que viene en ninguna manera rompe la sujeción de Israel a YHVH. Convo-ca pues a Israel en Mispá.

Su discurso es agresivo, recordando los actos salvíficos de YHVH en el éxodo y tomando la petición por un rey como una rebelión. El v.19 requiere una lectura cuidadosa: “pero vosotros hoy habéis rechazado a vuestro Dios quien os salvó de todos los males y aprietos, y le habéis dicho, Pon un rey sobre nosotros. Ahora, paraos ante YHVH por vuestras tribus y por vuestros clanes”. Después de declarar su repudio de la petición por un rey como rechazo de YHVH pide a Israel que pasen en orden ante YHVH. ¿Qué hará Dios con ellos? No lo revela, permite que Israel crea que se responderá a su petición pecaminosa.

Lo que sigue recuerda la forma en que YHVH señaló a Acán como el ladrón de oro y otros objetos prohibidos en la toma de Jericó (Josué 7). Pero el lector sabe quién será escogido. La selección de las tribus en orden es solamente un teatro, porque ya Samuel sabe que el escogido será Saúl de Benjamín. Cuando Samuel lo presenta triunfalmente en toda su hermosura, el pueblo grita espontáneamente, ¡Viva el rey! (1Samuel 10,24). Ellos lo dijeron. Samuel no dijo nada al respecto.

Ahora Samuel procede a declarar el *mishpat ha-melukah*, el fuero del reino. ¿Será una repetición del *mishpat ha-melek*, el fuero del rey, de 1Samuel 8,11? Parece que no. Aquel fue un pronunciamiento hostil que pretendió disuadir al pueblo. En este caso Samuel escribe el estatuto y lo deposita delante de YHVH. Es la constitución del reinado encabezado por YHVH y por un naguid seleccionado por YHVH. Cuando Samuel declaró el fuero del rey en la anterior ocasión el pueblo respondió unánimemente insistiendo que se procediera a nombrar un rey. Ahora, la reacción es mixta. Algunos, cuyos corazones tocó Dios, acompañaron a Saúl a su casa en Guibeá. Pero otros le despreciaron diciendo, ¿Cómo nos va a salvar éste? Samuel ha jugado con el pueblo. Antes de establecer las reglas de este reinado con un naguid ha permitido que el pueblo crea estar aclamando un rey. Una vez proclamado el rey, Samuel les impone las reglas. Algunos aceptan pero otros rebeldes desprecian este tipo de reinado. ¡Esto no fue lo que el pueblo pidió!

Si estuviéramos haciendo un análisis de distintas fuentes sobre la formación del reinado, el relato de la victoria en que Saúl dirige a las fuerzas de Israel sobre Najas, el amonita, un relato promonárquico, haría de esta historia la selección de Benjamín. Pero el supuesto que guía la lectura en este artículo es que esto es un solo relato; para ello la clave es el v.14 donde Samuel dice al pueblo después de la victoria, “vayamos a Guilgal y renovemos allí el reinado”. De esta forma se establece que se trata de una segunda ceremonia de establecimiento de la monarquía, aunque siempre Samuel evite llamar rey a Saúl. Saúl, por su parte, juega a la perfección su papel de naguid al darle a YHVH la honra, “hoy ha realizado YHVH salvación en Israel” (1Samuel 11,13).

Al convocar a Israel a Guilgal, Samuel ha cumplido con el mandato de dar a Israel un rey, o más exactamente, un naguid. Todavía el narrador evita poner en boca de Samuel la palabra rey, pues dice “renovemos el reinado”. Pero la victoria sobre Najás por intervención de Saúl ha entusiasmado tanto a Israel que ahora “fue todo el pueblo a Guilgal e hicieron rey allí a Saúl delante de YHVH en Guilgal e hicieron sacrificios de comunión delante de YHVH y se regocijó allí Saúl y todos los hombres de Israel mucho” (1Samuel 11,15). ¡YHVH ha logrado su propósito! ¡Le ha vendido a Israel gato por liebre! Todo Israel está feliz con un monarca que reinará según el estatuto que YHVH ha creado para la monarquía para que no sea el rey más que un agente designado de YHVH, un naguid. Pareciera que el cuento se terminó, pero el narrador le da la última palabra a Samuel en el capítulo 12.

<sup>7</sup> La Biblia de Jerusalén traduce con gran libertad interpretativa, “inauguremos allí la monarquía”. Tanto el Texto Masorético (*umhaddesh*) como los LXX (*nekainesomen*) dicen “renovemos”.

Aparentemente, el discurso de Samuel lo dicta allí mismo en Guilgal en la ocasión de la renovación del reinado, pues no hay cambio de escenario ni indicación nueva de tiempo. Es decir, nuestra división del capítulo 11 del 12 es arbitraria. Sus planteamientos iniciales, pidiendo que el pueblo le señale cosas en que él les ha defraudado, revela un hombre anciano resentido con la forma en que las cosas se han desenvuelto, aun cuando él fue el intermediario para que se hicieran –empujado, es cierto, por YHVH.

Una vez tranquilizado Samuel de que nadie le acusa de haberle robado nada, procede a dejar claro en el resto de su discurso el significado de la coronación que el pueblo acaba de realizar allí ante YHVH en Guilgal. vv. 6-11 son un recuento de los actos clásicos de salvación que YHVH hizo con Israel, comenzando con el éxodo de Egipto. Esto es para desembocar en los v.12-13, donde recuerda la petición de un rey. Samuel olvida que el motivo de la petición fue la maldad de sus hijos, y pone la petición en el contexto de la agresión de Najas, cosa que nosotros los lectores sabemos no fue así. El v.13 dice, “ahora, he aquí el rey *que vosotros elegisteis*, que pedisteis; he aquí, YHVH os ha dado un rey”. Esta doble afirmación sabemos los/las lectores/as que es una verdad a medias. Ni Israel eligió a Saúl ni YHVH ha dado de verdad un rey como Israel lo pidió. Israel proclamó rey a Saúl en Guilgal y también es cierto que YHVH les dio... un *nagid*.

Sigue Samuel con una exhortación deuteronomística a escuchar la voz de YHVH (v.14-15) y una señal en los cielos “para que conozcáis y veáis cuán grande es la maldad que habéis hecho a los ojos de YHVH al pedir para vosotros un rey” (1Samuel 12,17). Siguiendo como sigue a la petulancia del viejo Samuel en los v.2-5 parece que debemos entender que esta insistencia es fruto del resentimiento de Samuel. Esto, a pesar de que YHVH de quien Samuel es cómplice le apoya enviando los truenos y las lluvias que anunció al pueblo.

En cualquier caso, el pueblo es intimidado por los truenos y las lluvias. “Y dijo todo el pueblo a Samuel, Ruega por tus siervos ante YHVH tu Dios para que no muramos, pues hemos añadido a todos nuestros pecados pedir un rey para nosotros” (1Samuel 12,19). Samuel responde con lujo de magnanimidad, “Lejos de mi pecar contra YHVH dejando de interceder por vosotros; os instruiré en el camino bueno y recto” (1Samuel 12,23). Con la ayuda de YHVH (los truenos), Samuel ha logrado preservar un lugar de autoridad al lado del nuevo rey de Israel. Aquí termina el relato de la polémica sobre un rey para Israel. Un rey ha sido pedido, un *nagid* ha sido concedido, el pueblo ha quedado mal, Samuel ha quedado bien, y YHVH está discretamente oculto tras los sucesos. El narrador ha dicho las cosas como sucedieron, pero nos ha dejado a los lectores con un mal sabor en la boca. Después de habernos tirado de un lado para el otro como en un juego mecánico de un parque de diversiones hemos terminado donde no queríamos estar, con un pseudo-rey y con YHVH, el peligroso, siempre en el trono.

## Reflexiones para el día de hoy

Si nuestra lectura de 1Samuel 1-12 es una lectura correcta, el autor de este texto creía en una monarquía libre de la tutela de Dios, cosa que entiende ser la manera de los reyes de las naciones. Propiamente, no existió en la antigüedad ninguna monarquía secular sin legitimación religiosa. No puede ser que esté pensando en una democracia como las modernas que dicen derivar toda su legitimidad de la voluntad del pueblo. Sin embargo, para el autor de este texto, quien habla en la voz del narrador omnisciente, la voluntad del pueblo es importante en la selección y legitimidad del rey de Israel. Esto está distante de

la legislación deuteronomista al respecto del rey (Deuteronomio 17,14-20), donde la ley de YHVH impone estrictos límites y debe ser respetado para que al rey le vaya bien. Martin Noth, en su análisis ya clásico, propuso que el discurso de 1Samuel 12 es uno de aquellos, mediante los cuales el autor de la Historia Deuteronomística expuso su visión de la historia, en este caso concreto de la monarquía. Si así es, la monarquía comenzaría con una herida, el daño producido por ser en su origen una rebelión contra Dios.

En nuestra lectura hemos visto que 1Samuel 12 está integrado dentro de un todo mayor que está lejos del deuteronomio. Visto así, tiene las características que hemos encontrado en este conjunto. Surge la pregunta obvia: ¿Cuándo se pudo plantear esta visión “humanista”, si se quiere, del gobierno? Solo puede ser en un momento de crisis del reinado de Judá y/o Israel. La época más probable es el siglo VI desde dentro del exilio babilónico. Todo indica que el exilio judaico en Babilonia que fue una comunidad en la que las reflexiones sobre la crisis nacional fueron diversas y encontradas, siendo la del deuteronomio la que prevaleció en la posteridad. Nuestro autor o grupo autoril piensa que la monarquía tal como se concibió en Israel y las naciones tiene problemas estructurales que no se pueden corregir. Su problema está en que se arroga la autoridad de Dios para sus acciones. Esto lleva a arbitrariedades que pueden ser desastrosas como fue el reinado directo de YHVH.

No sabemos cuánto eco encontró esta visión en Judá, o más bien Yejud, la provincia persa que de hecho canalizó el poder en la nueva Israel. Lo sorprendente es que tiene mucha pertinencia para nosotros en el siglo XXI de la Era Común. Para ilustrarlo basta el caso del Presidente Bush de los EE.UU. Con la autoridad que le da la voz de Dios en su intimidad puede desconocer al Congreso y a las leyes, que devienen autoridades inferiores. Se siente autorizado por Dios para hacer guerras de su propia confección y desconocer los logros de la ciencia en torno al cambio catastrófico del clima.

En América Latina las luchas de los liberales contra el control de la esfera moral y educativa por la Iglesia Católica Romana se mueven por la creencia que esta autoridad hace a los gobiernos Conservadores capaces de cualquier cosa, por desastrosa que sea para la vida plena, como lo son el control de las escuelas, la prohibición del divorcio y la penalización del aborto.

En conclusión, 1Samuel 1-12 nos autoriza pastoralmente hoy para una visión humana del poder político. No hemos podido resolver cuál fue el momento histórico en que esta crítica de la monarquía se planteó en Israel, pero eso es menos importante que su lección pastoral hoy. ¡Gracias a Dios por este maravilloso texto entre los libros que creemos ser la Palabra de Dios!

Jorge Pixley  
790 Plymounth Road  
Claremount, CA 91711  
U.S.A.  
jjpixley@earthlink.net

# La decadencia del rey y el ascenso del Mesías

## *1Samuel 13 – 2Samuel 5*

### **Resumen**

En este artículo analizamos la Historia de la Ascensión de David al poder (1Samuel 13-2Samuel 5) como obra literaria que narra como el betlehemita salió de los campos pastoriles y vino a ser rey de Judá e Israel. Él fue escogido por Yahvé y legitimado por la unción de Samuel, lo que antes ya fuera anunciado. Hasta llegar al trono, cumple una trayectoria como jefe guerrero, un Mesías legitimado por la profecía. El profetismo utiliza esta narración para establecer un paradigma para la relación entre los reyes y los profetas.

### **Abstract**

In this study we analyze the history of David's rise (1Sm 13 – 2Sm 5) as literary work that relate how the bethlehemite leave the pastoral fields and turned out king of Judah and Israel. He is the chosen by Yahweh and legitimated by the Samuel's anointing and the one who had already been announced. Until his arrival at the throne, he fulfills a trajectory as warrior chief, a messiah that is legitimated by the prophecy. The prophetism utilizes this narrative to establish a paradigm for the relationship between kings and prophets.

La así llamada Historia de la Ascensión de David al poder (esto es: 1Sam 13 – 2Sam 5) está aproximadamente en el centro de los profetas anteriores, pues hay 57 capítulos antes y 66 capítulos después de ella. Presenta la situación de crisis y rechazo de Saúl, por parte de Dios y la elección de Yahvé del futuro rey betlehemita. Narra cómo David, antes un pastor de pocas ovejas, de una pequeña familia de Belén, alcanza la realeza de Judá e Israel. Y se vuelve un paradigma para los otros reyes de Israel y de Judá.

A pesar de que entre los cristianos este libro estaba incluido entre los libros llamados "históricos", en este artículo no nos aproximaremos a él buscando una reconstrucción histórica. Procuraremos, mas bien, observarlo en cuanto composición literaria, a fin de comprender sus expresiones teológicas, dentro del espacio de los Profetas Anteriores.

Pasamos, entonces, al texto.

### **¿Dónde comienza y termina la historia de la ascensión de David?**

Donde comienza y termina esta historia no es un consenso. Asumimos que ella comprende la narración de 1Sam 13 hasta 2Sam 5. En 1Sam 13, Samuel expone el rechazo de Saúl y anuncia la promesa de la venida de un escogido por Yahvé, "un hombre conforme a su corazón". Por lo tanto, allí inicia la historia de la ascensión de David, incluso antes de que el mismo betlehemita aparezca en escena.

Esta historia concluye con la narración de 2Sam 5, en el cual David asume el trono de Israel, después de haber asumido como rey de Judá; David confirma su posición, luego de un intento de los filisteos por destrarlo.

Son 23 capítulos que componen un importante trecho de los profetas anteriores. Observemos con mayor detalle esos capítulos.

## ¿Qué es el texto que trabajamos?

Los libros de Samuel, como todos los profetas anteriores, son considerados frutos de un proceso redaccional que reunió y editó un gran número de fuentes, algunas muy antiguas, otras más recientes.

Esta sección de los libros no escapó de la regla. En ella aparecen duplicados narrativos, por ejemplo, los que cuentan que David salvó la vida de Saúl (1Sam 24 y 26) o que David estuvo entre los filisteos (1Sam 21,11-16 y 27). Hay, inclusive, versiones contradictorias como las que describen la muerte de Saúl (1Sam 31,1-6 y 2Sam 1,5-10). Esto demuestra que también el redactor –oriundo de los círculos proféticos– de este ciclo se sirvió de diferentes tradiciones para componer esta unidad, probablemente en Jerusalén, luego de la caída de Samaria.

Sí, ¡él compuso una unidad! O más que una unidad, él construyó una narración. A partir de las diversas tradiciones, y a pesar de las incisiones ya mencionadas, el redactor compone una historia llena de sentido. Más que una historia es un relato teológico. Por ser narración teológica, no nos aproximamos al texto en un intento de una reconstrucción histórica en el estilo moderno que entendemos la historia, sino buscando su sentido. Así, de esa composición nos preguntamos por su intención y su significado, no sólo en las distintas capas del texto, sino también en su redacción final.

## Estructura

Podemos delinear la estructura de esta bien organizada narración en tres divisiones principales: el rechazo al rey (1Sam 13-15), la ascensión del Mesías (1Sam 16-31) y el Mesías que se vuelve rey (2Sam 1-5).

### 1) El rechazo al rey (1Sam 13-15):

- Ruptura entre Samuel y Saúl (cap. 13).
- Victoria sobre los filisteos y derrota para Saúl (cap. 14).
- Guerra contra los amalecitas y nuevo rechazo a Saúl (cap. 15).

### 2) La ascensión del Mesías (1Sam 16-31):

- El surgimiento del Mesías (16-17).
- La unción de David (16,1-13).
- David aclama a Saúl (16,14-23).
- David vence a Goliat (17).
- David en la corte de Saúl (18).
- La amistad entre David y Jonatán (18,1-5).
- El canto que provoca celos en Saúl (18,6-9).
- Saúl intenta matar a David con una lanza (18,10-11).
- A razón de la sucesión de David (18,12-16).
- Saúl indirectamente intenta matar David (18,17-30).
- Saúl planea matar a David y éste huye (19-21).
- Jonatán intercede con Saúl por David (19,1-7).
- Saúl intenta matar David con una lanza (19,8-10).
- Mical salva a David (19,11-17).
- David se refugia con los profetas (19,18-24).
- Jonatán ayuda a David a huir (20,1-21,1).

- David en el santuario de Nob (21,2-21,10).
- David entre los filisteos (21,11-15).
- David como jefe guerrero (21,22-30).
- David agrega, alrededor suyo, a los excluidos (22,1-5).
- Saúl mata a los sacerdotes de Nob (22,6-19).
- Ebiatar se junta a David (22,20-23).
- David libera Queila (23,1-13).
- Jonatán hace alianza con David (23,14-18).
- Saúl persigue a David en Zif (23,19-28).
- David salva la vida de Saúl (24).
- Muerte de Samuel y la historia de David, Nabal y Abigail (25).
- David salva la vida de Saúl (26).
- David se vuelve vasallo de los filisteos (27).
- Saúl y la mujer de Endor (28).
- Los jefes filisteos rechazan luchar con David (29).
- David lucha contra los amalecitas (30).
- La muerte de Saúl (31).

### 3) El Mesías se vuelve rey (2Sam 1-5):

- David recibe la noticia de la muerte de Saúl (1).
- David, rey de Judá en guerra con Isbaal (2-4).
- David, rey de Judá e Israel (5).

1Sam 13-15 forma la *primera división* de este conjunto, pese a que David no aparece en ella, se prepara el ambiente para el surgimiento del betlehemita. El capítulo 13 narra el rompimiento entre Samuel y Saúl por causa de una cuestión que envuelve el sacrificio. Saúl había avanzado sobre una atribución que no era suya, sino de Samuel. En esa ocasión, Samuel profirió el anuncio profético de que Saúl era rechazado por Yahvé. Por eso Dios ya había escogido a otra persona, un “hombre conforme su corazón” (v. 14) para ser jefe del pueblo. Es importante notar que no se trata de un rey (*meleq*), sino de un jefe al estilo tribal (*naqid*). Este anuncio es de gran importancia para el desarrollo de la historia de la ascensión de David, pues todo lo restante de la narración está teológicamente dependiendo de ello.

Otro relato de cuño deuteronomista, en 1Sam 15, cuenta otro episodio del rechazo a Saúl, por parte de Yahvé. En este caso, el motivo es el haberse guardado lo mejor de los ganados conquistados, después de la guerra contra los amalecitas. Si en el relato anterior la cuestión era por la disputa de poder, aquí tiene que ver con el enriquecimiento y la acumulación de riquezas, en este caso específico, ganado.

La *segunda división* (1Sam 16-31) se inicia con una importante subdivisión: los tres relatos, originalmente independientes, sobre el surgimiento de David (capítulos 16-17). En la forma en que están reunidos, ellos indican la siguiente secuencia: David es ungido, posteriormente es llevado a la corte para aclamar a Saúl a través de la música y, por fin, se muestra como un héroe al derrotar al gigante Goliat. La aparición de David es presentada en antítesis con Saúl (1Sam 8-10). Saúl es ungido porque el pueblo pide un rey a Samuel; David es escogido por Dios, quien manda al profeta de Ramá a ungirlo. Saúl es rico, hijo de una importante familia, de una tribu poderosa; David es el hermano más joven, pastor de un pequeño rebaño de una familia común de Judá. Saúl es alto y se destaca entre la multitud;

David es tan pequeño que se ahoga con la armadura de combate.

Los capítulos 18-21 tratan sobre la ascensión de David como guerrero a los ojos del pueblo, principalmente de Jonatán y Mical, hijos de Saúl, lo que genera celos en el rey. A partir de entonces, el rey planea matar a su guerrero. En un episodio que es contado dos veces (1Sam 18,10-11 y 19,8-10), Saúl intenta hacerlo directamente con una lanza. Lo intenta también indirectamente enviando a David a una confrontación con los filisteos. Pero, en todas estas ocasiones, el betlehemita se libra y huye con el auxilio de los hijos del rey. Los capítulos 18-20 tienen una redacción poco clara, en que episodios como el intento de Saúl por matar a David con una lanza o la fuga del betlehemita con ayuda de uno de los hijos del rey (Mical o Jonatán) se repiten. En la redacción final llega a aparecer que David, habiendo sufrido el atentado una vez, huye e intenta volver a la corte, donde sufre de nuevo igual atentando, para de ahí fugar definitivamente. Esa interposición de diferentes tradiciones sirve para demostrar que hasta los hijos de Saúl reconocían el carisma davídico.

Una pequeña, pero muy importante nota se encuentra en 1Sam 18,12-16. En ella se presenta la razón teológica del fracaso de Saúl y de la sucesión del hijo de Jesé: ¡Yahvé abandona al rey benjaminita y está con David! Por dos ocasiones se hace esta afirmación. A partir de ese punto, la narración presenta un David que supera todos los percances y un Saúl cada vez más envuelto en continuos fracasos y perturbaciones.

David huye a las cavernas del desierto de Judá (capítulo 22) y allí se encuentra con cuatrocientos hombres “en dificultades”, “divididos” y “descontentos”, o sea todos aquellos a quienes el sistema tribal no fue capaz de integrar. ¡El sistema tribal en Judá también se encontraba en crisis! En esta situación, David asume plenamente el carácter de *nagid*, un jefe guerrero al estilo tribal. Con su grupo defiende a sus amigos, saquea a los enemigos y sirve al extranjero. En este punto del relato, se cumple lo que fue anunciado proféticamente en 1Sam, 13,14. Pese a que David no es llamado el ungido, él es el mesías, pues en él se cumple la promesa antes anunciada.

En esta condición aparece delante de David la ocasión de matar a su perseguidor (en narración duplicada, 1Sam 24 y 26), pero él se rehúsa a “levantar la mano contra el ungido de Yahvé”. De ahí se establece el contraste: Saúl persigue y quiere matar a David, pero no lo consigue; David tiene la ocasión de matar a Saúl, pero no lo hace porque no quiere; Saúl es el ungido por derecho, pero no cumple los anhelos que se esperan de él; David es el mesías de hecho, pues él cataliza, en torno suyo, las esperanzas populares y responde a ellas. Sin embargo, el mesías de hecho no osa extender su mano contra el ungido por derecho.

El carácter de jefe tribal de un grupo de excluidos se muestra claramente en el episodio de la confrontación de David con Nabal (1Sam 25). Este relato, de cuño sapiencial, habla de la incorporación de las clases ricas y poderosas de Judá al grupo de apoyo de David. Esta incorporación, como lo demuestra la narración, no fue tranquila, aunque no se llegó a una confrontación directa.

En este capítulo, Nabal es arrogante, ingrato y tonto. Si hubiese dependido de él, habría guerra. Por su parte, Abigail ejerce un papel de mujer sabia, que evita la violencia, participa activamente en el desarrollo de los acontecimientos y se incorpora al grupo de mando, próximo a David<sup>1</sup>. Por su oportuna intervención, la venganza pretendida por el betlehemita es detenida a través de su matrimonio —;respecto a lo cual, ella misma decide! que

<sup>1</sup> Sobre el tema de la mujer sabia en este capítulo, véase: Luiz José DIETRICH, Shigeyuki NAKANOSE y Francisco OROFINO, *Primeiro livro de Samuel – Pedir um rei foi nosso maior pecado*, Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1999, 313p. y Peter Kyle McCARTER Jr., *1 Samuel*, Nova Iorque, Doubleday, 1980, 474p. (The Anchor Bible, 8).

incorpora su grupo al davídico. A través de la unión con una mujer, representante de otro grupo de excluidos de la sociedad patriarcal, es que el grupo de campesinos ricos de Judá se une al jefe tribal David.

David, como escogido de Yahvé, no necesita levantar la mano contra el rey. La propia turbación de Saúl lo hunde cada vez más. Mientras él se amedrenta frente a la perspectiva de guerra contra los filisteos y –en una actitud de total desesperación– se involucra con la mujer de Endor, David no se compromete luchando contra Israel, sino que libera a los suyos de los amalecitas e incluso envía parte del botín a Judá.

La desesperación y los filisteos llevan a Saúl al suicidio, en el capítulo 31.

Esta segunda división del texto narra el apareamiento y la continua ascensión de David, porque Yahvé estaba con él, y la decadencia de Saúl, porque Yahvé lo había abandonado.

La *tercera división* (2Sam 1-5) narra el recibimiento de la noticia de la muerte de Saúl por parte de David, y como él se convierte en rey, primero de Judá y después también de Israel. Para nuestro propósito aquí es importante acercarse a la lista de hijos que están en 2Sam 3,2-5 y 5,13-16. Ellas relacionan a los hijos nacidos en Hebrón y Jerusalén, respectivamente. Como afirma Hans Wilhelm Hertzberg estas listas no excluyen la posibilidad de otros hijos, dado que sólo los primogénitos son mencionados. Estas listas son así releídas, porque están relacionadas con la legitimación de la sucesión dinástica. O sea que la narración sobre David comienza a incorporar preocupaciones típicas de la monarquía. De ese modo, vemos que David deja de ser jefe, *nagid*, para volverse rey, *meleq*.

La historia de la ascensión de David termina cuando él deja de ser *nagid* y asume la posición de *meleq*, buscando legitimación para él, e iniciando así su decadencia.

### Legitimación, elección y esperanza: los motivos del texto

Algunos comentaristas<sup>2</sup> presentan como motivo para la redacción de esta historia de la decadencia de Saúl y ascensión de David, la necesidad de legitimar el gobierno del rey bethlehemita, en sustitución del benjaminita. El tono defensivo, apologético, que empapa la narración tendría por objetivo responder a las acusaciones de que David habría tramado contra Saúl y sus descendientes, a fin de tomarse el poder, y que para ello habría servido a los poderosos enemigos filisteos.

Sin negar esta intención, entendemos que un texto que atraviesa siglos, siendo leído y releído, no puede tener un único objetivo. P. Kyle McCarter<sup>3</sup> está en lo correcto cuando identifica una lectura profética de la ascensión de David que tendría el propósito de colocar toda la monarquía en sus debidos términos, o sea el rey es legítimo desde que sea escogido por Yahvé –y reconocido por los profetas– y procura hacer su voluntad.

Gerhard von Rad<sup>4</sup> afirma que ese texto presenta una serie de concepciones mesiánicas y que su intención es ofrecer la esperanza de restauración monárquica en los tiempos del exilio. También esa opinión debe ser considerada.

Considerando que los libros de los profetas anteriores tuvieron una larga historia redaccional, y que sufrieron varias revisiones e inserciones, no se puede pretender un único

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Luiz José DIETRICH, Shigeyuki NAKANOSE y Francisco OROFINO, *Primeiro livro de Samuel – Pedir um rei foi nosso maior pecado*, y José Luis SICRE DIAZ, *De David ao messias - Textos básicos da esperança messiânica*, Petrópolis, Vozes, 2000, 376p.

<sup>3</sup> Peter Kyle McCARTER Jr., *1 Samuel*.

<sup>4</sup> Gerhard von RAD, “La teología deuteronomística de la historia en los libros de los reyes”, en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sigueme, 2ª edición, 1982, p. 177-189.

propósito, ni para su conjunto, ni para cada una de sus partes. Para cada relectura hecha en diferentes contextos, se juntan nuevos propósitos a los antiguos, sin excluirlos.

### Un jefe según el corazón de Dios

Como ya afirmamos antes, el profetismo fue un importante agente en la redacción de este texto. Como tal, la presencia de personajes y de ambientes proféticos empapa positivamente todo el texto. Samuel es el profeta que profiere la execración de un rey y el anuncio de un nuevo líder (1Sam 13,13-14), unge al nuevo jefe, lo acoge y protege en su fuga (1Sam 19,18-24). Otro profeta, Gad, orienta a David en la fuga (1Sam 22,5). ¡Y hasta personajes no proféticos, como Jonatán, Saúl y Abigail profetizan (1Sam 23,17; 24,20 y 25,30)!

Sin embargo, más que personajes, los profetas ejercen un papel más fundamental. Ellos proclaman la voluntad de Dios en el curso de la historia. Lo que ellos proclaman no es fortuito, casual, sino que constituye el rumbo histórico y confiere significado al curso de los acontecimientos.

Otra cuestión fundamental nos habla respecto al hecho de que David, en los profetas anteriores, se volvió una especie de paradigma con el cual los reyes posteriores fueron juzgados<sup>5</sup>. Ciertamente que el David paradigmático no es el de la historia de la sucesión, pero este jefe del relato de la sucesión, es el hombre según el corazón de Dios. No el rey, sino el jefe. Jefe que todo el tiempo es dirigido y sometido por los profetas. ¡El hombre según el corazón de Yahvé, es el jefe conducido por la profecía!

Siendo el jefe David un modelo para los reyes de Israel y Judá y estando él sometido y dirigido por los profetas, podemos decir también que la historia de la ascensión establece, juntamente con otros relatos, paradigmas para la realeza. Esos paradigmas dicen, respecto a la relación entre rey y profeta, que el primero debe ser guiado por la palabra de la profecía. En resumen, la realeza es legitimada y limitada por la autoridad profética.

### El camino del mesías

Este jefe es, desde el inicio, legitimado por la profecía, a través de la unción (1Sam 16,1-13). Él es, por lo tanto, ungido, mesías. Sin embargo, no es el ritual de la unción que le confiere características mesiánicas. Las características mesiánicas de David presentadas en este texto son:

*Ser escogido por Yahvé.* Al contrario de Saúl, que fue escogido por los ancianos de los sectores dominantes de Israel, David fue escogido por Yahvé por la intermediación de Samuel. Aunque el mismo Samuel interfirió en la elección, pues él inicialmente habría escogido otro hijo de Jesé.

*Ser tomado por el espíritu de Yahvé.* En el pasaje de los v. 13 y 14 de 1Sam, 16 consta una importante nota que determina toda la historia siguiente: el espíritu de Yahvé tomó a David y se retiró de Saúl. A partir de ahí el bethlehemita pasa a elevarse cada vez más, hasta su muerte. Ser tomado por el espíritu de Yahvé hace que David sea guiado por Dios a través de los obstáculos que aparecen en su camino.

*Ser precedido por esperanzas mesiánicas.* No es el mesías que suscita en el pueblo las esperanzas de una situación de paz y seguridad, sino que es la presencia de esos anhelos lo que permite el surgimiento de algún líder carismático que pretenda conducir al pueblo a esta condición.

<sup>5</sup> Véase por ejemplo: 1Re 3,3,14; 14,7-8; 15,3,11-14; 2Re 14,1-3; 16,2; 18,1-3; 22,1-2.

En esta narración, el anuncio de Samuel que está en 1Sam 13,14 sirve como demostración de que el gobierno de Saúl ya no atendía los intereses, al menos de los profetas, y que había un profundo deseo de la venida de otro jefe que condujese la nación a la situación que se aspiraba.

*Ser catalizador de los anhelos del pueblo.* El mesías no impone al grupo que lidera sus deseos y esperanzas, sino que funciona como una especie de catalizador de los anhelos del pueblo. Él incorpora en su persona y en su historia tales expectativas del cumplimiento de ellas.

Varios elementos de esa narración demuestran esa característica en David. Sin embargo, ninguno es más claro que la reunión, en torno al betlehemita, de los que se encontraban en dificultades, divididos y descontentos (1Sam 22,2), cuando él se retira de la corte de Saúl. Con ellos forma su propio bando de guerreros, con ellos alcanza las victorias.

Tales características hacen de David un líder carismático, a semejanza de los jefes tribales y que, ungido y tomado por Yahvé, conduce al pueblo a la conquista de sus esperanzas previas. Por cuenta de esas características podemos decir que David es el primer mesías de Israel

## Conclusión

La historia de la ascensión de David es una narración con larga historia redaccional. Ella muestra un David idealizado, escogido por Dios y legitimado por la profecía. Ella presenta al betlehemita como un jefe tribal, capaz de reunir en torno suyo a personas desesperanzadas y conducirlos a una situación de satisfacción.

Esa narración tiene varias finalidades. De entre sus objetivos debe ser destacado el establecimiento de una relación entre reyes y profetas que imponen límites a los mandatarios de Israel y Judá, al tiempo que los legitimaba. También debe ser considerada la esperanza de la restauración que esta narración despertaba, al ser releída en tiempos sin perspectivas, como lo fue el exilio en Babilonia.

## Bibliografía

BAILÃO, Marcos Paulo Monteiro da Cruz, “*Até que venha Siló*” – *Um estudo do messianismo pré-monárquico a partir de Gênesis 49,8-12*, São Bernardo do Campo, Universidad Metodista de São Paulo, 1994, 196p. [Disertación de maestría].

BAILÃO, Marcos Paulo Monteiro da Cruz, “O Daviddismo camponês”, en *Estudios Bíblicos*, Petrópolis: Vozes/Sinodal, vol. 44, 1994, p. 29-35.

DIETRICH, Luiz José, *A história da história de David e Golias – O processo e a função da produção da imagem de David como pastor que fala em nome de YHWH Zebaoth, em 1Samuel 17,1-18,5*, São Bernardo do Campo, Universidad Metodista de São Paulo, 2002, 282p. (Tesis de doctorado).

DIETRICH, Luiz José, NAKANOSE, Shigeyuki y OROFINO, Francisco, *Primeiro livro de Samuel – Pedir um rei foi nosso maior pecado*, Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1999, 313p.

DREHER, Carlos Arthur Dreher, *O Cântico de Débora (Juízes 5) – Conflito social e teologia num episódio da História de Israel*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 1984, 178p. (Disertación de maestría).

DREHER, Carlos Arthur, *A formação social do Israel pré-estatal*, Belo Horizonte, Centro de Es-

- tudios Bíblicos, 1992, 42p. (La Palabra en la Vida, 49).
- DREHER, Carlos Arthur, *O surgimento da monarquia israelita sob Saúl*, Belo Horizonte, Centro de Estudos Bíblicos, 1992, 21p. (La Palabra en la Vida, 50) [También en *Estudios Teológicos*, São Leopoldo, Escuela Superior de Teología, vol. 28, 1988, p. 57-70].
- FLANAGAN, James W. y BRUEGGEMANN, Walter, "Samuel, Book of 1-2", en David Noel Freedman (editor), Nova Iorque, Doubleday, 1992, p. 957-973 (The Anchor Bible Dictionary, 5).
- HERTZBERG, Hans Wilhelm, *I & II Samuel - A Commentary*, Londres, SCM, 7ª edición, 1976, 416p. (The Old Testament Library).
- McCARTER Jr., Peter Kyle, *I Samuel*, Nova Iorque, Doubleday, 1980, 474p. (The Anchor Bible, 8).
- McCARTER Jr., Peter Kyle, *II Samuel*, Nova Iorque, Doubleday, 1984, 553p. (Anchor Bible, 9).
- RAD, Gerhard von, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, ASTE/Targumim, 2ª edición, 2006, 901p.
- RAD, Gerhard von, "La teología deuteronomística de la historia en los libros de los reyes", en *Estudios sobre el Antigo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2ª edición 1982, p. 177-189 (475p.).
- SCHWANTES, Milton, "Elementos de um projeto econômico e político do messianismo de Judá - Gênesis 49,8-12 - Uma antiga voz judaíta interpretada no contexto da História da Ascensão de David ao Poder (1Samuel 16 até 2Samuel 5)", en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis/São Leopoldo, Editora Vozes/Editora Sinodal, vol. 48, 2002, p. 25-33.
- SCHWANTES, Milton, "O Daviddismo messiânico na ótica de Judá - A História da Ascensão de David (1Samuel 16 - 2Samuel 5)", em *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, Universidad Metodista de São Paulo/UMESP, vol. 27, año 18, 1997, p. 187-194
- SCHWANTES, Milton, *As monarquias no antigo Israel - O estado monárquico no final do século XI a.C. - Um roteiro de pesquisa histórica e arqueológica*, São Leopoldo/São Paulo, CEBI/Paulinas, 2006, 84p.
- SICRE DIAZ, José Luis, *De David ao messias - Textos básicos da esperança messiânica*, Petrópolis, Vozes, 2000, 376p.
- WANDERMUREN, Marli, *Delitos não silenciam - A dor da violência nas historias de vida das narrativas sobre a monarquia davídico-salomônica à luz dos textos de 2Samuel 1 até 1Reis 2*, São Bernardo do Campo, Universidad Metodista de São Paulo, 2002, 321p. (Tesis de doctorado)

Marcos Paulo Bailão  
avenida Washington Luís 341 apto 11  
Santos/SP  
11055-001  
Brasil  
mpbailao@uol.com.br

# La historia (de la sucesión al trono) de David

## 2Samuel 6.24

### Resumen

El presente artículo tiene por objetivo presentar un breve comentario de 2Samuel 6-24, unidad literaria que narra la “historia de la sucesión al trono de David”. Como parte constitutiva, en la Biblia Hebrea, de los profetas anteriores, los libros de Samuel se concentran en tres grandes personajes, en torno a los cuales se desarrolla la historia: Samuel, Saúl y David. Queda evidente, por el análisis de los textos, que dentro de un proyecto teológico específico, los libros de Samuel subrayan tres aspectos: a) el origen, la naturaleza y las exigencias de la monarquía en Israel; b) la importancia del profeta como intérprete y mediador de Dios; y c) la centralidad política y religiosa de Jerusalén.

### Abstract

This article aims to present a brief commentary of 2 Sm 6-24 which tells the “story of the succession to the throne of David”. As part of the Hebrew Bible of the Early Prophets, the books of Samuel are concentrated on three major characters around which the story takes place: Samuel, Saul and David. By analysis of these texts it is evident that, as part of a specific theological project, the books of Samuel stress three things: a) the origin, nature and requirements of the monarchy in Israel, b) the importance of the prophet, as interpreter and intermediary of God, and c) the political and religious centrality of Jerusalem.

### Introducción

En la Biblia Hebrea, los libros de Samuel hacen parte de los llamados *profetas anteriores* (junto a Josué, Jueces y Reyes).

Su atribución a Samuel, tal vez provenga de una antigua tradición rabínica (Baba Bathra, 14b), basada en una incorrecta interpretación de 1Cro 29,29. En realidad, la presencia de Samuel queda circunscrita a la primera parte del primer libro, siendo Saúl y David los protagonistas del resto de la obra.

Originalmente, los libros de Samuel eran un solo libro. La división en dos partes tiene su origen en la Biblia de los LXX; y esta división terminó por imponerse también en la Biblia Hebrea, a partir del siglo 15. Los traductores griegos unirán los dos libros de Samuel al de los Reyes (también divididos en dos) para formar los cuatro *Libros de los Reyes*. Correspondiendo los dos primeros a 1-2 Samuel. La traducción latina de la Vulgata respetó esta tradición en cuatro libros y los llamó los Libros de los Reyes. Así, en la Vulgata, 1-2 Reyes equivale a 1-2 Samuel; 3-4 Reyes equivale a 1-2 Reyes.

Hay relativo consenso sobre el hecho de que el texto hebreo masorético (TM) es difícil (desde el punto de vista de la comprensión) y, por otro lado, presenta notables diferencias con los LXX. Esto, porque muy probablemente el texto griego procede de otro original hebreo. Los descubrimientos de Qumran (IV Q) mostraron numerosos fragmentos hebreos de los libros de Samuel que pueden remontarse a los siglos 3 y 2 a.C. y que presentan textos más aproximados a los LXX que al TM. Es posible que también haya habido dos formas del TM –una de las cuales sería más simplificada– que coexistieron antes de la era cristiana.

## 1. Contenido y división

Parece claro que, la determinar la estructura de los libros de Samuel, los capítulos 1-12 presentan afinidades con el libro de los Jueces y que los capítulos 1-2 de 1Reyes parecen la prolongación lógica de 2Sam 9-20. La actual división interna corta el relato de la muerte de Saúl (1Sam 31; 2Sam 1) y, sobre todo, la unidad más amplia de la subida de David al trono (1Sam 16; 2Sam 5).

A pesar de ello, la obra se presenta como una unidad literaria, histórica y teológica, ligada por sus tres protagonistas: Samuel, Saúl y David.

Su contenido puede ser comprendido de la siguiente forma:

I. *1Samuel 1,1-15,35* – Este primer bloque ilustra la transición del tiempo de los jueces al de los Reyes. Los protagonistas son Samuel, como último juez y Saúl como primer rey.

II. *1Samuel 16-2Samuel 5,7-8* – Este segundo bloque relata cómo David, originario de Belén de Judá, llega a la corte de Saúl y, después de diversas etapas, asume la sucesión de Saúl en el reinado. En esa ocasión, David unifica, en su persona, el dominio sobre Judá e Israel.

III. *2Samuel 6,9-20* – El tercer bloque de los libros de Samuel está formado por la historia de la sucesión al trono de David. Solamente en 1Reyes 1-2 Salomón es presentado como sucesor de David.

IV. Los capítulos de *2Samuel 21-24* deben ser comprendidos como adiciones o inclusiones en la historia de sucesión al trono. El material heterogéneo allí reunido contiene el relato sobre la venganza de los gabaonitas contra los hijos de Saúl (21,1-14), una lista de los héroes de David y sus acciones (21,15-22), la acción de gracias de David (22 = Sal 18), las últimas palabras de David (23,1-7), otra lista de sus héroes (23,8-39) y el censo promovido por David (24).

## 2. Surgimiento y fuentes

Hay indicios que hubo una historia relativamente larga en la formación de los libros de Samuel. La crítica literaria detectó la existencia de fuentes documentales y tradicionales diversas, las cuales, unidas a elementos redaccionales de origen deuteronomista, serían los materiales de los libros de Samuel.

Entre las unidades originarias más importantes están, siguiendo la línea de interpretación de H. Niehr<sup>1</sup>:

a) La existencia de bloques literarios pre-deuteronomista: la historia del arca (1Sam 4,1-7; 2Sam 6,2-23), las historias de la ascensión de Saúl (1Sam 7-11) y de David (1Sam 16-2Sm 5; 7-8) y la historia de la sucesión al trono (2Sam 6; 9-20 [+ 1Re 1-2]).

b) El relato favorable a los reyes, sobre el comienzo del reinado de Saúl (1Sam 9,1-10,16; 11), el choque con la existencia de un informe hostil al reinado (1Sam 8; 10,17-27; 12).

c) Hay duplicados: el rechazo de Saúl (1Sam 13,7-14 || 1Sam 15), la introducción de David en la corte de Saúl (1Sam 16,14-23 || 1Sam 17,55-58), el papel de David en Aquis de Gat (1Sam 21,11-16 || 1Sam 27,1-7) y Saúl resguardado por David (1Sam 24 || 1Sam 26).

d) La figura de Samuel es caracterizada de maneras distintas: como profeta sacerdotal en Silo (1Sam 1,1-4,1), como visionario de Dios en la tierra de Suf (1Sam 9,1-10,16) y como hombre en Ramá, el último juez y el hacedor de reyes (1Sam 7,2-8,22; 10,17-27).

<sup>1</sup> Véase al respecto Erich Zenger, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo, Loyola, 2003, p. 198 (557 p.).

La síntesis de modelos presentada por G. Hentschel<sup>2</sup> para explicar la génesis de los libros de Samuel, ayuda a esclarecer el proceso:

1. Con base en los trabajos de Julius Wellhausen, Leonhard Rost<sup>3</sup> separó 2Sam (6)9-20; 1Re 1-2 como unidad pre-deuteronomista, “historia de la sucesión al trono” y 1Sam 4,16-7,1\*; 2Sam 6\* como “relato del arca”.

2. En seguida, Artur Weiser<sup>4</sup> delimitó una historia de Saúl pre-deuteronomista, que incluía los elementos del relato del arca, de la historia de la ascensión de Saúl y el relato de la sucesión al trono. Se trata de fuentes independientes entre sí, que fueron compiladas en tiempos davídicos y que sufrieron apenas una pequeña revisión deuteronomista.

3. De acuerdo con Martin Noth<sup>5</sup>, se debe presumir que en el tiempo pre-deuteronomista confluyeron tradiciones originalmente heterogéneas. Después de eso, sucedió una revisión deuteronomista por medio de la DtrG/ Deuteronomistisches Geschichtswerk, que interfirió muy poco en el material antiguo.

4. R. Smend y su círculo de alumnos (Timo Veijola<sup>6</sup>, Walter Dietrich<sup>7</sup>) se dedicaron primordialmente a las diferentes capas redaccionales de los libros de Samuel. Walter Dietrich apuró un “libro de las historias de profetas”, un “libro de la ascensión de Saúl” y un “libro de la ascensión de David”. La composición de esos libros ocurrió por intermedio de DtrH en la época de inicio del exilio. Por medio de una redacción interesada en las narraciones acerca de los profetas que los destacó (DtrP), se acrecentó un énfasis contrario al reinado. Una redacción posterior nomista (DtrN) llegó hasta a rechazar el sistema de reyes.

### 3. El contexto histórico

En función del trabajo de revisión deuteronomista, el inicio de la composición de 1-2Sam debe ser fijado, lo más cercano, al final del periodo del reinado. En su forma final, los libros de Samuel son del tiempo del exilio y/o del pos-exilio, ya que en ellos está descrita la génesis del reinado de Israel y Judá, tema que ganó relevancia, sobre todo, después de la deportación del rey judío Joaquín, en el año 597 (2Re 24,15).

Según H. Niehr, “como autor de los libros de Samuel entran en cogitación un círculo de funcionarios de la corte y sacerdotes de Jerusalén, que consideran, en consonancia con las exigencias del Deuteronomio, a Jerusalén como el lugar elegido para el reinado”<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> Erich Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 6a edición, 2006, p. 230-239 (599 p.).

<sup>3</sup> Leonhard Rost, “Die Überlieferung vor der Thronnachfolge Davids” (1926), en *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1965, p. 119-253.

<sup>4</sup> Artur Weiser, *Samuel - Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung*, Gotinga, 1962 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 81).

<sup>5</sup> Martin Noth, “O deuteronomista”, en *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza, Nova Jerusalém, vol. 10, 1993, p. 13-183 (original: *Überlieferungsgeschichtliche Studien - 1. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle, Max Niemeyer, 1943. 224 p.).

<sup>6</sup> Timo Veijola, *Die ewige Dynastie - David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1975, 164 p.; y del mismo autor, *David - Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments*, Gotinga, Vandenhoeck/Ruprecht, 1990, 184 p. (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, 52).

<sup>7</sup> Walter Dietrich, *David, Saul und die Propheten - Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, Stuttgart, Kohlhammer, 2a edición, 1987, 176 p. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 122).

<sup>8</sup> Erich Zenger, *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 198.

#### 4. 2Samuel 6-24 – La historia de la sucesión al trono de David

Tomándose en consideración la presencia de los capítulos de 2Sam 7-8 y los apéndices de 2Sam 21-24, el bloque de 2Sam 6-24 presenta el siguiente contenido:

2Sam 6 – Trasferencia del Arca al templo.

[2Sam 7-8 - promesa de dinastía a David; victorias de David, sus oficiales].

2Sam 9 - misericordia con Meribaal.

2Sam 10 - guerra contra los arameos y amonitas.

2Sam 11-12 - David y Batsabé; nacimiento de Salomón.

2Sam 13-19 - Absalón y su insurrección contra David.

2Sam 20 – insurrección de Sebá.

2Sam 21,1-14 - relato sobre a venganza de los gabaonitas contra los hijos de Saúl.

2Sam 21,15-22 - una lista de los héroes de David y sus acciones.

2Sam 22 – acción de gracias de David.

2Sam 23,1-7 – las últimas palabras de David.

2Sam 23,8-39 – otra lista de sus héroes.

2Sam 24 – el censo promovido por David.

#### 2Sam 6 – transferencia del arca al templo

[6,1-10] la alegre jornada de 30 mil (!) personas transportando el Arca a Jerusalén es interrumpida por la muerte de Uzzá en el momento en que toca el Arca (v. 6). David, trastornado por el acontecimiento, deja el Arca en la casa de Obed-Edom, significativamente identificada como ciudad filisteo de Gat. David atribuye la cólera del Señor a la ausencia de sacerdotes y levitas.

[6,11-19] Cuando el rey oye hablar de las bendiciones para la casa de Obed-Edom, se arriesgó a otro intento. Con el traslado del Arca a Jerusalén, la ciudad se afirma como capital religiosa y política de Israel.

[6,20-23] David encuentra otro problema: el escarnio de Mical, que considera la danza indecente (v. 20). La respuesta herida de David hace que ella recuerde que el Señor rechazó a la casa de su padre. Su castigo es no tener hijos. El Señor, que se cree está presente en el Arca, indica así que es libre de habitar donde Él quiere, y no necesariamente conforme al deseo del rey.

#### 2Sam 7-8 – promesa de dinastía para David; victorias de David, sus oficiales

[7,1-17] En paz con las naciones circundantes, David tiene tiempo para dedicarse a los asuntos internos, inclusive al culto público a Dios. El hecho de que el Señor no se comunique directamente con David, sino por intermedio de Natán, revela la siempre importante importancia de la profecía con relación a la monarquía. Mencionando su simple morada en el desierto, el Señor cambia el tono del relato y ahora es Él mismo quien establecerá una casa, una dinastía que gobernará para siempre (v. 13).

En un curioso juego de palabras, “casa” significa palacio (v. 1), casa (v. 2.5.6.7), dinastía real (v. 11.16) y templo (v. 13). Haciendo que David se recuerde de sus orígenes humildes, el Señor le promete, incondicionalmente, un gran nombre (v. 9) y un trono firmemente establecido (v. 13.16).

Este pasaje ha sido interpretado como una alianza personal del Señor con David. En ella, el gobierno directo del Señor sobre Israel es sustituido por un rey humano, escogido por Dios. Posteriormente, ese rey continuará ocupando el trono por todas las generaciones. La actitud, anteriormente hostil de Samuel, en cuanto a dejar a Israel ser como las otras naciones, se transforma en un endoso divino de la realeza dividida y también en el establecimiento de su firme sucesión dinástica. Junto con el Sal 89 y 1Cro 17, este texto es el fundamento bíblico para la teología de la realeza, según el cual el rey era el representante del Señor que trae a Israel victoria y bendiciones.

[7,18-29] En respuesta a la promesa del Señor, David compara su propia pequeñez con la grandeza del Señor (v. 18.19.22). Como el Señor hizo en el v. 6, David también recuerda la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto (v. 23). En una renovación de la Alianza, David reafirma a Israel como el pueblo del Señor, y al Señor como su Dios (v. 24).

[8,1-18] El verbo, variadamente traducido como “derrotar”, “vencer” y “matar” aparece en los versículos 1.2.3.5.9.13. La lista de victorias comienza con los filisteos y continúa por las naciones que hacen frontera con Israel. El hecho de que David utilice apenas cien caballos de carro muestra la inferioridad de su ejército con relación a sus enemigos. A más de ser un líder militar, David se muestra como quien gobierna y administra con justicia.

## 2Sam 9-20

David, en el trono de Jerusalén, tiene paz con los vecinos. Convencido de una dinastía duradera (capítulo 7), busca hacer el bien con su poder y fortuna. En un momento de pasión, trasgrede la Ley, trayendo sobre sí el castigo divino, que pasa por su familia y amenaza hasta su mismo trono. 2Sam 9-20 incluye una unidad llamada *narración de la corte*, porque relata la historia de la vida de David como rey.

### 2Sam 9 – misericordia con Meribaal

David se acuerda de la alianza y de la amistad con Jonatán, a cuyos descendientes puede demostrarles bondad<sup>9</sup>. Cuando el hijo alejado de Jonatán, nieto de Saúl, es traído a la casa de Maquir, a la corte de David (Cf. 17.27), David hace todo lo posible para que Meribaal se sienta bienvenido y se vuelva parte de la familia de David y tenga el honor de comer en su mesa. Sibá, su criado, es designado para que cultive la tierra de la familia, lo que sustentaría a todos ellos. Al hacer esto, cumple el juramento y muestra que nada tiene que temer de ese descendiente de Saúl. El texto menciona dos veces que Meribaal era paralítico, diciendo efectivamente que él no calificaba para ser rey (v. 3.13).

### 2Sam 10 – guerra contra los arameos y amonitas

David envía condolencias al rey amonita, por la muerte de su padre. Pero, debido a los consejos negativos de los auxiliares del joven rey, la situación se complica cuando afeitan la barba y exponen la desnudez de los emisarios de David.

Esperando represalia, los amonitas se preparan para atacar primero, con la ayuda de mercenarios arameos. Después de disponer hábilmente los soldados para la defensa, Joab los encorajó para que lucharan con bravura y dejen el resultado por cuenta del Señor. El

<sup>9</sup> Con lazos tan estrechos con la casa de Saúl, es extraño que David tuviese que preguntar si había algún sobreviviente de la casa de Saúl. Si ubicamos los eventos relatados en el capítulo 21, en el que David salvó a Meribaal cuando entregó a la venganza gabaonita a dos hijos y cinco nietos de Saúl, antes de los relatados en el capítulo 9, queda más fácil entender porqué sólo Meribaal fue salvado.

evento del combate será, entonces, la típica combinación bíblica del *esfuerzo humano* y el *poder de Dios*.

Cuando los arameos huyen delante de Joab, sus aliados amonitas hacen lo mismo delante del resto de las tropas bajo el mando de Abisai (v. 10). La victoria fue temporal pues los arameos, después de reunir reclutas de soberanos simpatizantes, del otro lado del Eufrates, intentan una vez más conquistar Israel. Ahora, David lidera el combate personalmente, vence al enemigo y vuelve a los arameos súbditos. El relato marca el punto más alto de las campañas militares de David.

### *2Sam 11-12 – David y Betsabé; nacimiento de Salomón*

[11,1-15] Mientas su ejército permanece cerca de Rabá, David, desde su palacio, ve a una hermosa Betsabé y la manda a buscar. En un prolongado juego de palabras con el verbo “enviar”, el autor hace que David *envíe* con frecuencia en los capítulos 10 y 11, resaltando sus plenos poderes reales. Mientras tanto, también Betsabé *envía* cuando informa a David que está embarazada (v. 5) y Joab *envía* a Urías de vuelta a las líneas del frente (v. 6).

Ni siquiera la información de que Betsabé era mujer de uno de los oficiales de su ejército impide a David de poseerla. Cuando se entera que está embarazada, él comienza una cuidadosa intriga para encubrir su paternidad. Cuando le hace a Urías la triple pregunta de cómo están Joab, el pueblo y la guerra, disfraza su verdadero intento de hacer que Urías descienda a su casa y que esté con su mujer. Este intento es repetido durante tres noches (v. 8.10.13), pero, en vez de eso, Urías pernotaba fielmente con los siervos del rey. Cuando David pregunta sobre el motivo de tal fidelidad, la respuesta sorprendente de Urías contrasta las malas intenciones del rey con la honradez de su soldado. La tercera noche, pese a que David lo emborracha, él persiste en evitar ir a su casa. El frustrado David, entonces, planea una solución para su dilema, instigando la muerte de Urías bajo la cobertura de un combate. Es irónico que David *envíe* las instrucciones a Joab en una carta llevada por la propia víctima.

[11,16-27] Las instrucciones de David a Joab no son cumplidas a cabalidad. David esperaba que Urías fuese muerto y que el hecho pareciese un accidente. Joab, comprensiblemente preocupado por su propia reputación como estrategia militar, atrae a los hombres de Rabá al ataque, provocando la muerte de algunos israelitas, entre ellos Urías. Cuando comunica lo ocurrido al rey, por medio de un mensajero, que es cuidadosamente preparado para una reacción airada del David. Sin embargo, la reacción de David es inesperadamente suave. Cosas así ocurren en la guerra, dice él, y la espada devora, ora de un lado, ora del otro lado (v. 25). El relato sigue con el luto de Betsabé por Urías, su matrimonio con David y el nacimiento del hijo de ellos, todo en los versículos 26-27. Completado el adulterio y el homicidio, el juzgamiento del Señor viene finalmente: *lo que David hizo desagradó al Señor* (v. 27). Ese juzgamiento es la clave para lo que sigue.

[12,1-7a] Ahora es el Señor quien *envía*. El David embriagado por el poder está presto para recobrar el juicio. Natán, el profeta que había traído la promesa de un reino estable para David (7,16), ahora transmite la desaprobación del Señor. En una parábola, Natán cuenta sobre el pobre (Urías) cuya oveja querida (Betsabé) fue tomada por un rico (David). La imagen de la vida cotidiana de la oveja con su dueño refleja el casamiento feliz que David usurpó por egoísmo y crueldad. Pese a que nada dice la parábola sobre el homicidio, David lo interrumpe decretando la muerte del rico. Cuando agrega que el ladrón pagará una indemnización cuatro veces mayor, inadvertidamente –lo que hace crecer la secuencia de los relatos – preanuncia la pérdida de sus cuatro hijos (12,18; 13,28; 18,15; 1Rs 2,24-25).

[12,7b-15a] Reproduciendo las palabras del Señor, Natán enumera todos los beneficios concedidos a David. Por otro lado, el castigo que Natán describe viene en orden inverso a los hechos que lo provocaron; a) por causa del homicidio, la espada jamás se marchará de la casa de David; b) Porque él tomó a Betsabé, otro (su identidad no es revelada) se deleitará de las mujeres del rey; c) Como David hizo eso secretamente, el castigo ocurrirá delante de todos; d) cuando David admite humildemente haber pecado, Natán responde que el Señor ya lo perdonó; y, por fin, e) la muerte que David merecía no será la suya, sino la del hijo de Betsabé, aún por nacer.

[12,15b-25] Pese a que, además de la oración David ayuna y duerme en el campo (trazo irónico en vista de la preocupación de David por el sueño, en el capítulo 11), el niño nacido de Betsabé se enferma y muere. Con afecto, David presiente la muerte con antelación y, cuando ésta le es confirmada, sorprende a sus familiares, levantándose, lavándose, cambiándose de ropas y comiendo<sup>10</sup>. Después que David consoló a Betsabé, ahora su mujer, el Señor bendice la unión con otro niño. La aprobación divina es marcada por el envío de Natán para aumentar el nombre “amado del Señor”, al nombre ya dado al niño, Salomón.

[12,26-31] Joab, en lugar de tomar la ciudad sitiada de Rabá, llama a David para que tome posesión de ella. Junto a una corona de oro de la divinidad amonita Milcon, David toma muchos despojos y muchos cautivos que son puestos a trabajar. La historia pasa, ahora, de las victorias militares de David al David, rey y padre.

### *2Sam 13-19- Absalón y su insurrección contra David*

Los capítulos 13 al 19 describen la insurrección de Absalón contra David, la larga jornada de fracaso y tristeza del rey David y su recuperación del poder y de la honra. Esta secuencia central de 7 capítulos revela bien el dramatismo que la obra quiere describir de la monarquía, especialmente sobre David.

[13,1-39] Absalón, tercer hijo de David, es el personaje central en este capítulo, a causa de su relación con Tamar, a quien su medio hermano Amnon ama. El relato de la historia de la enfermedad de Amnon y la visita de David, preparan la escena para el episodio en que Amnon exige a Tamar que se acueste con él. Usando el verbo *acostar* en los versículos 5.6.8.11.14, el narrador recuerda el hecho de que David se acostó con Betsabé y la negativa de Urías de ir a acostarse a su casa (capítulo 11). La reiteración de *hermano* y *hermana* parece señalar el mal que consume a la familia de David. Tamar hace una súplica enternecedora y elocuente para que Amnon no cometa un crimen intolerable (literalmente “infamia”) en Israel, lo que es despreciado por Amnon. Llena de dolor, Tamar rasga su vestidura de princesa y al final encuentra una casa con Absalón. Pese a que se irrita cuando conoce de este caso, David no hace nada contra su primogénito. La cólera silenciosa de Absalón tiene un aire de presagio. Absalón espera dos años para ajustar cuentas con el odioso Amnon, por el crimen que su padre dejara de castigar. Absalón usurpa la prerrogativa de su padre y, con ello, el texto revela que David, como pocos, pierde el control sobre sus hijos.

[14,1-33] Cuando Joab considera que es la ocasión propicia, manda a buscar una mujer para instigar el regreso de Absalón. Como en la parábola de Natán (12,1-6), la historia lleva a David a hacer un juzgamiento sobre un caso semejante a la verdadera situación del rey. Como en el caso de David, la historia es de una mujer que tiene dos hijos que luchan

<sup>10</sup> El israelita que estaba de luto acostumbraba abstenerse de todo eso; al ignorar la costumbre, David muestra su independencia del ritual establecido y también la aceptación de la muerte del niño (compárese 1Sam 21,1-7).

y, como consecuencia de ello, uno muere. Cuando David promete proteger al hijo de ella, la mujer inmediatamente hace una analogía con la situación de David. Sin percibirlo, el rey se juzgó a sí mismo, porque lo que dijo por el hijo de ella, lo tendrá que hacer por su propio hijo (v. 13). La mujer enfatiza su propósito: Dios no trae los muertos a la vida, pero propone los medios para hacer volver a los desterrados. Si el rey está dispuesto a proteger al hijo de ella de la muerte que busca un vengador, también debe estar dispuesto a hacer lo mismo con Absalón (v. 17).

El estratagema de Joab permite traer de vuelta a Absalón, por la aparente razón de que la nación necesita tener un heredero al trono. Mientras tanto, Absalón vuelve a Jerusalén sin estar completamente reconciliado con su padre, pues David no autoriza su presencia en la corte.

Como en un hueco, el narrador se concentra en la narración de la belleza de Absalón y en el peso de su cabello. Eso debe alertar sobre un eventual problema ya que, de manera semejante, Betsabé y Tamar tenían problemas a causa de su belleza.

En el encuentro de Absalón con su padre, no hay ninguna palabra de bienvenida o perdón, ¡sólo un beso!

[15,1-12] Absalón adopta una vida de exhibición, con carros, caballos y hombres que corren delante de él. Asumiendo el papel de juez de litigantes que van a Jerusalén y aduando a los que provienen de las tribus del norte, Absalón se esfuerza por ampliar la brecha entre los del norte y los del sur, en Israel. Así como fue engañado para permitir que Tamar fuese hasta Amnon (13,5-7) y Amnon hasta Absalón (13,26-27), una vez más David deja que la espada amenace su casa, permitiendo que Absalón vaya a Hebrón. En verdad, en Hebrón, lugar de nacimiento de Absalón (3,2-3) y lugar donde David fue ungido rey de Israel (5,3), Absalón recluta a sus seguidores, inclusive Ajitofel, consejero de David.

[15, 13-16,14] La gravedad de la amenaza de Absalón se refleja en la decisión inmediata de David de huir de Jerusalén. Al mencionar que el rey deja diez concubinas para cuidar la casa, el narrador anticipa otro cumplimiento de la profecía de Natán (12,11).

Durante la travesía saliendo de Jerusalén, el grupo hace una *primera parada* frente a la subida del monte de los Olivos.

En cuanto su pueblo pasa delante de él, David se paró e insistió a Etai de Gat que vuelva al rey, refiriéndose no a sí mismo, sino a Absalón, en Jerusalén. La fiel determinación de Etai de quedarse, para la muerte o para la vida (15,21), contrasta con la traición de Absalón. Después de esta *segunda parada*, David atraviesa el Cedrón.

La huida para por *tercera vez* cuando surgen los sacerdotes Sadoc y Ebiatar con el Arca. David continúa su camino subiendo por el monte de los Olivos, llorando y descalzo. Las cabezas de todos están cubiertas como señal de profunda tristeza. Cuando el rey se entera que su consejero se alió con Absalón, públicamente ora para que los consejos de Ajitofel se vean frustrados (15,31).

En 15,32-37, David y el pueblo alcanzan la cumbre del monte de los Olivos. En esta *cuarta parada*, la ayuda viene a David, en la persona de su amigo y confidente Cusai.

La ola de la adversidad comienza a volverse en favor de David cuando desciende de la montaña. En la *quinta parada* de David, Siba, criado de Meribaal (9,2-4.9-10) viene a su encuentro con provisiones: transporte, alimento, y bebida. David es informado que Meribaal está en Jerusalén, esperando ser coronado rey. Se acentúa, de ese modo, un resentimiento de David, por lo que puede ser el resurgimiento de la casa de Saúl y la amenaza persistente de la sucesión por parte del norte.

La *sexta parada* de la fuga de David de Jerusalén pone al rey en confrontación con otro miembro de la casa de Saúl: Simei. Luto, humillación, duda y traición atormentan la travesía de David, desde su salida de Jerusalén. El apoyo del pueblo, la lealtad de Etai y la promesa de ayuda de Cusai y de los hijos de los sacerdotes (15,36) son sus únicas alegrías. Exhaustos, rey y pueblo llegan al Jordán, su *séptima parada*.

[16,15-23] De vuelta en Jerusalén, Absalón reúne un consejo de guerra. Frente a las exclamaciones de Cusai de "¡Viva el rey!", la vanidad de Absalón lo lleva a presumir que él mismo es "el rey". Absalón también entiende que la dedicación que ahora ofrece Cusai sobre aquello de "que el Señor escogió y todo este pueblo y todos los hombres de Israel" (v. 18), se refiere a él. Con estas dos certezas aparentes, basta la promesa de Cusai de servirlo como sirvió a su padre, para convencer a Absalón de la sinceridad de Cusai.

[17,1-18,18] Analizando la situación de David, Ajitofel aconseja a Absalón avanzar silenciosamente contra el exhausto rey. El desánimo de los seguidores de David provocará pánico y fuga, dejando al rey solo y expuesto. Con David fuera de camino, el pueblo se pasará en paz a lado de Absalón. Absalón pide a Cusai que también hable. Éste dice que todo Israel debe ser convocado para la batalla y que el mismo Absalón debe conducir al ejército. Como el plan de Ajitofel no le dará al príncipe un papel en la persecución, Absalón parece considerar esta alternativa como muy atrayente. El narrador comenta que el eficiente plan de Ajitofel fue rechazado porque el Señor planeaba la ruina de Absalón (17,14).

Cusai insiste con David para que no se demore de aquel lado del Jordán. David y su pueblo pasan la noche atravesando el Jordán, movimiento que significa separación y también seguridad.

Ajitofel sabe que el plan de Cusai trata de derrotar a Absalón y a los rebeldes. El suicidio es actitud de un realista que jugó alto y perdió. Su muerte no es vergonzosa, pues él fue enterrado en la tumba de la familia.

Bien al frente de Absalón, David llega a Majanayim. El príncipe amonita Sobi y Bersillai, rico partidario de Saúl, traen provisiones necesarias y bienvenidas para los exhaustos hombres de David.

Los preparativos para el combate incluyeron la división del ejército en tres comandos y la orden de David de que traten a Absalón con suavidad. En la batalla, sin embargo, Joab clavó el corazón de Absalón; David, sensible a la voluntad de Dios, ama a su hijo por encima del poder real. Con la muerte de Absalón, David es cada vez más conciente de la espada punitiva que, conforme a la profecía de Natán, nunca se alejaría de su casa (12,10).

Al sonar de la trompeta (18,16) termina la batalla por el trono. Los israelitas huyen y Absalón es cubierto por un monte de piedras, la sepultura de un criminal (Cf. Jos 7,26).

[18,19-19,15] Joab impide que Ajimaas se adelante a contarle al rey lo ocurrido con Absalón y, después de que la narración se extiende por 13 versículos, la noticia de la muerte deja a David devastado. La simple repetición de las palabras: "¡mi hijo Absalón, mi hijo, mi hijo!" transmite la profunda aflicción de David, más que cualquier descripción. De la misma forma, el pueblo entra furtivamente en la ciudad, como un ejército derrotado (19,4).

Curioso es que Joab funcione como la voz de la razón y del estado, en contraste con la preocupación de David sobre una muerte, de la cual él tenía la esperanza de poder evitarla. Joab sabe de la aflicción y tristeza de David, pero lo alerta sobre el insulto que significaría no aclamar al pueblo la razón de la victoria. David es un hombre abatido, muy diferente del monarca de los capítulos 9 y 10, que practicaba gratuitamente buenas acciones. Ahora, es forzado a practicarlas.

Cuando David oye decir que quieren que él vuelva (palabra frecuente en los versículos 11-15) se transforma en un político persuasivo, prometiendo cambiar el mando de Joab y dárselo al antiguo general de Absalón, Amasa (17,25).

[19,16-44] El benjaminita Simei, quien maldijera y apedreara a David, se presta para ser el primero en hacer pasar al rey, el río Jordán. Siba acompaña a Simei (v. 18), demostrando que su lealtad estaba con la casa de Saúl todo el tiempo. Cuando Simei pide perdón, Abisai, más de una vez se ofrece para matarlo, pero David no quiere venganza en su día de victoria y se refiere a Abisai como ¡Satanás!

A esta altura, todo Judá y la mitad de Israel están con David. Los israelitas, que habían reconsiderado su posición, acusan a los judaicos de tener aprisionado a David, talvez con la intención de encubrir su propia indecisión. Los judaicos se defienden con vigor, a pesar de las protestas israelitas de que tienen más derecho sobre el rey (v. 44). El retorno de David a Jerusalén encubre una división muy profunda entre las dos partes de la tierra, que explotará con violencia sobre Roboam, nieto de David (1Re 12).

### *2Sam 20,1-26 – insurrección de Seba*

El benjaminita Seba, que el narrador califica como un individuo rebelde (literalmente *hijo de Belial*), se rebela contra David y grita al pueblo. “cada cual para sus tiendas”, lo que significa que una vez más los hombres abandonen a David.

Para tratar esta nueva amenaza, David designa a Amasa para que forme el ejército judaico. Cuando Amasa fracasa, David, ignorando a Joab, ordena a Abisai que persiga a Seba. Inesperadamente (v. 7), el relato muestra a Joab y sus hombres marchando en persecución de Abisai. En camino de Gabaón, Joab interrumpe la persecución para, con un golpe mortal, eliminar a su rival Amasa. Después de reiniciada la persecución, Joab llega a Abel-Bet-Maacá, donde se encuentra con una mujer que, sintiéndose delante de una amenaza de destrucción de la ciudad, revela que está dispuesta a sacrificar apenas una vida por su pueblo, y entrega la cabeza decapitada de Seba.

Con el gobierno de regreso a Jerusalén, Joab está a salvo en su liderazgo. Una lista de funcionarios encierra el largo segmento narrativo, contenido en los capítulos 9-20.

### **2Sam 21-24 – Apéndices**

Estos capítulos dan información sobre David que no encajan en la narración continua de 2Sam 9-20. Se realza la dedicación de David al Señor, de modo que su fidelidad a la alianza divina recuerda el tema deuteronomista de la obediencia al Señor y las bendiciones que la acompañan. La historia de la vida de David termina en 1Re 1-2, con la ascensión de Salomón al trono y la muerte de David.

### *2Sam 21,1-14 – relato sobre la venganza de los gabonaitas contra los hijos de Saúl*

Aquí, después de consultar con el Señor, David oye que la venganza de sangre a la cual Saúl quedó sujeto en un ataque, necesita ser cumplida. Aparentemente, Saúl trasgredió la alianza que los gabonaitas había inducido a los israelitas a cumplir (Jos 9,3-27). No son los gabonaitas sobrevivientes, sino el Señor quien exige reparación. Mientras tanto, los gabonaitas deciden los medios de expiación, para lo cual David escoge dos hijos y cinco nietos de Saúl que serán ejecutados. La muerte envuelve la exposición de los cadáveres a las aves del cielo y a los animales salvajes, lo que era considerado un horror en Israel. Con una dedicación impresionante, Rispá guarda los cuerpos de los muertos, dos de los cuales

son sus hijos (v. 8). El relato de esa bondad despierta la simpatía de David, que hace que todos los siete muertos y también los huesos de Saúl y Jonatán (1Sam 31,11-13) sean sepultados en una tumba de Cis, padre de Saúl (v. 14).

### *2Sam 21,15-22 - una lista de los héroes de David y sus acciones*

Se siguen cuatro breves narraciones de batallas con gigantes filisteos, equipados como Goliat (1Sam 17,4-7). La referencia a David como lámpara de Israel indica las consideraciones afectuosas de los soldados (Cf. 18.3-4).

### *2Sam 22 – acción de gracias de David*

En este poema majestuoso, duplicado del Salmo 18, David alaba al Señor con humildad y gratitud, por tenerlo a salvo de sus enemigos.

### *2Sam 23,1-7 - las últimas palabras de David*

Estas “últimas palabras” de David comienzan al estilo de los oráculos de Balaam (Núm 24,3-4.15-16; Cf. Gén 49; Deut 33). Después de que se describe como criado, ungido de Yahvé, el poeta atribuye sus palabras al espíritu del Señor (v. 2). Un gobernante justo, que guarda el temor a Dios, es comparado con la acción de la luz de la mañana, jugando con el césped mojado (Cf. Os 6,3). El gobierno de David fue establecido en un pacto duradero (2Sam 7), pues él vio la salvación y la satisfacción de todos los deseos (v. 5-6). En contraste, los necios son peligrosos al tacto y, como espinos, destinados al fuego (Cf. Sal 118,12).

### *2Sam 23,8-39 - otra lista de sus héroes*

En esta perícopa, David ligó a sí un grupo fiel de guerreros excepcionales. Ellos se destacan por la fuerza y la bravura (v. 8-12). Juntos arriesgan la vida para retirar a David del agua de una cisterna, guardada por el enemigo (v. 16).

### *2Sam 24 – el censo promovido por David*

Aquí, una peste en Israel comienza debido a la curiosidad de David por saber el tamaño de su pueblo, conocimiento que, evidentemente, está reservado al Señor. Joab intenta disuadir a David de hacer el censo, pero fracasa (v. 3-4). Su consecuente viaje por la tierra le da una idea de la extensión de Israel durante el reinado de David. El reino limita con el mar Mediterráneo al oeste; Guilgal al este, Dan al norte y Bersabá al sur. Contando mujeres, niños y ancianos, el total de la población podía ser hasta cinco veces el 1 millón y 300 mil relacionados (v. 9).

Después del arrepentimiento del rey, el profeta Gad ofrece que escoja de tres tipos de expiaciones, cada una de las cuales contiene tres unidades de tiempo. David escoge los tres días de peste, la más corta, sin embargo, la más intensa.

Más adelante, en 24,18-25, como conclusión general de 1Samuel, la orden de erigir un altar en Jerusalén, con la promesa de hacer una casa duradera para David (7,8-16) es la base para la teología de Sión de Israel, que celebra a Jerusalén, la montaña sagrada de Dios, lugar central de culto para toda la humanidad (Cf. Is 2-4; Sal 46; 47; 76; 84; 87; 122).

## 5. Mensaje y énfasis teológicos

Los libros de Samuel hacen parte de un gran proyecto teológico, conocido como la Historia Deuteronomista. Se designa así al trabajo de reflexión histórico-teológico realizado cerca del año 550 a.C. por un grupo de teólogos, guiados ideológicamente por los principios de la teología del Deuteronomio, a partir de las fuentes plurales y heterogéneas preexistentes, orales y escritas. Su propósito no era presentar una “exposición neutra” de la Historia, sino afirmar su “importancia teológica”, a partir de la dolorosa experiencia del destierro en Babilonia (586 a.C.).

Esta historia está estructurada en cuatro grandes etapas: conquista de la tierra (Josué), confederación tribal (Jueces), institución de la monarquía (Samuel) desarrollo y final dramático de la monarquía (Reyes). Se trata de una relectura histórico-teológica de estos acontecimientos. Los elementos redaccionales, aunque más perceptibles en Jueces y Reyes, no están ausentes en los libros de (1Sam 2,22-36; 4,18; 7; 8; 10,17-27; 2Sam 2,10-11; 5,4-5; 7).

Dentro de este proyecto teológico, los libros de Samuel subrayan tres aspectos: a) el origen, la naturaleza y las exigencias de la monarquía en Israel; b) la importancia del profeta como intérprete y mediador de Dios; y c) la centralidad política y religiosa de Jerusalén.

a) *Origen, naturaleza y exigencias de la monarquía israelita*: la introducción de la monarquía en Israel, como forma de gobierno, no estaba exenta de reticencias y ambigüedades: podía suponer una remoción de Yahvé, el único y verdadero Señor. Además de eso, los modelos monárquicos existentes alrededor de Israel implicaban cierta divinización del rey, y adaptarlos suponía un gran riesgo, acrecentado por causa de las estructuras de la religión yavista. El equívoco se deshace porque el propio Señor da su aprobación. Sin embargo, queda claro que la monarquía israelita no es democrática ni autocrática, sino teocrática. Tanto Saúl como David (y Salomón) son “ungidos” de Dios y “obligados” a mantenerse sumisos a su voluntad, pues Yahvé es el verdadero rey del pueblo.

Hay, por un lado, una contumaz crítica al reinado: en la perspectiva exílica, la monarquía no realizó nada de bueno, por causa de su alejamiento de Yahvé y de sus cambios sociales. Por otro lado, ocurrió, por paradójico que parezca, una especie de legitimación del reinado y del estado: en la historia de la ascensión de David, que defiende el reinado davídico y, de ese modo, el reinado en sí, juntamente con los cambios sociales inaugurados por esa institución.

Con la experiencia del exilio y de la pérdida del reinado, las esperanzas fueron orientadas a un rey salvador, prometido por Yahvé, un Rey Mesiánico que debería descender de la casa de David. Su dinastía jamás desaparecería (2Sam 7).

En lo que se refiere a la cuestión del poder, está claro que en los libros de Samuel todo poder y toda fuerza pertenecen a Yahvé. La historia transcurre exclusivamente bajo la dirección de Yahvé. Se deben someter a esta realidad incluso los poderosos protagonistas de los libros de Samuel, es decir Samuel, Saúl y David, porque de lo contrario pierden su posición de poder, como muestra el ejemplo de Saúl.

b) *Importancia del profeta*: El profeta aparece como contrapunto del poder monárquico; es la memoria constante del señorío de Dios.

Hacer frente a la tendencia institucional (2Sam 7), significa el elemento carismático; y, frente a la pretensión absolutista del poder, asegura la conciencia crítica (2Sam 12). Samuel y Natán encarnan, de manera especial, esas funciones. La historia, en todas sus instancias (políticas, sociales, religiosas), debe estar abierta al juicio de Dios; y el profeta es el instrumento del que Dios se sirve para ello.

c) **Centralidad de Jerusalén:** Convertida por Dios en capital política y religiosa, Jerusalén pasa ser una de las señales de identidad más importantes del judaísmo. A pesar de que su importancia política decayó, su estructura religiosa adquirió gran desarrollo. La teología de Sión expresada, en los llamados “Cantos de Sión” (Sal 46; 48; 76; 87) y en gran parte de la predicación de Isaías, son una prueba de ello. Los libros de Samuel subrayan intencionalmente estos aspectos (2Sam 5; 6; 24,18-25). Por eso, Jerusalén será también centro de todas las instituciones teológicas de Israel.

Curioso es que el acercamiento religioso del reino del Norte de Israel al templo de Jerusalén ocurra por medio del Arca, originario del santuario de Silo y, después de diversos incidentes, depositadas en el templo de Jerusalén, como símbolo de la unidad.

Los libros de Samuel preparan la idea del gran reino davídico-salomónico. Demuestran la impotencia del reinado de Saúl y el creciente poder de David y de los davídicos. Por este medio se impone, al mismo tiempo, la importancia mayor de Jerusalén frente al Norte.

## Conclusión

Por fin, vale destacar que, según la narración de 2Samuel, el Señor satisface dos importantes necesidades del pueblo: un profeta para transmitir la palabra divina (Natán) y un rey (David) para gobernarla. Esos son los líderes por los cuales el Señor guía la historia de ese pueblo, castigándolo o liberándolo conforme ser necesario. Yahvé exige obediencia y fidelidad, pero no abandona al pecador, incluso en sus más profundas crisis. La vida de todos, independientemente del miedo, está llena de la bondad y el amor de Dios.

## Referencias

- DIETRICH, Walter, *David, Saul und die Propheten – Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, Stuttgart, Kohlhammer, 2a edición, 1987, 176p. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 122).
- HERTZBERG, Hans Wilhelm, *Die Samuelbücher*, Gotinga, Vandenhoeck/Ruprecht, 5a edición, 1973, 343p. (Das Alte Testament Deutsch, 10).
- McCARTER Jr., P. Kyle, *Second Samuel – A new translation, with introduction, notes and commentary*, Garden City, Doubleday, 1984, 553 p. (The Anchor Bible, 9).
- NOTH, Martin, “O deuteronomista”, en *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza, Nova Jerusalém, vol. 10, 1993, p.13-183 (original: *Überlieferungsgeschichtliche Studien - 1. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle, Max Niemeyer, 1943. 224p.).
- RAD, Gerhard von, “Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel” (1944), en *Theologische Bücherei*, Munique, Christian Kaiser Verlag, vol. 8, 1965, p.148-188, en español: “Los comienzos de la historiografía en el antiguo Israel”, en *Biblioteca de Estudios Bíblicos*, Salamanca, Ediciones Sígueme, vol. 3 (Estudios sobre el Antiguo Testamento), 1976, p. 141-176.
- ROST, Leonhard, “Die Überlieferung vor der Thronnachfolge Davids” (1926), en *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1965, p. 119-253.
- SCHWANTES, Milton, “Natã precisa de Davi - Na esperança da igreja profética”, en *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, Facultad de Teología, vol. 18, 1978, p. 99-118.

- SCHWANTES, Milton, “Esperança messiânica e visão do governante justo a partir de 2Samuel 23,1-7”, en publicación en la *Revista Espaço*, São Paulo, Instituto Teológico São Paulo/ITESP, 2008.
- SCHWANTES, Milton, “Uma promessa de dinastia para Davi na ótica de Jerusalém - Anotações sobre messianismo e davidismo em 2Samuel 7”, en publicación en la *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, Facultad de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2008.
- SMEND, Rudolf, “Das Gesetz und die Völker - Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte”, em *Probleme biblischer Theologie - Festschrift für Gerhard von Rad*, Munique, Christian Kaiser Verlag, 1971, p. 494-509
- VEIJOLA, Timo, *Die ewige Dynastie – David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1975, 164p.
- VEIJOLA, Timo, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie - Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1977, 147p. (Suomalainen Tiedeakatemia, Sarja B, 198).
- VEIJOLA, Timo, *David – Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments*, Gotinga, Vandenhoeck/Ruprecht, 1990, 184p. (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, 52).
- WANDERMUREN, Marli, *Delitos não silenciados: a dor da violência nas histórias de vida nas narrativas sobre monarquia davídico-salomônica à luz dos textos de 2Samuel 1 até 1 Reis 2*, São Bernardo do Campo, Universidad Metodista de São Paulo/UMESP, 2002, 321p. (tesis de doctorado).
- WEISER, Artur, *Samuel - Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 81).
- WÜRTHWEIN, Ernst, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids - Theologische oder politische Geschichtsschreibung?*, Zúrique, Theologischer Verlag, 1974 (Theologische Studien, 115).
- ZENGER, Erich, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo, Loyola, 2003, 557p.
- ZENGER, Erich, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 6a edição, 2006, 599p.

Ricardo Lengruher Lobosco  
Alameda Eduardo Guinle 265  
Centro  
Nova Friburgo/RJ  
28625-130  
Brasil  
ricardo@lengruher.com

# En las manos de Salomón se consolidó la realeza

## *Un estudio de 1Reyes 1-11*

### Resumen

Este artículo pretende leer los relatos de la monarquía en el periodo de Salomón. Su gobierno es presentado como instrumento de orientación, sustentado por la sabiduría divina que ahora es representada por el rey. Este es el medio por el cual, el rey se vuelve legítimo delante del pueblo. La ideología religiosa es un dispositivo que hace posible la convivencia pacífica de seres humanos en la tierra de los reyes. En esta tierra, que debería ser pacífica, viven muchas mujeres. Vistas como responsables de las causas de pecado, error e injusticia, estas mujeres son representaciones simbólicas del desorden en el reinado. Pero ellas, madres, prostitutas, sabias y reinas, conducen a la deslegitimación del rey.

### Abstract

This article intends to interpret the monarchical narratives covering the period of Solomon. His government is presented as a guiding instrument sustained by divine wisdom, represented now by the king. Such is the means by which the king is legitimated before the people. Religious ideology is a device which makes it possible for people to live harmoniously on the king's land. On this land, which is supposed to be peaceful, live many women. Seen as responsible for sin, error, and injustice, these women are symbolic representations of the kingdom's disorder, but they - mothers, prostitutes, sages, and queens - lead to the delegitimation of the king.

### Introducción

Era una vez un sabio... Su nombre era Salomón, un rey sabio, rico, majestuoso. Las narraciones con todos estos cuentos y encantos sobre el famoso rey de Israel están en el libro de 1Reyes 1-11. El texto está compuesto por tradiciones, fragmentos de escritos de los anales de la corte y las ideologías de los redactores, y describen la figura del monarca y de su reinado, así como las vicisitudes y los juegos de la corte, con ocasión a su designación para la sucesión, en la dinastía de David. Las narraciones tienen por objetivo evidenciar la grandeza de su reino, de su sabiduría y de sus riquezas. Al final, y casi con aires de transición, se le hacen algunas críticas, presentadas como causas del desmoronamiento de la realeza única, que lleva a la separación de los dos reinos, antes unificados. Es en espacio, donde se evidencian sus pecados, donde se ubica a las mujeres como portadoras de una mala influencia en las decisiones del rey, haciendo que, hasta el rey más sabio del mundo conocido, peque delante de Yahvé.

Leer e interpretar estos textos, que traducen un momento específico en la historia de Israel, implica tratar de entender cómo ese pueblo cuenta sus historias, o mejor aún, cómo su libro sagrado contó la existencia de ese reinado. El texto trabaja con polos: justicia e injusticia, verdad y mentira, sabiduría e ignorancia, pobreza y riqueza, prostitución e infidelidad. ¿Qué se querrá decir con el establecimiento de espacios?, y ¿qué está en medio de los polos?

Trabajar con un texto bíblico implica hurgar un libro de tradiciones antiguas. Su vasta literatura adopta muchas tradiciones que están envueltas en periodos específicos y que

están demarcadas por las influencias religiosas de sus épocas, que son también específicas. Así, analizar este bloque literario exige hacer una lectura que esté consciente de esta dimensión y se detenga en las tendencias religiosas y políticas propias de esa época, y su peculiaridad a partir de la política, religión y cultura.

El texto presenta el gobierno de Salomón y acentúa dos momentos: uno puesto al final del reinado de David, con las implicaciones de las crisis de sucesión, así como de las luchas de los partidos políticos que rodeaban a los posibles herederos al trono. Las narraciones de este primer momento están registradas en 1,1-2,46; el otro momento implica los capítulos 3-11 y trata de los comportamientos y acciones de Salomón como rey. Dentro de ellos encontramos varios temas. Son relatos de tramas que ocurren en la corte y en los partidos políticos: luchas, intrigas. Son narraciones que tienen la intención de decir, registrar, informar. Pero, ¿cuáles son esos hechos? Si los comparamos a los primeros capítulos, parece que la violencia al inicio de la historia desaparece, pues los textos van a presentar a Salomón como un rey sabio, constructor del Templo, que expande el reino.

La historia de Salomón hace parte de la historia de los reyes y forma parte de la literatura acerca de la monarquía, por eso los libros de los Reyes son parte nuclear de una de las unidades literarias más influyentes en la Biblia. El texto, 1Re 1-11, está situado en los libros que ganarán el título de históricos. Es necesario entender que, de hecho, esos libros son históricos.

Estamos lidiando con un texto literario. Son narraciones literarias registradas en la Biblia, deben ser leídas como textos literarios. Pero eso implica también preguntarse por el origen del texto. En otras palabras, tenemos un texto literario, pero su lectura debe ocuparse también del contexto vivencial, incluso antes de tratar el contexto literario, pues esa es nuestra oportunidad para hacer que la Biblia sea también fuerza para el pueblo de nuestros días.

Leer textos sobre la monarquía implica lidiar con las controversias recientes sobre la existencia o no de una monarquía unida en Israel y, especialmente, de un imperio davídico-salomónico. Para los lectores de la Biblia, David y Salomón representan la edad de oro, mientras que para los estudiosos representaban –hasta hace muy poco– el primer período bíblico realmente histórico. Hoy, la crisis se abate sobre el “imperio” davídico-salomónico. Y se preguntan: ¿existieron David y Salomón? Parece que la época histórica atribuida a la monarquía unida no evidencia la existencia de tal monarquía. La arqueología muestra hoy que lo que se atribuía al siglo XI es de mitad del siglo X, y que lo que era datado en época de Salomón debe ser visto como perteneciente al siglo IX a.C. Si bien no tenemos razones para dudar de la historicidad de David y Salomón, si podemos cuestionar las dimensiones y el esplendor de sus reinos. Es decir, si ellos existieron, reinaron sobre un minúsculo territorio, sin grandeza, ni esplendor.

Pero se sabe que David y Salomón por lo menos existieron, y que sus historias o leyendas perduraron en la memoria del pueblo. Sin embargo, cuando el Deuteronomista escribió su obra, Jerusalén tenía todas las estructuras de una sofisticada capital monárquica. Entonces, el ambiente de esta época es que sirvió de telón de fondo para la narración de una mítica edad de oro. Una bien elaborada teología ligaba a Josías, y el destino de todo el pueblo de Israel, a la herencia davídica, porque fue el que unificó el territorio, acabó con el ciclo idolátrico de la época de los Jueces y concretizó la promesa hecha a Abrahán de un vasto y poderoso reino.

## 1. La estructura del texto

Para evidenciar mejor los temas tratados en el texto, vamos a proceder en una posible estructura. La estructuración del texto posibilita mirar cómo fueron dispuestos los temas. Tomaremos como referencia la Biblia TEB. Veamos:

1Re 1-11: Fin del reinado de David y reinado de Salomón.

- A. 1Re 1-2,46: La definición de la sucesión: entre crisis e impases:
  - 1Re 1,1-2,46: Las crisis de la sucesión;
  - 1Re 1,1-4: David y la Sunamita;
  - 1Re 1,5-10: Coronación de Adonías como rey (por su partido político);
  - 1Re 1,11-31: Reacción del partido de Salomón;
  - 1Re 1,32- 40: Consagración de Salomón en Guijón;
  - 1Re 1,41-53: Fracaso de la conspiración de Adonías;
  - 1Re 2,1-11: Recomendaciones de David a Salomón;
  - 1Re 2,12-46: El exterminio del partido político opositor;
  
- B. 1Re 3,5-14: Rey, sabio y justo: legitimación por medio teofánico:
  - 1Re 3,1-15: Experimenta la teofanía y recibe la sabiduría;
  - 1Re 3,16-28: Las prostitutas y el juzgamiento de Salomón;
  
- C. *1Re 4-8: Salomón, administrador, comerciante e constructor:*
  - 1Re 4,1-5-8: Administración de Salomón;
  - 1Re 5,9-14: Sabiduría de Salomón;
  - 1Re 5,15-32: Alianzas políticas con Hiram, rey de Tiro - Preparativos para la construcción del templo;
  - 1Re 6-7: Construcción del templo y de los edificios reales - Fabricación de los objetos de metales destinados al templo;
  - 1Re 8,1-9,9: Dedicación del templo - Transferencia del arca;
  - 1Re 9,1-9: Segunda experiencia teofánica;
  - 1Re 9,10-26: Actividades diversas del rey;
  
- D. 1Re 10,1-29: La riqueza del reinado
  
- E. *1Re 11,1-42: las sombras del reinado.*
  - 1Re 11,1-13: las mujeres del rey y el pecado del rey;
  - 1Re 11, 14-25: crisis de la política externa;
  - 1Re 11,15-42: Anuncio del cisma por parte del profeta Ajías.

## 2. Tejiendo los hilos

La proximidad de la muerte de David aumenta las intrigas palaciegas. Se inicia la crisis por la sucesión. Hay dos hijos buscando la legitimidad para ocupar el trono. Todo indica que Adonías era el legítimo, el mayor, nacido en Hebrón. Estaba vivo, aun antes de que naciera Salomón en Jerusalén. Pero, Salomón tenía la pretensión de ser rey, en lugar de su padre. Había, pues, dos candidatos; esta historia ya había ocurrido antes entre la casa de David y la casa de Saúl, cuando ambos pelearon por la gobernabilidad sobre Israel. David necesitó buscar legitimidad en el discurso teológico para exterminar la casa de Saúl,

eliminado así a su oponente junto a su partido político. Ahora, la historia se repite dentro de la casa de David.

Los grupos políticos se enfrentan y sale vencedor el bando de Salomón. Las narraciones no dejan entrever los intereses de los oponentes; apenas acentúan el proyecto político del grupo de Adonías y Salomón. El de Adonías parece que se aproxima más a la propuesta hecha por su hermano Absalón. El de Salomón buscaba la continuidad y el perfeccionamiento del sistema tributario, inaugurado en Israel por David. Adonías llegó a un consenso con Joab, Abiatar y con los hombres (soldados) de Judá, que estaban al servicio del rey y con todos sus hermanos, excepto Salomón. Del lado de Adonías estaban el sacerdote Abiatar y el comandante del ejército de David, desde Belén, Joab (1,7)

El grupo que se formó a lado de Salomón está compuesto por Sadoc, el sacerdote de David que apareció por primera vez en Jerusalén. Probablemente había sido sacerdote de la divinidad de los jebuseos y había hecho alianza con David. La otra figura es Benaías, comandante de la guardia real del rey, es decir de los soldados extranjeros y, como pieza fundamental, está Betsabé, la mujer del extranjero Urías, el hitita, la madre de Salomón. Ella es puesta, junto con Natán, en la función de influenciar en la decisión del rey, que ya era anciano, a favor de Salomón.

La historia fue contada por la corte de Salomón. Posiblemente haya sido parte de los libros "Hechos de Salomón", que sirvió de base para la redacción del texto que poseemos; por eso, el texto trata de legitimar a Salomón y no aparece nada acerca de Adonías, que es muerto junto a todo su partido.

Con la victoria, al mando de David, Salomón fue ungido rey por Natán y Sadoc (1Re 1,38-40). Para reinar, de hecho, se necesitaba exterminar a los oponentes. Manda matar a Adonías, de quien usurpó el trono (1Re 2,13-25), destituyó a Abiatar del sacerdocio, lo desterró a Anatot y lo sustituyó por Sadoc (1Re 2,26-27,35b), ordenó que Joab fuese muerto y en su lugar nombró a Benaías para que comandara el ejército (1Re 2,28-35) y, por fin, eliminó a Simei que era del clan de Saúl, y que estaba con Absalón en la revuelta contra David. Sólo después de ese acto es que se consolidó la realeza en las manos de Salomón (1Re 2,46).

Desde el punto de vista literario, la narración es fascinante. En la forma que se narra se nota que el control del discurso histórico permanece en las manos del historiador deuteronomista. Él selecciona lo que se debe narrar (los problemas de la corte). Se narran elementos que tienen aspectos comunes en la tradición de Israel, que son marcas recordadas. En este aspecto es determinante lo que Maurice Halbwachs dice, al afirmar que "la memoria no es un mecanismo de grabación, sino de selección, que constantemente sufre alteraciones"<sup>1</sup>.

Así, la capacidad de narrar esta historia está asociada a dos factores: por un lado, la descripción detallada de los elementos, que es proyectada de forma viva y rica; por otro, la capacidad de recuperar el lado imaginativo de lo que era experimentado individual y colectivamente, con relación al acontecimiento narrado.

La forma estructural del texto pone la centralidad de las narraciones en la información de que Salomón reina sobre todo Israel. En este sentido, lo que importa para el narrador es describir, sobre este aspecto, mucho más que la historia real. Mirado desde este ángulo, el rey es legítimamente amado por Dios y de Él recibe la sabiduría y la capacidad de discernir; por eso debe reinar.

---

<sup>1</sup> Maurice Halbwachs, *A memória coletiva*, São Paulo: Editora Vértice, 1990, p. 85.

El redactor, más allá de pretender narrar una historia que legitime el reino, no consigue esconder la historia social que viene marcada por las disputas y por las luchas. De hecho, cuando seguimos el bloque literario de la sucesión, empezando por el fin y terminando en el inicio, notamos que el material en 1Re 1-2 apunta al fin de este bloque, relata los acontecimientos en torno al establecimiento de Salomón y vislumbra la dirección que tomará el documento. Se nota que la organización de los capítulos contiene una temática, más que una cronología<sup>2</sup>. La intención del redactor parece ser crear una ilusión de secuencia cronológica. Observemos algunos detalles en las informaciones, insertas en frases tales como:

‘David fue rey de Judá’; ‘también de Israel’; ‘también rey de Jerusalén’; ‘él llevó el arca a Jerusalén’; ‘recibió el oráculo dinástico en Jerusalén’; ‘consolidó el reinado en las manos de Salomón’; ‘Salomón recibió la sabiduría para juzgar este gran pueblo’; ‘construyó un templo para Yahvé’

Tales frases demuestran que existe una narración temática dominante, lo que confirma la necesidad de un proyecto de Salomón y suprime el de Adonías; más allá de que éste sea el heredero legítimo, no está cualificado para dar seguimiento al proyecto de David, que es el de la corte de Jerusalén. Salomón da continuidad a lo que David inicia: manda trasladar a su nueva residencia el arca de la alianza y así hace de su ciudad también un centro cultural. Al final, recibe de boca del profeta Natán la promesa divina de que su dinastía subsistirá para siempre (capítulo 7). El dominio de David parece asegurado por el proyecto de Salomón. Él fue declarado el “Amado de Yahvé” (2Sam 12,25). En esta historia tenemos un fragmento de buena tradición antigua. Se la puede considerar una obra de la historiografía cultivada en la corte, que se inició con la institución de un reino establecido y, por consiguiente, de una vida propia de la corte<sup>3</sup>.

Los proyectos políticos parecen ser bien diferentes. Pese a que hoy no se pueda describir con claridad el proyecto de Adonías, si se puede percibir que sus simpatizantes eran personas que estaban con David, cuando él organizó a los campesinos pobres, antes de volverse rey. Es posible que su proyecto sea parecido al de su hermano Absalón, hijo de David, que veló por la defensa de la hermana violada por su otro hermano, heredero al trono. Y fue la defensa de la mujer estuprada lo que causó su fuga de la casa del rey.

La política de Absalón tenía su base en la defensa de la justicia; posiblemente no se trataba sólo de un golpe de estado. Él pretendía una reforma en la monarquía. La revuelta apunta al rechazo de la población contra el gobierno de David, especialmente en la forma como conducía la justicia. El proyecto defendido por Salomón y sus seguidores era el que daba continuidad y garantizaba los intereses y privilegio de la corte de Jerusalén, la capital. Salomón es parte de esta élite y por lo mismo, ese es su proyecto. Buscaba la continuidad y profundización del sistema tributario. Adonías representaba más los intereses de los campesinos, Salomón representaba a los sectores urbanos.

La legitimación de Salomón pasó por la cuestión religiosa, que fue experimentada en el lugar social y con las opciones y proyectos de vida del pueblo de la corte. Cabe a este grupo legitimar a Salomón como rey escogido por Yahvé, quien estaba con él. La teología del rey sabio construyó una imagen de Salomón que fue consagrada con la cimentación de

<sup>2</sup> Según Herbert Donner, la cronología de la época de formación del Estado aún continúa vacilante e incierta. Pero, al menos la formación del Estado introdujo la época israelita, y para ella existe un sistema deuteronomista de cronología relativa, que se basa en la tradición (*História de Israel e dos povos vizinhos*, São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 217-218).

<sup>3</sup> Marli Wandermurem, *Delitos não silenciados - A violência nas histórias nas narrativas sobre a monarquia davídico-salomônica à luz dos textos de 2Samuel 1 até 1Reis 2,46*, São Bernardo do Campo: Universidad Metodista de São Paulo/UMESP, 2002.

mitos que sobrevivieron a lo largo de la historia y que sirvió para la construcción de literaturas y películas.

Lo que fue registrado en 1Re 3,4-28 nos informa que Salomón era un rey sabio, que se volvió, en medio de Israel, en patrono de la sabiduría y que mucha sabiduría le fue atribuida. Enaltece la fama del rey y su sabiduría, pero, sobre este texto hay otro sobrepuesto, que viene a revelar que la función de la autoridad debe ser escuchar el clamor del pueblo por la justicia, para poder ejercer el derecho con mucha sabiduría (1Re 5,9-14 – TEB). Otra información en 3,1-2 es el casamiento de Salomón con la hija de un Faraón, dando cuenta de la orientación majestuosa de la política internacional expansionista que va a marcar su gobierno.

La unidad que comienza en 3,3-15 informa que Dios concede a Salomón un deseo, que es “el corazón comprensivo para juzgar al pueblo, para discernir prudentemente entre el bien y el mal” (v. 9).

Y el rey se vuelve sabio. La sabiduría para discernir y juzgar va a ser evidenciada por el juzgamiento de las dos mujeres, lo que está, estratégicamente, entre la teofanía (en el relato del sueño) y la descripción de las medidas administrativas que son narradas en el capítulo 4, las medidas económicas del capítulo 5 y las religiosas, que incluyen la construcción del templo, en los capítulos 6-8. La forma como se presentan los hechos del rey apunta a ejemplos concretos de su sabiduría y da la prueba de su capacidad de administrar y juzgar al gran pueblo de Dios. Las narraciones quieren establecer las relaciones entre el rey y su pueblo, pero específicamente, del Estado con la nación de Israel.

Después del sueño que lo legitima como rey sabio, con capacidad de discernimiento para juzgar al gran pueblo, viene la práctica de juzgamiento de las dos mujeres. ¿Serán éstas las que representan al pueblo de Israel a ser juzgado? ¿Son prostitutas o madres, mujeres o niñas? ¿Estaría el gran sabio Salomón preocupado por esta clase de “gente”? ¿O la sabiduría del hombre se hace visible en la ignorancia de las prostitutas madres? Todo Israel escuchará la sentencia del rey y vio en ella la sabiduría de Dios<sup>4</sup>.

El gobierno de Salomón es presentado como instrumento de orientación, sustentado por la sabiduría divina que ahora es representada por el rey. Y el rey se vuelve legítimo frente al pueblo. Es Yahvé quien así lo hace. Pero, la legitimación de la sabiduría se completa con la teofanía que acaece en la dedicación del templo. Por dos ocasiones Yahvé se aparece a Salomón y lo confirma en el trono. Ambas ocasiones están en el contexto de legitimación litúrgica. Se sacraliza la centralización del poder en manos del rey, ahora en el templo, donde Yahvé debe habitar.

Otro aspecto importante en la historia de Salomón comienza con una revelación divina que está en el capítulo 9. Allí, al lado de la promesa, se habla de la amenaza en caso de desviarse de Dios (v. 6ss). En esta segunda parte, es puesto de lado los relatos positivos (capítulos 9 y 10), para decir que Salomón fue seducido por sus mujeres extranjeras (11,1ss). La reacción de ira de Dios ya implica la caída del gobierno de Salomón (11,11) y aún en vida su poder empieza a desintegrarse en todos los ámbitos (11,14ss). De este modo, los acontecimientos, después de la muerte de Salomón, aparecen como consecuencia necesaria por su proceder reprehensible.

En un segundo momento del texto y dentro de la estructura, lo que más se evidencia es la instalación y centralización del culto en torno al rey. Por eso, los textos también evi-

<sup>4</sup> Nancy Cardoso Pereira, “Putas mães mulheres – Obsessões e profecias em 1Reis 3,16-28”, en *Revista de Interpretação Bíblica Latina-Americana*, Petrópolis: Vozes, n. 25, 1996, p. 33.

dencian y destacan una de sus mayores obras que fue la construcción del Templo de Jerusalén y sus palacios. Así como su padre David Salomón, obtiene su legitimación sagrada; mientras que David la recibe de Natán, Salomón la recibe directamente de Yahvé. Es, pues, con Salomón que se consolidan los derechos de propiedad de Yahvé

Ahora Yahvé reside en el palacio real, y su templo fue erigido en una propiedad real; el propio rey fue el constructor y quien cuidó de los preparativos para su culto.

Con la sabiduría y la centralización del culto, el rey está apto para fomentar las relaciones diplomáticas con otros países, mediante el comercio (1Re 10,28-29) y el casamiento con mujeres extranjeras (1Re 11,1). Su esposa legítima era la hija del Faraón (3,1), esa relación le permitió ampliar el territorio heredado de su padre, pues la dote de la hija del Faraón fue la ciudad de Gezer (1Re 9,16); a su vez dio a Jiram, rey de Tiro, varias ciudades (1Re 9,12). Organizó carros de combate (1Re 10,26).

Toda esta pompa tenía sus días de sombra. Es la sombría época de un reinado majestuoso que ocurre porque las mujeres pervertirán su corazón (1Re 11,4-8). Sombras que continúan con las rebeliones de Edom (1Re 11,14-22), Siria (23-25) y del norte, conducida por Jeroboam (v. 26-40). Por fin murió (1Re 11,41-43).

### 3. El marco deuteronomista

La historia de Salomón hace parte del bloque de textos que los historiadores modernos llaman de historiografía deuteronomista. El bloque comprende los libros de Josué-Reyes, y recibe este nombre por haber sido dirigido por la misma escuela de escribas que produjo también el Deuteronomio. El deuteronomista pone fuerte énfasis en el reinado: Deut 17,15 anuncia un rey, y este rey es David. A partir de David, el rey según el corazón de Yahvé, los reyes son apreciados, uno por uno, según el criterio de si en su gobierno se cumplió la exigencia del culto de sacrificio severamente restringido al santuario central de Jerusalén. El fin político de los estados de Israel y Judá es interpretado en 2Reyes 17 como consecuencia de la apostasía. Por causa de esta idea-maestra homogénea y su nítida relación con el Deuteronomio se ve, pues, que el deuteronomista, de manera alguna, intentaba escribir una historia política del tiempo de los reyes, pero se preocupó en presentar la relación de este tiempo con las exigencias de Dios, como él las entendió. En 2Re 17, él lo resumió así: fue una historia de apostasía progresiva que puso fin a ambos Reinos, en los años 721 y 587, respectivamente. Esa era la consecuencia inevitable.

Las ideas deuteronomistas son las del Deuteronomio: que el templo de Jerusalén debe ser el centro geográfico y cultural de la religión; por eso la historia de Salomón es importante para la redacción deuteronomista, porque en ella está la construcción del templo de Jerusalén. Por eso David, como “fundador” del templo de Jerusalén, y Salomón, como su constructor, reciben elogios.

Entre las muchas hipótesis que ya fueron propuestas, es de consenso considerar que los principales momentos de redacción de los libros de los Reyes se deben situar entre la parte final de la monarquía, sobre todo después del reinado de Josías, y algunas decenas de años después de terminado el exilio. El choque del Exilio y los tiempos de cautiverio en Babilonia fueron muy influyentes en el proceso de redacción de estos libros.

Para esa redacción fueron utilizadas fuentes escritas relativas a la Historia de los reyes, de las monarquías, repetidamente la Historia de Salomón (1Re 11,41), la crónica de la sucesión de David (1Re 1-2), el libro de los Anales de los Reyes de Israel y de Judá, a más de otras fuentes documentales en ellas referidas, pero que hoy son desconocidas (1Re 5,7-8). Otras narraciones ya existían antes de ser integradas en la redacción deuteronomista.

Lo que se narra en la historia de Salomón tiene dos intenciones: una de ellas está en el objeto narrado que es Salomón y la otra es evidenciar la óptica de los redactores en la composición de la historia. Y Salomón se destaca por causa de la construcción del templo de Jerusalén, tema que ya había sido discutido en 2Sam 7, dentro de la composición de la historiografía deuteronomista.

Y de los anales de historiógrafos en la corte real, el deuteronomista hace uso para la exposición de la historia de Salomón. 1Re 11,41 llama a esto, expresamente, 'hechos de Salomón'. Sin embargo, no tuvo frente a sí, una unidad tan compleja como en la tradición de David, por lo que formó su propio esbozo de la historia de Salomón, en el comienzo, poniendo la revelación de Dios en Gibeón, con la oración de Salomón pidiendo un corazón comprensivo (3,4ss). Y relata, entonces, un primer párrafo de la sabiduría de Salomón (3,16ss y 5,9ss), de su corte (capítulo 4), de sus relaciones comerciales (5,15ss) e, sobre todo, de la construcción e inauguración del templo, así como del palacio real (capítulo 6-8). Y Salomón es juzgado por la historia deuteronomista. El criterio para juzgar la actuación de él es la fidelidad a la alianza, es decir a Yahvé como su único Señor. Al rendir culto a dioses extranjeros, Salomón aceptó el yugo de los extranjeros y de las divinidades que representadas una esfera de influencia que, en este caso, es ejercido por sus mujeres, pues, cada vez que él hace alianza con una potencia extranjera, comienza también el culto a las divinidades de la región. Salomón hace las alianzas, pero el deuteronomista culpa a las mujeres por el pecado de él, toda vez que ellas representan las divinidades extranjeras.

Con esta redacción deuteronomista de los libros de los Reyes parece que se pretendía hacer una especie de examen de conciencia sobre el comportamiento de los reyes de Israel y de Judá, pues en ella se espejaba el destino de todo el pueblo. Se buscaba así una explicación de las desgracias que, en los últimos tiempos, se habían abatido sobre el pueblo de Israel y sobre su imagen de identidad: la monarquía, el templo y la capital. Es que la mayor parte de sus reyes hicieron lo que es malo a los ojos del Señor. Pudiendo representar prácticas variadas, este pecado, en el lenguaje deuteronomista, parece referirse, sobre todo, a la tolerancia y aceptación de los cultos prestados a dioses extranjeros (1Re 11,1-10.33).

#### 4. La visión socio-teológica

Cualquier estudio que tengamos que hacer de las sociedades del Israel bíblico implica tener en lo sagrado una categoría central. Lo sagrado es considerado como aliciente de los valores fundamentales de la sociedad y define la identidad colectiva del pueblo.

De hecho, para hablar de Israel, cualquiera que haya sido el origen de las historias bíblicas particulares, se debe considerar que ellas constituyen una historia sagrada. Por lo tanto, este bloque literario contiene tradiciones, historias, memorias, elaboradas de acuerdo con las teologías que determinan mucho la cultura. Por eso, toda la expresividad del material literario del reinado de Salomón fue articulada y vivida dentro del universo demarcado por la manera de experimentar la creencia en Dios. Es a partir de la forma de relacionarse con Dios que se puede percibir todo el montaje de una estructura social. En esta sociedad, es el pensamiento religioso el que moldea a los sujetos y determina la convivencia social.

El pensamiento religioso es también el espacio donde se reflejan los conflictos. Los conflictos aquí son generados porque la monarquía, con Salomón, está poniendo la sociedad en movimiento, promoviendo cambios en el patrón social y cultural y, por encima de todo, produciendo una nueva forma de pensar y de vivir la religión. Con la monarquía se

inaugura un nuevo espacio social y cultural en Israel, que se establece en forma medio confusa, para buena parte de la población, especialmente para quienes serán engullidos por la nueva forma de vivir lo sagrado, vinculado a los medios tributarios. Algo sagrado que migra de las tradiciones campesinas, para formar las nuevas tradiciones urbanas. Por eso, la religión es de suma importancia en la instalación de la monarquía. Ella es uno de los vehículos que confieren aceptabilidad social de este nuevo sistema emergente. Ella impone el límite entre los grupos sociales, dando poder al grupo urbano de David/Salomón, al tiempo que retira este poder al grupo campesino.

El trono de David ya había obtenido legitimación sagrada, mediante la profecía de Natán. Ahora, en la historia de Salomón, la legitimidad es nuevamente requerida. Salomón ya había sido adoptado por Yahvé, y ahora el propio Dios le da el encargo de gobernar con justicia y sabiduría perfectas, para que él mismo prospere. Esa teología de la corte de Jerusalén atribuida al rey, desde David, es el sacerdocio: “tú eres sacerdote para siempre, a manera de Melquisedec” (Salmo 110,4).

La élite de Jerusalén estableció un elemento de continuidad con la tradición de Israel. Trajo Silo a Jerusalén. La transferencia del arca a la ciudad fue un acto político de gran importancia. Esta propuesta política comporta también la construcción del templo, que es ejecutada en el gobierno de Salomón. El templo sirve al interés de la élite urbana de la capital. Es un santuario del Estado, donde se ofrece los sacrificios privados del monarca y los sacrificios públicos del propio estado.

Por eso, uno de los elementos básicos de poder en la Monarquía es el símbolo religioso, representado en el arca-templo. Este símbolo atribuye sacralidad a la ciudad de David (Jerusalén) y viene a corroborar la gerencia de este grupo en el control de la Monarquía. El arca, por sí sola, no tiene poder para mediar entre grupos culturales diferentes. Esa mediación necesita de nuevas ideologías, que crean nuevas prácticas religiosas que serán compartibles con el sistema social centralizado en Jerusalén.

La centralización del culto y el transposición del arca de la alianza a Jerusalén marcan cambios profundos en las tradiciones cúllicas del pueblo. Contribuye a la pérdida de las antiguas y sagradas tradiciones locales. Es sobre esos nuevos pilares que el estado de Israel elabora su nueva teología. Un discurso que tiende a legitimar el estado, y nunca más a garantizar y promover las tradiciones tribales de Israel. Dentro de las tareas del Estado están las alianzas firmadas con otras naciones. Eso implica el reconocimiento de las divinidades de las otras naciones, como una necesidad política. Ni esto parece ser bien entendido por Salomón, ni será puesto en su represión teológica, sino sólo como un pequeño acento. La culpa es puesta sobre sus mujeres.

## 5. Madres, prostitutas, sabias y pecadoras

La figura femenina aparece en este texto en momentos de extrema importancia. Son muchas mujeres: Betsabé, Abisag, las prostitutas, la reina sabia de Saba y las pervertidas mujeres del rey. Un texto tan recreado con mujeres llama la atención. Al investigar cómo son narradas, se percibe sus papeles como actrices vinculadas a las necesidades de narrar las acciones y los hechos de las figuras masculinas. Para entender esos relatos echamos mano de la hermenéutica de género. Con esa hermenéutica se procura privilegiar los movimientos y momentos de encuentro y diálogo entre las experiencias de vida de quien precede a la lectura y de las personas indicadas en el texto. La lectura de género ilumina los

descubrimientos sobre la estructuración de los juegos de poder que organizan discursos normativos y establecen controles sociales.

Echando mano a ese instrumento metodológico, nos lanzamos a leer a los personajes femeninos y cómo son visibilizadas. Comienzo con la primera narración sobre la presencia de Betsabé, en los episodios que son parte de la historia de sucesión. Con ella está el poder de influenciar la decisión de David a favor de Salomón. El texto comienza a tejer una visión negativa acerca de las mujeres, pues ellas influyen, tanto para bien como para mal. Esa influencia es tenida como peligro, pues puede ser tomada como arma en manos de los partidos políticos, para emprender sus propios proyectos. La figura de Betsabé es nuevamente puesta en este papel delante de Salomón, ella es influenciada para que ceda a Abisag como esposa a Adonías. En este caso, su influencia es tenida por negativa. El rey la toma casi como una traidora. ¿Había buscado Adonías la ayuda de Betsabé? Queda la desconfianza de que se trata de una construcción narrativa que trabaja la legitimación del hecho de que Salomón elimine al grupo adversario. Pero una cosa es evidente: en la palabra de Salomón está la legitimación del derecho de Adonías: "Pide mejor para él la realeza, pues es mi hermano mayor (2,22). El pedido de Adonías a Betsabé le trae su sentencia de muerte. La presencia de ella en los relatos de los episodios de la sucesión está envuelta en muertes: la muerte de su marido Urías, la muerte de su primer hijo, un niño engendrado del pecado de David; ahora vuelve a los textos en una posición influyente: consigue la decisión favorable de David con Salomón, pero no consigue la de Salomón para su hermano.

¿Cuáles son los poderes de las mujeres sobre sus maridos ancianos? Parece que aquello que Betsabé consigue con David, en su vejez, esto es, el poder de influenciarlo, las mujeres de Salomón también lo ejercieron sobre el rey en su vejez.

La historia de Salomón no deja ninguna noticia sobre sus relaciones amorosas o desarrollos afectivos-sexuales. La relación del rey sabio con las mujeres es presentada solamente en forma de un harén: "Además de la hija del faraón, Salomón amó muchas mujeres extranjeras". También informa del número de estas: "Tenía setecientas mujeres princesas y trescientas concubinas" (11,1-3).

Salomón tenía muchas mujeres, su historia no deja registro de haber amado una mujer en especial. No sigue el ejemplo de su padre que llegó a hacer locuras por causa de una mujer, incluso llegando a matar por ella. Con Salomón, las mujeres son apenas representativas del poder adquisitivo del rey y de sus alianzas políticas. Están presentes como cantidad en su harén. Son indistintas en los números exagerados, que más sirven para cualificar el poder del rey. Así, ellas son representaciones de la riqueza y la gloria del gran rey. Es una multitud de mujeres propiedad del rey y, consecuentemente, del reinado"<sup>5</sup>.

En condición de propiedad, el relato las coloca como no-sujetos, por lo tanto crean una contradicción, pues también se las pone en condiciones de sujeto que dominan sobre su señor, en forma muy influyente. Es como sujeto que ellas son responsables por los contenidos de pecado, error e injusticia. Son representaciones simbólicas del desorden del reinado. Y así, las metáforas que valoran a las mujeres en el reinado de Salomón las ponen como representantes del desorden, que es cualidad de ignorancia, antítesis del reinado de sabiduría.

Es ese atributo que es resaltado en el capítulo 10, donde se articula la presencia de la reina de Saba. Ella aparece, solamente, para reconocer y reforzar la fama de sabiduría de Salomón. Se coloca en su boca la siguiente construcción teológica: "El Señor ama a Israel

<sup>5</sup> Nancy Cardoso Pereira, "Putas mães mulheres – Obsessões e profecias em 1Reis 3,16-28", p. 33.

para siempre, por eso te constituí rey, para que ejecutes juicio y justicia". Las palabras son contradictorias, pues opresión, trabajo forzado, esclavitud, violencia y empobrecimiento de los campesinos son marcas del gobierno de Salomón.

¿Cómo una propiedad puede influenciar su dueño? Esa es una forma de prostitución, que es la idolatría. Él fue prostituido por sus mujeres y siguió sus prácticas de adoración a dioses extranjeros. Es así que concluye el ciclo del reinado de Salomón: las mujeres son responsables por las decisiones del gran rey.

Es en el capítulo 11 donde se hace la valoración del reinado; la narración va a insistir que fueron las numerosas mujeres extranjeras del rey las responsables por su pecado. Así, las mujeres estereotipadas en papeles de pecado, cargarán el peso de la infidelidad del rey a su dios y, por lo mismo, el rey será juzgado.

La narración del rey sabio y rico enseña la lógica de los reyes. En ella, el discurso religioso se vuelve instrumento de control social para fines de dominación. Y la legitimación ideológica religiosa es un dispositivo que hace posible la convivencia pacífica de seres humanos en la tierra de reyes. Pero, toda la sabiduría y belleza de la justicia, dadas al rey por su dios, para juzgar a su pueblo, quedaron restringidas, en las páginas de sus historias, en el plano ideal, porque nunca llegaron a ser reales.

Pero, del mal uso del derecho por el sabio rey, nace una clave para entender la cuestión del carácter del derecho real. En cuanto instrumento mal utilizado en el campo real, será ampliamente revisado por el pueblo que estaba siendo conducido y juzgado por el rey y, son ellos y no el rey, quienes comienzan a aplicar un poco más el plano ideal en la esfera de lo real. Es así como la historia termina: con el pueblo luchando y denunciando la lógica del rey, que nada entiende del derecho y la justicia

Marli Wandermurem  
Travessa General Labatut 40  
Periperi  
Salvador/BA  
Brasil  
40725-690  
Brasil  
marliw@fbb.br

# Mosaico literario de una historia de reyes y de profetas

## 1Re 12-2Re 17

### Resumen

El presente artículo se concentra en los elementos literarios usados en la composición de la historia sincrónica de los dos reinos divididos, Israel/Efraim y Judá. El deuteronomista se vale de fuentes, documentos, relatos y modos de narrar para componer un relato que está lejos de ser neutral. Al contrario, el deuteronomista narra la historia de manera intencional; y tal intencionalidad está presente en detalles mínimos. Los varios géneros literarios, las opciones narrativas y teológicas y la coherencia de conjunto demuestran que 1Reyes 12-2Reyes 17 no es solamente la historia de reyes, sino también, y principalmente, la historia de profetas.

### Abstract

This paper focuses on the literary elements used in the composition of the synchronic history of the two separated kingdoms, Israel/Ephraim and Judah. The deuteronomist employed sources, documents, reports and styles of speaking in order to compose an account far away from neutrality. Rather, the deuteronomist narrates the history intentionally, and that intentionality is present in the little details. The variety of literary genres, the narrative and theological options and the coherence in the whole work show that 1Kgs 12 – 2Kgs 17 is not only a history of kings, but also and mainly a history of prophets.

## 1. ¿La ruptura de un reino?

1Reyes 1-2 es el epílogo del “Libro de la Sucesión Dinástica”: después de largos capítulos de expectativa, finalmente el lector sabe quién subirá al trono de Judá, después de David. Una vez que Salomón está entronizado, sagrado y revestido, el deuteronomista describe los varios aspectos del sucesor de David: un rey sabio (1Re 3,1-5,14), eximio constructor (5,15-9,25), buen comerciante (9,26-10,29), pero cuyo reino contiene sombras y tensiones (11). Salomón está bastante idealizado, casi sin pecados; pero, de alguna forma, es un político hábil como su padre. David mantuvo unido el frágil consorcio Judá-Israel, por medio de su habilidad política; de manera diferente, Salomón requirió usar la fuerza. Las tensiones entre las dos porciones del reino de Salomón no fueron superadas, apenas quedaron adormecidas o mal ventiladas. La ascensión de Roboam, un rey totalmente sin preparación y sin mayor habilidad política, ofreció la ocasión para la ruptura.

Por lo tanto, se pregunta: ¿la separación norte-sur constituyó de hecho la división de un imperio? En términos administrativos, sí; en la práctica, sin embargo, apenas se oficializó el regreso a lo que había antes de David: las tribus de sur y la coalición de las tribus del norte. En otras palabras, aunque en la historia contada por el deuteronomista, la división del reino salomónico sea castigo por los pecados de Salomón (1Re 11), en verdad poseía raíces mucho más antiguas (Cf. 2Sam 20,1; repetido en 1Re 12,16).

## 2. El trabajo redaccional del deuteronomista

1Re 12- 2Re 17 narra, de modo sincrónico, las historias de los dos reinos hermanos: Judá (Sur) e Israel o Efraim (Norte). Ese bloque de texto presenta la siguiente organización:

1. La división del reino (1Re 12-13);
2. Los dos reinos antes de Elías (1Re 14-16);
- 3.- El ciclo de Elías (1Re 17 – 2Re 1);
- 4.- El ciclo de Eliseo (2Re 2-8);
- 5.- Los dos reinos hasta la caída de Samaria (2Re 9-17).

El deuteronomista<sup>1</sup> no escribió su obra historiográfica *ex nihilo*. Antes, utilizó el material pre-existente algunas fuentes históricas oficiales y otras no-oficiales, narraciones populares, relatos proféticos y otras fuentes independientes<sup>2</sup>. Por otro lado, el deuteronomista contó con material tradición, pero también heredó y aplicó esquemas de discursos y modos de narrar historias y, con ellos, compuso sus propios relatos. Se trata de géneros literarios presentes en larga escala en la historia de los reinos divididos. Un breve elenco permitirá concluir la importancia de esos géneros literarios en la historia sincrónica de los dos reinos hermanos. En orden alfabético:

*Anuncio de una señal:* Normalmente, durante un anuncio de salvación o de castigo, el mediador profético declara que un evento futuro confirmará que sus palabras presentes son veraces. Normalmente, el mediador declara que Yahvé mismo hará ocurrir algo que servirá de señal: “Esta es la señal...”; en seguida explica la señal y describe ese evento futuro. En 1Re 13,3, después de vaticinar el nacimiento de Josías (v. 2), un hombre de Dios anónimo anuncia la señal que corrobora su palabra: el altar del santuario de Betel se agrietará y las cenizas que están sobre ella se desparramarán. Pese a que el nacimiento de Josías ocurrirá, aproximadamente, después de trescientos años, el altar de Betel se agrietará en aquel mismo instante (sin hablar de la mano de Jeroboam que se queda temporalmente paralizada).

*Anuncio del nacimiento de un hijo:* Este tipo de relato sigue un esquema estereotipado, no obstante cierta flexibilidad de elementos: un mensajero divino (normalmente un ángel) comunica a una mujer estéril que ella (milagrosamente) concebirá y dará a luz un hijo, al cual se le atribuye un nombre y un destino; se narra también las reacciones de la mujer; casi siempre el anuncio es seguido por su cumplimiento, esto es, por el nacimiento del niño. Pese a que 2Re 4,11-17 pertenece a este tipo de relato, tiene la particularidad de que Eliseo no ha sido enviado por Yahvé para comunicar tal noticia; antes bien, la promesa es una iniciativa de Eliseo, como un modo de agradecer a la sunamita por su hospitalidad. Incluso Eliseo extiende su mano como gesto de su autoridad y prerrogativa por ser hombre de Dios: la palabra de Eliseo es eficaz y la sunamita, efectivamente, concibe y da a luz un hijo. Sin embargo, 1Re 13,2 no se encuadra en este género literario: el anónimo hombre de Dios vaticina que nacerá Josías, pero tal noticia no es dada a la madre; esto está más bien, en función de la reforma que será narrada en 2Re 22-23.

*Declaración de alianza:* Afirmación por la cual dos partes prometen fidelidad, colaboración y cumplimiento de obligaciones de uno para el otro. Hay varios modos de afirmar

<sup>1</sup> Noth, Martin, “O deuteronomista”, en *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza, Nova Jerusalém, vol. 10, 1993, p. 13-183 (original: *Überlieferungsgeschichtliche Studien - 1. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle, Max Niemeyer, 1943. 224p.; también Tübingen, 2ª edición, 1957).

<sup>2</sup> En el 2003, en un congreso internacional sobre la historia antigua de Israel, Nadav Na’aman presentó una aproximación crítica respecto de las fuentes que el deuteronomista tenía a su disposición. El texto completo de su conferencia se encuentra en Nadav Na’aman, “The Sources Available for the Author of the Book of Kings”, en Mario Liverani (editor), *Convegno Internazionale “Recenti Tendenze nella Ricostruzione della Storia Antica d’Israele”*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2005. Un resumen se encuentra en <http://www.orientalisti.net/trends.htm>. Para una discusión de las varias propuestas acerca de la composición de la Obra Histórica Deuteronomista, compárese Enzo Cortese, *Deuteronomistic Work*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1999 (Studium Biblicum Franciscanum - Analecta, 47).

tal compromiso. En 1Re 22,4 y 2Re 3,7, “yo soy como tú, mi pueblo es tu pueblo, mis caballos son tus caballos” tiene una connotación típicamente militar y la frase es usada para sellar la coalición de dos reyes de igual poder que salen juntos a la misma batalla. Hasta los mismos reyes muertos son invocados en 1Re 15,19: “una alianza entre tú y yo, entre mi padre y tu padre”. En todos estos casos, los reyes envueltos tienen una paridad de importancia y la alianza es propuesta para la realización de un proyecto conjunto. Algo semejante ocurre en 1Re 20,32-33, en el cual el término “hermano” indica que ambos, Acab y Ben Hadad, son reyes de igual poder y que no habrá ventaja para Acab en caso de muerte de Ben Hadad. Es manera diferente en 2Re 16,7: “soy tu siervo y tu hijo”, son palabras del rey vasallo para pedir socorro a su soberano. Es probable que cada una de estas declaraciones tuviesen su respectiva importancia en las relaciones oficiales entre los estados y, por lo mismo, eran incorporadas en los tratados escritos.

*Entrega de misión:* Episodio en el que alguien con autoridad envía a un subordinado a decir algo a una persona específica. Es muy común en narraciones de profetas. Cuando se trata de entregar un mensaje, el esquema típico es: “vas a decir a...: así dice Yahvé:...”. En 1Re 12,22-24, Yahvé ordena que Semaya diga a Roboam y a su ejército que no suban a guerrear contra Jeroboam y las tribus del Norte. En 1Re 14,5.7-11, Yahvé manda que Ajías de Silo comunique a la mujer de Jeroboam que el hijo de ese rey morirá si ella entra en la ciudad. En 1Re 21,17-19, Elías es enviado a acusar a Ajab por el asesinato de Nabot. El lector es siempre informado de que el mensaje es entregado y ha producido sus efectos: Roboam y su ejército desisten de partir a la guerra; cuando la mujer de Jeroboam volvió a su casa y pasó por la puerta de su casa, el niño ya estaba muerto; la respuesta de Ajab a Elías es una confesión de su crimen: “¡Entonces, me atrapaste!”. Aun hay que hacer notar la diferencia entre estos tres relatos. En el primero y en el tercero, el deuteronomista no describe la entrega del mensaje, sino que pasa del discurso de Yahvé al profeta, a la respuesta de los destinatarios: el deuteronomista deja al lector la tarea de llenar la laguna, una vez que el mensaje se entrega es urgente y no puede ser postergado. En el segundo relato, sin embargo, el deuteronomista retarda el contenido del mensaje, hasta el momento que Ajías repasa a la mujer. Esa dilatación aumenta el dramatismo del relato, a fin de exaltar la veracidad de las palabras de Ajías. Por otro lado, la misión puede forjar al hacer algo y no decirlo. En 1Re 19,15-16, Yahvé envía a Elías a ungir dos reyes y un nuevo mediador profético. De estas tres misiones, Elías comienza la tercera (ungir a Eliseo: 1Re 19,19-21) y realiza solamente ésta; Las otras se realizarán bajo el protagonismo de Eliseo, pero no exactamente como Yahvé ordenara a Elías: Eliseo apenas sugiere a Jezael que dé un golpe de estado en Damasco, pero no lo unge rey (2Re 8,7-15); quien efectivamente derrama óleo sobre la cabeza de Jehú no es Eliseo, sino uno de sus discípulos que él envía (2Re 9,1-13). De ese modo, el deuteronomista instiga al lector a esperar atento la ejecución de las órdenes dadas por Elías.

*Fábula:* Una historia breve, en la cual animales o plantas hablan y hacen afirmaciones de cuño moral o ideológico. En 2Re 14,9, por medio de una fábula que implica una zarza, un cedro y unos animales salvajes (todos del Líbano), el rey de Israel intenta evitar una guerra contra el rey de Judá. El uso de los árboles para representar a los reyes es mencionado anteriormente por el deuteronomista (Jue 9,8-15) y la zarza es siempre el rey tirano.

*Historia de la batalla profética:* Este tipo de relato describe un conflicto militar que es decidido por la actuación de un mediador profético. En 1Re 20,1-34, la actuación de un profeta (posteriormente calificado como hombre de Dios) garantiza por dos ocasiones la victoria de Israel sobre Aram. En el relato del deuteronomista, las dos intervenciones del

mediador profético son una respuesta a las provocaciones que los arameos hacen al Dios de Israel: primero, Ben Hadad invoca sus dioses para la primera batalla; después, los siervos del rey de Aram afirman que Yahvé es incapaz de vencer en una batalla en la planicie.

*Leyenda profética:* Una serie de episodios del ciclo de Eliseo son aquí caracterizados: narraciones normalmente breves, en cada una de las cuales se narra in único milagro, una historia “cerrada”, independiente, sin ninguna relación con las demás<sup>3</sup>. En una situación de crisis, Eliseo es llamado a intervenir por medio de su palabra y el problema es milagrosamente solucionado. En 2Re, son seis las leyendas breves que describen el poder de la palabra de Eliseo: dos milagros de curación (la fuente insalubre, en 2,19-22 y la sopa envenenada, en 4,38-41), dos milagros de multiplicación (el óleo de la viuda, en 4,1-7) y los panes de la proposición, en 4,42-44), una maldición (las osas que destrozas a los chistosos de Betel, en 2,23-24<sup>4</sup>) y una victoria sobre las aguas (el hacha que flota, en 6,1-7). En esas historias, los personajes son planos, sin historia personal, sin trazos psicológicos, sin nombres, sin méritos para recibir un milagro, lo que a su vez no tiene ninguna importancia en la vida política nacional, ningún significado religioso y menos aún, un valor moral. La única finalidad didáctica es provocar temor, respeto y admiración por el mediador profético.

*Parábola jurídica:* Episodio en el que algún personaje relata a otro (normalmente el rey) una violación del derecho o de las costumbres, a fin de que el oyente emita un juicio. Lo que el personaje oyente no sabe es que la violación narrada es una transposición simbólica de un crimen que el oyente mismo cometió y condenando el violador usado en el relato simbólico, se está condenando a sí mismo. Solamente después de emitir su sentencia, el oyente es informado acerca de artificio. Así, en 1Re 20,39-42 (con una extraña prehistoria en los versículos 35-38): Acab desobedeció las órdenes de Yahvé y no ejecutó a Ben Hadad; un mediador profético anónimo y disfrazado, por medio de una parábola jurídica, hace que Acab decreta su propio castigo.

*Relato de acción simbólica:* Se trata de una narración en la cual el narrador profético representa de modo teatral el significado de su mensaje. El esquema típico de esos relatos es: a) Yahvé instruye un mediador para que haga determinadas acciones; b) el mediador profético ejecuta tales acciones, y c) presenta el significado de ellas ligándolas a su predicación. En 1Re 11,29-39, el rasgado del manto de Ajías de Silo y los diez pedazos pegados por Jeroboam representan la ruptura del imperio salomónico y la separación Norte-Sur.

*Relato de revelación a un profeta:* Este tipo de historia relata un mensaje confidencial de Dios para el mediador profético. En general, se usa la fórmula introductoria “y la palabra de Yahvé vino a...” antes del contenido del mensaje. En 1Re 17,2-4 y 8-9, Elías es instruido acerca de los lugares a los cuales debe ir. La finalidad de esos desplazamientos no es huir de Jezael, sino ausentarse del periodo de la gran sequía, para que Yahvé pueda humillar a Baal y convencer a los israelitas de que sólo Él, y no Baal, es el verdadero Señor de las lluvias. En 1Re 21,28-29, Yahvé explica a Elías que cambió de idea y decidió postergar la desgracia que, en principio, recaería sobre Acab: Él vendrá en los días de Ocozías. Este tipo de relato enfatiza la intimidad entre Yahvé y su mensajero, al punto que Yahvé siente la necesidad, no sólo de instruir al mediador profético. Sino también darle la satisfacción de sus decisiones.

<sup>3</sup> Un amplio estudio sobre las leyendas breves se encuentra en Alexander Rofé, *Storie di Profeti*, Brescia, Paideia, 1991 (Biblioteca de historia e historiografía del tiempo bíblico, 8).

<sup>4</sup> Un análisis del simbolismo de este relato se encuentra en Cássio Murilo Dias da Silva, “A careca de Eliseu, os moleques e as ursos”, en *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Departamento de Teología da Facultad de Filosofía y Teología, vol. 39, 2007, p. 379-386.

*Sumario de actualización:* En estilo etiológico, la fórmula “hasta los días de hoy” atestigua que los efectos de lo que fue narrado permanece incluso en los tiempos del narrador. Completando el fin de un episodio, tal fórmula establece la continuidad histórica de varios hechos: la separación de los dos reinos hermanos, en 1Re 12,19; la salida de Edom de la dominación de Judá, en 2Re 8,22a; la destrucción del templo de Baal y la ignominiosa construcción hecha en su lugar, en 2Re 10,27; la disputa territorial narrada en 2Re 16,6; la deportación de los israelitas del Norte, en 2Re 17,23; la práctica religiosa ambigua de los samaritanos, en 2Re 17, 34.41.

El elenco de los géneros literarios y de las fórmulas<sup>5</sup> usadas por el deuteronomista para completar su historia del periodo de los reinos divididos podría prolongarse, y mucho: oráculo, declaración de inocencia, discurso de acusación, lamento, itinerario, profecía de punición, juramento solemne, relato de invasión y varios otros. Estos ejemplos bastan, no sólo para ilustrar la variedad de material que el deuteronomista tenía a su disposición, sino también para corroborar cuán inmenso fue el trabajo redaccional para armonizar todo en su proyecto literario-teológico. De hecho, el deuteronomista no sólo utilizó el material pre-existente (selección, estructuración, plan y redacción final), sino que también acrecentó los elementos redaccionales que caracterizan su narración. Como elementos redaccionales, en 1Re 12 – 2Re 17, es posible

- Hay siempre un mediador profético en los momentos-claves de la historia:
  - Cisma (Ajías de Silo y el hombre de Dios anónimo de 1Re 13).
  - Idolatría de Acab (Elías).
  - Golpe de estado de Jehú (un hijo de profeta anónimo, enviado por Eliseo).
- Hay siempre un personaje-clave, emblemático, en momentos históricos, temas e instituciones:
  - Jeroboam (cisma);
  - Jezabel (el culto a Baal).
- El esquema de fondo es la promesa-cumplimiento:
  - División del reino (1Re 12,15 prometido en 1Re 11,29-39).
- Al final de cada etapa histórica, hay un discurso de un personaje o una reflexión personal del deuteronomista:<sup>6</sup>
  - 1Re 11: oráculos de Ajías de Silo, sobre la división del reino salomónico;
  - 2Re 17,7-23: reflexiones del redactor, después de la caída de Samaria.

### 3. Reyes y mediadores proféticos

La historia de los reinos no es solamente la historia de los monarcas: es también la historia de los mensajeros de Yahvé. En efecto, la preocupación del deuteronomista es eminentemente religiosa, pues él escribe una historia sagrada: los avances y retrocesos políticos y económicos son juzgados bajo el telón de fondo de la fidelidad a la alianza. Por eso, hay dos tipos de personajes-ejes que polarizan todos los episodios: el rey y el mensajero divino. Todo gira alrededor de la relación entre ellos. Pero, a veces aparecen sacerdotes, pero no se llegan a “robar la escena”.

<sup>5</sup> Un elenco incluyente se encuentra en Buke O. LONG, *2Kings*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, p. 291-324 (The Forms of the Old Testament Literature, 10).

<sup>6</sup> Estas secciones relativamente largas forman el “esqueleto” de la obra deuteronomista.

La historia de los reyes no es narrada de modo entusiasta. Antes bien, a veces llega a ser monótona: un formulario fijo es aplicado a todos los monarcas y, en algunos casos, es toda la información que el deuteronomista nos ofrece.

De manera diferente, los relatos que envuelven a los mediadores proféticos enviados por Yahvé, son vívidos y provocativos: normalmente, el lector es instigado a tomar partido por el mensajero divino. A pesar de que son dos las figuras prominentes –Elías y Eliseo–, otros mediadores de menor envergadura hablan y actúan en nombre de la divinidad.

### 3.1 Reyes

Mientras que el reino del Sur lucha por mantener la fidelidad a la dinastía davídica, el del Norte conoce sucesivos golpes de estado y, por lo tanto, varias dinastías (nueve o cinco, en el caso que se considere o no como iniciadores de las dinastías a los reyes que no fueron sucedidos por sus hijos, así como a los dos monarcas que reinaron pocos días (Zambra, siete; Salud, treinta)

Esta es la lista de los soberanos de ambos reinos en este período:

Israel/Efraim (Norte)	Judá (Sur)
Jeroboam I — 931-910	Roboam - 931-913 Abiyyam - 913-911 Asa - 911-870
Nadab I — 910-909	
Basá — 909-886	
Elá — 886-885	
Zimrí — 885 (sete dias)	
Onrí — 885-874	
Ajab — 874-853	Josafat - 870-848
Ocozias — 853-852	
Joram — 852-841	Joram - 848-841 Ocozías - 841
Jehú — 841-814	Atalía — 841-835
Joacaz — 814-789	Joás — 835-796
Jeroboam II — 783-743	Amasias — 796-781
Zacarías — 743 (seis meses)	Azarías (Ozias) — 781-740
Salum — 743 (um mês)	
Menahem — 743-738	
Peqahyah — 738-737	Jotam — 740-736
Peqah — 737-732	Ajaz — 736-717
Oseas — 732-724	

Para presentar cada uno de esos monarcas, el deuteronomista utiliza un formulario patrón, compuesto de tres elementos: *introducción, juicio, conclusión*.

- *Introducción:*  
Noticias biográficas (nombre del padre y duración del reinado; de los reyes del Sur se informa también la edad con la que subió al trono y el nombre de la madre) y reyes contemporáneos. Se trata de las coordenadas históricas y biográficas. Ejemplos: 1Re 14,21-22; 15,25; 2Re 15,1-7.

- *Juicio:*  
Los reyes son clasificados en las siguientes categorías:  
a) “hizo el mal” (todos los del Norte y algunos del Sur):  
– todos los de Efraim, porque continuaron la ruptura de Jeroboam;  
– Los del Sur, porque no prohibieron el culto a Yahvé en los santuarios locales, o porque permitieron la idolatría;  
– Ejemplos: 1Re 14,22; 15,26.  
b) “hizo el bien parcialmente” (seis reyes del Sur):  
– no centralizaron el culto;  
– Ejemplos: 1Re 15,11-14<sup>7</sup>.
- *Conclusión:*  
Las indicaciones de los textos en que se puede leer los otros hechos de tal rey (fuentes) y las informaciones concernientes a la muerte, la sepultura y el sucesor. Ejemplos: 1Re 14,29-31; 15,23-24.

Sin duda, se trata de un esquema teológico, cuyos criterios para avalar y juzgar los reyes no son otros sino los establecidos en el libro del Deuteronomio, principalmente el culto a un único Dios (Yahvé) en el santuario central (el templo de Jerusalén).

El balance final es pesimista, es decir, el saldo es negativo. El Norte, en poco más de dos siglos de independencia tuvo diecinueve reyes de diversas dinastías: todos condenados. El Sur, con un caminar un poco más largo (cerca de trescientos cuarenta y cuatro años, hasta la caída bajo el dominio de Nabucodonosor) y una monarquía más estable (veinte reyes de una única dinastía, la davídica), no es que estuvo mejor: los monarcas del periodo incluido en 1Re 12 – 2Re 17 son todos censurados, en mayor o menor grado.

Se debe, todavía, anotar que el deuteronomista se niega a proporcionar a Atalia ese formulario patrón (2Re 11,1-3). Pese a que ella había reinado cerca de seis años en Jerusalén, la ausencia de tal *currículum vitae* indica que, para el deuteronomista, Atalia no reinó legítimamente. El hecho causa más extrañeza aún, porque en el caso de los reyes más perversos e idólatras, el deuteronomista no deja de consignar tal formulario<sup>8</sup>.

La existencia de algunos de esos reyes (y, por tanto, la presencia de Israel y de Judá en el escenario político internacional del Antiguo Oriente Próximo) es comprobada por documentos extra-bíblicos<sup>9</sup>, entre los cuales citamos:

- Acab de Israel, en una inscripción sobre la campaña de Salmanasar III, rey de Asiria, contra los reyes siro-efraimitas. Año 853.
- Omri de Israel, en la estela de Mesa, rey de Moab. Entre los años 852 y 842.

<sup>7</sup> Hay, sin dudas una tercera categoría (“hicieron el bien íntegramente...”), reservada a los reyes reformadores-centralizadores del culto, Ezequías y Josías, que son equiparados a David. Pero, la historia de estos reyes está fuera del bloque de texto tratado en este artículo (2Re 18,3; 22,2).

<sup>8</sup> Sobre el reinado de Atalia, confróntese las varias observaciones de Norman K. Gottwald, *The Politics of Ancient Israel*, Louisville, Westminster John Knox, 2001; así como Rita de Cácia Lo *Atalia rainha de Judá*, São Bernardo do Campo, Universidad Metodista de São Paulo, 2006 (disertación de maestría, disponible en: [http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=303](http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=303)).

<sup>9</sup> Cf. William W. Hallo (editor), *The Context of Scripture*, Leiden/Boston, E. J. Brill, 2003, 3 vols.; James Bennett Pritchard (editor), *Ancient Near East Texts/ANET*, Nova Jersey, Princeton, 3ª edición, 1969; Jacques Briand, *Israel e Judá - Textos do Antigo Oriente Médio*, São Paulo, Paulus, 1985 (Documentos del mundo de la Biblia, 2); un resumen se encuentra en Antonio González Lamadrid, “Historia Deuteronomista”, en José Manuel Sánchez Caro (editor), *Historia, narrativa, apocalíptica*, Estella, Verbo Divino, 2003, p.185-189; Confróntese también, del mismo Lamadrid, *As tradições históricas de Israel*, Petrópolis, Vozes, 2001, p. 145-149.

- Acab y Joram (talvez también Jehú), de Israel, así como Joram y Ocozías, de Judá, en la estela de Tel Dã, erigida en honor a Jazael, rey de Damasco. Entre los años 852-841<sup>10</sup>. Paralelos bíblicos: 2Re 9,14-29; Os 1,4-5.
- Jehú de Israel, en dos textos asirios sobre los tributos pagados por los reyes vasallos a Salmanasar III, rey de Asiria. Año 841.
- Menahem de Israel, en una lista de reyes que pagaron tributo a Teglatfalasar III, rey de Asiria. Año 738. Paralelo bíblico: 2Re 15,19-20.

Para completar este periodo se puede anexar la caída de Samaria, que 2Re 17,5-6; 18,9-11 y la “Crónica Babilónica” atribuyen a Salmanasar V, en el 722, pero que Sargón II se atribuyó a sí mismo, en una inscripción del 721.

### 3.2 Los mediadores proféticos

Muy a propósito, hasta el momento presente, este artículo evitó, en tanto y cuanto fue posible, hablar de los “profetas”. La razón es simple: es necesario observar el uso de los términos con los cuales se designan a los hombres cuya misión es ser portavoces de la divinidad. La Biblia Hebrea conoce cuatro términos: *roeh* “vidente”, *hozeh* “visionario”, *ish ’elohim* “hombre de Dios” u “hombre divino”, y *nabi* “profeta”<sup>11</sup>. Aunque en 1Re 12 – 2Re 17, excepto una única aparición de *hozeh* en 2Re 17,13, sólo se encuentran los términos *ish ’elohim* y *nabi*. Muchas veces, el *ish ’elohim* también es llamado *nabi*, pero esa doble nomenclatura apenas puede indicar dos aspectos de una única actividad de mediación: el *ish ’elohim* tiene una palabra poderosa para transformar la realidad, mientras que la palabra de *nabi* denuncia el presente y anuncia el futuro.

En la obra deuteronomista, el término *nabi* es aplicado a varios personajes: Débora (Jue 4,4), Samuel (1Sam 3,20), Gadeom (1Sam 22,5), Natán (2Sam 7,2; 12,25), Elías (1Re 18,22.36), Eliseo (1Re 20,22.38), Jonás ben Amitai (2Re 14,25), Isaías (2Re 19,2) y otros. Si, por un lado, el deuteronomista omite profetas famosos (tales como Amós, Joel, Oseas), por otro lado, habla de varios grupos proféticos, llamados *bene ha-nebi'im* “hijos de los profetas”. Y no obstante que había profetas al servicio del rey, la gran mayoría de profetas y hombres de Dios tenían una relación, más o menos, belicosa con relación a los monarcas y a la casa real.

Por ser también aplicado a los profetas de Baal y a los falsos profetas, el título *nabi* no implicaba un juicio positivo. Algo muy diferente ocurre con *ish ’elohim* y con *bene ha-nebi'im*, que son ejemplos de una profecía, normalmente “periférica”, que surge en tiempo de crisis y a favor de los oprimidos. Esos dos tipos de mediadores actúan en grupos (varias veces, el *ish ’elohim* está asociado a los *bene ha-nebi'im*, que parecen constituir su grupo de discípulos) y, por actuar en una profecía periférica, su Dios también es periférico y a-moral (su principal característica no es la bondad, sino el poder).

Los *bene ha-nebi'im* actúan en varias localidades, normalmente juntos, pero eventualmente tienen una misión individual. Aparentemente Eliseo y su grupo tuvieron el apoyo de la sociedad efraimita (2Re 4,8-17.42-44); no obstante, son periféricos como Elías.

<sup>10</sup> Esta misma estela de Tel Dã provoca disensión entre los estudiosos, una vez que cita la “casa de DWD”. Hay quien interpreta el *vav* como *mater lectionis* para *o* y, por lo tanto, sería la “casa de Dôd” (personaje totalmente desconocido). Háay, sin embargo, quien vocaliza DWD como “DaWiD”, lo que sería la única referencia extra-bíblica a David, comprobando, así, su existencia histórica. Un resumen de esta discusión, con indicaciones bibliográficas, se encuentra en <http://www.airtonjo.com/historia-israel03.htm> y en <http://www.airtonjo.com/historia20.htm>.

<sup>11</sup> Para una aproximación más detallada de cada término y de la diferencia entre ellos, Cf. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel*, Petrópolis, Vozes, 1996, p. 74-92.

No es el caso del término *nabi'* que parece ser más bien aplicado a una “profecía central”, que nace por presiones sociales, a fin de criticar o legitimar la moralidad pública. El *nabi'* normalmente actúa de forma individual, sin un grupo alrededor. El Dios de la profecía es central (el centralizador) es central y moral (Yahvé bendice o castiga conforme el comportamiento ético del ser humano).

Sumando los capítulos de los dos libros de los Reyes, son cuarenta y siete; de éstos, veintidós son consagrados a mediadores proféticos o citan su actuación. La mayoría de esos veintidós capítulos se encuentran en el bloque de textos estudiados en este artículo. En 1Re 12 – 2Re 17, a lado de los mediadores proféticos, cuyo nombre conocemos, son citados, anónimamente diversos otros (de Yahvé o de Baal). Casi siempre es posible identificar a los reyes en cuyo reino actúan:

MEDIADORES PROFÉTICOS	REYES
El <i>nabi'</i> Ajías de Silo (1Re 11,29-39; 12,15; 14,4.7-11)	Salomón y Roboam (Israel unido),
El ' <i>ish 'elohim</i> Semaya (1Re 12,22-24)	Jeroboam I (Norte)
Un ' <i>ish 'elohim</i> que viene de Judá y un <i>nabi'</i> de Betel, ambos anónimos (1Re 13)	Roboam (Sur)
El ' <i>ish 'elohim</i> y <i>nabi'</i> Elías (1Re 17-19; 21; 2Re 1-2)	Jeroboam I (Norte)
Los cem <i>nebi'im</i> escondidos por Abdías (1Re 18,4)	Acab y Ocozías (Norte)
Un <i>nabi'</i> anónimo (1Re 20,13.22), también llamado ' <i>ish 'elohim</i> (v. 28)	Acab (Norte)
Dos <i>bene ha-nebi'im</i> anónimos, uno de ellos también llamado de <i>nabi'</i> (1Re 20,35-43)	Acab (Norte)
<i>nabi'</i> Miqueas ben Yemla (1Re 22)	Acab (Norte)
El ' <i>ish 'elohim</i> y <i>nabi</i> Eliseo (2Re 2-9; 13)	Acab (Norte) e Josafat (Sur)
Los <i>bene ha-nebi'im</i> de Betel, Jericó (2Re 2)	Joram, Jehú, Joacaz (Norte). Pero, talvez ya bajo Acab y Ocozías.
Los <i>bene ha-nebi'im</i> de Guilgal (2Re 4,38-41)	
Uno de los <i>bene ha-nebi'im</i> discípulo de Eliseo (2Re 9,1-10)	Joram e Jehú (Norte)
El <i>nabi'</i> Jonás ben Amitai (2Re 14,25)	Jeroboam II (Norte) ¿?
Todos los <i>nebi'im</i> de Yahvé (2Re 17,13.23)	

Este elenco, no obstante sumario, dice mucho. La casi totalidad de los mediadores proféticos citados en 1Re 12 – 2Re 17 actúan en el reino del Norte y, normalmente, en contraposición a la casa real. Diferentemente, los mediadores proféticos que actúan al Sur (apenas uno es citado en el periodo de la existencia de los dos reinos hermanos), parecen estar, de algún modo, ligados a la casa real: Natán (1Re 1), Isaías (2Re 18-20) y Julda (2Re 22).

A más de eso, la abundante presencia de mediadores proféticos confiere coherencia y dinamismo a la historia deuteronomista: a lo largo de ella, se van cumpliendo los vaticinios y oráculos de los mensajeros divinos.

### 3.3 Mediadores proféticos y sucesión monárquica

La idea de que la legitimidad de un mediador divino es garantizada por sus críticas mordaces al rey es simplista y no corresponde a la realidad. De hecho, en diversas ocasiones se encuentra un *nabi'* o un *ish elohim* actuando en una línea bien diversa. En diversas ocasiones, el deuteronomista usa un tipo de relato profético, en el cual el mensajero divino garantiza y legitima al rey, independientemente del monarca, en el ejercicio de su realeza, sea fiel a Yahvé o no y al santuario de Jerusalén. Ya en 1Samuel se encuentran los relatos de las unciones reales de Saúl (9,1-10,16) y de David (16,1-13). Ambas cuentan con los mismos elementos:<sup>12</sup>

	Saúl (1Sam 9,1-10,16)	David (1Sam 16,1-13)
• Unción	10,1	16,13
• Privacidad	9,27; 10,14-16	16,2-5.13
• Aprobación de Yahvé	9,15-17; 10,1	16,1.3.7-9.12
• Designativo <i>nagid</i> "líder, príncipe"	9,15; 10,1	16,1
• Consecuencias	10,7.9; 11,6	16,13

Este mismo modelo se repite en el relato de la unción de Jehú, por un discípulo de Eliseo:

	Jehú (2Re 9,1-13)
• Unción	9,6
• Privacidad	9,6.11
• Aprobación de Yahvé	9,3.6
• Designativo <i>nagid</i> "líder, príncipe"	9,3.6
• Consecuencias	10,7-9a

Sin embargo, son muy diferentes los relatos de las unciones regias de Salomón y de Yoás: ambos son ungidos en el Templo y en público para que sean *melek*, "rey", y quien los unge no es un *nabi'*, ni un *'ish elohim*, ni uno de los *bene ha-nebi'im*: la unción es realizada por el sacerdote (Sadoc unge a Salomón, el *nabi'* Natán está presente, pero apenas como testigo: 1Re 1,3-40; Yoyada unge Yoás, sin la presencia de ningún *nabi'* ni ningún *'ish elohim*: 2Re 11,12-14).

Por otro lado, la nominación de Jeroboam como primer rey del Norte, tampoco encaja en el modelo: no obstante se da en un ambiente privado, el *nabi'* Ajías de Silo no un-

<sup>12</sup> Un estudio profundo de este tipo de relato y de sus implicaciones en los libros de Samuel y Reyes, se encuentra en Antony F. Campbell, *Of Prophets and Kings*, Washington, The Catholic Biblical Association of America, 1986 (The Catholic Biblical Quarterly - Monograph Series, 17).

ge a Jeroboam. A pesar de que el texto afirma la privacidad del acto (ambos estaban solos en el campo), el rito de “entronización” se resumen en el gesto simbólico de la rasgadura del manto de Ajías y la colecta de diez pedazos. Por otro lado, sin embargo, se debe preguntar porqué esa diferencia o, en otras palabras, qué tipo de rey es ungido por el mediador profético. Esa cualidad de unción parece estar ligada al inicio de una nueva dinastía. De hecho, Salomón y Yoás, no obstante haber recibido una unción regia, no la recibirán de un mediador profético, sino de un sacerdote: ambos continúan la dinastía davídica y no inauguran una nueva. La unción del sacerdote implica la aprobación institucional del nuevo monarca. Nada más coherente: Salomón, ungido rey por un sacerdote, construirá el templo de Jerusalén. En el caso de Jeroboam, es bien probable que el deuteronomista niegue la unción regia al monarca que reactivará los santuarios de Dan y Betel y que, en ellos, instalará los becerros de oro para declarar su independencia religiosa con relación al templo de Jerusalén.

#### 4. Conclusión

El deuteronomista tiene como marca general de su obra, explicar no sólo el exilio de Judá en Babilonia, sino también la deportación sufrida por Israel/Efraim. Estas dos catástrofes parecen desmentir la promesa de Yahvé, con sus consecuencias sociales, políticas, económicas y religiosas. La permanencia en la tierra prometida está vinculada al cumplimiento de las cláusulas de la alianza (Cf. Deut 30,15-20). Pero, la historia del pueblo de Yahvé en la tierra prometida es una historia de continuo deterioro. De hecho, la fidelidad al pacto del Sinaí va empeorando cada vez más: Josué lideró una generación fiel; la generación de los Jueces alternaba fidelidad e infidelidad; pero con la monarquía (Samuel y Reyes), la infidelidad se institucionaliza, al punto de que los monarcas promueven la ruptura de la alianza. Para tratar de sanar este problema, Yahvé manda a los profetas.

Hay un cierto consenso entre los exegetas de que gran parte de 1Re 12 – 2Re 17 habría sido escrito durante la reforma de Josías (entre el 622 y el 609 a.C.), muy probablemente para animarla y propagarla. En el relato sobre la historia de los dos reinos hermanos y divididos, el deuteronomista sobrecarga la presencia de los mediadores proféticos en el reino del Norte, para enfatizar que si los reyes de Samaria hubiesen seguido la orientación de los mensajeros de Yahvé, Israel/Efraim no hubiera sufrido la destrucción, pues el pecado del monarca arrastra también al pueblo. El presente de Judá (tiempo de Josías) es el momento ideal para que el pueblo de Yahvé en Judá reencontre el camino de la fidelidad, predicado por los profetas y hombres de Dios.

No es azar que el deuteronomista, en su balance final sobre el reino de Israel/Efraim afirme con todas sus letras:

“Yahvé advirtió a Israel y Judá por medio de todos sus profetas y de todos sus videntes, diciendo: ‘conviértanse de sus caminos perversos y guarden mis mandamientos y mis estatutos, conforme a toda la ley que ordene a sus padres y que les comuniqué por medio de mis siervos, los profetas’ (2Re 17,13).

La historia de la monarquía en Israel (del Israel unido, así como de los dos reinos divididos) no es solamente la historia de los reyes: es también la historia de los mensajeros de Yahvé. No es azar, por lo tanto, que los libros de Josué – Jueces – Samuel - Reyes, en la Biblia Hebrea, sean llamados de los “profetas anteriores”.

### Bibliografia complementar

- BRENNER, Athalya, *Samuel e Reis a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo, Paulinas, 2003, 371p.
- BRIGHT, John, *História de Israel*, São Paulo, Paulus, 7ª edição, 2004, 621p.
- BROWN, Raymond E., FITZMYER, Joseph A. y MURPHY, Roland E. (editores), *Novo comentário bíblico São Jerônimo - Antigo Testamento*, São Paulo, Academia Cristã/Paulus, 2007, 1263p.
- BRUEGGEMANN, Walter y WOLFF, Hans Walter, *Dinamismo das tradições do Antigo Testamento*, São Paulo, Paulus, 1984, 204p. (Nueva Colección Bíblica).
- BUIS, Pierre, *O livro dos Reis*, São Paulo, Paulus, 1997, 84p. (Cuadernos Bíblicos, 70).
- CAZELLES, Henri, *História política de Israel*, São Paulo, Paulus, 2ª edição, 1997, 260p. (Biblioteca de Ciências Bíblicas).
- CERESKO, A. R., *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*, São Paulo, Paulus, 1996, 351p. (Bíblia y Sociología).
- DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*, Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 20002, 2 vols., 534p.
- FARIA, Jacir de Freitas, *Profetas e profetisas na Bíblia*, São Paulo, Paulinas, 2006 (Bíblia em Comunidade - Teologías Bíblicas, 5).
- GIBERT, Pierre, *Os livros de Samuel e Reis*, São Paulo, Paulus, 1987, 79p. (Cuadernos Bíblicos, 44).
- GOTTWALD, Norman K., *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, São Paulo, Paulus, 1988, 639p. (Bíblia y Sociología).
- GUNNEWEG, Antonius H. J., *Teologia bíblica do Antigo Testamento – Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*, São Paulo, Teológica/Loyola, 2005, 368p. (Biblioteca de Estudios del Antiguo Testamento, 1).
- KONINGS, Johan (organizador), *Obra Histórica Deuteronomista*, Petrópolis, Vozes, 2006 (Estudios Bíblicos, 88).
- MESTERS, Carlos y GRUEN, Wolfgang, *O profeta Elias - Homem de Deus, homem do povo*, São Paulo, Paulus, 1987, 90p.
- RAD, Gerhard von, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, ASTE/Targumim, 2ª edição, 2006, 901p.
- SILVA, Cássio Murilo Dias da, *Aquele que manda a chuva sobre a face da terra*, São Paulo, Loyola, 2006, 334p.
- STORNILO, Ivo, *Como ler os livros dos Reis*, São Paulo, Paulus, 1992, 71p. (Cómo leer la Biblia)
- VAUX, Roland de, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Teológica/Paulus, 2002, 622p.
- WILSON, Robert R., *Profecia e sociedade no Antigo Israel*, São Paulo, Paulus, 1993, 294p. (Bíblia y Sociología)

Cássio Murilo Dias da Silva  
rua Bernardino Martins Filho 250 - H 13  
Campinas/SP  
13051-103  
Brasil  
kassiomu@yahoo.com.br

## Reformas y contra-reforma

### *Un estudio de 2Reyes 18-25*

#### Resumen

Los libros de los Reyes, juntamente con los libros de Josué, de los Jueces y de Samuel componen la historia *deuteronomista* o la parte de la Biblia Hebrea llamada de los *profetas anteriores*. Originalmente formaban un solo libro con narraciones, más teológicas que históricas, que cubren un periodo de más de 400 años. El conjunto de los dos libros puede ser divididos en tres partes, pero sólo la tercera parte es objeto de este artículo. Esta tercera parte contiene las historias de cada uno de los reyes de Judá que se sucedieron al inicio del reinado de Ezequías, seis años antes de la caída de Samaria, en el 722/21 a.C., hasta el sitiado de Jerusalén, la prisión del rey y de otras autoridades, las deportaciones de la población, la destrucción del templo, de las muralla, del palacio y de toda la ciudad, el exilio de Babilonia, en el 587 a.C. y, finalmente, la amnistía de Jeconías, en el 562 a.C., que puede ser interpretada como una esperanza de salvación.

#### Abstract

The Books of Kings together with the books of Joshua, Judges, and Samuel make up the *Deuteronomistic history* or that part of the Hebrew Bible which is called the *Former Prophets*. Originally they formed a single book with narratives that were more theological than historical, covering a period of over 400 years. The two books when put together can be divided in three parts, but only the last one is the object of this article. This third part contains the histories of each of the succession of kings, from the beginning of the reign of Hezekiah six years before the fall of Samaria in 722/721 B.C. through the siege of Jerusalem; the capture of the king and other authorities; the deportations of the population; the destruction of the temple, the walls, the palace, and the whole city; the Babylonian exile in 587 B.C.; and, finally, the amnesty of Jehoiakim in 562 B.C., which can be interpreted as a hope of salvation.

#### ¿“Historia deuteronomista” o “profetas anteriores”?

Los libros de los Reyes, juntamente con los libros de Josué, de los Jueces y de Samuel componen la historia *deuteronomista* o la parte de la Biblia Hebrea llamada de los *profetas anteriores*.

Son parte de la historia deuteronomista, pues la historia religiosa iniciada con el Deuteronomio se extiende hasta el fin de los libros de los Reyes. El Deuteronomio justifica la elección de Israel y establece normas para su régimen teocrático; el libro de Josué describe la instalación del pueblo en la tierra; el libro de los Jueces narra una sucesión de infidelidades y conversiones de ese pueblo; el libro de Samuel describe las crisis que llevaron a la institución de la monarquía, poniendo el riesgo el régimen teocrático y, finalmente, el libro de los Reyes muestra la decadencia iniciada con Salomón y que se incrementa con la monarquía, culminando con la caída de Samaria, la ruina de Jerusalén y el exilio, hasta la amnistía de Jeconías. Todos estos libros, principalmente el de Josué y el de los reyes, muestran acentuada influencia de la teología del Deuteronomio.

Pertenecen a la parte de la Biblia Hebrea llamada de los profetas anteriores, pues el relato ahí contenido está lleno de historias de profetas que vivían antes de aquellos que de-

jaron obra escrita, y que son llamados profetas posteriores. En ese sentido, el segundo libro de los Reyes ya señala la presencia de algunos de esos profetas posteriores.

Desde el inicio de la historia de Israel, se puede observar la presencia de profetas como Abraham (Gén 20,7), Moisés (Deut 18,18; 34,10; Os 12,14), su hermano Aarón (Ex 7,1) y su hermana Miriam (Ex 15,20) y más de setenta ancianos (Ex 11,16-30). En el libro de los Jueces hay relatos de la profetisa Débora (Jue 4,4) y de un profeta anónimo que libró a Israel de los madianitas (Jue 6,7-8)<sup>1</sup>.

Pero, el recrudescimiento de la profecía coincide con la época de la monarquía, y en los libros de Samuel los relatos de profetas ya son más frecuentes. Además de Samuel (1Sam 3,20), también llamado el “vidente” o el “hombre de Dios” (1Sam 9,9-19), Saúl profetiza junto a otros profetas (1Sam 10,9-12), y sus mensajeros, que fueron enviados a aprehender a David y encontraron a Samuel en una comunidad de profetas, también profetizan (1Sam 19,20-21). Hay, todavía, relatos más largos sobre los profetas Gad (1Sam 22,5; 2Sam 24,11-25) y Natán (2Sam 7,2-17; 12,1-25), consejeros de David.

Y, en los libros de los Reyes, ocurre aún con mayor frecuencia la presencia de profetas. Continúan los relatos sobre Natán (1Re 1) que, a más de consejero de David, tuvo gran influencia en la elección de Salomón para sustituirlo y después lo ungió como rey. Surgen también otros profetas como Ajías, que profetizó la división del reino y las desgracias que se abatirían sobre la familia de Jeroboam (1Re 11,29-39; 14,1-18); Jehú, que profetizó el exterminio de la familia de Basaam, rey de Israel (1Re 16,1-12); Miqueas ben Jemla, que profetizó el fracaso de la guerra que Acab, rey de Israel, y Josafat, rey de Judá, emprendería contra Ramot de Galaad (1Re 22,8-28), en tanto que otro profeta, Sedecías, hacía profecías falsas sobre el mismo evento (1Re 22,11); está aún Jonás ben Amati, que profetizó respecto de las fronteras de Israel que fueron restauradas por el rey de Israel, Jeroboam II (1Re 14,25), la profetisa Julda (2Re 22,14) que fue consultada respecto del libro encontrado en el templo, durante el reinado de Josías, en Judá, y muchos otros profetas anónimos que actúan individualmente o en grupo (1Re 13,1.11.18.20.23.25.26.29; 18,4-13.20-22; 19,10.14; 20,13-22.35-41; 2Re 2,3.5.7.15; 4,1; 9,1; 17,13.23; 21,10; 23,2). Sin embargo, los profetas que merecen relatos más extensos, con secciones enteras, de varios capítulos, en esos libros, fueron Elías (1Re 17-22; 2Re 1-2) y Eliseo (1Re 19,16-21; 2Re 2-9; 13,14-21). A partir de Eliseo, se puede observar que los profetas comienzan a distanciarse del rey y de la corte y a aproximarse más al pueblo y a los necesitados.

A partir de 2Reyes 19 comienzan las referencias a Isaías<sup>2</sup>, que ya hace parte de los profetas posteriores, es decir de los que dejarán obra escrita. Isaías es citado varias veces como profeta consejero de Ezequías (2Re 19-20). Pese a que sólo Isaías será citado, los libros de los Reyes describen el ambiente en que otros profetas posteriores pre-exílicos ejercerán su ministerio, que fue registrado en obras escritas: Amós (Am 1,1), Oseas, (Os 1,1) Miqueas (Miq 1,1), Sofonías (Sof 1,1), Jeremías (Jer 1,2), Nahum y, quizá, Habacuc.

Así, todos estos libros bíblicos, de Josué a Reyes, son muy apropiadamente intitulados de *profetas anteriores*, pues hace de nexo entre el último libro del Pentateuco y los *profetas posteriores*, que contienen el conjunto de libros de los profetas de dejarán obras escritas.

<sup>1</sup> Sobre el inicio de la profecía bíblica y también sobre los profetas pre-exílicos, ver José Luis Sicre, *Profetismo em Israel - O profeta, os profetas, a mensagem*, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 231-297.

<sup>2</sup> Pese a que en 2Re es citado por primera vez en el reinado de Ezequías, de acuerdo con el libro de Isaías, el profeta ya ejercía sus actividades proféticas, y las ejerció en los reinados de Osias, Joatam y Ajaz, que reinarán antes de Ezequías (Is 1,1).

## Los libros de los Reyes, una historia teológica

Los libros de los Reyes, originalmente, formaban un solo libro. Un argumento a favor de esta idea es la ruptura del flujo narrativo entre los dos libros, puesto que el relato sobre el reinado de Ocozías en Israel comienza en 1Re 22,52 y termina en 2Re 1,18. Pero, el argumento más fuerte es el contenido de la nota masorética final del 2Reyes<sup>3</sup>. Esa nota, existente al final de cada libro del Antiguo Testamento de la Biblia Hebrea, informa del total de versículos del libro, el total de sus secciones de lectura y su versículo central. Y, el caso de los libros de los Reyes, esto existe apenas en el segundo de los libros y, los datos allí presentados, engloban los versículos y secciones de lectura de los dos libros<sup>4</sup>.

Los libros de los Reyes narran acontecimientos que cubren un periodo de más 400 años de la historia de Israel. Pueden ser divididos en tres partes: la primera describe el reinado de Salomón (1Re 1-11), la segunda narra la división del reino y las historias de los dos reinos, hasta la caída de Samaria (1Re 12-2Re 17) y la tercera contiene la historia de Judá, a partir de la caída de Samaria<sup>5</sup> (2Re 18-25). Apenas esta última parte es objeto de este artículo.

Las historias narradas en los libros de los Reyes siempre merecen referencias en los documentos extra-bíblicos, y cuando son mencionados, no siempre concuerdan con ellos en el contenido. Eso muestra que la finalidad del autor era más teológica que histórica<sup>6</sup>.

Las historias de los reyes son redirigidas según un patrón fijo, con algunas variaciones. Hay una pequeña introducción que informa sobre la filiación del rey, la duración de su reinado y, en los casos de los reyes de Judá, su edad y el nombre de su madre. Sigue, luego, una valoración sobre su comportamiento religioso. En seguida son narrados los hechos más importantes ocurridos en su reinado, algunas de sus acciones y la indicación de las fuentes donde “el resto de la historia” del rey en cuestión “está escrita”. Esas fuentes son: para la primera parte, el libro de los *Hechos de Salomón*; para la segunda y tercera parte, los *Anales de los reyes de Israel* y los *Anales de los reyes de Judá*, conforme el caso. La mayor parte de las veces, la historia termina con la nota del fallecimiento del rey, el lugar de su sepultura, así como el nombre de quien lo sustituyó. Ese final falta en el caso de los reyes deportados.

La evaluación de cada rey, afirmando que “él practicó lo que es recto (o lo que agrada) a los ojos de Yahvé, imitando a David” o “él hizo el mal (o lo que desagrada) a los ojos de Yahvé, imitando los pecados de Jeroboam”, va a justificar las gracias (o desgracias) que ocurrirán durante su vida o en ocasión de su muerte. Esa retribución, en forma de recompensa o castigo es narrada en los libros de los Reyes para reafirmar la teología del Deuteronomio (Deut 7,12-15; 8,19-20). El principal criterio de juzgamiento era el hecho de que el rey hubiera o no combatido la idolatría y destruido los lugares del culto sincréticos. El mo-

<sup>3</sup> Ver más al respecto de la *masora final* en Edson de Faria Francisco, *Manual da Bíblia hebraica - Introdução ao texto massorético*, São Paulo: Vida Nova, 2003, p. 110-111.

<sup>4</sup> La *masora final* del segundo libro de los Reyes puede ser traducida como: “total de versículos del libro: mil quinientos treinta y cuatro, y su mitad: ‘y el rey de Israel reunió...’, y secciones de lectura: 35” (el versículo central citado es 1Re 22,6). Ver *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990, p. 674.

<sup>5</sup> Sobre la estructura de los libros de los Reyes, ver Herbert Niehr, “Os livros dos Reis”, en Erich Zenger y otros, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo: Loyola, 2003, p. 201-210.

<sup>6</sup> Sobre los contrastes históricos encontrados entre el libro de los Reyes y la literatura extra-bíblica, ver un resumen en Antonio González Lamadrid, “História deuteronomista”, en Antonio González Lamadrid y otros, *História, narrativa, apocalíptica*, São Paulo: Ave Maria, 2004, p. 157-161.

noteísmo ofrecido a Yahvé y la centralización del culto, también repiten la teología del Deuteronomio (Deut 6; 12). Casi todos los reyes merecerán una crítica negativa<sup>7</sup> y algunos fueron aprobados con restricciones<sup>8</sup>. Apenas Ezequías y Josías recibirán aprobación total y su comportamiento será comparado con el modelo de David (2Re 18,3-6; 22,2); ambas historias están en la tercera parte.

El relato sobre la actuación de los profetas durante esos reinados, también sigue una redacción esquematizada. El profeta aborda al rey o a su representante con una fórmula de mensaje del tipo: “Así dice Yahvé, Dios de Israel”; y hace una amenaza que justifica diciendo que la desgracia que va a ocurrir “es por causa de los pecados que cometió”. También se narra el cumplimiento de la amenaza, que puede o no ser inmediata, pero que siempre sucede, lo que muestra la intervención de Dios en la historia, una de las tesis teológicas de los libros de los Reyes, y también del Deuteronomio<sup>9</sup>.

La existencia de estos listones en la historia de los reyes y en la presentación de los profetas, así como las referencias a las fuentes, indican que los libros de los Reyes tuvieron una redacción final que reunió varias historias de reyes, ya existentes<sup>10</sup>.

### *La supervivencia de Judá (2Re 18-25)*

Esta tercera parte, que será analizada aquí, contiene una serie de historias de cada uno de los reyes de Judá que se sucederán desde el inicio del reinado de Ezequías, seis años antes de la caída de Samaria, en el 722/21 a.C., hasta el sitiado de Jerusalén, la prisión del rey y de otras autoridades, las deportaciones de la población, la destrucción del templo, de las muralla, del palacio y de toda la ciudad, el exilio de Babilonia, en el 587 a.C. y, finalmente, la amnistía de Jeconías, el 562 a.C.

Son descritos, en esta parte, los reinados de ocho reyes de Judá: Ezequías (716-687), Manasés (687-642), Amón (642-640), Josías (640-609), Yoajaz (609), Joaquim (609-598), Joaquin o Jeconías (598) y Matanías o Sedecías (598-587)<sup>11</sup>. A continuación un resumen de cada uno de estos reinados:

### *Ezequías (2Re 18-20)*

El texto bíblico informa que Ezequías era hijo de Ajaz y Abija, con la muerte de su padre se volvió rey de Judá cuando tenía veinticinco años, y reinó durante veintinueve años (18,1-2).

Según el deuteronomista, que le dedica tres capítulos de 2Reyes, Ezequías fue el mejor de los reyes de Judá (18,2,5-6), pues “confió en Yahvé, Dios de Israel”; después de él no

<sup>7</sup> La evaluación negativa de los reyes es repetida 34 veces y fue aplicada a todos los reyes del Reino del Norte (1Re 11,6; 13,33-34; 14,22; 15,3; 15,26; 15,34; 16,12-13; 16,19; 16,25; 16,30; 21,20,25; 22,53; 2Re 3,2; 8,18; 8,27; 10,31; 13,2; 13,11; 14,24; 15,9; 15,18; 15,24; 15,28; 16,2-4; 17,2; 17,17; 21,2.6.15.16; 21,20; 23,32; 23,37; 24,9; 24,9; 24,19).

<sup>8</sup> La evaluación positiva, pero con restricciones, fue aplicada a 6 reyes, todos del Sur (1Re 15,11-14; 22,43-44; 12,3-4; 14,3-4; 15,3-4; 15,34-35).

<sup>9</sup> El esquema “profecía - cumplimiento” se repite cuarenta y cinco veces en los libros de los Reyes. Ver, por ejemplo 1Re 13, 1-9 y 2Re 23,16-18; 2Re 1,6 y 1,17; 22,18-20 y 23,30; 21,10-15 y 24,1-4; 20,17 y 24,13; 22,15-17 y 24,20.

<sup>10</sup> Un resumen sobre las hipótesis al respecto del surgimiento de los libros de los reyes puede ser visto en Erich Zenger y otros, *Introdução ao Antigo Testamento*, en los capítulos “As teorías sobre a obra historiográfica deuteronomista”, de Georg Braulik, p. 163-169 y “Os livros dos Reis”, de Herbert Niehr, p. 205-207.

<sup>11</sup> Las fechas no son exactas y hay divergencias entre los autores. Aquí adoptamos las propuestas por la *Biblia de Jerusalén*. Comparar las fechas propuestas por John Bright, *História de Israel*, São Paulo: Paulinas, 4ª edición, 1980, p. 647; Antonio González Lamadrid, *As tradições históricas de Israel*, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 117; Giuseppe Concetti, *1-2 Samuel, 1-2 Reis*, São Paulo: Paulus, 1994, p. 157-167; Herbert Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos*, São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1997, p. 530; Pedro Lima Vasconcelos y Valmor da Siva, *Caminhos da Bíblia - Uma história do povo de Deus*, São Paulo: Paulinas, 2003, p. 113, por ejemplo, con las de la *Biblia de Jerusalén*.

hubo, entre todos los reyes de Judá, quien se le pueda comparar; y antes de él, tampoco lo hubo". El narrador resalta que él fue fiel a Yahvé y observó todos sus mandamientos y, por eso, tuvo éxito en sus emprendimientos (18,7). Esta afirmación indica el interés del autor en transmitir la teología deuteronomista sobre la retribución. El deuteronomista afirma que "él hizo lo que agrada a los ojos de Yahvé, imitando todo lo que hiciera David, su antepasado" (18,3). Según el deuteronomista, David es el rey-ideal, a quien fue dirigida la profecía de Natán (2Sam 7,12-14). Salomón no fue castigado "en atención de David" (1Re 11,12.13.33-34). Ser comparado con David como quien lo imita, trae bendiciones de Yahvé; no seguirlo atrae la infelicidad<sup>12</sup>.

Ezequías fue un gran reformador. Él restauró la pureza de la religión yahvista, suprimiendo el culto idolátrico y las prácticas sincretistas, y centralizó el culto en el templo de Jerusalén, destruyendo otros locales de culto. Dice el texto que él "abolió los lugares altos, quebró las estelas, cortó el poste sagrado y redujo a pedazos la serpiente de bronce que Moisés había hecho" y que se había vuelto objeto de culto idolátrico (18,4)<sup>13</sup>. Como se puede observar, Ezequías siguió las normas establecidas en el Deuteronomio.

Ezequías no fue sólo un reformador religioso más, también realizó obras<sup>14</sup> como la construcción de un reservorio y de un acueducto para traer agua desde la fuente de Gión, que quedaba fuera de la ciudad, hasta la piscina de Siloé, ya dentro de las murallas (20,20)<sup>15</sup>.

Durante el cuarto año del reinado de Ezequías, Samaria fue atacada y sitiada por Salmánasar, rey de Asiria, que la conquistó después de tres años, aprehendió al rey Oseás y deportó a la población de Israel a Asiria (17,3-6; 18,9-11). El narrador, nuevamente preocupado por transmitir un mensaje sobre la retribución, refuerza su idea diciendo que "eso ocurrió" a los habitantes del Reino del Norte, "porque ellos no obedecieron la palabra de Yahvé y violaron su alianza" (18,12).

Durante el décimo cuarto año de su reinado, Senaquerib, que en esa época era rey de Asiria, se apoderó de las ciudades fortificadas de Judá, y Ezequías negoció con él, entregándole "toda la plata que había en el templo de Yahvé y en los tesoros del palacio real" (18,13-16). Pero el rey de Asiria, descontento con las alianzas que Ezequías hiciera con Egipto, mandó una delegación de autoridades que profirieron amenazas e insultaron al Dios de Israel. Ezequías rasgó sus vestidos, recurrió al profeta Isaías<sup>16</sup> y oró a Yahvé en el templo. Pero el rey de Asiria mandó nuevos mensajeros que insistieron en las amenazas al rey y en los insultos a Yahvé. Ezequías oró nuevamente e Isaías pronunció un oráculo contra Senaquerib. Muchos hombres del ejército de Asiria fueron exterminados en el campamento y el propio Senaquerib fue asesinado en el templo de su Dios (18,17-19,37).

Aquejado de una grave dolencia, y frente a la profecía de Isaías de que moriría, Ezequías lloró y oró a Yahvé, alegando su fidelidad y su comportamiento irreprochable. Inspirado por Yahvé, Isaías profetizó la cura del rey en tres días, lo que realmente ocurrió (20,1-11). Aquí, más de una vez, se ve la argumentación de que fidelidad de Ezequías a Yahvé y

<sup>12</sup> Entre los reyes del Sur, todos pertenecieron a la dinastía davídica; casi todos fueron comparados con David, pero algunos reyes del Norte también lo fueron, por ejemplo Jeroboam (1Re 14,8-10).

<sup>13</sup> El cronista narra con mucho más detalle la reforma de Ezequías, afirmando que él restauró y purificó el templo, ya en el primer mes de su reinado, mandó que fuese ofrecido un sacrificio, estableció el culto en el templo, en el tiempo debido hizo celebrar la Pascua, lo que no ocurría desde el tiempo de Salomón, también promovió la restauración del clero (2Cro 29-31).

<sup>14</sup> Entre las obras realizadas por Ezequías, el cronista destaca que él "arregló todas las hendiduras de las murallas, construyó torres sobre ella y erigió una segunda muralla en la parte externa", a más de armar mejor el ejército (2Cro 32,5-6).

<sup>15</sup> Ver nota "i" de la *Biblia de Jerusalén*, sobre 2Re 20,20, p. 537.

<sup>16</sup> En el libro de Isaías, el profeta se manifiesta contra la alianza con Egipto, y pronuncia un oráculo contra Egipto que, probablemente, es una referencia a la alianza hecha por Ezequías (Is 30,1-5).

su humilde oración fueron la causa de su cura.

Sabiendo de su dolencia, el hijo del rey de Babilonia mandó emisarios con una carta y presentes para Ezequías, quien les mostró todos los tesoros del palacio. Ese comportamiento del rey mereció ser advertencia del profeta Isaías, quien predijo el saqueo de Jerusalén y la deportación de la nobleza, después de la muerte de Ezequías<sup>17</sup>. La buena acogida a la embajada de Babilonia muestra que Ezequías no confiaba solamente en Yahvé, sino también en las alianzas políticas y eso le acarreó la amenaza hecha por Isaías, de la ruina que ocurriría en el futuro, pero que ya había sido anunciada en su reinado (20,12-19).

Cuando Ezequías murió, su hijo Manasés lo reemplazó (20,21).

### *Manasés*

El autor de 2Reyes afirma que Manasés “tenía doce años cuando comenzó a reinar, y reinó durante cincuenta y cinco años en Jerusalén (21,1)<sup>18</sup>.”

Manasés no mantuvo la reforma de su padre, pudiendo ser considerado un contra-reformador, pues “reconstruyó los lugares altos que su padre había destruido, erigió altares a Baal y fabricó un poste sagrado... construyó altares en el templo” y allí “colocó el ídolo de Aserá”. Favoreció toda suerte de idolatrías y magias (21,3-7), corrompió al pueblo (21,9), “derramó sangre inocente” e hizo pecar a Judá “procediendo mal a los ojos de Yahvé” (21,16).

La evaluación de Manasés, hecha por el deuteronomista, es la más negativa de todos los reyes de Judá. Él es considerado el principal responsable de la ruina del reino del Sur pues, afirma el autor, su pecado no fue perdonado por Yahvé (24,4). Manasés representa para Judá, lo que Jeroboam representó para Israel (17,19-23): la principal causa de ruina.

Ya durante su reinado, los profetas pronunciaron un oráculo previniendo la desgracia que caería sobre Jerusalén y sobre Judá, a ejemplo de lo que había ocurrido en Samaria, y atribuyeron a Manasés la responsabilidad de lo que ocurriría (21,10-15). Su comportamiento no fue olvidado ni después de terminado su gobierno. Durante el reinado de su hijo Josías, la profetisa Julda previó la ruina de Jerusalén (22,14-20) y Manasés fue recordado como responsable por dicha ruina (23,26-27). En la historia del rey Joaquín, nuevamente el autor del relato atribuye a Manasés la responsabilidad por el ataque de Nabucodonosor a los caldeos, arameos, moabitas y amonitas (24,1-4). Y, hasta en el mismo libro de Jeremías, se atribuye a Manasés la responsabilidad por las desgracias prevista (Jer 15,4).

Cuando Manasés murió, su sustituto por su hijo Amón (21,18).

### *Amón*

Amón reinó apenas dos años (22,1) y “siguió en todo la conducta de su padre”, privilegiando las idolatrías y dando un paso atrás en los preceptos de Yahvé (21,20-22). Esa evaluación debe ser considerada muy negativa pues, siguiendo los pasos de su padre mantuvo su contra-reforma.

Fue muerto en su palacio, en una conspiración de sus siervos, pero fue vengado por el “pueblo de la tierra”, que mató a sus conspiradores y proclamó rey a su hijo Josías, para sucederlo (21,23-26).

<sup>17</sup> Casi toda la historia de Ezequías (18,13-20,19) se encuentra repetida, con pocas variaciones, en el libro de Isaías (Is 36,1-38,8), lo que hace suponer que los dos textos se basaban en la misma fuente.

<sup>18</sup> Es probable que ese número haya sido aumentado aproximadamente diez años, lo que justifica muchas variaciones en las fechas informadas por los exegetas e historiadores que comentaban el periodo de la monarquía. Ver nota “a” de la *Biblia de Jerusalén* sobre 2Re 21,1, p. 538.

### *Josías*

Según el relato bíblico, Josías fue proclamado rey cuando tenía apenas ocho años, y gobernó Judá durante treinta y un años (22,1).

Su evaluación, como la de Ezequías, es extremadamente favorable: “él hizo lo que es agradable a los ojos de Yahvé e imitó en todo la conducta de su antepasado David, sin desviarse, ni para la derecha, ni para la izquierda” (22,2). Para el deuteronomista, él también, como Ezequías, es considerado el mejor rey de Judá pues, más adelante, se dice de él que “no hubo antes de él rey alguno que estuviese dirigido a Yahvé, como él, con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza, en todo había fidelidad a la ley de Moisés, ni después de él, alguno que se le pudiera comparar” (23,25). Las palabras usadas para evaluarlo repiten las del Deuteronomio (5,32; 6,5), lo que hace de Josías el ideal deuteronomista, sobrepasando hasta al mismo Ezequías<sup>19</sup>.

Josías, a ejemplo de Ezequías, también fue un reformador y sus reformas comenzaron con la restauración del templo de Yahvé. En el décimo octavo año de su reinado, durante esos trabajos de restauración, ocurrió el real o supuesto descubrimiento del libro de la ley, que pudo ser una antigua edición del Deuteronomio, que pudo haber sido escrito en aquella época para justificar la reforma pretendida por Josías<sup>20</sup>.

Según el relato bíblico, el libro fue hallado por el sumo sacerdote Hequías, que lo entregó al secretario Safán, que lo leyó para sí mismo y para el rey (22,1-10). Profundamente impresionado con el contenido del libro, y observando que los preceptos allí contenidos no eran obedecidos, el rey rasgó sus vestidos en señal de humilde penitencia y mandó una comisión a consultar a Yahvé sobre este asunto. Informada al respecto de eso, la profetisa Julda<sup>21</sup> predijo las desgracias que caerían sobre Jerusalén, aclarando que, como Josías se había humillado delante de Yahvé, sería exonerado de ver ese castigo, que sólo ocurriría después de su muerte (22,11-20).

Josías, entonces, reunió a las autoridades del reino, así como a todo el pueblo y leyó delante de ellos el libro de la ley, que contenía todas las cláusulas de la alianza de Yahvé con su pueblo. Y todos los presentes se adherieron a la alianza (23,1-3).

El rey, entonces, pasó a poner en práctica su reforma. Hizo botar los ídolos del templo, así como sus objetos de culto, destituyó a los falsos sacerdotes, quebró las estelas, destruyó el poste sagrado y la casa de las prostitutas sagradas, profanó y demolió los lugares altos y el incinerador, donde se ofrecían sacrificios de niños (23,4-14)<sup>22</sup>. La destrucción de templos, altares y lugares altos donde se adoraban otros dioses, se extendió también al antiguo reino del Norte (23,15-20). “Josías eliminó también los nigromantes, los dioses domésticos, los ídolos y las abominaciones que había en las tierras de Judá y en Jerusalén” (23,24). Como parte de la reforma, el rey hizo celebrar la Pascua, como no se hacía desde el tiempo de los jueces (23,21-23).

Pero, ni la misma piedad de Josías y todo su empeño en promover esa reforma, pudo “aplacar la ira de Yahvé contra Judá, por causa de las provocaciones de Manasés”. Y, el deuteronomista expone la “decisión” de Yahvé: “también a Judá expulsaré de mi presencia, como expulsé a Israel... rechazaré a Jerusalén y al templo...” (23,26-27). Y Josías parece

<sup>19</sup> Josías fue elogiado por el profeta Jeremías, por la justicia que practicó (Jer 22,15-16).

<sup>20</sup> Ver Antonio González Lamadrid y otros, *Historia, narrativa, apocalíptica*, p. 155.

<sup>21</sup> Respecto a la profetisa Julda, ver Sandro Gallazzi, “Porque consultaram Hulda”, *RIBLA*, Petrópolis: Vozes, vol. 16, 1993, p. 38-46.

<sup>22</sup> La situación de idolatría existente en Judá es confirmada por los libros de Jeremías (Jer 11), Sofonías (Sof 1,4-7) y Ezequiel (Ez 8-11).

que pagó el pecado de Manasés, pues murió prematuramente como un preanuncio de la desgracia que venía, pues cuando el faraón Neco, rey de Egipto, partió para una guerra en Asiria, Josías marchó contra él y fue muerto por Neco (23,28-30).

Es extraño observar que el deuteronomista haya considerado el pecado de Manasés como más fuerte que la piedad de Josías, en la decisión final de Yahvé. Es extraño también que Manasés, habiendo recibido la peor evaluación, haya vivido tan largamente, mientras que Josías, tan bien evaluado por él, haya muerto tan rápido. Las narraciones respecto a esos reinados fueron re-escritas por el cronista que justificó la aparente retribución invertida, atribuyendo la conversación a Manasés (2Cro 33,1-17) y un pecado a Josías (2Cro 35,20-25).

### *Yoacaz*

Con la muerte de Josías, su hijo Joacaz reinó en su lugar, pero permaneció apenas tres meses en el poder, pues el faraón Neco impuso un tributo al país, apresó a Yoacaz y lo llevó a Egipto, poniendo en su lugar a su hermano Eliaquím, cuyo nombre se convirtió en Joaquim (23,31-34).

Respecto a Yoacaz, el profeta Jeremías, que lo llamó de Selum, profetizó que no volvería de Egipto y moriría allá (Jer 22,10-12), como de hecho ocurrió. Pese a que estuvo reinando tan poco tiempo, fue evaluado negativamente por el deuteronomista (23,32).

### *Joaquim*

Joaquim reino once años y también “hizo el mal a los ojos de Yahvé”. Para pagar el tributo exigido por Neco, Joaquim creó impuestos que los habitantes de la tierra tenían que pagar en plata y oro, de acuerdo a sus posesiones (23,35-36).

Contra él, el profeta Jeremías pronunció un oráculo censurándolo por la falta de justicia que cometía no pagando el debido salario a los trabajadores (Jer 27,13-19).

Durante su gobierno, Nabucodonosor, rey de Babilonia marchó contra él. Al principio, Joaquim se sometió sin más, después se rebeló. Vinieron contra él, también grupos de caldeos, arameos, moabitas y amonitas, invasores que el deuteronomista atribuye a Yahvé, por causa de los pecados de Manasés. En esa época, Nabucodonosor consiguió una victoria sobre los egipcios, habiendo “conquistado desde el torrente de Egipto, hasta el río Eufrates” (24,1-4.7), lo que incluía Siria y Palestina<sup>23</sup>.

Después que Joaquim murió, su hijo Joaquin, también llamado Jeconías, de doce años, reinó en su lugar (24,6.8).

### *Jeconías*

Jeconías reinó apenas tres meses, sin embargo también fue evaluado negativamente por el deuteronomista (24,8-9).

El profeta Jeremías profetizó su deportación y la de su madre a un país extranjero, donde moriría sin dejar el trono a un hijo suyo (Jer 22,14-30).

De hecho, durante su corto reinado, Nabucodonosor y sus soldados marcharon contra Jerusalén y la sitiaron. Todos los tesoros del templo y del palacio real fueron llevados a Babilonia. Jeconías, su madre, sus oficiales, sus eunucos, y sus dignatarios fueron apresados y deportados. Fueron al cautiverio todos los notables y sólo quedó en la tierra la po-

<sup>23</sup> Ver nota “b” sobre 2Re 24,7 en la *Biblia de Jerusalén*, p. 543.

blación pobre. Nabucodonosor instituyó como rey al tío de Jeconías, Matania, a quien llamó Sedecías (24,10-17).

### *Sedecías*

Sedecias reinó once años y también “hizo el mal a los ojos de Yahvé” (24,18-20), se reveló contra Nabucodonosor y éste atacó Jerusalén y la sitió por dos años. Cuando la población comenzó a pasar hambre, abrió brechas en los muros de la ciudad, por donde el rey y los guerreros fugaron durante la noche y se dispersaron. El rey fue perseguido, agarrado y llevado a juicio. Sus hijos fueron degollados, a él le sacaron los ojos, lo esposaron y lo condujeron a Babilonia (25,1-7).

El templo de Jerusalén, el palacio y las casas fueron incendiadas, las murallas fueron destruidas y la población fue exiliada. Quedaron en la tierra, apenas una parte de los agricultores y otros agricultores pobres. Los caldeos llevaron a Babilonia todo el bronce del templo y la plata y el oro (25,8-17).

Sacerdotes, guardias y otros funcionarios y hombres del pueblo fueron apresados y muertos (25,18-21). Los que permanecieron en la tierra quedaron bajo el gobierno de Godolías que aconsejó a sus oficiales que se sometían sin miedo a los caldeos. Pero Godolías fue muerto, junto a todos los que estaban con él, y el pueblo restante fugó a Egipto, por miedo a los caldeos (25,22-26).

Treinta y seis años después de la deportación, el rey de Babilonia que sustituyó a Nabucodonosor dio amnistía a Jeconías, que salió de la prisión y vivió el resto de sus días junto al rey, en el palacio real.

### **Concluyendo**

Como se puede observar por el análisis del texto, en el relato de los reinados de estos ocho reyes de Judá, así como del conjunto de los dos libros de los Reyes, la preocupación del autor es mucho mayor por los aspectos religiosos y teológicos, que por los aspectos social, político y económico de la historia. El historiador es mucho más teólogo que historiador. Su interés es predicar el monoteísmo yahvista, la centralización del culto en el templo de Jerusalén, la intervención de Dios en la historia, a través de recompensas y castigos, la permanencia del reinado de David, prometida por la profecía, que no puede fallar. Pero, lo que el retrató fue la idolatría, la proliferación de altares, cultos y dioses, el castigo que superó la recompensa, la degradación progresiva del reino y la trágica consecuencia a la que eso llevó

Así, toda la historia deuteronomista, que se abre con la conquista de la tierra por parte de Josué, termina con la pérdida de esa misma tierra en 2Reyes. Y los libros de los Reyes, que comienzan con Salomón, constructor del templo donde la gloria de Dios vino a habitar con su pueblo, terminan con la destrucción del templo y el aparente abandono del pueblo, por parte de Dios. Estos libros, que comienzan con el linaje de David en el trono y la esperanza de su permanencia, conforme prometía la profecía de Natán, terminan con el último rey davídico preso, deportado y muerto.

Quedaba apenas Jeconías en la prisión de Babilonia, y él fue amnistiado como si eso representaba un hilo de esperanza, una posibilidad remota de salvación. Pues, para que se mantenga el esquema de pecado-castigo-conversión-salvación que se repitió en toda la historia deuteronomista, era necesario que después de tan grande castigo hubiera otra oportunidad de conversión, para que se viese la salvación.

Así, el deuteronomista cuenta la historia para concienciar al pueblo de los errores del pasado, predicar la conversión en el presente e infundir una esperanza en la salvación futura<sup>24</sup>.

## Bibliografía

- ALBERTZ, Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol. 1, Madrid: Trotta, 1999 (Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales, 1).
- ASURMENDI, Jesús y GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino "História e instituições do povo bíblico", en *A Bíblia e seu contexto*, São Paulo: Ave Maria, 1994, p. 175-210 (Introducción al estudio de la Biblia, 1).
- Bíblia de Jerusalém*, São Paulo: Paulus, nueva edición revisada y ampliada, 2002, p. 312-312. 532-545.
- Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (editada por Karl Elliger y Wilhelm Rudolph), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 4ª edición, 1990.
- BRAULIK, Georg, "As teorias sobre a obra historiográfica deuteronomista ('DtrG')", en ZENGER, Erich y otros, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo: Loyola, 2003, p. 163-169 (Bíblica Loyola, 36).
- BRIGHT, John, *História de Israel*, São Paulo: Paulinas, 4ª edición, 1980, p. 359-459 (Nueva Colección Bíblica, 7).
- COMAY, Joan, *Quem é quem no Antigo Testamento*, Rio de Janeiro: Imago, 1998 (Bereshit).
- CONCETTI, Giuseppe, *1-2 Samuel, 1-2 Reis*, São Paulo: Paulus, 1994, p. 157-168 (Pequeño Comentario Bíblico).
- DONNER, Herbert, *História de Israel e dos povos vizinhos* (vol. 2: De la época de la división del reino hasta Alejandro Magno, con una mirada a la historia del judaísmo hasta Bar Kochba), São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1997.
- Entre a fé e a fraqueza - Reino de Judá (aproximadamente 931-587/6 a.e.c.)*, São Paulo: Paulinas/SAB, 3ª edición, 2004 (Bíblia en Comunidad – Visión Global, 7).
- FOHRER, Georg, *História de religião de Israel*, São Paulo: Paulinas, 2ª edición, 1993 (Nueva Colección Bíblica, 15).
- FRANCISCO, Edson de Faria, *Manual da Bíblia Hebraica - Introdução ao texto massorético*, São Paulo: Vida Nova, 2003.
- GALAZZI, Sandro, "Por que consultaram Hulda", en *RIBLA*, Petrópolis: Vozes, vol.16 (La solidaridad urge), 1993, p. 38-46.
- GASS, Ildo Bohn (organizador), *Reino dividido*, São Leopoldo/São Paulo: CEBI/Paulus, 3ª edición, 2003 (Una Introducción a la Biblia, 4).
- GONZÁLEZ LAMADRID, Antonio, *As tradições históricas de Israel - Introdução à história do Antigo Testamento*, Petrópolis: Vozes, 1999 (el mundo de la Biblia).
- \_\_\_\_\_. "História deuteronomista", en GONZÁLEZ LAMADRID, Antonio y otros, *História, narrativa, apocalíptica*, São Paulo: Ave Maria, 2004, p. 145-186 (Introducción al Estudio Bíblico, 3b).
- GOTTWALD, Norman Karl, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, São Paulo: Paulus, 2ª edición, 1988 (Bíblia y Sociología).
- GUNNEWEG, Antonius H. J., *História de Israel - Dos primórdios até bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*, São Paulo: Teológica/Loyola, 2005, p. 189-203 (Biblioteca de Estudios del Antiguo Testamento, 2).

<sup>24</sup> Sobre las intenciones del autor deuteronomista, ver Antonio González Lamadrid, *As tradições históricas de Israel*, p. 130-135.

- \_\_\_\_\_. *Teologia bíblica do Antigo Testamento - Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*, São Paulo: Teológica/Loyola, 2005 (Biblioteca de Estudos del Antigo Testamento, 1).
- HARRINGTON, Wilfrid J., *Chave para a Bíblia - A revelação, a promessa, a realização*, São Paulo: Paulinas, 2ª edição, 1985 (Biblioteca de Estudos Bíblicos).
- HERRMANN, Siegfried, *Historia de Israel*, Salamanca: Sígueme, 3ª edição, 1996 (Biblioteca de Estudos Bíblicos, 23).
- KONINGS, Johan, "A obra histórica deuteronomista - Uma narativa da (in)fidelidade", em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, vol. 88 (Obra histórica deuteronomista), 2005, p. 7-10.
- LOHFINK, Norbert, "Balanço após a catástrofe- A obra historiográfica deuteronomística", em Josef Schneider (editor), *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*, São Paulo: Teológica/Paulus, 2004.
- METZGER, Bruce M. y COOGAN, Michael D., *Dicionário da Bíblia*, vol. 1: As pessoas e os lugares, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- NAKANOSE, Shigeyuki, *Uma história para contar - A páscoa de Josias*, São Paulo: Paulinas, 2000 (Compartiendo la Biblia).
- NIEHR, Herbert, "Os livros dos Reis", em Erich Zenger y otros, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo: Loyola, 2003, p. 201-210 (Bíblica Loyola, 36).
- PIXLEY, Jorge, *A história de Israel a partir dos pobres*, Petrópolis: Vozes, 7ª edição, 2001, p. 63-90.
- RAD, Gerhard von, *Teología del Antigo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 8ª edição, 2000, vol. 1, p. 412-425 (Biblioteca de Estudos Bíblicos, 11) [*Teología del Antigo Testamento*, São Paulo: ASTE, 2ª edição, 2006, 901p.].
- SICRE, José Luis, *Profetismo em Israel - O profeta, os profetas, a mensagem*, Petrópolis: Vozes, 1996.
- SILVA, José Airton da, "O contexto da obra histórica deuteronomista", em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, vol. 88 (Obra histórica deuteronomista), 2005, p. 11-27.
- STORNILO, Ivo, *Como ler os livros dos Reis - Da glória à ruína*, São Paulo: Paulinas, 1992 (Como Leer la Biblia)..
- VASCONCELLOS, Pedro Lima e SILVA, Valmor da, *Caminhos da Bíblia - Uma história do povo de Deus*, São Paulo: Paulinas, 2003 (Estudos Bíblicos).
- VITORIO, Jaldemir. "O livro dos Reis - Redação e teologia", em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, vol. 88 (Obra histórica deuteronomista), 2005, p. 63-81.

Lilia Ladeira Veras  
rua Cardoso de Almeida 817 ap.122  
05013-001 São Paulo/SP  
Brasil  
liliaveras@yahoo.com.br

## ¿La historia deuteronomística, profetas anteriores o libros históricos?

### Resumen

Este ensayo pretende clarificar la discusión científica en torno a lo que Martin Noth llamó "Historia deuteronomística". Después de un brevísimo repaso de investigación anterior a 1943, presenta una síntesis de la tesis lanzada ese año por Noth, seguido de una discusión de las principales críticas y revisiones que se han hecho a la propuesta de Noth. Termina con un esfuerzo de ver la coyuntura actual de esta discusión en América Latina.

### Abstract

This essay attempts to clarify the critical discussion concerning Martin Noth's proposal of a Deuteronomistic History to understand most of the "Historical Books" of the Bible. After an extremely brief view of discussion prior to 1943, it presents a synthesis of Noth's proposal launched that year, followed by a discussion of the principal criticisms and revisions to Noth's proposal. It ends with an attempt to assess the current situation of this discussion in Latin America.

### Introducción

Cuando las primeras Biblias cristianas fueron financiadas por el emperador Constantino en el siglo IV, el Antiguo Testamento se juntó de los rollos manuscritos de la traducción al griego que colectivamente se llamaba de los Setenta o Septuaginta. Aunque muchos de estos libros son traducciones de libros de la Biblia Hebrea, el conjunto no es una simple traducción de ésta. En la Biblia Hebrea la primera sección es la Torá o Libros de Moisés, traducido en la Septuaginta como Pentateuco. La segunda sección de la Biblia Hebrea se compone de los Libros Proféticos, divididos en dos secciones, Profetas Anteriores y Profetas Posteriores. Los Profetas Anteriores constan de cuatro libros, Josué, Jueces, Samuel y Reyes, libros que nos conciernen en este ensayo. La tercera sección de la Biblia Hebrea son los Escritos, integrados por tres libros grandes, Salmos, Job y Proverbios, por los "cinco rollos" que se usaban en cinco fiestas, varios libros sapienciales y Esdras, Nehemías y los libros de Crónicas. Es probable que en el siglo 4, cuando se produjo en Antiguo Testamento cristiano, aún no se habían preparado Biblias Hebreas completas ni estaba firme el orden que tendrían.

Las copias del Antiguo Testamento producidas por los escribas de Constantino ofrecen otro orden. Comienzan con el Pentateuco, y siguen con los "Libros Históricos", que son Josué, Jueces, Rut (el "rollo" para Pentecostés y Recolección), dos de Samuel, dos de Reyes, dos de Crónicas o Paralipómenos, Esdras y Nehemías, y los de Macabeos. Después de Ester, Judit y Tobías, siguen los Libros Poéticos, Job, Salmos, Proverbios, Qohélet, Cantares, Sabiduría de Salomón, Jesús ben Sira, terminando con los Libros Proféticos que anuncian el Nuevo Pacto que se presentará en el Nuevo Testamento cristiano. Los diferentes manuscritos presentan leves variantes en el orden de los libros, pero las grandes divisiones se mantienen, Pentateuco, Libros Históricos, Libros Poéticos y Libros Proféticos, en ese orden, orden que apunta hacia el Nuevo Testamento de los cristianos.

Nuestro interés en este ensayo para *RIBLA* son los primeros libros históricos, los que corresponden a los Profetas Anteriores de la Biblia Hebrea, es decir, Josué, Jueces, dos de Samuel y dos de Reyes. En las Biblias cristianas usualmente Rut se coloca entre Jueces y Samuel, lo cual tiene justificación cronológica pero no literaria. A nosotros nos interesa el análisis histórico-literario, la composición de estos libros, que presuntamente forman una sola colección, en su contexto histórico de composición. Esta idea de su unidad de composición se debe a Martín Noth en su *Überlieferungsgeschichtliche Studien* de 1943. Hubo, por supuesto, interés en estos libros entre intérpretes judíos e intérpretes cristianos mucho antes de 1943, y daremos un somero vistazo antes de presentar la tesis de Noth que nos da el nombre Historia Deuteronomística.

### Interpretación anterior a 1943

Antes del siglo 19 no hubo motivo para dudar de la historicidad básica de los relatos de Josué hasta Reyes. Esta daba la apariencia de veracidad a eventos intrínsecamente posibles y, siendo Palabra de Dios, no había que ser suspicaz al respecto. Josué tenía vínculos estrechos con Deuteronomio; Moisés había muerto en Dt 34 y Josué asumía el mando del pueblo por encargo directo de Dios en Js 1. Aunque la cronología era difícil de seguir, especialmente durante el período de los dos reinos, Israel y Judá, parecía provenir de fuentes históricas. Si esto era el caso, entonces la Biblia nos ofrecía un relato histórico desde Abraham hasta Joaquín.

El primer gran descubrimiento que dio base para muchos otros fue el de W. M. L. de Wette quien en 1805 publicó una bomba exegética en que demostraba la afinidad de las leyes de Deuteronomio con la Reforma de Josías en el siglo 7 a.e.c. Especialmente la ley que unificaba los sacrificios en el "lugar que YHVH escogerá entre vuestras tribus", es decir, el templo de Jerusalén, correspondía a la principal medida de reforma josiánica descrita en 2Reyes 23. Samuel, Salomón, Jeroboán y muchos más, incluyendo el profeta Elías, habían hecho sacrificios en diferentes lugares sin que tuvieran conciencia de romper los mandatos de YHVH. De Josías en adelante se impuso la ley de Moisés que mandaba un solo lugar de culto, lo cual mandaba peregrinaciones a Jerusalén. Esta y otras coincidencias demostraban a satisfacción de muchos estudiosos que Deuteronomio no era solo un *mishneh torah*, segunda ley de Moisés, sino una profunda reforma legal que se hizo hasta el siglo 7.

Con este gancho cronológico absoluto se hicieron los análisis de los estratos del Pentateuco que marcaron el siglo 19, culminando en la gran obra de Julius Wellhausen sobre las cuatro fuentes en el orden J, E, D, y P. Para muchos estudiosos estas fuentes continuaban en los libros llamados históricos, por lo menos en Josué. Esta era la situación dominante cuando Martin Noth puso manos a la obra al análisis de estos libros.

### La propuesta de Martin Noth

Noth aceptó mucho del análisis de Julius Wellhausen, pero rechazaba que las fuentes continúen después del libro de Números (y Dt 34). Su propuesta era que un escritor genial, usando fuentes escritas anteriormente, redactó la gran historia que comienza con el discurso de Moisés en Deuteronomio, continuó con la conquista de Canaán, los jueces, el establecimiento del reino unido de Israel, la división en dos reinos, el colapso de Israel del norte y por último el colapso también del reino de David en Jerusalén. Es una gran historia de la epopeya nacional escrita a la sombra del final decisivo de Israel como reino independiente. Tiene un gran propósito: Explicar el desastre como la acción justa de Dios.

Entonces la tesis de Martin Noth es que Israel fue el pueblo de YHVH que él sacó de Egipto y con quien hizo un pacto, dado en la ley de Moisés y resumido en el Decálogo que se guardaba en el arca de la alianza. La historia de Israel es una historia de rebeliones contra Dios, culminando en la destrucción del templo y el exilio del pueblo en el siglo 6.

El autor deuteronomístico (Dtr) divide la historia en épocas, cada uno de las cuales se presenta en un discurso escrito en el estilo característico del autor (diferenciado de su entorno tomado de fuentes anteriores). Estos grandes discursos que inician épocas son Josué 1, Josué 23, 1Samuel 12, y 1Reyes 8,14-66. A esto hay que añadir dos textos que no son discursos sino que están puestos en boca del escritor y que el primero en Dt 1,1-4,43 lanza la historia y otra en 2Reyes 17,7-23 cierra la historia del Reino de Israel del norte y la interpreta como una serie de rebeliones imperdonables.

La gran obra de Dtr es una genuina historia. Su autor usa las muchas fuentes escritas que posee con gran respeto, en lo general incorporándolas en su obra sin modificaciones exceptuando leves alteraciones para introducirlas en su contexto en la historia más amplia. Para darles un esqueleto a sus fuentes Dtr crea un esquema cronológico. El punto de partida para esta cronología es 1Reyes 6,1, que el templo de Salomón fue iniciado en el año cuatro de Salomón que era el año 480 desde la salida de Egipto. Algunos de los números de la cronología son de las fuentes, como los cuarenta años en el desierto, tomado del Te-trateuco en Dt 1,3. Otros son arbitrarios, como los cuarenta años de opresión entre los jueces en el libro de ese nombre. El autor Dtr tenía datos sobre los años de los jueces (18 de Ehud, 7 de Gedeón, 8 de Jefté, etc.) pero los períodos de opresión que se anuncian en Jueces 2,11-23 son de 40 años cada uno, excepto uno que es de 80 (Jueces 3,14-30). En total suman 481, siendo el año adicional un año de coregencia de Salomón con su padre David. La cronología para el período de los dos reinos es más difícil de discernir pero se percibe la intención de ofrecerlo a base de datos tomados de los archivos reales.

No fue la intención de Dtr entretener con una historia bonita sino de instruir sobre el destino ineludible del pueblo rebelde de YHVH.

### La historia posterior de la tesis de Martin Noth

La propuesta de Martin Noth se dio a conocer ampliamente a base de su segunda edición, ya en la posguerra, en 1957. Fue una tesis fructífera, en el sentido de que evocó mucha investigación que partía de ella o de los defectos que presentaba la tesis. Noth no fue el único investigador en proponer que Génesis-Números y Deuteronomio-Reyes representaban dos obras distintas. Lo hicieron independientemente Yehezkel Kaufmann, el gran historiador israelí e Iván Engnell, el decano de los biblistas suecos. Pero fue la propuesta de Martin Noth que generó más adhesión y más investigación posterior.

En 1971, Rudolf Smend lanzó la principal escuela alemana de críticas de Martin Noth, la escuela de Göttingen. Su análisis le lleva a dividir el escrito Dtr en dos, a base de su análisis de los textos que tienen que ver con la conquista en Josué y Jueces. Descubre una fuente DtrG (*Grundschrift*) que entiende que la conquista fue total bajo Josué. Esta sería la Dtr de Martin Noth. Pero existe también, según Smend, otra fuente que entiende que la conquista fue incompleta para probar la fidelidad de Israel. Esta fuente la llamó DtrN (Nomística) porque cree encontrar en Deuteronomio algunas adiciones a las leyes que tenía Dtr.

Un discípulo de Smend, Walter Dietrich, lanzó su libro en 1972 proponiendo una tercera fuente profética. El asunto se iba complicando. En los años 1975 y 1977 aparecieron dos monografías de otro miembro de la "escuela de Göttingen", el finlandés Timo Veijola.

Veijola parte del análisis de Walter Dietrich pero estudia principalmente los libros de Samuel y Reyes. Allí cree encontrar que DtrG alaba la monarquía de David porque cumplió con la ley de Moisés. DtrN, en cambio, aunque admite la fidelidad de David, condena la monarquía sobre bases legales que aplica a los sucesores de David. Un redactor intermedio, DtrP muestra una actitud positiva hacia la monarquía que matiza con las historias de los profetas que critican a los reyes.

En los Estados Unidos quien dio forma a la modificación de la tesis de Martin Noth fue Frank Moore Cross de Harvard. En 1973 lanzó su muy influyente libro *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, en la que muestra la necesidad de dar justicia a una veta dtr que es promonárquico. Esta provendría, según Cross, de una primera edición de Dtr de antes del exilio babilónico, de tiempos de Josías (640-609). La edición definitiva sería efectivamente del exilio como pensó Noth. Para dar justicia a Cross hay que reconocer que lanzó esta hipótesis en un artículo de 1968 que luego aparece en su libro ya mencionado. De manera que Cross y Smend representa dos correcciones de Noth más o menos simultáneas. Cross ha sido dominante en la esfera norteamericana y Smend y sus discípulos en la alemana. Para cerrar esta etapa en la crítica al Dtr de Noth conviene mencionar el "neo-Nothiano" J. van Seters de Yale en los EE.UU. Según su libro de 1983 Dtr es efectivamente como Noth lo propuso un solo autor que debe ser respetado como tal. Sin embargo, a diferencia de Noth, van Seters no cree que Dtr escriba historia respetando fuentes escritas. Más bien, inventa libremente una historia nacional. Posteriormente, Dtr habría sufrido algunas adiciones, la más notable la historia de la sucesión davídica en 2Samuel 9-20 y 1Reyes 1-2.

### La situación actual

En los últimos quince años quien se ha dedicado a ordenar el cuadro es el Profesor Thomas Römer de Lausana. Ha coordinado varios libros con contribuciones de distintos investigadores e incluyendo contribuciones suyas propias. En su libro *The So-Called Deuteronomistic History* de 2005 ya lanza su propia propuesta.

En primer lugar, abandona la idea de una sola obra histórica y se pone a buscar una historia complicada de composición de la obra. Su mayor contribución es ubicar cada etapa que propone en un contexto histórico particular. Son las siguientes:

Una obra del período asirio. Se habría escrito por altos oficiales, con énfasis en la alianza. Por haberse roto la alianza, Samaria ha sido destruida y la monarquía situada allí terminada.

Una segunda etapa sería del período neobabilónico (del exilio babilónico). En Babilonia, reflexionando sobre la hecatombe de la destrucción de Jerusalén y del templo, surge una verdadera historia de la monarquía para explicar este colapso. Sus autores son los escribas exilados en Babilonia.

En el período persa, no habiendo ya monarquía ni esperanza de su restauración, se producen los libros de Deuteronomio y de Josué para marcar la separación entre Israel y las naciones. Amalec es la epítome de las naciones paganas. Los que regresaron a la tierra de Canaán deben rechazar cualquier contacto con las naciones. Al mismo tiempo está el problema de la *'am ha-'ares*, designación para los judaítas que jamás fueron al exilio. No son ni deben ser parte de la nueva Yehud, el pueblo de YHVH que hoy existe como provincia persa. Este Dtr final se habría compuesto por los escribas y sacerdotes del segundo templo bajo auspicios persas.

## Conclusiones provisionales

A pesar de los encomiables esfuerzos del profesor Römer no parecen haberse superado las diferentes propuestas ni es probable que surja un consenso. Quizás jamás se logre ese deseado consenso y tendremos que vivir con distintas opciones incompatibles entre sí.

Persiste en América Latina la tendencia a seguir la propuesta de Martin Noth, no siempre comprendida en todo su alcance. Pienso que esto es un conservatismo no informado. Probablemente la tesis de un Dtr se ha impuesto como el marco de la discusión de estos libros antes conocidos como Profetas Anteriores o Libros Históricos. Pero no podemos, honestamente, trascender algunos problemas con la tesis de Noth. En primer lugar, Dtr no es historia al estilo de Tucídides o de Jenofontes. Aquí tenemos un mito nacionalista sobre un pueblo de YHVH que jamás existió tal como se presenta. En particular, el período de los jueces jamás existió. Es probable que hubo un período tribal, pero los héroes que son los jueces son producto de la imaginación nacionalista como el Mío Cid, Roland o Guillermo Tell. Se pueden basar en personajes reales cuyos datos están perdidos en una memoria nacionalista mitificada. O pueden ser puros productos de esa memoria. En segundo lugar, no es posible mantener la bonita presentación de Noth de una obra totalmente de un solo escritor. Existen etapas, y la presentación de Römer es un buen punto de partida para entender el proceso de composición del Dtr.

El resultado no es nítido. Probablemente, en las comunidades bíblicas populares la idea vaga de un Dtr seguirá siendo pastoralmente útil. Tiene la virtud de superar el fundamentalismo de una primera lectura. Ofrece un autor de una época histórica concreta. A medida que cualquier grupo vaya avanzando en su estudio se podrá plantear las varias etapas de composición. Como no poseemos un cuadro completo y seguro jamás llegaremos a poder presentar algo firme a nivel pastoral. Es mi opinión.

## Bibliografía

- Cross, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic – Essays in the History of Religion of Israel*, Cambridge: Harvard University Press, 1973, 376p.
- Dietrich, Walter, *Prophezie und Geschichte – Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Deuteronomistischen Geschichtswerk*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, 158p.
- Dietrich, Walter, *David, Saul und die Propheten – Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, Stuttgart, Kohlhammer, 2ª edición, 1987, 176p. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 122)
- Engnell, Ivan, *A Rigid Scrutiny – Critical Essays on the Old Testament*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1969, 303p.
- Noth, Martin, "O deuteronomista", en *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza, Nova Jerusalém, vol.10, 1993, p.13-183 (original: *Überlieferungsgeschichtliche Studien - 1. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle, Max Niemeyer, 1943. 224p.; también Tübingen, 2ª edición, 1957).
- Römer, Thomas C., *The So-Called Deuteronomistic History*, New York: T and T Clarke, 2005
- Seters, John van, *In Search of History – Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven, Yale University Press, 1983, 399p.
- Smend, Rudolf, "Das Gesetz und die Völker – Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte", en *Probleme biblischer Theologie – Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, editado por Hans Walter Wolff, München, Christian Kaiser Verlag, 1971, p. 494-509

- Veijola, Timo, *Die ewige Dynastie – David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1975, 164p.
- Veijola, Timo, *David – Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments*, Gotinga, Vandenhoeck/Ruprecht, 1990, 184p. (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, 52)
- Wellhausen, Julius, *Geschichte Israels*, Berlin, Reimer, 1878, 442p.
- Wette, W. M. L. de, *Dissertatio critica exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cujusdam recentioris actoris opus esse monstratur*, Halle, 1805

Jorge Pixley  
790 Plymouth Road  
Claremount, CA 91711  
U.S.A.  
jjpixley@earthlink.net

## ¿Un eneateuco?

### *Discusiones histórico-sociales sobre una hipótesis literaria*

#### **Resumen**

El artículo procura presentar y discutir la posibilidad de la existencia de un eneateuco como obra compuesta que representa e integra las principales tradiciones del pueblo hebreo; la obra habría surgido durante el periodo del exilio y habría concluido en el post-exilio, en Judá, con una marcada perspectiva sacerdotal. Circunstancias relativas a la política de los dominadores persas llevaron a la división de la obra en dos partes distintas: el pentateuco y los profetas.

#### **Abstract**

This article tries to present and discuss the possibility of the existence of an Enneateuch, as a composite work which represents and integrates the main traditions of the Hebrew people. The work would have appeared during the exilic times but would have been concluded in the post-exilic times, in a clear priestly perspective. Circumstances relative to the politics of the Persian rulers led to the division of the work in two distinct parts: the Pentateuch and the Prophets.

Actualmente es aceptado en la investigación histórico-social de la Biblia, que el pentateuco o la *torah* tuvo su momento redaccional o de composición decisiva en el periodo del post-exilio, o sea durante el periodo de dominación de los persas sobre toda la región del Antiguo Oriente Próximo y en especial sobre la pequeña Provincia de Yehud en el siglo V a.C. Se admite que la dominación de los persas y su política de 'relativa autonomía', que jugó a la reorganización propia de las provincias dominadas, pudo haber desempeñado un papel importante en el proceso de reunión de materiales y tradiciones diversas para la composición de una obra representativa de los diversos sectores del 'pueblo judío' de la época. En este sentido se habla de la 'autorización persa' o del 'decreto persa' como determinantes para la existencia y la conformación de tal obra. La mención en Esd 7,14 de la ley del Dios de los cielos trazada por Esdras sería la señal mítico-histórica para este proceso y momento autorizado. Esta obra pasó a ser el documento representativo de las diversas agrupaciones sociales del judaísmo post-exílico, identificados con el Israel en proceso de reorganización sobre el limitado espacio geográfico de la provincia de Yehud.

Pero, más allá de ese relativo consenso en la investigación histórico-social, relativa al periodo y el surgimiento de la *torah*, se discute también en ciertos segmentos de la investigación si la obra emprendida no pudiera haber sido más extensa. En ese contexto de investigación histórico-social está localizada la pregunta por la existencia de un eneateuco<sup>1</sup>. El término eneateuco es una construcción teórica similar a otras como 'tetrateuco' o 'hexateuco'. En términos de contenido significa que, más allá de los cinco libros de la *torah*, la obra representativa del judaísmo post-exílico habría abarcado también los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes. Así, esa obra habría formado un gran arco narrativo, desde los orí-

---

<sup>1</sup> Sobre eso, ver el trabajo de Martim Rose, "Empunhar o pentateuco pelo fim! A investidura de Josué e a morte de Moisés", en Albert de Pury (organizador), *O pentateuco em questão - As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*, Petrópolis, Vozes, 1996, p. 100-117.

genes más remotos (creación), pasando por el regalo de las normas más significativas (desierto y leyes del Sinaí), por la posesión de la tierra, glorias y miserias de la existencia estatal autónoma y, finalmente, las amarguras de la pérdida de la tierra, de la autonomía y de la vida en el exilio.

Ese tipo de reflexión sobre la composición del pentateuco o de la *torah* como un todo o también de esta hipótesis de la existencia de un eneateuco es deudora de perspectivas interpretativas surgidas con el *canonical approach*, es decir la tendencia de leer el texto bíblico a partir de su versión final. Tal perspectiva tuvo su inicio como obra de Brevard Childs<sup>2</sup> en los Estados Unidos, siendo el enfoque acogido después por un variado grupo de autores que hizo sus propias variaciones<sup>3</sup>. En el caso del pentateuco, el investigador alemán Martin Rose llega a afirmar programáticamente que se debe “empuñar el pentateuco por el final”.

### Legitimidad y limitaciones

Ese tipo de abordaje ‘canónico’ de la literatura bíblica es legítimo y hasta necesario. Es legítimo porque se busca percibir (nuevamente) las estructuras y las líneas maestras que el texto bíblico recibió con ocasión de su compilación, en cuanto grandeza literaria mayor o canónica. Ella es necesaria porque con otras miradas puede ayudar a percibir dimensiones que muchas veces se pierden con el tipo de análisis histórico-crítico y, especialmente, de crítica literaria que propone una excesiva fragmentación del texto.

Sin embargo, cabe indicar que este tipo de lectura canónica, en que se busca percibir las estructuras mayores de la literatura hebrea en su estructura, carga en sí un vicio metodológico insanable: se queda adscrito a las macro-estructuras sociales. Para decirlo en la metáfora de una pintura y su montura, en este tipo de análisis se privilegia la montura del conjunto y no la belleza y el multicolor de la pintura en sí<sup>4</sup>. En perspectiva analítica, eso quiere decir que la lectura canónica siempre tenderá a percibir lo que los textos en su conjunto canónico significaban para las macro-estructuras de la sociedad que dio forma al conjunto. En el caso del pentateuco, lo mismo que en un eneateuco, eso significa preguntar por los intereses mayores de los grupos dominantes, vinculados a la estructura del reinado (en la época final del periodo monárquico) y del templo (en el periodo del post-exilio). En ese nivel, la producción de literatura está vinculada con la satisfacción de intereses y proyectos macro-sociales como el Estado y el templo, y la propia identidad nacional.

En términos de perspectiva interpretativa, hay diferencias bien marcadas con relación al tipo de lectura que parte de las unidades literarias menores, llamadas ‘perícopas’ y que postulan su localización y su sentido en el cotidiano de las unidades sociales básicas de la sociedad como la familia, el clan, la aldea. Ese tipo de lectura ha sido fuerte en América Latina y tiene en Milton Schwantes un habilísimo intérprete<sup>5</sup>. Al privilegiar las perícopas, Schwantes pregunta con fundamento por los actores sociales en esas unidades de la

<sup>2</sup> Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Nova York, 1970.

<sup>3</sup> Un notable representante de este tipo de lectura canónica de la Biblia es también Rolf Rendtorff en su Introducción del Antiguo Testamento (Neukirchen-Vluyn, Nueukirchener Verlag, 1983) y especialmente también en su Teología del Antiguo Testamento (2 volúmenes). Ver también del mismo autor: *Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zur einer Theologie des Alten Testaments* [= El texto en su forma final - Pasos en el camino para una teología del Antiguo Testamento], Neukirchen-Vluyn, 1997.

<sup>4</sup> Ver mis observaciones en A Moldura ou a Pintura? Sobre la Introducción al Antiguo Testamento de Rolf Rendtorff, disponible en [www.haroldoreimer.pro.br](http://www.haroldoreimer.pro.br)

<sup>5</sup> Ver Milton Schwantes, *A família de Sara e Abraão - Texto e contexto de Gênesis 12-25*, Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1986. En este sentido también está el comentario del autor sobre Génesis 12-25 a ser publicado en breve en la serie ‘Comentario Latino-Americano’ por la Editora Loyola, São Paulo.

vida asignadas, en general, en espacios socialmente periféricos en las aldeas y en las ciudades de los tiempos bíblicos. “La dinámica social que produjo perícopas literarias debe integrar nuestra hermenéutica de reapropiación y actualización de tales escritos. Si los disociamos de sus orígenes, tal vez corramos el riesgo de entregarlos de manos de los detentores del poder...”<sup>6</sup>. Con el énfasis en las perícopas y en el lugar social originario de los textos en las unidades sociales primarias se da el acento a las alegrías y a los sufrimientos cotidianos de la vida de las personas en los tiempos bíblicos. Se enfoca el rostro, los pies, las palabras, los ojos, los objetos, los caminos y los desencuentros de las gentes bíblicas.

Es evidente que desde una perspectiva de lectura popular latino-americana, a partir de los sufrimientos y de las esperanzas de pueblos simples, la lectura de los textos hecha desde las pequeñas unidades es muy importante e irrenunciable. Porque, con eso, hermenéuticamente se mantiene el vínculo con el cotidiano de la historia, enfatizando la experiencia concreta de vida como eje mediador de la historia, para ir más allá de los límites temporales que separan autores y lectores de los textos. Experiencia y cotidiano pasan a ser elementos-clave para acceder al núcleo de sentido de los textos. Si se descuida esto, se corre el riesgo de quedar preso en los sentidos otorgados por los intereses de los grupos que determinan la estructura de los conjuntos literarios mayores, que son siempre secundarios y, muchas veces, esterilizadores de los sentidos propuestos en las unidades menores.

Al discutir aquí la posibilidad de la existencia de un eneateuco, queremos traer a colación esas cuestiones hermenéuticas. No queremos aquí repetir las discusiones literarias hechas por la investigación académica en las décadas pasadas, sino poner el acento en cómo las cuestiones sociales y de política interna y externa pudieron haber influenciado las decisiones que se volvieron determinantes para el recorte de las unidades literarias mayores del judaísmo post-exílico.

## Post-exilio, fuerzas sociales y alianza

Para el entendimiento de nuestras reflexiones, se debe tener en cuenta el momento histórico de la época del post-exilio. Yehud o Judá es una pequeña provincia persa, recién creada durante el siglo V a.C., dentro de los límites de la llamada ‘política de tolerancia persa’. En este espacio geográfico limitado, los grupos sociales presentes deben buscar equilibrar sus relaciones. El imperio persa, como consecuencia de la nueva estrategia de dominación, concede cierta libertad de reorganización social, económica y religiosa. Para ello hay incentivos para la reconstrucción del templo y de la ciudad, reorganización de las relaciones sociales golpeadas por desavenencias en el pasado y en el presente, y por los eventos de guerra. Hay posibilidades de (re) organizar la memoria colectiva y asegurar la identidad.

En el escenario de esta pequeña provincia periférica están presentes, representadas y actuando fuerzas sociales distintas<sup>7</sup>. Por un lado, hay campesinos judaítas empobrecidos, remanentes en la tierra; por otro lado, hay judíos ricos, provenientes de la aristocracia, representantes y descendientes de la antigua élite. Representan, por así decirlo, a la ‘línea oficial’. Acreedores y deudores, legos y oficiantes del culto. Hay claros conflictos, sin embar-

<sup>6</sup> Milton Schwantes, “Interpretação de Gn 12-25 no contexto de uma hermenêutica do Pentateuco”, en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 1984, n. 1.

<sup>7</sup> Sobre esto ver, Frank Crüsemann, “O pentateuco, uma torah - Prolegômenos à interpretação de sua forma final”, en Albert de Pury (organizador), *O pentateuco em questão - As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*, Petrópolis, Vozes, 1996, p. 283-296.

go factibles de soluciones, como es atestiguado por Nehemías 5. Hay, además, otros grupos, que no están directamente presentes en el espacio geográfico, pero que están vinculados con los eventos allí realizados, tales como los samaritanos y judíos de varias regiones de la diáspora, como en Babilonia y en el Delta del Nilo, en Egipto<sup>8</sup>.

Como consecuencia de la política imperial y por la intervención de fuerzas sociales internas, los judíos de esta provincia gozan de la libertad y la posibilidad de, en cuanto grandeza social subordinada, reconstruir su identidad histórica. Para eso, el propio imperio fomenta obras públicas como la reconstrucción de los muros, de la ciudad y del templo. Hay también esfuerzos en el sentido de reunir documentaciones representativas de esa nueva colectividad en formación.

Hay colección de documentos, tradiciones, narraciones y, especialmente, de textos normativos en el sentido de disponer de un conjunto literario, histórico, legal y teológico. Lo que está en juego es la construcción de identidad étnica del pueblo de aquella provincia. En este proceso, las genealogías desempeñan un papel importante, pues permiten establecer una conexión con las generaciones pasadas y, especialmente, establecer dentro de un cuadro referencial de parentesco, la relación de este grupo con las agrupaciones de su entorno.

La *torah* vino a ser el documento representativo de esa colectividad en construcción. Hay muchísimas discusiones sobre los detalles formativos de ese conjunto literario<sup>9</sup>.

Cierto es que los contenidos de la *torah* están traspasados por la idea de alianza o de pacto (social, religioso), palabras usadas para expresar el término hebreo de *berit*. Se debe, pues, trabajar con la concepción de que el propio momento de 'reconstrucción nacional' sugiere, exige y permite la participación de los diferentes grupos dentro del proceso de formación, redacción o composición de las memorias de la colectividad. Es posible y hasta probable que algunos grupos hayan desempeñado mayor protagonismo que otros, en determinados momentos del proceso, como habrá sido en el caso de los sacerdotes. En general, sin embargo, se puede presuponer un *acuerdo* entre los grupos más ligados a las tradiciones profético-sociales y otros más ligados a la *golah* y al sacerdocio. En términos redaccionales, se acostumbra decir que los primeros estarían representados en perspectiva deuteronomíco-deuteronomista y los segundos, en la sacerdotal<sup>10</sup>.

Estos y otros factores debieron haber contribuido para que, en este momento histórico y de cara al desafío de constituir o construir una identidad de pueblo de Israel, se formase algo así como una 'comisión de redacción' de este documento representativo del judaísmo de la época.

No se trata de la creación de algo *ex nihilo*, es decir a partir de nada, sino de la recolección y conjunción de leyes y tradiciones con perfil diacrónico distinto, representativas y conocidas por el pueblo. La memoria histórica, tradiciones, leyes, normas, tabúes, promesas y esperanzas de este pueblo serán puestas dentro de este *opus novum* literario, histórico y teológico, en el cual, elementos importantes del pasado del pueblo serán mitificados.

Para la investigación está claro que el pentateuco es históricamente un producto derivado de este intento de constitución de identidad del judaísmo post-exílico. Con todo, se discute entre los investigadores si el pentateuco era objetivo o si sólo fue un sub-producto

<sup>8</sup> Sobre esto ver Rainer Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israels - Eine Einführung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, p. 138-192. [Esta obra está en proceso de publicación por Ediciones Paulinas, Brasil].

<sup>9</sup> De destacar en la investigación reciente es el trabajo de Erhard Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlín, Walter de Gruyter, 1989; ver también Erich Zenger, *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, Freiburg, Herder, 1996.

<sup>10</sup> Esto corresponde a los niveles redaccionales de "composición deuteronomista" y "composición sacerdotal" en la obra de Erhard Blum, *Studien zur Komposition*.

parcial de este esfuerzo, pudiendo haber servido como un gran prólogo para una obra que era mayor, un probable eneateuco, del cual una parte significativa ya estaba lista y era reconocida.

## La base

La pregunta por la posibilidad de un eneateuco tiene en consideración uno de los aspectos principales convergentes en la investigación del pentateuco de los últimos tiempos, que se refiere a que el Deuteronomio y la tradición deuteronomista son la piedra de toque para dilucidar la cuestión de la composición de la *torah* o de la obra mayor del eneateuco<sup>11</sup>.

Tomando la época persa como el momento histórico para la formación de una obra que será posteriormente conocida como *torah* o pentateuco, es muy probable que en este periodo ya haya existido una conocida y casi ‘canónica’ obra historiográfica que presentaba datos importantes de la historia del pueblo hebreo. Se trata de la Obra Historiográfica Deuteronomista.

Bajo el nombre de Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD) se entiende el conjunto de materiales que abarca los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes, que tienen o tenían al Deuteronomio como su introducción legislativa y teológica<sup>12</sup>. Es una obra compilada bajo el impacto de la profecía. En esta obra hay colecciones menores, “ya existentes cuando se dio su surgimiento”<sup>13</sup>. Al tener al Deuteronomio como su introducción, esta obra presenta una retrospectiva de la historia del pueblo hebreo, indicando, especialmente, su legislación fundante, contenida en las leyes del ‘código deuteronomico’ (capítulos 12 al 26) y ampliadas en las ‘leyes deuteronomistas ampliadas’ (incluido en los capítulos 5-11). Después de indicar las bases legislativas, es descrita la conquista de la tierra de Canaán, el establecimiento de la autonomía nacional (tribalismo y monarquía), culminando, al final de toda la obra, exactamente con la pérdida de esta autonomía y con el desmantelamiento de la estructura estatal y la crisis del exilio. Esquemáticamente tendríamos lo siguiente:

Deuteronomio + Josué + Jueces + Samuel + Reyes = OHD

En la investigación se estima que la OHD habría sufrido varias redacciones a lo largo de su proceso de formación<sup>14</sup>. Es también ampliamente aceptado que, a más tardar a finales del exilio y ciertamente en la época del post-exilio, la obra estaba concluida y gozaba de una aceptación especial. En este periodo, pudo haber ocurrido también la conjunción de la OHD con otros textos proféticos, pasando a formarse el núcleo ampliado de la posterior segunda parte del canon llamado de los ‘profetas’ (*nebi'im*).

Así, se puede trabajar con el postulado de que al final del exilio y en la época persa habría existido ya un material histórico y legislativo relativamente vasto, que buscaba ofrecer cuentas sobre los orígenes y la trayectoria histórica del pueblo de Israel y, de manera especial, buscaba dar respuestas, en términos teológicos, a la pregunta por la pérdida de la autonomía de Israel sobre la tierra prometida por Dios a este pueblo. Es la base existen-

<sup>11</sup> Sobre esto ver Frank Crüsemann, *A Tora - Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, Petrópolis, Vozes, 2002.

<sup>12</sup> Esta tesis nos remonta a la obra de Martin Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Königsberg, 1943. Confróntese al respecto el texto de Jorge Pixley en el presente volumen de *RIBLA*.

<sup>13</sup> Ver al respecto Milton Schwantes, *Sufrimiento e esperança no exílio - História e teologia do povo de Deus no século VI a.c.*, São Leopoldo, Oikos, 2ª edición, 2007, p. 29-73.

<sup>14</sup> En general, se acostumbra hablar de dos redacciones importantes: una redacción más triunfalista de la época de Josías, otra, de corte más reflexivo de la época del exilio, en Palestina.

te. A partir de ahí, se puede y se debe preguntar por el proceso de ‘crecimiento’ del material literario, es decir cómo fue que los materiales presentes en los libros del Génesis a Números fueron relacionados con la OHD. Se trata, paradójicamente, de un proceso de *adición*, pero también de *sustracción* o *censura* de material. Trato de discutir las adiciones, para después comentar la sustracción

## Adiciones

Me parece que, más allá de la preocupación por la complejidad histórica, un motivo fuerte para la adición de materiales a la OHD puede residir en conflictos de intereses ideológicos. La OHD está permeada por la llamada ‘ideología deuteronomista’, en la cual se forman axiomas fundamentales de las leyes del Deuteronomio como fundamentos para avalar la historia. La unicidad de Yahvé, la uniformidad en las representaciones divinas, la centralidad del culto en el santuario central y el davidismo son axiomas importantes. La perspectiva deuteronomista es, a su vez, deudora y heredera de aportes, a partir de la actuación de figuras proféticas. El conflicto ideológico se relaciona con la perspectiva sacerdotal, que en el deuteronomista ocupa un lugar secundario. Por eso, la hipótesis es que las adiciones constituyen una mezcla de revisión y corrección desde la perspectiva sacerdotal. La centralidad exclusiva del templo y de los sacerdotes, con sus agentes autorizados, posibilitaría este proceso de revisión y adición.

Hay dos perspectivas posibles en el que se juega la anteposición del material de los libros del Génesis hasta Números, antes de la OHD. Por un lado, pudieron haber sido concebidos como un largo *prólogo* para la OHD, ya conocida y existente. Por otro lado, pudieron haber constituido una especie de *obra paralela*. De cualquier forma, así, estaríamos frente a una amplia obra histórica y teológica que procuraba dar testimonio de la historia del pueblo de Israel desde sus orígenes primordiales (creación), pasando por sus raíces en proceso de peregrinación (patriarcas) y liberación (éxodo), su legislación fundante (Sinaí y Horeb), sus tradiciones de autonomía nacional (tribalismo y monarquía), llegando a la crisis general en la época del exilio. En términos esquemáticos tendríamos el siguiente bosquejo:

Gén + Ex + Lev + Núm + Deut + Jos + Jue + Sam + Re = Eneateuco

Desde una perspectiva u otra, el material sería básicamente el mismo, pero lo decisivo sería la dominación de la perspectiva sacerdotal en la disposición del material. La cuestión es muy compleja y aquí sólo podemos presentar algunas perspectivas. Vamos a intentar hacer eso con base al material legal.

Es tomado como dato de la investigación que el Deuteronomio debe ser tomado como ‘piedra angular’ para la determinación diacrónica de los conjuntos legislativos encontrados en la *torah*. En perspectiva diacrónica, la *torah* abraza e incorpora, de forma yuxtapuesta, colecciones distintas a las leyes. Tales colecciones o códigos, según los investigadores, tienen su origen en lugar y época diferentes en la historia del pueblo hebreo.

El libro del Deuteronomio recibe, en general, una datación más exacta. Desde el inicio del siglo XIX, iniciando con las percepciones del exegeta alemán Guilherme de Wette, seguidas de innumerables trabajos adicionales, se viene defendiendo en la investigación una relación entre el núcleo del Deuteronomio (Deut 12-26) con el “libro de la *torah*” (*sefer ha-torah*) mencionado en 2Re 22-23 como encontrado con ocasión de las reformas en el tem-

plo, y utilizado por el rey Josías como base jurídica de su gobierno. A pesar de las muchas controversias al respecto<sup>15</sup>, se consiguió con ello establecer una datación relativa para un importante código de leyes incorporadas al pentateuco. El núcleo del libro del Deuteronomio es, pues, afirmado como un código de leyes de finales del siglo VII a.C., surgido en Jerusalén y aprovechado por el rey Josías y su coalición para dar soporte legal a la llamada *reforma religiosa y social*. El material legal y ético del Deuteronomio, que ya articula fragmentos textuales anteriores, pasa por reediciones posteriores<sup>16</sup>.

A partir de esta datación del Deuteronomio con su lenguaje propio, se consiguió un fundamento razonablemente firme para la datación *relativa* de otros conjuntos legislativos.

El código de la alianza (Éxodo 20,22-23,19) es afirmado como el código de leyes más antiguo de Israel. La adjetivación como código ‘más antiguo’ puede referirse a dos posibles dataciones. Tradicionalmente es vista como un conjunto legislativo de la época de la transición del tribalismo a la monarquía. Pero, recientemente, y retomando enfoques de la investigación de siglos pasados, se viene afirmando que la composición de este conjunto de leyes del Ex 20,22-23,19, muy probablemente, es producto de finales del siglo VIII a.C.<sup>17</sup>.

En la investigación, también es largamente discutida la datación de dos códigos de leyes del libro del Levítico. El llamado ‘código de la santidad’ (Lev 16-27), se afirma que es un conjunto de leyes formuladas o adaptadas a las condiciones de Israel en la época del exilio de Babilonia<sup>18</sup>. También el llamado ‘código de pureza’ (Lev 11-15) puede ser visto como una pequeña colección de leyes con existencia autónoma, antes de su inclusión en la obra que formará el pentateuco.

Otras colecciones menores también reciben dataciones diferentes. Así, por ejemplo, el ‘decálogo ético’ (Ex 20; Deut 5), a pesar de su ‘edad mosaica’, es concebido como originario de épocas diversas a lo largo de la historia de Israel. El intento de una datación más exacta proviene del alemán Frank Crüsemann que afirma que el Decálogo es producto entre Oseas y el Deuteronomio, por lo tanto, entre el siglo VIII y finales del siglo VII a.C. El llamado ‘decálogo cultural’ (Ex 34,10-26), en algunos trabajos, ha sido asignado para los tiempos de apropiación de una conciencia monolátrica en Israel, probablemente en el siglo IX a.C., en tiempos de Elías y Eliseo. El llamado ‘decálogo siquemita’ (Deut 27), décadas atrás, fue afirmado por Gerhard von Rad como una pequeña colección de leyes, posiblemente de los tiempos del tribalismo.

Además de las leyes, la *torah* también contiene muchos materiales no-legislativos, como genealogías, mitologías y narraciones. Pero lo que predomina son las leyes. Ellas forman su núcleo. Por detrás de esta yuxtaposición de las colecciones de leyes con perfil diacrónico diferenciado, pudiera estar el principio persa de la no-revocación expresa de leyes anteriores, en el momento en que se promulgaban leyes nuevas<sup>19</sup>.

Las leyes o los conjuntos de leyes como parte de la memoria histórica del pueblo he-

<sup>15</sup> Una de esas controversias es una visión positiva o negativa del Deuteronomio y de la reforma Josiánica. Confróntese al respecto Shigeyuike Nakanose, *A páscoa de Josias - Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Reis 22,1-23,30*, São Paulo, Paulinas, 2000. Otra controversia es si el Deuteronomio debe ser situado o no en la época exílica como un proyecto utópico para Israel/Judá. Confróntese al respecto Frank Crüsemann, *A Torá*, p. 242ss.

<sup>16</sup> Sobre esto, ver Pedro Kramer, *Origem e legislação do Deuteronomio - Programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos*, São Paulo, Paulinas, 2006.

<sup>17</sup> La base para esta perspectiva es Frank Crüsemann, *A Torá*; ver también Haroldo Reimer, “Leis de mercado e direito dos pobres”, en *Estudios Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n. 69, 2001, p. 9-18.

<sup>18</sup> Diferente es la tesis de Erhard Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose - Leviticus*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, que niega la existencia de tal código.

<sup>19</sup> Ver al respecto, Frank Crüsemann, *O pentateuco, uma torah*, p. 284ss; ver también Jean Louis Ska, *Introdução à leitura do pentateuco*, São Paulo, Loyola, 2003, p. 179-198 [= Características básicas de la literatura antigua].

breo, a pesar de su perfil diacrónico diferenciado, con marcas de sus momentos históricos originantes, son ubicados dentro de la estructura mayor de la *torah* como 'revelación' de Dios. Con eso, las leyes y los valores éticos en ellas vinculados pasan a recibir fundamentación divina, asegurando también validez atemporal que va más allá del contexto original<sup>20</sup>.

Por el modo como los materiales del pentateuco están dispuestos en perspectiva sincrónica, las leyes están fundamentalmente insertas dentro de la 'perícopa del Sinaí' (Éxodo 19 a Números 10) en forma de revelación de Yahvé al pueblo hebreo, a través del mediador Moisés. ¡Allí está el corazón! En la secuencia sincrónica de la disposición del material, después de una segunda migración por el desierto, parte de las leyes son presentadas en forma de cuatro discursos de Moisés al pueblo, antes de la entrada en la tierra. Eso se da en el libro del Deuteronomio. Con eso se establece un paralelismo o hasta una oposición aparente entre dos bloques legislativos: Sinaí x Deuteronomio. Analizando más detalladamente, queda claro que, en la disposición sincrónica del conjunto, cabe darle primacía al material de la perícopa del Sinaí, pues allí, en términos más restringidos, están las 'leyes de revelación'. Con ello, ya estaría dado un primer paso en la revisión de la concepción deuteronomista en pro de una perspectiva más sacerdotal. En la perspectiva de la composición sacerdotal, no el Deuteronomio, sino las leyes del Sinaí serían las leyes fundantes del pueblo de Israel.

Otro paso de revisión en perspectiva sacerdotal está dado por la disposición de los materiales legales, dentro de la perícopa del Sinaí.

Cabe recordar brevemente el arco narrativo de este bloque, para percibir el detalle. La perícopa del Sinaí tiene su inicio en Ex 19, con la llegada del pueblo hebreo al Monte Sinaí. Luego se da la revelación de los 10 mandamientos, directamente al pueblo (Ex 20,2-17), seguido de una negativa del pueblo frente a esta revelación directa. A partir de esto, Moisés pasa a ser el intermediario. Sigue la comunicación del conjunto de leyes que la investigación identifica como el 'código de la alianza' o 'libro de la alianza' (Ex 20,22-23,19), que toma el nombre del bloque de lo que ocurre con esta expresión en Ex 24,7. En el mismo texto de Ex 24,1-11 se describe la celebración de una alianza entre Dios y el pueblo de Israel, delante de Yahvé, en el monte, inclusive con comidas rituales.

A partir de Ex 24,12 se inicia un bloque literario nuevo que pasa a enfocar el tema del tabernáculo o de la tienda de reunión. Esto se extiende hasta el final del libro del Éxodo. Primero hay un anuncio de cómo debía ser la arquitectura del edificio (Ex 25-31), después de narra su construcción efectiva (Ex 35-40). Entre el anuncio del proyecto arquitectónico y su realización hay un *intermezzo* en Ex 32-34 que es de verás muy importante para la comprensión de todo el bloque. Ex 22 relata de forma mítica el episodio de la construcción del 'becerro de oro'. Como Moisés tarda en descender del monte, el pueblo, bajo la conducción de Aarón, construyó un objeto cúlctico, que será tomado por Moisés, al descender del monte, como motivo para la ruptura de la alianza anteriormente hecha (y relatada en Ex 24,1-11), quebrando las tablas de esta alianza (Ex 32,19). Sigue de allí la descripción de la actividad intercesora de Moisés a favor del pueblo, con el argumento de que es pueblo de dura cerviz o propenso al mal (Ex 32,23). Hay una matanza de los trasgresores. Por fin, Yahvé se deja comprometer en una nueva caminata con el pueblo, sin embargo, no lo hace de forma inmediata, sino a través de un mensajero e intermediario. En Ex 34 se sigue, entonces, la narración de una nueva celebración de alianza con la confección de las nue-

<sup>20</sup> Sobre todo el proceso de la fundamentación divina, metafísica de las leyes y de la ética del antiguo Israel, ver Eckard Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart/Berlin/Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1994.

vas tablas de la alianza. Una pregunta que tiene preocupados a muchos investigadores es: ¿Qué estaba escrito en estas nuevas tablas? Hoy la tendencia se orienta en el sentido de que en dichas tablas estaba escrito lo que iba a seguir, esto es, el llamado ‘decálogo cúltico’ de Ex 24,10-27<sup>21</sup>. Con esa perspectiva, el material legislativo de cuño histórico-profético o deuteronomista encontrado en Ex 20-24 estaría desautorizado o relativizado, pasando a ser sustituido por una pequeña colección de leyes que enfoca básicamente la adoración exclusiva a Yahvé (Ex 34,10-27). Este ‘decálogo cúltico’ pasará a ser complementado por una amplia serie de leyes de corte cúltico-sacerdotal contenida en el libro de Levítico.

En este sentido, la disposición de los conjuntos de leyes dentro de la perícopa del Sinaí da otro paso significativo para la revisión del material deuteronomista. No más el decálogo ético de Ex 20 y las leyes predominantemente sociales del ‘código de la alianza’ (Ex 20,22-23,19) marcan el fundamento de la relación de alianza entre Israel y Dios, sino los contenidos de corte cúltico-sacerdotal en Ex 34,10-27 y las leyes levíticas son las que pasan a tener primacía. Así, la perspectiva sacerdotal domina todo el conjunto literario anterior al Deuteronomio. ¡El propio Deuteronomio o las leyes deuteronomistas pasarán a ser vistas como una especie de enmendadura memorial a la revelación del Sinaí o de de esta recapitulación!

Un paso más es dado a través de un movimiento de desplazamiento del lugar donde Yahvé podía ser encontrado. El inicio de la perícopa del Sinaí se da con la llegada al Monte Sinaí (Ex 19). Supuesto es que el *monte* es el lugar de morada de este Dios. Al final del libro del Éxodo, con la conclusión del tabernáculo de reunión, se da un desplazamiento de la nube, del monte Sinaí al tabernáculo (Ex 40,34-38). A partir de allí, la *tienda* pasa a ser el lugar de encuentro con Dios, y Moisés o quien lo represente será el intermediario más calificado<sup>22</sup>. ¡Es innegable que por detrás de esto está la perspectiva sacerdotal!

Hay muchos detalles a ser investigados en cuanto el proceso formativo del material de Génesis hasta Números, y su eventual conexión con la Obra Histórica Deuteronomista, formando un hipotético eneateuco. Aquí sólo fue posible hacer algunas relevancias en temas generales. Sobre todo, quisiéramos destacar que, en este eventual ‘proyecto eneateuco’, como obra representativa del judaísmo post-exílico, la perspectiva dominante de la redacción es sacerdotal.

## Sustracción

Tal obra extensa, sin embargo, pudiera ser aceptada como un ‘documento autorizado’ por el poder persa dentro de los parámetros de su llamada ‘política de tolerancia’. Los motivos son evidentes. El relato de una conquista violenta de áreas geográficamente localizadas fuera de la provincia de Yehud, como es descrito en el libro de Josué, y la descripción o la proyección de un estado monárquico autónomo de Israel y de Judá (monarquía unida y dividida), indudablemente sería interpretado como una afrenta directa al propio poder imperial persa. En este caso, se hacía necesario efectuar un *corte* o una sustracción de material. En términos de contenido, tal corte debería o podía ocurrir de mejor forma al final del actual libro del Deuteronomio. Con las debidas adecuaciones, el conjunto de Gé-

<sup>21</sup> Sobre eso, ver Frank Crüsemann, *A torah*.

<sup>22</sup> Aquí agradezco los aportes de Sandro Gallazzi en “O projeto sadocita do segundo templo”, en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, vol. 23, 1996, p. 123-132; ver también *Ensaños sobre o pós-exílio* (vol.1 - Los mecanismos de opresión), Macapá, 2003, p. 1-9.

nesis al Deuteronomio podía, así, servir de documento normativo, histórico, teológico del pueblo de Israel, pudiendo recibir el debido beneplácito del poder persa.

Así, por motivos de orden histórico-sociales, surgió un pentateuco, básicamente con la disposición de material tal como lo tenemos hoy:

Gén + Ex + Lev + Núm + Deut = Pentateuco

La situación de Judá en el periodo persa, sin embargo, no posibilitaba las condiciones para expresar las proyecciones o la historia de Israel como nación con autonomía política, dado que situacionalmente estaba destituida de autonomía plena y de la posesión de la tierra. Ese, posiblemente, fue el motivo principal para la realización del corte al final del libro del Deuteronomio, dando así lugar para el surgimiento del actual *pentateuco* o su forma anterior. Con la supresión del relato de la conquista en el libro de Josué y de la amplia descripción de la existencia de Israel como nación políticamente autónoma, se evitaba cualquier conflicto con el poder imperial persa. Esa renuncia a las proyecciones de ampliación territorial, sin embargo, veladamente continuaban presentes en la *torah* bajo la forma de *promesas* dadas por Dios a los antepasados. ¡Hay, sin embargo, una diferencia entre promesa o relato histórico de conquista!

La renuncia a conflictos con el poder persa ayuda a entender el porqué de la censura del eneateuco, después del libro del Deuteronomio. Posiblemente ayuda a explicar otros trazos marcados al final del pentateuco, como el hecho de que la profecía esté subordinada a la *torah* y a Moisés. En Deuteronomio 34,10, Moisés es presentado como el mayor y más privilegiado elemento de mediación entre Dios y el pueblo. Moisés es el mayor de los profetas. Este "Moisés", sin embargo, ya representa y simboliza las propias leyes de la *torah*, así como su centro autoritativo que es el templo. Con eso, en la perspectiva de la elaboración de la obra de la *torah*, la profecía, los profetas, el canon profético y sus proyecciones históricas y teológicas quedan relegados a un plano subordinado con relación a la *torah*, al Sinaí y al Tabernáculo/templo. El texto de Deut 34 marca posiblemente el momento de transición del 'proceso de canonización' a la idea de 'canonización', en la medida en que con la censura del final del Deuteronomio, determinada grandeza literaria es definida con un estatus especial, propiamente canónico<sup>23</sup>. A partir de allí, solamente la *torah* será tenida como documento judío autorizado y aceptado por el poder persa. Profetas y Escritos tendrán un lugar derivado en el canon. El Sinaí tendrá la primacía como lugar mítico para la entrega de las leyes. Solamente el Tabernáculo/templo será el lugar apropiado para la morada de Dios. Tal subordinación de la profecía también pudo favorecer proyectos de poder de grupos que, a partir del post-exilio, pasarán a controlar la *torah* y su interpretación, así como a administrar la central de identidad de Yehud, que es el propio templo.

## Concluyendo

En este artículo tratamos de discutir posibilidades de la existencia de una obra extensa que agregaba la Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD) con los materiales del Génesis hasta Números, formando un gran arco narrativo desde los orígenes más remotos hasta la experiencia de exilio. Con la adición de los materiales de Génesis hasta Números se tiene un trabajo de composición, en el cual hay disputa entre una tendencia deuterono-

<sup>23</sup> Ver al respecto Georg Braulik, "Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut", en Erich Zenger (editor), *Die Torá als Kanon für Juden und Christen*, Stuttgart, Herder, 1996, p. 61-138.

mista y otra sacerdotal. Entendemos que, en la disposición sincrónica de los materiales dentro de esta obra, especialmente en la *torah*, la perspectiva sacerdotal se volvió dominante. Esa posible obra, en cuanto hipótesis literaria, sufrió censuras al final del Deuteronomio, con reestructuración de materiales, dando origen a la actual forma de la *torah* o pentateuco y los Profetas, como segunda parte del canon hebreo. Limitaciones dentro de la política de tolerancia persa, posiblemente contribuyeron a formatear esta literatura teológica, histórica y jurídica, representativa del judaísmo post-exílico.

Haroldo Reimer  
rua 115-G, n.10 – Setor Sul  
Goiânia/GO  
74085-310  
Brasil  
h.reimer@terra.com.br

# Profetisas en el Antiguo Israel<sup>1</sup>

## *Entre un consejo y otro, interfiriendo en el curso de la historia*

### Resumen

Este artículo tiene la intención de delinear la figura de la profetisa en el Antiguo Israel, releer el desempeño de estas mujeres en la religiosidad popular y levantar sospechas hermenéuticas sobre la “desaparición” de estas mujeres, tanto en el profetismo en Israel como de la Biblia Hebraica.

### Abstract

This article intent to establish who is the prophetess in Ancient Israel, re-read the fulfillment of these women on the popular religiosity and to raise hermeneutic suspicions about the disappearance of these women from the prophetic books on Hebrew Bible.

### Introduciendo

Desde el inicio de la historia de la humanidad, hasta el tercer milenio aec., las mujeres poseían una prominencia social incuestionable, siendo muchas veces divinizadas. Eran afamadas como seres sagrados porque podían, en sus cuerpos, concebir, generar la vida y parir la vida.

Carol Meyers nos muestra que la restricción de la participación de la mujer en la región de Palestina, a partir del tercer milenio aec, se dio por un factor preponderante: hombres y mujeres estaban muriendo en grandes cantidades. No sabemos si por plagas, enfermedades, guerras, etc., y la población de la región estaba decreciendo; el promedio de vida no pasaba de los 40 años de edad.

Este decrecimiento poblacional hace que la sociedad tome la iniciativa de salvar a las mujeres de esfuerzos, de situaciones de riesgo, y las concentre en el trabajo de la casa y de la familia, en un ambiente que teóricamente era menos agresivo que los campos de bata-

---

<sup>1</sup> Este ensayo es el resultado del intenso diálogo establecido entre las ideas de los y las siguientes investigadores, a quienes considero como mis co-autores: Mercedes Brancher, “A violência contra as mulheres feiticeiras”, en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, n. 50, 2005, p. 86-90; Athalya Brenner, *A mulher israelita*, São Paulo: Paulinas, 2001; Luiz Dietrich, Shigeyuki Nakanose y Francisco Orofino, *Primeiro livro de Samuel - Pedir um rei foi nosso maior pecado*, Petrópolis: Vozes, 1999 (Serie Comentario Bíblico); Fokkelien van Dijk-Hemmes, “Mães e uma mediadora no cântico de Débora”, en Athalya Brenner (organizadora), *Juízes a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo: Paulinas, 2001, p. 139-146; Diana Edelmann, “Julda, a profetisa de Yhwh ou de Aserá?”, en Athalya Brenner (organizadora), *Samuel e Reis a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo: Paulinas, 2001, p. 296-322; Sandro Gallazzi, “Por que consultaram Julda?”, en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, n. 16, 1993, p. 38-46; Alice Laffey, *Introdução ao Antigo Testamento em perspectiva feminista*, São Paulo: Paulinas, 1994; Deirdre Levinson, “A psicopatologia do rei Saul”, en Christina Buchmann y Celina Spiegel (organizadoras), *Fora do jardim mulheres escrevem sobre a Bíblia*, Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 135-152; Carol Meyers, “As raízes da restrição”, en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n. 20, 1990, p. 9-25; Peter Nash y Elaine G. Neuenfeldt, “De magias e demônios - Os processos de exclusão e marginalização do/a outro/a”, en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 2002, n. 74, p. 70-78; Elaine G. Neuenfeldt, *Práticas e experiências religiosas de mulheres no antigo Israel - Um estudo a partir de Ezequiel 8,14-15 y 13,17-23*, São Leopoldo, Escuela Superior de Teología, 2004, 393p. (tesis de doctorado); Nancy Cardoso Pereira, “Hermenéutica feminista - Roteiros de inimidade ou parcerias saborosas?”, en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, n. 50, 2005, p. 189-196; Nancy Cardoso Pereira, “Tamborins, espelhos e sonhos - Profecia no imaginário das relações de gênero da Bíblia Hebraica”, en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n. 73, 2002, p. 67-75; José Luiz Sicre, *Profetismo em Israel - O profeta, as profetas, a mensagem*, Petrópolis: Vozes, 1996.

lla, que ellas también acostumbraban frecuentar. En el cambio de la Edad de Bronce Tardío a la Edad del Hierro, que corresponde al Israel tribal, este era el escenario en la región de Canaán. Fueron salvadas, inicialmente, por una cuestión de preservación de la especie humana, pues si ellas morían antes de procrear hijos, la extinción del ser humano en la región sería apenas una cuestión de tiempo.

Con el pasar del tiempo, esta “economía de mujeres” se fue acomodando y resultó en una desvalorización progresiva de la mujer, desencadenando en su silenciamiento y en la restricción de su participación en diversos segmentos de la vida de la sociedad, principalmente en la vida religiosa. Aparentemente, las profetisas bíblicas vivieron esta transición en carne propia y podemos percibir, en los Profetas Anteriores, algunos indicios de este cambio desde la prominencia hasta la restricción de sus actuaciones en diversos segmentos, principalmente en la religión.

Sin embargo, ¿Quién fue la profetisa en los tiempos del tribalismo y la monarquía del Antiguo Israel? ¿Qué tipo de personas recurrían a las profetisas y cuál era su intención? ¿La actuación de las profetisas se restringía apenas a aquellas que eran portadoras oficiales de la denominación *nebi'ah* o el perfil profético también podía ser encontrado en otro tipo de personaje femenino que no ostentase ese nombre? O mejor, ¿cuál era la diferencia entre una profetisa y un profeta?

### La *nebi'ah*

La palabra *nebi'ah* “profetisa” es rara en la Biblia Hebrea. Apenas seis veces aparece esta expresión en todo el Antiguo Testamento, y se refieren específicamente a Miriam (Ex 15,20), Débora (Jue 4,4), Julda (2Re 22,14 y 2Cro 34,22), Noadías (Neh 6,14) y la profetisa en Isaías (Is 8,3). El término puede referirse no sólo a la profetisa en la verdadera acepción de la palabra, sino también a la esposa (Is 8,3) y también a la poetisa (Ex 15,20)<sup>2</sup>.

El éxtasis profético en el AT está, algunas veces, ligado a la actividad musical. Eso nos conduce a las primeras profetisas citadas (Miriam y Débora), una del desierto y la otra de la región del norte del Israel tribal, ambas ligadas a la música y a la poesía, como ocurre con Eliseo (2Re 3,14-19), que es conducido a la revelación de la palabra de Dios a través de la música. “El ingrediente que se destaca en la profecía ejecutada por mujeres, es la performance vinculada con la danza y con el canto. Este medio de comunicación, con cantos y con danzas profética de mujeres es conocido a partir de algunos textos bíblicos: Jue 11,34; 21,21; 1Sam 18,6; Jer 31,4”<sup>3</sup>.

El profetismo en Israel pasó por una profunda mutación en un periodo de ocho siglos (1200 a 425 aec). Personajes que conducían batallas, fomentaban la transición de poder, sometían a los gobernantes a sus oráculos (como Samuel y Elías) se volvieron, a lo largo de este periodo, en coadyuvantes del centralizado sistema del templo (como Ageo y Malaquías).

En este intervalo, su autoridad sobre los reyes se fue perdiendo; se volvieron colaboradores del rey (Natán por ejemplo), hasta que se estableció una total ruptura con el gobierno y el templo. Eso aproximó a los profetas a los pobres de la tierra y de la religiosidad popular, consecuentemente los alejó de los gobernantes. El hecho es bastante perceptible

<sup>2</sup> George V. Wigram, *The englishman's hebrew and chaldee concordance of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker, 1980, p. 786. Confróntese también Samuel Bagster, *Gesenius' hebrew and chaldee lexicon*, Grand Rapids: Baker, 1980, p. 528.

<sup>3</sup> Elaine G. Neuenfeldt, *Práticas e experiências religiosas de mulheres no antigo Israel*, p. 106; también confróntese José Luiz Sicre, *O profetismo em Israel*, p. 101-110.

en actuaciones como las de Elías, Eliseo, Amós, Oseas y Miqueas, profetas de los siglos IX y VIII aec, considerado el siglo de oro de la profecía bíblica. La cantidad de profetas proliferó de tal forma que la profecía cayó en descrédito. Para reconocer al verdadero profeta se debería registrar sus oráculos y aguardar que el tiempo comprobase la veracidad de los mismos.

Las mujeres estaban ligadas al ejercicio de la religiosidad popular; su espacio para el ejercicio de la religiosidad siempre estuvo vinculado a la casa y a los elementos de su cotidiano, principalmente aquellos ligados a la producción y reproducción<sup>4</sup>. A partir de los días de Josías, esta religiosidad no sólo se volvió marginal, sino que se volvió efectivamente prohibida. Durante el exilio, a partir de la profecía de Ezequiel, las mujeres quedaron desautorizadas por el oráculo del profeta. Se percibe, entonces, que el descrédito por el cual la profecía bíblica estaba pasando golpeó de lleno a las mujeres, puesto que el periodo y los eventos coinciden.

Con eso, es necesario que nuestro análisis sobre la profetisa no se limite sólo a aquellas que poseían el título de *nebi'ah*, sino que debemos preguntarnos también por las 'pistas proféticas' en otras mujeres dentro de los Profetas Anteriores. El profeta típico de Israel se identifica como una persona con quien Yahvé habla a través de sueños, visiones y oráculos, y los medios de transmisión de esta palabra se dan a través de la palabra del propio profeta o por la dramatización de acciones simbólicas.

Sin embargo, las profetisas de este bloque de la Biblia Hebrea no presentan esta delimitación tan determinante en sus actuaciones. Al mismo tiempo que tales mujeres son raras en el texto bíblico, ellas demuestran una actuación envuelta con otro tipo a actividades, más allá de las propiamente proféticas. La profetisa no tiene un formato muy definido. Su actuación se da a través de las acciones cotidianas, a la sombra de una palmera, en las 'confecciones de ropas' de Jerusalén o incluso en la ventana del palacio real... Pero, ¿cómo aparecen?

Comencemos por las mujeres literalmente llamadas *nebi'ah* en los Profetas Anteriores: Débora y Julda.

### ¡Sin Débora, sin guerra!

Débora es nuestra principal pista sobre profetisas del periodo tribal. Para describir a Débora tenemos que recorrer dos estilos diferentes de literatura: la poesía (Jue 5) y la narrativa (Jue 4). Eso nos lleva también a dos círculos de tradición diferentes, en los cuales la oralidad de estos eventos se fue desarrollando: el círculo oficial de los redactores de la historiografía y los círculos populares donde la poesía era repetida en las canciones de las tribus. Vamos a tratar por separado los dos materiales. Comencemos por el cántico, que es el material más antiguo, más próximo de los eventos.

En el cántico (Jue 5), el papel de Débora es menos explícito. Ella, en el mismo, es identificada como profetisa. El texto nos dice que Débora compone/entona un cántico de victoria (Jue 5,1). También nos informa que Débora se erige en el papel de madre de Israel (5,7). Débora es convocada para levantarse y llevar a los prisioneros (5,12). Ella también lanza palabras de elogios a los líderes de otras tribus que estuvieron con ella (5,15) y de censura a aquellos que no llegaron a luchar junto con sus hermanos (5,15-23). Débora tiene poder de proferir bendiciones sobre Jael, la mujer que derrotó a Sisera (5,24). Su perfil

<sup>4</sup> Elaine G. Neuenfeldt, *Práticas e experiências*, p. 108-109.

en el cántico más se asemeja al de una consejera o mentora del pueblo, dado que la palabra de Dios ni siquiera se manifiesta a través de ella en el poema.

Sin entrar en grandes detalles en cuanto a las capas redaccionales, puesto que esto debe ser hecho en otro artículo, situaremos al relato de Jue 4 a partir del siglo VII aec, periodo en que los Profetas Anteriores comienzan a ganar un cuerpo redaccional. Es esta narración la que atribuye a esta mujer el título de *nebi'ah* y no el cántico.

Débora era casada (Jue 4,4) e lideraba Israel (4,4). Ejercía la función de jueza bajo una palmera que recibirá su nombre y que quedaba entre Ramá y Betel (4,5), lugares conocidos por sus importantes santuarios en la región de Efraín (4,5), allí se dirigían los israelitas cuando necesitaban resolver sus cuestiones jurídicas (4,5). Podemos pensar en una anciana, respetada por la comunidad de Efraín, pero si el estudio de Meyers puede contribuir a establecer su edad, es más probable que Débora fuese una mujer con una edad entre los 30 y 40 años, ya que este era el estimativo de vida máxima de una mujer al final de la edad de bronce.

Débora tenía autoridad para convocar a su presencia a un guerrero de otra tribu (Neftalí) como era Barac (4,6) y en este encuentro ella transmitió la orden de Dios: “reúne diez mil hombres de Neftalí y Zabulón” (4,6). La relevancia del papel de Débora en esta coyuntura es innegable, tanto que Barac condicionó su participación en la batalla a la presencia de Débora en el *frente* (4,8). Débora compareció a la batalla (4,9), sin embargo profetizó la muerte del enemigo por manos de otra mujer (4,9) y el relato no muestra ningún descontento por parte de Barac a causa de esta predicación. Esa predicación es acatada pasivamente. Débora fue quien dio la orden de partida a la batalla (4,14).

En suma, la Débora descrita en Jue 4 y 5 fue una mujer tremendamente participativa en la política y en las guerras de Israel, en un tiempo en que Yahvé era conocido como el Señor de los Ejércitos. Era una mujer con su propio ‘tribunal’, no en las puertas de las ciudades, sino bajo la palmera que recibió su nombre, vinculada al pueblo del campo. Esta mujer guerrera, que hablaba en nombre del Señor de los Ejércitos, es identificada como profetisa; también profirió el cambio del final de la batalla, cuando Barac se resistió a seguir sin ella. También predijo la victoria por mano de otra mujer.

La actuación de Débora fue muy similar a la de Samuel: oyó la voz de Dios, la transmitió a sus destinatarios, confirió autoridad divina a una batalla, predijo el futuro, comisionó a los líderes; en fin no nos parece que la profetisa fuera tenida como inferior al profeta o que su papel fuese secundario, al contrario Barac se sentía dependiente de la presencia de Débora en el campo de batalla para que sea un buen suceso. Debemos recordar que Samuel surgió en la historia de Israel sustituyendo a los hijos de Elí, que eran sacerdotes y no profetas. Así, podemos sospechar que el sistema tribal presentaba este cúmulo de funciones sacerdotales y proféticas en una sola persona que era importante en la casa y en la familia. ¡Débora se levantó como madre en Israel (Jue 5,7)! Ella fue matriarca, jueza, profetisa y poetisa. Este conjunto es bastante significativo.

## **Julda: dile al hombre que te envió lo siguiente**

Los relatos sobre Julda cuentan eventos de los días de Josías (630 – 609 aec). Toda vez que la misma redacción de los Profetas Anteriores está muy comprometida con este periodo, podemos decir que la distancia entre los eventos narrados y el propio texto sobre Julda es considerablemente pequeña. La confirmación de la profetisa sobre el contenido del libro encontrado en el templo desencadena la reforma religiosa promovida por Josías.

Julda era casada, y su esposo se llamaba Salum, hijo de Ticvá, nieto de Jarjas (2Re 22,14). Ella era esposa del hombre que guardaba los vestidos (22,14). El texto no define si quien custodiaba los vestidos era el propio Salum o su abuelo Jarjas, sin embargo sólo hay siete menciones iguales de la palabra *ha-begadim*. Cuando aparece en plural, todas las referencias indican vestidos sacerdotales, pero cuando aparece en singular (otras cuatro referencias) se indican vestidos diversos. El término indica tanto vestidos sagrados del sumo sacerdote como los paños del tabernáculo (Núm 4,6-13) o los forros de las camas (1Sam 9,13)<sup>5</sup>. Eso crea un vínculo de la profetisa con las ocupaciones sacerdotales. Es probable que prestase servicio al templo, por eso fue inmediatamente recordada por el sumo sacerdote.

Al contrario de los relatos sobre Débora, cuyo origen está nítidamente vinculado con el norte de Israel, Julda está en el sur, unos seiscientos años después, literalmente en Jerusalén y con un detalle interesante: moraba en el barrio nuevo de Jerusalén (2Re 22,14). ¿Qué lugar era ese?

Cuando Samaria fue despoblada, a partir del 722 aec, hubo una explosión demográfica en Jerusalén. La población de la ciudad aumentó cerca de quince veces, en un periodo de una generación. Esto indica una gran migración de israelitas del norte de Israel a la región de Judá, específicamente a Jerusalén, ciudad que aún no había sido conquistada por los asirios.

La ciudad aumentó mucho en los días del rey Ezequías. El barrio nuevo de Jerusalén (nuevo en los días de Josías) era uno de esos lugares dentro de los muros, a partir de la ampliación de la ciudad. Este crecimiento también se reflejó en las regiones agrícolas y en otras ciudades fortificadas de Judá<sup>6</sup>.

El papel y la autoridad profética de Julda, así como su vínculo con el sacerdocio eran, aparentemente, incontestables. El rey ordenó: "Id a consultar a Yahvé por mí y por el pueblo" (2Re 22,13). Sin ninguna discusión, sus funcionarios, encabezados por el sumo sacerdote, se dirigieron a Julda. ¿Qué sabía Julda sobre la ley que los judeos desconocían?

Es Sandro Gallazzi quien nos trae la interesante visión de que ni Jeremías ni Sofonías, contemporáneos de Julda, fueron escogidos entre las decenas de profetas que eran usualmente consultados por los gobernantes (1Re 22,5-6). Para él Julda representaba los segmentos del pueblo de la tierra, que se oponía al rey, representando el juzgamiento de Dios sobre la monarquía y el templo<sup>7</sup>.

"El Deuteronomista [habla] de Julda justamente aquí, cuando es narrada la aparición del libro más importante para él: ¡el Deuteronomio! (...) ¡Julda es quien, en nombre de Yahvé, da 'autoridad' al libro del Deuteronomio!"<sup>8</sup>.

Diana Edelmann, también propone otra hipótesis. Ella sugiere que Julda podría haber sido una profetisa no de Yahvé, sino de Aserá. En palabras suyas:

"El templo en cuestión era aquel en que el culto a Aserá aún hacía parte del yahvismo nacional. Habría sacerdotes y profetas de Aserá oficialmente designados y patrocinados. Si un libro que contenía las palabras de Yhwh hubiese sido encontrado en esa época y si se hubiese descubierto que hacía mucho tiempo no se observaban las palabras de Yahvé, es más probable que el rey hubiese enviado una delegación para

<sup>5</sup> Louis Goldberg, en R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr. y Bruce K. Waltke, *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 149.

<sup>6</sup> Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, *A Bíblia não tinha razão*, São Paulo: A Girafa, 2003, p. 329-333.

<sup>7</sup> Sandro Gallazzi, "Por que consultaram Julda?", p. 38-46.

<sup>8</sup> Sandro Gallazzi, "Por que consultaram Julda?", p. 39.

que consulte a un profeta de Aserá, a fin de saber cómo estaba el humor de Yhwh, en vez de consultar cómo estaba el humor de Yahvé, por intermedio de uno de sus propios profetas, el que llamaría la atención por las infracciones y aumentaría la furia de la divinidad. Un intercesor, en este caso, la consorte de Yhwh, sería capaz de amenazar la necesidad de castigo o persuadir a la otra divinidad a ser clemente en su castigo o respuesta y, de esta forma, amainar la situación potencialmente desastrosa<sup>9</sup>.

El sumo sacerdote Helquias fue el mismo hombre que encontró el libro perdido en el templo (22,14). El busca a Julda, con determinación real, para salvaguardar el proyecto. Incluso, por la forma como Julda responde parece o ignorar la autoridad real que está detrás del sacerdote o simplemente la desplaza. Julda no dijo: “id a decirle al rey, mi señor”, con la solemnidad de un Natán. Ella simplemente dice: “decidle al hombre que los envió a mí” (22,15). En el relato posterior del libro de Crónicas la expresión es semejante (2Cro 34,23).

Esta curiosa ‘irreverencia’ nos hace retomar la explicación sobre el local donde Julda se encontraba. ¿Sería el barrio un reducto de los norteños refugiados, que migraron progresivamente a la ciudad, después del 722 aec? ¿Sería Julda una profetisa educada en los moldes de la escuela profética de Samuel, en el norte? ¿Habría migrado esta escuela hacia el sur dado que, a partir de esta época, un profetismo más sustancial se desarrolló en el sur? En un relato anterior, el texto atribuye la ley como entregada al pueblo a través de sus siervos, los profetas (2Re 17,13). Este vínculo de la ley con la profecía, ya en los días de Ezequías, era bastante significativo. Ahora, con Julda ello es incuestionable, siguiendo la sospecha de Gallazzi.

El ‘poco caso’ de Julda con la persona del rey bien nos recuerda las palabras de Elías, Eliseo y Amós, importantes profetas de norte, durante los siglos IX y VIII. ¿Por qué el tenor de la palabra profética de Julda tiene esa insolencia para el rey, ese ‘acento’ tan... norteño?

“Julda está totalmente ligada a su papel impopular. Ella es absorbida en los asuntos de estado porque provee un oráculo a los emisarios del rey y lo hace directamente y sin recelo. Sus palabras proveen la destrucción de Jerusalén y, por lo tanto, el propio Josías moriría en paz (...) la no realización de la parte final de la profecía de Julda la marca como una genuina predicación política, ocurrida antes de los hechos a que se refiere”<sup>10</sup>.

Este camino por la ocupación, por el barrio, por el ‘acento’ y por la credibilidad de Julda, nos muestra, en un material literario menor que el de Débora, una profetisa mucho más ‘elaborada’. Débora pertenecía al momento en que los profetas actuaban en la política, periodo pre-monárquico. Julda pertenecía al momento opuesto: el de la consolidación de la monarquía, y en esos días la figura del profeta estaba muy despreciada frente a sus gobernantes. Julda vivió en un momento de descrédito de la profecía, un tiempo en el cual proliferaban falsos profetas en el nombre de Yahvé. Pocos eran aquellos a los que se le podía consultar y confiar una palabra de Yahvé, y Julda era una de esas referencias.

<sup>9</sup> Diana Edelmann, “Julda, a profetisa de Yhwh ou de Aserá?”, p. 316.

<sup>10</sup> Athalya Brenner, *A mulher israelita*, p. 84.

## Concluyendo

Este breve panorama en las acciones de Débora y Julda, en las pocas pistas que el texto bíblico nos deja, nos muestra a las profetisas con aspectos bien diferentes a los profetas. Cuando observamos la delimitación de la actuación del propio profeta, nos preguntamos qué hacían estas mujeres para ser catalogadas como profetisas.

Sin embargo, hay algo en común entre Débora y Julda. Ambas actúan a través del consejo en medio del pueblo y para fines específicos. No hay oráculos proféticos proferidos por Débora y Julda, sino confirmaciones de la voluntad de Yahvé para una batalla o confirmaciones de los aspectos de la ley y de la alianza en el Deuteronomio, que son confirmados por dichas mujeres, mediante consulta de las personas que a ellas se dirigen.

Eso nos sugiere que, probablemente, la profetisa no era una vidente o una personalidad exótica, o que necesitaba desdoblarse en ambiciosas acciones simbólicas para ser canal del mensaje de Dios. Ellas eran consejeras. Eran consultadas. El pueblo se dirigía a ellas para pedirles consejos, para juzgar causas, para confirmar leyes.

Esta perspectiva nos lleva, entonces, a una actuación más amplia de las mujeres, al lado de los líderes hombres, sirviendo como consejeras o como aquellas que profieren la palabra final de Yahvé sobre determinado proyecto.

Obviamente, del mismo modo que las profetisas eran consultadas, otras mujeres también eran consultadas, y al proferir palabras que se cumplían y se transformaban en verdaderas profecías, causaban tremendo efecto. Uno de esos casos sería el de la propia Mical. Sus palabras bien pudieron haber causado enorme efecto en la restante historia de David<sup>11</sup>. También tenemos a la mujer de En-Dor. Es posible, incluso, que las profetisas hayan sido calificadas como falsas portavoces de Yahvé por transmitir sus consejos a través de prácticas sincretistas que mezclaban la orientación de Yahvé con magia y otros rituales presentes en la religiosidad popular, pero plenamente condenados, no sólo por el Deuteronomio, sino también por la reforma religiosa de Josías que se suscitó después de descubierta la ley. O sea, no se sometían a los formatos impuestos por el modelo religioso de preeminencia masculina.

Nuestra sospecha es que, de alguna forma, las profetisas fueron asemejadas o colocadas en la misma categoría que todas las mujeres que eran 'consultadas' por el pueblo para recibir consejos de ellas. Las profetisas desaparecerán de la historia en el mismo momento en que el modelo oficial de profecía se definió como masculino.

Cuando Deut 18,9-22 describe al verdadero profeta, es un *nabi'*, nunca una *nebi'ah*. Con eso se excluye cualquier posibilidad de actuación de la mujer en una función como ésta.

Tiene sentido que Julda sea la última profetisa reconocida en Judá. A partir de la aplicación de esta ley, hasta la propia Julda, que le dio confirmación teológica, quedó desautorizada, ¡suerte de la que ella habló aun antes de que se aplicara! "Todas las prácticas que estaban fuera de la mirada y alcance de la mano oficial fueron rechazadas y puestas en el ámbito proscrito de la deslegitimación"<sup>12</sup>.

Más allá de sus esquinas, sus cuartos mal iluminados, en sus tiendas quemando incienso, en el campo donde se recoge espigas, las mujeres continúan siendo buscadas para

<sup>11</sup> Esa fue una consideración importante hecha por Milton Schwantes: si las palabras de Mical no fueron, en cierto sentido, proféticas en cuanto el desdoblamiento complicado en la historia de la sucesión del trono en Judá, y si lo que ocurrió con David después no hubiera sido una consecuencia del desprecio que tuvo con ella. Este es un asunto a ser desarrollado en otro momento, pero queda aquí la sospecha como motivación para nuevas investigaciones.

<sup>12</sup> Elaine G. Neuenfeldt, *Prácticas e experiencias*, p. 107.

dar consejos. ¡Y los dan! Quién sabe en qué momento del curso de la historia acabó siendo modificada la causa de las personas que seguían los consejos de dichas mujeres. Al final, ¿quién consigue callar la boca de una mujer?

Lília Dias Marianno  
rua Tuiuti, 185 casa 3  
São Cristóvão  
Rio de Janeiro/RJ  
20920-010  
Brasil  
lilia.marianno@gmail.com

# El mesianismo y su contraposición con Deuteronomio (17,14-20)

## Resumen

El mesianismo es bien conocido como un movimiento bastante ligado al reino de Judá. Sin embargo, el estudio de sus orígenes en Génesis 49,8-12 nos posibilita descubrir las ideas mesiánicas en la comunidad de Israel, en Deuteronomio 17,14-20. Estos textos apuntan a la existencia de un movimiento activo y permanente que procuraba rescatar y mantener las ideas mesiánicas del periodo anterior a la monarquía

## Abstract

Messianism is well known as a movement associated with the Kingdom of Judah. Nonetheless, the study of its origins in Genesis 49,8-12 makes it possible for us to reveal messianic ideas in the community of Israel, in Deuteronomy 17,14-20. These texts point to the existence of an active and permanent movement that sought to rescue and maintain messianic ideas of the period before the monarchy.

La Torá, el Pentateuco, representa más que un código fechado de leyes. La Torá es la piedra de la esquina, “lanzada” para establecer los fundamentos de la tierra (Job 38,4-7). Como ejemplo de ello, el libro del Deuteronomio no puede ser tomado solamente como un instrumento de la historia anterior a la monarquía. Su “ley proclamada” se entiende a través de la historia del pueblo. Así, los Profetas Anteriores tienen mucho que ver con el libro del Deuteronomio. Todo esto porque la Torá fue construida a partir de la vivencia del pueblo bíblico, en Canaán. Por lo tanto, el libro del Deuteronomio y el bloque de los Profetas Anteriores se complementan en la tarea de comunicar el proyecto de Yahvé para el pueblo bíblico.

La tradición mesiánica se fortalece grandemente en los límites de influencia del Reino de Judá. Esto es lo que leemos en los escritos del Antiguo Testamento (AT). Los textos considerados mesiánicos tienen relación con los judaicos, sean aquellos ligados a la tradición de Belén (1Sam 16,1-13; Miq 5,1-4) o sean ligados al círculo político-religioso de Jerusalén (Sal 2; 2Sam 7,4-16). El mesianismo, entre las tribus del Norte, aún es un desafío para los estudiosos y las estudiosas del AT.

A pesar de que la tradición mesiánica terminó expandiéndose en el Sur, después de la muerte del rey David, en medio de las desilusiones con los monarcas de la dinastía davídica, es posible detectar elementos de la esperanza de tener un líder, con características tribales, como la que existían antes del establecimiento de la monarquía de Israel. Las marcas históricas de ese proyecto mesiánico se encuentran en lo dicho sobre Judá, como parte de las bendiciones de Jacob (Gén 49,8-12).

Nuestra tentativa, nuestra investigación es encontrar elementos de esa antigua tradición en otros textos del AT. El texto de Deuteronomio 17,14-20 –denominado de “ley real o “derecho del rey” – puede tener ligaciones con la primitiva tradición mesiánica. Primeramente, vamos a concentrar nuestra investigación sobre estos dos textos, pues ellos pueden darnos luces sobre el anhelo de un líder, ya en el periodo tribal

## 1. “Hasta que venga el comandante”

En cuanto a lo dicho sobre Judá (Gén 49,8-12), cualquier abordaje sobre la fecha y el origen exige un análisis más complejo. Estamos proponiendo que el origen de este texto es anterior al periodo de la monarquía y, por lo tanto, trabajamos con tres raciocinios:

(1) Pese a no ser un argumento determinante para juzgar la antigüedad, el hecho de que este texto esté localizado en el Pentateuco puede pesar a favor de una datación pre-monárquica. Al final, el Pentateuco no hace referencia a la ciudad de Jerusalén.

(2) Los dichos sobre las tribus son típicos para el periodo pre-monárquico. Esta es una observación hecha por Milton Schwantes, en su artículo “Marcas de un proyecto político-mesiánico de Judá”. En su argumento, Schwantes afirma que “tales dichos tendrían su ‘lugar vivencial’ en el encuentro de las tribus, sea por ocasión de acciones militares conjuntas (Jue 5,14-18) o por otra solemnidad (Jos 24)”. Claus Westermann confirma esta hipótesis, afirmando que la bendición de Jacob es una colección de dichos muy antiguos, cuyo origen es del periodo tribal<sup>1</sup>. Esta colección de dichos puede ser caracterizada como historia primitiva de la convivencia de las doce tribus, antes del periodo monárquico.

(3) Esos dichos (Gén 49,1-28) muestran, a través de detalles, las diferentes características de las tribus israelitas. Los dichos son como retratos que ofrecen valiosas informaciones sobre la primitiva historia de los hebreos. En fin, ellos nos ayudan a penetrar en la vida e historia de Israel, como pueblo de Dios. Por ejemplo, en el dicho sobre Judá (Gén 49,8-12), la expresión “hasta que venga *xiloh* (v. 10b) necesita ser estudiada con mayor profundidad. Considerando un término inexplicable<sup>2</sup>, la alternativa para buscar el significado de *xiloh* es analizarlo en el contexto literario de la perícopa. Siendo así, el dicho sobre Judá abre una referencia elogiosa a Judá, por su competencia y, consecuentemente, por su superioridad en la defensa de los intereses de las tribus (v. 8-9). Judá fue, realmente, una tribu que se destacó en el contexto de un territorio localizado al sur de Israel, antes del advenimiento del estado (siglo 11 a.C.). El suceso del gobierno de David no depende exclusivamente de su persona, sino de la herencia de organización de la tribu de Judá. Desgraciadamente, tenemos poquísimas informaciones sobre las actividades de las tribus, en ese periodo.

En la formación y organización tribal, cada tribu necesitaba de un líder o un comandante militar. Mostrando que Judá desempeñaba un fuerte liderazgo entre las tribus del sur y, probablemente, ante la falta de un comandante para mantener su posición de superioridad en aquella región, los versículos 10-12 hacen mención de la necesidad de un líder tribal y militar. De esta forma, el término hebreo *xiloh* es, probablemente, un líder o comandante tribal, una figura valiosa y siempre esperada dentro del contexto político-religioso.

Las formulaciones del texto de Génesis 49,8-12 no permiten concluir si el término *xiloh* se refiere a la expectativa de un futuro rey de Israel. La esperanza de ese comandante tenía por objetivo el mantener la supremacía de Judá, en el cuidado de las demás tribus israelitas, frente a los agresores enemigos, durante el periodo tribal. El término ‘*amim* “pueblos” (v. 10), se refiere, inicialmente, a los clanes o familias israelitas (Jue 5,14) y no al figura del rey. Por lo tanto, este texto no posibilita argumentar a favor de la expectativa de un futuro rey. Así, *xiloh* es una figura del pueblo que llevaba una marca de un defensor y sal-

<sup>1</sup> Claus Westermann, *Handbook to the Old Testament*, Londres: SPCK, 1969, p. 52.

<sup>2</sup> De acuerdo a Ludwig Köhler y Walter Baumgartner, *Lexicon in veteris testamenti libris*, Leiden: E. J. Brill, 1958; sugerencia de lectura: Marcos Paulo Monteiro da Cruz Bailão, “Até que venha Silo” – Um estudo do messianismo pré-monárquico a partir de Génesis 49,8-12, São Bernardo do Campo, Universidad Metodista de São Paulo, 1994, 196p. (d disertación de maestría).

vador. Según la descripción de Génesis 49,8-12, su comandante estaba destinado a traer seguridad y paz a todas las familias. El v. 12 retrata la opinión de las personas que se benefician de ese liderazgo. Las familias ven belleza en el rostro de su líder y protector.

En resumen, la tradición mesiánica tiene una historia que comienza bien antes del establecimiento de la monarquía. Anterior a ella, existía un movimiento que se ve reflejado en los textos de Génesis 49,8-12 y, probablemente, de Deuteronomio 17,14-20. En la cronología de la historia de Israel, Deuteronomio va después de Génesis, sin embargo, lo que importa es la constatación de que el pueblo llevaba la esperanza de que una figura humana especial venga siempre a ocupar un lugar de liderazgo y de comando. No importa que estos dos textos tengan algunas ligaciones literarias con Jerusalén. Lo que es importante, es percibir que ellos muestran fuertes lazos con la ideología tribal del Norte de Israel.

## 2. El rey sustituye al comandante

¿Sería correcta esta observación? Es probable que sí, pues la monarquía fue el sistema de gobierno aprobado por los ancianos de Israel (1Sam 8,1-9). Para reforzar la veracidad de esta afirmación, es necesario analizar la unidad literaria de Deuteronomio 17,14-20. Esta se encuentra inserta en el bloque (Deum 16-18) que contiene disposiciones referentes a las siguientes autoridades: para el juez (16,18-20; 17,8-13), para el rey (17,14-20), para el sacerdote (18,1-8) y para el profeta (18,9-22). Tales disposiciones sugieren que Israel vivía en una época tardía de su monarquía, pues refleja un liderazgo bastante complejo y estratificado (siglos 8 y 7 a.C.) De entre estos cuatro cargos de liderazgo, el rey sobresale delante de las demás funciones de liderazgo. Hay razones circunstanciales para la valorización del rey como el líder mayor del pueblo. Una lectura exegética del Deuteronomio 17,14-20 nos entrega informaciones valiosas sobre el lugar de la experiencia que el texto vivencia, así como su intención. La provisión para la instalación de un rey sobre las tribus de Israel se divide en dos partes. En primer lugar, vamos a analizar la forma literaria con la cual esta disposición está formulada. Este texto se presenta formalmente como una reglamentación casuística: los casos-ley – “cuando entrases en la tierra...” (v. 14 a+b+c) y “ocurrirá cuando te asientes...” (v. 18a) – y las consecuencias – “yo estableceré sobre ti un rey (v.14 d) “y él deberá escribir para sí mismo una copia de esta Torá” (v. 18b). Estos dos casos-ley reciben, naturalmente, dos reglamentaciones. En la primera provisión a la llegada a Canáan, Deuteronomio prescribe escoger un rey. Para ello, el texto reglamenta:

a) *El caso-ley (v. 14a-c)*. Técnicamente, la formulación de este verso es perfecta, pues comienza con la partícula hebrea *ki* “sí”, “cuando”. El caso-ley es una descripción que apunta a una situación, particular cuando algunas acciones prescritas deben ser tomadas. Así, el v. 14 vivencia todo el tiempo que postula la introducción del reinado en Israel. La historia bíblica muestra que la monarquía fue aceptada después de mucha turbulencia política (Jue 9,7-15; 1Sam 8,1-22).

b) *Las consecuencias (v. 14d+e - 17)*. Las consecuencias del establecimiento de las tribus de Canáan están ordenadas en dos instrucciones: primero: el v. 14d+e señala la determinación – “yo estableceré sobre ti un rey...”. Esta prescripción altera la organización social del pueblo. En segundo lugar, los versículos 15-17 se refieren a la acción para efectivizar la decisión de tener un rey.

Así, las primeras provisiones para el establecimiento de un rey reciben aquí dos tipos de restricciones: ser escogido por Yahvé y ser sometido a la opinión del pueblo (v. 15-17). Estas condiciones restrictivas señalan que esta concepción de monarquía es diferente

a aquella instituida en Jerusalén. La forma de escoger al rey, en Jerusalén, es dinástica. He aquí un detalle importante en este análisis sobre la conexión entre el mesianismo y el Deuteronomio 17,14-20.

El primer bloque de restricciones (v. 15-17) revela algunos detalles muy esclarecedores para nuestro análisis:

(a) El v.15 habla sobre la libre escogencia del pueblo para tener un rey. El texto no habla sobre la sucesión dinástica automática, pues esta es una novedad de Jerusalén; sin embargo, el v. 20 da a entender esa posibilidad. Aunque sea solamente por el hecho de que el texto destaca la participación del pueblo en esa selección, se muestra que hay una divergencia con la institución monárquica de Jerusalén.

(b) Pese a que el v. 15 muestra una imposición sobre el modo de escoger al rey: éste debe ser electo por Yahvé. El pueblo puede participar en la selección, pero la palabra final pertenece a Yahvé. Como se ve, el texto muestra que hay una participación de las dos partes: Yahvé “elige/*bahar*”, y el pueblo “establece/*sum*”. Este verbo tiene el sentido de revestir. Estas dos primeras restricciones ya presentan divergencias con aquello que era practicado en Jerusalén.

(c) Una tercera imposición de límite se refiere a la selección de un extranjero para la función de rey. La palabra hebrea para extranjero, usada en el texto, es *nokri*, una persona bastante discriminada en la sociedad israelita. Es interesante observar que el libro del Deuteronomio usa el término *ger* con mucho cuidado, pues él es un extranjero residente, con *estatus* especial (Deut 14,29; 16,11.14). En la época de la reforma de Josías (622 a.C.), el *ger* desempeñó un importante papel, por ser un ciudadano protegido y de cierta manera querido por la población. Otro extranjero aceptado es el *toxab* “huésped” (Sal 39,13). La restricción al *nokri*, “extranjero no residente”, para ser escogido como rey, hace parte de la práctica discriminatoria de aquella persona que no tiene lazos consanguíneos o afectivos con el pueblo israelita (Deut 14,21; 15,3; 23,21; 29,21). Pese a que Israel rechazaba cualquier interrupción de la dinastía davídica (conforme 2Re 11,1-20; 21,23-24), esa legislación tenía mucho que ver con el Reino del Norte.

(d) En los v. 16-17, las restricciones son ampliadas y asumen un carácter profético. El rey no puede poseer caballos (v. 16), mujeres (v. 17a) y dinero (v. 17c). Como una censura profética de Amós y Oseas (siglo 8 a.C.), Deuteronomio prohíbe el uso de caballos en las guerras de conquista. Esta legislación está muy próxima y es afinada con la crítica de los profetas del Norte (Am 2,15; 4,10; 6,12; Os 1,7; 14,4). Amós, por ejemplo, se refiere a los caballos como monopolio de los enemigos e instrumentos de agresión contra el pueblo indefenso y trabajador. La agilidad del ejército enemigo depende básicamente del caballo y sus carretas. El Reino del Norte conoció y experimentó en carne propia la excesiva violencia de esos instrumentos de guerra, en la conquista asiria (Is 5,28). Por otro lado, la multiplicación de los caballos podría traer una crisis de alimento, ya que Israel no dispone de suficientes tierra de producción agrícola. Así, el caballo era una doble amenaza.

(e) El v. 17a legisla contra los excesos de las cortes. La instrucción para que el personal de la corte no multiplique para sí las mujeres tiene su razón de ser. Basta recordar las críticas del historiador deuteronomista, dirigidas a Salomón, en Jerusalén (1Re 11,1-13) y las empresas internacionales de Acab y la secularización de su corte, al unirse a la fenicia Jezabel (1Re 16,29-34).

(f) Finalmente, en el v. 17c se condena, también, la ganancia y la acumulación de riqueza en su beneficio. Esta ley real es muy severa, y es el resultado de muchas experiencias negativas en la historia de los reyes de Israel y Judá. Esta ley prohíbe al rey todo lo que

está al alcance de la práctica del monarca: caballos de guerra, sistema financiero particular y harem.

Todas estas instrucciones, positivas o negativas, son subrayadas con una justificación: “para que su corazón no se desvíe del rumbo” (v. 17b).

El *segundo bloque* de restricciones se extiende desde el v. 18 hasta el v. 20. La actividad prescrita para el rey, idealizado en esta ley del Deuteronomio (17,14-20), consiste también en estudiar la Torá. El estudio de la Torá es una necesidad básica, no solamente para el rey, sino para todo el pueblo que asume grandes proyectos (conforme a Jos 1,4-9). Para el AT, no hay misión y proyecto de vida societaria sin pasar por el conocimiento de la instrucción divina. Antonius H. J. Gunneweg<sup>3</sup> sugiere que la intención de esa legislación tiende a transformar al rey en una especie de rabino. Sin embargo, parece que esa no es la intención real de la ley. ¡Veamos! Los v. 18 y 19 establecen dos responsabilidades secuenciales para el rey: la primera, “él debe escribir un libro para su uso, una copia de esta Torá” (v. 18b). La segunda responsabilidad prescribe que “ella (= la Torá) se quedará con él (= rey), y él la leerá todos los días de su vida” (v. 19b). Como se ve, la segunda instrucción depende de la primera.

Estas dos responsabilidades están ampliamente justificadas en los v. 19c-18. Ellas están marcadas por la preposición *le-ma'an* “para que” (v.19c y 20d). Esta conjunción encabeza una serie de responsabilidades que el rey asume en su función de gobernar. El rey deberá tomar la Torá de forma seria y práctica. El texto hebreo usa expresiones fuertes para caracterizar las responsabilidades del rey: *le-ma'an yilmed le-yir'ah 'et yahveh* “para que aprendas a temer a Yahvé” (v. 19c), *li-xmor 'et-kol-dibre ha-torah* “para observar todas las palabras de la Torá” (v. 19d) y *la-'asotam* “para poner en práctica” estos estatutos (v. 19e). La secuencia de los verbos en este v. 19 es significativa. La finalidad mayor de cualquier aprendizaje no es la acumulación de conocimientos, sino la práctica de ellos, en los actos de gobierno. Más significativo, aún, son los dos ejemplos de práctica que el texto ofrece, y que el pueblo debe seguir. Aquí, es sorprendente la forma de acabar que tiene la primera recomendación. El estudio y el conocimiento de la Torá se encierran en un ejercicio simple, más profundamente importante para el establecimiento de la vida íntegra de una comunidad: “para que no se levante su corazón sobre sus hermanos” (v. 20a). La segunda recomendación está subordinada a la anterior: “para que él no se desvíe de ese mandamiento” (v. 20b).

Finalmente, la conjunción *le-ma'an* “para que” (v. 20d) abre la explicación de las consecuencias que llevarán al rey a guardar y estudiar la Torá: “para que vea prolongar los días de su reinado”. La segunda prescripción (v. 18-20) se concentra en un valor superior al de la primera (v. 15-17).

### 3. La ideología mesiánica en Deuteronomio 17,14-20

Hemos intentado, hasta aquí, leer lo dicho de Judá (Gén 49,8-12) y la ley real (Deut 17,14-20) para encontrar un posible lazo entre estos dos textos, en lo que concierne a la ideología mesiánica. De esa lectura, algunas conclusiones fueron hechas.

A. La forma literaria de esos dos textos no presentan una aparente conexión. Incluso no entendemos que tal nivel de conexión pueda determinar, o no, una ligazón entre estas dos unidades literarias. Lo dicho de Judá hace parte de una extensa perícopa que abarca cerca de doce bendiciones de Jacob sobre sus hijos (Gén 49,1-28). Se trata de una colección

<sup>3</sup> Antonius H. J. Gunneweg, *Teología bíblica do Antigo Testamento*, São Paulo: Teológica/Ediciones Loyola, 2005, p. 169.

de dichos tribales (conforme Deut 33,1-29). En cuanto eso, el texto de Deuteronomio se presenta en la forma de una ley casuística, legislando sobre el derecho del rey. En consecuencia de esto, es posible pensar que estas dos unidades literarias proceden de distintos ambientes vivenciales y diferentes fechas. Por lo tanto, la conexión deseada tiene que ser buscada en otro nivel.

B. El hecho de que estas dos perícopas se presenten con estas diferencias, en el nivel literario, no nos autoriza a abandonar la cuestión que nos proponemos tratar en este trabajo de investigación. Sin mucha demora, vamos a la primera hipótesis.

Había, en todo Israel, una conciencia de que el pueblo carecía de un liderazgo carismático que venga a orientarlo y defenderlo frente a las agresiones enemigas, sea en el ambiente tribal, sea en el contexto del estado. Eso queda claro en muchos textos bíblicos, particularmente en los dos en cuestión. El AT muestra que esa concepción de gobierno está presente en los diferentes periodos de la historia del pueblo bíblico. Evidentemente que en el periodo tribal, las pretensiones de un líder eran diferentes y menos sofisticadas. Con el surgimiento de la monarquía, la concepción de liderazgo fue alterada, conforme vemos en los dos textos en estudio. A partir de la institución de la monarquía, surgen dos tipos de liderazgos, frecuentemente, con características y expectativas diferentes. La historia bíblica reporta que, a partir de allí, la comunidad israelita pasa a esperar por dos tipos de liderazgo. Por cuestiones de espacio, nos vamos a detener en el proyecto que los dos textos muestra (Gén 49,8-12 y Deut 17,14-20).

C. El tratamiento sobre esos dos movimientos es muy complejo. Aquí vamos a agarrarnos del supuesto movimiento indicado en el dicho de Judá que asumimos tiene conexiones con la ley del rey, en el ámbito de la tradición teológica. ¿Por qué tal sospecha? Simplemente porque ambos textos no muestran señales de violencia y guerra, lo mismo que el texto de Deuteronomio que fue escrito en el ambiente del estado. El dicho de Judá promueve la paz reflejada en el útil borrico amarrado a una vid y en rostro sonriente de los agricultores (49,11-12). En cuanto eso, el *xiloh* es un comandante carismático muy semejante a los líderes tribales. Él promueve la vida y la paz entre los pueblos, preparando las tribus para la defensa, delante de los enemigos conquistadores y opresores. Por otro lado, la ley del rey sigue la misma tendencia. Sus instrucciones no incluyen la promoción de la guerra y la subyugación de los enemigos, conforme relata el Salmo 2. La selección de su líder, el rey, impone dos restricciones: la primera dice que la selección del rey debe pasar por la aprobación del pueblo (17,15-17) y la segunda exige la preservación y estudio de la Torá (17,18-20). Son detalles que aproximan los dos textos. A pesar de que no los menciona objetivamente, Gerhard von Rad lanza luces sobre una posible conexión entre los dos textos, él observa que “el derecho real formaba, en realidad, una especie de cuerpo extraño en el Deuteronomio”<sup>4</sup>.

D. La ley del rey no es considerada un texto mesiánico<sup>5</sup>. Estos exegetas no visualizan una conexión con el movimiento mesiánico.

Más aún, dos estudiosos encienden una luz que posibilita una discusión sobre el mesianismo en el texto de Deuteronomio. El primero es Gerhard von Rad<sup>6</sup>. Él calla sobre la

<sup>4</sup> Gerhard von Rad, *Teología do Antigo Testamento*, São Paulo, ASTE, 2ª edición, 2006, p. 83.

<sup>5</sup> Frank Crüsemann, *A Tora – Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 327-332; José Luis Sicre, *De Davi ao messias – Textos básicos da esperança messiânica*, Petrópolis: Editora Vozes, 2001; Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford: At the Clarendon Press, 1972; Edesio Sánchez, *Deuteronomio*, Buenos Aires: Ediciones Kairos, 2002 (Comentario Bíblico Iberoamericano); Pedro Kramer, *Origem e legislação do Deuteronomio*, São Paulo: Paulinas, 2006.

<sup>6</sup> Gerhard von Rad, *Teología do Antigo Testamento*, p. 82-83.

posibilidad de que la perícopa (Deut 17,14-20) pertenezca a grupos de tradición mesiánica. Él hace dos comentarios bien interesantes, que ayudan a esclarecer el lugar y la intención de este texto. En primer lugar, sugiere que la ley real formaba una especie de cuerpo extraño en el libro de Deuteronomio. Segundo, observa que hay una divergencia entre la política real de Jerusalén y las antiguas tradiciones tribales del resto del territorio israelita. Estas dos constataciones concurren para fortalecer la hipótesis que el movimiento mesiánico, a lo largo de la historia bíblica, actuó y se diversificó, constituyendo varios grupos, de los cuales dos habrían sobresalido: el Mesías rey-pastor y el Mesías rey-guerrero. Evidentemente, los dichos sobre Judá y la ley del rey tendrían las características del Mesías-pastor.

El segundo exegeta que hace interesantes observaciones sobre Deuteronomio 17,14-20 es E. W. Nicholson<sup>7</sup>. En esta obra apunta dos puntos interesantes que ofrecen luces para la discusión sobre la influencia mesiánica: Primeramente, la ley del rey guarda poco interés para la institución de la monarquía. Pare él, el Deuteronomio trata la realeza como una institución importada de las naciones vecinas<sup>8</sup>. Segundo, él cree que los redactores del Deuteronomio tenían raíces profundas en el profetismo del Reino del Norte. De allí la restricción a la realeza y, por otro lado, el interés por un liderazgo carismático<sup>9</sup>.

Pese a que no menciona ninguna conexión con el mesianismo, Pedro Kramer<sup>10</sup> también muestra una posibilidad de discusión sobre tema, puesto que él trata este libro como un programa de una sociedad sin empobrecidos y excluidos.

## Lecciones que quedan

Discutir la antigüedad de los dos textos en cuestión (Gén 49,8-12 y Deut 17,14-20) es tarea secundaria para los objetivos de esta investigación. Ciertamente, la ley real es más tardía, sin embargo, lo importante es que ella contiene elementos anteriores a la redacción deuteronomista (siglo 7 a.C.). Sin embargo, lo que importa aquí, es situar la identidad de este proyecto con aquel expuesto en el dicho de Judá. Lo que aparece objetivamente en estos dos textos es el proyecto de un líder carismático para Israel, que venga a contraponer el programa de un rey dictador y violento. La crítica expuesta en estos dos textos está bien documentada, especialmente en Jueces 9,7-15 y 1Samuel 8,1-14. Básicamente, ese movimiento no responde a la institución del rey en cuanto tal, sino que hace duras críticas a su ideología de gobierno monárquico. El origen de esa contestación está entre los pastores y agricultores, pueblo pobre que vivía en la periferia de los centros agrícolas de Israel.

Para entender ese movimiento que lleva la ideología mesiánica, es necesario conocer la crítica profética contra los monarcas. Conforme la crítica de la ley real (Deut 17,17), el rey acumula riqueza, explota y empobrece al pueblo trabajador (conforme 1Sam 8,10-18); él también construye una ideología capaz de enceguecer los ojos del pueblo creyente y fiel, contestando, él mismo, la autoridad de Yahvé (8,7-8).

Por lo tanto, la ley real procura legislar a favor del rey, un auténtico líder carismático que no vaya a regir conforme a los gobiernos de Israel y Judá, esto es, que multiplican caballos para sus guerras de conquista, hacen crecer su harem y enriquecen sus cuentas particulares. Para que ello no acontezca, el Deuteronomio establece el derecho del rey: observar la Torá, leyéndola y practicándola diariamente. Esta constante práctica será la señal

<sup>7</sup> E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford: Basil Blackwell, 1967.

<sup>8</sup> E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, p. 50.105.

<sup>9</sup> E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, p. 69.82.

<sup>10</sup> Pedro Kramer, *Origem e legislação do Deuterônimo*.

para que él no sea un opresor y expoliador de sus hermanos súbditos. Con eso, es posible encontrar la ideología mesiánica en la figura del rey, idealizado en el derecho del rey (Deut 17,14-21).

La tradición mesiánica nació y se concentró, prioritariamente, en los límites de influencia del Reino de Judá. Todos los textos considerados mesiánicos tienen relación con los judaicos, sean aquellos ligados a la tradición de Belén (1Sam 16,1-13; Miq 5,1-4) o sean aquellos conectados al círculo político-religioso de Jerusalén (Sal 2; 2Sam 7,4-16).

A pesar de la tradición mesiánica se expande después de la muerte de David, en medio de las desilusiones con los monarcas de la dinastía davídica, es posible detectar elementos de esperanza de un líder, con características tribales, sea antes del establecimiento de la monarquía en Israel. Las marcas históricas de ese proyecto se encuentran en el dicho sobre Judá, como parte de las bendiciones de Jacob (Gén 49,8-12). Nuestro esfuerzo es encontrar elementos de esa tradición en otros textos del AT. El texto del Deuteronomio 17,14-20 – denominado de “ley real” o “derecho del rey” – puede tener lazos con la primitiva tradición mesiánica. Vale la pena concentrar nuestra investigación sobre estos dos textos, pues ellos pueden darnos luces sobre el antiguo mesianismo tribal.

Tércio Machado Siqueira  
rua do Sacramento 230  
São Bernardo do Campo/SP  
09735-460  
Brasil  
tmsiqueira@uol.com.br

# Contando y recontando las memorias del pueblo

## Resumen

Este estudio presenta una hipótesis respecto a la redacción de los textos bíblicos, entre ellos de los libros de los Profetas Anteriores. Podemos decir que estos textos -que para muchos biblistas fueron considerados propios del deuteronomista- tiene la mano y el rostro de los sacerdotes del segundo templo y de su proyecto de estado teocrático: un proyecto nacionalista, monolítico y excluyente. Si quisiéramos, entonces, encontrar las memorias originales, las memorias de los pobres, de las mujeres, de las antiguas tribus, las memorias de resistencia y de lucha contra la dominación, tendríamos que buscar, con mucha atención y fatiga, entre líneas de la redacción final, los rastros muchas veces, casi apagados e invisibles de una fe y de un proyecto de libertad, que es ecuménico, inclusivo y alternativo. El estudio termina haciendo consideraciones respecto a las antiguas memorias de un Yahvé que, antes de ser Israel, fue de Ismael y de Esaú.

## Abstract

This study presents an hypothesis regarding the redaction of Biblical texts, among them the books of the Former Prophets. We can say that these texts - which by many Biblical interpreters have been attributed to the Deuteronomist - have the hand and the face of Second Temple priests and their project of a theocratic state: a project which is nationalistic, monolatrous, and exclusive. If we wish, then, to find the original memories, the memories of the poor, of women, of ancient tribes, the memories of resistance and of struggle against domination, we must seek, with much attention and heavy labor, between the lines of the final redaction, the traces, often almost entirely rubbed out and invisible, of a faith and a project of liberty, which is ecumenical, inclusive, and alternative. The study ends with a weaving-together of considerations regarding the ancient memories of a Yahweh who, before belonging to Israel, belonged to Ishmael and Esau.

La distinción entre Pentateuco y profetas es algo tardío en la historia de Israel, probablemente posterior al cisma samaritano del siglo V y de inicio del siglo IV aec. Más tarde es aún la redistribución de los LXX que, al colocar los libros sapienciales entre los históricos y los proféticos, separó definitivamente la historia de la profecía, como si se tratase de dos mundos diversos.

Algo parecido ya había ocurrido antes, cuando los grupos sadocitas, fuesen estos de Jerusalén o de Siquem, separaron el Pentateuco del resto de la historia del pueblo, como su la ley y la historia fuesen dos mundos diversos.

Reconstruir, al menos hipotéticamente, la historia de estos textos es la posibilidad de reencontrar la centralidad de la historia en la construcción de la ideología religiosa que sustentó los grupos de poder o alimentó las resistencias populares contra los mismos. La historia puede ser fundamento de una ley conservadora, que mantiene el poder, pero también puede ser profecía subversiva y renovadora.

## a. El palacio de Salomón recoge y recuenta las memorias populares

Pese a que hay entre los estudiosos mucha discusión respecto a la formación del texto bíblico, es posible afirmar que el palacio del rey Salomón y de sus sucesores, fue uno de

las cunas de la redacción de las memorias del pueblo. Los escribas del palacio recogieron las memorias y relatos populares, hasta entonces transmitidos oralmente o a través de pequeños folletos con cánticos, himnos y textos legales.

Las memorias recogidas conservaron toda su belleza y la simplicidad del lenguaje popular y, por las manos de los escribas, se transformaron en una historia de Israel. No es difícil creer que la preocupación de legitimar la monarquía divídica y sus selecciones, marcó la primera redacción de la historia del pueblo.

Va a ser difícil establecer los “confines” de esta historia, pero podemos describir algunas líneas maestras de la misma:

Desde las primeras páginas de la narración, Dios es identificado como Yahvé. Hay una preocupación evidente de desligar la revelación de Yahvé de la memoria del Éxodo que, para el proyecto del palacio salomónico, era una memoria potencialmente subversiva. Por eso, Dios es “Yahvé Dios” desde la creación, siempre fue Yahvé.

La memoria de los patriarcas ocupa un lugar central en esta narración, debido a varios motivos:

- La época de oro de la memoria popular fue la época de los patriarcas. Por eso, esta redacción hace de los patriarcas, personas ricas y bendecidas.
- Era más fácil para el rey simbolizar un patriarca –jefe y sacerdote del clan, como el rey era jefe y sacerdote de la nación – que simbolizar un líder carismático y temporal como los jueces tribales.
- Hay un nexo directo entre Abraham y David / Salomón. Las promesas que Abraham recibió fueron cumplidas en David y Salomón. Veamos la comparación:

GÉNESIS	LIBRO DE LOS REYES
Te bendeciré y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y la arena de la playa de mar (Gén 22,17)	Eran los de Judá e Israel numerosos como la arena que está en la playa del mar; comían, bebían y se alegraban (1Re 4,20)
En aquel mismo día, hizo Yahvé alianza con Abraham, diciendo: A tu descendencia doy esta tierra, desde el río de Egipto hasta el gran río Eufrates: (Gén 15,18)	Todo Israel era una gran congregación, desde la entrada de Jamat hasta el río de Egipto (1Re 8,65).  Dominaba Salomón sobre todos los reinos, desde el Eufrates hasta la tierra de los filisteos y hasta la frontera de Egipto (1Re 4,21)

- Otro detalle es importante: La memoria de los patriarcas servía para explicar la decisión de David y de Salomón de ocupar las tierras de los pueblos vecinos y someterlos a tributo. De una manera u otro, todos estos pueblos fueron hechos parientes en Abraham: Moab y Ammon nacieron de Lot, el primo de Abraham. Edom y Madiam nacieron de Esaú, nieto de Abraham. Abraham, a su vez, era arameo de origen. Lo que David hizo fue reunir dentro de la misma casa a los pueblos descendientes de Abraham.

- La transmisión genealógica de la bendición y la promesa nunca pasa por el primogénito: Isaac y no Ismael; Jacob y no Esaú, Judá y no Rubén, son los herederos verdaderos. Lo mismo pasará con Salomón quien, sin ser el primogénito de David, fue su legítimo heredero y sucesor.
- La figura de José, óptimo administrador e “inventor” del sistema tributarista, sobresale entre las figuras patriarcales y será modelo para las decisiones de Salomón. Fueron decisiones duras y difíciles, pero fueron las únicas capaces de salvar al pueblo del hambre. La sabiduría de “José”, reverenciado por los demás hermanos, sirve de punto de partida para la “sabiduría” de Salomón, reconocido por todos los hermanos de Israel.
- El proyecto de sociedad tribal cambió por culpa del pueblo. El episodio del becerro de oro es leído en esta óptica. Por culpa del pueblo, las piedras de la antigua ley quedaron en el campo, quebradas. En las nuevas piedras, Dios con su dedo escribe otras diez palabras que tiene en el centro el templo, con sus fiestas y sus reglas de ofertas obligatorias, primicias y primogénitos:
 

“Nunca te presentarás delante de Yahvé, tu Dios con las manos vacías” (Ex 34,17-26).
- El punto alto de esta redacción, después de narrar los hechos de la ascensión de David al trono, será la promesa hecha por Dios a David que –usando un relato inicial, claramente contra el templo (2Sam 7,7-11a) – se vuelve la garantía de eternidad y estabilidad del trono davídico.

Y Yahvé te manda a decir esto: Yo te construiré una casa. Cuando tus días hayan concluido y te acuestes con tus padres, levantaré después de ti a tu descendiente, al que brota de tus entrañas y afirmaré su realeza. **El me construirá una casa** y yo, por mi parte, afirmaré su trono real para siempre. Seré para él un padre y él será para mí un hijo; si hace el mal lo corregiré como lo hacen los hombres, lo castigaré a la manera humana. Pero no me apartaré de él así como me aparté de Saúl y lo eché de mi presencia. Tu casa y tu realeza estarán para siempre ante mí, tu trono será firme para siempre” (2Sm 7,11b-16).

La dinastía salomónica estaba, así, definitivamente consagrada, a pesar de los errores, de los abusos, de las violencias y de las idolatrías cometidas.

En la ideología monárquica, Yahvé deja de ser Dios de los pobres para ser el padre del rey; deja de ser el Dios de la liberación para ser el Dios que garantiza el trono para siempre; deja de ser el Dios de la tierra repartida para volverse el Dios legitimador de la concentración; deja de ser el Dios de las tribus y de los ancianos del pueblo, para volverse el dios del palacio y del templo. Casi todos los reyes trataron a Yahvé como un ídolo: legitimador de los poderosos.

## b. La reacción de los profetas

Esta realidad generó muchas situaciones de violencia. El profetismo campesino se opondrá a estas actitudes de la monarquía y llegará a promover la revuelta yahvista de Jehú, que exterminará la casa de Acab y matará a Ocazías, hijo de Joram, e Judá.

Los profetas Elías (= mi Dios es Yahvé) y Eliseo (= mi Dios salva) son los padres de este profetismo. Los libros de los reyes dedican largos capítulos a la actividad de estos profetas, que están marcados por muchas memorias populares.

Elías y Eliseo fueron tan importantes en el proceso de resistencia contra la opresión y la idolatría que los relatos fueron enriquecidos con hechos sugestivos maravillosos y tautomáticos, al punto de ser difícil, para el historiador, separar la realidad de los hechos y la riqueza, a veces exagerada, de los relatos populares. Incluso, no faltan bíblistas que sólo reconocen a Elías y Eliseo como figuras míticas que ni siquiera existieron.

¿Qué podemos decir que fue histórico?

El crecimiento económico de los reinos de Judá y de Israel, favorecido por la alianza con el reino del Líbano, debió ser pesado, mucho más para los campesinos que debían sustentar con su propia producción este crecimiento. Ba'al sirvió de maravilla para legitimar esta situación.

Con certeza hubo una fuerte resistencia campesina contra esta opresión y, con seguridad, la memoria de Yahvé de los pueblos volvió con fuerza. La famosa sequía que asoló Samaria tiene indicios de ser más un boicot campesino al tributo, que un fenómeno climático.

La acción de los profetas y de los "hijos de los profetas" fue decisiva para alimentar esta resistencia y para articular la revuelta de Jehú (1Re 19,15-21), que implantará el yahvismo por la fuerza, después de eliminar, hasta con ferocidad, a los adversarios.

Esta actividad y, algunas veces clandestina, de concientización y articulación es la que surge con una *segunda redacción de las historia del pueblo de Israel*, corrigiendo la perspectiva salomónica y devolviendo a Yahvé su verdadero rostro de Yahvé de los hebreos y Yahvé de la alianza, oscurecidos por la memorias palaciegas.

Estos son los elementos centrales de esta segunda redacción:

- La revelación de Yahvé está directamente ligada a la memoria del Éxodo y a la liberación del pueblo de la opresión de Egipto. Este es el hecho revelador del verdadero rostro de nuestro Dios. Antes del Éxodo, Dios era llamado solamente con el nombre de Elohim.
- La memoria de los patriarcas es recontada destacando sus "virtudes"; serán presentados como ejemplos de fidelidad a Dios, lo que debe ser seguido por todos. José es recordado con aquel que perdonó, acogió a sus hermanos y les dio una tierra buena, más que como el administrador eficiente del almacén.
- La historia popular tribal (libro de los Jueces) es narrada con el objetivo de mostrar que la idolatría y la infidelidad a Yahvé son las causas de los males que afectan al pueblo. Son las memorias de los héroes populares, son sus virtudes y sus errores.
- Las memorias de los pobres y de las mujeres (Agar, Débora, Ana) emergen de estas páginas en una actitud crítica a la concentración del poder en las manos de los reyes. La historia del comienzo de la monarquía es contada de manera diferente, recordando las fallas y errores de Saúl, de David y, sobre todo, de las opresiones e idolatrías de Salomón. El grito del pueblo explotado, se mezcla con el nacionalismo triunfalista de la redacción palaciega.

Eran, pues, los de Judá e Israel muy numerosos, como la arena que está al pie del mar; comían, bebían y se alegraban (...)

Era, pues, la provisión diaria de Salomón treinta coros de flor de harina y sesenta coros de harina; diez bueyes cebados, veinte bueyes de pasto y cien

carneros, aparte de los venados, las gacelas, los corceles y las aves cebadas.  
¡Son dos memorias diferentes, contradictorias!

La figura central de esta redacción es Moisés, el profeta que condujo al pueblo a una vida de libertad. Él es el líder que debe ser seguido y obedecido. Es importante recordar que Moisés no ejerce funciones sacerdotales y de sacrificio. La única celebración recordada es la de la alianza, en la cual, Moisés (que, sin embargo, no inmola el sacrificio) derrama la sangre sobre el altar y sobre el pueblo, estableciendo la verdadera alianza entre Dios y el pueblo de Israel.

“Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo”. Esta es la afirmación de la alianza que sustituye, a su vez, la afirmación salomónica: “Yo seré para él un padre y el será para mi un hijo”.

La memoria de la época ideal no será la época de los patriarcas, pero tampoco será la de las tribus. El desierto es el momento de oro: fue allí donde el pueblo aprendió a obedecer y servir a Yahvé y a su proyecto de vida. En el centro del desierto, en lo alto del Sinaí serán retomadas las diez palabras de la sociedad igualitaria (Ex 20) y, enseguida, entrará en funciones el “código de la alianza” (Ex 20,22-24,11), verdadera dádiva del movimiento profético bíblico.

### c. La primera redacción de una “Biblia” (R1)

La deportación de la élite a Babilonia, la destrucción de Jerusalén y la posterior distribución de las tierras a los campesinos más pobres, marcará, indeleblemente, la historia de Israel.

Masfa se volvió un centro animado por el espíritu del Deuteronomio que favoreció la colección de memorias, fuentes y documentos diversos, en la perspectiva de un yahvismo idolátrico.

Los “rememoradores” fueron los autores de la primera redacción (R1) completa de las memorias populares y de los escritos completos, uniendo y articulando los textos precedentes. Es la historia que va desde Gén 2,4b hasta 2Re 25.

Las memorias son narradas en una fuerte perspectiva deuteronomica y buscan explicar el porqué de la destrucción de Jerusalén y del exilio: es la misma perspectiva contenida en las palabras de la profetisa Julda.

- La “ciudad” y la “monarquía” son identificadas como las respectivas responsables de este desastre nacional. La ciudad, invento de Caín y que Josué quería en el campo definitivamente, al tomar posesión de la tierra y repartirla entre las tribus.

“todo cuanto en la ciudad había fue destruido totalmente a filo de espada, tanto hombres como mujeres, niños y ancianos, también los bueyes, las ovejas y los burros (Jos 6,21).

- En el corazón de la historia estará la denuncia profética de Samuel, como portavoz de Dios contra la monarquía. La profecía grita contra la monarquía y prevé el desastre final.

En el comienzo Samuel alertaba:

“Entonces, en aquel día, clamarán por causa de su rey, que ustedes mismos hubieron elegido; pero Yahvé no los escuchará aquel día” (1Sam 8,18).

“Si perseveran en hacer el mal, perecerán tanto ustedes como el rey de ustedes” (1Sam 12,25).

La profetisa Julda, al final proclamará:

“Así dice Yahvé: “Haré que caiga sobre este lugar y sobre sus habitantes todas las desgracias anunciadas en el libro que leyó el rey de Judá. Porque me abandonaron y quemaron incienso a otros dioses. Provocaron mi cólera con su conducta, por eso mi cólera en contra de este lugar será como un fuego que no se apaga” (2Re 22,16-17).

- El profeta es el protagonista central de la historia. Su palabra se erige firme y segura para orientar al pueblo en los momentos más importantes. Él ayuda a leer la historia, entender las razones, descubrir los caminos de fidelidad.
- Muchas veces no escucha y hasta perseguido, el profeta, será siempre aquel que “sabe” lo que Yahvé Dios va a hacer. La destrucción de Jerusalén –considerada imposible por los falsos profetas – confirmó la palabra de todos los profetas que, frente a las infidelidades del pueblo, afirmaron su destrucción.

Entonces Yahvé me dijo:

“Dicen bien. Yo haré que se levante de en medio de sus hermanos un profeta, lo mismo que hice contigo. Yo pondré mis palabras en su boca y él les dirá todo lo que yo mande.

Si alguno no escucha mis palabras, cuando habla el profeta de parte mía, yo mismo le pediré cuentas. Pero si un profeta pretende hablar en mi nombre sin que lo haya mandado, o si habla en nombre de otros dioses, morirá.”

Acaso preguntas: ‘¿Cómo vamos a saber que una palabra no viene de Yahvé?’ Si algún profeta habla en nombre de Yahvé y lo que dice no sucede, tú sabrás que esta palabra no viene de Yahvé. El profeta habrá hablado para jactarse y no le harás caso’ ” (Deut 18,17-22).

Esta fue la primera redacción de los llamados “profetas anteriores” cuya memoria, en este momento, iniciaba, desde Génesis, con las memorias de los orígenes del pueblo hasta la implantación del proyecto tribal, sin ciudad, sin palacio, sin templo y sin cuartel. La profecía en la historia, señal de discernimiento, de la misma, con una fuerte crítica a la monarquía que casi nunca escuchaba a los profetas.

También podemos pensar que los mismos grupos habían recogido las memorias de los profetas anteriores pre-exílicos (Isaías 1-39; Amós, Oseas, Miqueas, Sofonías, Nahum, Habacuc y Jeremías) que denunciaron los abusos de la ciudad: del palacio, del templo, del cuartel y del almacén, y profetizaron la destrucción de la misma.

#### **d. La redacción final y la intervención sacerdotal en los textos de la primera redacción**

El grupo sacerdotal sadocita, que llegó al poder teocrático en Jerusalén, después de las misiones de Esdras y Nehemías, intervino en los escritos que ya existían para afirmar, de esta manera, su proyecto y garantizar su permanencia en el poder.

La marca de esta intervención redaccional puede ser encontrada en el uso del sujeto “hijos de Israel”, que es un sujeto eminentemente post-exílico y sacerdotal, usado para identificar a la sociedad judía organizada en torno del templo y del sacerdocio.

Todos estos textos transmiten los intereses sacerdotales y dejan transparentar la ideología y el proyecto de este grupo. Antiguas narraciones fueron “corregidas” y complementadas, intereses y problemáticas recientes fueron transplantados en textos antiguos, buscando resolver conflictos posteriores, dirigiendo la lectura de las memorias populares de ayer, a favor del grupo sacerdotal sadocita que estaba en el poder.

Fue así con las memorias de Egipto, en el mar Rojo, del desierto, del maná, de Caleb, de Coré, de Balaam, de Fineas, de Josué, de los Jueces, etc. La historia popular precedente fue releída a partir de los intereses del segundo templo.

La intervención mayor consistió en colocar en el Sinaí, en el corazón de la memoria del desierto, todo el mensaje derivado de Ez 40-48 y “escribirla” en las últimas, definitivas e inmutables “tablas de la alianza”. El conjunto de los capítulos 25-31 y 35-40 de Éxodo, todo el libro de Levítico y los primeros 10 capítulos del libro de los Números son de autoría sacerdotal sadocita y se volvieron el centro de la ley / torá que debe ser seguida por todos.

Este “trabajo” traspasó los límites de la Torá y se adentró en el resto de la historia popular, sobre todo, en los libros de Josué y Jueces, y marcó toda la relectura de las memorias anteriores en clave reduccionista.

Los trechos más importantes pueden ser identificados en los “resúmenes” que encontramos en Jue 2,11-19; 3,5-15; 4,1-5; 6,1-8; 8,33-35; 10,6-10; 13 y 2Re 17,7-22.

Estos textos que por muchos biblistas fueron considerados propios del deuteronomista, pudieron igual tener un origen sacerdotal posterior para justificar un proyecto nacionalista, monolátrico, excluyente y, podríamos decir, elitista, cuando no racista.

Podemos, entonces, afirmar que la redacción final, no sólo de la Torá, sino también de los Profetas Anteriores tiene la mano y el rostro de los sacerdotes del segundo templo y de su proyecto de estado teocrático, alrededor del templo.

Si quisiéramos, entonces, encontrar las memorias originales, las memorias de los pobres, de las mujeres, de las antiguas tribus, las memorias de resistencia y de la lucha contra la dominación, tenemos que buscar, con mucha atención y fatiga, entre los pliegues de la redacción final, los rastros, muchas veces, casi apagados e invisibles de una fe y de un proyecto de libertad, ecuménico, inclusivo y alternativo. La misma fe y el mismo proyecto que llevó a muchísima gente, entre ellos Jesús, a confrontarse con tronos y altares, en nombre del Dios de la vida y de la vida del pueblo.

### e. Un ejemplo: Yahvé o Dios de Ismael y de Esaú

Cánticos, himnos, salmos, poesías, cuentos, son los textos privilegiados de esta investigación, sobre todo los más antiguos, escritos, a veces, en un estilo arcaico. El uso constante y casi siempre litúrgico de estas memorias, durante las fiestas y las celebraciones del pueblo, ayudaron a guardar intactas sus palabras. A pesar de todo su esfuerzo, los escribas del palacio y del templo tuvieron que mantener estos textos próximos a su redacción original.

Dos de estos antiguos himnos, el cántico de Débora y la bendición de Moisés, registran el momento en que Yahvé aún no había sido vuelto el Dios excluyente y celoso del palacio y del templo de Jerusalén.

“¡Oh Yavé! Cuando saliste de Seír,  
atravesando las estepas de Edom,  
tembló la tierra, los cielos se deshicieron,  
las nubes se convirtieron en agua.  
Los montes se estremecieron al paso de Yahvé (o del Sinaí),  
delante de Yahvé, el Dios de Israel” (Jue 5,4-5).

“Yahvé ha salido del Sinaí;  
para ellos se ha levantado sobre el horizonte de Seír;  
resplandeció desde el monte Farán;  
para ellos llegó a Cadés acompañado de sus ángeles.  
Desde el sur hasta las costas  
sí, tú amas a todos los pueblos,  
todos los santos están en tus manos” (Deut 33,2-3).

Después David traerá el arca de la alianza para Jerusalén, y Salomón construirá para Yahvé un templo y encerrará el arca en el santo de los santos, protegida por los querubines que impedirán la aproximación del pueblo. Ningún escriba, sin embargo, consiguió eliminar la memoria cantada por el pueblo, de un Yahvé que, antes de ser Israel, fue Farán, fue de Seír, fue de Edom, fue de Cadés. Un Yahvé que vino del sur y alcanzó las laderas de las colinas de Israel.

Un Yahvé que ama a todos los pueblos.

Farán: el monte en la región del desierto en la península del Sinaí, donde murió Ismael, el primogénito de Abraham y de Agar (Gén 21,21).

Farán: lugar memorial de muchos hechos antiguos. Allí reposó la nube de Yahvé (Núm 10,12). Allí los fugitivos de Egipto acamparon cuando Caleb y Josué fueron a conocer la tierra prometida (Núm 12,16; 13,3). Allí, en Cadés, en los confines del desierto de Farán, Israel tuvo miedo y de rehusó a entrar en la tierra (Núm 13,26); serán los destinados a morir en el desierto.

Seír: otro monte, en Edom, al este de Farán, al este del camino de Arabia, tierra de Esaú, el primogénito de Isaac (Gén 36,8).

Antes de ser el Dios de Israel, Yahvé fue el Dios de Ismael y de Esaú, los hermanos que fueron enviados lejos para que no reciban la bendición de los elegidos; igual ocurrió con Madián, el medio hermano de Ismael, hijo de Abraham y Queturá (Gén 25,1-6). En las tierras de Madián, al sur del desierto de Farán, de Seír, Moisés supo que el Elohim de Abraham, de Isaac, de Jacob, tenía otro nombre, nombre ya conocido por los que fueron rechazados, nombre ya celebrado en las tierras de Farán, de Seír, de Edom, de Madián: ¡su nombre es Yahvé!

“¡Yahvé, el Dios de los hebreos, nos encontró!” (Ex 3,18; 5,3).

Dios de los hebreos, de los hapirus, de los marginados, de los que eran considerados bandidos, Yahvé que resplandecía en Farán, que hacía llover en Seír, Yahvé de Ismael, de Esaú, de Edom, de Madián, ¡de todos los pueblos!

El profeta Habacuc, más tarde, recordó:

“Viene Dios de Temán, el Santo, desde el monte Parán. Su majestad envuelve los cielos y su Gloria repleta la tierra. Se asemeja a la luz su resplandor, un par de rayos brotan de sus manos y allí se revela su poder” (Hab 3,3-4).

Temán era nieto de Esaú (Gén 36,15).

Los demás profetas, sin embargo, los oscurecerán: Yahvé ya no era más de todos los pueblos, no era más de los hebreos: era sólo de Israel, sólo de Judá.

Farán, Edom, Seír, Temán... debían ser destruidos.

“Tus valientes se estremecen, pueblo de Temán, pues se está acuchillando a los hombres de los cerros de Esaú. A causa de tu violencia contra tu hermano Jacob quedarás cubierto de vergüenza y desaparecerás para siempre” (Ab 1,9-10; ver también Jer 49,20; Ez 25,13; 35,2.3.7; Am 1,12).

La mentira tomó cuenta de la historia: ¿Quién mismo fue el que hizo violencia? ¿Esaú o Jacob? La víctima en culpable.

¿Por qué olvidaron el tiempo en que el pueblo era llamado Jesurum, cuando sólo Dios era el rey de los jefes del pueblo, de todas las tribus?

“Y fue rey en Jesurum, cuando se congregaban los jefes del pueblo con las tribus de Israel” (Deut 33,5).

Jesurum, el recto, el honesto, será suplantado por Jacob, el astuto, el impostor (Gén 27,36; 25,26).

Bastó eso para hacer de Yahvé un Dios cerrado a cualquier diálogo con las otras naciones. El Yahvé que marca presencia constante en la gran mayoría de los textos de los Profetas Anteriores o posteriores que serán, sobre todo, a partir de la redacción final hecha por los sacerdotes.

Es un Yahvé que hace milenios no consigue convivir con nadie más, ni con Alá, ni con Jesús; hoy, de manera especial, cuando Alá y Jesús también tienen las mismas características excluyentes y celosas de quien es incapaz de dialogar.

¡Yahvé, Alá, Jesús de las malditas guerras santas!

En nombre de la paz y del diálogo es necesario recuperar al Yahvé de Jesurum, de Farán, de Sepia, de Madián, de Temán, de los hebreos, de los pobres y oprimidos, sean ellos judíos, árabes o cristianos, negros o blancos, mujeres u hombres.

Es necesario hacer de nuevo el trabajo del Segundo Isaías que, al retomar el nombre de Jesurum (Is 42,2) redescubre al Dios único –no el Dios excluyente del monoteísmo sado-cita – sino al Dios de las naciones, el Dios de todos los pueblos, de las mujeres violentadas y de sus hijos bastardos, de los esclavos castrados y de los que ni Jacob, ni Israel quieren conocer.

“Pues tú eres nuestro Padre. Abraham ya no sabe de nosotros e Israel tampoco se acordará. Mas tú, Yahvé, eres nuestro Padre, nuestro Redentor; éste ha sido siempre tu Nombre” (Is 63,16).

Un Dios único porque es la suma de todas las experiencias de vida y de libertad hechas por los pobres y oprimidos. Podríamos hablar de un verdadero *sincretismo de los oprimidos*, si los sensibles oídos dogmáticos me permiten esta expresión. Todo lo que es fuente de vida para el pobre, cansado y desanimado, hace parte del rostro de este Dios que es único, pero que para cada uno de los pobres asume un rostro diferente, capaz de generar vida.

*“No temas... tú eres mío... tú eres precioso a mis ojos;  
yo gusto de ti, yo te amo... Yo estoy contigo...”*

Todos tus hijos son llamados por mi nombre,  
los que críe, formé e hice para mi gloria" (Is 43,1-7).

¡Cómo es profunda esta declaración explícita de amor y de paternidad/maternidad asumida! Nuestros oídos, acostumbrados a escuchar la disposición deuteronomista: Amarás a Yahvé tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu vida, con todas tus fuerzas (Deut 6,5), escuchan ahora su declaración de amor: ¡Yo gusto de ti, yo te amo!

Este "sincretismo popular" consigue incorporar elementos de la mitología pagana: el Ba'al cananeo, Dios de la lluvia y del rocío fecundo (Is 45,8; 55,10-11); el alfarero modelador de la mitología babilónica (Is 45,9) y el dominador de los mares agitados (Is 51,15) sirven para entender quien es nuestro Dios. Y, de manera fuerte, sobresale la figura de la diosa madre, tan común a todas las culturas semitas (Is 46,3-4, 49,15; 66,9-13).

"Serán amamantados,  
serán cargados en los brazos,  
serán acariciados en las rodillas,  
como una madre consuela un hijo,  
así yo te consolaré" (Is 66,12-13).

Es una divinidad única, más "completa": todo lo que es elemento de vida, de seguridad, de esperanza para los pobres, Él lo reúne, Él lo suma, Él lo engloba. Verdaderamente Elohim: Dioses, pero una sola divinidad, buena, materna, protectora, consoladora para toda esta gente sufrida.

¡Sólo así tendremos paz!

## Bibliografía

- DIETRICH, Luiz José, OROFINO, Francisco y NAKANOSE, Shigeyuki, *Primeiro livro de Samuel - Pedir um rei foi nosso maior pecado*, Petrópolis, Vozes, 1999, 313p. (Comentario Bíblico - AT).
- DROOGERS, André, *E a umbanda?*, São Leopoldo, Sinodal, 1985, 87p. (Religiones, 1).
- GALLAZZI, Alessandro, *Alguns mecanismos de opressão do segundo templo*, São Bernardo do Campo, Universidad Metodista de São Paulo, 1996, 402p. (tesis de doctorado).
- GALLAZZI, Alessandro, *A teocracia sadocita – Sua história e ideologia*, 2º edición, Macapá, 2ª edición, 2007, 303p.
- GALLAZZI, Alessandro y RIZZANTE, Anna Maria, *Ensaio sobre o pós- exílio*, 2 ed. São Leopoldo, Oikos, 2ª edición, 2008, 395p.
- Historiografía de Israel e los 'Livros Históricos' (A), en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Editora Vozes, 2001, vol. 71, p. 8-31.
- JARSCHER, Haidi, *Gênesis 25-36 - Cotidiano transfigurado*, São Bernardo do Campo, Universidad Metodista de São Paulo, 1994, 153p. (Disertación de maestría).
- Leitura profética da história* (A), 3. ed. São Paulo: Loyola, 3ª edición, 1994, 251p. (Colección Tu Palabra es Vida, 3)
- PEREIRA, Nancy Cardoso, *Cotidiano sagrado e a religião sem nome - Religiosidade popular e resistência cultural no ciclo de milagres de Eliseu*, São Bernardo do Campo, Universidad Metodista de São Paulo, 1998, 259p. (Tesis de doctorado).
- SCHWANTES, Milton, *História de Israel – vol. 1: Local e origens*, São Leopoldo, Oikos, 2008, 141p.

SILVA, Fernando Cândido da, *Conflitos proféticos: a posição da profecia no campo religioso judaíta do século VIII a.C.*, Assis, UNESP, 2006, 142p. (Disertación de maestría).

Sandro Gallazzi  
caixa postal 12  
Macapá / Ap  
68906-870  
Brasil  
sandro.gallazzi@oi.com.br

---

## Reseña

Rainer Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israels - Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, 223 p.

Rainer Kessler es profesor de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad de Marburgo, Alemania. Hace parte de un grupo selecto de investigadores de la Biblia que, además de sus competencias profesionales específicas, evidencia credenciales adicionales: (a) incluye la historia social como parte del método de exégesis y, así, busca reconstruir las realidades del cotidiano y de la historia en la vida del pueblo del antiguo Israel; (b) Hermenéuticamente está sintonizado con los esfuerzos del trabajo bíblico-exegético y también pastoral en América Latina, habiendo estado en Brasil y Colombia en algunas ocasiones, para actividades académicas. Recientemente fue uno de los exponentes principales del 1º Congreso Brasileño de Investigación Bíblica, realizado en Goiânia, Brasil, el 2004, siendo su contribución publicada en el libro *Hermenéuticas bíblicas* (2006).

Con su obra *Sozialgeschichte des alten Israels*, Rainer Kessler presenta a sus lectores y lectoras un libro bien escrito, didácticamente construido. El libro está estructura en tres partes principales, seguidas de Conclusión, Referencias e Índices.

En la Introducción (p. 11-26), el autor procura describir el lugar de la historia social como disciplina especial en el campo de los cursos de historia, y como método en el trabajo exegético con textos bíblicos. Asumiendo postulados del campo de la historia, como los de Ferdinand Braudel, el autor afirma que la historia social es una “historia de ritmos lentos”. Como toda ‘historia’, la historia social está interesada en transformaciones. Pero, en primera línea, ella quiere analizar la estructura, o mejor, las diversas estructuras que la sociedad analizada asumió y mantuvo estables durante periodos más largos. Por eso, ella no necesita interesarse por cualquier acontecimiento, ni necesita datar con exactitud toda fuente utilizada. “La historia social puede permitirse una determinada imprecisión controlada, con respecto a la fecha de datación de los acontecimientos y de sus fuentes”. Por eso, en opinión del autor, la historia social es, sobre todo, un recorte de investigación que se preocupa de la “larga duración” de las estructuras sociales. Por eso, ese modo de historiografía asume incluso facetas de una ‘historia de las instituciones’ y no puede renunciar por completo de una ‘historia de las épocas’. En el campo específico de la exégesis bíblica, el autor pasa revista a la tradición de las ‘antigüedades bíblicas’, que se ocupaba de la descripción de la ‘arqueología bíblica’ en el tiempo en que la propia arqueología aún estaba en proceso de desarrollo, en cuanto disciplina, esto es en el siglo XIX. En este tipo de obra, lo que se hacía era más bien una descripción de los aspectos culturales y sociales, mencionados en los textos bíblicos. Gran impulso fue dado a la investigación social de la Biblia con la publicación de la obra de Max Weber, titulada *Das antike Judentum* [= El judaísmo antiguo], publicada en 1921. En este libro, Weber intenta razones sociológicas para tratar de entender porqué el judío, a partir del post-exilio, se volvió un ‘pueblo-paria’; para ello, él pasa revista a la historia del pueblo hebreo, desde sus orígenes más remotos hasta llegar al exilio, y lo hace con un fuerte énfasis en la perspectiva sociológica. En opinión de Rainer Kessler, la obra de Max Weber influenció a otros investigadores como Albrecht Alt y Martin Noth. Después de 1968, hubo nuevos impulsos en la investigación histórico-social de la Biblia. 1968 es recordado por Rainer Kessler como el año de Medellín, Colombia, donde fue sedimentada la Teología de la Liberación, el año en que en el mundo ocurrirán transformaciones significativas en el ámbito de la política y de la academia. En la investi-

gación social de la Biblia, nuevas teorías fueron dando lugar a los esbozos clásicos de los años 1930-1950. Salen a escena autores como Frank Crüsemann y Rainer Neu, que describen al Israel pre-estatal como una 'sociedad segmentaria' y de linaje (*linage*) y como 'anarquía regulada'. Osvald Loretz introdujo el concepto de 'capitalismo de rendimiento' (*Rentenkapitalismus*) en el campo de los estudios sobre los profetas, mientras que Hans G. Kippenberg prefiere hablar de 'antigua sociedad de clases', asumiendo terminología marxista. El Israel post-exílico es descrito por Joel Weinberg como una comunidad ciudad-templo (*Bürger-Tempel-Gemeinde*). También los trabajos de Erhard Gerstenberger y de Rainer Albertz contribuirán significativamente en la reconstrucción de las realidades histórico-sociales que están detrás de los textos bíblicos y en especial de la historia de la religión del antiguo Israel. El norteamericano Norman K. Gottwald también debe ser citado en este contexto. Deben ser recordados, en este contexto, a autores latinoamericanos como Milton Schwantes y Jorge Pixley. En el comienzo de los años 1970, Milton Schwantes escribía una historia de los derechos de los pobres en su tesis doctoral *O direito dos pobres*. El libro de Jorge Pixley, *A história de Israel a partir dos pobres*, ganó muchas ediciones en varios países latinoamericanos, acogiendo los impulsos de la investigación internacional pero, sobre todo, forjando una perspectiva post-colonial latinoamericana.

En la segunda parte del libro, titulada "Introducción a los métodos de la historia social de Israel" (p. 27-48), Rainer Kessler presenta en cinco tópicos las especificidades del método. Destaca inicialmente el ambiente como espacio vital para el desarrollo humano, dentro de las coordenadas geográficas y en contextos históricos específicos. Después indica las herencias materiales consubstanciadas en los artefactos traídos a luz por la arqueología o por hallazgos casuales: ruinas, cerámicas y materiales epigráficos son posibles de interpretación. El autor discute también el valor de los textos de la Biblia hebrea como fuente de historia social. Llama la atención que estos textos pueden tener una proximidad temporal considerable con relación a los eventos narrados, pero ellos son primordialmente 'textos teológicos'. Por eso, en el análisis de estos textos, se debe estar atento para diferenciar entre ficción y realidad. Él también dice que cuando se lleva en serio el hecho de que los textos bíblicos tienen fundamentalmente objetivos teológicos, los propios textos pasan a ser vistos como 'fuentes secundarias', debiendo haber un equilibrio, a través de la ponderación científica, entre estos textos y las fuentes primarias por excelencia. Para una historia social del antiguo Israel es también importante, según el autor, la búsqueda de analogías en sociedades de entorno de Israel. La etnología o la antropología cultural pueden ayudar a dar luces sobre la historia de Israel. Ahí se parte siempre de datos empíricos para llegar a la teoría. Y los propios datos empíricos necesitan de análisis sociológicos, lo que, por extensión, ayuda a determinar estructuras similares en la organización social del antiguo Israel.

La tercera parte es la más larga del libro: "Introducción a las épocas de la historia social de Israel (p. 49-192) Aquí, Rainer Kessler, presenta los trazos principales de la historia de Israel, en perspectiva histórico-social y lo hace en seis tópicos. En el primer tópico, "Del seguimiento de Israel como sociedad de parentesco" (p. 49-72), el autor pasa revista al proceso de surgimiento de Israel, en cuanto grandeza histórica en la sociedad de Canaán, en el periodo del Bronce Tardío (1550-1200 a.C.) y destaca las estructuras de la sociedad de ese período, resaltando que es una sociedad fundamentalmente basada en relaciones de parentesco. En el segundo tópico, "Del estado primitivo al estado desarrollado en Israel y Judá" (p. 73-113), el autor destaca la transición desde los inicios de la instauración de un estado, resaltando las resistencias a ese tipo de desarrollo social. Realísticamente, el autor

también muestra que este estado, con su aparato, recibe adhesión social sobre el liderazgo de reyes carismáticos y alianzas sociales inteligentemente construidas. Ese estado acaba siendo uno de los principales responsables del surgimiento de una sociedad de clases. El tercer tópico está dedicado al tema “El surgimiento de una antigua sociedad de clases” (p. 114-126). Aquí el autor dirige luz sobre las causas de esta transición social y apunta especialmente a los desenvolvimientos económicos basados en una incipiente economía de cambio. Prestamos y deudas son factores importantes que contribuirán al empobrecimiento de la población israelita. Pero también lo serán los tributos internos y externos, que surge como consecuencia de la manutención de la estructura estatal y de las exigencias de las potencias extranjeras, a la que deben contribuir. El autor destaca la actuación de los profetas como voces críticas en medio de ese proceso y desde la perspectiva de los empobrecidos, e indica que colecciones de leyes sistematizadas en el período procuran dar respuestas a las crisis. En el tópico IV, “Exilios y sus consecuencias” (p. 127-137), el autor destaca las varias experiencias de exilio en la historia del pueblo hebreo; acentúa que el exilio babilónico constituyó una ruptura profunda, dando origen a colonias de judíos dispersos tanto en Babilonia como en Egipto. En el tópico V, “La sociedad provincial de la época persa” (p. 138-161), Rainer Kessler describe este período considerado en la investigación reciente como fundamental para la elaboración de las principales estructuras del judaísmo post-exílico. Dedicada especial atención al templo y la elaboración de la *toráh* como grandezas otorgadoras de identidad colectiva en el período, agregando incluso a los grupos de la diáspora en Babilonia y en el Delta del Nilo, en Egipto, así como en la propia provincia de Samaria. El último tópico, “El *ethos* judaico en el período helenístico” (p. 173-192) procura trazar las líneas generales de la historia social de los hebreos en el período bajo dominación de los griegos. Destaca las estructuras de dominación típicas de los helenistas y percibe que, a partir de este período, “Israel” pasa a ser una grandeza social, constituida por varios subgrupos, cada uno con desarrollos propios, pero manteniendo elementos fundamentales como pilares de identidad colectiva. El vínculo con el templo y la reverencia a la *toráh* son fundamentales; también la observancia del sábado y de la circuncisión, así como los elementos de la gastronomía propia, que marcan la identidad judaica en los tiempos posteriores.

En la Conclusión (p. 193-196), Rainer Kessler destaca la importancia de su emprendimiento en la propia disciplina de la teología. Llama la atención el hecho de que la historia social tiene una relevancia especial para el propio quehacer teológico, no pudiendo, ni debiendo considerarse esta tarea como anexo, sino como elemento esencial. Una amplia lista bibliográfica está indicada al final (p. 197-218), así como un registro de términos seleccionados y un índice de referencias bíblicas.

La obra es una importante contribución para toda persona que estudia la Biblia, la teología o la historia del Antiguo Oriente. El libro está siendo traducido al portugués y debe ser publicado próximamente por Ediciones Paulinas, de São Paulo, Brasil.

Haroldo Reimer  
Rua 115-G, n.10 – Setor Sul  
Goiânia/GO  
74085-310  
Brasil  
h.reimer@terra.com.br