

*Qué
se sabe
de...*



Los profetas

Francesc Ramis

evd

*Qué
se sabe
de...*

Los profetas

Qué se sabe de...

Colección dirigida y coordinada por:

CARLOS J. GIL ARBIOL

*Qué
se sabe
de...*

Los profetas

Francesc Ramis
Darder

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 05
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección y cubierta: Francesc Sala

© Francesc Ramis Darder
© Editorial Verbo Divino, 2010

Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra)
Impresión: I.G. Castuera, S.A. (Navarra)

Impreso en España *Printed in Spain*

Depósito legal: NA 3.131-2010

ISBN: 978-84-9945-134-3

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos: www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

*A Angelines,
con afecto*

Introducción

El estudio del fenómeno de la profecía constituye un centro de interés privilegiado en el campo de los estudios bíblicos. Las razones son diversas, pero señalamos las dos motivaciones principales.

Por una parte, la arqueología y el estudio de la literatura del Próximo Oriente antiguo han sacado a la luz muchos documentos que pueden compararse, en buena medida, con el contenido literario y teológico de los libros proféticos que compila la Escritura. De ese modo, el fenómeno profético traspasa las fronteras de Israel para insertarse en el seno, amplio y sugerente, de la cultura oriental.

Por otra, el hombre y la mujer que quieran conservar el espíritu crítico y deseen adoptar una actitud militante en el seno de la sociedad contemporánea, podrán encontrar en la personalidad y en el mensaje de los profetas el buen ejemplo de un planteamiento solidario y comprometido con la justicia.

Ambas cuestiones, el planteamiento académico y la motivación ética, justifican la presentación de esta obra sobre los profetas. Como el resto de volúmenes que conforman la colección «Qué se sabe de...», el libro se divide en cuatro apartados.

La primera parte, «¿Cómo hemos llegado hasta aquí?», plantea, desde una perspectiva académica, la naturaleza del profetismo; reseña la historia de la investigación sobre el fenómeno profético, a la vez que establece los parámetros, literarios e históricos, con que podemos adentrarnos en la identidad y la misión de los profetas.

El segundo apartado, «¿Cuáles son los aspectos centrales del tema?», ahonda en la identidad de los profetas que dan nombre a los libros bíblicos: Isaías, Jeremías, Ezequiel, etc. La intención del estudio radica en la decisión de presentar a los profetas en el marco de las coordenadas históricas y sociales en que desarrollaron su ministerio. Deseamos que el lector capte el calado social de la misión de los profetas, a la vez que pueda intuir las adversidades que soportaron y los desafíos que afrontaron.

La tercera sección, «Cuestiones abiertas en el debate actual», afronta algunos temas que actualmente requieren la atención de los eruditos. El estudio se detiene en tres: la militancia política de los primeros profetas, la dimensión simbólica del lenguaje profético, y la importancia, oculta y eficaz, de las profetisas.

La cuarta parte, «Para profundizar», aborda la relevancia actual del mensaje profético. A grandes pinceladas, sugiere la validez del carisma profético en el seno de la sociedad actual, agitada y abierta a la esperanza. A modo de colofón, el apartado presenta un elenco bibliográfico para que el lector interesado pueda profundizar en el mundo, atrayente y desafiante, del profetismo.

Esperamos que el libro ayude al lector a comprender los grandes trazos del profetismo, y deseamos que aliente su vida hacia el compromiso decidido por la humanidad justa y solidaria.

Francesc Ramis Darder



PRIMERA PARTE

¿Cómo hemos
llegado hasta aquí?

El estudio del fenómeno profético es uno de los vectores por los que se orienta la investigación bíblica actual. A lo largo de las páginas que siguen sondearemos la actualidad de la profecía, analizaremos la historia de la investigación sobre el profetismo, y delinearemos los parámetros que hacen posible discernir la identidad de los profetas y el calado de su misión.

La personalidad de los profetas y su mensaje liberador: historia de la investigación y su importancia

CAPÍTULO I

1. El interés actual por la identidad y la misión de los profetas

Cuando abrimos las páginas de los periódicos, constatamos como les acontecimientos políticos, los procesos sociales y los azares de la naturaleza sacuden nuestra conciencia.

Las inquietantes imágenes del terremoto de Haití laceraron la conciencia de muchas personas. Como pudimos constatar, las organizaciones internacionales, la Iglesia, algunos gobiernos y numerosas asociaciones se afanaron por atemperar las consecuencias de la catástrofe. La televisión recogió el testimonio de médicos, bomberos, ingenieros y un sinnúmero de voluntarios que acudieron a la isla caribeña para socorrer a la población necesitada.

Junto al eco de las desgracias que enlutan el mundo, también escuchamos noticias que endulzan el acíbar que tantas veces agrieta nuestra alma: los acuerdos de paz que parecen lograrse en algunas regiones del mundo, los avances científicos que tienden a alargar la esperanza de vida del ser humano, la instauración de la democracia

en algunos países o la desaparición de la pena de muerte en varias naciones.

Ahora bien, las conquistas sociales no llegan solas. Bajo un avance médico, palpita la identidad de un equipo que ha comprometido la vida en la investigación, siempre incierta en cuanto a resultados tangibles. A menudo, la implantación de la democracia nace de la opción política de ciudadanos anónimos y de algunos personajes relevantes que comprometen su vida en el proceso democrático, muchas veces desde la clandestinidad y sufriendo la prueba del presidio.

Desde lo más profundo de cada conquista social o desde las entretelas de la lucha por la justicia y la solidaridad, emerge el rostro de alguna persona o de alguna comunidad que auspicia el desarrollo humano de la sociedad.

Casi al azar, fijémonos en un ejemplo concreto: Jody Williams, la activista por la paz que logró la prohibición del uso de las minas antipersona. Como sabemos, la guerra siempre es una tragedia, pero el uso de las minas antipersona ensombrece la mirada del herido, a menudo inocente, con la imagen más cruel de la violencia. A modo de contrapartida, la huella lacerante de las minas satisface las exigencias de la estrategia militar: quien sufre la explosión queda inhabilitado para el combate, la invalidez sirve de escarmiento a quienes pretendieran rebelarse, y, por si fuera poco, la sociedad se ve obligada a la asistencia del lisiado con lo que merman los recursos que podrían destinarse a otros fines.

La fiera de las minas antipersona desdibuja para siempre el cuerpo del herido. Acabada la contienda y celebrados los acuerdos de paz, cada mutilado continúa llevando sobre sus hombros las cicatrices de la explosión y quienes contemplan su rostro no pueden dejar de recordar los tristes sucesos que empañaron sus vidas.

A pesar de que la Historia parezca sentenciar la pervivencia de la guerra, Jody Williams, como tantos otros, creyó que la existencia humana podía discurrir por la senda de la armonía. Aunque la lucha por la paz nazca siempre del afán por la justicia, las trincheras donde se libra la batalla son numerosas: la no violencia, el comercio justo, el foro mundial por la paz, etc. No obstante, Jody Williams eligió una senda específica: el tesón por conseguir la eliminación de las minas antipersona.

¿Cómo lo consiguió? Aunque no delineemos su biografía, esbozaremos las características de su militancia por la paz. Supo ofrecer a la sociedad un «proyecto» capaz de atemperar los desastres de la guerra: la eliminación de las minas antipersona. Muchos habían reclamado, con tesón y acierto, el fin de la violencia y el ocaso de la guerra, pero nadie había puesto el acento en una cuestión tan concreta; evidentemente, la prohibición de las minas no borra de un plumazo los desmanes de la guerra, pero constituye un paso significativo hacia la concordia universal.

Jody Williams apareció ante las instancias internacionales como una mujer «conocedora» de la realidad mundial y «acreditada» moralmente para exigir la inutilización de las minas; su probada militancia en el movimiento pacifista la convirtió en una activista atenta al desarrollo de la situación social y comprometida en la lucha por la justicia. Ahora bien, la actitud de Jody Williams no se agota en la supresión de las minas. Ella aboga, como tantos colegas, por ofrecer a la sociedad una «forma de vida» capaz de borrar del corazón humano el recuerdo de la guerra: la sociedad basada sobre la solidaridad y la justicia, pilares de la paz auténtica.

No cabe duda de que las entrañas de Jody Williams se conmovían ante las imágenes televisivas de tantos mutilados, pero su vida no se agotó en la congoja de los sentimientos, decidió entretelar su exis-

tencia en el proyecto pacifista. Jody Williams es la mujer que «conoce» la realidad humana y que está «acreditada» éticamente para ofrecer un «proyecto» capaz de vertebrar la «forma de vida» que desembocará en la eclosión de la paz y la justicia entre los pueblos. La credibilidad de Jody Williams ha arrastrado a muchas personas a implicarse en el empeño pacifista que ofrece a la sociedad una forma de vida que apunta hacia el horizonte de la justicia y la solidaridad.

Junto al testimonio de Jody Williams, podríamos reseñar la tarea de tantos voluntarios que paliaron el desastre de Haití, o la labor de las organizaciones que pelean contra la pobreza, o la decisión de las mujeres que batallan por la dignidad femenina en tantas regiones. Aunque procedan de horizontes ideológicos distintos, todos persiguen un objetivo común: la edificación de un mundo más humano para todos. Si nos atuviéramos al lenguaje bíblico, tendríamos que encasillar a estos personajes en la categoría de los «profetas».

¿Con que trazos dibuja la Escritura la identidad y la misión de los profetas? Aunque la Biblia no delimite la biografía de cada profeta, podemos esbozar las pautas que determinan la hondura de su tarea. El profeta es el hombre o la mujer que «conoce» el entramado social de su época y que goza, entre la minoría que le sustenta, de «credibilidad» moral para ofrecer un «proyecto» capaz de instaurar en el conjunto social una «forma de vida» que propicie un mundo justo y solidario, un mundo más humano.

Acerquémonos, a modo de ejemplo, a la figura del profeta Oded, un personaje entrañable que vivió en Israel a mediados del siglo VIII a.C.

Como era frecuente, Israel y Judá se enzarzaron en una contienda cruel. Tras una batalla sangrienta, los israelitas apresaron a doscientos

tos mil judaítas con la intención de convertirlos en esclavos. Mientras los llevaban a Samaría, salió a su encuentro Oded, el profeta ve-
raz, diciendo a los vencedores: «devolved a los prisioneros». Algunos jefes, impresionados por la invectiva, dijeron a los soldados: «no encerréis a los prisioneros en Samaría».

Cuando los soldados soltaron a los cautivos, un grupo de hombres, designados expresamente para ello, se hicieron cargo de los cautivos y con la ropa y el calzado del botín de guerra vistieron a los desnudos y calzaron a los descalzos; les dieron a todos comida y bebida, les curaron las heridas con aceite y, montando en asnos a todos los desfallecidos, los llevaron a Jericó, la ciudad de las palmeras, junto a sus hermanos judaítas (2 Cr 28,5-15).

Como es evidente, Oded «conoce» la situación social y política, está enterado de la batalla y sabe del amargo destino que aguarda a los vencidos. Ahora bien, Oded goza de «credibilidad» entre sus convecinos, pues la Escritura le denomina «profeta del Señor», expresión que certifica su solvencia moral. El conocimiento de la realidad y la credibilidad ética facultan a Oded para proponer a los vencedores un «proyecto» inaudito en la estrategia militar: la misericordia con los cautivos y su inmediata liberación. No obstante, cabe pensar que el horizonte de Oded no se agotara en la redención de los presos de una sola batalla. Sin duda, su corazón suspiraba por el día feliz en que las naciones enfrentadas, Israel y Judá, asumiesen una «forma de vida» capaz de sembrar en la región la paz y la prosperidad.

Aunque distantes en el tiempo, las opciones de Jody Williams y de Oded presentan concomitancias innegables. Desde las características concretas de su época, los dos apuntan al mismo horizonte: el alba de un mundo armónico, justo y solidario.

La analogía entre ambos personajes suscita el interés por conocer la identidad y la misión de los profetas bíblicos en las coordenadas históricas en que desarrollaron su tarea. A tenor del testimonio del profeta del Señor y de la militante pacifista, la misión profética no se circunscribe a la actividad de quienes llenan tantas páginas del Antiguo Testamento. El profetismo palpita y palpitará entre las luces y sombras de la historia hasta que la humanidad vea despuntar el alba de los cielos nuevos y la tierra nueva, metáfora del gozo de la sociedad henchida de humanidad y solidaridad.

El estudio del profetismo en general y del profetismo bíblico en particular puede constituir el acicate que encauce la militancia de los hombres y mujeres de nuestro tiempo hacia la construcción de un mundo mejor.

2. A la búsqueda de la identidad y la misión histórica de los profetas bíblicos: jalones de la historia de la investigación del movimiento profético

Cada uno de los libros proféticos describe, con mayor o menor extensión, la identidad de un personaje que comprometió su vida entre los avatares históricos que conformaron la sociedad de su época. El extenso libro de Isaías enfatiza, entre otros temas, el compromiso del profeta con los avatares que trenzaron los reinados de Ozías, Jorán, Ajaz y Ezequías, reyes de Judá (781-687 a.C.). El libro de Abdías refiere en un solo capítulo la visión del profeta sobre la ruina del país de Edom, a la vez que ensalza el alba del nuevo Israel, triunfante sobre las insidias de los enemigos.

Cuando ahondamos entre las páginas de cada libro profético apreciamos la identidad de un personaje que «conocía» la realidad social de su tiempo y que, dotado de «credibilidad» entre sus contemporáneos, ofrecía a la sociedad de su época el «proyecto» capaz de hilvanar la «forma de vida» que instaurara la paz y la justicia. Ahora bien, esta forma de adentrarse en el contenido de los libros proféticos es muy importante, pero, evidentemente, no es la única posible.

A lo largo de la historia han aflorado diferentes estilos con que imbuirse en el estudio de la profecía. Sin embargo, dos métodos han alcanzado la mayor fortuna. El primero apuesta por descubrir el calado de la actuación de los profetas en la coyuntura histórica de su tiempo; el método analiza, sobre todo, el combate profético en pos de la justicia o de la armonía social. El segundo método contempla cómo la conducta de los profetas del Antiguo Testamento ha prefigurado el compromiso de Jesús y los apóstoles a lo largo del Nuevo Testamento; de ese modo y a guisa de ejemplo, discierne entre los versos de la profecía de Miqueas el anuncio del nacimiento de Jesús en Belén.

Aunque ambos métodos son esenciales para el estudio de la profecía, durante mucho tiempo ganó la partida la tendencia a entender que la función determinante de los profetas estribaba en prefigurar el advenimiento de Cristo y la eclosión de la Iglesia. Detengámonos en dos ejemplos, tomados de la profecía de Zacarías y Joel, para ilustrar el planteamiento que acabamos de mentar.

La profecía de Zacarías proclama: «¡Salta de alegría, lanza gritos de júbilo, Jerusalén, porque se acerca tu rey, justo y victorioso, humilde y montado en un asno, en un joven borriquillo!» (Zac 9,9). Cuando el evangelista Mateo redactaba los capítulos de la pasión, recordó que Jesús había entrado en Jerusalén a lomos de un pollino, así escribió: «Los discípulos [...] trajeron la borrica y el pollino; pusie-

ron sobre ellos los mantos, y él (Jesús) montó encima»; de ese modo, sentado sobre un borrico, certifica Mateo, Jesús entró en la Ciudad Santa (Mt 21,6).

A tenor del planteamiento teológico, Mateo intuyó que la entrada de Jesús en Jerusalén a lomos de un pollino no era casual, constituía el cumplimiento de la profecía de Zacarías. De esta manera, escribió: «Esto sucedió para que se cumpliera lo que dice el profeta: “se acerca tu rey, humilde y sentado en un asno, en un pollino, cría de un animal de carga”» (Mt 21,4-5). Desde esta perspectiva, la entrada de Jesús en Jerusalén, sentado sobre un pollino, constituye, según el evangelio de Mateo, el cumplimiento de las palabras de Zacarías, pues el rey anunciado por la profecía de Zacarías, elegido para liberar Jerusalén, prefiguraba el advenimiento de Jesús, el rey definitivo, destinado a salvar Sión y el mundo entero.

La profecía de Joel señala los acontecimientos que advendrán en los últimos días: «Yo [Dios] derramaré mi espíritu sobre todo hombre. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán [...] todo el que invoque el nombre del Señor se salvará» (Jl 3,1-5). Cuando el autor del libro de los Hechos de los Apóstoles tuvo que explicar el significado teológico del prodigio de Pentecostés, escribió: «Lo que ocurre es que se ha cumplido lo que dijo el profeta Joel: “en los últimos días, dice Dios, derramaré mi espíritu sobre todo hombre [...] y todo el que invoque el nombre del Señor se salvará”» (Hch 2,16-21). De ese modo, a tenor de la óptica del autor del libro de los Hechos, el clamor de Joel prefigura el nacimiento de la Iglesia entre las lenguas de fuego de Pentecostés.

Desde la perspectiva que acabamos de citar, la voz de Zacarías y el clamor de Joel preludiaban los avatares del ministerio de Jesús y la misión de la Iglesia, tal como los describe el Nuevo Testamento. No obstante, y por importante que sea, esta percepción de la profecía

no ha sido la única, pues la perspectiva cristiana también ha profundizado en la identidad de los profetas y en el calado del mensaje que proclamaron en la sociedad de su tiempo. Ahora bien, la primera forma, el Antiguo Testamento que prefigura el Nuevo Testamento, prevaleció hasta bien entrada la edad moderna, desde entonces ha ido ganando terreno la segunda, el estudio de la personalidad y la tarea de cada profeta en las coordenadas de su tiempo.

¿A qué se debe el cambio de perspectiva? Sin duda, a partir de la irrupción de la modernidad, la cultura ensalzó sobremanera el valor de la persona humana, concedió enorme relevancia a los estudios históricos y favoreció el mejor conocimiento de las dinámicas sociales. Todo eso impulsó el estudio de los libros proféticos por el cauce de los derroteros históricos en que vivió cada uno de sus protagonistas. Sin dejar de analizar la manera en que Zacarías y Joel preludiaban el advenimiento de Cristo y de la Iglesia, comenzó a investigarse el modo en que ambos profetas comprometieron su vida en la construcción de la sociedad israelita, justa y solidaria.

Muchos estudiosos calibraron, desde la información que aporta la Escritura, la actividad de los profetas. De esa manera, quedó patente la fiereza con que fustigaban la conducta perversa de la nación hebrea: la injusticia (Miq 2,1-5), la idolatría (Is 1,29-31), la corrupción religiosa (Jr 7,1-15) o el desgobierno de la nación (Am 2,6-16).

Los investigadores también apreciaron el papel insigne de los profetas en los avatares políticos y religiosos de su época; a modo de ejemplo, subrayaron la relevancia de Jeremías en la corte de Jerusalén (Jr 21,1-10), en el templo de Sión (Jr 7,1-8,9) o hacia los deportados en Babilonia (Jr 27,1-22). Igualmente, apreciaron los momentos esenciales que jalonan la vida de los profetas: la vocación (Is 6,1-13), el dolor de la persecución (Jr 26,1-24), el contenido de la predicación (Jl 1,2-12) o la esperanza de un futuro mejor (Am 9,11-15).

Los estudiosos comenzaron a esbozar lo que podríamos llamar la «biografía» de los profetas bíblicos; intentaban delinear la identidad del profeta y la hondura de su misión. La precisión del estudio requería cada vez más el conocimiento de la estructura económica, política y religiosa que sostenía el entramado social israelita. De modo análogo, exigía el conocimiento de la situación social de las grandes potencias y de los pequeños estados que rodeaban los reinos de Israel y Judá: Egipto, Mesopotamia, Moab, Amón, Filistea, etc. Aunque la Biblia aporta información sobre la estructura social de la antigüedad, no parecía suficiente para enmarcar la tarea de los profetas; así pues, adquirió enorme relevancia el conocimiento de la Historia antigua y de las aportaciones específicas de la Arqueología.

El conocimiento de la historia y de la estructura social del mundo antiguo permitió afinar el calado de la misión de los profetas, pero también aportó elementos decisivos para el conocimiento de la profecía. Durante mucho tiempo, los estudiosos pensaban que la «profecía» era una institución exclusiva de la comunidad israelita; al decir de los primeros estudiosos, las otras culturas podían tener «adivinos» o «magos», pero solo en Israel nacían los profetas. Dos hallazgos arqueológicos, entre otros, cambiaron de raíz el planteamiento clásico: el descubrimiento del «Cilindro de Ciro» y la «Estela de Zakir».

Hormuzd Rassam (1826-1910) descubrió, en la biblioteca de Asurbanipal en Nínive, un cilindro en el que estaba escrito un Decreto de Ciro II, rey de Persia (557-529 a.C.); el llamado «Cilindro de Ciro» que se conserva en el Museo Británico. El cilindro señala que Marduk, dios soberano de la asamblea divina, escuchó el clamor del pueblo babilónico, hastiado de la política opresiva de Nabónido, emperador caldeo. Marduk, atento al clamor popular, decidió sentar un nuevo rey en el trono babilónico.

Como señala el Cilindro, Marduk «escogió a Ciro, rey de Anshan, y lo ungió como soberano de toda la tierra [...] le ordenó marchar contra Babilonia [...] que conquistó sin una sola batalla». El Cilindro fue redactado por los sacerdotes de Marduk, unos años después de la conquista de Babilonia (539 a.C.), para magnificar la personalidad de Ciro. Ahora bien, debemos fijarnos en un detalle esencial: los sacerdotes percibieron en la persona de Ciro al elegido de Marduk para devolver la libertad a los babilonios, ninguneados por Nabónido.

Volvamos la mirada, por un instante, a la profecía de Isaías. Como sabemos, los hebreos sufrieron el exilio de Babilonia (597-538 a.C.), pero, durante los últimos años del destierro padecieron, junto al pueblo caldeo, la tiranía de Nabónido. En analogía con el Cilindro de Ciro, la profecía de Isaías relata como Yahvé, atento al luto de la asamblea deportada, suscitó a Ciro y le concedió el triunfo (Is 41,1-5.25). La victoria del monarca, a quien la profecía denomina «Mesías» (Is 45,1), determinó la caída de Babilonia y propició el retorno a Sión de los hebreos exiliados (Esd 1,1-4).

A pesar de las diferencias entre ambos escritos, los investigadores apreciaron la analogía entre el mensaje del Cilindro de Ciro y la profecía de Isaías. Los sacerdotes babilónicos intuyeron bajo el auge de Ciro la intervención salvadora de Marduk a favor de la nación babilónica, mientras la profecía de Isaías discierne bajo la irrupción de Ciro la intervención decisiva de Yahvé para liberar a la comunidad desterrada. La conclusión investigativa no podía ser más clara, el talante profético se extendía más allá de las fronteras de Israel, pues el cariz que presenta la profecía de Isaías también figura, en buena medida, en el Cilindro de Ciro; ambos textos asignaban la ascensión de Ciro al designio divino, Yahvé o Marduk.

H. Pognon encontró en Afís, a cuarenta kilómetros de Alepo, la estela de Zakir (1908). La estela expone como el rey Zakir, amenazado por una coalición de siete reyes vecinos (h. 805 a.C.), invocó por medio de sus videntes el auxilio de su Dios «Baal-Samaim». Como enfatiza la estela, Dios escuchó la súplica del rey; así lo atestigua el monarca, entre las líneas de la estela: «Elevé mis manos a Baal-Samaim, y Baal-Samaim me escuchó. Me habló a través de videntes y adivinos y me dijo: “No temas; yo te hice rey y estaré junto a ti para librarte de todos estos reyes que te asedian”».

El contenido de la estela recuerda el mensaje de algunos oráculos proféticos. Cuando los jefes de Judá intentaban huir a Egipto, espolcados por el acoso babilónico, suplicaron a Jeremías que consultara al Señor sobre la viabilidad del viaje. Tras implorar el auxilio divino, respondió Jeremías, en nombre de Dios; «No temáis al rey de Babilonia, que tanto os asusta: no temáis nada de él –oráculo de Yahvé– que con vosotros estoy yo [Dios] para salvaros y libraros de su mano» (Jr 42,11). También podemos mencionar, entre los versos de Isaías, el consuelo que Dios ofrece a su pueblo: «No temas, que contigo estoy yo; no receles, que yo soy tu Dios» (Is 41,10).

Sin duda, las analogías entre la estela de Zakir, la exhortación de Jeremías y el texto isaiano son palmarias; de nuevo, los estudiosos constataban como el modelo de los profetas bíblicos también afloraba, con ciertos matices, en otras culturas orientales.

Alentada por la ampliación del horizonte profético, la investigación bíblica ahondó en la identidad y la tarea de los diversos personajes que articulaban la comunicación entre Dios y los hombres. Los estudiosos rastrearon la función y la naturaleza de los mediadores de la revelación que presenta la Escritura: el ángel del Señor (Gn 16,7-12), el sacerdote (Jue 18,5-6), los videntes (2 Sm 15,27), los visionarios (1 Cr 25,5) y los hombres de Dios (1 Re 20,28).

No obstante, cuando situaron estas figuras en sus coordenadas históricas y compararon su actividad con el ministerio de los personajes que dan nombre a los libros proféticos (Isaías, Ezequiel, etc.), los estudiosos apreciaron una evolución en el contenido y la función de la profecía. Evidentemente, no tenía el mismo calado la respuesta del joven levita sobre la oportunidad de un viaje (Jue 18,5-6) que la invectiva de Jeremías contra los desmanes del rey Jeconías (Jr 22,20-30).

En definitiva, los eruditos precisaron, por una parte, que la coyuntura social y el entramado histórico determinaban el contenido del mensaje profético y, por otra, establecieron que la profecía bíblica experimentaba una evolución, tanto en sus temas como en la identidad de sus protagonistas. Además, discernieron que el contenido de la profecía aparecía entrelazado con las corrientes de pensamiento que palpitaban en la sociedad israelita: la reflexión sapiencial, el lenguaje forense o la solemnidad cultural, entre otros.

La investigación también sondeó la personalidad y la tarea de los mediadores religiosos más populares en el ámbito de las culturas orientales: Egipto, Mesopotamia, Ugarit, Ebla, Mari, etc. Los estudiosos analizaron el significado de los fenómenos adivinatorios (astrología, aeromancia, ornitomancia, oniromancia, etc.), el sentido de la magia y el valor de los oráculos antiguos (Pitia, Apolo, Delfos). Ahondaron también en la personalidad de sus protagonistas: pitonisas, magos, astrólogos, entre un sinfín de personajes. Conviene precisar que la investigación también determinó que la cultura israelita antigua compartía, en buena medida, los planteamientos adivinatorios de la tradición oriental: belomancia, «lanzamiento de flechas» (2 Re 13,14-19), cleronomancia, «echar suertes» (Jos 7,17-18), etc.

No obstante y a pesar de algunas coincidencias, la investigación, atenta a la evolución del contenido del mensaje profético, precisó el abismo que mediaba entre la tarea de los personajes que dan nombre a los libros proféticos (Joel, Malaquías, etc.), y la labor de los augures populares, ya fueran israelitas o de otras culturas orientales.

Al decir de los estudiosos, mientras los adivinos se conformaban con desvelar enigmas, los profetas comprometían la vida en la construcción de la sociedad solidaria; cuando los sabios babilónicos escudriñaban el secreto de las estrellas (Is 43,7), los profetas alentaban la liberación de los israelitas deportados (Is 48,20-22). Al tiempo que los hechiceros ofrecían al ser humano la falsa seguridad que anhelaba, los profetas asumían el compromiso de orientar el rumbo de la historia hacia el puerto de la justicia; así, mientras los israelitas, desencaminados por el clero mendaz, se agarran a la falsa seguridad de los rituales pomposos (Jr 7,10), Jeremías se convertía en vocero de la justicia, ante el pueblo adormilado por el incienso de los falsos augures (Jr 1,4-19).

A pesar de las confrontaciones que acabamos de citar, la tradición bíblica también presenta, como hemos mencionado, analogías con el proceder de los augures populares (Jos 7,17-18: suertes; 2 Re 13,14-18: flechas). Desde esta perspectiva, los estudiosos analizaron la evolución histórica del profetismo hebreo, desde que nació entre los parámetros propios de las culturas orientales hasta que alcanzó las cotas características de la religiosidad israelita.

Como sugirió la investigación, al clarear de la historia, los hebreos compartían la mentalidad oriental por cuanto concierne a la presencia de hechiceros, magos y adivinos. No obstante, cuando comenzaron a redactarse los textos bíblicos, la Escritura tendió a encasillar en el marco de la idolatría a los personajes relacionados con el mundo circundante (hechiceros, magos), y otorgó toda la relevancia a

los mediadores que antes hemos señalado: ángel, sacerdote, vidente, visionario y hombre de Dios.

A medida que los libros bíblicos brotaban de la pluma de sus autores, la tradición hebrea, como percibieron los investigadores, tendió a precisar la diferencia entre el calado teológico de las figuras mencionadas (ángel, sacerdote, vidente, visionario, hombre de Dios) y la personalidad de los personajes que dan nombre a los libros proféticos (Isaías, Amós, etc.). No podemos obviar, al decir de la investigación, que la evolución del pensamiento oriental adoptó, en cierta medida, una trayectoria análoga a la del profetismo hebreo. Así, hemos constatado que la mentalidad oriental determinó que los sacerdotes de Marduk grabaran el «Cilindro de Ciro» y los videntes de Afis plasmaran la «Estela de Zakir»; textos tan próximos al profetismo bíblico.

Ciñéndose a la profecía bíblica, la investigación comenzó a preguntarse la razón por la que la tradición hebrea redactó los libros que llevan el nombre de un profeta (Isaías, Miqueas, etc.). Al principio, los estudiosos creían que era el mismo profeta el autor del libro que llevaba su nombre. Sin embargo, los estudios literarios y la aproximación histórica determinaron que mediaba un lapso de tiempo importante entre la predicación del profeta y el momento en que apareció el libro que lleva su nombre.

Sin duda, el mensaje de los profetas pervivió en la memoria del pueblo, pero fueron las comunidades reunidas entorno a cada profeta las que mantuvieron y desarrollaron el mensaje de su maestro. A modo de ejemplo, volvamos de nuevo a la profecía de Isaías.

El profeta Isaías predicó en Judá durante el siglo VIII a.C., donde un grupo de discípulos conservó el mensaje del maestro. Cuando los hebreos sufrieron la deportación en Babilonia (597-539 a.C.), los herederos de la memoria de Isaías aplicaron el mensaje de su mentor

a la situación del exilio, con lo que acrecieron el contenido de la predicación del profeta del siglo VIII a.C.

Al pisar de nuevo los umbrales de Sión (539-522 a.C.), los custodios de la profecía isaiana aplicaron el contenido profético al nuevo entramado social, con lo que ahondaron en el calado del mensaje profético. En definitiva, los sucesores de los primeros discípulos desarrollaban el contenido de la profecía a medida que afrontaban las nuevas situaciones que les deparaba la historia, hasta que a mediados del siglo III a.C. el libro de Isaías adquirió la forma en que figura en la Biblia.

La investigación continúa esforzándose por entrever el proceso teológico y literario que cristalizó en la redacción de los libros proféticos. No obstante, la pregunta decisiva radica en descubrir la razón que impulsó a los sabios hebreos a componer los libros proféticos. ¿Por qué razón los custodios de la profecía isaiana decidieron redactar el libro de Isaías? Los estudiosos no se conforman apelando a una intención nostálgica, como si el interés radicara en conservar el cuerpo literario que, anclado en el testimonio de Isaías, hubiera ido conformándose a lo largo de la historia. Los motivos apuntan a un horizonte más elevado.

El ecuador del siglo IV a.C. fue un tiempo de zozobra para la sociedad israelita, tanto en el aspecto social como en la vertiente religiosa. Adoptando una perspectiva pedagógica, diríamos que los guardianes de la profecía isaiana, caudalosa y profunda, decidieron componer una obra donde plasmar tanto el mensaje del profeta como las sucesivas interpretaciones que había tenido su predicación. Su interés estribaba en ofrecer a la sociedad israelita un modelo de comportamiento ético y un ejemplo de militancia política. En definitiva, presentaron la personalidad y la predicación de Isaías como pauta de conducta para la comunidad hebrea, sometida a la adversi-

dad y atenazada por las desigualdades sociales que jalaron su historia; así comenzó a tejerse el libro de Isaías que vio la luz definitiva a mediados del siglo III a.C.

Evidentemente, la decisión de componer un libro no se construyó a la comunidad reunida entorno a la memoria de Isaías, se atuvo también al resto de comunidades convocadas al abrigo del recuerdo de otros profetas (Ezequiel, Nahum, etc.).

Los libros proféticos recogen, entre otros temas, el recuerdo de un personaje relevante de la historia israelita como acicate para la coherencia ética y el compromiso social de la comunidad hebrea. ¿Por qué razón? Volvamos una vez más a la figura de Isaías.

Con toda evidencia, el profeta Isaías «conocía» la situación social de su tiempo; a modo de ejemplo, el libro relata la atención con que seguía el desarrollo de los acontecimientos políticos que envolvieron el reinado de Ajaz (Is 7-9). Además, el profeta gozaba de «credibilidad» moral entre sus vecinos; pues, en momentos acuciantes, mantuvo la valentía para fustigar con fiereza la política del rey Ajaz (Is 7,4).

El «conocimiento» de la realidad junto a la «credibilidad» moral determinaba que Isaías tuviera solvencia para «implicarse» de manera efectiva en la realidad social; así, desaconsejó al rey Ajaz la rebelión contra Asiria (Is 7,7-9). Ahora bien, la «implicación» política de Isaías no se agotaba en las relaciones que pudiera mantener con Ajaz; la opción del profeta estribaba en ofrecer, tanto a los dirigentes como al pueblo, un «proyecto de vida» capaz de trenzar la sociedad sobre el telar de la paz y la justicia (Is 9,1-6).

Actualmente, la investigación bíblica entiende que los redactores de los libros proféticos plasmaron, a través del recuerdo de los profetas, diversos modelos éticos para motivar el renacimiento de la comuni-

dad hebrea, tronchada tan a menudo por el desaliento y la contrariedad. El profeta revestido por el «conocimiento de la realidad», la «credibilidad» moral, la solvencia para «implicarse» en el entramado social, y decidido a ofrecer un «proyecto de vida» capaz de guiar a la sociedad hacia la meta de la justicia constituye, en verdad, un buen modelo para incentivar la regeneración ética y el compromiso social. En ese sentido, los libros proféticos no constituyen la «biografía» de los diferentes profetas; son escritos que ofrecen al lector un modelo ético y religioso para que pueda comprometer su vida en la regeneración humana de la sociedad.

Con el paso del tiempo, la tradición hebrea denominó «profetas anteriores» (*nebi'im*) a los escritos que conforman al arco literario constituido por los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes. El judaísmo primitivo consideraba que la historiografía formaba parte de la actividad profética. Al decir de Flavio Josefo: «solo los profetas tenían el privilegio de escribir libros de historia, pues la inspiración divina les facultaba para conocer los sucesos más remotos» (*Contra Apión*, 1,37-38). Como sabemos, la tradición cristiana, encuadra estas obras entre los «libros históricos» (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes). El autor de la Historia Cronista (1 y 2 Cr) menciona tantas veces a los profetas que cabe pensar que compartiera la opinión del redactor del judaísmo primitivo: solo los profetas gozaban del privilegio de escribir libros de historia.

Además de los «profetas anteriores», la tradición hebrea también presenta los «profetas posteriores», reunidos en dos grupos. Profetas mayores: Isaías, Jeremías y Ezequiel. Profetas menores: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías. La tradición cristiana, en general, incluye la figura de Daniel entre los profetas mayores; mientras la tradición específica de las antiguas iglesias orientales, la iglesia ortodoxa y la iglesia católica sitúan el libro de Baruc, transmitido en griego, entre los profetas menores.

La investigación de los fenómenos que envuelven el profetismo puede enfocarse de muchas maneras. No obstante, a lo largo de este libro vamos a ceñirnos al estudio de los «profetas posteriores» y a los personajes más relevantes que aparecen en los «profetas anteriores»; pues, el análisis del profetismo oriental y la descripción de la globalidad de la profecía superan las características de esta obra.

Además, el estudio de los «profetas posteriores» y los más relevantes entre los «posteriores» facilita que podamos adentrarnos por el sendero de la investigación actual, centrada en el análisis de la identidad y la tarea de cada profeta en el contexto social donde vivió. De ese modo, percibiremos como los profetas forman parte de los modelos éticos con que la Escritura fomenta el compromiso del ser humano en la construcción de un mundo mejor.

3. Criterios para abordar la identidad y la misión histórica de los profetas

La decisión de ahondar en la personalidad y en la tarea de los protagonistas de los libros «proféticos posteriores» y de los más insignes entre los «profetas anteriores» topa con varias dificultades.

Primera. Desde la vertiente semántica, conviene señalar que la palabra castellana «profeta» procede de la voz griega *profetes* que denota la identidad de la persona que habla en nombre de otra, generalmente una divinidad.

Ahora bien, la raíz hebrea *nabi* que traducimos mediante la palabra «profeta», adquiere distintos significados a lo largo de la Escritura. Incluso algunos personajes relevantes rechazan la adscripción a los grupos proféticos, así Amós desdeñó el calificativo de «profeta»

con que le reconoció el sacerdote Amasías (Am 7,13-14). ¿A qué se debe la ambigüedad del término *nabi* (profeta) y la reticencia que a veces suscitaba? Adoptando un tono pedagógico, diríamos que la Escritura refleja mediante el término hebreo *nabi* (profeta) la identidad de varias agrupaciones sociales distintas. Veámoslas.

El rey estaba rodeado de un grupo de consejeros, llamados *profetas de la Corte*, que le asesoraban en los asuntos de estado. No obstante y al decir de la Escritura, tendían a comunicar al soberano lo que más favorecía los intereses de la corona, sin advertirle de la penuria que tan a menudo padecía el pueblo. Así Jananías, profeta de la corte de Sedecías, ridiculiza las advertencias de Jeremías sobre la inminente ruina de Jerusalén y oculta al monarca la penuria social y política en que se encontraba Judá (Jr 28,1-17).

También descollaban los *profetas culturales*, vinculados a los santuarios, que aconsejaban al alto clero sobre los asuntos referentes a la administración del templo. Como sucedía con los profetas de la corte, con frecuencia tendían a satisfacer las expectativas del clero de alcurnia y desoían los requerimientos de la comunidad más popular. Cuando Amasías respondió furioso a las invectivas de Amós contra la corrupción del santuario de Betel, tapaba los oídos del clero dirigente al eco angustiado del pueblo sumido en la miseria (Am 7,10-17).

Existía, además, un grupo de *personajes relevantes* cuya misión estribaba en encauzar al pueblo por la senda de la justicia o en consolarlo durante la adversidad; entre estas figuras, la Escritura menciona también algunos profetas (Is 3,2). Al decir de la profecía isaiana, estos dirigentes descuidaban a menudo su función y precipitaban la comunidad por el barranco de la idolatría y la sima del desenfreno (Is 28,7-13).

Conocedores de la conducta de los grupos anteriores, algunos personajes que dan nombre a los libros proféticos desdeñan el título

de «profeta» (Amós), otros no lo reciben (Miqueas ben Yimlá), otros lo portan con el mayor orgullo (Ag 1,12), mientras otros lo obtienen de la pluma del redactor del libro que lleva su nombre (Is 1,1; Hab 1,1).

Conscientes de la dificultad semántica, adscribiremos al grupo de los «profetas» las figuras que dan nombre a los libros «proféticos posteriores» y a los personajes más emblemáticos entre los «profetas anteriores»; en definitiva, quienes se caracterizaron por el «conocimiento» de la realidad de su época, su «credibilidad» ética, su «implicación» en los avatares históricos y su empeño en proponer «una forma de vida» que abriera las puertas de la sociedad a la vivencia de la justicia y al gozo de la paz.

Segunda. Desde el horizonte literario, conviene apreciar la extensión tan diversa que presentan los libros proféticos: mientras la profecía de Isaías abarca sesenta y seis capítulos, el libro de Abdías se reduce a un solo capítulo de veintiún versículos. Los libros extensos (Isaías, Jeremías, Ezequiel) aportan abundante información para deslindar acontecimientos históricos y vicisitudes sociales que pudieron determinar el calado de la predicación profética, mientras los escritos breves, parcos en detalles, dificultan la comprensión del entramado social donde acontece la misión del profeta.

Tercera. El tiempo que media entre la misión del profeta y la redacción definitiva del libro que lleva su nombre es muy largo. Como hemos señalado, el profeta Isaías predicó en el siglo VIII a.C., mientras el libro que lleva su nombre vio la luz definitiva a mediados del siglo III a.C. Si además consideramos el énfasis con que los herederos del profeta fueron adaptando el mensaje de su maestro a las situaciones cambiantes de la historia israelita, cabe pensar que el contenido de la predicación fuera modulándose al compás de los acontecimientos que tejían la historia hebrea.

Cuarta. La lectura de los libros proféticos desvela la existencia de varios géneros literarios: narraciones con sabor histórico (Jr 52), visiones (Ez 2,1-10), relatos de vocación (Jr 1,4-19), literatura epistolar (Jr 29), denuncia de la injusticia (Is 3,1-15), oráculos contra las naciones extranjeras (Am 1,1-2,16), relatos alegóricos (Jonás), guiños a la apocalíptica (Is 24-27), entre otros.

Los géneros mencionados responden al paradigma de la literatura oriental antigua. Sin duda, la voluntad de comprender el significado requiere su interpretación, no siempre fácil. Un ejemplo de la dificultad que entraña la interpretación pueden constituirlo la visión del «Carro de Yahvé» que abre el libro de Ezequiel (Ez 1,4-28) o la visión de los «Huesos secos» (Ez 37); bajo la mención del «Carro de Yahvé» palpita la solvencia militante del profeta, y tras la visión de los «Huesos secos» aflora el compromiso del profeta por transformar al pueblo ajado, representado por los huesos secos, en la comunidad solidaria, oculta tras la mención del hombre renacido.

Las dificultades mencionadas cuestionan la posibilidad de conocer la personalidad y el mensaje de los «profetas posteriores» y de los más eminentes entre los «anteriores». Surge, pues, una pregunta: ¿podemos conocer la personalidad «real» y el contenido «preciso» de la predicación de los profetas? Antes de adentrarnos en la cuestión, conviene que diferenciamos dos conceptos relativos al conocimiento de los profetas, y de cualquier personaje de la antigüedad: el conocimiento «real» y el «histórico». Vamos a deslindarlos tomando como ejemplo un personaje ya mencionado: el profeta Isaías.

El conocimiento de la personalidad «real» y el contenido «preciso» de las palabras que pronunció Isaías en su tiempo es imposible, pues nadie puede adentrarse en el intelecto del profeta para discernir cuál fue su pensamiento, ni puede escuchar ya el eco de sus palabras para calibrar el tono de su mensaje.

Eso sucede también con personajes relevantes de la historia contemporánea, ¿quién puede «conocer», clara y distintamente, las ideas «precisas» que resonaban, en todos sus tonos, en el corazón de Jody Williams?, la activista por la paz, ya citada. Los biógrafos pueden acercarnos a la personalidad de un personaje del pasado, pero la visión del biógrafo depende de la perspectiva ideológica con que contempla la realidad; la biografía de Jody Williams no sería la misma salida de la pluma de un fabricante de armas que de un militante pacifista.

Aunque no podamos adentrarnos en la personalidad de Isaías, podemos establecer las coordenadas históricas en que desarrolló su ministerio y algunas peculiaridades de su vida personal. Las fuentes de información disponibles son dos: la Escritura y el conocimiento de la historia del Próximo Oriente antiguo.

La Escritura ofrece algunos datos relevantes de la vida del profeta. El nombre de su padre: Amós. Los lugares donde predicó: Judá y Jerusalén. El período en que desarrolló su ministerio: en el tiempo de Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías, reyes de Judá. Su relevancia social: estaba familiarizado con el culto y conocía el ambiente palaciego. Su prestancia política: consejero de Ajaz y de Ezequías. Retazos de su vida familiar: estaba casado y tenía hijos; entre otros aspectos. La Escritura también relata acontecimientos históricos relevantes que tuvieron lugar en tiempo de Isaías: la intervención Asiria en la guerra entre Israel y Judá, el ataque de Senaquerib contra el territorio judaíta, o la conquista de Asdod, entre otros.

La historia antigua también alude a los acontecimientos históricos que entretejen el libro de Isaías: recuerda el asedio de Jerusalén por los asirios, la angustia de Ezequías, la conquista de Lakis, el asesinato de Senaquerib y la entronización de Asaradón, entre otras cuestiones. La arqueología ayuda a comprender, en cierta medida, la situación de Je-

rusalén durante la época de Isaías; los arqueólogos ha sacado a la luz la muralla que levantó el rey Ezequías y la vía de agua que perfeccionó el mismo rey para abastecer la ciudad, el llamado «túnel de Ezequías».

Relacionando la información histórico-arqueológica con los datos que ofrece la Escritura, podemos establecer la coyuntura social en que Isaías desarrolló su ministerio. Establecido el marco histórico, podemos situar en su contexto el contenido de la predicación del profeta para perfilar, de ese modo, la repercusión que tuvo Isaías en el marco social donde desarrolló su tarea.

En definitiva, el estudio de los profetas en sus coordenadas históricas implica la necesidad de adoptar el criterio de *plausibilidad histórica*; es decir, para calibrar la historicidad del mensaje profético debemos enmarcar el contenido de las narraciones bíblicas en el marco histórico que ofrece la Arqueología y la Historia antigua. Como es evidente, el conocimiento de los avatares históricos determina la intelección del mensaje y la personalidad de los profetas en el contexto social en que desarrollaron su ministerio, siempre fiel a la expectativa humana de paz y justicia.



SEGUNDA PARTE

¿Cuáles son
los aspectos
centrales del tema?

El objetivo de la segunda parte estriba en analizar la identidad y la misión de los personajes que dan nombre a los libros proféticos: Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías, Baruc y la Carta de Jeremías. No obstante, al abordar la profecía de Isaías, nos atendremos a las tres secciones en que los comentaristas suelen estructurar los sesenta y seis capítulos del libro: Primer Isaías (Is 1-39), Segundo Isaías (Is 40-55), Tercer Isaías (Is 56-66).

Con la intención de subrayar el papel de los profetas en la sociedad de su tiempo, los situaremos en las coordenadas históricas en que desarrollaron su ministerio; de ese modo, apreciaremos la hondura de su palabra y el calado de su tarea. Así pues, no describiremos la labor de los profetas según la secuencia en que la Escritura presenta los libros proféticos, sino en función del momento histórico en que cada uno inició su tarea.

Amós y Oseas

CAPÍTULO 2

Salomón ceñía la corona de dos reinos hermanos: Judá e Israel. Cuando murió, le sucedió su hijo, Roboán (931-913 a.C.). No obstante, la entronización del monarca coincidió con la secesión de Israel, sometido a la tutela de Judá. Desde entonces, ambos estados recuperaron la mutua independencia. Judá, al sur de Palestina, era un estado pobre, asolado por el desierto y alejado de las rutas comerciales. Su capital, Jerusalén, descollaba por la magnificencia del templo, erigido por Salomón, mientras el palacio contemplaba la estabilidad de la dinastía de David.

El reino de Israel, situado al norte de Palestina, irrigado por el caudal del Jordán y por las aguas del mar de Galilea, era un país relativamente próspero y bien situado entre las rutas comerciales. Su capital, levantada primero en Siquén, después en Tirsá y finalmente en Samaría, fue testigo de la inestabilidad dinástica que caracterizó el reino; de modo análogo, la pluralidad de santuarios (Dan, Guilgal, Betel, Samaría) desvelaba la inestabilidad ideológica que imperaba en el país.

A lo largo de este capítulo, vamos a detenernos en la situación social de Israel para apreciar la misión de dos grandes profetas: Amós y

Oseas, los voceros que comenzaron a clamar por la justicia social durante el reinado de Jeroboán II, rey de Israel (783-743 a.C.).

1. Amós

Como señala la Escritura, Amós predicó en Israel durante el reinado de Ozías, rey de Judá (781-740 a.C.), y en tiempos de Jeroboán II, rey de Israel (783-743 a.C.); por si fuera poco, el texto precisa la época con exactitud: «dos años antes del terremoto» (Am 1,1). El seísmo parece atestiguado por las excavaciones emprendidas en Jazor, en la Alta Galilea (Zac 14,5).

Al mentar el temblor, el redactor del libro de Amós persigue dos cuestiones importantes. Por una parte, ancla la profecía entre las rendijas de la historia, así evita que el lector asocie la profecía con etéreas visiones, ajenas al entramado social, propias de los falsos profetas, ya sean «culturales» o de la «corte». Por otra, insinúa la penuria que amargó la existencia de las clases populares, pues la sacudida, como suele suceder, arruinó el adobe de las casas humildes sin resquebrajar el mármol de los palacios.

Jeroboán II ocupó durante cuarenta años el trono de Samaría (783-743 a.C.). Cabe pensar que al comienzo de su reinado gozara de prestancia entre la nobleza y el pueblo, pues, según parece, durante el reinado de Joacaz (814-798 a.C.), su abuelo, fue Jeroboán el caudillo que liberó el país de la tiranía aramea (2 Re 13,5; cf. 14,27).

Seguramente contó con la aquiescencia del profeta Jonás, hijo de Amitay, en el empeño por restaurar la prestancia del estado, agrietado por la injerencia aramea (2 Re 14,25). Llevó la frontera del reino hasta las puertas de Jamat y Damasco, en el norte, y hasta el mar de

la Arabá, en el sur (2 Re 14,25.28), también se impuso militarmente en Transjordania (Am 6,13).

La victoria propició la pujanza económica, activó la industria, desarrolló la agricultura y favoreció el comercio con los países meridionales, a través del mar Rojo. El intenso desarrollo requirió la presencia de abundante mano de obra. La avaricia de la nobleza determinó la explotación laboral de los cananeos; los antiguos moradores del país, antes de la entrada de los israelitas en Palestina. También alentó la inmigración obrera desde las regiones vecinas, entre el contingente de emigrantes destacaba el elevado número de quienes procedían de Judá.

La ingente riqueza que inundó Israel no estaba, como sucede a menudo, bien repartida. Mientras las clases dirigentes, arrastradas por la ostentación, se alojaban en residencias adornadas con incrustaciones de marfil, las clases populares, especialmente los inmigrantes, se hacinaban en chabolas (Am 3,15). Los agricultores se veían sometidos a la especulación de los propietarios de las tierras, y los pequeños aparceros y artesanos sufrían el ahogo de los prestamistas.

El libro de Amós detalla las arbitrariedades de las clases opulentas contra las clases subalternas: el embargo, la falsificación de pesos y medidas o el salario injusto. De modo análogo, señala la corrupción de los jueces y el desarrollo de una élite dirigente, ajena al dolor de los pobres: «pisan contra el polvo de la tierra la cabeza de los débiles y desvían el camino de los humildes» (Am 2,6; 4,6-9; 5,10-12; 8,4-6).

Un archivo importante, los «óstraca de Samaría», sacado a la luz por los arqueólogos, desvela que Jeroboán II instauró un sistema administrativo gravoso. La obligación impuesta al pueblo sencillo de trabajar gratuitamente durante unos meses al año en las obras

del estado, junto al progresivo aumento de los impuestos, socavaban la endeble situación de obreros y emigrantes.

El sistema político del Reino del Norte estaba condicionado tradicionalmente por la relación entre las tribus israelitas. Sin embargo, la emersión de la élite directiva cercenó la influencia de las diversas tribus para concentrar el poder, cada vez con mayor virulencia, en manos de la nobleza, reunida entorno al rey. La profecía de Amós fustiga sin cesar el proceder de la corte: «¡Ay de los [...] opresores del justo, que aceptáis soborno y atropelláis a los pobres!» (Am 5,12).

Los cambios sociales, económicos y políticos, alteraron el culto oficial de la religión israelita, celebrado en los grandes santuarios, propiedad de la corona y custodiados por la nobleza dirigente; descolaban los templos de Betel y Guilgal. El culto que debía implorar la bonanza de las clases humildes se trocó en las ceremonias pomposas que justificaban y alentaban el despotismo de los pudientes (Am 4,3; 5,21-24); también incorporó ritos de origen pagano que certificaban la progresiva pérdida de la identidad nacional israelita: «las imágenes de astros divinizados» (Am 5,26).

Sin duda, el optimismo con que el profeta Jonás, hijo de Amitay, contempló el balbuceo del reinado de Jeroboán II, se trocó en labios de Amós en la más severa de las críticas. En ese sentido, la Escritura censura con dureza la conducta del rey: «Hizo lo malo a los ojos de Yahvé, y no se apartó de todos los pecados que Jeroboán, hijo de Nebat, hizo cometer a Israel» (2 Re 14,24). La mención de Jeroboán, hijo de Nebat, se refiere a Jeroboán I, el primer rey de Israel, quien, al decir del profeta Ajías de Siló, actuó con el mayor despotismo posible (1 Re 14,9a). La decisión de equiparar la conducta de Jeroboán II con la de Jeroboán I certifica la perversidad con que el rey dirigía el Estado y el desprecio que sentía hacia el dolor de los pobres.

Golpeado por el dolor de los humildes, Amós alzó la voz contra la injusticia imperante en Israel. El profeta nació en la aldea de Técoa, situada en el reino de Judá, a nueve kilómetros al sudeste de Belén, donde cuidaba bueyes y cultivaba sicomoros (Am 1,1; 7,14).

Viajó a Israel para denunciar la arbitrariedad de los prepotentes que «venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias» (Am 2,6-7). Censuró la hipocresía del culto: «se acuestan sobre ropas empeñadas junto a cualquier altar» (Am 2,8). Arremetió contra la doblez de las damas nobles, devotas de santuarios y mudas ante el penar de los míseros: «oprimís a los débiles, maltratáis a los pobres» (Am 4,1-3). Embistió contra el lujo de los sibaritas, ajenos a la incuria social: «se ungen con los mejores aceites, pero no se afligen por la ruina de José (por la injusticia que impera en Israel)» (Am 6,6).

El arrojo del profeta lo llevó a presentarse en Betel, el santuario real y el templo del reino, para denunciar la injusticia social ante el sacerdote Amasías, regente del santuario. Sorprendido por la invectiva, el sacerdote denunció ante Jeroboán II la fiera de profeta: «Amós conspira contra ti [el rey] en medio de la casa de Israel» (Am 7,10). Bajo el término «conspiración» podemos intuir que la predicación de Amós no se reducía al discurso piadoso, alentaba entre las masas el deseo de la revolución social que implicaba, necesariamente, la deposición de la monarquía corrupta y del clero mendaz.

No debe extrañarnos que el sacerdote, consciente de la veracidad de la palabra del profeta, le expulsara del santuario: «Vete vidente [...] huye al país de Judá; come allí tu pan y profetiza allí» (Am 7,12).

Los improperios del sacerdote encienden la respuesta del profeta: «Yo no soy un profeta, ni soy hijo de profetas; soy ganadero y cultivador de sicomoros» (Am 7,14). Amós rechaza el título de «profeta» que le confiere Amasías. Como dijimos, el rey contaba con un

grupo de consultores, los profetas de la corte, y los templos disponían de un conjunto de asesores, los profetas culturales. Ambos grupos aconsejaban a la autoridad sobre el modo de orientar la política y el quehacer del santuario. Sin embargo, en lugar de transmitir las exigencias del pueblo solían dar el beneplácito a los caprichos de los dirigentes; de ese modo, favorecían la pervivencia de la desigualdad y la injusticia que campaban en Israel.

No es extraño que Amós, ajeno a los tejemanejes de la nobleza y del alto clero, rechazara con dureza el calificativo de «profeta» que le adjudicara Amasías. La prédica de Amós no constituye un halago para la pompa del santuario, sino un rugido contra la injusticia y el culto que la consiente.

Surge ahora una pregunta: ¿por qué un hombre de Judá acudió a Israel para poner en jaque el entramado injusto? No podemos saber el motivo, pero, desde el venero de la imaginación, nos atrevemos a conjeturar una respuesta. Como hemos dicho, Amós vivía en Técoa, una localidad que linda con el desierto de Judá, zona pobre y árida; y, como también hemos mencionado, la pujanza de Israel requirió la concurrencia de inmigrantes para conformar el tejido productivo.

No cabe duda de que un contingente de moradores del desierto colindante con Técoa emigró a Israel para encontrar mejor fortuna. Si fuera así, Amós, dolido por el penar de sus hermanos, habría acudido a Israel para confortar al emigrante, pero al encontrarse con la injusticia institucionalizada habría hecho de su vida un compromiso a favor de la justicia social.

Ahora bien, durante la confrontación que mantiene con Amasías, Amós expone la razón religiosa de su tarea: «El Señor me agarró y me hizo dejar el rebaño diciendo: Ve a profetizar a mi pueblo Is-

rael» (Am 7,15). Desde esta perspectiva, captamos que Amós no es un simple activista, en su alma anidan razones profundas para exigir la justicia, pues, la práctica de la religión implica la vivencia de la solidaridad y la lucha por la justicia. Solo es sincero en la fe quien «procede con rectitud y se comporta honradamente» (Sal 15,2). La coherencia religiosa amasada con el llanto de los pobres determina la opción de Amós por el compromiso social.

El clamor del profeta no se contentaba con denunciar la perversidad de los pudientes, también ofrecía la senda para lograr la armonía social: «Haced que el derecho fluya como agua y la justicia como río caudaloso» (Am 5,24). La justicia no se implanta con las limosnas, nace con la construcción de estructuras sociales que alienten la solidaridad, zanjen la desigualdad y permitan la participación del pueblo entero en las decisiones políticas y en el quehacer de la economía.

El estamento dirigente desoyó la propuesta de Amós y se refugió, con la mayor hipocresía, en un subterfugio religioso: «el día de Yahvé» (Am 5,18-20). ¿En qué consiste?

Con certeza, la clase dirigente conocía la penuria que azotaba el país; pero, abúlica para poner remedio, asignaba el origen de la miseria a causas etéreas: la crisis internacional, la influencia de los países extranjeros, la coyuntura económica, etc. Desentendiéndose de su responsabilidad, los poderosos asignaban la solución a la intervención divina. Llegará un día, el «día de Yahvé», decían ellos, en que Dios acabará con las naciones que subyugan Israel y ahogará los emporios comerciales que controlan la economía israelita; entonces, proseguían, nacerá la paz y brotará en Israel la justicia.

Apelando al «día de Yahvé», los pudientes, con el mayor sarcasmo, justificaban su indolencia para instaurar la solidaridad y la justicia.

Fiaban la solución a la intervención divina que, según pensaban, no iría contra ellos, sino contra los poderes fácticos que generan la pobreza.

La respuesta de Amós no puede ser más contundente: el «día de Yahvé» vendrá, pero caerá sobre los potentados de Israel, responsables del oprobio del pueblo. El profeta exige de los nobles el cambio social: «Aborreced el mal, amad el bien, restableced el derecho» (Am 5,15). De lo contrario, vocifera Amós, advendrá el exterminio de la clase dirigente; el profeta pone la sentencia en labios de Dios: «el enemigo cercará tu país (Israel) [...] y serán saqueados tus palacios (Samaría)» (Am 2,13).

El «sentido de justicia» predicado por Amós reposa sobre la exigencia ética y religiosa, pero también sobre el «sentido común»; pues, como es obvio, la injusticia que mella la vida de los pobres acabará deshaciendo el poder dirigente. Pocas manos amasaban la riqueza, mientras la pobreza era el patrimonio de muchos. Como insinúa el profeta, llegará el día en que los pobres, hartos de dolores, se levantarán contra los ricos y, asociados con cualquier invasor, reducirán a cenizas la sociedad opulenta.

Así lo proclamó Amós en presencia de Amasías: «A espada morirá Jeroboán, e Israel será deportado de su tierra» (Am 7,11). El profeta exige la justicia desde el más puro «sentido común»: si no se implanta la justicia, estallará la revolución popular que acabará con la monarquía y pondrá fin al reino de Israel; quizá nazca después otra sociedad donde los pobres puedan gozar de la vida bajo su parra y su higuera. Sin duda, la justicia y el derecho son el requisito indispensable para vertebrar la sana estructura social.

Amasías, ciego ante la evidencia, expulsó de la tierra de Israel al profeta veraz. Aunque desconozcamos la decisión de Amós e ignore-

mos que fue de su vida, la historia certifica la fiereza con que se cumplió su vaticinio. A pesar de las advertencias de Amós, la nobleza persistió en desdeñar el derecho y la justicia. Como veremos en el capítulo siguiente, sucedió lo evidente: cuando los asirios arremetieron contra Israel, los humildes, hartos de afrentas, se aliaron con el invasor y acabaron con la élite dominante, Israel perdió su independencia para quedar subyugado al poder asirio (722 a.C.). Como sentencia la historia, la profecía de Amós se cumplió sin tardanza.

2. Oseas

Amós no contempló el ocaso de Israel; seguramente el profeta Oseas tampoco, aunque si pudo otear el inminente final del reino del Norte. Oseas, como Amós, comenzó a predicar en Israel durante el reinado de Jeroboán II (783-743 a.C.), pero su ministerio se prolongó un poco más. Mientras la misión de Amós abarcó el reinado de Ozías (781-740 a.C.), rey de Judá, la tarea de Oseas se extendió al reinado de «Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías (716-687), reyes de Judá» (Os 1,1).

La muerte de Joroboán II abrió la puerta de la desintegración social de Israel, como lo había aventurado Amós. A la muerte del rey, ciñó la corona su hijo Zacarías (743 a.C.), pero, tras seis meses de reinado, Salún, hijo de Yabés, lo asesinó y reinó en su lugar (743 a.C.). Un mes después, Menajén, hijo de Gadí, vino a Samaría desde Tirsá y derrotó a Salún; le dio muerte y le sucedió en el trono (743-738 a.C.). Probablemente, la conjura de Menajén responda a una guerra civil en el país; la antigua capital, Tirsá, alentada por Menajén, se habría levantado en armas contra la nueva capital, Samaría. La Escritu-

ra describe la vesania de Menajén: «partiendo de Tirsá arrasó Tifsaj y sus alrededores, porque no le habían abierto las puertas, y abrió en canal a todas las embarazadas» (2 Re 15,16).

Mientras Israel se desangraba, Asiria emergía en la historia. El emperador Teglatfalasar III (745-727 a.C.), llamado Pul en la Escritura (2 Re 15,19), después de rehacer el reino del Éufrates embistió contra Israel. Con intención de conservar el trono, Menajén entregó a Pul treinta y cuatro mil kilos de plata. Menajén consiguió el dinero imponiendo tributos a los pudientes de Israel; que duda cabe de que el tributo de los ricos procedía del sudor de los pobres. Cuando murió, le sucedió su hijo Pacajías (738-737 a.C.), pero un oficial, Pécaj, hijo de Romelías, apoyado por los gaaladitas, lo asesinó y reino en su lugar (737-732 a.C.).

El golpe de estado alteró el curso de la política israelita. Pecajías, al igual que su padre, permaneció fiel al vasallaje asirio. Sin embargo, Pécaj, con el concurso de Rasín, rey de Damasco y quizá con el apoyo egipcio, encabezó una coalición de pequeños estados que deseaban liberarse de la tutela asiria. Ahora bien, el reino de Judá se negó a integrarse en la coalición. La negativa determinó que Pécaj y Rasín planearan atacar Judá para doblegar la voluntad del monarca judaíta. A lo largo del siguiente capítulo, expondremos el curso de la guerra; por ahora, basta recordar que Asiria aniquiló a los insurrectos (Siria e Israel), conquistó Samaría y deportó a los israelitas a las regiones más lejanas del imperio (722 a.C.), a la vez que sometió al reino de Judá al pago de tributos.

La militancia de Oseas, hijo de Beerí, transcurrió durante los años turbulentos que anunciaban el ocaso definitivo de Israel. El redactor del libro, devoto del profeta, revistió la vida de Oseas con el ropaje de la metáfora teológica (Os 1-3); en la tercera parte del libro delinearemos la interpretación simbólica de la vida del profeta.

La predicación de Oseas transcurre en el seno de una sociedad muy corrompida. La palabra de Oseas condena «el perjurio y la mentira, el asesinato y el robo» que imperan en la sociedad israelita (Os 4,1). Denuncia al clero mendaz y arremete contra la perversión de los santuarios (Os 4,4). En tiempo de Amós, el estamento religioso aún podía esconder la descomposición social bajo el falso manto de la llegada del «día de Yahvé»; ahora, el estamento clerical ha entonado el «sálvese quien pueda», la clerecía depreda los bienes de los santuarios para huir antes de que advenga la desgracia definitiva, la conquista asiria (Os 4,4-16).

Con entereza, Oseas denuncia la infamia de la casa real (Os 5,1), los conflictos entre Judá e Israel (Os 5,8-12), el tributo pagado por Menajén (Os 5,13) y la insensatez de la política internacional (Os 7,11); evidentemente, es el pueblo quien sufre el despotismo de los gobernantes. Censura la estupidez de los falsos profetas y lamenta la tibieza de quienes se tienen por espirituales (Os 9,7); pues, no hay nada que favorezca más el imperio de la maldad que la pasividad de los buenos, ya sean profetas o espirituales.

El profeta atiza contra la idolatría: «Queman incienso en las colinas, bajo la encina, el chopo o el terebinto» (Os 4,13). El ataque contra la idolatría no se reduce a la crítica contra las formas culturales. Bajo el manto de la idolatría, la Escritura denuncia el palpito de la injusticia y la pérdida de la identidad nacional.

Como sabemos, los antiguos santuarios eran el ámbito donde tenía lugar el intercambio de mercancías, realizado bajo el auspicio de un dios, que bendecía la redistribución de los bienes; la corrupción del santuario implicaba la alteración fraudulenta en el reparto de los bienes, eso es una forma de injusticia. Como también sabemos, la religión antigua caracterizaba la identidad de cada pueblo por su ta-

lante religioso, por eso el cambio de religión alteraba la idiosincrasia nacional.

La lectura creyente de la realidad capacita al profeta para detectar la profundidad del mal que deshace Israel. Como sentencia Oseas, el ocaso de Israel no es fruto del desgobierno de un solo monarca o la consecuencia de un tiempo de infortunio.

La maldad tiene profundas raíces. Con entereza denuncia el profeta el origen de la sociedad corrupta: «Todo tu mal apareció en Guilgal [...] desde el día de Guibeá has pecado» (Os 9,15; 10,9). La mención de Guilgal evoca, seguramente, la desobediencia de Saúl (1 Sm 13,7-14); es evidente que la conducta perversa de los soberanos israelitas, coetáneos de Oseas, empequeñecía los desmanes de Saúl. La referencia a Guibeá trae a la memoria un execrable crimen cometido en tiempo de los Jueces; al decir de Oseas, la injusticia de Samaría era tan grande que superaba los desmanes de Guibeá (Jue 19; Os 4-5).

La sentencia del profeta contra la sociedad opulenta no puede ser más dura ni más realista: «Comerán (los israelitas) en Asiria alimentos impuros» (Os 9,3); como hemos dicho, el veredicto del profeta se cumplió, Asiria conquistó Samaría y deportó la población a las más lejanas regiones del imperio (722 a.C.).

Oseas no se limitó a constatar la trágica situación del reino, también aportó soluciones; proclamó ante el pueblo perplejo: «Convértete a Dios» (Os 12,7a). La senda de la conversión constituye un camino en que afloran cuatro cimas señeras que el libro de Oseas pone en labios de Dios. En primer lugar, supone una transformación ética: «practica el amor y la justicia» (Os 12,7b). En segundo término, implica un cambio radical en la vivencia de la religión: «Quiero amor, no sacrificios, conocimiento de Dios y no holocaustos» (Os 6,6).

La tercera cima requiere la decisión de volver a descubrir el rostro del Dios verdadero; dice el Señor de su pueblo: «Cuando Israel era un niño lo amé, y desde Egipto llamé a mi hijo» (Os 11,1). Israel había olvidado al Señor que le liberó de Egipto para lanzarse en brazos de los fetiches, símbolo de la injusticia, que aplastaban al pueblo. El profeta reclama el redescubrimiento del Dios liberador, pues solo la fidelidad a la pauta liberadora hace posible el nacimiento de la sociedad justa y solidaria.

En cuarto lugar, el profeta rememora la peregrinación del pueblo a través del desierto, hacia la Tierra Prometida; desde esa perspectiva, el libro pone en labios del Señor la memoria del desierto: «Como uvas en desierto encontré a Israel» (Os 9,10). En opinión del profeta, la estancia en el desierto constituyó la etapa ideal de la historia de Israel. El tiempo del desierto se caracterizó por una vida sencilla, alejada del boato, donde brilló la solidaridad entre las tribus. La decisión de «volver al desierto» alude a la necesidad de recuperar los pilares de la ética: la solidaridad, la austeridad, la justicia, entre otros.

Ahora bien, Israel desoyó el clamor de Amós y la predicación de Oseas; como hemos dicho, las consecuencias fueron funestas: Asiria conquistó Samaría e Israel desapareció de la historia (722 a.C.).

Surge una pregunta: ¿Cayó en saco roto el mensaje de Amós y Oseas? La respuesta es clara: No. Antes de que Samaría cayera, algunos fugitivos alcanzaron Judá. Allí divulgaron el mensaje profético y alentaron la conversión de Jerusalén. Lentamente, fueron convocando un grupo de discípulos; y, con el paso del tiempo, confeccionaron los libros de Amós y Oseas para ofrecer a la comunidad hebrea dos modelos eminentes de solvencia ética, militancia política y convicción religiosa.

Isaías y Miqueas

CAPÍTULO 3

Como dijimos en el capítulo anterior, Pécaj, rey de Israel, junto a Rasín, soberano de Damasco, dirigieron la liga de los pequeños estados que pretendían zafarse de la tutela asiria. Mientras tanto Ozías (781-740 a.C.), rey de Judá, enfermo de lepra, traspasó el gobierno del país a su hijo Jotán, como regente. Cuando murió Ozías, Jotán empuñó el cetro (740-736 a.C.). Jotán rehusó adherirse a la coalición contra Asiria, por eso Pécaj y Rasín comenzaron a maquinarse contra la corona judaíta (2 Re 15,37).

Muerto Jotán, asumió el trono su hijo, Ajaz. Entonces, Pécaj y Rasín invadieron Judá por el norte y cercaron Jerusalén para deponer a Ajaz y entronizar a Tabel, un arameo afín a los intereses de los reyes de Israel y Damasco (2 Re 16,5; Is 7,6). La coyuntura bélica convirtió Judá en un estado vulnerable: los edomitas atacaron por el sur y reconquistaron Elat, mientras los filisteos penetraron en el país desde el oeste para tomar posesión de algunas ciudades del Negueb y la Sefelá (2 Re 16,6; 2 Cr 28,18). Incapaz de contener la invasión desde tres frentes, Ajaz decidió solicitar el auxilio de Teglatfalasar III, emperador asirio. Aquí entra en liza el ministerio del profeta Isaías.

1. Isaías, primera etapa

Isaías predicó en Judá y Jerusalén en tiempo de Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías, reyes de Judá (Is 1,1). La cronología delata que coincidió con el ministerio de Amós y Oseas en Israel: Amós predicó en tiempo de Ozías, mientras Oseas lo hizo en tiempo de Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías (Os 1,1; Am 1,1).

La Escritura recalca que Isaías era «hijo de Amós» (Is 1,1). Los estudiosos remarcan que el padre de Isaías, Amós, es un personaje distinto del profeta Amós. Evidentemente estamos de acuerdo con esa posición, pero permítanos el lector una sugerencia, apelando a la sinonimia entre el nombre del padre de Isaías y el profeta Amós. Como dijimos, el profeta Amós, nació en la localidad judaíta de Técoa; después predicó en Israel hasta que el sacerdote Amasías le expulsó de Betel y le conminó a regresar a Judá. Así pues, Amós predicó en Israel, mientras Isaías iniciaba su ministerio en Judá, durante el reinado de Ozías.

Desde esta perspectiva, cabe una pregunta: ¿No podría haber influido la predicación de Amós en la experiencia personal de Isaías? Quizá así podríamos entender, sin abandonar el horizonte de la conjetura, que el talante profético de Isaías hubiera brotado del eco que tuviera en Judá la profecía de Amós. Si fuera así, una vez más constataríamos que nada ahoga el clamor por la justicia; el rugido de Amós, amordazado en Betel, habría resonado en Judá entre los labios de Isaías.

Isaías es un personaje de alcurnia, familiarizado con la corte y el templo: con suma facilidad obtiene audiencia del monarca (Is 7,3-10; 38,1-8), y con holgura deambula por el santuario (Is 6). Ambas situaciones sugieren que Isaías desempeñara el cargo de «profeta

de la corte» y «profeta cultural», un miembro insigne del consejo que asesoraba al soberano y dirimía los asuntos del templo. Volviendo a la conjetura anterior; cabe suponer que tal vez la influencia de Amós hubiera convertido al «profeta del templo y de la corte», acostumbrado a contentar los deseos del rey, en el «profeta verdadero» que exige del trono y del altar el respeto por el pueblo y la práctica del derecho y la justicia.

Cuando Pécaj y Rasín se disponían a cercar Jerusalén y Ajaz suspiraba por el auxilio de Teglatfalasar, Isaías dio al monarca judaíta un consejo sorprendente: «Alerta, pero [...] no temas, ni te acobardes [...] cierto que Siria (Rasín) y Efraín (Pécaj) han tramado tu ruina [...] Pero dice el Señor: Eso no pasará» (Is 7,3-9). En definitiva, Isaías conmina a Ajaz a resistir el envite enemigo sin solicitar el socorro de Asiria. Emerge, ahora una cuestión ¿podía zafarse Judá del ataque de Rasín y Pécaj, sin contar con el auxilio de Asiria? Analicemos la cuestión.

Cuando Teglatfalasar asumió el trono, Asiria atravesó una época turbulenta. El nuevo emperador tuvo que restaurar el orden en Babilonia y someter el reino de Urartu. La sangría alentó la sublevación de Pécaj y Rasín que, confiados en la debacle, aspiraban a romper la dependencia asiria. Sin embargo, la historia reitera una certeza: cuando moría un soberano asirio, estallaban disturbios que el nuevo rey debía sofocar. La perspicacia de Isaías entendió que el oprobio de Asiria se reducía a una cuestión momentánea. Cuando el emperador restableciera el orden, acabaría con la villanía de Pécaj y Rasín; por tanto, pensaría Isaías, la rebelión estaba condenada al fracaso.

Además, como hemos visto, la situación interna de Israel era caótica y la de Damasco, como señala la historia, desesperada. La intención de ambos caudillos se reducía, en buena medida, a la estrategia

con que desviar el interés de la población sobre la corrupción interna de sus estados. En último término, conviene destacar una diferencia entre la estrategia militar antigua y la moderna; las armas más potentes de la antigüedad eran defensivas (murallas, fosos), hoy en día, son ofensivas (bombas, misiles). Sin duda, las murallas de Jerusalén podían resistir el asalto; seguramente, solo un asedio prolongado rendiría la Ciudad Santa por hambre (cf. 2 Re 19,35-37).

A tenor de lo dicho, el consejo de Isaías no podía ser más sensato: Pécaj y Rasín no podrían tomar Jerusalén, fácilmente. Si Ajaz resistía el envite, cuando llegara Teglatfalasar, no tomaría represalias contra Judá, el estado fiel, sino que acabaría con los reinos rebeldes, Israel y Damasco, y la nación se salvaría. En cambio, entendía el profeta, si Ajaz recababa el auxilio asirio para mantener la corona, la Gran Potencia exigiría una compensación económica que dañaría aún más el desamparo de las clases populares. En definitiva, la intención de Isaías estriba en salvaguardar el derecho del pueblo sencillo contra el despotismo de la corona.

Isaías acudió a la audiencia real en compañía de uno de sus hijos «Sear Yasub», el nombre significa: «Un resto volverá» (Is 7,3). La presencia del hijo aludía, desde la perspectiva metafórica, a la certeza que abrigaba el profeta en la salvación de Jerusalén, pues por duro que fuera el asedio de los partidarios de Tabel, Jerusalén resistiría, siempre quedaría un resto. Como podemos entender, bajo la mención de «Sear Yasub» también se oculta la intensa negociación que el profeta entabló con el rey, sin resultado alguno; pues, el monarca aspiraba a conservar el cetro, a despecho del penar de su pueblo.

Con el ánimo de doblar el ánimo de Ajaz, Isaías llevó a cabo otro signo. Engendró un hijo en las entrañas de su esposa, la profetisa, al que llamó «Maher Salal Jas Baz», que significa: «Pronto el saqueo,

rápido el botín». En nombre de Dios, el profeta explicó al rey el valor simbólico del nombre: «antes de que el niño sepa decir “papá” y “mamá”, la riqueza de Damasco y el botín de Samaría serán llevados ante el rey de Asiria» (Is 8,3-4). El profeta percibía el desenlace del conflicto: Pécaj y Rasín caerían bajo la espada asiria y Judá saldría indemne; por tanto, concluía el profeta, no había motivo para solicitar el auxilio asirio, siempre gravoso sobre la espalda del pueblo.

El temor del rey por perder la corona acreció aún más la militancia política de Isaías, pues, como sabía el profeta, el pago del tributo a cambio del auxilio asirio acarrearía la miseria del pueblo. Bajo el ropaje metafórico de la Escritura, palpita el tercer signo de Isaías contra el titubeo del monarca: «Mirad, la joven está encinta y va a da a luz un hijo a quien pone el nombre de Emmanuel [...] antes de que el niño sepa rechazar el mal y elegir el bien, el país de estos dos reyes que te infunden miedo [Pécaj y Rasín] habrá sido devastado» (Is 7,14-17).

La simbología del relato es profunda. La locución «la joven» alude a la princesa con que Ajaz concibe un hijo. El apelativo «Emmanuel» esconde la identidad del príncipe Ezequías, el futuro rey de Judá. El balbuceo del niño refleja la rapidez con que Asiria zanjará la perfidia de Rasín y Pécaj. El clamor del profeta no puede ser más sugerente: Asiria acabará con Israel y Damasco, antes de que el infante sepa discernir el bien del mal. De nuevo, Isaías defiende el interés del pueblo frente a la pretensión del rey; pues el precio del socorro asirio ahogaría al pueblo en la desdicha.

Tanto la prédica como los signos de Isaías reiteraban que Ajaz podía aguantar tras las almenas de Sión el asedio de Pécaj y Rasín. El rey judaíta debía resistir; pues, como intuía el profeta, el socorro asirio supondría un tributo tan grande que desecaría las arcas del país hasta hundir al pueblo en la miseria más extrema.

No obstante, Ajaz, aterrado ante la posibilidad de poner el cetro en manos de Tabel, desoyó el consejo: a cambio de una fuerte suma solicitó el socorro y se declaró vasallo de Asiria (2 Re 16,7-8). Taglatfalasar atendió la demanda: conquistó Damasco, deportó la población a Quir y mató a Rasín. Después atacó Israel: saqueó Galilea y Transjordania, deportó parte de la población y tomó numerosas ciudades. Solo el asesinato de Pécaj por la espada de Oseas, hijo de Elá, impidió que el asirio borrara Israel de la historia; el nuevo rey, Oseas (732-724 a.C.), se sometió y pagó tributo (2 Re 15,27-31). Como expusimos en el capítulo anterior, los augurios de Amós y Oseas comenzaban a cumplirse, Israel entreveía la sombra del ocaso.

La expedición asiria había salvado el trono de Ajaz a cambio de un tributo mortal, el vasallaje más servil y la obligación de acomodar el templo a los intereses de Taglatfalasar, expresión externa de sumisión al capricho asirio (2 Re 16,16-20). Cuando el peso del tributo y la cruz del vasallaje recayeron sobre las espaldas del pueblo, resonó el clamor del profeta en defensa de la comunidad oprimida. Isaías arremetió contra la miseria que asolaba Jerusalén (Is 3,25-4,2), contra el despotismo de sus dirigentes (Is 3,1-15) y contra la mendacidad del culto (Is 1,29-31), símbolo externo de la pérdida de la identidad nacional a favor de la ideología asiria.

2. Miqueas

Al compás de Isaías, resonó la voz de otro profeta: Miqueas, de Moréset, aldea situada al oeste de Hebrón; de origen campesino, predicó en tiempos de Jotán, Ajaz y Ezequías acerca de Samaría y Jerusalén (Miq 1,1). Tras constatar la corrupción política del Reino del Norte, sentenció la ruina de Israel y arremetió contra la falsedad de

los profetas de la corte, ajenos al sentir popular y plegados al arbitrio de la nobleza; Miqueas puso su diatriba en labios de Dios: «Voy [Dios] a convertir Samaría en un campo de ruinas [...] dejaré desnudos sus cimientos» (Miq 1,6).

El tono de Miqueas contra los desmanes de Samaría recuerda la furia de Amós, no en vano ambos profetas proceden del sur: Moréset y Técoa. Miqueas, como sucediera con Amós, entendía que el despotismo de la nobleza encendería la revolución entre las clases populares que pondría fin al estado y a la dinastía; por eso pone en boca de Dios la sentencia contra la capital del norte: «Haré [Dios] rodar sus piedras por el valle [...] todas sus ganancias quedarán calcinadas por el fuego» (Miq 1,7).

Aunque Miqueas fustigara la conducta de Samaría, la mayoría de sus oráculos se orientaban hacia la tierra de Judá. Como hemos mencionado, Ajaz sometió Jerusalén al tributo requerido por Asiria, pero fue el pueblo sencillo quien soportó la carga impositiva y el atropello de los pudientes.

Herido por el dolor de los míseros, Miqueas denunció la injusticia de los nobles contra los pobres: «¡Ay de aquellos que planean injusticia [...] os quedaréis sin nada!» (Miq 2,1-5). Arremetió contra la codicia: «¡Ay de quienes codician campos y los roban!» (Miq 2,2). Fustigó el fraude: «¡A mi pueblo, además de la túnica le arrancáis el manto!» (Miq 2,8). Denunció la corrupción de los dirigentes: «¡Odiáis el bien y amáis el mal!» (Miq 3,2). Censuró la falsía de los profetas corruptos que, seducidos por visiones fantasiosas, ponían sordina a la queja popular: «Gritan “paz”, pero a quien no pone nada en su boca le declaran la guerra santa» (Miq 3,5).

La astucia de Miqueas aplica a Judá las mismas advertencias que profiriera contra Samaría. Así como Israel cayó en la trampa de su

propia injusticia y desapareció de la historia, también a Judá le aguarda la extinción si no se adentra por la senda de la armonía social: «Jerusalén se convertirá en un montón de ruinas y el Monte del Templo se cubrirá de maleza» (Miq 3,12).

Aunque Isaías y Miqueas sean coetáneos, conviene apreciar una diferencia. Isaías es el profeta de noble cuna que se codea con Ajaz y deambula entre el incienso del santuario; sus oráculos se dirigen preferentemente al monarca y atisban el horizonte de la alta política: Rasín, Pécaj, Asiria. A modo de contrapunto, Miqueas, campesino y aldeano, convive con el pueblo y reclama los derechos de la comunidad sencilla. De ese modo, el ministerio conjunto de ambos profetas, uno desde la corte y otro desde las masas, entreteje la sociedad anclada en la justicia, la única que tiene futuro.

Cuando las invectivas de Miqueas calaron en el pueblo y en los dirigentes, brotó en el corazón judaíta el ansia de conversión; es decir, el deseo de orientar la vida por el cauce de la justicia. Ateniéndose a los parámetros del culto antiguo, pensaban alcanzar la conversión mediante sacrificios cultuales, cuanto más complejos, más eficaces. Así indicaron a Miqueas su intención de ofrecer holocaustos; o sea, la ofrenda de animales enteros quemados sobre el altar. Quizá pensarán que un culto pomposo era capaz de cambiar el corazón humano; no obstante, el profeta desoyó la propuesta, pues bien sabía que el boato no trasforma el alma.

Alarmados por el silencio, sugirieron cultos de fábula, quizá con la intención de poner en ridículo la posibilidad de conversión exigida por Miqueas: «¿Complacerán al Señor miles de carneros, e innumerables ríos de aceite?, ¿le ofreceré (a Dios) mi primogénito en pago de mi delito?» (Miq 6,6-7). Sin responder al envite, Miqueas anunció la clave de la regeneración social: «Se te ha hecho saber, hombre, lo que es bueno, lo que el Señor pide de ti: tan solo respe-

tar el derecho, amar la fidelidad, y obedecer humildemente a tu Dios» (Miq 6,8). Detengámonos un instante en saborear el contenido de la sentencia.

La mención del «hombre» confiere a la máxima un valor universal. No solo la comunidad judaíta o a la asamblea israelita están llamadas a buscar lo «bueno». El profeta invita a cualquier persona a encontrar el sentido de su vida adentrándose por la senda de lo «bueno»; ateniéndonos al lenguaje religioso de Miqueas, el profeta exige la conducta «que Dios quiere». ¿Qué es lo bueno?, ¿qué es lo que Dios quiere? Bueno es lo que humaniza al ser humano y le hermana con su prójimo; lo que Dios quiere es que cada persona desarrolle su identidad personal y viva en un mundo trenzado con hebras de fraternidad.

La voz de Miqueas despierta en cada persona la vocación de «hacerse hombre» para transformar un enjambre social en la «comunidad fraterna». Ahora bien, la sagacidad de profeta explicita las llaves que abren la puerta de lo «bueno». Anclado en el lenguaje religioso, el profeta sentencia que Dios no demanda sacrificios pomposos, sino justicia y derecho. No requiere visiones de hechizo, sino amor y fidelidad. No exige flagelo de bestias, sino vivencia comprometida a favor de los humildes. ¡Cuán lejos está la propuesta de Miqueas de la oferta judaíta, tan servil del culto banal! No es la liturgia vacía, sino la dignidad ética lo que regenera el tejido social.

Hastiado de la injusticia, Miqueas denunció las causas estructurales que engendran desigualdad. La injusticia no es hija del azar, sino de la maldanza del poder. Al compás de Isaías, Miqueas arremetió contra los desmanes de la corona y puso en labios de Dios la condena del monarca y una brizna de esperanza para el pueblo desabrido: «En cuanto a ti, Belén Efratá, la menor entre los clanes de Judá, de ti sacaré al que ha de gobernar» (Miq 5,1). ¿Qué oculta la sentencia?

Como sabemos, Ajaz pertenecía a la dinastía de David, el monarca emblemático, oriundo de Belén (1 Sm 16,1-13). En tiempo de Miqueas, Bélen seguía siendo un pueblo pequeño, carente de murallas y volcado en la vida campesina. Desde la perspectiva metafórica, Belén evoca la sencillez y la participación de los vecinos en el gobierno de la aldea. Cuando los reyes de Judá asentaron el trono en Jerusalén, olvidaron el origen humilde de la dinastía, encumbraron la Ciudad Santa y desdeñaron la participación popular en la tarea de gobierno.

La voz de Miqueas no puede ser más explícita. Constituye una amenaza contra el rey. Si el monarca persiste en la vileza, podrá estallar una conjura que arrebate el cetro de Ajaz para ponerlo en manos de otro clan, originario de Belén. La corte palaciega, como sucedía en la antigua monarquía, estaba formada por miembros insignes de clanes emparentados con la familia real; la conspiración entre clanes para ceñir la corona era frecuente. En este sentido y como hemos señalado, el trono de Samaría fluctuó al vaivén de golpes de estado que los diversos clanes perpetraban contra el monarca legítimo; analizaremos la cuestión en la tercera parte del libro.

Al decir de Miqueas, el estilo de Ajaz, centrado en la sumisión asiria y asentado sobre la carga impositiva, podría suscitar una conspiración que le arrancara del trono para sentar algún noble de otro clan. Con la fusta de la amenaza, el profeta intentaba doblegar la voluntad del monarca hacia los intereses del pueblo sencillo.

No obstante y a nuestro entender, bajo el clamor de Miqueas no aflora tanto una amenaza como una invitación a la conversión de la realeza. El profeta sugiere al soberano la decisión de abrazar de nuevo las características de la monarquía primigenia: la sencillez de Belén, el empeño por la justicia, y el respeto por las decisiones del pueblo. También la monarquía, metáfora del poder, esta llamada a la

conversión, está convocada al abrazo de «lo bueno», de «lo que Dios quiere» (Miq 6,8).

A pesar del arrojo, el grito de Isaías y Miqueas no tuvo eco en el estrado de los reyes. Ajaz sometió Judá al vasallaje asirio, mientras el rey Oseas precipitó Israel en la ruina definitiva. Como dijimos, Oseas se sentó en el trono de Samaría (732-724 a.C.), después de asesinar a su antecesor, Pécaj, y de entregar el estado al protectorado asirio. Cuando murió Teglatfalasar, subió al trono Salmanasar V (726-722 a.C.). El nuevo soberano marchó contra Israel y el rey Oseas renovó el vasallaje ante Salmanasar. Sin embargo, Oseas, deseoso de quebrar la tutela, solicitó más tarde el auxilio del faraón So.

Salmanasar V cargó contra Israel y encarceló al rey Oseas (724 a.C.). La capital, Samaría, resistió tres años hasta que el hijo de Salmanasar V, Sargón II (721-705 a.C.), la conquistó (721 a.C.). La población fue deportada a la alta Mesopotamia y a Media, donde, difusa entre la población autóctona, desapareció de la historia. A modo de contrapunto, Sargón instaló en la región del antiguo Israel poblaciones originarias de Babilonia, Cutá, Avá, Jamat y Serfaváin; la desaparición de Israel certifica el cumplimiento del vaticinio de Amós y da la razón a la palabra de Isaías y Miqueas (2 Re 17,13-23).

3. Isaías, segunda etapa

Mientras tanto, la historia de Judá proseguía al precio del vasallaje asirio que deshilachaba el entramado social. El mundo antiguo expresaba bajo el manto religioso el valor de la idiosincrasia del país; cualquier variación cultural desvelaba un cambio en la identidad de la nación.

Ajaz suprimió la entrada por la que el monarca judaíta penetraba en el santuario; así, el rey renunciaba, en beneficio del emperador asirio,

a la soberanía que le correspondía sobre el templo (2 Re 16,10-20). La pérdida de la identidad creció acompañada por el despotismo de la corte, ávida de impuestos con que colmar el tributo requerido por Asiria. Tanto Isaías como Miqueas vociferaban contra la intolerancia de la corona y la presión impositiva sobre el pueblo sencillo.

Sin embargo, en el corazón de Isaías latía una esperanza. Quizá el vástago más joven nacido de Ajaz, Ezequías, pudiera enderezar el rumbo del país. Como expusimos, bajo el manto del «Emmanuel» palpita la figura de Ezequías. La palabra «Emmanuel» significa «Dios-con-nosotros»; apurando el cariz poético, podríamos entender el término como «el que pone su confianza en Dios». Isaías suspiraba porque Ezequías fuera distinto de Ajaz. Debería ser el gobernante justo, fiel a su pueblo e independiente del arbitrio extranjero. Apelando al lenguaje religioso, debía empuñar el cetro según los criterios de Dios: procuraría el progreso del pueblo y la libertad del reino.

Ajaz asoció a su hijo Ezequías en el gobierno de Judá (729 a.C.); solo cuando murió Ajaz, subió al trono Ezequías (716-687 a.C.). La coyuntura internacional favoreció que la esperanza de Isaías y el anhelo de Miqueas pudieran vertebrarse en torno la figura del monarca esperado.

Cuando Sargón II ascendió al trono de Asiria (721 a.C.), tuvo que sofocar una rebelión desatada en Babilonia por el príncipe caldeo Marduk-Epaliddina; la Escritura nombra al príncipe con el apelativo de Merodak-baladán (2 Re 20,12). También guerreó en Asia Menor para frenar la intentona del rey Mita quien, aliado con el estado de Karkemis, encabezó una revuelta contra Sargón (717 a.C.); por no hablar de la presión de los cimerios, o la agitación de Urartu. Las convulsiones que desangraban Asiria contemplaron, a modo de contrapunto, renacimiento egipcio; pues, Pianki, el fundador de la Dinastía XXV, unificó todo Egipto bajo su cetro.

La inestabilidad de la tierra del Éufrates y el auge del país del Nilo determinaron que los pequeños estados quisieran zafarse de la prepotencia asiria. Con ayuda egipcia, algunas ciudades filisteas se rebelaron contra el látigo asirio. Los embajadores del faraón instigaron a Ezequías para que se adhiriera a la conjura. Sin embargo, la clarividencia política de Isaías, disuadió al monarca de su interés por sumarse a la revuelta.

Isaías argumentó su postura con un gesto simbólico. El profeta se quitó el sayal y las sandalias para deambular desnudo y descalzo. Después dijo: «Así conducirá el rey de Asiria a los cautivos de Egipto [...] mozos y viejos, desnudos y descalzos» (Is 20,4). El sentido del gesto era elocuente; Sargón abatiría la soberbia de Pianki y asolaría las ciudades filisteas, asociadas al motín. Ezequías, atento al aviso de Isaías, desdeñó el envite egipcio. La voz del profeta resonó de nuevo a favor del pueblo sencillo y de la soberanía nacional, pues la adhesión a la intentona hubiera terminado con el ocaso del estado y la deportación de buena parte del pueblo; como certifica la historia, el ejército asirio tomó las ciudades filisteas y pasó a cuchillo la villa de Asdod, que se había rebelado contra Asiria (711 a.C.).

Ajeno a la alianza con Egipto y atento al consejo de Isaías, Ezequías emprendió la reforma interna del país (Jr 26,16-19; Miq 3,12). Comenzó por eliminar la idolatría imperante que constituía la manifestación religiosa del dominio asirio. Acogió a los israelitas que huían de Samaría, tras la toma de la ciudad por los asirios (721 a.C.). Remozó las murallas de Jerusalén, construyó un túnel para abastecer de agua la ciudad y acabó con la inquina filisteas. Judá experimentó un aumento de población, contempló la mejora económica y la paz social (2 Re 18-20).

La conducta de Ezequías comenzaba a traspasar el ideal del «Emmanuel». El soberano, a instancias de Isaías, gobernaba el estado con los criterios de Dios; favorecía los intereses del pueblo en lugar de apuntalar la propia corona, como hiciera Ajaz, su padre.

No obstante, la política internacional se adentró en el cauce turbulento que terminó por arrollar el territorio de Judá. Cuando murió Sargón, le sucedió Senaquerib (704-681 a.C.). El nuevo monarca, antes de empuñar el cetro, tuvo que sofocar las rebeliones que deshilachaban el imperio; pues, por entonces, Merodak-Baladan se proclamó rey de Babilonia, y los estados de Palestina y Siria, alentados de nuevo por Egipto, rompían el vasallaje con Asiria.

Ezequías quebró el vasallaje asirio, negoció con Egipto y tanteó la oferta babilónica. Isaías denunció el desatino del monarca (Is 30,1-7; 31,1-3; Is 39) y Miqueas auguró la represión asiria, pues la rebelión solo atraería el desastre y sumiría en la miseria al pueblo sencillo (Miq 5,4-5).

El curso de los acontecimientos verificó la certeza del presagio. Senaquerib desalojó a Merodak-Baladán del trono babilónico, sometió las ciudades filisteas y batió a los egipcios en Elteke. Después cernió su sombra sobre Judá: redujo cuarenta y seis ciudades y deportó a sus habitantes, arrasó la fortaleza de Lakis, y cercó Jerusalén. Al decir de Senaquerib, Ezequías quedó «enjaulado como un pájaro en la red» (701 a.C.).

Ezequías consiguió detener el golpe ofreciendo a Senaquerib un tributo inmenso: «trescientos talentos de plata y treinta de oro». El rey entregó todo el dinero que se encontraba en el templo y en palacio, rompió las puertas del santuario, revestidas de oro y las entregó al emperador (2 Re 18,13-16). El esplendor de la reforma adquiriría el tinte de la miseria.

A pesar de las dádivas de Ezequías, Senaquerib no calmó su avaricia. Los emisarios del emperador exigieron la entrega de Jerusalén. Ezequías, temeroso del desenlace, requirió la opinión de Isaías (2 Re 19,1-7.20-34). Entre las sombras de la adversidad, Isaías no censu-

ró, como cabía esperar, la mezquindad del monarca; pues, como sabría el profeta, los momentos de zozobra no son tiempos de censura sino de proyectos que abran el corazón a la esperanza. El profeta, fiel a su pueblo, puso en labios de Dios, el consejo que regaló al monarca: «No te asusten las palabras que has oído [...] voy a hacer [Dios va a hacer] que al oír cierta noticia, se vuelva a su tierra [Senaquerib a Asiria]» (2 Re 19,7.32-34).

La voz del profeta, forjada sobre el yunque de la coherencia, apela al sentido común y a la conveniencia del pueblo sencillo. Bajo la mención de la llegada de «cierta noticia» palpita la experiencia política del profeta. Senaquerib llevaba tiempo fuera de Nínive, cabría suponer, como solía suceder, que la ausencia del monarca alentara la sedición; si así fuera, el ejército tendría que abandonar el asedio para restablecer el orden en la metrópoli. De pronto, apareció en escena el País del Nilo; las tropas egipcias embistieron contra las fuerzas asirias. Alarmado, Senaquerib abandonó el cerco de Jerusalén para presentar batalla al faraón; la suerte concedía a Sión un breve respiro.

Cuando la victoria sonrió al asirio, Senaquerib reanudó el asedio y exigió la rendición de Jerusalén: ¿quién podía salvar la ciudad de las zarpas asirias? El rey, presa del pánico, buscó en el templo el auxilio divino; pero, la voz de Dios, resonó entre los labios del profeta. Al decir de la Escritura, Dios se deja oír de muchas maneras, pero su voz privilegiada retuena en el grito de quienes luchan por la justicia y en el llanto de quienes sufren oprobio. Envolviendo el mensaje en el aura religiosa, dijo el profeta valiente al monarca miedoso: «No entrará en esta ciudad [...] se volverá por donde vino» (2 Re 19,32-34).

¿Tenía algún fundamento el dictamen del profeta? Jerusalén era una ciudad capaz de resistir el asedio: la solidez de las murallas y la eficacia del túnel que abastecía de agua permitían aguantar por un

tiempo; además, la posible sedición en Babilonia que determinara la retirada de Senaquerib, pendía sobre la cabeza del emperador. No obstante, el empeño por resistir delataba el compromiso del profeta con su pueblo, pues la entrega de la ciudad implicaría el fin del reino de Judá y la deportación de sus habitantes. Una vez más las clases humildes pagarían el despropósito de la nobleza; por eso Isaías, fiel a su pueblo, alentó la resistencia.

Ezequías, atento al consejo del profeta, aguantó el envite. Como había insinuado Isaías, llegó «cierta noticia»; Senaquerib abandonó el asedio y Jerusalén se vio libre del peligro. La Escritura reviste con el aura teológica la liberación de Sión: «Aquella misma noche, el Ángel del Señor vino al campamento asirio e hirió a ciento ochenta y cinco mil hombres [...] Senaquerib levantó el campamento y regresó a Nínive» (2 Re 19,35-37).

Ahora bien, entre el halo religioso, podemos entrever dos causas de tipo estratégico que determinarían la retirada. Quizá una peste diezmará el ejército asirio, Herodoto, conocedor del suceso, apela a una plaga de ratas. Con mayor seguridad, cabe suponer que Senaquerib abandonó el asedio para sofocar alguna sedición en Asiria (2 Re 19,7); años después fue asesinado en Babilonia por Adramélec y Sarsér (681 a.C.), hijos suyos.

Tras la estampida de Senaquerib, Judá quedó en la ruina, mientras el color de las canas apagaba la voz de Isaías y Miqueas. Surgen ahora cuestiones apremiantes: ¿podrá subsistir Judá como reino independiente?, ¿querrán la monarquía y el pueblo volver a escuchar la voz de los profetas?, ¿cuál es el futuro de Jerusalén?

Los profetas del Señor, Nahum, Habacuc, Sofonías

CAPÍTULO 4

La retirada de Senaquerib libró Judá del ocaso definitivo. Vasallo de Asiria, Ezequías dedicó sus últimos años a la reconstrucción del país. Cuando murió, su hijo Manasés, con solo doce años, ciñó la corona (687-642 a.C.). La minoría de edad del monarca determinó que la nobleza cortesana, temblorosa ante la vara asiria, rigiera los destinos del país. Cuando Manasés fue capaz de empuñar el cetro, renovó la pleitesía al emperador.

Muerto Senaquerib, subió al trono su hijo Asaradón (680-669 a.C.). Tras rehabilitar la ciudad de Babilonia, humillada antaño por su padre, atacó Egipto, clásico mentor de la rebelión de los estados de Siria-palestina; como hemos dicho, Ezequías participó en la última revuelta (701 a.C.). Asaradón derrotó al faraón Tirhakah y sometió Egipto a tributo (671 a.C.); los príncipes del Nilo tuvieron que gobernar sus distritos bajo la supervisión asiria. Cuando murió Asaradón, su hijo Asurbanipal (668-627 a.C.) sentenció la sumisión egipcia: tomó como rehén al príncipe Nekao, destruyó Tebas (663 a.C.) y puso fin a la Dinastía XXV.

1. Los profetas del Señor

A tenor de la documentación asiria, Asaradón exigió de Manasés el aporte de materiales para sus proyectos constructivos, mientras Asurbanipal requirió su ayuda en la campaña contra Egipto; la prepotencia asiria aherrojaba a Judá en el vasallaje y mermaba los recursos del país. Manasés, subyugado ante Asiria, deshilachó el entramado social y político de Judá que su padre había tejido durante la primera etapa del reinado (716-701 a.C.). Reforzó el vasallaje asirio que su padre había quebrado, así el país retornó a la dependencia asiria que caracterizara antaño el reinado de Ajaz (2 Re 18,7).

Cuando reconstruyó los santuarios locales, desarboló la unidad nacional que Ezequías había forjado entorno de Jerusalén, sede del templo (2 Re 21,3). Los ídolos que instaló en el santuario erosionaron la religiosidad judaíta, símbolo de la identidad nacional, a favor de la ideología asiria. Como señala la Escritura, los profetas clamaron contra los desmanes, pero la vesania del rey ahogó su voz en un baño de sangre (2 Re 21,10.16); así, la fiera de la corte melló el ánimo de las clases populares y sembró la injusticia.

La situación de Judá cimbrea al viento de las convulsiones que soplaban en Asiria. Las oleadas de medos, cimerios y escitas que caían sobre Asiria concitaron el esfuerzo del Asurbanipal para detenerlos. Mientras tanto, Psamético I (664-610 a.C.), ayudado por Gyges, rey de Lidia, recuperó la soberanía sobre la tierra del Nilo y fundó la Dinastía XXVI (655 a.C.). Samas-sum-ukin, gobernador de Babilonia y hermano de Asurbanipal, conspiró contra su señor (652-648 a.C.), con ayuda elamita; por si fuera poco, los árabes, dispuestos a sacar tajada, asolaron Palestina y Siria. Aunque Manasés fuera vasallo de Asiria, la turbulencia impidió que Asurbanipal marchara en socorro de Judá. Seguramente Manasés, hostigado por lo árabes,

buscó la alianza con Egipto; de ese modo, aunque fuera por necesidad, quebraba la fidelidad con Asiria.

Los acontecimientos despertaron la saña de Asurbanipal: el soberano recuperó Babilonia (648 a.C.), acabó con el país elamita (h. 640 a.C.), rindió a los árabes y sojuzgó Samaría (Esd 4,9). Ante la duda sobre la fidelidad de Manasés, lo llevó encadenado a Babilonia; asegurada la lealtad del monarca, volvió a sentarle en el trono de Sión (2 Cr 33,11-13). Asurbanipal no pudo reconquistar Egipto, por eso convirtió Judá en el primer espolón contra la amenaza egipcia (2 Cr 33,14); de ese modo, Manasés, atenazado por Asiria y amenazado por Egipto, reforzó las condiciones del vasallaje.

Cuando falleció Manasés, su hijo Amón heredó el trono (642-640 a.C.). Al cabo de dos años, los siervos de Amón se conjuraron contra él y lo mataron en palacio, pero el pueblo de la tierra acabó con los asesinos y proclamó rey a Josías, hijo de Amón (2 Re 21,23-25).

Aunque la Escritura no desvela el motivo de la conjura, quizá podamos intuirlo. Por una parte, el relato sugiere desavenencias entre la familia real: Manasés hizo pasar un hijo por la pira (2 Re 21,6), mientras su largo reinado, cincuenta y cinco años (2 Re 21,1), debió suscitar tensiones palaciegas. Por otra, cuando murió Manasés (642 a.C.), Asurbanipal estaba en guerra con Elam (h. 640 a.C.). Quizá pudo suceder que los siervos de Amón, alentados por Egipto, aspiraran a la ruptura con Asiria, posición que Amón, continuador de la política de su padre, desdeñara (2 Re 21,21); entonces los siervos, queriendo entronizar un príncipe afín, acabaron con Amón.

La conjura palaciega tuvo un final imprevisto: el pueblo de la tierra mató a los conjurados y sentó en el trono a Josías. La entereza popular no se limitó a la furia momentánea, sino que recuperó para Judá las estructuras políticas más genuinas; con la intención de preci-

sar el calado de la regeneración política, acerquémonos al fundamento social de la monarquía.

Cuando David se estableció en Hebrón, vinieron los hombres de Judá y le ungieron como rey sobre la casa de Judá (1 Sm 2,4); más adelante, los ancianos de Israel se presentaron en Hebrón, David hizo un pacto con ellos y lo ungieron rey de Israel (1 Sm 5,3). Así David, aclamado por el pueblo, empuñó el cetro de Judá e Israel; la participación del pueblo en la entronización del soberano era un elemento distintivo de la monarquía primigenia.

Otra tradición relata la unción de Saúl y David por mano del profeta Samuel (1 Sm 10,1; 16,1-13), el objetivo de la narración estriba en subrayar el papel de los profetas en los avatares de la monarquía. En definitiva, la tradición bíblica subraya que la monarquía primigenia germinó desde la aclamación popular y la aquiescencia profética.

Al morir Salomón, Judá e Israel recuperaron la mutua independencia (h. 930 a.C.). Como veremos en la tercera parte del libro, el reino de Israel conservó, en buena medida, el principio de aclamación popular para la entronización del rey. Sin embargo, los monarcas judaítas, a excepción de Joás (2 Re 11-12), desdeñaron la aclamación popular para asumir la corona; empuñaban el cetro por simple sucesión dinástica, un hijo del rey difunto asumía el trono, sin contar con el consenso popular. Cabe pensar, en ese sentido, que los reyes de Judá atendieran más al cuidado de su palacio que a las necesidades del pueblo.

Los siervos que asesinaron a Amón, seguramente para entronizar un monarca afín a sus intereses, proclive a la alianza con Egipto, perpetraron un golpe de estado. No obstante, el pueblo de la tierra, temeroso de las consecuencias nefastas del auxilio egipcio para el interés popular, aprovechó la coyuntura para tramar otro golpe. El pueblo de la tierra mató a los siervos de Amón y proclamó rey a Jo-

sías (2 Re 21,19-24). Cuando el pueblo de la tierra proclama a Josías (640 a.C.), hijo de Amón, no quiebra la sucesión dinástica, pero vuelve a instaurar la aclamación popular como requisito para la legitimidad del soberano.

La expresión «siervos de Amón» oculta la identidad de los consejeros del rey; entre ellos habría, sin duda, «profetas de la corte» y «profetas culturales», asesores del monarca en los asuntos de estado. Como sabemos, ambos grupos asentían al interés de la nobleza y camuflaban la necesidad de pueblo sencillo. Los «siervos de Amón» considerarían lesivo para sus intereses el vasallaje asirio; por eso, atentos a las dificultades de Asurbanipal en Elam y la pujanza de Psamético, acabaron con Amón.

Ahora bien, el relato menciona también a «los siervos del Señor». No contentaban el oído del monarca ni endulzaban el paladar de la corte. Denunciaban con arrojo la arbitrariedad de la realeza: «Manasés, rey de Judá, ha hecho actos abominables»; y, poniendo la inyectiva en labios de Dios, criticaban el titubeo político que ponía en peligro el futuro de Judá: «Advendrá la desgracia sobre Jerusalén y Judá [...] con la misma medida que a Samaría» (2 Re 21,10-15).

La mención de los «actos abominables» alude a la erosión de la identidad judaíta a favor de las costumbres asirias que, bajo el manto religioso, campaban por doquier. También aluden al peso del tributo, a los materiales de construcción que Asaradón exigió de Manasés, o a la ayuda que Asurbanipal requirió para la campaña contra Egipto. Las dádivas eran el peaje con que Manasés y Amón mantenían la corona al precio del sudor de las clases populares.

La advertencia sobre la inminente «desgracia de Judá» era de lo más certera: la corte aún recordaba la época en que Sargón II devastó Samaría (721 a.C.) y la ocasión en que Asurbanipal la fustigó de nuevo

(h. 640 a.C.). El titubeo de Manasés a favor de Egipto y contra Asiria (2 Cr 33,11-13), y la veledad de los siervos que mataron a Amón, quizá con la intención de entronizar un soberano afín a Egipto, ponían en jaque la supervivencia del reino de Judá. La caída de Judá supondría, como aconteció antaño con Samaría, la deportación del pueblo; desde esa perspectiva, el dolor popular alentaba la militancia de los «profetas del Señor» contra la corte injusta y mezquina.

Con toda certeza, la militancia política de los profetas del Señor vertebró la sublevación del pueblo de la tierra que acabó con la conjura de los nobles y sentó a Josías en el trono de Judá. De ese modo, el compromiso de los profetas del Señor alcanzó dos objetivos complementarios.

Por una parte, impidió la caída de Judá en manos de Egipto; así evitó las funestas consecuencias de la segura embestida de Asurbanipal contra el reino que, una vez más, quebraba el vasallaje. Por otra, la alianza entre los profetas del Señor y el pueblo de la tierra recuperó el carisma genuino de la monarquía; como sucedió con David y Joás, el rey asumía el cetro desde la aclamación popular y la aquiescencia profética.

2. Nahum

Cuando Josías ciñó la corona, a los ocho años de edad, Asurbanipal acababa de someter Elam y amanecía de nuevo en Asiria la solidez imperial (640 a.C.). La minoría de edad del soberano determinó que fuera el pueblo de la tierra y los profetas del Señor quienes rigieran el destino de Judá.

La regencia orientó la política en tres direcciones convergentes. En primer lugar, atendería las necesidades del pueblo sencillo, sin tolerar

los excesos de los nobles. En segundo término y con la mayor astucia, mantendría el vasallaje ante Asiria, la potencia dominante, evitando cualquier veleidad hacia Egipto que supusiera la represión asiria contra Judá. Finalmente, alentaría, con la mayor cautela, la esperanza en la regeneración judaíta: una nación independiente, asentada sobre la justicia y enamorada de su tradición religiosa y de su identidad nacional. Como pensaría el círculo de Josías, la prepotencia asiria llegaría algún día a su fin, entonces Judá, como aconteció en tiempos de David, recuperaría su prestancia.

La posición cautelosa de los regentes se mantuvo desde la ascensión de Josías (640 a.C.) hasta los disturbios que siguieron a la muerte de Asurbanipal (627 a.C.). Aprovechando la convulsión asiria, Josías auxiliado por los profetas del Señor y el pueblo de la tierra emprendió, entre los años 627-622 a.C., entorno a los veintiún años de edad, la reforma de Judá.

Durante los años que mediaron entre la coronación de Josías (640 a.C.) y la muerte de Asurbanipal (627 a.C.), los profetas del Señor, aliados con el pueblo de la tierra, sentaron las bases de la futura reforma, y, sin duda, continuaron colaborando con Josías cuando la reforma pudo desarrollarse libremente. Entre los profetas que descollaron en la tarea, la Escritura subraya el papel de Nahúm, Habacuc y Sofonías.

Seguramente, el compromiso profético de Nahum comienza en la época de Manasés, después del año 662 a.C., fecha de la destrucción de Tebas por las tropas de Asurbanipal. Discurre durante la época de Amón, y culmina durante el reinado de Josías, antes del año 612 a.C., fecha de la destrucción de Nínive por el ejército medo-babilónico.

Como hemos comentado, hasta la muerte de Asurbanipal, la presión asiria sobre Judá fue dura; la política de Manasés y Amón certi-

ficó, casi siempre, el dominio asirio sobre el reino de Judá. Entre quienes padecían la crueldad asiria y el despotismo de la monarquía judaíta, surgiría una pregunta: ¿Cómo podemos denunciar la barbarie del poder sin morir bajo la bota del tirano?

La pregunta no era banal, pues, como sabemos, Manasés inundó Jerusalén con la sangre de sus críticos, y Asurbanipal pidió cuentas a Manasés de la supuesta ligereza con Egipto. El compromiso profético no podía pretender la algarada, reprimida sin piedad por el poder, tenía que adentrarse por los vericuetos de la astucia. Nahum es el modelo del profeta que adopta la inteligencia militante para arengar a sus paisanos contra el despotismo asirio y acerca de la esperanza en el futuro reino liberado. ¿Cuál fue la estrategia de Nahum?

A mediados del reinado de Manasés, Asurbanipal arrasó Tebas (662 a.C.). ¿Quién se atrevería a confutar la grandeza de Asiria, vencedora de Tebas? Nahum, como el resto del mundo, encomiaría la victoria asiria: «Tebas [...] Egipto y Etiopía eran su muralla [...] pero tuvo que partir al destierro» (Nah 3,8-9). Como los versos de Nahum ensalzaban el triunfo de Asurbanipal, la autoridad asiria no encontraba motivo para censurar el cantar del profeta. No obstante y de la forma más taimada, Nahum insinuaba, bajo el ocaso de Tebas, el crepúsculo de Nínive, capital de Asiria: «También tú (Nínive) te embriagarás y tendrás que buscar refugio para libarte del enemigo» (Nah 3,11); es decir, cantando el ocaso de Tebas, Nahum auspiciaba la caída de Nínive, capital de Asiria.

La militancia clandestina requería de la astucia para crear una corriente de opinión capaz de infundir esperanza en el alma desabrida del pueblo de la tierra: así como Tebas, la ciudad inexpugnable, cayó, también, Nínive, corazón de Asiria, vería desplomarse sus murallas. La necesidad de encubrir el calado de su mensaje dispuso que el profeta vistiera su palabra de la poesía más sutil. Algunos co-

mentaristas consideran que Nahum es más poeta que profeta; pero, a nuestro entender, la cadencia poética certifica la estrategia para proclamar, sin atraer la atención de la censura asiria, la esperanza en un futuro mejor.

El halo clandestino también late bajo la mención del pueblo del profeta: «Nahum de Elcós» (Nah 1,1). La Escritura desconoce la ciudad de Elcós, quizá sea casual que los estudios geográficos no hayan podido identificarla; pero, a nuestro criterio, puede ser el velo literario que cubre la identidad del profeta: ¿si la autoridad desconocía su origen, como podía detenerle?

Cuando murió Asurbanipal, Josías y su corte emprendieron con audacia la reforma; entonces el mensaje de Nahum se hizo más explícito. El profeta, atento a los disturbios que diezmaban Asiria, sentenció la ruina de Nínive y saludó la iniciativa reformista de Josías: «Mirad, ya viene por los montes el mensajero que anuncia la paz» (Nah 2,1). El mensaje de Nahum sembró la esperanza en el pueblo enyugado por Asiria, y acrisoló el empeño de Josías para ahondar en la aventura reformista.

3. Habacuc

El ministerio de Nahum era un soplo de esperanza, pero no podía ocultar cuestiones inquietantes: ¿Qué sentido tiene la historia, si los poderosos (Asiria) siempre pisotean a los débiles? ¿Cómo puede un judaíta sobrevivir bajo el látigo asirio, sin deshacerse como persona?

Preguntas como estas, sin fácil respuesta, reconcomían el corazón del profeta Habacuc. No en vano, la palabra *Habacuc* evoca la imagen del olivo milenario que retuerce el tronco sobre si mismo. Ha-

bacuc es el profeta angustiado que se retuerce sobre sí mismo para encontrar la respuesta a las preguntas acuciantes: ¿Cómo sobrevivir en medio de la opresión asiria que siembra la injusticia y erosiona la identidad judaíta? Como hemos dicho, el vasallaje de Manasés rendía Judá al capricho asirio, mientras el montante del tributo, sacado del sudor del pueblo, sembraba la injusticia en el país.

No obstante, como sabría Habacuc, la decisión de reconcomerse solo conduce a la desesperación. No basta con lamentarse, ni es suficiente con preguntarse, es preciso adoptar un estilo de vida que ponga los cimientos de una sociedad mejor; pero ¿cómo?, sin duda el talante profético de Habacuc constituye la mejor respuesta.

Seguramente, la vida de Habacuc transcurre entre los años del reinado de Manasés-Amón (687-640 a.C.) hasta adentrarse en la época en que Josías inaugura la reforma (627-622 a.C.). Así pues, Habacuc conoció épocas convulsas: la opresión asiria, los titubeos de Manasés, el golpe de estado contra Amón, la minoría de edad de Josías y el empuje reformista.

El sabor sálmico del último capítulo del libro, sugiere la familiaridad de Habacuc con la liturgia del templo, quizá fuera un profeta cultual. Desde esta óptica, las preguntas de Habacuc estarían teñidas del aura religiosa; dolido del azote asirio, el profeta censura el aparente silencio de Dios ante el oprobio judaíta: «¿Cómo puedes contemplar en silencio a los traidores (Asiria y los nobles de Manasés y Amón), y callas cuando el impío (Asiria y la corte de Manasés y Amón) devora al justo (la comunidad judaíta)?» (Hab 1,13).

Habacuc intuiría que el auge de Babilonia destruiría Nínive y acabaría con la arrogancia asiria (612 a.C.), pero se preguntaría el profeta: ¿será capaz el pueblo babilónico, cruel y fogoso (Hab 1,6), de instaurar la bonanza en Judá?

La constatación de Habacuc no podía ser más elocuente: la sucesión de los grandes imperios concedía un respiro a los pequeños estados, pero no regalaba la liberación definitiva; el despotismo de una potencia era sustituido por el caciquismo de otra. Si eso era así, insistía el profeta, ¿cómo puede el ser humano soportar el sinsentido de la historia? Tal vez, ¿instalándose en el hedonismo?: ¡No!; ¿gozando en la riqueza mal adquirida?: ¡No!; ¿regodeándose en la inmoralidad?: ¡No!; ¿en la injusticia?: ¡No!; ¿con vino y narcóticos?: ¡No!; ¿quizá con los cultos esotéricos?: ¡No! (Hab 2,5-19).

Muchas veces, buscamos la respuesta del sentido de la vida lejos de nosotros, cuando podemos encontrarlo en nuestro corazón. Habacuc, el profeta cultural, acudió al templo, según su costumbre. Allí encontró el santuario de siempre, alejado de la fe judaíta y apegado a la religiosidad asiria, adornado con la imagen de Aserá y repleto de altares a los dioses celestes (2 Re 21,1-4). No obstante, entre el falso boato, supo percibir lo único esencial: «el Señor está en su santo templo», y exclamó perplejo: «¡Silencio ante Él, tierra entera!» (Hab 2,20).

En el hontanar del silencio, murmullo de la voz de Dios, el profeta angustiado recupera la calma: «Yo espero sereno que venga el día de la angustia sobre el pueblo que nos oprime» (Hab 3,16); pues, «el malvado sucumbirá, pero el justo vivirá por su fidelidad» (Hab 2,4).

Bajo el disfraz del malvado palpita la prepotencia asiria, y tras el velo del justo asoma el rostro de los profetas del Señor y del pueblo de la tierra, mentores de la reforma de Josías. Habacuc comprende que el remedio contra la injusticia no está en el culto pomposo, sino en la serenidad que brota de la fidelidad a los principios éticos. Apurando el sentido de la metáfora, podemos decir que el profeta cultural se ha convertido en profeta del Señor.

Aún así, resta abierta una cuestión: ¿en qué consiste la serenidad que brota de la fidelidad? La voz de Miqueas, como hemos recalcado, definía el hondón de la grandeza humana: «Se te ha hecho saber, hombre, lo que Dios quiere de ti: tan solo respetar el justicia, amar la lealtad y proceder humildemente con tu Dios» (Miq 6,8); la fidelidad consiste pues en la vivencia de la justicia, la lealtad y la humildad.

Conviene precisar el concepto de humildad. A menudo, creemos que consiste en recorrer la vida teniéndonos en poco y en menospreciarnos continuamente; la humildad no es eso. La palabra castellana *humildad* procede de la voz latina *humus*, *humilis*, que significa «tierra»; es humilde «quien tiene los pies en el suelo», quien ve la realidad social «tal como es» y se conoce a sí mismo «en sus propias cualidades y carencias».

La humildad requiere la capacidad de comprender la realidad donde vivimos, y precisa la valentía de entrar en uno mismo para descubrir, como hemos dicho, cualidades y carencias. Querer transformar el mundo sin conocerlo, es absurdo; querer implicarnos en la transformación social desconociendo nuestras cualidades y carencias desemboca en la frustración. Solo desde la humildad podemos comprometernos lealmente en favor de la justicia para hacer de la fidelidad la pauta de nuestra vida.

La vivencia de la fidelidad, como señala Habacuc es fuente de serenidad. ¿Acaso no es una contradicción? ¿Cómo puede un profeta comprometido entre los avatares del mundo vivir sereno? La serenidad profética no consiste en el nirvana sin problemas; consiste en la certeza de saber que el compromiso por la justicia, tarde o temprano, fructifica.

Imaginemos un muelle muy largo; cuando golpeamos algún punto, todo el muelle vibra. La riqueza de la metáfora intuye bajo la imagen

del muelle el entramado social, enroscado y complejo; mediante la imagen del golpe sugiere la acción profética, siempre provocadora; y tras el susurro de la vibración discierne la transmisión de la acción militante por todo el entramado social: cualquier acción transformadora, por pequeña que sea, influye en todo el ámbito social.

El profeta angustiado encuentra la serenidad profética cuando entiende que la fidelidad, racimo de justicia, lealtad y humildad, siempre fructifica en la transformación de la sociedad. Tanto en la época turbia de Manasés-Amón como en la etapa esperanzada de Josías, Habacuc vivió la fidelidad. Su lección es elocuente: el compromiso por la regeneración social requiere la valentía de la humildad, el empeño por la justicia y la firmeza de la lealtad; solo el tesón militante mantiene el deseo de vivir en el corazón del hombre atezado por la opresión de los déspotas.

4. Sofonías

Un poco después de Nahum y Habacuc, Sofonías dejó oír su voz durante el reinado de Josías (Sof 1,1). Contempló la minoría de edad del monarca, cuando los profetas del Señor y el pueblo de la tierra, atentos al poder asirio, regían el destino de Judá (640-627 a.C.); albricó el inicio de la reforma (627-624 a.C.) y su desarrolló (624-609 a.C.); fue testigo de la caída de Nínive (612 a.C.) y de la muerte de Josías (609 a.C.).

La Escritura desvela su genealogía: «hijo de Cusí, hijo de Godolías, hijo de Amarías, hijo de Ezequías» (Sof 1,1). Aunque solo sea desde el prisma metafórico, la genealogía parece insinuar que el redactor de libro de Sofonías ha querido sugerir el aura nobiliaria del profeta.

A modo de ejemplo, la mención de Ezequías, trae a la memoria la identidad del padre de Manasés y abuelo de Amón, mientras la referencia a Godolías evoca, entre otros dignatarios, al gobernador que los babilonios instalaron en Judá, tras tomar Jerusalén (597 a.C.); no obstante, debemos constatar, a modo de contrapunto, que Godolías no es hijo de Ezequías, sino hijo de Ajicán, hijo de Safán (Jr 40,9), pero, aún así, continúa siendo un personaje de la corte.

Sea lo que fuere de la identidad de Sofonías, parece que el redactor de libro quiso dibujarla con trazos de la alcurnia. Su familiaridad con la corte explicaría que durante la etapa de sumisión asiria (640-627 a.C.) pudiera criticar el apego a las modas asirias (Sof 1,8) o la furia con que la ideología ninivita, oculta bajo el manto religioso, erosionaba la identidad judaíta (Sof 1,4).

Sin duda, la opinión de Sofonías corría pareja al criterio de los profetas del Señor y al pueblo de la tierra que, cautelosos ante Asiria, orientaban el destino de Judá, durante la minoría de edad de Josías. La actitud crítica de Sofonías quedaba protegida entre los muros del palacio de cualquier denuncia ante la autoridad asiria; aún así, calaba en los oyentes y preparaba el ánimo para la reforma futura.

Cuando la muerte de Asurbanipal certificó el ocaso de Asiria, Josías empeñó su vida en a reforma del país (627-609 a.C.). Entonces Sofonías, como hiciera el resto de profetas, encumbró la reforma y proclamó en la plaza las soflamas que antes susurraba en los pasillos de la corte. Anunció la inminencia del Día de Yahvé, la ocasión terrible en que los opresores perecerían para siempre (Sof 1,14-18), y preconizó la destrucción de Nínive (612 a.C.) y la desaparición de Asiria (612.698 a.C.) bajo la espada babilónica.

La reforma de Josías implicaba la transformación del sistema de gobierno: el rey no podría gobernar a su antojo, sino con el consejo de los

profetas y la aquiescencia del pueblo; de ese modo, la reforma suponía la supresión del vasallaje asirio y la independencia de Judá. Implicaba también la recuperación de la identidad nacional, expresada mediante la recuperación del culto genuino de la espiritualidad judaíta.

Así las cosas, parecía que la reforma solo afectara al rey, la corte, los sacerdotes, el templo, el comercio... pero ¿dónde quedaba la población marginal que había soportado en silencio los golpes asirios? A nuestro entender, la aportación de Sofonías radica en subrayar que la reforma solo triunfará si tiene como opción prioritaria la regeneración de las clases marginales: el profeta convierte la opción por los pobres en clave de la reforma. ¿Cómo?

Cuando cayó Samaría (721 a.C.), un contingente israelita emigró a Jerusalén en busca de refugio. Como era habitual en la antigüedad, los recién llegados no pudieron alojarse, en general, dentro de la urbe, tuvieron que instalarse fuera de las murallas. Durante la embestida de Senaquerib, pudieron morar en la ciudad, pero tras la retirada asiria volvieron a las afueras (701 a.C.).

Con el paso del tiempo, el asentamiento se convirtió en un arrabal y, como sucede con las barriadas foráneas, también albergó una cuota de población flotante y marginal. El arrabal recibió el nombre de «hija de Sión»; la ciudad se llama Sión, otra forma de referirse a Jerusalén, mientras el arrabal constituye una parte anexa de la urbe, poéticamente es la «hija de la ciudad», o sea «la hija de Sión». En definitiva, la «hija de Sión» constituye la barrida marginal de Jerusalén, hogar de pobres y emigrantes.

Contemplando la «hija de Sión», Sofonías pronunció unas palabras emblemáticas: «¡Da gritos de alegría, hija de Sión [...] alégrate de todo corazón, hija de Jerusalén! [...] El Señor, el rey de Israel, está en medio de ti, no tendrás que temer ya ningún mal» (Sof 3,14-15).

Aunque el pasaje es objeto de interpretaciones diversas, acerquémonos a la lectura que privilegia el aspecto histórico. Sofonías ha percibido la creciente eufórica de Josías para encauzar la reforma del templo y de la corte; pero, como también recalca, la reforma debe atender al clamor de los pobres, representados por la hija de Sión, el arrabal que alberga emigrantes y grupos marginales.

Cuando el profeta dice respecto de la Hija de Sión «el Señor está en medio de ti», señala que la necesidad de los pobres debe trazar los ejes de la reforma. No basta con ofrecer limosnas, el esfuerzo reformista no puede contentarse con la remodelación burocrática; precisa la escucha del clamor de los míseros para establecer las pautas que desemboquen en la regeneración del Reino.

Desde esta perspectiva, la voz de Sofonías recuerda el rugido de Amós. Cuando el profeta de Técoa embestía contra los jefes de Samaría, exigía la dignidad de los pobres, hacinados en las afueras de la ciudad y despreciados por los pudientes; pues si la justicia no llegaba a los míseros, un día, señalaba Amós, se sublevarían contra la nobleza. El augurio de Amós se cumplió; cabe pensar que cuando las huestes asirias arremetieron contra Samaría, las clases populares, ahítas de ignominia, tomaran partido por los invasores y acabaran con la nobleza samaritana.

Al decir de Sofonías ninguna reforma triunfará si no pone el acento en la causa de los pobres, la comunidad arracimada en la hija de Sión. La reforma del palacio y la recuperación de la identidad nacional son inútiles si no implican la erradicación de la pobreza y el triunfo de la justicia.

Josías no improvisó la reforma; los profetas del Señor asociados al pueblo de la tierra, atentos a la voz de Nahum, Habacuc y Sofonías, pusieron las bases y alentaron el proyecto. La voz de los profetas enderezó con la azada de los pobres el cauce de la reforma por la quebrada de la justicia.

Jeremías y Abdías

CAPÍTULO 5

Cuando alcanzó la edad madura, Asurbanipal asoció en el trono a su hijo Sin-sar-iskun (629/28 a.C.). Al morir el emperador (627 a.C.), estalló la revuelta (627-624 a.C.); acallado el motín, el nuevo soberano ciñó la corona (624-612 a.C.). La debilidad asiria propició el ataque de los medos capitaneados por Ciaxares (625-585 a.C.), mientras los babilonios, acaudillados por Nabopalasar (626-605 a.C.), recuperaron el señorío de Babilonia (626 a.C.). No obstante, Egipto acudió en defensa de Asiria (616 a.C.); pues, como pensaría Psamético I (664-610 a.C.), la alianza entre medos y babilonios constituía un peligro mayor para la tierra del Nilo que la amenaza asiria.

Ahora bien, el arrojo medo-babilonio era imparable. Ciaxares tomó Asur, la antigua capital asiria (614 a.C.), y trenzó la alianza con Nabopalasar; más tarde, ambos monarcas arrasaron Nínive (612 a.C.) y acabaron con Sin-sar-iskun. El diezmando ejército asirio, guiado por Assur-ubal-lit II (612-609 a.C.) y auxiliado por Egipto, se retiró a Jarán donde fue abatido por la coalición medo-babilónica (610-609 a.C.); Asiria desapareció de la historia.

1. Jeremías, primera etapa

Aunque Josías insinuara la reforma en el año octavo de su reinado (633-632), no pudo emprenderla hasta el año doce, cuando acaeció la muerte de Asurbanipal (627 a.C.). La tarea fue desarrollándose en varias etapas y contó con la intervención de la profetisa Juldá; analizaremos su papel en el tercera parte del libro. La Escritura sitúa la promulgación del código reformista y la celebración solemne de la Pascua, quicios de la reforma, en el año dieciocho de Josías (622 a.C.).

Cuando Josías inaugura la senda reformista, entra en liza Jeremías; así lo certifica el encabezamiento del libro del profeta: «Palabras de Jeremías, hijo de Jilquías, de los sacerdotes de Anatot, en la tierra de Benjamín, a quien fue dirigida la palabra de Yahvé en tiempo de Josías, hijo de Amón, rey de Judá, el año trece de su reinado» (Jr 1,1). Así pues, Jeremías deja oír su voz en el año 627 a.C., cuando fallece Asurbanipal y Josías entreabre la puerta de la reforma. ¿Qué importancia tiene que Jeremías proceda de los sacerdotes de Anatot? Veámoslo.

La ancianidad de David contempló como dos príncipes se disputaban el trono: Adonías, hijo de Jaguit, el primogénito, y Salomón, hijo de Betsabé. Adonías contaba con el apoyo de Joab, jefe del ejército, y del sacerdote Abiatar; mientras Salomón, requirió la ayuda del sacerdote Sadoc, de Benaías, hijo de Joadá, y del profeta Natán. Las gestiones de Natán determinaron que David designara rey a Salomón. El nuevo monarca asesinó a Adonías por la espada de Benaías y desterró a Abiatar y su séquito a Anatot; Sadoc asumió la jefatura sacerdotal en lugar de Abiatar (1 Re 1-2).

Conviene recalcar el abolengo sacerdotal de Abiatar: era hijo de Ajimélec, hijo de Ajitub, descendiente de Elí, cabeza del santuario de Siló. También cabe mencionar la cruel persecución que sufrió su li-

naje: cuando el templo de Siló fue destruido, los sacerdotes se refugiaron en el santuario de Nob; más tarde, Saúl mató a los sacerdotes de Nob, solo escapó Abiatar que encontró cobijo junto a David (1 Sm 4,12-17; 22-23).

Como hemos dicho, los ancestros de Jeremías habían acompañado a Abiatar al exilio de Anatot; así pues, el profeta conocía el antiguo sacerdocio de alcornia (Abiatar), sabía del dolor de la opresión (Siló) y de la cruz del destierro (Anatot). La vida en Anatot configuró la mentalidad de Jeremías; por eso, cuando hablaba de la injusticia o del exilio, lo hacía desde la experiencia personal con que el desprecio había tronchado la existencia de su familia.

La Escritura narra, desde el prisma teológico y con enorme belleza, la vocación de Jeremías; una vocación crecida a golpes del ninguño que sembró en el corazón del profeta el ansia por la justicia y el reconocimiento de la dignidad de los débiles (Jr 1,4-19).

Cuando Jeremías inició el ministerio profético (627 a.C.), su afiliación a la saga de Abitar debió suscitar recelos entre los sacerdotes que dirigían el templo de Jerusalén, descendientes de Sadoc, y con la corte, vinculada a Josías, descendiente de Salomón, asesino de Adonías.

La distancia ideológica entre Jeremías y los dignatarios de Josías junto a la solvencia de los profetas del Señor y la relevancia de los guías del pueblo de la tierra determinó, probablemente, que los criterios del profeta de Anatot fueran poco apreciados durante el tiempo en que el rey y sus allegados inauguraban la reforma (Jr 1,6). Como hemos mencionado, Josías requirió el consejo de Juldá y no la opinión de Jeremías para dar el espaldarazo al programa reformista.

A pesar del baldón, Jeremías apoyó y encomió la tarea de Josías; en palabras del profeta, el monarca «practicaba el derecho y la justi-

cia, por eso todo le iba bien; defendía la causa del humilde y del pobre, por eso todo le iba bien» (Jr 22,15-16).

Jeremías no define la grandeza del soberano por la magnificencia de su palacio, sino por la defensa de la justicia y la opción por los pobres; en ese sentido, recoge el testigo de los profetas antiguos (Amós, Oseas) y de los que alentaban la reforma (Sofonías).

Ahora bien, el apego de Jeremías a los planes de la reforma suscitó el recelo entre sus paisanos de Anatot (Jr 11,18-23). Como expon-dremos, la reforma eliminó los santuarios locales para centrar el culto en Sión. Con certeza, los descendientes de Abiatar oficiaban en Anatot, por eso la supresión del santuario encendió su furia contra los planes de Josías, furia que alcanzó a su conciudadano Jeremías, adicto a la reforma josiánica.

Josías proclamó los principios de la reforma, el «libro de la Alianza», del modo más solemne. Acompañado por los hombres de Judá y de Jerusalén, representantes del pueblo de la tierra, rodeado de profetas y sacerdotes, aclamado por el pueblo y en pie junto a la columna, celebró el rito de la alianza: el pueblo entero, con el rey a la cabeza, se comprometía a guardar las cláusulas de la reforma (2 Re 23,1-3).

La reforma implicaba, en primer lugar, la recuperación de la identidad nacional. La dependencia asiria y la influencia egipcia habían erosionado la idiosincrasia judaíta, erosión expresada mediante la injerencia de los cultos extranjeros en la religión de Judá. Josías, con el mayor empeño, destruyó las imágenes idólatricas, ya fueran extranjeras o introducidas por los reyes judaítas, acabó con el culto pagano, e hizo venir a Jerusalén a los sacerdotes que oficiaban en los altozanos de Judá (2 Re 23,14).

En segundo término, como recalca Jeremías, la reforma josiánica enfatizó la implantación de la justicia y priorizó la defensa de los po-

bres (Jr 22,15-16). Josías intentó, en tercer lugar, implantar la reforma en el territorio del antiguo reino de Israel, eliminó los santuarios idolátricos y veneró la memoria de los profetas: el hombre de Dios y el profeta de Samaría (2 Re 23,15-20); la penetración en el norte fue posible cuando controló la región de Samaría y levantó una fortaleza en Joppe.

Cabe recordar, en cuarto lugar, que el mundo oriental antiguo, atravesaba por aquellas fechas un tiempo de inestabilidad: Asiria se deshacía, Egipto fluctuaba, Babilonia emergía de nuevo y el poder de los medos renacía. La inseguridad despertó entre los pueblos la nostalgia por la sociedad feliz que presuntamente habían disfrutado; así, los faraones de la Dinastía XXVI desenterraron la cultura de las pirámides y Asurbanipal recogió en su biblioteca las epopeyas mesopotámicas.

Josías, acompañado de los profetas y los representantes del pueblo de la tierra, compartió el anhelo del mundo antiguo. De ese modo, el «libro de la Alianza», mencionado antes y recogido en el libro del Deuteronomio, constituye la recopilación de homilías y leyes antiguas, algunas nacidas en Israel y llevadas a Judá después de la caída de Samaría; los adláteres de Josías, con la aquiescencia del soberano, compusieron el libro de la Alianza y el rey lo proclamó como paradigma de la reforma.

Jeremías alentó el desarrollo de las ideas reformistas: denunció la idolatría, espejo del deterioro de la identidad nacional, arremetió contra la injusticia y encomió la reforma en el antiguo Israel (Jr 2-5).

No obstante, la sagacidad de Jeremías intuyó las grietas que resquebrajaban el auge innovador: el malestar entre los sacerdotes, custodios de los altozanos, que Josías trasladó a Jerusalén; la guerra entre el país del Nilo y los imperios del Éufrates; y la actitud acomodaticia

de algunos profetas. Por eso, alertó de la amenaza babilónica y egipcia, censuró la conducta mendaz de sacerdotes, profetas y cortesanos, sin dejar de fustigar el olvido de la justicia, enmascarada por el culto pomposo (Jr 2-6). El profeta aupó la reforma, pero también advirtió las dificultades y peligros. Su posición, entusiasta y crítica, le granjeó la animadversión de los apasionados sin criterio (Jr 1,19).

Como hemos referido, la coalición medo-babilónica conquistó Nínive (612 a.C.) y obligó al rey asirio, Asut-ubal-lit II, a buscar refugio en Jarán. Entonces, Neco II (610-594 a.C.), deseoso de frenar el auge babilónico, marchó con sus tropas a Carquemis para auxiliar al rey de Asiria. Cerca de Meguido, Josías trabó combate con el farón; Neco venció al ejército judaíta y acabó con la vida de Josías (609 a.C.). Enterrado el monarca en Sion, el pueblo de la tierra ungió a Joacaz, hijo de Josías, y le proclamó rey (2 Re 23,30); notemos que la entronización de Joacaz no se atiene solo al principio dinástico, cuenta también con la aclamación popular, rasgo propio de la monarquía primigenia (David, Joas).

Neco fracasó en el empeño de salvar Asiria, pero acantonó sus tropas en Carquemis y se enseñoreó de la región siro-palestina; Judá quedó sometido a la vara faraónica. Cuando Joacaz llevaba tres meses en el trono (609 a.C.), Neco le hizo comparecer en Riblá, le destronó e impuso al país una indemnización de cien talentos de plata y diez de oro. Nombró rey a Eliaquín, hijo de Josías, cambiando su nombre por el de Joaquín (609-598 a.C.).

La elección del rey por parte de Neco quebraba la peculiaridad de la monarquía, recuperada por la reforma, pues el pueblo de la tierra no tuvo papel alguno en la entronización de Joaquín, papel que desempeñara en la coronación de Josías y Joacaz. El cambio de nombre impuesto al soberano certificaba el vasallaje de Judá al capricho egipcio. El faraón apresó a Joacaz y lo llevó prisionero a Egipto, donde murió.

Joaquín entregó el tributo al faraón; pero, para reunir tan inmenso montante, impuso un gravamen sobre el país (2 Re 23,31-35). Cuando el peso del tributo recayó sobre las espaldas del pueblo, la miseria y la injusticia inundaron Judá (Jr 17,11). El rey, falto de respaldo popular, edificó un nuevo palacio donde poder refugiarse ante cualquier revuelta (Jr 22,13-19); sin titubeo alguno, se rodeó de sacerdotes y profetas de la corte, adictos a su política (Jr 14,14-18). La reforma, alentada por Josías, había terminado; en lugar de promover el bienestar del pueblo, Joaquín solo pretendía afianzar su corona.

Jeremías recriminó la liturgia pomposa, celebrada por el clero de Sión, ciega ante la injusticia y tolerante con la opresión: «maltratáis al forastero, al huérfano y a la viuda» (Jr 7,6). Sabedor del trágico final del santuario de Silo, cuna de Abiatar y estrado del Arca, anunció la ruina del templo de Sion. Así como Amós auguró la caída de Samaría, propiciada por el rencor de los oprimidos y consumada por la espada asiria, Jeremías preconiza el ocaso del templo, destruido por la rabia de los pobres y profanado por el brazo extranjero (Jr 26,1-6).

Denunció el desdén de la corona hacia los profetas que alentaron la reforma, fustigó la mendacidad de los escribas, y arremetió contra el eclipse de la identidad nacional propiciado por la eclosión de los cultos extranjeros (Jr 8-11).

El profeta alertó sobre la desconfianza entre los judaítas provocada por el despotismo de la corte y el miedo ante la fusta egipcia: «Saludan al prójimo deseándole paz, pero en su corazón le preparan una trampa» (Jr 9,8). Jeremías no se detuvo en la denuncia, propuso como modelo de conducta el estilo de los recabitas: los herederos de Jonadab, hijo de Recab, que no poseían nada y vivían en tiendas, signo de equidad social y desapego de la riqueza (Jr 35).

El juicio certero del profeta asigna al abandono de la Ley, al rechazo de las cláusulas de la reforma, la raíz del mal que deshace la nación; pero, como faro en la noche, desvela la conducta lúcida ante la adversidad: sentido común, fidelidad, derecho y justicia (Jr 9,23).

Con la mención del sentido común, demanda de la autoridad la capacidad de percibir la coyuntura histórica y social por la que deambula el país. Un estado minúsculo como Judá no puede alterar el orden internacional. Al decir del profeta, el compromiso de Joaquín con el paradigma de la reforma redundaría en el bienestar del pueblo, mientras la avidez del soberano por afianzarse en el trono determinaría el oprobio de la nación y pondría en peligro la independencia misma del estado.

Aunque Jeremías sufriera la amenaza de sus vecinos de Anatot, fue la saña con que embistió contra los desmanes de Joaquín lo que desencadenó el furor de los profetas de la corte, los sacerdotes, los escribas y la turba; así Pasjur, mayordomo del templo, mandó azotar al profeta y lo metió en la cárcel (Jr 20,1).

Jeremías, ahído de ultrajes, maldijo su suerte, pero, fiel a su pueblo, ahondó en el compromiso militante. Lamentó la desgracia de Joacaz y exigió la decencia de Joaquín: «Tu padre [Josías] [...] practicaba el derecho y la justicia» (Jr 22,15). La respuesta de los sacerdotes, los profetas y la turbamulta fue cruel: «¡Vas a morir!» (Jr 26,8). La advertencia no era banal; pues, el profeta Urías, coetáneo de Jeremías, capturado por Elnatán, hijo de Acbor, había pagado con la muerte sus invectivas contra Joaquín (Jr 26,20-23).

Ante el tribunal, Jeremías desoyó la amenaza: «haced conmigo cuanto mejor y más acertado os parezca», y exigió la coherencia ética: «enmendad vuestra conducta y vuestras acciones» (Jr 26,13.14). Algunos ancianos, recordando el testimonio del profeta Miqueas,

solicitaron el indulto de Jeremías, mientras la autoridad de Ajican, hijo de Safán, impidió que la turbamulta acabara con su vida (Jr 26,24).

La suerte diversa de Urías y Jeremías descubre las grietas de la corte; pues mientras Ajican y su padre, Safán, gestores insignes de la reforma, salen de defensa de Jeremías, Elnatán, hijo de Acbor, otro dirigente áureo, puso a Urías en manos de Joaquín que lo ejecutó con la mayor vileza (2 Re 22,11.14).

El eco lejano de Manasés, la amenaza de los grandes imperios y las fisuras de la corte ponían en peligro la existencia de Judá; pero el rescoldo de la reforma, representado por Jeremías, aún pugnaba contra las cenizas del fracaso, encarnadas por Joaquín.

Las tropas babilónicas vencieron a los egipcios en Carquemis (605 a.C.). Tras la muerte de Nabopalasar (626-602 a.C.), Nabucodonosor II subió al trono (605-562 a.C.). Cuando el nuevo señor subyugó Filistea (604 a.C.), Joaquín rompió el vasallaje egipcio para someterse a Babilonia. Jeremías, alarmado por la decisión del monarca, dictó un discurso a Baruc, su secretario, para que lo leyera ante quienes frecuentaban el templo en día de ayuno.

El discurso recogía, por una parte, la reflexión del profeta sobre la situación del país; y, por otra, proclamaba la exigencia ética: «¡Que se convierta cada uno de su mala conducta!» (Jr 36,7). El ayuno no podía confutar la injusticia nacida del tributo, ni la violencia contra los profetas (Urías), o la pérdida de la identidad nacional, ni la obsesión de Joaquín por salvar su corona, solo la fidelidad a los principios de la reforma alentaría el bienestar del pueblo sencillo. La decisión de abandonar la mala conducta se mide por el tesón con que se observa la Ley, pilar de la reforma y cañamazo de la justicia.

Atónitos por el contenido de la proclama, algunos nobles conminaron a Jeremías y Baruc a buscar refugio para poder zafarse de la amenaza de la corte. No obstante, informaron al monarca del contenido del escrito; el escriba Yehudí leyó el texto en la sala del trono. A medida que Joaquín escuchaba la lectura, arrancaba las páginas y las arrojaba al fuego. Concluida la lectura, Joaquín ordenó la detención de Jeremías y Baruc, pero no pudo encontrarlos porque, obedientes al consejo, se habían escondido.

La Escritura pone en labios de Dios el hondón de la soflama de Baruc: «Vendrá el rey de Babilonia y destruirá esta tierra y se llevará cautivos hombres y bestias [...] el cadáver de Joaquín yacerá expuesto al calor del día y al frío de la noche» (Jr 36,28-30). La obsesión de Joaquín por conservar el cetro a costa del penar del país ponía en jaque el futuro de Judá y la libertad del pueblo.

El curso de la historia confirmó el presagio de Jeremías. A pesar de la euforia, Nabucodonosor fracasó en la conquista de Egipto (601 a.C.); entonces Joaquín, después de tres años de sumisión babilónica (604-601 a.C.), hincó la rodilla ante el faraón. El emperador, dolido de la afrenta, desplegó bandas de salteadores para depredar Judá. A finales de 598 a.C. y con la intención de recuperar Siria-palestina, Nabucodonosor embistió contra Judá. Seguros de la represión babilónica y de la inhibición egipcia, los nobles, deseosos de congraciarse con Babilonia, mataron a Joaquín, causante del desastre, y entregaron el cetro a Jeconías (2 Re 24,1-7; Jr 22,18; 36,30).

Cuando Nabucodonosor cercó Jerusalén, Jeconías salió a su encuentro con la familia real y su corte para rendirle pleitesía; no obstante, Nabucodonosor los deportó a Babilonia, junto con los pudientes, cerrajeros, artesanos y guerreros, llevándose también el

tesoro del templo y del palacio. Impuso como rey a Matanías, tío de Josías, a quien dio el nombre de Sedecías (597-587 a.C.); la estrategia de Jeconías evitó la ruina de Judá al precio de la sumisión y la deportación (597 a.C.; Jr 22,20-30).

La situación de Judá era compleja: Sedecías, títere de Babilonia, estaba en manos de la nobleza cortesana (Jr 38,5.19); muchos judaítas, especialmente los deportados, reconocían la realeza de Jeconías y desdeñaban la autoridad de Sedecías (Ez 1,2); por si fuera poco, algunos cortesanos habían tomado posesión de las tierras de los terratenientes desterrados y, con la intención de afianzar la propiedad, depositaban la legitimidad dinástica en Sedecías (Ez 11,14-15; 33,24).

Tales desavenencias, pensaba Jeremías, atraerían la vara babilónica que golpearía la nación hasta extinguirla. La militancia del profeta había comenzado con el encomio de la reforma, pero ahora debía conformarse con alentar la supervivencia del pueblo; por eso la misión de Jeremías se orientó hacia los deportados y hacia quienes aún permanecían en Judá.

El profeta remitió a los desterrados una carta muy lúcida: «Edificad casas y habitadlas [...] engendrad hijos [...] procurad el bien de la ciudad [...] orad a Yahvé por ella, porque su bien será el vuestro» (Jr 29,4-7). La supervivencia de los deportados dependía de su pujanza en Babilonia, pues cualquier atisbo de rebeldía acabaría con la comunidad exiliada.

A pesar de la advertencia de Jeremías, los deportados se dejaban seducir por la voz almibarada de Ajab, hijo de Colayas, y Sedecías, hijo Maasías, profetas de la corte, llevados a Babilonia. El mismo Semayás envió una misiva a Jerusalén para quejarse ante el sacerdote Sofonías de las advertencias de Jeremías.

El azar de la historia determinó la sublevación de los deportados. Cuando una conjura del ejército y la nobleza babilónica agitó la corte de Nabucodonosor (595-594 a.C.), parte de la nobleza judaíta exiliada participó en la conspiración; pensaban que el nuevo soberano les permitiría volver a Sión, recuperar sus tierras y aclamar a Jeconías como rey en Jerusalén.

No obstante, la impostura fracasó: Nabucodonosor afianzó la corona, asó a los profetas rebeldes (Colayas, Sedecías), metió en la cárcel a Jeconías y apretó la correa a los desterrados. La comunidad deportada comenzó a percibir en las palabras de Jeremías la clave para conservar la vida en tierra extranjera: «Edificad casas y habitadlas» (Jr 29).

Aprovechando la confusión babilónica, los estados de Siria-palestina, apoyados por el faraón Psamético II (594-589 a.C.), intentaron sacudirse el yugo de Nabucodonosor. Los embajadores de Edom, Moab, Amón, Tiro y Sidón se reunieron en Jerusalén, al amparo de Sedecías, para tramar la asonada (594 a.C.).

Los profetas de la corte, especialmente Jananías, alentaban la revuelta y auguraban el regreso de los deportados al cabo de dos años. La sagacidad de Jeremías desautorizó la vanidad de profetas, sacerdotes y nobles, y sentenció la única postura sensata: «Someteos al rey de Babilonia y salvaréis la vida» (Jr 27,17); pues el vaivén de Egipto y la debilidad de los pequeños estados desaconsejaba cualquier motín. El profeta que aplaudiera antaño la reforma debía conformarse ahora con salvaguardar la supervivencia de la comunidad judaíta.

El curso de la historia confirmó el dictamen de Jeremías. Cuando Nabucodonosor recuperó el poder, la coalición se deshizo; Sedecías, aterrado de la fusta babilónica, renovó la pleitesía ante el empe-

rador (Jr 29,3; 51,59). La intentona había terminado y el cepo babilónico atenazaba con más fuerza la tierra judaíta.

Aún así, la pugna entre Egipto y Babilonia continuaba; Judá, situado entre ambas potencias, no era ajeno al devenir de la contienda. Tanto el faraón Psamético II como su hijo Jofra (589-570 a.C.) perseguían el control de Siria-palestina, bastión contra el empuje babilónico; a modo de contrapunto, Nabucodonosor fiscalizaba Siria-palestina para vigilar cualquier intentona egipcia. Al criterio de Jeremías, el futuro de Judá dependía de la cohesión interna del país, asentada sobre la justicia, y del empeño por servir a Babilonia, opción triste pero necesaria para sobrevivir en tiempos aciagos (Jr 22,15; 27,17).

Psamético II y su hijo Jofra emprendieron la ofensiva contra Babilonia (598 a.C.); Judá, empujado por Tiro y Amón, se adhirió a la revuelta. Nabucodonosor respondió al envite, invadió Judá y sitió Jerusalén (588 a.C.). Sedecías, temeroso del inminente final, declaró la manumisión de los esclavos; la iniciativa favorecía la implicación de los siervos en la defensa de Jerusalén.

Sin embargo, el avance de las tropas egipcias determinó que los babilonios aflojaran el cerco de Sión; entonces los amos volvieron a subyugar a los esclavos. Jeremías denunció tamaña injusticia y anunció la desgracia de la ciudad; pues, el cautiverio de los siervos mermaba las fuerzas defensivas y propiciaba que colaboraran, como sucediera en tiempo de Amós, con el invasor (Jr 34,8-27). Hasta en las situaciones desesperadas el profeta reclama la justicia, aunque su voz soliviantara tanto a la nobleza y al clero de alcornia como a los profetas de la corte.

Aprovechando la tregua, Jeremías decidió visitar Anatot para asistir a un reparto familiar (Jr 37,12; 32,1-44). Entonces, Yirías, hijo de Ja-

nanías, el profeta hostil, le denunció con falsía: «¡Tú te pasas a los caldeos!» (Jr 37,13). Después lo entregó a los jefes que le encerraron en casa del escriba Jonatán, convertida en prisión; la vida del profeta iba tejiéndose entre el llanto y la incompreensión (Jr 20,7-18).

Sedecías, pelele de la nobleza cortesana, hizo llevar a Jeremías a palacio para consultarle en secreto sobre la situación del país. El profeta denunció la mendacidad de los consejeros del monarca y sentenció el destino del soberano: «Caerás en manos del rey de Babilonia» (Jr 37,19); a pesar de la adversidad, Jeremías hablaba sin miedo, signo claro de su identidad profética (Jr 1,8).

El rey hizo custodiar al profeta en el patio de la guardia. Desde allí arengaba al pueblo con ardor: «Quien se quede en esta ciudad morirá a espada [...] pero el que se entregue a los caldeos vivirá» (Jr 38,2). La proclama encendía la ira de la nobleza: «Hay que condenar a muerte a ese hombre» (Jr 38,4).

La corte no tenía otro interés por el pueblo sencillo que utilizarlo en la defensa de Jerusalén, defensa que identificaban con la protección de sus propios intereses. Como denunciaba Jeremías: ¿por qué razón el pueblo, tan depredado por la nobleza, tenía que entregar la vida para defender el interés de los nobles? Sentenciaba: ¡Que se pasen a los caldeos y conservarán la vida! Cuando los babilonios tomen Jerusalén, insinuaba Jeremías, deportarán a los nobles y las tierras pasarán a manos del pueblo que las trabaja. La voz profética alentaba la supervivencia del pueblo a la vez que auguraba la justicia para los siervos ninguneados por la corte.

La nobleza agarró a Jeremías y lo arrojó en la cisterna del patio de la guardia. Sin embargo, Ebedmélec, el etiope, descubrió la traición y, a instancias del monarca, liberó al profeta de la muerte que le aguardaba en el fango del pozo. A pesar de la adversidad, Jeremías aún tie-

ne quien le apoye; un extranjero, Ebedmélec, y, sin duda, los siervos y el pueblo sencillo.

Incluso el rey vuelve a consultarle, la respuesta es demoledora: «Si te rindes a los generales del rey de Babilonia, salvarás tu vida, y esta ciudad no será incendiada [...] pero si no te rindes [...] la ciudad caerá en poder de los caldeos; la incendiarán y tú no escaparás» (Jr 38,17). Sedecías, presa del pánico, desoyó el consejo.

Cuando las tropas babilónicas asaltaron Sión (587 a.C.), Sedecías y sus oficiales huyeron. Los caldeos les detuvieron cerca de Jericó y los llevaron a Riblá. El emperador degolló a los príncipes y a la aristocracia de Jerusalén, cegó al monarca y lo llevó a Babilonia, donde murió en presidio.

Los caldeos incendiaron el templo, el palacio y las casas nobles. Demolieron las murallas de Jerusalén. Nabuzardán, jefe de la guardia, deportó a Babilonia a los que habían sobrevivido y a los que se habían pasado al ejército caldeo; también se llevó un enorme botín. Solo dejó en Judá la gente sencilla que nada poseía y les repartió viñas y campos. El reino de Judá había llegado al ocaso, se había convertido en provincia babilónica (Jr 39,1-14; 2 Re 25,1-21).

Los babilonios apresaron a Jeremías y lo llevaron a Ramá, pero Nabuzardán, general babilónico, atento a las órdenes de Nabucodonosor, liberó a Jeremías y lo confió a Godolías, noble judaíta. De ese modo, el profeta pudo compartir la suerte de quienes permanecían aún en el país. Godolías era el gobernador impuesto por los babilonios sobre el extinto reino de Judá; de familia noble, su padre, Ajicán, había salvado a Jeremías de la ira de las turbas, mientras su abuelo, Safán, había sido ministro de Josías (2 Re 22,3; Jr 26,24). El nuevo gobernador instaló su cuartel general en Mispá; localidad situada a trece kilómetros al norte de Jerusalén.

Jeremías destacó por su inteligencia militante. Por una parte, supo granjearse el beneplácito caldeo para permanecer al lado de su pueblo. Sin duda, los babilonios le consideraban adicto, pues, como sabemos, había aconsejado la rendición de los judaítas; pero, como hemos subrayado, el consejo del profeta no respondía a la exigencia babilónica, sino al interés por salvaguardar la vida del pueblo en Judá. Por otra, la oportunidad de quedarse junto a Godolías, paladín de Josías, le daba ocasión de reavivar el rescoldo de la reforma; ¿sería aún posible revivirla?

2. Abdías

Con la venia babilónica, los edomitas aprovecharon la coyuntura para saquear Judá; al parecer, también asesinaron algunos judaítas huidos de las garras caldeas y ocuparon las tierras del Negueb. Edom era un país pequeño y tan sujeto como Judá a la arbitrariedad de los poderosos, ambos países eran vecinos y hermanos de raza.

Dolido de la afrenta, el profeta Abdías, contemporáneo de Jeremías, amonestó al adversario edomita: «¡No entres por la puerta de mi pueblo en el día de su ruina!» (Ab 13), pero Edom desoyó la advertencia y golpeó Judá. Desde la impotencia, el profeta denunció la rapiña edomita: «Cuando se repartían [los babilonios] a suertes Jerusalén [...] también tú [Edom] eras uno de ellos» (Ab 11). Al tiempo que Jeremías suspiraba por la supervivencia del pueblo, Abdías denunciaba la traición edomita que se aprovechaba de la desgracia de Judá (Lm 4,21).

El libro de Abdías es el más breve del Antiguo Testamento, pero certifica la rabia del débil, impotente anta las zarpas del poderoso.

3. Jeremías, segunda etapa

Cuando Godolías asumió la jefatura, los guerrilleros judaítas fueron a Mispá. Godolías les advirtió: «Quedaos en el país y servid al rey de Babilonia y os irá bien», y les dio un consejo: «cosechad vino, frutos y aceite [...] y vivid en las ciudades que ocupéis» (Jr 40,7-10). Entre la voz de Godolías resuena el sentir de Jeremías; a los moradores de Judá, les había dicho el profeta: «Servid al rey de Babilonia y salvaréis la vida» (Jr 27,17), a los deportados les escribió: «Edificad casas y habitadlas» (Jr 29,4-8).

Solo evitando la ira babilónica y asentándose en el país, podía el pueblo subsistir, y solo la subsistencia podía avivar el rescoldo de la reforma. Los hebreos refugiados en las regiones limítrofes, animados por la buena disposición de Godolías, regresaron a Judá. Jeremías se convertía en el pabulo de la comunidad judaíta y en la llama que aún alumbraba el recuerdo de la reforma. Aún en la adversidad, la comunidad hebrea levantaba la cabeza.

Sin embargo, el gozo se trocó en llanto. Ismael, judaíta de estirpe regia, asesinó a Godolías por instigación de Baalís, rey de Amón. El traidor también segó la vida de los oficiales del gobernador, acabó con la guarnición caldea acuartelada en Mispá, y mató a un grupo de peregrinos que iban a Sión. Ismael tomó como rehenes a las hijas del rey y a quienes aún quedaban en Mispá y huyó hacia la corte de Baalís.

De pronto, otro caudillo, Juan, arrebató a Ismael los cautivos y los llevó al refugio de Quinhán, cerca de Belén. Con la intención de salvar al pueblo, Jeremías aconsejó a Juan que permaneciera en Judá. El buen hacer del profeta podría conseguir la indulgencia babilónica, pues el grupo de Juan nada tenía que ver con la muerte de Godolías (Jr 40,1-42,22).

Jeremías luchaba por salvar la identidad del pueblo y mantener el ascua que todavía quedaba de la reforma; la comunidad aún estaba en Judá, y Juan había sido adlátere de Godolías, hijo Safán, ministro de Josías. No obstante, Juan, temeroso de la represión babilónica, condujo la comunidad a Egipto; la tierra donde antaño fuera deportado Joacaz.

Jeremías, en tierra del Nilo, arengaba la comunidad para que conservara su identidad nacional; pero los hebreos, hartos de sermones, volvieron a la religiosidad previa a la reforma y se dejaron seducir por el embeleque de las modas egipcias. Jeremías, acompañado de Baruc, sentenció el destino del pueblo: «el hambre y la espada exterminarán a todos los judaítas que residen en Egipto; los que escapen a la espada volverán de Egipto a Judá en muy escaso número» (Jr 44,27-28). Jeremías murió en Egipto, tras alentar a la comunidad, contra viento y marea, a perseverar en la custodia de su identidad étnica y religiosa.

Los babilonios castigaron la afrenta judaíta. Nabuzardán, jefe de la guardia, deportó un tercer contingente de población a Babilonia (582 a.C.). La provincia de Judá fue disuelta y su territorio incorporado a la vecina provincia de Samaría. La situación del pueblo judaíta no podía ser más dramática. Quienes pisaron Egipto, aguardaban la extinción, solo algunos, muy pocos, volverían a Judá; los que restaban en tierra judaíta conformaban las clases humildes, dedicadas al cultivo de los campos; el rey padecía la cárcel en Babilonia, mientras la nobleza, el clero de alcurnia, y los artesanos sufrían el destierro en el País de los Canales. ¿Tenía aún futuro el pueblo hebreo?

Ezequiel y el Profeta del Consuelo

CAPÍTULO 6

Cuando Nabucodonosor sitiaba Jerusalén (598 a.C.), Joaquín murió asesinado por quienes suspiraban la clemencia babilónica. Su sucesor, Jeconías, deseoso del favor caldeo con que salvar la ciudad y su corona, entregó Sión a las huestes del Éufrates (597 a.C.).

Sin embargo, Nabucodonosor no fue tan benevolente como la corte creía. Deportó a Jeconías, a buena parte de la familia real, la nobleza y los pudientes, herreros y artesanos; como hemos expuesto, sentó en el trono a Matanías, hermano de Josías, a quien impuso por nombre Sedecías (2 Re 24,10-17). El emperador deportó a la nobleza más hostil a la ideología babilónica, y a los artesanos más útiles para el progreso del imperio; cabe pensar que la nobleza que no suponía un peligro para Babilonia permaneció en Judá bajo la autoridad de Sedecías, el rey sometido al arbitrio caldeo.

1. Ezequiel

Como señala la Escritura, entre los deportados figuraba el profeta Ezequiel, sacerdote, hijo de Buzí (Ez 1,1-3; 597 a.C.). A tenor del ta-

lante de la nobleza deportada, la más hostil al dominio caldeo, podemos suponer que Ezequiel fuera un miembro del sacerdocio de alcurnia, adicto a la corte de Jeconías, quizá sospechoso de ideología antibabilónica y, a modo de contrapunto, valedor de la idiosincrasia judaíta. Si así fuera, podríamos intuir que hubiera alentado la reforma de Josías, caracterizada, entre otras cuestiones, por el repudio de la ideología extranjera y la sublimación de la identidad judaíta.

El hecho de marchar con Jeconías podría esconder la participación del profeta en la decisión del soberano para entregar Sión a los caldeos y obtener, a modo de correlato, la salvación de la ciudad y la supervivencia del pueblo. Recordemos que Nabucodonosor ejecutó en Riblá al clero relevante (Jr 52,24-25), si Ezequiel salvó la vida quizá fuera por su adhesión a la postura conciliadora del rey Jeconías.

Las informaciones anteriores insinúan cierto paralelismo entre Jeremías y Ezequiel. Ambos eran de estirpe sacerdotal; los dos repudiaban la ideología babilónica y ensalzaban la identidad judaíta, a la vez que suspiraban por la salvación de Sión y la pervivencia del pueblo. A medida que analicemos el contenido de la predicación de Ezequiel aflorará la semejanza con el mensaje de Jeremías.

Quienes llegaron a Babilonia se acogieron a la política caldea que acomodaba a los deportados en grupos homogéneos. De ese modo, los desterrados pudieron asentarse como grupo étnico en algunas poblaciones situadas en torno de la ciudad de Nippur. La Biblia menciona Tel-Abib, Tel Harsa, Tel Melaj, Qerub Adón, Imer, y Casifas (Ez 3,15; Esd 2,59; Ne 7,61; Esd 8,17); pero las tablillas de Murasu atestiguan su presencia al menos en veintiocho asentamientos. La vida en los centros de población estaba organizada en grupos familiares o profesionales, la tarea directiva estaba en manos de profetas, sacerdotes y ancianos (Jr 29,1; Ez 8,1; 14,1; 20,1).

Ezequiel pisó Babilonia en el 597 a.C. Ahora bien, como señala la Escritura, comenzó el ministerio profético en el año quinto de la deportación de Jeconías, el año 593 a.C., entre los deportados de Tel-Abib, a orillas del río Quebar (Ez 1,1-3; 3,15). Por aquel entonces los exiliados atravesaban un momento difícil; como hemos mencionado, la participación de la nobleza judaíta en la conjura palaciega contra Nabucodonosor determinó el encarcelamiento de Jeconías, la ejecución de los instigadores (Colayas, Sedecías), y el viaje de los delegados de Sedecías a Caldea para renovar el vasallaje ante el imperio (594 a.C.).

Al decir de la historia, la represión caldea contra la conjura de los nobles tuvo lugar en el año 594 a.C. mientras la voz de Ezequiel resonó en el 593 a.C., después de la misiva de Jeremías a los deportados y el encarcelamiento de Jeconías. Así pues, Ezequiel, como el resto de la nobleza deportada, conoció la Carta de Jeremías y sorbió la venganza babilónica contra la comunidad desterrada.

Aguzando el ingenio, podemos sugerir, siempre desde la conjetura, que la Carta de Jeremías alentara el compromiso profético de Ezequiel. Desde la perspectiva de la metáfora, cabría insinuar que la misiva de Jeremías transformó al sacerdote que oficiara el culto sobre el altar de Sión en el profeta militante entre los Canales de Babilonia. En lugar de alentar revueltas inútiles, Ezequiel, a imitación de Jeremías, sugeriría a los deportados la necesidad de echar raíces en Babilonia; pues, solo el asentamiento permitía al pueblo seguir con vida y esperar que la rueda de la fortuna cambiara el rumbo de la historia para que la comunidad deportada pudiera volver a Sión.

Como enfatiza la Escritura, la vocación profética brota de la iniciativa divina; así lo explicita el libro de Ezequiel cuando sitúa la vocación del profeta en el marco de la visión del «Carro de Yahvé» (Ez 1,4-3,21). No obstante, la primacía divina se vale de mediaciones humanas para encauzar los acontecimientos. Como es obvio, la rai-

gambre sacerdotal de Ezequiel, su capacidad para constatar la situación ominosa del exilio, la audacia para escuchar la advertencia de Jeremías, entre otros aspectos, vertebraron la conversión del sacerdote en el profeta comprometido con la suerte de su pueblo.

La Escritura precisa el momento en que Ezequiel entregó su vida por el ministerio profético: «El año treinta, el día cinco del cuarto mes [...] era el año quinto de la deportación del rey Jeconías» (Ez 1,1-3); la fecha corresponde al año 593-592 a.C. La vocación es tan crucial que la Escritura fecha los oráculos del profeta en referencia al año en que Ezequiel optó por la profecía; como señala el autor del libro, el momento de la vocación de Ezequiel constituye la ocasión en que el sacerdote se convierte en profeta.

A los siete días de embarcarse en el ministerio profético (593 a.C.), Ezequiel comenzó a censurar, desde la tierra del Éufrates, la perversa conducta de los habitantes de Jerusalén (Ez 3,16). Como sabemos, Jeremías exigía de la comunidad de Sión la sumisión a la autoridad babilónica, como única forma de salvar la existencia del pueblo. Al compás de Jeremías, también Ezequiel, desde la Ciudad de los Canales, auguraba la desgracia que pendía sobre la comunidad de Sión si osaba revolveirse contra el cetro babilónico.

Ni Jeremías ni Ezequiel eran derrotistas; suspiraban por la supervivencia del pueblo, cuyo futuro dependía en gran medida del curso de la política internacional. Cualquier atisbo subversivo atraería la furia babilónica que borraría Judá de la historia; de ahí que ambos profetas requirieran la astucia judaíta ante el caciquismo caldeo, a la espera de la coyuntura propicia en que Sión pudiera de nuevo levantar la cabeza.

Ezequiel conocía el carácter levantisco de la corte de Sión que, atenta a sus propios intereses y apegada a Sedecías, suspiraba por el auxi-

lio egipcio y desdeñaba el penar del pueblo sencillo. Mediante gestos simbólicos, Ezequiel advertía del ocaso de Judá si la nobleza persistía en sus veleidades: la imagen del ladrillo grabado o el símbolo de la sartén de hierro aluden a la desgracia de Jerusalén, atraída por los desmanes de la nobleza (Ez 4,1-3). No obstante, el profeta no circunscribía su militancia a la denuncia de los vaivenes de la corte, edificaba su compromiso político sobre la defensa del pueblo humilde, atenazado por la injusticia y la violencia de los pudientes (Ez 7,10).

A partir del día cinco del sexto mes de año sexto, septiembre-octubre del 592 a.C., Ezequiel subió el tono de la denuncia (Ez 8,1). Sentado a la puerta de su casa, los ancianos deportados le consultaron sobre la suerte de Sión. El profeta, valiéndose de la riqueza de la metáfora, denunció la corrupción que destejía la solidez de Jerusalén. A través de la visión de la figura con aspecto de hombre, fustigó la podredumbre del templo y de sus dignatarios (Ez 9). Valiéndose de la imagen del hombre vestido de lino, señaló el oprobio de los míseros, marcados con una cruz en la frente, a la vez que arremetió contra la perversidad de los opulentos de Sión (Ez 9).

La política internacional ponía en jaque el futuro de Judá, mientras las rivalidades internas deshilvanaban el país: Ezequiel denunció la arrogancia de los moradores de Sión que habían usurpado las casas de los deportados, arremetió contra los profetas y profetisas que afligían al justo y encomiaban al malvado (Ez 13).

El profeta no solo embestía contra la perfidia de Sión, también censuraba la idolatría de los deportados, disfraz religioso de la corrupción moral y política (Ez 10,1-14,11). Recordemos que la idolatría delata la pérdida de la identidad religiosa y cultural. Cuando los deportados abrazan la idolatría, reniegan de la idiosincrasia judaíta para adherirse a la moda caldea, y, de ese modo, se disuelven para siempre en la ideología extranjera. No bastaba la fidelidad de los ha-

bitantes de Judá, también debían guardarla los desterrados, de lo contrario llegaría la extinción para todos.

Quienes permanecían en Sión achacaban la desgracia del país a la conducta mendaz de la nobleza deportada; según afirmaban, tan solo el desgobierno de la corte había precipitado el desastre. A modo de contraluz, los exiliados cargaban la culpa en la cuenta de quienes permanecían en Sión, responsables también del oprobio judaíta. Por si fuera poco, unos y otros adscribían la desdicha al vaivén de la política o al azar adverso del destino.

Sin embargo, el infortunio de Judá no tenía su origen en la mala suerte, hundía sus raíces en la malandanza judaíta y en la arrogancia de sus príncipes. Al decir de Ezequiel: ¡Judá es el responsable último de su desgracia! (Ez 14,12-23; 15-19). Ezequiel no endulzaba la vida de su pueblo, ponía el dedo en la llaga de su desdicha. La actitud del profeta no nacía del cinismo, sino del deseo de contemplar al pueblo renacido; pues, solo del diagnóstico certero puede venir la cura. Cuando Judá reconociera su responsabilidad en el desastre que sufría, podría comenzar a erguir la cabeza y trazar planes de futuro.

A pesar de las invectivas de Ezequiel, la nobleza no asume su responsabilidad en la calamidad que ensombrece Sión, ni adopta las medidas que aconsejara Jeremías para conjurar la tragedia. Dolido del desdén de la corte y del ninguneo de los dirigentes, Ezequiel pone en labios de Dios el presagio de otra deportación: «Hasta el rey que los gobierna cargará a las espaldas el equipaje de deportado [...] y lo llevaré a Babilonia» (Ez 12,12-13). Tras analizar la historia de Jerusalén, Ezequiel censura el guiño de los reyes de Judá hacia el socorro egipcio; como señala el profeta, la intentona fracasará y los dignatarios serán responsables del infortunio del pueblo (Ez 16-19).

El día diez del quinto mes del año séptimo, julio-agosto del 591 a.C., Ezequiel tensó el nervio del mensaje. Sentados a la mesa de Ezequiel, algunos ancianos deportados consultaron a Yahvé por boca del profeta. Recabaron de Ezequiel la palabra azucarada que atemperara su angustia ante el opróbio del exilio y la desdicha de Sión.

Lejos de deleitar sus oídos, el profeta subrayó el motivo de la desgracia. Los poderosos oprimen al huérfano y a la viuda, aceptan soborno y depredan haciendas. Los sacerdotes violan la Ley y profanan lo sagrado. Los profetas proclaman mentiras. La corte, entregada al pillaje, fustiga al forastero, oprime al pobre y al indigente (Ez 22). Aún así, la asamblea deportada, ciega ante el futuro de Sión, moteja con desprecio al vocero de la justicia: «¡Charlatán!» (Ez 21,5).

El augurio del profeta no tardó en cumplirse. Sedecías, confiado en el apoyo falaz de Egipto, desafió la autoridad babilónica; pero cuando Nabucodonosor salió en campaña, el horizonte de Sión se anubló. El profeta anunció el ocaso de Sedecías: «ha llegado tu hora»; presagió la consunción de la nobleza: «lo exaltado será humillado»; y proclamó el renacer del pueblo sencillo: «lo humillado será exaltado» (Ez 21,30-31). Como sabemos, Nabucodonosor tomó Jerusalén y gran parte de la nobleza fue al exilio, mientras el pueblo humilde, asentado en Judá, recuperó el control de las tierras y, ajeno a la realeza y al sacerdocio de alcurnia, reconstruyó la sociedad: agrupados en aldeas, bajo la guía de un personaje carismático, labraban el campo y cuidaban el rebaño.

El día diez del décimo mes del año noveno, diciembre del 589 a.C. o enero del 588 a.C., Nabucodonosor arremetió contra Jerusalén. Al mismo tiempo en Babilonia, fallecía súbitamente la esposa del profeta, pero, contra toda norma, Ezequiel omite el duelo. Atento al valor de la metáfora, Ezequiel asocia la muerte de su mujer con la caí-

da de Jerusalén. Tan súbita como la muerte de la esposa será la toma de Sión; y así como el profeta no guarda luto por su pareja, tampoco la asamblea deportada tendrá tiempo de vestirse de negro para llorar la desgracia de Sión.

Tras el traspaso de la esposa, augurio de la ruina de Judá, Ezequiel cierra su boca y penetra en el claustro del silencio; los deportados no oirán la voz del profeta hasta que Jerusalén caiga en las zarpas babilónicas (Ez 24).

El día cinco del décimo mes del año duodécimo, llegó donde Ezequiel un fugitivo que le anunció la caída de Jerusalén (Ez 33,21). Sión había capitulado y los deportados oteaban su ocaso: el pueblo hebreo estaba al borde de la extinción. La única alternativa, pensaba el profeta, consistía en alentar el renacimiento de la comunidad deportada; de nada servía lamentarse del pasado o reconcomerse por la desgracia.

Sin regodearse en la desdicha, Ezequiel instó, en nombre de Dios, la conversión de los deportados: «No me complazco en la muerte del malvado, sino en que se convierta y viva. ¡Convertíos, convertíos de vuestra perversa conducta!» (Ez 33,11). Acto seguido suscitó la reflexión sobre el carisma de los dirigentes, pues ya no podían ser los pastores que, atentos a su riqueza, descuidaban el interés popular, sino los servidores del pueblo (Ez 34). Solo la conversión de los desterrados y la responsabilidad de sus líderes permitirán la pervivencia del pueblo; solo así cabe otear la esperanza de que un día, cuando la historia lo decida, el pueblo pueda volver a Sión.

A pesar de la adversidad, Ezequiel sueña el momento en que la asamblea deportada volverá a pisar los umbrales de Sión. Anuncia el rebrotar del pueblo y proclama la reunión de Israel y Judá, rota tras la muerte de Salomón (Ez 36-37). Dibuja el alma nueva que alenta-

rá la vida del pueblo renacido; por eso pone en labios de Dios las más bellas palabras: «Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que viváis según mis mandamientos [...] viviréis en la tierra que di a vuestros padres: vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (Ez 36,27-28).

Mientras Judá conservó la independencia, Ezequiel fustigó la conducta de sus dirigentes y exigió la conversión del pueblo. Una vez extinto el país judaíta, el profeta compromete la vida en plantar en el corazón de los deportados un hálito de esperanza: ¡la comunidad hebrea renacerá! Sin embargo, el resurgir no vendrá de la magia, sino del esfuerzo por la conversión. El profeta, ajeno al desánimo, comienza a trazar planes que conformen la identidad de la comunidad nueva que volverá a llenar la tierra judaíta: el «templo nuevo», el «nuevo reparto de la tierra» y el «pueblo nuevo».

El día diez del primer mes del año veinticinco de la cautividad, septiembre-octubre del 573 a.C., Ezequiel traza el plan que conformará la identidad del Israel renacido en tierra palestina; la primera página del proyecto la colma la imagen del «templo nuevo» (Ez 40-44).

Los templos antiguos ejercían funciones diversas: aglutinaban el culto nacional, dirimían litigios, instruían al pueblo, y redistribuían la riqueza, entre otras tareas.

Cuando Ezequiel diseña el «templo nuevo», no apela solo a la liturgia técnicamente bien celebrada; insiste, sobre todo, en la dimensión vivificante que debe desempeñar el santuario en el plano social. De ese modo, el «templo nuevo» debe convertirse en baluarte del derecho, ejemplo de sabiduría y origen de la justicia distributiva; solo así podrá convertirse en el garante de la solidaridad del pueblo renacido.

La segunda página del bosquejo de Ezequiel delinea el «nuevo reparto de la tierra» entre quienes volverán a plantar la tienda en Palestina (Ez 45,1-12; 48,1-29). Desde la solidez del «templo nuevo», metáfora del pueblo renacido, el profeta establece el «nuevo reparto de tierra», símbolo de las nuevas relaciones entre los judaítas, trenzadas sobre el cañamazo de la justicia y la solidaridad. A modo de síntesis, el profeta acuña una frase lapidaria para delinear la nueva identidad de Jerusalén, divisa del pueblo nuevo: «El nombre de la ciudad será: El Señor está aquí» (Ez 48,35).

El tercer folio del boceto dibuja el rostro del «pueblo nuevo». A menudo, la pluma de los profetas plasma el corazón amargo del pueblo envenenado por la hechicería, o la cara mustia de la comunidad herida por la derrota (Is 3). A modo de contrapunto, Ezequiel modela la imagen del «pueblo nuevo» mediante la metáfora del «agua que fluye del templo». El agua, símbolo de la comunidad renacida, convierte el desierto en un vergel: «por donde quiera que pase el torrente [...] crecerá toda clase de árboles frutales [...] sus frutos servirán de alimento y sus hojas de medicina» (Ez 47,1-12).

El «desierto» constituye la alegoría de la sociedad destejida por la iniquidad y el abandono, pero por donde pase el «pueblo nuevo», simbolizado por «el agua que fluye del templo», el secarral de la injusticia se convertirá en el campo feraz de la solidaridad. Esa es precisamente la identidad del «pueblo nuevo»; la comunidad militante, ajena al desencanto y abrazada en la fraternidad.

Ningún proyecto con futuro se improvisa; tampoco el de Ezequiel. La Escritura delinea el proyecto del profeta con amplitud y de forma conspicua para atestiguar el compromiso del profeta en el renacer de su pueblo (Ez 40-48).

Mientras Ezequiel soñaba el mejor de los futuros, la historia seguía su curso: Nabucodonosor acrisolaba su poder. El día primero del primer mes del año veintisiete, marzo-abril del 571 a.C., el profeta pronunció el último oráculo (Ez 29,17). Insinuó la invasión de Egipto por las tropas babilónicas; de ese modo, subrayaba la potencia inquebrantable de Caldea. Aunque por razones estratégicas Nabucodonosor no pudiera con Tiro, invadió el País del Nilo en el 568 a.C.

Después del año 571 a.C., nada más sabemos de Ezequiel, seguramente murió poco después en Babilonia, quizá entre los deportados en Tel-Abib. Su mensaje siguió vivo y, como veremos en el siguiente apartado, alentó el despertar del pueblo que parecía dormido entre el tedio del exilio.

2. El Profeta del Consuelo

A pesar de la utopía de Ezequiel, la sombra del exilio enlutaba el horizonte de la comunidad desterrada: el rey Jeconías estaba en presidio; la nobleza, aherrojada; el territorio judaíta, sometido al gobernador de Samaría; y Nabucodonosor acrecía su prestigio en Egipto. Como es obvio, el devenir de la historia agrietaba la esperanza de Ezequiel. Entre los exiliados, surgían las preguntas más candentes: ¿podrían liberarse del yugo caldeo y volver a Judá?, ¿acaso se disolverían para siempre entre la sociedad babilónica?, ¿la esperanza de Ezequiel era algo más que un simple proyecto? Volvamos al curso de la historia para entreoír el palpito del futuro.

Cuando murió Nabucodonosor (562 a.C.), comenzó el declive de Babilonia. Su sucesor, Amel-Marduk (562-560 a.C.), llamado por la

Escritura Evil-Merodak, puso en libertad al rey Jeconías (561 a.C.). Le concedió una corte de ocho hombres y le otorgó una asignación pecuniaria. El monarca hebreo tomó asiento en el «Consejo de los Grandes de Akkad»; la asamblea constituida por gobernadores de provincias y reyes deportados que asesoraban al emperador en asuntos de estado.

La liberación de Jeconías no tiene su origen en la generosidad babilónica, sino en las convulsiones que cuarteaban el imperio. Mientras Oriente contemplaba la emergencia de Ciro II (550-530 a.C.), rey de medos y persas, Amel-Marduk (Evil-Merodak) veía tambalear la corona babilónica. Ante la incertidumbre, rehabilitó a Jeconías y a los monarcas exiliados para contar con el apoyo de los deportados ante la adversidad creciente. Aún así, el desasosiego de Caldea no dejaba de crecer: Amel-Marduk fue derrocado por Nergalsérer (560 a.C.); a los pocos años, Nergalsérer murió en combate (556 a.C.) y le sucedió Nabónides (556-539 a.C.). La pujanza babilónica se disolvía entre conjuras palaciegas y amenazas extranjeras.

Espoleado por la confusión dinástica, Ciro II atacó Caldea. El ejército de Nabónides cayó en la batalla de Opis (539 a.C.), y Ciro entró triunfante en Babilonia, donde fue aclamado como libertador. Ni la capital ni ninguna ciudad fue destruida. Ciro restauró el culto del dios Marduk, desterrado antaño por Nabónides. La política de Ciro se caracterizó por la magnanimidad y humanidad con que trató a los pueblos conquistados; en prueba de ello, la Escritura presenta el llamado «Edicto de Ciro» (Esd 1,2-4), el documento oficial que permitió a los judaítas deportados el regreso a Sión (538 a.C.).

Mientras la mayoría de los exiliados interpretaba el ascenso de Ciro y el declive babilónico como acontecimientos que, nacidos de la coyuntura política, poco tenían que ver con la situación de los desterrados, surgió un profeta que emprendió una nueva interpretación

de los acontecimientos históricos: el Profeta del Consuelo. Aún podemos entreoír su mensaje entre los versos del libro de Isaías, concretamente en Is 40-55, sección que ha venido a llamarse «Segundo Isaías». Detengámonos un instante en calibrar la personalidad del profeta.

Los judaítas que marcharon al exilio pueden encuadrarse en tres grupos principales, relacionados entre sí. El primero estaba conformado por la corte: Jeconías, la familia real, el clero de alcurnia, los nobles y los altos funcionarios. El segundo estaba integrado por el bajo clero: la clerecía popular que había oficiado en Sión e instruía y aconsejaba al pueblo sencillo. Los artesanos constituían el tercer grupo; una comunidad compuesta por laicos que, por su oficio, habían conseguido integrarse en la sociedad babilónica: remozaban canales, forjaban herramientas, etc.

Cabe suponer que el Profeta del Consuelo perteneciera al estamento artesano; a la comunidad laical directamente implicada, por su tarea, en el quehacer cotidiano del mundo babilónico. Evidentemente, no podemos tener la certeza de que el Profeta del Consuelo perteneciera al estamento artesano. Sin embargo, la cadencia del «Segundo Isaías» sugiere el ascendente laical e insinúa la vertiente artesana del vocero de la consolación.

El texto del «Segundo Isaías», eco de la voz del Profeta del Consuelo, omite casi por entero las referencias litúrgicas, propias del estamento clerical; tan solo de pasada y de modo despectivo alude a la cuestión cultural (Is 43,22-24). Tampoco aplica el título de rey a ningún personaje humano, ni menciona la corte judaíta o la nobleza dirigente; como certifica el texto, solo Yahvé es rey (Is 43,15). La prédica del Profeta del Consuelo se distancia de la perspectiva del sacerdocio y de la intención de la corte del exilio. En este sentido, puede decirse que los versos del «Segundo Isaías», ajenos al plan-

teamiento del clero y de la nobleza, insinúan la identidad laical del Profeta del Consuelo.

Al adentrarnos en los pasajes del «Segundo Isaías» que ridiculizan la idolatría, apreciamos la descripción del proceso de fabricación de los fetiches. El texto especifica las herramientas (martillo, yunque, lápiz, compás, fragua, gubia, balanza), el proceso técnico (talar, forjar, diseñar, fundir, recubrir, pulir, batir, soldar, clavar, modelar, medir, pesar), los materiales (oro, plata, cedro, roble, encina, madera incorruptible, metal), los artesanos (escultor, forjador, tallista, fundidor, orfebre, artista), y la imagen final (estatua, ofrenda de pobre, ídolo estable, dios, figura varonil, figura humana) (Is 40,19-20; 41,6-7; 44,9-20; 45,6-7).

Ningún otro pasaje de la Escritura describe el ambiente artesanal con tanta precisión y finura. De ahí que podamos intuir, desde la conjetura, que bajo la voz del Profeta del Consuelo, recogida por el «Segundo Isaías», puede palpitar el ambiente artesano, ajeno a la corte y distinto del bajo clero. Así como los pasajes que describen la misión de Isaías en tiempos de Ajaz, sugieren la familiaridad del profeta con el ambiente palaciego y clerical, los versos del «Segundo Isaías» insinúan la adscripción del Profeta del Consuelo al gremio artesanal, conformado por los laicos.

Como hemos señalado, el Profeta del Consuelo intuyó que bajo los estertores de Caldea y el nacimiento de Persia palpitaban los acontecimientos que permitirían al pueblo deportado volver a Sión. Como buen artesano, interpretó la derrota de Nabónides y la victoria de Ciro como el yunque donde la historia forjaba la llave que abriría al pueblo desterrado la puerta de la cárcel del exilio. Como reseñamos, Ezequiel había diseñado, con la mayor esperanza, planes de futuro para la comunidad israelita que pudiera escapar del exilio. Sin duda, el nuevo templo y el mejor reparto de la tierra judaíta, esbozaban el proyecto del futuro rostro del pueblo liberado.

No obstante, entre las ascuas del destierro, el Profeta del Consuelo entendió que la supervivencia del pueblo no podía acotarse en el trazado de planes de futuro, sujetos siempre al azar de la historia. Al decir del Profeta, la esperanza del pueblo solo podía construirse desde la implicación de la comunidad exiliada en los acontecimientos políticos que zarandeaban Babilonia y alumbraban el nacimiento de Persia. ¿A qué nos referimos?

La comunidad sacerdotal, conformada por el bajo clero, custodiaba la herencia cultural del antiguo Judá en el cofre nostálgico del pasado. Cuando volvieran a Jerusalén, pensaba la clerecía, restaurarían la misma liturgia, celebrada antaño en el templo. La nobleza vinculada a Jeconías también conservaba el recuerdo de las instituciones palaciegas del antiguo Reino; cuando la benevolencia caldea les permitiera regresar a Jerusalén, opinaba la nobleza, restaurarían las mismas instituciones políticas que habían regido el país de Judá.

Sin embargo, la perspectiva del Profeta del Consuelo era muy distinta de las ilusiones que albergaban la nobleza y el clero; pues, la identidad laical del profeta le alejaba de la nostalgia del templo o de las cábalas palaciegas. Su adscripción artesana le vinculaba al quehacer cotidiano de la sociedad: en lugar de recordar el culto pasado, debía estar atento al comercio, a la técnica o al mercado de artesanía; en vez de cavilar sobre el futuro incierto de la corona, debía ganarse el pan de cada día, educar a sus hijos o bregar con la clientela.

Inmerso en el cauce de la vida, el Profeta del Consuelo percibió que tanto la ascensión de Ciro como la caída de Babilonia vertebraban los acontecimientos históricos que permitirían el retorno de la comunidad exiliada y cambiarían el rostro de la asamblea judaíta. El regreso a Sión, propiciado por el triunfo de Ciro y la debacle babilónica, no podía reducirse a la mera restauración de las antiguas costumbres, debía implicar un cambio decisivo en la construcción

de la sociedad judaíta. La nueva percepción de los acontecimientos históricos, tallada con el cincel de la vida, convirtió al artesano laico en al Profeta del Consuelo. No obstante, la interpretación de los avatares históricos no bastaba para encauzar la liberación del pueblo y ni para cincelar su nuevo rostro; era preciso hilvanar un compromiso político que alentara el ansia de liberación, determinara el regreso de los desterrados a Judá, y pusiera las bases de la nueva comunidad judaíta.

Así pues, el Profeta del Consuelo, acompañado de sus discípulos, tejió el proyecto político que desembocaría en el gozo de la comunidad liberada. Por una parte, alentó entre los deportados la pasión por recuperar la identidad judaíta, tan lacerada por la propaganda babilónica. Por otra, incitó el compromiso político de los desterrados con la causa de Ciro en detrimento de posición babilónica; de nuevo asoma el cariz laical del Profeta que no reclama el compromiso cultural ni las componendas palaciegas de la corte de Jeconías.

Como acabamos de decir, el Profeta del Consuelo luchó por devolver a la comunidad desterrada la identidad nacional y religiosa, resquebrajada a lo largo del exilio. Aunque los exiliados hubieran escuchado la doctrina de Ezequiel, la seducción del embeleque babilónico favoreció la asimilación de muchos judaítas a la ideología caldea. Así el Profeta del Consuelo desenmascaró la idolatría babilónica, máscara de la identidad caldea, que tanto seducía el alma judaíta. Numerosos textos del «Segundo Isaías», eco del clamor del profeta, ridiculizan los ídolos del Éufrates con la intención de reinsertar a los judaítas en su idiosincrasia nacional, espejo de su identidad como pueblo (Is 44,9-20).

El tesón del Profeta del Consuelo también vertebró la opción política de los deportados a favor de la pujanza de Ciro y en detrimento del despotismo babilónico. El profeta saludó a Ciro II como «Me-

sías» (Is 44,28; 45,1). Conviene subrayar el calado de la opción del profeta; hasta este momento, el pueblo pensaba que su renovación llegaría de la mano de algún sacerdote que renovarían el templo o de algún monarca hebreo que implantaría de nuevo la justicia. Sin embargo, el Profeta del Consuelo adscribe la renovación del pueblo exiliado al compromiso político con la causa de Ciro, el monarca humanista con quien brotaba la armonía en tierra mesopotámica.

A medida que el profeta plantaba en el corazón de los deportados el compromiso político por la causa de Ciro, censuraba la tiranía babilónica, el tamo devorado por las llamas (Is 47,14), para inducir entre los desterrados el entusiasmo por el regreso a Sión: «¡Salid de Babilonia, huid de los caldeos!» (Is 48,20).

El bajo clero, llegó a entusiasmarse por la prédica del Profeta del Consuelo y atento al testimonio de Ezequiel, emprendió la tarea de conferir al pueblo un rostro nuevo. Liberados del culto rancio de Sión, intensificaron la vivencia del sábado, recuperaron el sentido religioso de la circuncisión, alentaron la experiencia de la oración en las casas (embrión de la futura sinagoga), establecieron las leyes de pureza, dignificaron la identidad sacerdotal y delinearon, al susurro de Ezequiel, el culto nuevo que debía llenar los atrios del santuario de Sión. De ese modo, el bajo clero esculpía el rostro nuevo de la comunidad judaíta que la cárcel del exilio había querido cercenar.

Aunque en menor medida que el bajo clero, también la institución monárquica, humillada por Nabucodonosor y rehabilitada por Amel-Marduk, quiso recuperar, a la escucha del Profeta del Consuelo, su sentido primigenio. Alejada del despotismo de Manasés, no le quedaba más alternativa que acogerse al rescoldo político de la reforma de Josías. De modo análogo, los herederos de los herreiros y cerrajeros deportados, animados por la voz del Profeta del Consuelo, adquirieron un papel social y político del que carecieran

los antiguos artesanos de Judá. Asumieron la tarea de alentar entre los deportados la opción política a favor de Ciro, el monarca henchido de humanidad, a la vez que favorecieron la rebeldía contra el despotismo babilónico.

La carta que Jeremías dirigiera a los deportados, la voz de Ezequiel y, sobre todo, el coraje del Profeta del Consuelo, intérprete del éxito de Ciro y de la debacle babilónica, devolvieron el aliento a la asamblea desabrida, la convirtieron en una «comunidad nueva». La «novedad» de la comunidad desterrada era tan radical que el Profeta del Consuelo llegó a definirla como una «nueva creación»; de ese modo puso en labios de Dios el testimonio más elocuente: «Traeré a mis hijos [...] a los que para mi gloria creé, plasmé e hice» (Is 43,6-7).

El exilio no había sido una tierra yerma, sino el ámbito que acendró y creó de nuevo la identidad judaíta. ¡La comunidad deportada estaba preparada para volver a cruzar los dinteles de Sión!

Ageo, Zacarías, Malaquías, Joel, Jonás y el Tercer Isaías

CAPÍTULO 7

Durante el primer año de su reinado, Ciro publicó un edicto en el que ordenaba la restauración del culto y el restablecimiento de la comunidad judía en Palestina (538 a.C.); el llamado «Edicto de Ciro» (2 Cr 36,22-23). Sesbassar, príncipe de Judá (Esd 1,7), fue comisionado para dirigir el retorno. Aunque recibiera el título de gobernador, los resultados alcanzados por Sesbassar fueron escasos; según narra Esd 5,16 quienes regresaron solo pudieron poner los cimientos del nuevo Templo.

A la muerte de Ciro II (530 a.C.) subió al trono su hijo Cambises. Cuando regresaba de Egipto, murió en Palestina (522 a.C.). El nuevo rey, Darío I (522-486 a.C.), después de sofocar muchas revueltas, pacificó Persia en el 520 a.C. Estructuró el imperio mediante las satrapías, cada una de las cuales estaba constituida a su vez por regiones menores. Palestina pertenecía a la V satrapía, llamada Transeufratina, dividida a su vez en once regiones; una de las cuales, Yehud, comprendía prácticamente el territorio del antiguo reino de Judá.

Aunque el Edicto de Ciro posibilitara el regreso de los deportados, solo los avatares que siguieron a la muerte de Cambises y a la as-

ción de Darío I permitieron el regreso de un contingente significativo de exiliados, a partir del año 522 a.C.

Darío I eligió a Zorobabel como gobernador de Yehud (Ag 1,1.14; 2,2.21). Zorobabel era hijo de Sealtiel (Esd 3,2; 5,2). Según 1 Cr 3,17 Sealtiel es el hijo mayor de Jeconías, el rey de Judá deportado a Babilonia y fallecido en el exilio. En el ánimo de los deportados, Zorobabel era el heredero legítimo de la dinastía davídica; el dirigente estaba acompañado por Josué, el sumo sacerdote encargado de la administración del templo.

Zorobabel y Josué junto al contingente deportado que habían alcanzado Yehud abrigaron la esperanza de restaurar las condiciones políticas del antiguo reino de Judá. La autoridad de Josué, recogía las innovaciones religiosas con que el clero del destierro había enriquecido la espiritualidad judaíta. La legitimidad dinástica de Zorobabel dibujaba el aspecto renovado de la realeza, ajeno al despotismo oriental y atento al interés popular. La relevancia social de los artesanos, conocedores de la técnica babilónica, les capacitaba para orientar el desarrollo del país con la mayor eficacia.

No obstante, quienes no habían marchado al exilio eran reticentes ante las pretensiones de los recién llegados. Sometidos durante el destierro a la autoridad babilónica, se organizaron en torno a las aldeas, dirigidas por un Juez, un personaje carismático que orientaba la vida social y económica; con toda razón desestimaban la antigua monarquía, a cuya arbitrariedad achacaban el desastre de Judá.

Se consideraban propietarios de la tierra y desdeñaban a los recién llegados, deseosos de recobrar las propiedades que Nabuzardán había arrebatado a sus antepasados para repartirlas entre los más pobres del país (2 Re 25,8-12). Ajenos a las innovaciones religiosas hil-

vanadas en el exilio, oficiaban el culto en el santuario de la aldea, alejados de la pomposidad del templo de Jerusalén.

1. Ageo

El conflicto entre ambas comunidades estaba servido; en esta coyuntura, entra en escena el profeta Ageo. El año segundo del rey Darío, el día primero del sexto mes (agosto del 520 a.C.), Ageo dirige la palabra a Zorobabel, a Josué y al resto del pueblo (Ag 1).

Conviene precisar que la mención del «resto del pueblo» oculta la identidad de quienes volvieron del exilio con Zorobabel y Josué, sin excluir por ello la adhesión de algunos descendientes de quienes no fueron al exilio que también deseaban la restauración, dinástica y religiosa, que había caracterizado al antiguo Reino de Judá.

Bajo la metáfora de la escasa productividad del campo, Ageo subraya las dificultades de los recién llegados para asentarse en Yehud: «Habéis sembrado mucho y cosechado poco» (Ag 1,6). Cabe suponer que los recién llegados, cautos ante los residentes y temerosos del poderío persa, temieran iniciar el proceso de restauración de la idiosincrasia judaíta.

Ageo, atento a la realidad social y política, sugiere la propuesta más audaz: la reconstrucción del Templo (Ag 1,8). La reedificación del santuario no suscitaba la sospecha de los persas; pues el antiguo gobernador, Sesbasar, había renovado los cimientos del edificio. Tampoco originaría gran malestar entre los antiguos residentes; ya que no alteraba, en principio, el culto de los santuarios locales. Además implicaba el estímulo de la actividad económica; como sabemos,

los templos antiguos desempeñaban un papel relevante en la distribución de la riqueza: prestaban dinero y propiciaban los intercambios comerciales.

Desde esta perspectiva, la sagacidad de Ageo favorecía la justicia social, respetaba la identidad de los residentes, y fomentaba la renovación judaíta; todo ello gracias a la aportación política, religiosa y técnica de los recién llegados.

Ahora bien, bajo la reconstrucción del templo, la intención de Ageo escondía el deseo de la restauración nacional, ideada por quienes volvían del exilio. No obstante, eso creaba reticencias entre los antiguos residentes, suscitaba el malestar de las regiones vecinas, alarmadas ante el resurgir judaíta, y provocaba el recelo de los persas ante el renacimiento del reino de Judá que tantos quebraderos de cabeza había causado a Babilonia.

Las obras del templo comenzaron «el día veinticuatro del sexto mes» (agosto del 520 a.C.) (Ag 1,15). Sin embargo, el nuevo templo parecía endeble en comparación con el antiguo, edificado por Salomón. Bajo la mención de la pobreza del santuario, emergen las dificultades de los recién llegados, antes mencionadas, para poner en pie el proyecto restaurador.

Con la intención de animar la tarea, Ageo dirige una arenga a Zorobabel a Josué y al «resto del pueblo». El día veintiuno del séptimo mes del año segundo del rey Darío (octubre del 520 a.C.), proclama el profeta: «la gloria del segundo templo superará la del primero» (Ag 2,9). Ageo recalca que la nueva comunidad, conformada por la comunión entre quienes permanecieron en Judá y quienes han vuelto del exilio, forjada sobre el yunque de la restauración, superará en dignidad, social y política, a la asamblea asentada en Judá antes del exilio.

2. Zacarías

De pronto, el octavo mes del año segundo de Darío (octubre-noviembre del 520 a.C.), resuena la voz de otro profeta: Zacarías, hijo de Idó; quizá un profeta sacerdote (Neh 12,16). Zacarías recoge el clamor de Ageo por la reconstrucción del templo y la rehabilitación de Zorobabel, pero también subraya el proceso de conversión que debe anidar en el corazón de cada persona. Exclama: «No seáis como vuestros antepasados a quienes los antiguos profetas predicaban diciendo: Convertíos de vuestra conducta malvada y de vuestras perversas acciones; pero ellos no me escucharon ni me hicieron caso, dice el Señor» (Zac 1,4). Como sabemos, la conducta malvada y las acciones perversas aluden, desde el prisma profético, a la injusticia, al menosprecio del derecho y a la mentira idolátrica (Zac 7,4-14).

La advertencia del profeta recalca la fragilidad del cambio de estructuras organizativas que no repercute en la conversión; es decir, en el compromiso de cada persona en la instauración de la justicia. Como refiere la profecía de Amós, la solidez del santuario de Betel y los muros de Samaría fueron incapaces de salvar Israel, desecho por la injusticia. Como insinúa Zacarías, tampoco la estrategia política del antiguo reino de Judá, apegada al vaivén de la política internacional y sorda al clamor de los profetas, ahorró al país de la cruz del exilio.

El cambio de estructuras, insinúa Zacarías, viaja de la mano del compromiso personal, la actitud interior que trasluce la lucha por la justicia; virtud en general tan ajena a la estructura del viejo Judá (Zac 7,7-14). De ese modo, la voz de Zacarías completa lo que quizá faltara a la proclama de Ageo: el compromiso personal que resuena en la vivencia de la justicia.

Asentado el papel crucial de la implicación de cada persona en el triunfo de la solidaridad, Ageo retomó la palabra. El día veinticuatro del noveno mes del segundo año de Darío (diciembre del 520 a.C.), Ageo apeló a las leyes de pureza para fustigar a quienes se mostraban pasivos en la empresa restauradora, y se valió de la alegoría sobre la feracidad de los campos para aplaudir el tesón de quienes empeñaban la vida en la restauración de Judá (Ag 2,15-19).

Celoso del futuro de su pueblo, Ageo encomió la legitimidad dinástica de Zorobabel; proclamó en nombre de Dios: «Aquel día, oráculo del Señor, te tomaré a ti, Zorobabel, hijo de Sealtiel, mi siervo, oráculo del Señor, y gobernarás en mi nombre, porque yo te he elegido, oráculo del Señor» (Ag 2,23).

Entusiasmado, Zacarías recoge el testigo de Ageo. El día veinticuatro del undécimo mes del año segundo de Darío (mediados de febrero del 519 a.C.), Zacarías, apelando a la trascendencia de las visiones, dibuja al espíritu reformista con el color de la victoria: el esplendor del templo reconstruido, la dispersión de los enemigos, el ocaso del mal, la exuberancia de Sión y el regreso de todos los deportados (Zac 2-6). La euforia de Zacarías carece de límite al ensalzar el triunfo de Zorobabel y Josué, los dos ungidos del Señor: Zorobabel empuñará el cetro del señorío temporal, mientras Josué portará la tiara de la potestad espiritual (Zac 4).

Las visiones desvelan el empeño de Zacarías para contemplar el paisaje social de Yehud desde el horizonte de la restauración: quienes volvieron del destierro vivirán en comunión con quienes desconocen el exilio, reunidos al abrigo del templo, regido por Josué, y bajo el cetro de Zorobabel, libres del dominio extranjero. La militancia política de Ageo y Zacarías forja el nuevo estado, trenzado sobre la comunión entre quienes volvieron del exilio y quienes habían per-

manecido en Judá, levantado sobre la justicia, la independencia política y la unidad religiosa.

Sin embargo, la utopía de Ageo y Zacarías se esfumó por ensalmo: Zorobabel desapareció de la historia. La razón permanece oscura, pero podemos aducir dos causas. Por una parte, pudiera deberse a que los persas, una vez restaurado el orden deseado por Darío I, no vieran con buenos ojos el renacimiento de la dinastía davídica y prefirieran una región más armonizada con la estructura global del imperio, motivo por el cual podrían haber decidido desembarazarse de Zorobabel.

Por otra, pudiera haber ocurrido una confrontación entre quienes habían permanecido en Judá durante el exilio y los que habían regresado del destierro. La confrontación habría podido desencadenar un conflicto bélico en el cual habría muerto Zorobabel, por lo que se habría extinguido por sí misma la esperanza de la restauración dinástica.

Sea cual fuera la causa, tras la desaparición de Zorobabel, los persas asumieron el control político de Yehud por medio de gobernadores, pero, tolerantes en materia religiosa, consintieron la autoridad de Josué sobre los asuntos relacionados con el culto del templo. El fracaso de la utopía no implica la disolución de la realidad social, ámbito del ministerio profético; por eso Zacarías continuó empeñado en la forja de la comunidad renovada.

Como pensaría el profeta, la impronta religiosa fraguada en el exilio no podía perderse, ni la identidad judaíta, propia de quienes no fueron al destierro, debía disolverse.

Quienes no fueron al destierro habían adoptado la organización del tiempo de los Jueces; cada aldea, dotada de un santuario, estaba dirigida por un juez, capaz de organizar mercados y dirimir litigios. Ahora bien, las divergencias culturales y el matrimonio con los paga-

nos propiciaban la asimilación judaíta a los otros pobladores de Yehud. De modo análogo, quienes habían vuelto de Babilonia, huérfanos de utopía, podrían desdeñar los logros del exilio para asimilarse a la realidad religiosa y social de Yehud. La supervivencia del pueblo, étnica y cultural, estaba al borde del abismo.

Consciente de la adversidad, Zacarías menciona la ropa sucia que lleva el sacerdote Josué, símbolo del luto por Zorobabel, para certificar, de ese modo, el desánimo de quienes optaron por la restauración (Zac 3,3). No obstante, sin reconcomerse en el penar, sostiene que la comunidad sin el príncipe, Zorobabel, puede rehacerse desde la dignidad del sacerdote, Josué.

Sin denuedo, el profeta realiza una colecta entre los deportados que han regresado del exilio para que el mejor orfebre trencé la tiara de Josué, símbolo de la autoridad sacerdotal sobre quienes han vuelto del destierro. De esa manera, Josué no solo edificará el templo con la aquiescencia de los persas, sino con el aplauso de quienes retornaron del exilio (Zac 6,9-15).

La actitud del profeta desvela su militancia comprometida con la supervivencia del pueblo. La tiara de Josué mantendrá vivo el rescaldo de la restauración, y la prestancia del templo cobijará la comunidad que tornó del destierro. Quizá con el tiempo, pensaría Zacarías, la excelencia del sacerdocio y la sacralidad del santuario consiguieran enhebrar en el lienzo de la comunidad del templo a los descendientes de quienes desconocieron el destierro.

Como sucediera con Ageo, Zacarías no se contenta con la nueva estructura. Como sabe, solo la solidaridad y la justicia darán vida a la comunidad reunida junto al templo a la batuta del sacerdocio; con certeza, enfatiza el profeta, la solidaridad y la justicia serán capaces de unificar algún día la comunidad hebrea.

El año cuarto del rey Darío, el día cuarto del noveno mes (noviembre del 518 a.C.), Zacarías, en pie ante los sacerdotes y la gente del país, retoma las invectivas de los antiguos profetas y compone la única partitura que tiene futuro: «Juzgad con rectitud y justicia; practicad el amor y la misericordia unos con otros. No explotéis a la viuda, al huérfano, al extranjero o al pobre, no traméis nada malo contra el prójimo» (Zac 7,9-10). Aunando el principio ético de la justicia con la estructura forjada sobre Josué y el templo, Zacarías albrija el futuro de Sión: «Jerusalén será llamada “ciudad fiel”, y el monte del Señor, “monte santo” [referencia al templo]» (Zac 8,3).

Alentada por Ageo y Zacarías, la comunidad avivó la reconstrucción del templo. Terminaron las obras el día veintitrés del mes de Adar, el año sexto del reinado de Darío I (primero de abril del 515 a.C.).

El mismo año celebraron solemnemente la Pascua: «Comieron, pues, la Pascua los israelitas repatriados junto con todos aquellos que se habían separado de la impureza de la gente del país y se habían unido a ellos para buscar al Señor, Dios de Israel» (Esd 6,13-18). Aunque modesto, el templo colmaba la expectativa de Ageo y Zacarías, desabrida tras la extinción de la dinastía; pues, los muros del santuario preservaban la identidad de quienes volvieron del exilio y propiciaban la adhesión a la comunidad del templo de los herederos de quienes desconocieron el destierro.

3. Malaquías

No obstante, el paso del tiempo melló el ímpetu de la asamblea reunida junto al santuario. Como sabemos, los templos antiguos desempeñaban, junto a la tarea religiosa, un papel relevante en los intercambios comerciales; ejercían, por utilizar el lenguaje moderno,

funciones bancarias. El aspecto económico mermaba la impronta religiosa y propiciaba todo tipo de corruptelas en el santuario de Sión.

Además, el progresivo declive del imperio persa favorecía la autonomía de Yehud. A medida que disminuía del poder aquémida, crecía la autoridad de los sucesores de Josué quienes, asentados en la administración del templo, tendían a controlar el destino de la región. Así pues, la tesitura social determinaba la confrontación entre los clanes vinculados al templo, implicaba el conflicto de las autoridades del santuario con las comunidades apegadas a la estructura social del tiempo de los Jueces, y propiciaba la tensión con los paganos establecidos en Yehud.

El templo, morada primigenia de quienes volvieron del exilio, tenía sus lazos para atraer a los descendientes de quienes no fueron al destierro; pero, a los dirigentes del santuario no les quedaba más alternativa que transigir en algún aspecto religioso para conducir al culto de Sión a quienes, organizados entorno al sistema de los Jueces, celebraban el culto en el santuario de cada aldea. Por si fuera poco, el matrimonio frecuente entre hebreos y paganos erosionaba la idiosincrasia de la población hebrea. De ese modo, la identidad étnica y religiosa de la comunidad hebrea se disolvía entre la abigarrada población de Yehud. Como sucediera otras veces, el futuro de la comunidad estaba en peligro.

En esa tesitura, a mediados del siglo V a.C. resuena la voz del profeta Malaquías. Con amargura, denuncia la penuria de Yehud. Como señala el profeta, quienes detentan la administración del templo caen en la acepción de personas, olvidan la rectitud y cercenan la concordia. La idolatría y el descuido de la liturgia, símbolos de la pérdida de la identidad hebrea, campean por el templo, mientras la traición y la violencia tiñen de luto las relaciones humanas.

Malaquías fustiga, con la mayor dureza, la injusticia, consecuencia y origen de todos los males: los moradores de Yehud «oprimen a la viuda y al huérfano, perjuran, defraudan al obrero, violan el derecho del emigrante» (Mal 3,5). El profeta percibe, bajo el disfraz del divorcio, la desintegración de la familia y la consiguiente merma de la identidad étnica y religiosa de la comunidad.

Ante la gravedad de la situación comunitaria, el profeta denuncia que la Alianza con Leví está a punto de truncarse (Mal 2,1-9). El significado teológico de la «Alianza con Leví» es complejo; no obstante, podemos decir que la «Alianza con Leví» alude a la responsabilidad de los sacerdotes, custodios del santuario, para guiar el destino de la comunidad hebrea por la senda de la justicia.

Como dijimos, Josué y sus sucesores regían el santuario con la aquiescencia de los persas; pero con el declive del imperio, la clerecía asumió el control de Yehud, desde la vertiente económica y organizativa. El creciente poder clerical propició el conflicto entre las familias sacerdotales, ansiosas por dirigir el destino de la región. De ese modo, el sacerdocio cayó en la trampa de la corrupción; así lo denuncia Malaquías: «vosotros [sacerdotes] habéis extraviado el camino, habéis hecho tropezar a muchos [...] no guardáis mis caminos, hacéis acepción de personas» (Mal 2,8-9).

Cuando el profeta señala que la Alianza con Leví está a punto de quebrarse, subraya que la corrupción del clero es tan intensa que el pueblo, falto de liderazgo y sometido al abuso clerical, esta a punto de caer por el barranco de la injusticia y la idolatría. Sin dejarse amilanar por la anarquía, Malaquías propone el proyecto más eficaz para reactivar la vida de Yehud: la observancia de la Ley de Moisés, el acatamiento de los preceptos y normas que ahuyentan la injusticia y siembran la rectitud.

Ahora bien, el proyecto, como señala Malaquías, triunfará si lo asumen los hijos de Leví, los sacerdotes, responsables del santuario y rectores, cada vez con mayor autoridad, del territorio de Yehud (Mal 1,7-8). De ahí que el profeta, aludiendo al mensajero de la Alianza, exija la purificación del estamento clerical: «el mensajero de la Alianza [...] ya llega [...] se sentará para refinar y purgar; purificará a los hijos de Leví y los acrisolará [...] para que presenten obla-ciones puras» (Mal 3,1-3).

¿A qué se refiere la mención del mensajero de la Alianza? La respuesta es compleja; pero, ateniéndonos al planteamiento de nuestro estudio, podemos referirla a las pautas establecidas en tiempo de Ageo y Zacarías con que el estamento clerical debía regir el destino del santuario. Recordémoslas: la buena administración del templo, tanto desde la vertiente religiosa como desde el horizonte económico, que implante en Yehud las bases de la justicia y salvaguarde la identidad étnica y religiosa; sin descuidar por ello, el esfuerzo por acercar al aura del templo a los descendientes de quienes no fueron al exilio.

Cuando Malaquías alude al «mensajero de la Alianza», exige de la comunidad reunida junto al templo que revise la forma con que acata o descuida los principios establecidos en la época de Ageo y Zacarías. Como refiere el profeta, el desacato corrompió la administración del templo, económica y cultural, hasta convertir Yehud en pasto de injusticia. Malaquías ofrece tres pautas para regenerar la comunidad del templo; es decir, para acendrar la Alianza de Leví y vestir de justicia el territorio de Yehud.

En primer lugar, requiere la regeneración del culto; no solo el bien hacer de la liturgia, sino por cuanto concierne al mantenimiento de la identidad religiosa de la comunidad reunida al cobi-

jo del santuario. En segundo término, exige la buena administración, jurídica y económica, del templo: «Los labios del sacerdote deben guardar el saber y la Ley debe brotar de su boca [...] aportada al tesoro del templo el diezmo en toda su integridad» (Mal 2,7; 3,10).

Finalmente y de modo sorprendente, Malaquías menciona en nombre de Dios el advenimiento del profeta Elías: «Yo [Dios] os enviaré al profeta Elías [...] él hará que padres e hijos se reconcilien» (Mal 3,21-22). La mención de «padres e hijos» certifica que el mensaje del profeta no se refiere solo a la asamblea sacerdotal, sino a toda la comunidad hebrea. ¿En qué sentido menciona Malaquías la aparición de Elías?; la respuesta vuelve a ser compleja, pero permítanos el lector aventurar el motivo.

Como veremos en la tercera parte del libro, Elías es un profeta relevante que irrumpe en los albores de la historia de Israel. La militancia política, la lucha por el mantenimiento de la idiosincrasia israelita, la opción por los pobres o el compromiso por la justicia convierten a Elías en paradigma de la entrega a favor de su pueblo. De alguna manera, Malaquías sugiere que la comunidad solo podrá regenerarse si todos, padres e hijos, adoptan la actitud comprometida que caracterizó la existencia de Elías. La reforma no nace solo del cambio de estructuras, el templo y el sacerdocio, requiere también el compromiso de todos en la forja de la sociedad justa y solidaria.

Malaquías conmina a la comunidad para que recomience su vida sobre el espíritu profético: así como en el hondón de la historia de Israel resuena el grito de Elías, también en la historia de la comunidad, organizada ahora junto al templo, debe latir la inquietud profética, acicate de justicia.

4. Joel

Recogiendo el testigo de Malaquías, resuena la voz del profeta Joel, a mediados del siglo V a.C. Valiéndose de la metáfora de las plagas, Joel dibuja el rostro de Yehud: la fiereza de la langosta, alegoría de la dejadez ética, ha trocado la «viña fértil», la comunidad nacida junto al templo, en la «viña desolada», metáfora de la comunidad abocada a la injusticia.

Joel exhorta a todos a la conversión, tanto a la autoridad como al pueblo llano: «Desgarrad vuestro corazón y no vuestros vestidos, volved a Yahvé, vuestro Dios, porque él es clemente y misericordioso» (Jl 2,13). Bajo el manto de la teología, Joel demanda de sus vecinos la regeneración ética, el único camino que convertirá Sión en la «viña fértil», la comunidad asentada sobre su idiosincrasia cultural, ajena al dominio extranjero, y campo feraz donde brota la armonía social.

Si la comunidad no se purifica, asevera el profeta, sufrirá el oprobio del «día de Yahvé» (Jl 2,12.10-11). Como hemos señalado, el «día de Yahvé» refiere el momento en que Dios descargará su ira sobre los malvados con la intención de aniquilarlos para siempre. Dicho de otro modo, el mensaje de Joel augura el ocaso de Judá, si la comunidad no abandona la idolatría, disfraz de la injusticia, y recupera la dignidad moral, propuesta por la Ley, garante de la solidaridad y la cohesión social.

Cuando Joel advierte que el «día de Yahvé» está a punto de precipitarse sobre la comunidad hebrea, recalca la magnitud de la podredumbre que impera en Judá, a la vez que urge a la asamblea para que desbroce la senda de la justicia. Si la comunidad persiste en mantener la desigualdad social, se consumirá en su propia maldad hasta desaparecer de la historia. Sin embargo, recalca el profeta, si la co-

munidad penetra en la senda solidaria, florecerá de nuevo. Así como las plagas, símbolos de la desidia humana, agostan la comunidad de Sión, la lluvia, metáfora de la vivencia de la honradez, fecundará los campos, alegoría del pueblo engendrado de nuevo en el seno de la equidad social.

Mediante una sentencia lapidaria, el profeta esboza el talante de la comunidad renacida: «vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán» (Jl 3,1). ¿Qué significa? Como sabemos el don de profecía no estriba en la habilidad para adivinar el futuro, sino en la decisión militante por levantar la sociedad sobre el pilar de los valores: rectitud, lealtad, sinceridad, etc. Cuando Joel subraya que la comunidad renovada gozará del carisma profético, señala que la renovación no se constriñe al aspecto cultural u organizativo, sino que se asienta sobre el compromiso profético, lanza de la justicia y forja de la dignidad humana.

Ahora bien, Joel, inserto en la realidad social de su tiempo, sabe que la penuria de Yehud también procede de la rapiña de las grandes potencias. La codicia de Tiro y Sidón depredó la riqueza de Yehud y, sin escrúpulos, entregó sus habitantes a los mercaderes de esclavos; por esa razón, el profeta fustiga la crueldad de los emporios paganos y preludia su ocaso: «Egipto quedará hecho un desierto, Edom una estepa desolada» (Jl 4,19).

Así, el «día de Yahvé» que antaño presagiara Joel para la comunidad hebrea, esclava de la injusticia, se convierte en la herencia de los imperios paganos que oprimieron Judá, a lo largo de la historia. El advenimiento del «día de Yahvé» oscurecerá el sol y la luna, metáfora de las potencias extranjeras, opresoras de Judá, que sucumbirán para siempre (Jl 4,14). Al contraluz de la desdicha pagana, Joel elogia la grandeza de la comunidad hebrea, asentada sobre la justicia: «Judá subsistirá por siempre, Jerusalén de edad en edad» (Jl 4,20).

Como hemos expuesto, la voz de Joel exige la conversión de la comunidad del templo y presagia su triunfo, a la vez que aboca las potencias paganas a la extinción, ya sea Edom o Egipto. Ahora bien, así como la voz de Joel augura que Judá podrá entrar de nuevo por la puerta de la justicia, no parece prever la posibilidad de que los pueblos paganos, látigo de Judá, puedan encauzar su historia por el río de la justicia; en definitiva, mientras Judá puede aspirar a la conversión, a las naciones paganas no les aguarda más destino que la muerte.

La contundencia del profeta suscita en el ánimo del lector preguntas inquietantes: ¿acaso no existe la posibilidad de conversión para el mundo pagano?, o ¿solo la comunidad hebrea pueda gozar de la dicha de la conversión? Habrá que esperar a la profecía de Jonás para aquilatar la cuestión y obtener una respuesta.

5. Jonás

Cuando Malaquías y Joel hubieron culminado su tarea, llegaron a Yehud dos personajes insignes: Esdras y Nehemías. Los dos procedían de Babilonia, eran descendientes de los judíos exiliados que después, por circunstancias diversas, no habían vuelto a Jerusalén. Comisionados por la autoridad persa, llegaron a Sión para remediar los males de Yehud. A lo largo de varias misiones (445-398 a.C.), llevaron a cabo una profunda reforma: dignificaron el culto, reconstruyeron las murallas, implantaron la justicia social, repoblaron Jerusalén, codificaron la Ley y favorecieron la observancia del sábado, entre otras medidas. Ambos dignatarios lavaron el rostro de Jerusalén con el agua de los profetas.

Sin embargo, la influencia de los paganos y de los antiguos cananeos que vivían en Yehud quebraba la solidez de la asamblea que Esdras

y Nehemías querían levantar. Con la intención de consolidar la comunidad, los dignatarios ilustres procuraron aislar la asamblea del contagio pagano. El denuedo por salvaguardar la identidad judía determinó el combate de Esdras y Nehemías contra la costumbre de los matrimonios mixtos.

La abigarrada población de Yehud propiciaba el matrimonio entre judíos y paganos. Los matrimonios mixtos erosionaban la identidad étnica y religiosa, tanto de judíos como de paganos; y, de ese modo, la idiosincrasia judía y pagana iba asimilándose y confundiéndose. Cuando Esdras y Nehemías advirtieron que la identidad judía se desleía, prohibieron los matrimonios mixtos; y, no contentos con ello, conminaron a los judíos casados con paganas a divorciarse de sus esposas (Es 9,1-10,17). Conviene notar que el repudio de las extranjeras y sus hijos precipitaba a las mujeres a la indigencia y al abandono. Aunque la decisión de Esdras y Nehemías asegurara la identidad judía, corría el riesgo de convertir la asamblea en un grupo encerrado en si mismo, ajeno al devenir de la historia, y despreocupado por el destino de los míseros, especialmente de las mujeres y de los extranjeros.

Atento al problema, el autor del libro de Jonás, levantó la voz contra la ideología que conducía la comunidad al ostracismo, pero también supo mostrar a los judíos su valioso quehacer hacia el mundo pagano. El autor anónimo del libro de Jonás, a mediados del siglo IV a.C., envolvió la crítica en el recuerdo de un antiguo profeta: «Jonás, hijo de Amitay» (Jon 1,1; 2 Re 14,25). Así como el profeta Nahum camuflaba su mensaje entre los versos más sublimes para zafarse del acoso asirio, también el autor del libro de Jonás enfundaba su prédica en el disfraz de la parábola para esquivar la inquina de los dirigentes judíos, encerrados en sí mismos y aferrados a la posición de Esdras y Nehemías contra los matrimonios mixtos.

Como narra el autor del libro, Dios ordenó a Jonás que fuera a Nínive para predicar la conversión de la ciudad pagana. Jonás desobedeció y se embarcó para Tarsis, el otro extremo del mundo. El Señor, disgustado del profeta, provocó una galerna. Con la intención de aplacar el furor de las aguas, los marineros arrojaron a Jonás por la borda y, al punto, el mar se calmó.

Un gran pez se tragó a Jonás; en el vientre del cetáceo, el profeta oró y reconoció que «la salvación viene de Yahvé» (Jon 2,10). El Señor, atento a la plegaria, ordenó al pez que vomitara a Jonás sobre la arena. Después, obediente al mandato divino, el profeta cruzó las puertas de Nínive donde predicó la conversión. Los ninivitas se arrepintieron y el Señor les concedió el perdón.

La simbología de la parábola es elocuente. La ciudad de Nínive, antiguo azote de Judá, representa la sociedad pagana, aherrojada en el pecado. Bajo la figura de Jonás palpita el sentir de la comunidad hebrea, centrada en sí misma e indiferente al devenir del mundo. La desobediencia de Jonás oculta la renuencia de la asamblea judía, forjada por Esdras y Nehemías, hacia el mundo gentil.

La imagen del gran pez sentencia que la extinción es el trágico destino de la comunidad absorta en sí misma y hostil al mundo pagano. Sorbiendo la consunción en el vientre de la ballena, Jonás, metáfora de la comunidad ensimismada, entona una oración. El eco de la plegaria, metáfora de la conversión de la comunidad, propicia que el pez vomite a Jonás en tierra firme, símbolo del encuentro de la comunidad hebrea con el mundo pagano. Entonces Jonás, alegoría de la asamblea convertida, entra en Nínive, paradigma del paganismo, para anunciar la conversión; la gran urbe se convierte y recibe el perdón divino.

La comunidad acrisolada por Esdras y Nehemías percibió en el libro de Jonás una advertencia y un desafío. La advertencia no podía ser

más sombría: así como Jonás, ajeno al mundo y abstraído en sí mismo, acabó en el vientre de una ballena, también la comunidad judía, seducida por el aura de los escribas ilustres e indiferente al penar del mundo, acabará escurriéndose entre los vericuetos de la historia.

El desafío no podía ser más atrayente: aunque pequeña y frágil, la vocación de la comunidad judía radica en comunicar a todas las naciones que «la salvación viene de Yahvé» (Jon 2,10). Dicho de otro modo, la misión de la comunidad hebrea estriba en revelar al mundo entero que la vida humana y la historia de los pueblos tienen sentido porque reposan en el designio de Yahvé, «Dios del cielo, el que ha hecho el mar y la tierra» (Jon 1,9).

Bajo el velo del lenguaje teológico, la voz de Jonás invita a la comunidad judía a distinguirse por el compromiso a favor de la justicia. En definitiva, el profeta sentencia que la apertura social y la lucha por la justicia, características de la asamblea renovada, se convertirán en el patrón con que las naciones paganas construirán la equidad social y tejerán el respeto hacia las regiones pequeñas, entre las que se encuentra Yehud.

6. Tercer Isaías

El planteamiento de Jonás avivó el espíritu profético de la comunidad hebrea, reunida junto al templo y temerosa de la injerencia pagana. De pronto, surgió un profeta anónimo cuyo mensaje palpita en los últimos capítulos del libro de Isaías y que los estudiosos han venido a llamar «Tercer Isaías» (Is 56-6). Atento al clamor de Jonás, esbozó, entre otros temas, las líneas maestras del compromiso de la comunidad hebrea hacia los pueblos paganos; preconizó sin ambages que al final de los tiempos, todas las naciones acudirían a

Sión donde, atraídas por el testimonio fehaciente de la comunidad judía, convocada junto al templo, reconocerán el señorío de Yahvé sobre el Cosmos entero (Is 66,18-23). ¿Qué significa la sentencia del profeta?

La cultura oriental establecía, en general, la identidad entre etnia y religión; un asirio pertenecía a la religión asiria, como un judío participaba de la fe judía. Así pues, la comunidad judía constituía una unidad, étnica y religiosa, que para poder subsistir tenía que blindarse ante la injerencia extranjera y desacreditar el proceder de los paganos.

Asumiendo la perspectiva antigua, algunos pasajes, insertos en los libros proféticos, fustigan la conducta de los paganos, son los llamados «Oráculos contra las naciones»; en ese sentido, como dijimos, el profeta Joel condenó al ocaso definitivo las naciones paganas que fustigaron Judá: Edom y Egipto. Ahora bien, si la comunidad judía, pequeña y frágil, persistía en atrincherarse en el aislamiento étnico y religioso, rechazando cualquier contacto con los extranjeros, no hacía sino abocarse a la extinción.

Los profetas que asumieron la perspectiva de Jonás desdeñaron el proceder de los antiguos, obsesionados por desacreditar al extranjero. Siguieron condenando la injusticia, fuera practicada por las grandes potencias o por los pequeños estados, pero también supieron apreciar todo aquello que había de bueno entre los paganos. De ese modo, Asiria, la potencia cruel contra Judá, recibe a lo largo de la Escritura la más dura condena, pero aún así el libro de Jonás intuye la posibilidad de conversión. Al decir de la profecía, Asiria y su capital, Nínive, aún puede convertirse y dar frutos buenos.

El «Tercer Isaías» no contempla los extranjeros como enemigos, sino como actores del progreso humano; y, desde este horizonte

positivo, insinúa el papel de la comunidad judía hacia el mundo pagano. El destino de la comunidad hebrea no se reduce a la supervivencia, étnica y religiosa, sino que estriba en anunciar a todas las naciones que el progreso humano es voluntad de Dios. Como señala la profecía, al final de los tiempos, cuando la asamblea judía, espejo del progreso humano, repose en Sión, los paganos, actores también del progreso del mundo, acudirán a Jerusalén para rendir pleitesía a Yahvé. Surge de inmediato una pregunta: ¿cómo podemos adecuar el mensaje del Tercer Isaías a la realidad de nuestra época?

La voz del Tercer Isaías, eco de la comunidad renovada por el testimonio de Jonás, discierne en el empeño de todo ser humano por la construcción de un mundo feliz la irrupción de la voluntad divina en la historia humana. Al decir del profeta, la comunidad hebrea asume la misión de anunciar a todos los pueblos que la historia tiene sentido porque se dirige hacia «el cielo nuevo y la tierra nueva» (Is 66,22), metáfora de la humanidad armónica y solidaria. De ese modo, aseveraría el profeta, el compromiso militante de quien lucha por la justicia revela que la humanidad alcanzará algún día las cotas de la armonía que anidan, desde siempre, en el corazón del hombre. Como veremos a continuación, el curso de la historia, interpretada con los ojos de la profecía, acrisolará el sentir de la comunidad hebrea hacia el mundo pagano.

Daniel, Baruc, Carta de Jeremías

CAPÍTULO 8

La progresiva descomposición del imperio persa acreció la autoridad de los sacerdotes del templo de Sión sobre el territorio de Yehud, no solo en el ámbito religioso, sino también en el administrativo y económico. La prestancia del sacerdocio y la centralidad del santuario posibilitaron la progresiva integración de los descendientes de quienes no fueron al exilio en el seno de la comunidad judía, reunida al abrigo del templo.

A nivel internacional, el deterioro persa dio lugar al alba de los griegos. Alejandro Magno, educado por Aristóteles, emprendió la conquista de Oriente. Derrotó a Darío III, entró triunfante en Babilonia y se hizo con el imperio (331 a.C.); más adelante conquistó Egipto, donde fundó la ciudad de Alejandría (331 a.C.). En el curso de la conquista de Fenicia y Egipto, Alejandro se anexionó Yehud y Samaría. Los judíos recibieron al nuevo monarca pacíficamente, y es probable que no percibieran diferencia alguna entre el señorío persa y el dominio griego.

Las conquistas de Alejandro aceleraron la difusión del pensamiento griego en Oriente. La mentalidad griega entretelada con

la idiosincrasia oriental engendró una nueva manera de entender la vida: el helenismo. El nuevo horizonte ideológico determinó que el mundo oriental comenzara a expresar su talante cultural y religioso apelando a los parámetros de la filosofía griega. El valor universal de la lengua griega y la irrupción de la razón sobre la fuerza de los mitos seducían el corazón oriental; también el de Yehud.

Alejando supo unificar bajo su cetro la grandeza del imperio. No obstante, murió inesperadamente en Babilonia (323 a.C.) sin haber conseguido consolidar la vastedad de su reino; por eso, cuando falleció, sus generales, los *diadocos*, se repartieron el imperio. Ptolomeo, asumió el control de Egipto y Palestina, mientras Seleuco ciñó la corona de Babilonia y Siria.

Ptolomeo y sus sucesores rigieron el destino de Yehud durante un siglo (301-198 a.C.). No fue un tiempo de paz, pues tanto Ptolomeo y Seleuco como sus sucesores pugnaron por la posesión de Palestina. Las seis guerras que entablaron, las «Guerras Sirias», sembraron el pánico en el alma judía.

Además, las constantes disputas entre la facción judía favorable a los ptolomeos y el partido adicto a los seléucidas propiciaron el descontento entre los muros de Jerusalén. La crueldad de la guerra determinó que un contingente significativo de judíos buscara refugio en el extranjero; especialmente en Egipto, donde floreció la comunidad de Alejandría.

La derrota de los ptolomeos en la batalla de Panion entregó Palestina a los seléucidas (198 a.C.). El nuevo poder contempló como las disputas entre las dos grandes familias judías, los tobíadas y los oníadas, la corrupción del sumo sacerdocio y la emergencia del helenismo minaban la identidad de Sión.

Con el tiempo, la coyuntura internacional puso en jaque la solidez del imperio seléucida. Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.), temeroso de la desmembración del reino, buscó la unidad cultural y religiosa de su territorio; por eso, impuso la oficialidad de la lengua griega, transformó los templos orientales en santuarios griegos e implantó las costumbres helenas por todas partes.

La determinación de Antíoco alteró la vida de Yehud. La lengua griega iba sustituyendo el habla hebrea y aramea. La circuncisión, marca de la identidad judía, fue prohibida. La observancia del sábado, eje de la espiritualidad hebrea, quedó vetada. Cuando los seléucidas instalaron en el santuario el altar de Zeus Olímpico, divinidad helena por antonomasia, el templo de Sión, abrigo de la comunidad, quedó profanado.

Muchos judíos, atraídos por la cultura helena, o temerosos de la represión seléucida, abandonaron la fe de sus padres y adoptaron las modas griegas. A pesar de la opresión, un grupo judío se mantuvo fiel a sus convicciones, culturales y religiosas; como era de esperar, la saña seléucida se cebó contra la comunidad hebrea, fiel a su identidad.

1. Daniel

Entre el oprobio de la persecución seléucida, resonó la voz de los profetas que acrisoló la resistencia de la comunidad leal. Los profetas ocultaron su identidad bajo el nombre de un personaje popular de la cultura oriental: Daniel. Escondida bajo el disfraz de Daniel, la denuncia profética resonó de la forma más sagaz. Mediante escritos de significado críptico, redactados en tres lenguas (hebreo, arameo, griego) y ambientados en la época babilónico-persa, los profetas confortaban el ánimo de la asamblea fiel y burlaban el acoso policial de Antíoco IV.

Desde la perspectiva literaria, la predicación profética quedó recogida en el libro de Daniel, a lo largo de tres secciones: narraciones (Dn 1-6), visiones (Dn 7-12) y relatos burlescos (Dn 13-14). Veámoslas sucintamente.

Narraciones

Las narraciones recogen dos aspectos de la predicación profética que resonó durante el período seléucida. Por una parte, confortan el ánimo de la comunidad perseguida por Antíoco: auguran el fracaso del opresor y el triunfo de la asamblea judía. Por otra, enseñan a los judíos de la diáspora a mantener su identidad en tierra pagana hasta el punto de que su testimonio suscite entre los gentiles el entusiasmo por la integridad de los judíos. Dicho de otro modo, fortalecen el compromiso ético de los judíos para que alienten entre los paganos la inquietud por edificar la sociedad sobre el cañamazo de la justicia. Como botón de muestra, ahondemos en el contenido del relato de la Estatua (Dn 2).

Nabucodonosor tuvo un sueño. Vio una estatua cuya cabeza era de oro; el pecho y los brazos de plata; el vientre y los lomos de bronce; las piernas de hierro; y los pies, parte de hierro y parte de arcilla. Una piedra chocó contra los pies, y la estatua se vino abajo; pero la piedra de choque se convirtió en una montaña que llenaba toda la tierra.

Relatado el sueño, Daniel procede a interpretarlo. La cabeza de oro representa a Nabucodonosor. Al decir del profeta, después de Nabucodonosor aparecerá un reino inferior simbolizado por el pecho y los brazos de plata; seguidamente nacerá un tercer reino, mencionado tras la imagen del vientre y los lomos de bronce; finalmente irrumpirá un cuarto reino, aludido tras la metáfora de las piernas de

hierro, que pulverizará a todos los demás. Sin embargo este reino estará dividido, como señala la composición de los pies, parte de hierro y parte arcilla.

El impacto demoledor refleja la fuerza de la comunidad que compromete su vida en la eclosión de la sociedad solidaria, para acabar con el imperio del mal; mientras la montaña que nace de la piedra de choque constituye la alegoría de la comunidad judía que extiende por toda la tierra el afán de justicia. A nuestro entender, la narración persigue dos objetivos principales.

En primer lugar, la intención del relato estriba en devolver la confianza a los judíos que sufren la persecución de Antíoco. Las cinco partes de la estatura simbolizan la secuencia histórica de las potencias que han oprimido Judá. Tras la mención de la cabeza de oro se oculta el esplendor de Babilonia; el pecho y los brazos de plata aluden a la pujanza de Media; el vientre y los lomos esconden la fiereza de Persia; las piernas de hierro simbolizan la grandeza de Alejandro. Muerto Alejandro, el imperio se dividió entre sus generales, los diádocos, de ahí la mención de los pies de la estatua, parte de hierro y parte de arcilla.

Como sabemos, los descendientes de Ptolomeo recibieron Palestina que, más tarde, pasó a los seléucidas. Un seléucida, Antíoco IV, oprimió cruelmente al pueblo judío. La iniciativa para acabar con la maldad de Antíoco aparece tras la metáfora de la piedra que derruye la estatua, mientras que la victoria de la comunidad fiel aparece tras la mención de la montaña, símbolo de la comunidad triunfante, en que se transforma la piedra de choque.

En segundo término, la narración dirige la voz hacia los judíos de la diáspora; a los judíos que habitan entre paganos. Nabucodonosor, admirado ante la sabiduría de Daniel, se postra ante el profeta y re-

conoce que el Dios de los judíos es el Dios de los dioses. Cuando adaptamos al leguaje contemporáneo la ocasión en que Nabucodonosor reconoce el exclusivo señorío del Dios de Israel, podemos entender que los paganos, admirados del tesón de los judíos por implantar la sociedad justa, reconocen que el empeño por la equidad, manifestada por la conducta de los judíos, es el único camino que desemboca en la sociedad armónica y solidaria.

Visiones

Bajo la metáfora de las visiones palpita la palabra profética que conforta el ánimo de la comunidad judía oprimida por Antíoco; el tirano perecerá, mientras la comunidad leal brillará por toda la eternidad. Detengámonos, a modo de ejemplo, en la Visión de las Cuatro Bestias (Dn 7).

Como señala la Escritura, Daniel puso por escrito el sueño que había tenido el año primero de Baltasar. Los cuatro vientos agitaban el mar del que salían cuatro bestias. La primera era como un león con alas de águila; le arrancaron las alas y se irguió como un hombre, pues se la dotó de mente humana. La segunda era semejante a un oso al que una voz le decía que devorara cuanta carne pudiera. La tercera parecía un leopardo con cuatro alas y cuatro cabezas, dotado de poder. La cuarta era espantosa y fuerte; tenía diez cuernos, pero fueron arrancados tres para que pudiera brotar entre ellos un pequeño cuerno.

En ese momento, alguien coloca unos tronos y un Anciano se sienta, miles de millares lo servían y estaban de pie ante él. El cuerno pequeño profería insolencias, pero mataron a la bestia y la arrojaron a las llamas. De pronto, Daniel contempló alguien semejante a un hi-

jo del hombre que fue conducido hacia el Anciano; el hijo del hombre recibió el poder, y todos los reinos le servían.

Uno de los presentes ofrece a Daniel la interpretación de la visión: las cuatro bestias representan a los reyes que dominarán el mundo, pero, al final de los tiempos, serán los fieles del Altísimo quienes poseerán el mundo eternamente. El intérprete recalca la identidad de la cuarta bestia: es el cuarto reino que asolará la tierra; los diez cuernos son diez reyes que surgirán de ese reino; el cuerno que despunta es la metáfora de un monarca que desbancará a otros tres reyes para sentarse en el trono, oprimirá a los fieles del Altísimo, pero será destituido y la realeza será entregada a los fieles del Señor.

¿Cuál es el valor metafórico de la visión? El mar encrespado constituye el símbolo de la maldad que engendró las cuatro potencias que fustigaron Israel. La primera bestia, el león con alas de águila, simboliza Babilonia. La segunda es Media, el oso, conocido por su crueldad (Is 13,17-18). La tercera es Persia, el leopardo con cuatro alas de ave en su dorso y cuatro cabezas; las cuatro alas y las cuatro cabezas pueden aludir a los cuatro reyes persas citados por la Escritura (Ciro, Artajerjes, Jerjes y Darío III).

La cuarta bestia, terrible y espantosa, evoca los trágicos sucesos que ocurrieron tras la muerte de Alejandro Magno. A partir del 198 a.C., Palestina fue dominada por los seléucidas; los diez cuernos de la bestia aluden a la sucesión de reyes seléucidas que desembocó en el dominio de Antíoco IV. El rey Antíoco figura bajo la mención del cuerno pequeño, pues el monarca despótico tuvo que eliminar a tres pretendientes al trono para poder reinar. Como señala la visión, la opresión ejercida por Antíoco no será eterna, pues el Anciano, metáfora del Señor, entregará el poder, al final de los tiempos, a la comunidad fiel, simbolizada bajo la metáfora del Hijo del hombre.

El mensaje de la visión constituye una exhortación dirigida a los judíos oprimidos por Antíoco para que puedan resistir el envite de la persecución. El sueño enfatiza dos aspectos. Por una parte señala la derrota del rey perverso, pues la bestia y el cuerno, metáfora del imperio seléucida y de Antíoco IV, serán destruidos. Por otra, preludia el triunfo de la comunidad fiel simbolizada por el Hijo del hombre a la que el Anciano, símbolo del Señor, hace justicia.

Aunque la visión subraye la victoria de la comunidad fiel, solo los últimos versos de la sección especifican el triunfo definitivo de la asamblea leal: «Los sabios brillarán como el esplendor del firmamento; y los que guiaron a muchos por el buen camino, como las estrellas por toda la eternidad» (Dn 12,3). En definitiva, la profecía augura la vida eterna a quienes permanezcan fieles al Señor en medio de la persecución; es decir, a quienes mantengan la coherencia ética y el compromiso por la justicia.

Cuando interpretamos la visión desde las categorías de nuestra época, entendemos que el empeño por la justicia alcanza siempre la victoria. Aunque la persona comprometida en la construcción de un mundo mejor pueda dudar del éxito de su empresa, la profecía certifica, bajo el ropaje de la metáfora, la certeza del triunfo definitivo de las fuerzas del bien sobre la inquina del mal. Como certifica la profecía, la militancia en favor de la equidad siempre vale la pena porque colma de sentido la existencia humana.

Relatos burlescos

La profecía de Daniel concluye ofreciendo tres relatos escritos en lengua griega. El primero concierne a la *Historia de Susana* (Dn 13,1-64). Dos ancianos perversos amenazan a Susana con acusarla de un

falso delito sexual si no acepta mantener relaciones con ellos. La muchacha prefiere soportar el oprobio de una acusación mendaz antes que desobedecer los preceptos del Señor. Los ancianos la denuncian con embuste; pero en eso aparece Daniel que desenmascara la malignidad de los ancianos y devuelve a Susana la honra que la perfidia de los viejos quiso robar.

El segundo relato, *Daniel y los sacerdotes de Bel* (Dn 14,1-22), ridiculiza la naturaleza del culto idolátrico practicado por los paganos entre quienes viven los judíos de la diáspora. La tercera narración, *Daniel y el dragón* (Dn 14,23-42), ironiza sobre el embuste de los ídolos para destacar, mediante la figura de Habacuc, la intervención eficaz de Dios en favor de su pueblo (Dn 14,33.39).

Los tres relatos, escritos con posterioridad a las narraciones y a las visiones, están dirigidos a los judíos que moran entre paganos. El relato de Susana infunde coraje a los judíos que conviven con paganos para que se mantengan fieles a las normas del judaísmo. La narración quiere plantar en el corazón del ser humano la coherencia ética como norma que tiñe la existencia de quien persigue la verdad como forma de vida.

Las otras dos narraciones fustigan con sarcasmo la estupidez del culto idolátrico para que los judíos huyan de los ídolos y vivan con intensidad su propia fe. Recordemos que la idolatría evoca, al decir de la Escritura, dos cuestiones relevantes. Por una parte, denota la pérdida de la propia identidad a favor de las modas efímeras que arrastran al ser humano hacia una existencia superficial, alejada del compromiso en la edificación de una sociedad solidaria. Por otra, muestra cómo la idolatría constituye el disfraz pomposo que camufla la injusticia y diluye el valor de la verdad.

Desde esta doble perspectiva, el sarcasmo de los relatos quiere bordar en el corazón del militante el rostro de su propia idiosincrasia

cultural y humana, a la vez que le previene contra la perversidad que camuflan los ídolos: el afán de poder, el ansia de poseer, y el anhelo de aparentar.

2. Baruc y Carta de Jeremías

Como hemos mencionado, la coyuntura internacional propició la sublevación de los judíos fieles contra el despotismo de Antíoco IV. Los hermanos macabeos dirigieron la revuelta hasta sacudirse el yugo selúcida y conseguir la independencia. Cuando los macabeos acabaron su tarea (166-134 a.C.), subió al poder la familia asmonea que rigió el destino del país hasta la conquista romana (134-63 a.C.).

Durante estos años y a lo largo de la historia, muchos judíos se habían establecido en el extranjero: quienes no volvieron del exilio, acrecieron la comunidad de Babilonia; otros habían huido a Egipto con Jeremías; un contingente se estableció en Alejandría; bastantes encontraron cobijo en las islas del Egeo o en las regiones de Siria. Lentamente, fue fraguándose la diáspora judía. Conviene señalar que la helenización de algunas zonas de Palestina propició que algunos judíos se sintieran en su patria como en tierra extranjera.

El libro de Baruc testimonia la preocupación profética por los judíos de la diáspora. Durante los siglos II-I a.C., penetró en la literatura hebrea el uso literario de la seudonimia; la decisión de atribuir la autoría de un libro a un personaje relevante del pasado con la intención de realzar la prestancia de la obra y favorecer su lectura. La figura de Baruc evoca la identidad del secretario de Jeremías, el siervo fiel que acompañó a su maestro hasta el País del Nilo (Jr 32.36.43-45). Según la tradición judía, cuando Jeremías falleció en Egipto, Baruc se desplazó a Babilonia para confortar a los deportados.

En el imaginario popular, Baruc era quien más sabía de la situación, difícil y adversa, de la diáspora; por eso, cuando algún redactor del siglo II o I a.C. reunió los consejos proféticos dirigidos a las comunidades de la diáspora, los aglutinó bajo la pluma de Baruc. El libro ha llegado hasta nosotros en griego, pero parece ser una traducción del hebreo.

La ficción literaria sitúa a Baruc en Babilonia. El profeta recupera los enseres del templo que Nabucodonosor se llevó a Caldea. Hace una colecta entre los desterrados para costear los sacrificios del santuario de Sión que impetren la salud de Nabucodonosor, a la vez que suplica a quienes administran el templo una oración por los deportados.

La conducta de Baruc acuña la actitud que debe caracterizar a los judíos de la diáspora. La decisión de salvar los vasos sagrados sugiere la entereza por conservar las raíces judías. La oración por los gobernantes persas, simboliza el respeto por la autoridad del país pagano donde moran los judíos. Las dádivas al templo y la oración que nace del santuario enfatizan la vinculación de la asamblea de la diáspora con la comunidad de Sión (Bar 1,1-14).

Acorde con las narraciones del libro de Daniel, el texto de Baruc menciona la conducta que debe caracterizar a los judíos que viven ente paganos: «(Señor) haz que ganemos el favor de los que nos deportaron, para que conozca todo el mundo que tu eres el Señor» (Bar 2,14-15). Traduciendo la sentencia a la mentalidad contemporánea, la vivencia solidaria de la comunidad judía debe alentar el empeño de los paganos, con quienes los judíos comparten la vida, en favor de la equidad y la justicia. Sin duda, el compromiso personal de quien lucha por el bien común alienta el empeño de otros, quizá ajenos a cualquier compromiso, para formar parte del grupo que milita en favor de un mundo más humano.

Atento a las insidias paganas, Baruc señala la fidelidad a las cláusulas de la honestidad y de la justicia como el camino que conduce al hombre por la senda de la felicidad (Bar 3,27-4,4). Sin dudarlo un instante, la profecía prelude el regreso de los judíos a Sión. De ese modo, el profeta inserta el apego a la Ley en el corazón de los judíos que moran entre paganos, al mismo tiempo que prelude el triunfo de la comunidad fiel, representado por el retorno a Jerusalén de toda la diáspora esparcida por el mundo.

A pesar de la tenacidad de Baruc, la idolatría, metáfora de la asimilación de los judíos a la sociedad pagana, se erguía como el gran peligro de la comunidad de la diáspora; por esa razón, un autor anónimo compuso la Carta de Jeremías (Bar 6), a mediados del siglo II a.C. La Carta nos ha llegado en lengua griega.

La intención de la Carta de Jeremías estriba en denunciar, con el mayor sarcasmo, la estupidez del culto idolátrico para alejar, de ese modo, el alma de la comunidad judía de cualquier tentación pagana. Conviene apreciar, de nuevo, que bajo el manto de la idolatría la Escritura denuncia la pérdida de la propia identidad y el latido de la desigualdad social. Como sugiere la Carta, quien edifica una sociedad fraterna debe renunciar a cualquier componenda, oculta bajo la sombra de la idolatría, con quienes persisten en mantener el mundo bajo la bota nefasta de la maldad.



TERCERA PARTE

Cuestiones
abiertas
en el debate actual

Los ejes por los que discurre actualmente la investigación sobre el fenómeno profético son diversos. Nos atrevemos a elegir tres entre los más relevantes: el compromiso político de los primeros profetas, el sentido metafórico de la profecía, y la relevancia de las profetisas.

La militancia política de los primeros profetas: h. 922-786 a.C.

CAPÍTULO 9

El rey Salomón ciñó simultáneamente la corona de dos reinos hermanos: Judá e Israel. La idiosincrasia de ambos países era distinta. El territorio israelita, situado en el norte de Palestina, detentaba la riqueza agrícola y ganadera, a la vez que gozaba de óptimas comunicaciones que facilitaban el comercio; en cambio, el reino del sur, Judá, ocupaba una región pobre y alejada de las vías comerciales. El territorio de Judá albergaba la capital de ambos estados: Jerusalén.

1. Ajías de Siló, primera etapa

Aunque Salomón empuñara el centro de Judá e Israel, la política del monarca favorecía los intereses de Judá en detrimento de las exigencias de Israel. Hastiado del ninguneo, Jeroboán, líder israelita, se sublevó contra Salomón, instigado por el profeta Ajías de Siló. Cuando Salomón descubrió la intriga, Jeroboán huyó a Egipto para encontrar amparo en la corte del faraón Sosac (2 Re 11,26-40). La entereza de Ajías de Siló no se calmó con las componendas palacie-

gas. El profeta auspició la independencia de Israel y alentó la entronización de Jeroboán sobre la tierra israelita, una vez desgajada la región norteña de la tutela de Judá (2 Re 11,37).

El compromiso político del profeta manaba de tres veneros. En primer lugar, Ajías habría palpado el despotismo de la corte salomónica; las constantes levas de trabajadores y los impuestos arbitrarios hundían al pueblo en la pobreza y zaherían el orgullo israelita. En segundo término, Ajías habría llorado la desdicha del templo de Siló; pues el santuario que fuera custodio del Arca de la Alianza y ancla del sacerdocio mosaico había transferido su esplendor, como sucedía con otros santuarios israelitas, al Templo de Jerusalén.

En tercer lugar, el profeta deseaba restablecer en Israel la tradición política que había conformado el nacimiento de la monarquía y que la prepotencia de Salomón había cercenado. Ajías de Siló quería restaurar el papel que el pueblo y los profetas habían detentado sobre la entronización del rey para encauzar por la senda de la justicia las decisiones del soberano y la política de palacio. Como pensaría Ajías, la recuperación de la independencia de Israel y la restitución del papel del pueblo y de los profetas sobre la entronización del rey devolvería a la nación su propia identidad, a la vez que pondría coto a la miseria de las clases populares.

La historia detalla la influencia del pueblo y de los profetas en el nacimiento de la monarquía. Cuando los amonitas acosaban Israel, Saúl, oriundo de Guibeá, los derrotó. El pueblo eufonizado acudió a Guilgal en compañía del profeta Samuel donde proclamó a Saúl rey de Israel (1 Sm 11). Muerto Saúl, David también ciñó la corona de Judá por aclamación popular: cuando David se instaló en Hebrón, llegaron los hombres de Judá y le ungieron rey sobre la casa de Judá (2 Sm 2,1-4a). Más tarde, admirados de las hazañas de David, los

ancianos de Israel se presentaron en Hebrón, hicieron un pacto con David y le ungieron rey de Israel (2 Sm 5,1-5).

David, aclamado por el pueblo, empuñó el cetro sobre Judá e Israel; la participación del pueblo en la entronización del soberano era un elemento distintivo de la monarquía primigenia. Ahora bien, otra tradición bíblica relata la unción de Saúl y David por mano del profeta Samuel (1 Sm 10,1; 16,1-13); el objetivo de la narración estriba en subrayar el papel de los profetas en los avatares de la monarquía. En síntesis, la tradición bíblica subraya que la monarquía germinó desde la aclamación popular y la aquiescencia profética.

No obstante, la conducta de Salomón mutiló la participación popular. Después de arrebatar del modo más artero los derechos de Adonías, el príncipe legítimo, y acogiendo a la designación inmediata de David, Salomón ciñó la corona de Judá e Israel, sin contar con la beneplácito del pueblo (1 Re 1,5-2,46). Además, como hemos mencionado, depredó a la comunidad israelita hasta el extremo; sin duda, el descontento popular y la ira de Ajías de Siló estaban más que justificados.

Cuando murió Salomón, su hijo Roboán asumió el trono de Judá, pero cuando acudió a Siquén para heredar el cetro de Israel, se encontró con Jeroboán y sus secuaces que, instigados por Ajías de Siló, le negaban la corona israelita (1 Re 11,41-12,19).

Al decir de Ajías, la pretensión dinástica de Roboán, el sucesor de Salomón, opresor de Israel, carecía de todo calado; por eso el profeta instó la rebelión de Jeroboán quien, aclamado por la asamblea israelita, empuñó el cetro de Israel y desposeyó a Roboán de cualquier pretensión sobre el Reino del Norte (1 Sm 12,1-20). No obstante, la entereza de Ajías no se contentó con desligar la nación israelita de las fauces de Judá, el profeta también destacó por su militancia política a favor de las clases humildes de Israel.

Como señala la Escritura, «Roboán fue a Siquén, porque *todo Israel* había ido a Siquén con el objeto de proclamarle rey»; más adelante añade: «Jeroboán se presentó en Siquén con *toda la asamblea de Israel*» (1 Re 12,1-5). La expresión «todo Israel» desvela la identidad de las clases dirigentes de Israel que, domesticadas por los dignatarios de Roboán, deseaban mantener el entramado político vigente, la sumisión a la autoridad judaíta. La locución «toda la asamblea de Israel» alude a la comunidad israelita que suspira por la ruptura con Judá y anhela la independencia nacional.

Como vemos, Ajías urge a Jeroboán, caudillo de la «asamblea de Israel», a rebelarse contra las intenciones de Roboán, sostenido por «todo Israel», metáfora de la élite palaciega; de ese modo, Ajías alienta la independencia de Israel desde la trinchera de las clases subalternas.

2. Semaías

Roboán, humillado y despedido, volvió a Jerusalén con la intención de alistar un ejército para arremeter contra Israel. Entonces amaneció en Judá la luz de otro profeta, Semaías, a quien la Escritura califica como «hombre de Dios» para subrayar de ese modo su credibilidad ética entre el pueblo. Haciendo gala de su solvencia moral y empeñándose en el compromiso político, el profeta disuadió a Roboán de la represión contra Israel. Sin duda, la guerra hubiera teñido de luto la tierra palestina y acabado con la vida de tantos jóvenes reclutados por el rey (1 Re 12,21-24). Semaías, como hiciera también Ajías, entrelazó su vida en los avatares políticos para favorecer la causa del pueblo, zarandeado por los intereses privados de Roboán y su corte.

3. Ajías de Siló, segunda etapa

Cuando Jeroboán I ciñó la corona, se consumó el cisma político: Judá e Israel volvían a ser dos estados independientes. Sin embargo, Jeroboán I, deseoso de afianzar el reino, implantó un sistema que copiaba la administración salomónica: tributos regulares, alistamiento de tropas, levas de trabajadores, edificación de templos (Betel, Dan) y construcción de ciudades suntuarias (Penuel).

Los profetas se levantaron contra la arbitrariedad de Jeroboán I (1 Re 13); pero fue Ajías de Siló quien, tras constatar los desmanes del monarca, rompió su relación con la corona y anunció el advenimiento de una nueva dinastía (1 Re 14,1-20). De nuevo, Ajías se alinea con el pueblo y auspicia un cambio de régimen.

4. Jehú

Muerto Jeroboán I, le sucedió su hijo Nadab; pero Basá, oficial de la corte, afín a los círculos de Ajías de Siló, hizo ejecutar a Nadab, ciñó la corona y mató a toda la familia de Jeroboán I. No obstante, la corrupción que tiñó el reinado de Basá provocó la ira del profeta Jehú. Cuando murió Basá, subió al trono Elá, su hijo, pero la militancia política de Jehú alentó la rebelión de Zimrí, jefe de la mitad del cuerpo de carros, quién acabó con la casa de Basá y empuñó el cetro de Israel. Llevaba Zimrí una semana en el trono, cuando el pueblo proclamó rey a Omrí quien acabó con la casa de Zimrí e instauró, a su vez, una nueva dinastía.

Como vemos, la intervención de los profetas en la política israelita fue decisiva. Por una parte, salvaguardaron la soberanía del pueblo

por cuanto concierne a la entronización de la casa gobernante. Por otra, exigieron el buen gobierno del monarca, de lo contrario desencadenaban un golpe de estado que implicaba el ocaso de la dinastía.

5. Los falsos profetas

Cuando Omrí asumió el trono (885-874 a.C.), Israel estaba diezmado; aún así, la habilidad del monarca determinó el renacimiento de la nación. Omrí pactó una alianza con Ittobaal, rey de Tiro, mediante el matrimonio de su hijo, Ajab, con Jezabel, hija del soberano tirio. Sometió a vasallaje al estado moabita, al este del Jordán. Estableció la nueva capital en Samaría y cuidó con esmero las relaciones con Judá.

A la muerte de Omrí, Ajab, su hijo, empuñó el cetro (874-853 a.C.). Más adelante, una coalición formada por Ajab, Hadadezer, rey de Siria, e Irhuleni, soberano de Jamat, contuvo el avance asirio en la batalla de Qarqar (853 a.C.). El matrimonio de Atalía, hermana (quizá hija) de Ajab, con Jorán, hijo de Josafat, rey de Judá, selló la armonía entre Judá e Israel.

Aunque la política de Omrí y Ajab propiciara la prosperidad del país, suscitó enconadas tensiones. La opulencia de Samaría, la nueva capital, propiedad de la corona, ultrajaba el alma de los pobres. El marfil incrustado en los muros de las casas nobles o la segunda residencia de los reyes en Yizreel, abofeteaban el rostro de los campesinos, sumidos en la miseria y obligados a venderse como esclavos con el fin de saldar las deudas (2 Re 4,1).

Mientras la sequía desertizaba el país y llevaba la ruina a los campesinos, Ajab remozaba la fortaleza de Meguido y construía carros de

guerra para salvaguardar los intereses de la nobleza y las prerrogativas de la corona (1 Re 17-18). La política de los reyes entregaba al pobre en las garras del rico. En ese sentido, la Escritura, bajo la metáfora de la historia de Nabot, señala la prepotencia de los terratenientes contra los pequeños propietarios (1 Re 21).

La desigualdad social creció de la mano de la crisis religiosa. Como hemos señalado, Omrí selló su alianza con Tiro casando a su hijo Ajab con la princesa Jezabel. La reina Jezabel, devota de Baal Melqart y Aserá, dioses tirios, contempló como su marido erigía el santuario de Melqart en Samaría con la intención de convertir el nuevo culto en la religión oficial de la corte.

El culto que Ajab rendía a Melqart propiciaba que la nobleza se adhiriera a la nueva forma religiosa (1 Re 16,31-32). Enseguida emergieron los «profetas culturales» y los «profetas de la corte», los profetas de Baal que gozaban de un estatuto especial, pues, como señala la Escritura: «comían a la mesa de Jezabel» (1 Re 18,19). La voz de los falsos profetas era deleite de Jezabel y halago de la corte, pero quebraba la tradición política israelita, cercenaba la identidad nacional y acallaba el clamor del pueblo agraviado por el boato de la corona.

Como hemos insinuado, la tradición israelita determinaba la necesaria aquiescencia del pueblo y la conformidad de los profetas para la entronización del rey. Sin embargo, a tenor de la Escritura, Omrí asumió el trono sin contar con el beneplácito profético; también Ajab prescindió del asenso del pueblo y la venia de los profetas, pues ciñó la corona apelando solo a la sucesión dinástica.

Las innovaciones culturales propiciadas por Jezabel, aceptadas por Ajaz y aplaudidas por la nobleza, cercenaban la identidad social y religiosa del pueblo. Conviene recordar, en ese sentido, que la identi-

dad de un pueblo oriental antiguo estaba vinculada al aspecto religioso; por tanto, el ahínco con que la corte anulaba la religiosidad popular constituía la pócima con que disolvía la identidad nacional de la comunidad israelita. Como sabemos, el pueblo que pierde sus raíces pierde su identidad para convertirse en un enjambre manipulable por las clases dirigentes.

6. Elías

El lujo de la casa real, sostenido por los impuestos y las levas de trabajadores, mermaba los recursos de las clases populares. Los profetas que alzaron la voz contra los abusos de la nobleza fueron perseguidos con fiereza (1 Re 18,4). Aunque algunos, acosados por la represión, cedieran ante al embrujo de la corte, la militancia profética se mantuvo gracias al genio de un personaje ilustre: Elías, el tesbita.

Elías, oriundo de Tisbé de Galaad, personificó la oposición contra los desmanes de la casa de Omrí. El nombre mismo del profeta indicaba el contenido de su mensaje: la palabra «Elías» significa «Mi Dios es Yahvé». Solo con pronunciar su nombre, el profeta confundía la falsa prepotencia de Melqat, el dios de la nobleza, y resaltaba la exclusiva divinidad de Yahvé, el Dios del pueblo. De ese modo, denunciaba la política mendaz de la corona, oculta bajo la advocación de Melqart, a la vez que acrisolaba la identidad del pueblo israelita, reunido junto a la grandeza de Yahvé.

La personalidad de Elías encarnaba las cualidades del verdadero profeta. Los constantes viajes por el país (Querit, Sarepta, Horeb), la relación con la gente sencilla (la viuda de Sarepta), su familiaridad con la cuestión religiosa (Carmelo) y el contacto crítico con la corte (Abdías, Ajaz), permitieron que Elías «conociera» la realidad so-

cial, política y religiosa que imperaba en Israel. También gozaba de una enorme «credibilidad ética»; así una mujer sencilla reconoció con su comentario la solvencia del profeta: «Ahora sé que eres un hombre de Dios y que la palabra de Yahvé está de verdad en tu boca» (1 Re 17,24).

Igualmente su solidaridad con los pobres, la defensa de los pequeños propietarios (1 Re 21; Nabot) y la austeridad de su vida constituían el contrapunto que denunciaba por sí mismo la opulencia de la corte: «un hombre con un vestido de pieles y una faja de piel ceñida a la cintura» (2 Re 1,8).

El «conocimiento» de la realidad y la «credibilidad moral» conformaron la solvencia del «compromiso» político de Elías. Cuando Ajab le acusó de sedición, el profeta arremetió contra el monarca: «No soy yo quien ha arruinado Israel, sino tú y la casa de tu padre» (1 Re 18,18). El relato que refiere el degüello de los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal junto al torrente Quisón, quizá sugiera el empeño armado de Elías y sus seguidores contra el despotismo de la corte de Ajab (1 Re 20-40).

La lealtad con la comunidad israelita precipitó sobre las espaldas de Elías la vesania de Jezabel. Acosado por la persecución, el profeta buscó refugio en el monte Horeb (1 Re 19,1-14). Como recalca la Escritura, la montaña del Horeb está revestida de sentido metafórico. Cuando Dios oyó el clamor del pueblo esclavizado en Egipto, se reveló a Moisés en el monte Horeb con la intención de enviarle a rescatar al pueblo oprimido; más tarde, liberado el pueblo, el Señor trenzó con la comunidad un pacto en la cima del Horeb (Ex 3.19).

La huida de Elías al Horeb nace de la necesidad de esquivar la inquina de Jezabel, pero también constituye la ocasión privilegiada en que el profeta medita sobre el sentido de su compromiso militante.

Un profeta no es solo un activista, también reflexiona sobre el sentido de las iniciativas que emprende. Al estilo de Moisés, Elías se convierte en la antorcha de la liberación del pueblo, aplastado por los puños de Ajab. A la sombra de Moisés, el profeta rememora ante la comunidad, tentada por la falacia de Melqart, la idiosincrasia de Yahvé, el Dios de Israel, símbolo de la identidad israelita opuesta a la seducción de las modas extranjeras.

Cuando Elías batalla a favor de Yahvé, lucha por devolver al pueblo la identidad israelita que la intriga de Jezabal quiso sustituir por la tradición tiria, oculta bajo el culto de Baal-Melqart; y, cuando se enfrenta a la corona, combate por la reconquista de la tradición política de Israel: la monarquía nacida del asenso popular y confirmada por el ministerio profético, atenta al llanto de los pobres y fiel a la identidad nacional.

Apurando el sentido metafórico, la estancia en el Horeb moldea la «forma de vida» que Elías ofrece a su pueblo para que sea más libre y auténtico: la recuperación de la identidad nacional y la restauración de la tradición política israelita.

Asentada la «forma de vida» que brinda Elías a la comunidad israelita, el texto bíblico pone en labios de Dios el programa del profeta: «Yahvé le dijo: Anda, regresa por el camino de Damasco, y a tu llegada unge a Jazael como rey de Siria; a Jehú, hijo de Namsí, como rey de Israel; y a Eliseo, hijo de Safat, de Abelmejolá, como profeta sucesor tuyo» (1 Re 19,15-16).

El programa del profeta abraza dimensiones inusitadas; en el ámbito internacional propiciará la caída de Ben-Hadad, rey de Siria, y la entronización de Jazael; en el horizonte israelita, determinará el ocaso de la casa de Omrí y el nacimiento de la dinastía de Jehú; en la intimidad de sus colaboradores, entregará el testigo a Eliseo.

Elías comenzó a hilvanar su programa en un marco convulso: las guerras arameas (1 Re 20.22). Ben-Hadad II, rey de Siria, agredió a Israel, pero Ajab, aconsejado por los profetas, salió a su encuentro y lo derrotó.

Ahora bien, los profetas recriminaron al monarca un error estratégico: Ajab perdonó la vida del vencido a cambio de la devolución de algunas ciudades. Ben-Hadad incumplió su promesa; entonces, Ajab, acompañado por Josafat, rey de Judá, decidió reconquistar Ramot de Galaad (1 Re 22,1-37). Como era preceptivo, Ajab consultó a los profetas de la corte quienes, como tenían costumbre, anunciaron el augurio que el rey deseaba escuchar: «Sube, porque Yahvé entregará Ramot de Galaad en manos del rey» (1 Re 22,6). Entre los profetas de la corte, destacaba la voz de Sedecías, hijo de Quenaaná, quien, disfrazado con unos cuernos de hierro, realizó un conjuro para garantizar la victoria de Ajab (1 Re 22,11-12).

Sin embargo, Josafat, rey de Judá, a despecho de la opinión de Ajab, instó la consulta de Miqueas, hijo de Yimlá, profeta verdadero, enemigo del despotismo de Ajab. El profeta veraz, humillado por Sedecías, anunció la derrota de Ajab. El soberano sorbió la derrota, murió en combate, y fue enterrado en Samaría; el rey de Judá, Josafat, logró huir del combate y regresó a su reino.

Ocozías sucedió a su padre en el trono de Samaría. Bajo el manto de la metáfora, la Escritura enfatiza como el nuevo rey se atuvo a la política de su padre (2 Re 1). Cuando cayó enfermo, solicitó el auxilio de Baal Zebub, dios de Ecrón, desdeñando el auxilio de Yahvé, Dios de Israel, de ese modo, el texto recalca que el soberano persistió en cercenar la identidad israelita a favor del influjo extranjero. La ostentación de la corte, la erosión de la identidad nacional, la quiebra de la tradición política y la virulencia de la injusticia camparon a sus anchas.

La postura del Ocozías suscitó la reacción de los profetas. Bajo la metáfora del fuego que calcinó a los emisarios del rey, palpita la beligerancia de Elías contra la monarquía corrupta, y al trasluz de la invectiva contra el soberano, aflora la reacción política del profeta contra los tejemanejes de la corte.

La apreciación teológica con que el relato certifica la muerte de Ocozías desvela la intervención del profeta en los acontecimientos que pusieron fin al gobierno despótico: «Y murió (Ocozías), conforme a la palabra de Yahvé que Elías había pronunciado» (1 Re 1,17). Muerto Ocozías, asumió el trono su hermano Jorán; no obstante, la sombra de Jezabel, símbolo de la descomposición política y de la erosión nacional, continuaba planeando sobre la comunidad israelita.

Elías, fiel a su programa, designó como sucesor a Eliseo; después desapareció de la escena. La Escritura describe el traspaso de poder valiéndose del lenguaje metafórico. Señala que «dos tercios del espíritu de Elías pasaron a Eliseo» (2 Re 2,9). La concesión de los «dos tercios» define a Eliseo como el heredero legítimo, pues «dos tercios» es la medida de la herencia paterna que corresponde al primogénito (Dt 21,17). El simbolismo del «tercio» que no recibe remarca que la personalidad de Eliseo no queda absorbida por el genio de Elías. Aunque sea el legítimo heredero, Eliseo ejercerá el ministerio con su propia idiosincrasia, se rodeará de grupos de profetas (Betel, Jericó, Jordán), algunos de ellos «hombres de guerra» (2 Re 2,16).

El relato esconde la desaparición de Elías en el nimbo de lo sagrado: «Un carro de fuego con caballos de fuego los separó uno del otro [Elías de Eliseo], Elías subió al cielo en una tempestad» (2 Re 2,11). Con una apreciación pareja describe la Escritura la desaparición de Henoc: «Henoc agradó al Señor y fue arrebatado, ejemplo de con-

versión para todas las generaciones» (Si 44,16; 49,14). La tradición hebrea convierte a Henoc en personaje emblemático y modelo de conducta. Algo semejante ocurre con Elías.

Con toda certeza, la muerte del profeta encendió el clamor popular y engendró multitud de leyendas que magnificaron su persona. La mención del «carro de fuego» y la subida al cielo en medio de la «tempestad» constituyen la forma literaria en que la Escritura describe el aura gloriosa en que la tradición posterior custodió la memoria del profeta.

7. Eliseo

Como sucedía con Elías, el apelativo «Eliseo» perfila el horizonte de su ministerio, pues significa: «Mi Dios salva». El susurro de su nombre denunciaba la corrupción de la dinastía de Omrí. Como hemos reseñado, la Escritura encubre la quiebra de la tradición política y el deterioro de la identidad israelita con el manto religioso del culto de Baal-Melqart, propiciado por Jezabel, metáfora del influjo extranjero. Cuando Elías proclama que «solo Dios salva», subraya que la justicia social no se implantará con el despotismo de los ómridas, oculto bajo el disfraz religioso de Melqart, sino con la recuperación de la tradición política israelita, afincada en la vivencia de la justicia y reflejada en la adoración debida al Dios de Israel.

Cuando Jorán ciñó la corona, comenzó tímidamente a desbrozar la ideología con que su padre, Ajab, había socavado la tradición política de Israel. Al decir de la Escritura: «Jorán [...] hizo desaparecer la estela de Baal que había erigido su padre» (2 Re 3,2). Aunque dolido por la sumisión del rey a los profetas de la corte, Eliseo, alentado quizá por la nueva actitud de Jorán, apoyó la lucha del rey contra

Mesa, soberano de Moab, que pretendía deshacerse del tributo debido al monarca israelita. La actitud de Eliseo no pende del derrotismo: no desautoriza por sistema cualquier decisión de la corona; cuando el rey toma postura contra la influencia extranjera, simbolizada bajo la estela de Baal, obtiene la colaboración del profeta.

A imagen de su maestro, la «credibilidad» ética de Eliseo crece sin cesar, el pueblo le tiene por «hombre de Dios» (2 Re 4,7.9.21) y «profeta» (2 Re 5,3). No solo deambula por el horizonte de la política, sino que recorre el país prestando auxilio al pueblo desencantado: sana los pozos, auxilia a las viudas, consuela a las madres, reparte alimentos, convive con los leñadores (2 Re 2-4). La mención de las localidades que visita (Sunén, Carnelo, Guilgal, Jordán) testimonia la hondura con que «conoce» la situación del pueblo, mientras la visita al Ofel, la residencia real, simboliza la militancia del profeta en el ámbito de las instituciones dirigentes.

Recorre el país admirado por los profetas populares y cuenta con el auxilio de Guejazí, su siervo (2 Re 4,12; 6,1). No obstante, como insinúa la Escritura, Eliseo sufre las disensiones que estallan entre sus discípulos: Guejazí exige y obtiene regalos de un sirio, Naamán, que Eliseo había auxiliado; quizá bajo la mención de las dádivas, lata la tentación de algunos seguidores del profeta de contemporizar con la ideología de la corte.

Al calco de su mentor, Eliseo también comprometió su vida en la coyuntura política trenzada por las guerras arameas. Cuando Jorán destruyó la estela de Baal, la política israelita comenzó a distanciarse de la influencia extranjera. Ahora bien, la Escritura enfatiza que la decisión del monarca no fue un impulso pasajero, sino una opción decidida; así el texto recalca que Jorán se ciñó el sayal (2 Re 6,28-30). La religiosidad hebrea utiliza el sayal como prenda de penitencia, mientras los cultos paganos, al decir de la Escritura, desdeñan el

sayal por el ensalmo de los ídolos. Al citar el sayal, el relato recalca el progresivo apego del monarca a la fe israelita en detrimento de la veneración por lo pagano.

La postura del monarca determinó el auxilio que Eliseo le prestó en la victoria contra los arameos y el coraje que infundió en el pueblo asediado tras las almenas de Samaría. Sorprende la misericordia que mostró Eliseo por los arameos vencidos; en lugar de entregarlos a la esclavitud, sugirió a Jorán algo inaudito: «Ofréceles pan y agua para que coman y beban y vuelvan a su señor» (2 Re 6,22).

La misericordia con los vencidos subraya el esfuerzo de Eliseo por obtener la paz; pues, aunque las guerras pudieran acrecer o mermar la prestancia de los monarcas, el pueblo sufría las consecuencias nefastas de los conflictos, de ahí que el perdón atemperara el dolor de los pueblos, israelitas y arameos, y propiciara la concordia entre las naciones.

Cuando la guerra enlutaba la tierra palestina, Eliseo persistió en el empeño de alcanzar el proyecto político que su maestro no pudo culminar. Como hemos señalado, la «forma de vida» que Elías ofrecía a los israelitas implicaba la recuperación de la identidad nacional, amenazada por la influencia extranjera sobre la dinastía de Omrí, representada por Jezabel; también suponía la restauración de las instituciones políticas, centradas en la aclamación popular y la confirmación profética como garantes de la entronización monárquica; y, sin duda, significaba la implantación de la justicia, abofeteada por los palacios de marfil que levantaba la corona en las plazas de Samaría.

No obstante, la «forma de vida» propuesta por Elías requería, como hemos visto, la asunción de un compromiso político concreto: la unción de Jazael, como rey de Siria; la de Jehú, como rey de Israel;

y la de Eliseo, como sucesor del mismo Elías (1 Re 19,15-16). Elías llevó a cabo la unción de Eliseo; ahora quedaban en manos del discípulo las otras dos: la unción de Jazael y la de Jehú.

Estando enfermo Ben-Hadad II, Eliseo se presentó en Damasco. Cuando ahondamos en el campo metafórico de la Escritura, intuimos que Eliseo instó a Jazael, noble de la corte, para que encabezase un golpe de estado contra el rey arameo. El insurrecto, obediente al profeta, acabó con Ben-Hadad y ciñó la corona (1 Re 8,15).

Surge ahora, una pregunta: ¿Por qué Eliseo se empeña en intervenir en los asuntos de Siria? La respuesta se asienta en el horizonte político; pues, la contienda entre Israel y Siria abría la puerta para destronar la dinastía de los ómridas; así acabaría la influencia extranjera y la comunidad israelita podría recuperar sus instituciones políticas más genuinas, usurpadas por el linaje de Omrí.

El estallido de la guerra no se hizo esperar. No obstante, para apreciar el calado del conflicto debemos volver la mirada, por un instante, hacia la situación política de Judá.

El año quinto de Jorán, hijo de Ajab, rey de Israel, comenzó a reinar Jorán (848-841 a.C.), hijo de Josafat, sobre Judá.

Jorán de Judá contrajo matrimonio con Atalía, una mujer de la familia de Ajab; por tanto, la dinastía judaíta emparentó con los ómridas y, como insinúa el halo simbólico de la Escritura, quedó aherrrojada en la arbitrariedad política y en la injusticia social por instigación de la influencia tiria, representada por Jezabel.

Cuando murió Jorán de Judá, Ocozías, hijo de Jorán y Atalía, asumió el trono de Jerusalén; como señala la Escritura, Ocozías «siguió el camino de la casa de Ajab» (1 Re 8,27). En definitiva, Jorán de Judá y su hijo Ocozías, cautivos de la influencia extranjera, erosionaron

ron la identidad judaíta, sembraron la injusticia y, aunque no sepamos cómo, mancillaron las instituciones políticas (1 Re 8,18.27: siguieron el camino de la casa de Ajab). Como asevera la Escritura, Ocozías partió con Jorán, hijo de Ajab, a la batalla contra Jazael, rey de Siria, en Ramot de Galaad. En el fragor del combate, los arameos hirieron a Jorán, rey de Israel. El monarca se retiró a Yizreel para curarse la heridas; allí recibió la visita de Ocozías, rey de Judá.

Mientras las tropas de Judá e Israel velaban las armas en Ramot de Galaad y los reyes reposaban en Yizreel, Eliseo alentó un golpe de estado para arrancar a los ómridas el cetro de Samaría. El profeta envió un discípulo a Ramot de Galaad para que ungiera como rey de Israel a Jehú; recibida la unción, los servidores de Jorán, acantonados en Ramot, proclamaron rey de Israel a Jehú. La militancia de Eliseo había insertado de nuevo a Israel en el cauce de su tradición política, caracterizada por la entronización de la dinastía desde la aclamación popular y la ratificación profética.

La intención de Eliseo no se agotaba en el cambio dinástico. El profeta perseguía también la recuperación de la identidad nacional israelita, restringida por la casa de Omrí a instancias de Jezabel, a la vez que luchaba por la instauración de la justicia, lacerada por la opulencia de los ómridas. Por ambas razones envió a decir a Jehú: «Derrotarás a la casa de Ajab» (2 Re 9,7).

Eufórico por el entusiasmo del ejército, Jehú reunió las tropas y se dirigió al encuentro de Jorán. El soberano israelita, Jorán, acompañado por Ocozías, rey de Judá, se encontró con Jehú en el campo de Nabet de Yizreel. Una flecha de Jehú acabó con la vida de Jorán y un envite certero de las tropas puso fin a la vida de Ocozías.

La osadía de Eliseo, mediada por el arrojo de Jehú, restauró las instituciones políticas de Israel y puso coto a la injusticia, pero restaba

todavía una cuestión crucial: arrancar de Samaría el influjo extranjero, representado por la seducción de Jezabel.

Cuando Jehú entró en Yizreel, Jezabel, acicalada para el encuentro, tentó el ánimo del nuevo monarca; pero, a las órdenes de Jehú, los eunucos de palacio arrojaron a la mujer por el lienzo de la muralla. La sangre de Jezabel salpicó los muros, los caballos la pisotearon y los perros devoraron el cadáver, solo quedó el cráneo, los pies y las palmas de las manos. Aún así, Jehú no se contentó con la muerte de Jezabel. Con la mayor vesania, acabó con toda la casa de Jorán; después eliminó el séquito de Ocozías, rey de Judá, aliado de Jorán; y, finalmente, sentenció con la muerte a los profetas de Baal, demolió su templo y quemó la estatua de su dios (2 Re 10,1-27).

El lugar donde reposó el cadáver de Jorán, el campo de Nabot de Yizreel, y el sitio donde Jezabel fue devorada, el campo de Yizreel, están henchidos de simbología. Como señala la Escritura, Ajab, instigado por Jezabel, acabó con la vida de Nabot de Yizreel y le arrebató la viña heredada de sus padres (2 Re 21).

Atento a la perfidia de Ajaz y Jezabel contra Nabot, Elías, voz de la comunidad doliente, profirió contra la pareja real la más dura de las sentencias: «Barreré tu descendencia [...] los perros devorarán a Jezabel en el campo de Yizreel» (1 Re 21,1-26). Bajo el simbolismo de la muerte de Jorán y Jezabel, la Escritura subraya el triunfo de los profetas sobre el despotismo de los ómridas. Además recalca que la maldad de Ajaz y Jezabel tejió el sudario de la misma dinastía, pues, en el campo de Nabot, perdió la vida el matrimonio real, encarnación de la tiranía.

Eliseo, el predilecto de Elías, culmina por mano de Jehú la tarea de su mentor: tanto la muerte de Jezabel como el ocaso de los profetas de Baal, auspiciada por Elías, pone fin al dominio extranjero y res-

taura la identidad nacional israelita (2 Re 9,36; 10,17). Como recalca la Escritura, Jehú también supo rodearse de dignatarios que fueron fieles a la tradición israelita; entre ellos Jonadab, hijo de Recab, fundador de los recabitas, los hebreos que vivían ajenos al bullicio de las ciudades y mantenían la austeridad propia de la época del desierto (Jr 35,1-11).

A pesar de la fiereza de Jehú, aún quedaba con vida un brote de los ómridas: Atalía, madre de Ocozías, viuda de Jorán de Judá y hermana (quizá hija) de Ajab. Cuando Atalía supo de la muerte de su hijo, Ocozías, se dispuso a eliminar toda la estirpe real.

Sin embargo, Josebá, hija del rey Jorán y hermana de Ocozías, tomó a Joás, hijo de Ocozías, y lo escondió en el templo de Yahvé; de ese modo, pervivió la dinastía de Judá. Asentada con arteria en el trono de Sión, Atalía se atuvo a la costumbre de los ómridas. Entronizó el culto de Baal con lo que melló la identidad judaíta. Buscó el consejo de Matán, sacerdote de Baal, desdeñando de ese modo la tradición de Judá. Cabe suponer también que las modas extranjeras alentaran en Judá el germen de la injusticia, como sucediera antaño en Israel (2 Re 11,1-12).

A los siete años de la usurpación, Jojadá, jefe del sacerdocio de Jerusalén, encabezó un golpe de estado. Asegurada la lealtad de la guardia palatina, Jojadá impuso a Joás la diadema y las insignias reales, el pueblo le proclamó rey y lo ungieron. Después, el monarca, según era costumbre, se puso de pie junto a la columna para recibir la aclamación popular.

Cuando Atalía, aturdida del suceso, entró en palacio, fue ejecutada junto a la Puerta de los Caballos. Extinguida la estirpe de los ómridas, Joás fue entronizado. Jojadá ofició la liturgia y, como apunta la Escritura, estableció un pacto entre el rey y el pueblo (2 Re 11,16).

El pacto entre el rey y el pueblo constituye, como hemos expuesto, una característica de la tradición que engendró la monarquía; como vimos, cuando David asumió el cetro de Israel, también selló un pacto con el pueblo (2 Sm 5,3).

La tarea encarada por Jojadá corre pareja, en buena medida, al compromiso político de Elías y Eliseo; de ahí que podamos intuir que la militancia de los profetas de Israel influyó en el curso político de Judá. Desde la entronización de Salomón, la ascensión al trono de Judá se regía por la sucesión dinástica, un hijo o un pariente del soberano difunto ceñía la corona. La Casa de Judá había desdeñado el asenso popular y la confirmación profética que colorearon la monarquía primigenia. El sacerdote Jojadá se aviene a la sucesión dinástica que sienta a Joás en el trono, pero, recogiendo la tradición genuina, revisita la ascensión de Joás con la aclamación popular y la unción, acompañadas ambas del pacto entre el pueblo y el soberano.

Fijemos de nuevo la mirada en Israel. A pesar de la esperanza depositada en Jehú (841-814 a.C.), el ánimo israelita sorbió el ajeno del engaño. El monarca cayó en la sima del despotismo, aludido bajo la mención del pecado de su predecesor, Jeroboán I. Descuidó la recuperación de la identidad nacional, insinuada bajo la pervivencia de los santuarios de Betel y Dan; y vio como el territorio israelita menguaba bajo la injerencia constante de Jazael, rey de Siria (2 Re 10,28-36).

A la muerte de Jehú, subió al trono su hijo, Joacaz (814-798 a.C.), que ahondó en la política perversa de su padre. El país sufrió la agresión de Jazael, rey de Siria, y más tarde de su hijo Ben-Hadad III. Solo la astucia de un libertador, el futuro rey Jeroboán II, nieto de Joacaz, aflojó por un momento el cepo de Israel. Cuando falleció Joacaz, empuñó el cetro su hijo, Joás (798-783 a.C.).

El nuevo monarca, forjado en el despotismo de su padre, entró en guerra con Amasías, rey de Judá, sufrió el envite sirio y padeció la hostilidad de las bandas moabitas que penetraban en el país cada año. No obstante, consiguió recuperar las ciudades que los sirios habían arrebatado a su padre (2 Re 13,10-13.22-25). Entre esos avatares, Eliseo cayó enfermo, pero aún así persistió en aconsejar al monarca sobre la coyuntura política.

La Escritura subraya la grandeza de Elías. Por una parte, pone en boca de Joás el mejor elogio del profeta: «¡Padre mío, padre mío, carros y caballería de Israel!» (2 Re 13,14), el mismo encomio que dirigiera Eliseo a su maestro, Elías (2 Re 2,12). La sentencia enfatiza la solvencia ética del profeta y la solidez de su militancia política. Por otra, menciona la ocasión en que el cuerpo de un hombre revivió al entrar en contacto con el cadáver de Eliseo (2 Re 13,20-21); el aura metafórica del relato recalca la pervivencia del mensaje del profeta, un mensaje capaz de hacer revivir, aún en el momento más adverso, la esperanza de la comunidad israelita.

A imagen de Eliseo, el mensaje de los primeros profetas es la voz que derrota la injusticia y planta la semilla de la humanidad justa y solidaria, por eso pervive sin ocaso en el corazón de cada persona.

La hondura de la metáfora: el matrimonio de Oseas y Gómer

CAPÍTULO 10

A lo largo de la segunda parte del libro, hemos esbozado el compromiso profético de Oseas. Afincado en el Reino de Israel, se convirtió en garante de la justicia y defensor de los pobres. Con toda probabilidad, Oseas falleció durante los años convulsos que determinaron la caída de Samaría y la extinción del Reino del Norte (722 a.C.).

No obstante, el recuerdo de su persona no cayó en el olvido. Cuando desapareció Samaría, muchos israelitas huyeron a Judá; entre los emigrados había, sin duda, discípulos del profeta. Con el paso del tiempo, los discípulos aplicaron la vitalidad del mensaje de Oseas a las condiciones sociales de Judá: fustigaron la injusticia y denunciaron el desgobierno (Os 4,15-19; 5,1-7). Más adelante, acomodaron la reflexión del profeta a las condiciones adversas del exilio o a las del período persa (Os 11,10-11; 13,14).

Las sucesivas aplicaciones del mensaje de Oseas a la situación cambiante de la comunidad hebrea, acrecían el contenido de la profecía. Lentamente, iban escribiéndose pergaminos con la predicación de Oseas, adaptada a la tesitura variable de la asamblea judaíta.

A finales del período persa, los discípulos reunieron en un solo escrito el contenido de los pergaminos. Ahora bien, no se limitaron a enlazar documentos, emprendieron un proceso más laborioso. Comenzaron por reunir los escritos y recoger la tradición oral de la predicación de Oseas que aún permanecía viva entre el pueblo. Con la información de los documentos y el apoyo de la tradición oral, redactaron el libro del profeta Oseas, con dos intenciones concomitantes.

Por una parte, estructuraron el escrito de manera que el lector pudiera iniciar un proceso de conversión; es decir, que adquiriera las aptitudes necesarias, a imitación de Oseas, para imbuirse en la lucha por la justicia y la solidaridad. Por otra, destacaron la personalidad de Oseas con la intención de ofrecer a la comunidad judía un modelo de comportamiento ético y religioso. Como podemos apreciar, el libro no constituye una biografía de Oseas; es un escrito poético que desea empeñar la vida del lector en el compromiso por la justicia.

1. La historia de Oseas y Gómer

El acierto de los autores determinó el éxito del libro; de ahí que los discípulos profundizaran aún más en la experiencia personal del profeta. La tradición oral y los diversos documentos hablaban, sin duda, de la militancia del profeta en favor de los grupos excluidos, especialmente del compromiso de Oseas hacia la mujer prostituida; en el imaginario popular, aún latía el recuerdo de una mujer marginal, vinculada con Oseas: Gómer. La tradición también recogía la fiereza con que Oseas combatió la injusticia, pero también ensalzaba la misericordia y la capacidad de perdón que desplegaba hacia quienes decidían adentrarse por la senda solidaria.

El tesón por la justicia, la capacidad de perdón, el coraje de la misericordia y la opción por los pobres entretejían la grandeza humana de Oseas. Ahondando en las cualidades personales del profeta, los discípulos intuyeron a través de la vida de Oseas la metáfora de la relación misericordiosa de Dios con la comunidad hebrea.

Desde esta perspectiva, los discípulos confeccionaron con las hebras de la metáfora el prólogo del libro; valiéndose de la alegoría de la relación entre Oseas y Gómer, los discípulos sugirieron la relación amorosa de Dios con su pueblo, Israel (Os 1-3). Contemplada con hondura, la Escritura refleja en el rostro de cada profeta un aspecto del semblante de Dios, del compromiso de Dios con su pueblo, símbolo de la humanidad entera que peregrina hacia la sociedad armónica y solidaria.

La corrupción religiosa de Israel durante la época de Oseas servía de justificación para la desigualdad social. Los israelitas habían dejado de creer en el Dios liberador y malgastaban la vida adorando ídolos de muerte. Los poderosos servían a tres dioses: el afán de poder, el ansia de tener, y el deseo de aparentar. Los pobres sufrían en silencio la crueldad de los ricos y buscaban consuelo en la religión que por desgracia hablaba de un dios impasible ante el dolor humano y exigía un culto pomposo.

La primera tarea del libro de Oseas consiste en mostrar que Dios no es ajeno al dolor humano ni apático ante la injusticia. Los tres primeros capítulos (Os 1-3) constituyen una metáfora que, mediante la descripción del matrimonio de Oseas y Gómer, transluce el auténtico rostro de Dios. El Señor no es una divinidad fría y remota, sino que tiene entrañas de misericordia y una inagotable capacidad de perdón.

El Señor dijo a Oseas sin preámbulos: «Cásate con una prostituta y engendra hijos de prostitución» (Os 1,2); y, Oseas, sin réplica algu-

na, contrajo matrimonio con Gómer (Os 1,3). Los esposos engendran un hijo al que por orden de Dios llaman «Jezrael» (Os 1,4).

El apelativo «Jezrael» se relaciona con un valle donde se derramó mucha sangre. ¿Qué sucedió en Jezrael? El rey Ajab tenía setenta hijos que vivían en Samaría; un enemigo, Jehú, los hizo decapitar y ordenó a los ejecutores que le enviaran las cabezas. Jehú tomó las cabezas y mandó apilarlas en dos montones junto a la puerta de la ciudad de Jezrael. Después mató al resto de la familia de Ajab (2 Re 10,1-11).

Los crímenes y la saña de Jehú al colocar las cabezas de los hijos de Ajab apiladas a la entrada de la ciudad, hacían que el nombre de Jezrael fuera despectivo. Buscando un equivalente actual y salvando las distancias, podríamos decir que el nombre «Jezrael» debería asimilarse a algo así como «Auswitch» o «Treblinka», campos de exterminio para los judíos durante la Segunda Guerra Mundial. Aunque no alcanzara las proporciones del exterminio del pueblo judío durante el Holocausto, el crimen de Jehú también fue un intento cruel de extirpar de raíz todo un linaje.

Oseas y Gómer tienen después una hija que recibe el nombre de No-compadecida (Os 1,6). El nombre significa «tu no eres de mis entrañas»; y, en un lenguaje popular, implica decir a alguien: «a ti no te quiero». Cuando Gómer destetó a No-Compadecida, concibió otra vez y dio a luz un hijo que recibió el nombre de No-mi-pueblo. De nuevo aparece un nombre extraño y de interpretación compleja que en un lenguaje sencillo podríamos entender cómo: «tu no eres de los míos».

Al cabo de un tiempo, Gómer, hastiada de su marido, abandonó el hogar para volver a la esclavitud de la prostitución. Oseas permaneció en casa con los hijos. Tras algunos años y sumida en la miseria, Gómer decidió volver a casa con su esposo. Cuando Gómer llama

a la puerta, Oseas le abre. Ambos esposos se ven cara a cara. La rabia late en el corazón de Oseas, mientras el deseo desesperado de acogida palpita en las entrañas de Gómer.

Como señala la historia, las mujeres de la época se dirigían a sus maridos llamándoles «amo mío», en el sentido de «dueño mío». Cabe pensar que Gómer dijera a Oseas, su marido, «amo mío acógeme»; esperando, quizá, inspirar lástima en el corazón del esposo para que la recibiera de nuevo en el hogar.

La reacción de Oseas es sorprendente. Al encontrarse con Gómer no le censura su pasado, sino que le dice: «me llamarás esposo mío, y no me llamarás amo mío» (Os 2,18). No recrimina a Gómer su conducta, sino que la recibe con ternura inusitada: Oseas no será el «amo» de Gómer, sino su «esposo». Oseas perdona a Gómer y dignifica su condición: Oseas ya no será el «amo» sino el «esposo» de Gómer.

Los esposos cohabitan de nuevo mientras la ternura borra los resquicios de antiguas discordias. La reconstrucción del hogar aparece reflejada mediante los nuevos nombres que reciben los hijos. La hija llamada No-compadecida, que denominábamos en lenguaje popular «a ti no te quiero», recibe el nombre de Compadecida, que podríamos entender cómo «especialmente querida» (Os 2,3.25). El hijo llamado antaño No-mi-pueblo, que conocíamos como «tu no eres de los míos», ahora se denomina «Hijo-del-Dios-vivo» (Os 2,1) o también «Mi-pueblo» (Os 2,3.25), locución que podemos entender coloquialmente como «especialmente mío».

El primer hijo, Jezrael, mantiene su nombre pero varía su significado. El apelativo «Jezrael» alude al valle que antes mencionábamos, pero el poema transforma el sentido del término. Desde el aspecto etimológico, la palabra significa «Dios siembra» o, más poética-

mente, «semilla de Dios»; el nombre del hijo que antes evocara la muerte apunta ahora hacia la vida y la esperanza.

El perdón concedido por Oseas a Gómer rehace la familia con los lazos de la ternura. Gómer deja de ser prostituta o sierva del marido para convertirse en esposa. El primogénito de nombre lacerante renace como «semilla de Dios». La hija No-Compadecida aparece como «especialmente querida», y el hijo menor, No-mi-pueblo, se transforma en «especialmente mío». Buceemos ahora entre las líneas del relato: ¿Qué significa esta historia?

2. La vertiente simbólica de la historia

La narración de los avatares del matrimonio entre Oseas y Gómer constituye la metáfora que sugiere la relación de Dios con su pueblo, Israel. Detengámonos en la trascendencia de la alegoría: Oseas representa al Señor y Gómer a Israel.

El Señor eligió a Israel e hizo una alianza con su pueblo en el Sinaí (Ex 19-24); de forma similar, Oseas eligió a Gómer y estableció con ella la alianza matrimonial (Os 1,3). Dios podría haber elegido un pueblo importante como Egipto o Asiria; en cambio, eligió un pueblo pequeño condenado a la esclavitud y al exterminio por el faraón (Ex 1-15). También Oseas podría haberse casado con una mujer relevante; pero se desposó con una mujer marginal y sometida al abuso de la prostitución (Os 1,3).

El Señor liberó a Israel de la esclavitud para que el pueblo expresara ante las naciones la gloria Dios (Is 43,1-7); de manera análoga Oseas liberó a Gómer de la prostitución para fundar con ella una familia en la que brotara el amor y la vida (Os 1-3).

Como sugiere la Escritura, el pueblo israelita podría estar agradecido al Señor porque le eligió entre otras naciones más fuertes y poderosas, estableció con él una alianza y le regaló la Tierra Prometida. Igualmente Gómer podría estar agradecida a Oseas porque la sacó de la prostitución, se casó con ella y la introdujo en su casa. Sin embargo, el comportamiento de Israel, igual que el de Gómer, está plagado de traiciones y engaños.

Los nombres de los hijos que Gómer concibe simbolizan la ingratitud de Israel con Dios. La Biblia narra los frutos amargos con que Israel pagó la liberación que el Señor le había otorgado: Infidelidades (Jue 6,1-10), pecados (1 Sm 15,1-35), crímenes (2 Sm 11,1-27), e intrigas (1 Re 1,1-53). Demasiadas veces Israel dirá al Señor «tú no eres de los míos» o «a ti no te quiero»; y, lo que es peor, teñirá la historia de sangre, como lo hiciera Jehú en el valle de Jezrael, enloquecido de soberbia.

Israel ahondó en la senda de su pecado y cayó en la idolatría, disfraz de la injusticia; como reitera la Escritura, abandonó al Dios de la vida para entregarse a los ídolos de muerte (2 Re 21,1-17). De modo análogo, Gómer huyó de Oseas para malbaratar su existencia en la cruz de la prostitución. La Biblia certifica que la idolatría determinó la destrucción de Israel y envenenó Judá con la pócima amarga del exilio. Gómer, metáfora de la desventura de Israel y Judá, también sorbió el desconsuelo del hambre y el desamparo.

Aún así, la capacidad de perdón y ternura que anida en las entrañas de Dios es más fuerte que la traición de Israel, simbolizada bajo la imagen de la fuga de Gómer. No obstante, cuando Gómer regresa al hogar por necesidad, Oseas no le inflige ningún castigo, le otorga la gracia del perdón y la acoge con la ternura del esposo. El amor y el perdón que Oseas confiere a Gómer rehace la vida matrimonial, simbolizada en los nuevos nombres de los hijos, «especialmente

querida» y «especialmente mío», y en la transformación del apelativo despectivo «Jezrael» que pasa a significar la «semilla de Dios», alegoría del alba del esperanzado futuro.

Detengámonos un instante para apreciar el calado del perdón que Oseas regala a Gómer, metáfora del perdón que el Señor ofrece a Israel, su pueblo. Cuando ofendemos a alguien solemos razonar de la siguiente manera: «he denigrado a mi hermano, me siento culpable, intentaré comportarme mejor a ver si consigo ganarme su favor y me perdona». La lógica humana sigue este camino: primero es el pecado, después el esfuerzo por convertirnos, y, finalmente, la obtención del perdón.

La lógica del perdón divino discurre de otra manera. Gómer peca, al regresar a casa Oseas la perdona, y con el perdón que le ha concedido se convierte en esposa, y ambos pueden rehacer la vida conyugal. Desde la perspectiva de Dios, primero está el perdón, mediante la gracia del perdón alcanzamos la conversión, y una vez convertidos podemos plantar en nuestra tierra la semilla del Reino de Dios. Con razón argumenta la primera carta de Juan: «El amor no consiste en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó primero, y envió a su Hijo para libarnos de nuestros pecados» (1 Jn 4,10); sin duda, «Dios es amor» (1 Jn 4,8).

La sociedad en que vivimos está hambrienta de ternura y misericordia; y, por eso, brota la injusticia, la competitividad y la soberbia. Más que nunca se espera de los hombres de buena voluntad el testimonio de la ternura y del perdón de Dios en la época en que triunfa el amor virtual y efímero. La existencia humana que transparente las entrañas misericordiosas de Dios, podrá plantar en nuestro mundo la auténtica justicia, la que tiene como opción preferencial a los pobres de la tierra, predilectos de Dios y horizonte de los profetas.

El papel silenciado de las profetisas: María, Débora, Juldá, la Profetisa y Noadía

CAPÍTULO 11

1. María, hermana de Moisés

La identidad de María puede entreverse a través de las listas genealógicas del Antiguo Testamento. Como narra la historia Cronista, un hijo de Leví, Queat, engendró a Amrán, de quien nacieron: Aarón, Moisés y María (1 Cr 5,29). Conviene señalar que la lista genealógica de la tribu de Leví solo refiere la identidad de una mujer: María (1 Cr 5,27-6,38); el detalle pone de manifiesto la especial relevancia de María.

El libro de los Números ahonda en la ascendencia de María: la mujer de Amrán se llamaba Yoquébed, hija de Leví, que le nació a Leví en Egipto, Amrán tuvo con ella a Aarón, a Moisés y María su hermana (Nm 26,59). El texto recalca la ascendencia levítica de María, hermana de Aarón y Moisés, y el lugar de nacimiento de su madre, Egipto.

Las genealogías del libro del Éxodo acotan la descendencia de Amrán y Yoquébed a los hijos varones: Aarón y Moisés (Ex 6,20). Cuando el libro relata la ocasión en que la madre de Moisés escon-

dió a su hijo en la cesta que puso entre los juncos del Río, subraya que la hermana del niño se apostó a lo lejos para ver en que paraba todo; ahora bien, a pesar de la mención de los hermanos, el texto omite sus nombres: Moisés y María (Ex 2,1-4).

Según 1 Cr 5,29 y Nm 25,59 la única hermana de Moisés es María, y a tenor de Ex 2,4 la hermana de Moisés tendría que ser mayor que él, de lo contrario ¿como podría apostarse junto al Río si fuera menor que el recién nacido? Así pues, cabe pensar que 1 Cr 5,29 y Nm 25,59 no mencionan a María en tercer lugar, después de Aarón y Moisés, para indicar que fuera la hermana menor, sino que la colocarían en tercer lugar en razón del protocolo que situaba la condición femenina en el último escalón; como es evidente, el texto disimula la relevancia de María respecto de Moisés y Aarón.

Como hemos señalado, el relato de la cesta de mimbre no menciona el nombre de la hermana de Moisés, María; y, por si fuera poco, el libro del Éxodo se refiere a María tan solo como hermana de Aarón: «María la profetisa, hermana de Aarón» (Ex 15,20). La mención de la hermandad entre María y Moisés, asentada en Crónicas y Números, desaparece; pues a excepción de 1 Cr 5,29 y Nm 25,29 ningun otro texto señala el parentesco entre Moisés y María.

¿A que se debe la decisión de relegar el papel de María? A nuestro entender, el desaire no es casual, sino deliberado. Con la intención de recalcar la grandeza de Moisés, los redactores de libro del Éxodo, varones insignes, mitigaron la relevancia de María. Sin embargo, al ahondar entre las líneas del libro, aún apreciamos la importancia de María, ensombrecida por la magnificencia de Moisés. Veámoslo.

Como narra el libro del Éxodo, el faraón, temeroso de los hebreos esclavizados en Egipto, proclamó un edicto: «A todo niño recién nacido (hebreo) arrojadlo al Río; pero a las niñas, dejadlas con vida» (Ex

1,22). En esta coyuntura, un hombre de la casa de Leví (Amrán) tomó por mujer una hija de Leví (Yoquébed). La mujer concibió y dio a luz un hijo (Moisés). La orden del faraón determinaba la muerte de la criatura; pero la madre, ansiosa por salvarlo, metió al niño en una cestilla que depositó entre los juncos del Río. La hermana del niño (María) se apostó a lo lejos para ver lo que pasaba.

Cuando la hija del faraón bajó a bañarse en el Río, vio la cestilla. Al abrirla, exclamó: «Es un niño hebreo» (Ex 2,6). La princesa sabía que la muerte era el destino de los niños hebreos, pero se compadeció de la criatura. De pronto, la hermana del niño (María) se presentó ante la princesa con una propuesta sorprendente: «¿Quieres que vaya a buscarte una nodriza hebrea para que te críe este niño?» (Ez 2,7).

La hija del faraón aceptó la oferta, y la hermana le presentó a la madre del niño (Yoquébed). La madre crió a su propio hijo (Moisés) y, cuando se hizo grandecito, se lo llevó a la hija del faraón, la cual lo adoptó y le dio el nombre de Moisés. Conviene notar que el relato omite el nombre de los protagonistas de la historia, con excepción del niño a quien la princesa llamará Moisés.

La ingenuidad del relato trasparenta la importancia de María por cuanto concierne a la misión de Moisés. La madre del niño (Yoquébed), en connivencia con la hermana (María), burla la orden del faraón para salvar la vida de la criatura que debía morir ahogada. Aunque desconozcamos la legislación, cabe pensar que la desobediencia a la orden faraónica ponía en riesgo la vida del culpable; así pues, la hermana puso en jaque su propia vida para que Moisés conservara la suya.

Cuando Moisés era mayor, constató los duros trabajos que soporaban los hebreos. Como narra la Escritura, auxilió a los de su raza: mató a un egipcio que maltrataba un hebreo e intentó calmar las

rencillas entre los hombres de su pueblo. La actitud de Moisés suscitó el recelo del faraón que instó su ejecución. Moisés huyó al país de Madián, donde conoció a Reuel y contrajo matrimonio con Séfora, su hija.

Ahora bien, mientras Moisés recibía una educación principesca, María soportaba, junto al resto de hebreos, la tiranía egipcia (Ex 2,23); Moisés pudo escapar de la persecución del faraón, pero María tuvo que permanecer bajo el despotismo egipcio.

María, como el resto de su pueblo, imploró el auxilio divino, hasta que Dios escuchó su clamor e intervino (Ex 2,24-25). Como sabemos, el Señor se reveló a Moisés en el monte Horeb para enviarle a Egipto, en compañía de su hermano Aarón, para liberar a los hebreos sometidos a esclavitud. Moisés se convertirá en el libertador, pero será el clamor de los oprimidos, entre quienes se encuentra María, el que suscitará la intervención divina en bien de quienes sufren la esclavitud en Egipto.

Moisés liberó al pueblo y lo condujo hasta el mar; las aguas se abrieron, el ejército egipcio sucumbió entre las olas, mientras los hebreos cruzaron las aguas a pie enjuto. Cuando el pueblo liberado alcanzó la otra orilla, Moisés y todos los israelitas entonaron un cántico triunfal en honor del Señor (Ex 15,1-18). Concluido el cántico, el relato menciona la identidad de María, hermana de Moisés, por vez primera en el libro del Éxodo. María, la profetisa, hermana de Aarón, tomó en sus manos un pandero, y todas las mujeres la seguían con panderos, bailando; y María les respondía: «¡Cantad al Señor, por la gloria de su victoria; caballos y jinetes precipitó en el mar!» (Ex 15,21).

El cántico triunfal, entonado por Moisés y la asamblea, sugiere sobre todo la experiencia de los libertadores; recordemos que Moisés,

protagonista de la liberación y vocero del cántico, no había palpado en sus carnes el penar del esclavo. A modo de contrapunto, el testimonio de María, eco de la algazara de las mujeres, traspira el aire de quienes fueron esclavos, pues mientras Moisés crecía como un príncipe, María, voz del cantar femenino, sufría el oprobio junto al Nilo.

María sabe del penar del esclavo, pero también ha desempeñado una tarea relevante en la liberación de su pueblo. Su intervención fue decisiva para la salvación de Moisés, el libertador elegido, mientras su plegaria, unida a la comunidad cautiva, suscitó la decisión divina de enviar a Moisés para salvar al pueblo doliente. La figura de María encarna el compromiso de los oprimidos que luchan por su liberación.

El libro del Éxodo es parco en el uso del término «profeta», solo aparece dos veces. La primera denota la relación entre Aarón y Moisés; dijo Dios a Moisés: «Mira yo te hago un dios para el faraón y tu hermano Aarón será tu profeta; tú le dirás cuanto yo te mande; y Aarón, tu hermano, se lo dirá al faraón» (Ex 7,1-2). En definitiva, Dios habla a Moisés, Moisés se lo comunica a Aarón quien a su vez lo hace saber al faraón; es decir, Aarón es el profeta de Moisés porque habla por boca de Moisés para anunciar al rey de Egipto la voluntad divina.

La segunda vez que aparece el término «profeta» lo hace en femenino, «profetisa», para caracterizar la función de María en el seno de la asamblea liberada. La profetisa refiere a las mujeres, por una parte, lo que Dios ha hecho en bien de su pueblo: «caballo y jinete precipitó en el mar»; y, por otra, invita a las mujeres a la alabanza divina: «¡Cantad al Señor, por la gloria de su victoria!». Así como Aarón comunicaba al faraón la palabra de Moisés, calco de la voluntad divina, María hace saber a las mujeres la forma en que el Señor ha

derrotado a los enemigos: Aarón es el profeta de Moisés, pero María es la profetisa de Dios que comunica el gozo de la salvación al pueblo liberado.

María representa la voz de los oprimidos que luchan por la libertad. Bajo la mención de la plegaria de los esclavos, entre quienes se cuenta María, palpita la solidaridad comunitaria, y bajo la astucia de la hermana (María) ante la princesa late la lucha de los siervos por su propia liberación. Aún así, el ejemplo de María, modelo de combate por la libertad, queda ensombrecido por la prestancia de Moisés; pero, cabe pensar ¿qué hubiera sucedido con el libertador, si la hermana no hubiera vigilado la cesta de mimbre?

Como hemos expuesto, el libro del Éxodo pretende oscurecer, sin conseguirlo del todo, la personalidad de María para resaltar la grandeza de Moisés. Veremos ahora como el libro de los Números intenta ensalzar la identidad de Aarón a costa de la figura de María. El libro relata la disputa de María y Aarón con Moisés. María y Aarón murmuraron contra Moisés a causa de la mujer cusita que el libertador había tomado por esposa (Nm 12).

Al decir de la Escritura, Moisés contrajo matrimonio con Seforá, hija de Raguel, sacerdote de Madián, Ahora bien, María y Aarón le repriminan su matrimonio con una cusita. ¿A que mujer se refieren? Según el sentido habitual, el país de Cus corresponde a Etiopía, pero en la profecía de Habacuc, la región de Cusán se identifica con Madián (Hab 3,7); desde esta perspectiva, Cusán, o Cus, podría ser la designación arcaica de Madián. Así pues, María y Aarón podrían estar censurando el matrimonio de Moisés con Seforá, la madianita. ¿Por qué motivo?

Aunque Moisés fuera hebreo, descendiente de Leví, había recibido la educación de un príncipe egipcio, y su matrimonio con Seforá, hi-

ja de un sacerdote de Madián, le habría imbuido en la cultura y la religiosidad madianita. Aún siendo hebreo, Moisés tenía una formación extranjera, egipcia y madianita. Así pues, quizá cabe pensar que pudiera desempeñar la misión de guiar al pueblo desde parámetros un tanto ajenos a la mentalidad hebrea, es decir, egipcios y madianitas. Desde este ángulo, la protesta de Aarón y María no censuraría el matrimonio de Moisés como tal, sino los modales distantes de la idiosincrasia hebrea que caracterizarían la conducta del libertador.

Así lo certifica la crítica de Aarón y María, cuando censuran la arrogancia de Moisés: «¿Acaso ha hablado el Señor solo con Moisés? ¿No ha hablado también con nosotros?» (Nm 12,2). Ambos reivindicaban su papel como interlocutores de Dios y, por tanto, su función como guías de la comunidad peregrina. El mismo relato confirma la dignidad de Aarón y María para desempeñar un papel relevante, pues Dios también se dirigió a María y Aarón: «el Señor dijo a Moisés, a Aarón y a María [...]» (Nm 12,4).

Aarón y María desempeñaron un papel determinante en la liberación del pueblo. El empeño de María fue decisivo: su valentía posibilitó que Moisés, oculto en la cestilla, conservara la vida. La tarea de Aarón también fue esencial: su papel de intermediario entre Moisés y el faraón determinó, en buena medida, la salida de Egipto. Cuando Aarón y María reivindicaban ante Moisés su relevancia dirigente, están cargados de razón; sobre todo, si Moisés, deudo de su educación, rige la comunidad con acento extranjero, obviando, quizá, las costumbres hebreas.

No obstante, el hilo del relato parece desoír la queja de María y Aarón mientras exalta la grandeza de Moisés. El libertador aparece como «el más humilde de los hombres», el que habla con Dios boca a boca y contempla la imagen divina (Ex 12,3.6-7a). A modo de contraluz, la narración pone en boca de Dios la severa censura con-

tra la conducta de Aarón y María; pero, sorprendentemente, el furor divino descarga su ira tan solo sobre María para herirla con el flagelo de la lepra: «María advirtió que estaba leprosa» (Ex 12,10).

De inmediato, surge una pregunta: ¿Por qué el redactor del libro subraya que Dios se ceba con María y deja impune a Aarón? A decir de los comentaristas, el ascendente sacerdotal de Aarón determinó que el autor de la epopeya del Éxodo viera con malos ojos que el sacerdote por excelencia, Aarón, contrajera la lepra como castigo divino; por esa razón, habría suprimido la mención de la lepra que, según la tradición original, también habría recaído sobre el hermano de Moisés.

Sin desdeñar la posición de los eruditos, cabe otra interpretación. El relato enfatiza que fue María quien incitó la disputa, el texto dice literalmente: «Habló María con Aarón contra Moisés» (Ex 12,1); tal vez por esa razón, el autor del relato descargue el castigo divino sobre María y exima a Aarón de cualquier reproche. Ahora bien, la frase subraya, y eso es lo importante, que fue María quien suscitó la protesta contra Moisés. Aarón juega un papel subordinado, solo tras escuchar a María toma parte en la queja contra Moisés. La posición de María determina la protesta contra las formas extranjeras con que Moisés dirige el destino de la comunidad liberada; quizá por eso el redactor del libro derrame el furor divino sobre María y deje indemne la complicidad de Aarón.

Atento al dolor de María, Aarón implora el perdón divino por el pecado que ambos han cometido: la crítica contra Moisés, el siervo de Dios. Entonces Moisés, el mediador divino, suplica la curación. Al decir del relato, Dios accede, pero señala un matiz: «Que permanezca siete días fuera del campamento, después será admitida de nuevo» (Nm 12,14). Como señala la narración, María quedó siete

días fuera del campamento; pero el pueblo no partió hasta que ella pudo reintegrarse en la asamblea peregrina.

El pueblo obedece a Moisés y respeta a Aarón, pero solo emprende la ruta cuando llega María. ¿Por qué motivo? Como expusimos, María compartió la vida de los esclavos, mientras Moisés crecía en palacio; y, también ella, como acabamos de ver, levantó la voz contra la arbitrariedad de Moisés. Sin duda, la dimensión profética de María radica en la decisión de convertirse en la voz de los que más han sufrido en Egipto y en el clamor de quienes son desdeñados por la autoridad israelita; por esa razón, el pueblo aguarda el regreso de su mejor valedora: María, la profetisa.

Aunque los relatos dejen a María a la sombra de Moisés y Aarón, la Escritura compensa la afrenta concediéndole un título solemne: «la profetisa» (Ex 15,20). Si comenzamos a leer la Biblia por la primera página, constataremos que María es la tercera persona reconocida como profeta: el primero es Abrahán (Gn 20,7) y el segundo es Aarón (Ex 7,1).

Apurando el análisis, el profetismo de María también evoca el de Abrahán. El Génesis adscribe el profetismo de Abrahán a su capacidad de interceder por el bien del rey de Guerar. Como subraya el relato, dijo Dios al monarca: «Este hombre [Abrahán] es un profeta, él rogará por ti para que vivas» (Gn 20,7). El profetismo de María también esconde, en buena medida, la función intercesora; pues, mediante la reivindicación y la crítica, intercede en favor del pueblo peregrino, a veces desdeñado por el talante autoritario de Moisés.

El libro de los Números certifica que María murió en Cadés, y que allí fue sepultada (Nm 20,1). El Deuteronomio, recordando la lepra que contrajo María, advierte sobre la necesidad de observar las normas levíticas que previenen el contagio (Dt 24,9).

Sin embargo será otro profeta, Miqueas, quien devolverá a María el papel que le corresponde en la liberación del pueblo sometido. Dice la profecía: «Yo [Dios] te saqué [a Israel] del país de Egipto, te rescaté de la esclavitud y mandé delante de ti a Moisés, Aarón y María» (Miq 6,4). La voz del profeta reconoce el papel de la profetisa. María, oculta bajo el manto de sus hermanos, salvó la vida de Moisés, imploró la salvación del pueblo esclavizado, reivindicó la dignidad de la comunidad peregrina y, sobre todo, fue la voz de quienes padecieron la humillación en Egipto y de quienes sufrieron menosprecio durante la ruta del desierto.

Condicionados por el atavismo cultural, los autores bíblicos eclipsaron la grandeza de María bajo la magnificencia de Aarón y de Moisés; sin embargo, el susurro de la Escritura aún deja entreoír la nobleza de María: profetisa de Dios y profetisa del pueblo.

2. Débora

El libro de los Jueces abre sus páginas con unas consideraciones generales sobre el establecimiento de los israelitas en el País de Canaán (Jue 1,1-3,6), después se adentra en la epopeya particular de casa juez (Jue 3,7-16,31), y concluye delineando la confusión que la ausencia de rey provocaba en Israel (Jue 17-21).

A nuestro entender, el libro persigue dos objetivos complementarios. En primer lugar, subraya que la fidelidad a los preceptos de la Ley propicia el bienestar del pueblo, mientras la desobediencia precipita la comunidad en la desgracia; el bienestar palpita bajo el buen gobierno del juez y la desgracia bajo la tiranía de un déspota extranjero. En segundo término, la obra describe la turbulencia política de la época de los jueces para urgir la instauración de la monarquía, el

sistema político que, según sentencia el autor del libro, conferirá solidez al a comunidad israelita.

Ateniéndonos a la segunda sección, apreciamos como el relato señala el papel de los doce jueces que liberaron Israel del yugo extranjero. Según la extensión con que el libro cuenta la historia de cada personaje, la tradición los conoce como mayores o menores. Jueces mayores: Otniel, Ehúd, Débora-Barac, Gedeón, Jefté y Sansón. Jueces menores: Sangar, Tolá, Yaír, Ibsán, Elón y Abdón. A tenor de la información, Débora es un juez mayor, es la única mujer juez, y desempeña su tarea en colaboración con un varón, Barac. Adentrémonos en el relato que describe las gestas de Débora.

Como señala la narración, tras la muerte del juez Ehúd, los israelitas ofendieron de nuevo al Señor con su conducta, y el Señor los entregó en poder de Yabín, rey cananeo de Jasar; el jefe del ejército de Yabín era Sísara que residía en Jaróset Goim. Los israelitas clamaron al Señor, porque Yabín, que tenía novecientos carros de guerra, llevaba oprimiéndolos veinte años.

Débora, una profetisa, mujer de Lepidot, era juez de Israel por aquel tiempo. La mujer mandó llamar a Barac, hijo de Abinóam, y le dijo: «El Señor, Dios de Israel, ordena que vayas a alistar gente y reúnas en el monte Tabor a diez mil guerreros de Neftalí y de Zabulón. Yo haré que Sísara, jefe del ejército de Yabín, vaya hacia ti al torrente Quisón con sus carros y sus tropas, y te los entregaré» (Jue 4,4-7).

Con la intención de apreciar la grandeza de Débora, vamos a detenernos un instante en la historia de Ehúd, el juez que la precedió (Jue 7,12-30). Como señala el relato, los israelitas ofendieron al Señor con su conducta; entonces, el Señor precipitó sobre ellos la furia de Eglón, rey de Moab, que los oprimió dieciocho años. Hartos del oprobio, clamaron al Señor; Dios, atento al penar de su pueblo,

les suscitó un libertador: Ehúd, hijo de Guerá. Acaudillados por Ehúd, los israelitas quebraron la tiranía de Eglón y vivieron en paz durante ochenta años.

Notemos que el relato se desarrolla en cinco etapas. En primer lugar, menciona el pecado del pueblo; después insiste en el castigo divino; a continuación, muestra la clemencia de Dios que suscita un libertador; seguidamente, señala la ocasión en que el juez elegido libera al pueblo sometido; finalmente, subraya el largo período de paz que disfruta el pueblo liberado. En líneas generales, los relatos de los jueces mayores recorren la cadencia de estos cinco apartados. Sin embargo, la epopeya de Débora presenta peculiaridades relevantes. Veámoslas.

Los israelitas ofendían al Señor con su conducta. Dios, airado con su pueblo, los sometió a la furia de las tropas de Yabín, comandadas por Sísara. El pueblo, dolido de la fusta extranjera, clamó a Yahvé. Hasta aquí la historia de Débora es análoga a la de Ehúd, pero en adelante reviste particularidades notables. Así como era Dios quien suscitaba a Ehúd, es Débora quien mandó llamar a Barac para anunciarle el encargo divino: «El Señor, Dios de Israel, ordena que vayas a alistar gente» (Jue 6). Notemos el detalle, Débora asume el papel que detentaba el mismo Dios en la elección del libertador de su pueblo.

Barac asiente, pero exige la presencia de Débora en el combate. Débora se aviene, pero sentencia: «Iré contigo, pero ya no será tuya la gloria, porque el Señor entregará a Sísara en manos de una mujer» (Jue 4,9). Por si fuera poco, la narración enfatiza el liderazgo de Débora en el combate, en detrimento del supuesto protagonismo del general, Barac; así, la voz de Débora no cesa de animar al ejército hasta que se cumple el pronóstico: «El Señor desbarató a Sísara [...] todo el ejército de Sísara fue pasado a cuchillo, no quedó ni uno»

(Jue 4,15-15). Finalmente y como única ocasión en el libro de los Jueces, Débora y Barac entonan el cántico solemne para celebrar la victoria de su pueblo (Jue 5).

Como acabamos de apreciar, los cinco apartados que entretrejan la historia de Ehúd varían y acrecen su contenido al describir la hazaña de Débora. Desde esta perspectiva, cabe entender que la Escritura quiere ensalzar la gesta de Débora, profetisa y juez, mentora de la proeza de Barac, general del ejército. La relevancia de Débora en un estamento político y militar conformado por varones enfatiza la importancia de su tarea en la historia de Israel. De ahí que el autor del libro corone la gesta de Débora con títulos relevantes: en la sección narrativa, la denomina juez y profetisa (Jue 4), mientras los versos del Cántico la reconocen como madre de Israel (Jue 5). Detengámonos un instante en cada uno de los dos apartados.

Sección narrativa: Jue 4

A lo largo del libro, el término «juez» califica el oficio de un varón; solo una vez denota la actividad de una mujer: Débora, «la que juzga a Israel» (Jue 4,4). Entre las líneas del Antiguo Testamento, el significado básico de la palabra «juez» señala la identidad de quien dirime litigios. Sin embargo, en el libro de los Jueces evoca, propiamente, la situación de «quien lleva la batalla»; es decir, la raíz «juzgar» alude a la decisión de «liberar» o «salvar» a Israel de la opresión de los enemigos.

De ese modo, los jueces «juzgaron» a Israel «saliendo a combatir» para liberar al pueblo del yugo extranjero. Un ejemplo elocuente lo ofrece la historia de Otniel: «El espíritu del Señor se apoderó de él [Otniel], fue juez de Israel para *salir a combatir* contra Cusán Risa-

taín, rey de Edom» (Jue 3,10). Con toda certeza, los jueces también dirimían litigios y aconsejaban a la comunidad, pero su tarea esencial radicaba en redimir a Israel de la opresión extranjera.

El relato enfatiza que Débora se sentaba bajo una palmera, la palmera de Débora, entre Ramá y Betel, en la montaña de Efraín; los israelitas acudían a ella en busca de justicia. El interés de los israelitas por «buscar justicia» puede referirse a la confianza del pueblo en la sagacidad de Débora para solventar las disputas tribales o las rencillas entre vecinos.

No obstante, a tenor del significado de la raíz «juzgar» en el libro de los Jueces, el ansia de justicia denota el clamor de los israelitas para encontrar alguien que les libre de la tiranía de Yabín. La comunidad oprimida reconoce bajo el manto de Débora la identidad de la mujer «que juzga»; es decir, el rostro de la mujer capaz de «hacerse cargo de la batalla» para salvar a Israel de la ferocidad del ejército de Sísara.

Débora no es una mujer extraña para la comunidad oprimida. El relato señala con exactitud el lugar donde el pueblo la encuentra: en la montaña de Efraín, entre Ramá y Betel, bajo la palmera de Débora. La precisión topográfica enfatiza que Débora era muy conocida y valorada entre la comunidad; era el referente moral del pueblo sometido a la bota de Yabín, la mujer a quien los oprimidos imploraban la salvación. Cuando el relato señala que era la mujer de Lapidot, asimila la existencia de Débora a la forma de vida propia de la mujer israelita antigua, el matrimonio y la vida familiar.

En definitiva, los israelitas veían en el semblante de Débora el referente ético y el juez que podía librarles de las zarpas de Yabín. Ahora bien, el protagonismo de la mujer era imposible en una sociedad regida por varones; así pues, Débora, con la intención de «hacerse

cargo de la batalla», jugó la baza del espíritu profético al estilo de María y Aarón, hermanos de Moisés.

Como dijimos en su momento, la voz de María recogía el llanto de la comunidad hebrea que padeció la esclavitud y soportaba la prepotencia de Moisés durante la ruta del desierto. Mientras María sufría en Egipto, Moisés crecía en palacio, o contraía matrimonio en Madián; por esa razón, concluido el paso del Mar, María entona el canto con las mujeres, metáfora de la comunidad oprimida, y, durante la travesía del desierto, encauza la queja del pueblo contra la prepotencia de los dirigentes, ocultos tras la figura de Moisés. María es quien mejor conoce el penar de los esclavos y el padecer del pueblo peregrino, por eso es capaz de enfrentarse a los abusos de Moisés y convertirse en la voz de las mujeres que, acalladas por los varones, también han cruzado el mar a pie enjuto.

De modo análogo, Débora conoce el penar de los israelitas oprimidos por Yabín, pues, como subraya el relato, el pueblo acudía a la palmera de Débora para implorar justicia contra los atropellos de las tropas de Sísara. Débora, como sucediera con María, conoce de primera mano el penar del pueblo y, como hiciera la hermana de Moisés, intenta ponerle remedio; por eso reclama la intervención de Barac, diciéndole: «El Señor, Dios de Israel, ordena que vayas a alistar gente [...] yo (el Señor) haré que Sísara [...] vaya hacia ti [...] y te los entregaré» (Jue 4,6).

Como expusimos, el libro del Éxodo establece la relación entre Moisés y Aarón; dijo Dios a Moisés: «Mira yo te hago un dios para el faraón y tu hermano Aarón será tu profeta; tú le dirás cuanto yo te mande; y Aarón tu hermano, se lo dirá al faraón, para que deje salir a los israelitas de su país» (Ex 7,1-2). Aarón es un profeta porque escucha la voz de Moisés, eco de la voluntad de Dios, y la trasmite al faraón para que deje salir a los israelitas esclavos en Egipto.

De modo parejo, Débora escucha, junto a la palmera, el penar israelita y se lo comunica a Barac para que empuñe las armas contra los opresores. Débora es la profetisa del pueblo, pues hace saber a Barac el dolor de los israelitas que buscan quien les «juzgue»; o sea, quien «se haga cargo de la batalla» que desembocará en la liberación del yugo extranjero.

Apurando el sentido de la metáfora, aún podemos apreciar otra analogía entre la tarea de Aarón y la misión de Débora. Como hemos citado, el contenido de Ex 7,1-2 establece la relación entre Moisés y Aarón. Aún así, otro relato paralelo afina aún más la cuestión; dijo Dios a Moisés: «Tú (Moisés) le hablarás (a Aarón) y pondrás las palabras (de Dios) en su boca (Aarón); yo (Dios) estaré en tu boca (Aarón) y en la suya (Moisés)» (Ex 4,15-16). Aarón es la boca de Moisés, pero en la boca de Aarón también resuena la voz de Dios; Aarón no solo es profeta de Moisés, también es profeta de Dios.

Desde esta perspectiva, el contenido de Ex 7,1-2 señala que Aarón trasmite al faraón las palabras que Dios pone en labios de Moisés; pero cuando Ex 4,15-16 subraya que el Señor también pone su propia palabra en labios de Aarón, especifica con claridad que Aarón no es un simple transmisor de información, sino un profeta de Dios.

El motivo que impulsó al redactor del libro del Éxodo a presentar dos veces la relación entre Moisés y Aarón es difícil de saber. A tenor de nuestro criterio, sugerimos que el autor deseó subrayar que toda persona que clama por la liberación de los oprimidos, es un profeta de Dios. En este sentido, Aarón no sería solo el profeta de Moisés, sino también el profeta de Dios, pues su función mediadora apunta al horizonte de la liberación del pueblo esclavizado. Como hemos señalado, Débora es la profetisa del pueblo, la que trasmite a Barac el penar israelita; pero la función de la juez no se constriñe al papel de transmitir a Barac el dolor israelita, sino que compromete su vida en la

liberación de su pueblo. Desde este prisma, la opción de Débora por alentar la liberación de la comunidad oprimida la convierte en profetisa de Dios, como sucediera con Aarón.

Perfilemos la cuestión, desde un horizonte complementario. Los jueces asumen su misión por designio divino; así consta en la elección de Otniel: «Yahvé suscitó un libertador [...] Otniel [...] fue juez de Israel» (Jue 3,9-10). Sin embargo, Débora, al decir del relato, no asume su tarea por encargo divino, sino por encargo del pueblo: «los israelitas acudían a ella [...] Débora mandó llamar a Barac [...] y le dijo [...]» (Jue 4,5-6). Mientras Otniel recibe el encargo de Dios, Débora recibe la encomienda del pueblo, ¿a qué se debe la diferencia? Algunos comentaristas la atribuyen al protagonismo que los autores bíblicos adjudican al varón en menoscabo de la mujer; sin negar la posición, creemos que puede haber una interpretación alternativa.

La tradición acuña una sentencia célebre: «Dios cuenta las lágrimas de las mujeres»; y da la razón: «porque, inmiscuidas en la realidad cotidiana, ya sea desde la situación más humilde o desde la cuna más alta, sufren más al compartir y al comprender el penar de la vida». El relato no necesita especificar que es Dios quien suscita a Débora para que se «haga cargo de la batalla», como sucediera con Otniel. La juez, sentada a la sombra de la palmera, ha llorado el dolor de sus vecinos y lo ha transmitido a Barac para que empuñe la espada contra las huestes de Sísara.

Ahora bien, la Escritura recalca sin cesar la solidaridad de Dios con quienes sufren. Cuando José, el hijo de Jacob vendido por sus hermanos, sufría el oprobio en Egipto, sentencia la Escritura: «el Señor estaba con José» (Gn 39,2); así pues, el corazón de Dios late en el pecho de los más afligidos. Desde esta perspectiva y aunque el texto lo silencie, Débora, juez y profetisa, atenta como mujer al penar de su pueblo, percibió entre las lágrimas de Israel la voz de Dios que le

exigía el compromiso por la liberación de su pueblo. El relato no necesita decir que Dios suscita a Débora porque el dolor del pueblo, eco de la voz de Dios, determina el compromiso de la profetisa. Así pues, Débora es la profetisa del pueblo, pero, al recoger el clamor de los pobres para alentar la liberación del oprimido se convierte también en profetisa de Dios.

Barac asiente a la exigencia de Débora, pero pone una condición: «Si vienes conmigo, iré; pero si no vienes, no iré»; a lo que responde la juez: «Iré contigo, pero ya no será tuya la gloria, porque el Señor entregará a Sísara en manos de una mujer» (Jue 4,9). Conviene notar que la narración no confiere el título de juez a Barac, sino a Débora; en ese sentido, adjudica a la mujer la misión de «llevar la batalla». Débora marchó con Barac a Cades y, como señala el relato, la autoridad de la juez determinó el inicio del combate. Barac, obediente a la autoridad femenina, venció al ejército de Sísara, y el país quedó tranquilo durante cuarenta años (Jue 4,2-15; 5,31).

Débora no solo determina el inicio de la batalla, percibe también entre el fragor de la lucha la intervención de Dios en bien de su pueblo. Como señala la juez, el Señor exige de Barac el compromiso militar para que dirija el ejército contra las tropas cananeas. La mención a Dios entre el fragor de la batalla señala otro aspecto de la dimensión profética en que Débora ejerce la judicatura; pues el texto encomia a la mujer que sabe percibir entre los avatares de la lucha el compromiso de Dios con el pueblo doliente.

Entre las páginas del libro de los Jueces, sorprende la implicación de Dios en hechos de armas; sin embargo, la intervención de Dios propicia siempre la liberación del oprimido. De ese modo, el redactor del libro enfatiza que Dios está siempre de parte de los pobres; Débora, profetisa y juez, certifica con su palabra y su compromiso la solidaridad de Dios con quienes sufren bajo la bota de los prepotentes.

El relato sentencia la derrota de las tropas cananeas, pero adscribe la muerte de Sísara a la astucia de otra mujer, Yael, la esposa de Jéber, el quenita (Jue 4,11.17-22). ¿Quién es Jéber? A decir de la Escritura, los hijos de Jobab, el quenita, suegro de Moisés, subieron con los de Judá, desde la Ciudad de las Palmeras hasta el desierto de Judá (Jue 1,16). A tenor de la información bíblica, las relaciones entre la estirpe de Jobab y los israelitas eran buenas.

No obstante, Jéber, el quenita, se había separado de los hijos de Jobab y había plantado su tienda en torno a la encina de Saananín, cerca de Cades (Jue 4,11); además, como precisa el relato, había buenas relaciones entre Yabín, rey de Jator, y la familia de Jéber, el quenita (Jue 4,17). Cabe suponer, por tanto, que Jéber había cercenado las buenas relaciones que el resto de los hijos de Jobab mantenían con los israelitas (Judá), para trenzar lazos con Yabín; de ese modo, aunque fuera indirectamente, Jéber toleraría la opresión de Yabín contra los israelitas.

Ateniéndonos a las costumbres antiguas, Yael, esposa de Jéber, no tenía más alternativa que asumir la posición política de su marido, favorable a los cananeos y adversa a los israelitas. Sin embargo, asume la determinación de acabar con la vida de Sísara, presunto aliado de su marido, para salvar a los israelitas, ajenos a la benevolencia de Jéber. ¿Cómo lo hace?

Mientras sucumbía el ejército cananeo, Sísara buscó refugio en la tienda de Yael. La mujer, ateniéndose al buen entendimiento entre Yabín y Jéber, acogió a Sísara, pero cuando el sueño venció al general, le mató clavándole una estaca en la sien para coronar así la victoria israelita sobre los cananeos. Más tarde, cuando Barac llegó a la tienda, Yael le mostró el cadáver de Sísara.

Desde la óptica de estrategia militar, la astucia de Yael pudo sugerirle que la victoria israelita acarrearía dificultades al clan de su marido,

aliado de Yabín; por esa razón, habría matado a Sísara para granjearse así el favor israelita, el beneplácito del ejército vencedor.

Aún así, cabe una explicación alternativa que radica en el empeño de Yael para instaurar la justicia. Los ejércitos de Yabín llevaban veinte años oprimiendo Israel; como sabemos, los israelitas clamaron ante Débora quien alentó la decisión de Barac para acabar con las tropas enemigas. Yael, esposa de Jéber, aliado de Yabín, antepuso la lucha por la justicia a la inveterada sumisión a su marido, partidario de Yabín, por eso, contravino los pactos de Jéber con los cananeos y acabó con la vida de Sísara. De ese modo, Yael supo desprenderse de la sumisión a su marido para orientar su vida por el compromiso personal que deshace la maldad para implantar la justicia.

El laurel no cubre las sienes de Barac, sino la cabeza de Débora y Yael. Como señala la Escritura, el Señor ha desjarretado los carros de Yabín por el empeño de Débora y ha vencido a Sísara por mano de Yael.

La magnificencia de Débora puede parangonarse con la grandeza de Samuel. Ambos fueron profetas y jueces, aconsejaron al pueblo, y suscitaron líderes que salvaron Israel: Débora suscitó a Barac y Samuel a Saúl (Jue 4,6; 1 Sm 7,8). En una sociedad regida por varones, la mujer constituye la metáfora de quienes no cuentan, pero, como enfatiza el relato, el papel de Débora y Yael, resulta decisivo para la redención del pueblo oprimido.

Cántico de Débora y Barac: Jue 5

Al decir de los estudiosos, el poema es muy antiguo. Sin duda, el redactor del libro de los Jueces puso el cántico en labios de Débora y Barac para recalcar que ambos personajes encomian la actuación

del Señor que salva a su pueblo y acaba con los enemigos. Los versos destacan la magnificencia del Señor, como verdadero protagonista de la victoria israelita; al lado de Dios, Débora y Barac se convierten en instrumentos de la voluntad divina.

Desde esta perspectiva, el poema destaca la libertad de Dios para elegir a los redentores de su pueblo. En el seno de una sociedad regida por varones, parecería lógico que Dios eligiera un hombre para salvar Israel, pero Dios, señor de la historia, se vale de la grandeza de Débora y Yael. El poema reivindica solemnemente el papel decisivo de la mujer, oculto por la prepotencia masculina, en la construcción política de la sociedad israelita.

La victoria israelita sobre las huestes cananeas traspira el empeño de Dios por salvar a su pueblo. La mentalidad antigua concebía los astros como el ejército divino. El ejemplo más elocuente figura en libro de Josué, donde el paladín grita: «¡Sol, detente en Gabaón! ¡Y tú luna, sobre el valle de Ayalón! Y el sol se detuvo y la luna se paró hasta que el pueblo se vengó de sus enemigos» (Jos 10,13). Desde este horizonte, el Cántico de Débora interpreta el triunfo israelita desde la conjunción de los astros, metáfora del poderío divino, para conceder a Israel la victoria: «Desde los cielos combatieron las estrellas, desde sus órbitas combatieron contra Sísara» (Jue 5,20).

De modo análogo, la mentalidad arcaica entendía el suelo como un arma divina contra los adversarios de Dios. Un ejemplo significativo figura en la historia de Coré, Datán y Abirón; cuando los tres personajes se amotinaron contra Moisés y Aarón, «la tierra abrió sus fauces y se los tragó, a ellos y a sus familias, junto con los secuaces de Coré y sus bienes» (Nm 16,32). En ese sentido, el cántico de Débora celebra la fiereza del torrente Quisón, símbolo del envite contra las tropas de Sísara: «El torrente Quisón los barrió (al ejército de Sísara)» (Jue 5,21).

Enalzada la función del cielo y de la tierra, el poema elogia la grandeza de cuatro personajes que combatieron por la libertad de Israel: Sangar, Débora, Barac y Yael. El juez Sangar, hijo de Anat, derrotó a los filisteos, a golpes de aguijada de bueyes salvó Israel (Jue 3,31; 5,6). Aún así, el país cayó en el oprobio hasta que amaneció la nobleza de Débora; el poema ensalza el prestigio de la juez mediante el aura del vocativo, «oh Débora», a la vez que le confiere el mejor elogio: «madre de Israel» (Jue 5,7).

El título «madre de Israel» subraya el valor de la naturaleza femenina de Débora. Antes de la irrupción de la juez, Israel se consumía en el peor sinsentido. La idolatría, disfraz de la injusticia, imperaba en el país, mientras los enemigos golpeaban las puertas de las ciudades: Sísara, al frente de una coalición de reyes, empujaba el país a la fosa (Jue 5,19). Cuando Israel caminaba hacia la muerte, apareció Débora que, simbólicamente, lo engendró de nuevo: su compromiso político determinó el alzamiento de Barac que batió a las tropas de Sísara e instauró durante cuarenta años la paz en el territorio.

Continuando con la metáfora, Débora, madre de Israel, «volvió a engendrar la comunidad israelita»; la asamblea, sumida en la idolatría y presa del terror cananeo, volvió a nacer, gracias al empeño de la mujer fuerte. La decisión de la juez «para hacerse cargo de la batalla» cedió la espada a Barac para batir las filas de Sísara; de ese modo, el pueblo oprimido y condenado a la extinción pudo nacer de nuevo y gozar de paz durante cuarenta años.

Desde la perspectiva poética, el título «madre de Israel» trae a la memoria el elogio de Eliseo a su maestro, Elías, cuando le dijo: «Padre mío, padre mío, carro y auriga de Israel» (2 Re 3,4); a la vez que recuerda el aprecio del rey Joas por Eliseo, cuando le saludó: «¡Padre mío, padre mío, carro y auriga de Israel!» (2 Re 13,14). Mediante la locución «padre mío», la Escritura destaca el papel decis-

vo de ambos profetas en la liberación de Israel del yugo extranjero. Así como Elías y Eliseo recalcan el cariz masculino de la política liberadora, el testimonio de Débora, «madre de Israel», evoca el papel relevante y silenciado de la mujer en los avatares que tejen la salvación del pueblo oprimido.

La locución «carro y auriga» evoca el carro ligero, diseñado en Mesopotamia, que significó una revolución en el arte de la guerra. El carro ligero llevaba tres guerreros: un auriga, un arquero o lancero, y un defensor que, mediante un escudo, protegía la vida de los otros dos. El carro ligero llegó a ser tan decisivo que la capacidad de un ejército se medía por el número de carros; de ahí que la locución «carros y caballos» o «carros y aurigas» llegara a convertirse en un denominativo del ejército.

Cuando el relato reconoce a Elías y Eliseo como «carro y auriga de Israel» destaca en ambos profetas la personalidad de quienes guiaron la lucha, política y militar, que desembocó en la construcción de la sociedad solidaria e independiente del poder extranjero. La expresión «padre mío» indica, desde el punto de vista de la metáfora, el compromiso de Elías por «engendrar», desde la identidad anodina de un labriego de Abel Mejolá, un profeta decisivo en la historia de Israel, Eliseo.

La vivencia de Débora evoca, en buena medida, el compromiso de Elías y Eliseo. Como ellos, fue profetisa. Empeñó su vida en la militancia política que restauró la dignidad israelita. Desde el llanto de una comunidad sometida, «engendró» el gozo de un pueblo liberado; desde la debilidad de un guerrero pusilánime, «engendró» a Barac para salvar a Israel del flagelo de Sísara. En analogía con Elías y Eliseo, «padres y aurigas de Israel», Débora, «madre de Israel», empeñó su vida por «engendrar» un pueblo nuevo, a los héroes que batieron a Sísara a orillas del Quisón.

El cántico establece la grandeza o mezquindad de las tribus en relación con la confianza que depositaron en Débora y en su hijo espiritual, Barac. Los versos bendicen la esplendidez de Efraín, Benjamín, Zabulón, Isacar y Neftalí, a la vez que ensalzan la valentía de Maquir. A modo de contrapunto, censuran la ruindad de Dan, Rubén y Aser, al mismo tiempo que fustigan la estulticia de Galaad y Meroz (Jue 5,14-23a).

La magnificencia de Débora dejó huella en el imaginario popular. Aunque el poema sea antiguo, recibió retoques y adiciones a lo largo del tiempo. Como señalan los comentaristas, cabría destacar la más relevante: «¡Despierta, Débora, despierta! ¡Despierta, ponte en pie, entona un cantar!» (Jue 5,12). La expresión recuerda los versos de Isaías que imploran la intervención divina para restaurar la justicia y la equidad social: «¡Despierta, brazo del Señor, despierta y ármate de fuerza! ¡Despierta como antaño, como hiciste en el pasado!» (Is 51,9); y también evoca las invectivas proféticas para que Jerusalén retome su antigua prestancia: «¡Despierta, Jerusalén, despiértate y ponte en pie!» (Is 51,17).

Atendiendo a la relación entre el canto de Débora y el clamor de Isaías, cabe aventurar que la comunidad hebrea, cuando atravesaba épocas sombrías, rememoraba el cantar de la juez como acicate para sembrar entre el pueblo el ansia de honestidad y el anhelo de justicia. La memoria de la profetisa se convirtió en modelo de quienes pugnaban por «engendrar» la comunidad israelita desde los parámetros de la solidaridad y la justicia.

Al compás de Débora, asoma la figura de Yael, la mujer que coronó con sus manos la victoria israelita: «¡Bendita entre las mujeres, Yael!» (Jue 5,24). El encomio de Yael trasluce la valentía de Judit; pues, cuando hubo cortado la cabeza de Holofernes, Ozías, dirigente de Betulia, dijo a la mujer: «¡Bendita seas, hija del Dios Altísimo más

que todas las mujeres de la tierra!» (Jdt 13,18). Sin duda, la gesta de Yael se convierte en el modelo con que la Escritura dibuja la grandeza de Judit.

La advertencia de Débora a Barac: «Dios entregará a Sísara en manos de una mujer» (Jue 4,9), también encuentra su paralelo en la historia de Judit, pues Dios abatió la soberbia de Holofernes por mano de mujer (Jdt 9,10); de modo análogo la astucia de Yael vuelve a encontrar su correlato en el arrojito de Judit, cuando decapitó a Holofernes.

La relación estrecha que destila la actuación de Débora y Yael con la valentía de Judit subraya que las heroínas del tiempo de los jueces dibujaron el modelo de la mujer comprometida en la liberación de su pueblo. Algunos comentaristas sugieren que la presencia de Barac es del todo irrelevante, de ahí intuyen que el relato recogía tan solo la actuación de Débora y Yael; solo más tarde, algún redactor, con la intención de aminorar el empaque femenino, introdujo en el relato la figura de Barac.

Sea lo que fuere del proceso de redacción, la narración, tal como nos ha llegado, señala que el papel de ambas mujeres no quedó olvidado en el recuerdo nebuloso del pasado, sino que se convirtió en el patrón con que cortar el arrojito de quienes lucharon por la libertad de su pueblo.

3. Juldá

Como expusimos en su momento, Josías ciñó la corona siendo un niño de ocho años (640 a.C.). La minoría de edad del soberano determinó que el gobierno quedara en manos del pueblo de la tierra

y de los profetas del Señor. Los regentes atendieron las necesidades del pueblo sencillo. Renovaron el vasallaje ante Asiria, la potencia dominante, evitando toda veleidad hacia el País del Nilo; y alentaron la esperanza en la regeneración de Judá, la nación independiente, levantada sobre la justicia, la idiosincrasia religiosa y la tradición nacional.

La cautela de los regentes se mantuvo desde la ascensión de Josías (640 a.C.) hasta las convulsiones que estallaron a la muerte de Asurbanipal (627 a.C.). Aprovechando la convulsión asiria, Josías, auxiliado por los profetas del Señor y el pueblo de la tierra, emprendió la reforma de Judá, entre los años 627-622 a.C.

Durante los años que mediaron entre la coronación de Josías (640 a.C.) y la muerte de Asurbanipal (627 a.C.), los profetas del Señor, aliados con el pueblo de la tierra, sentaron las bases de la futura reforma, y, sin duda, continuaron colaborando con Josías cuando la reforma pudo desarrollarse libremente, una vez esquilmando el poderío asirio por la emergencia babilónica. Entre los profetas que descollaron en la tarea, la Escritura subraya el papel de Nahum, Habacuc, Sofonías y Jeremías, a la vez que remarca, aunque sea de forma callada, el papel decisivo de la profetisa Juldá.

El halo poético de la Escritura subraya que Josías, en el año dieciocho de su reinado (622 a.C.), envió a Safán, su secretario, al templo para recordar al sumo sacerdote, Jelcías, la necesidad pagar el jornal a los obreros que restauraban el santuario. Al encontrarse ambos dignatarios, dijo Safán a Jelcías: «He encontrado el libro de la Ley en el templo del Señor» (2 Re 22,8). Safán tomó el libro y se apresuró a leerlo ante el rey.

El contenido del libro alteró sobremanera el ánimo del monarca: «Tiene que ser grande la ira del Señor contra nosotros, porque

nuestros antepasados no han obedecido las palabras de este libro ni han cumplido lo que está escrito en él» (2 Re 22,13). Como acabamos de decir, Josías había emprendido la reforma de la sociedad judaíta; contaba con la ayuda inestimable del pueblo de la tierra, el consejo de los profetas y el auxilio de Nahum, Habacuc, Sofonías y Jeremías. Entonces, ¿por qué teme Josías la ira de Dios si ha empeñado su vida en la reforma?

El horizonte metafórico del relato sugiere la respuesta: el calado de la reforma no era suficiente. Como insinúa la narración, la reforma se conformaba con remozar el templo; pero la injusticia, encubierta por el manto de la idolatría, que sembraron Manasés y Amón no quedaba conjurada con unas obras en el santuario. Cabe pensar que los consejeros de Josías, todos varones, hubieran impulsado la reforma de la corte y las instituciones religiosas, olvidando, en buena medida, las necesidades del pueblo, agostado por el tributo requerido por Asiria y diezmado por los abusos de Manasés y Amón.

La lectura del libro de la Ley reveló a Josías las carencias de la reforma. Alarmado, ordenó a sus ministros que indagarán sobre la forma de reconducir la situación: «Id a consultar a Yahvé por mí y por el pueblo» (2 Re 22,13). Ahora bien, los cortesanos no podían o no sabían encauzar las aguas profundas de la renovación de Judá. Quizá por esa razón, los ministros no recabaron la opinión de los nobles, ni de los profetas, ni siquiera de los mentores insignes o de sus círculos afines: Nahum, Habacuc, Sofonías y Jeremías.

El sacerdote Jalcías, Ajicán, Acbor, Safán y Asayas buscaron el consejo de la profetisa Juldá, esposa de Salún, hijo de Ticvá, hijo de Jarjás, encargado del vestuario; la profetisa vivía en Jerusalén en el Barrio Nuevo (2 Re 22,14). El libro de las Crónicas señala un pequeño matiz sobre la genealogía de Juldá: «mujer de Salún, hijo de Tocat, hijo de Jesrá» (2 Cr 34,22).

La información que la Escritura ofrece sobre la identidad de Juldá es escueta. El personaje solo figura en 2 Re 22,14 y 2 Cr 34,22; pero, aún así, podemos intuir algunas cuestiones. La narración la presenta como esposa de Salún, en ese sentido destaca su papel en la vida familiar; la presentación es análoga a la de Débora, mujer de Lapidot, o de Yael, esposa de Jéber. Ahora bien, la relevancia de Juldá, como sucediera con Débora, supera el ámbito doméstico, pues recibe el título de «la profetisa»; una adscripción que el Antiguo Testamento reserva a cinco mujeres (María, Débora, Juldá, la esposa de Isaías y Noadía).

Cuando el texto subraya que los dignatarios más eminentes acuden a su casa para consultarle sobre el horizonte de la reforma, enfatiza la prestancia de la profetisa entre la comunidad hebrea. El relato señala el lugar donde encontrarla: «Vivía en Jerusalén, en el Barrio Nuevo» (2 Re 22,14), algo semejante ocurría con Débora, pues la Escritura también precisaba el lugar donde los israelitas acudían a consultarle: «Se sentaba bajo la palmera de Débora» (Jue 4,5).

Cabe pensar, pues, que la casa de Juldá, en el Barrio Nuevo, fuera el ámbito donde los habitantes de Jerusalén, ávidos de consuelo, buscaran el consejo de la profetisa. Conocedores de la popularidad de la mujer, los dignatarios de Josías acuden a casa de Juldá, al Barrio Nuevo, para recabar detalles sobre el libro de la Ley. ¿Cuál es la importancia del Barrio Nuevo?

Cuando David conquistó Jerusalén, la ciudad comprendía el espacio de una pequeña colina, el «Ofel». Más tarde, Salomón edificó sobre la colina superior, conocida, entre otros topónimos, como «el Monte del Templo», el santuario y el palacio real. El espacio conformado por el Ofel y el Monte del Templo delimitaba el área de una ciudad pequeña, pero, con el paso del tiempo, la urbe fue creciendo. Cuando cayó Samaría (722 a.C.), muchos israelitas emigra-

ron a Judá para encontrar cobijo en Jerusalén. La ciudad se ensanchó hacia la zona occidental del torrente Tiropeon; nacía así el Barrio Nuevo. Como la nueva barriada continuaba creciendo, el rey Ezequías edificó una muralla para proteger a sus moradores.

El Barrio Nuevo carecía del abolengo que disfrutaba el Ofel o el Monte del Templo. Sus habitantes permanecerían ajenos, en su mayor parte, a los tejemanajes de la corte y a los entresijos del templo. Aunque devotos del santuario, conservarían algunas tradiciones propias de la religiosidad popular, practicada en las casas particulares y conservada por las mujeres, en gran medida (Jr 7,18).

La población era de extracción judaíta, pero, como hemos insinuado, entremezclada con pobladores de origen israelita, emigrados tras la caída del Reino del Norte (722 a.C.). La idiosincrasia del Barrio Nuevo pondría a Juldá en contacto con el pueblo sencillo, alejado de la corte y del santuario, también la pondría en relación con la población judaíta y con el entorno emigrante. En definitiva, la vecindad del Barrio Nuevo abriría el espíritu de Juldá a las necesidades del pueblo sencillo, ignoradas por quienes moraban en el Ofel o en el Monte del Templo, imbuidos en el ambiente cultural y palaciego.

La narración especifica la genealogía y la tarea de su marido. Salún ocupaba un cargo relevante en el templo: «encargado del vestuario» (2 Re 22,14); misión desempeñada por personajes vinculados a la tribu sacerdotal de Leví. El texto acompaña la tarea de Salún con la mención de su genealogía: «hijo de Ticvá, hijo de Jarjás» (2 Re 22,14); de ese modo, sugiere que la familia de Salún atendía desde hacía algún tiempo el cuidado del vestuario.

Ateniéndonos a las costumbres matrimoniales, si Salún era de estirpe levítica, también lo era su esposa, Juldá (Ex 2,1; 4,20). Así pues, Juldá, casada con un funcionario relevante del templo, estaría al tan-

to, por boca de su marido, de los avatares del Monte del Templo, recinto del palacio y del santuario.

Nos atrevemos a insinuar una posibilidad. La genealogía de Salún es muy breve: «Salún, hijo de Ticvá, hijo de Jarjás» (2 Re 22,14); así, el texto enfatiza que la dedicación de la familia de Salún al cuidado del vestuario no es muy antigua, abrazaba solo tres generaciones. A pesar de su responsabilidad, «encargado del vestuario», Salún no reside en el Monte del Templo, como cabría esperar, sino en el Barrio Nuevo.

La residencia en el Barrio Nuevo y la brevedad de la genealogía sugieren que la familia de Salún carecía de raigambre inmemorial en Jerusalén. De ahí podríamos intuir, siempre desde la conjetura, que la familia de Salún descendería de alguna estirpe sacerdotal que, alentada por la reforma de Ezequías, hubiera fijado su residencia en Jerusalén, al cuidado del templo.

Si fuera así, Juldá también conocería el ánimo de los judaítas que hubieran abandonado su casa para emigrar a Jerusalén. El reinado de Ezequías se circunscribe a los años 716-687 a.C. mientras la Escritura sitúa el hallazgo del libro de la Ley en el año 622 a.C.; así pues, las tres generaciones que desembocan en Salún pueden llenar el arco temporal que media entre la reforma de Ezequías y el descubrimiento del libro.

Los enviados de Josías difícilmente podrían encontrar alguien más cualificado que Juldá para sondear las necesidades del pueblo. Conocedora del quehacer familiar, afincada en el Barrio Nuevo, esposa del encargado del vestuario y quizá de extracción emigrante, Juldá se convierte en la profetisa del pueblo que descubre a los dignatarios de Josías el calado social que debe asumir la reforma. Como dijimos, el rey y la corte quizá se contentaran con la reforma del palacio

y del templo, pero el descubrimiento del libro de la Ley subraya que la reforma debe alcanzar todo el ámbito social. En ese sentido, la palabra de Juldá se convierte en el eco del clamor popular que demanda una auténtica regeneración social.

Ahora bien, como enfatiza el relato, Juldá también habla en nombre de Dios; así lo recalca la mujer ante los emisarios de Josías: «Decid al rey de Judá [...] que os ha enviado a consultar al Señor» (2 Re 22,15.28). Las palabras que salen de la boca de Juldá constituyen el mensaje del Señor al soberano. Juldá es la profetisa de Dios y la profetisa del pueblo. Como sucedía con María, la hermana de Moisés, cuando Juldá toma la palabra para reivindicar las necesidades de los sencillos se convierte en profeta del pueblo y por eso mismo en profetisa del Señor.

Las palabras de Juldá elogian el coraje del monarca, capaz de escuchar el sentir popular y reconocer las carencias de la reforma, recién inaugurada. No obstante, valiéndose de un lenguaje arcano, retocado por escritas posteriores, la profetisa advierte sobre las consecuencias nefastas de un intento de reforma que solo afecte a la burocracia, sin adentrarse en las cuestiones que laceran el tejido social.

A modo de ejemplo, denuncia, en nombre de Dios, la malevolencia judaíta: «Ellos [los judaítas] me abandonaron [al Señor], quemando incienso a otros dioses, y me irritaron con su conducta perversa; pues bien, mi ira [de Dios] arderá contra este lugar y no se apagará» (2 Re 22,17). Como sabemos, la idolatría constituye el disfraz que camufla la injusticia. Al decir de Juldá, la ira de Dios, metáfora del colapso social, destruirá el país, si no desaparece la injusticia travestida de idolatría. Desde esta óptica, apreciamos que la voz de Juldá no se contenta con insertar tradiciones populares entre los renglones de la reforma, reclama la justicia, blasón de la dignidad humana y de la coherencia social.

Delineada la semblanza de Juldá, agucemos la imaginación para sondear el proceso que desembocó en la reforma de Josías, fruto maduro de la aplicación de las normas que conforman el libro de la Ley.

Josías solo pudo emprender la reforma, cuando el despotismo asirio llegó a su fin con la muerte de Asurbanipal (627 a.C.). El monarca inició la tarea con el auxilio de los notables y los profetas del Señor; sin duda, la reforma fue abriéndose paso mediante leyes y normas que brotaban en palacio. No obstante, la corte no creó todas las leyes, como era costumbre, mejoró las leyes antiguas e hilvanó otras nuevas. El conjunto de leyes fue entretejiendo lo que la Escritura denomina «el libro de la Ley» (2 Re 22,8).

Ahora bien, si el «libro de la Ley» se redujera al contenido legislativo nacido en palacio, carecería de la impronta religiosa que impregnaba los códigos de la antigüedad; por esa razón, la confección del texto legal no puede circunscribirse a la cancillería palaciega, debe abrazar también el parecer de la familias sacerdotales que dirigen el destino del santuario.

Con la intención de subrayar el papel del estamento sacerdotal en la elaboración de la Ley, el relato pone en labios del sumo sacerdote, Jelcías, palabras certeras: «He encontrado el libro de la Ley en el templo del Señor» (2 Re 22,8). Desde el prisma simbólico, las palabras de Jelcías delatan la intervención de los sacerdotes en la elaboración de la Ley que orientará la reforma.

Según el criterio de las cortes orientales, el parecer del palacio y el sentir del templo eran suficientes para que el monarca sancionara una ley. Sin embargo, cuando Josías escucha los cánones, exclama: «Id a consultar al Señor por mí, por el pueblo y por todo Judá» (2 Re 22,13).

Al decir de Josías, el dictamen de la corte y la opinión del altar no bastan para erigir la Ley; falta la opinión determinante del pueblo y la sanción del monarca. Al susurro de la historia de Juldá, se oye el clamor popular que amasa la letra de la Ley, emanada del palacio y del templo, con el llanto y la risa que tejen la vida del pueblo sencillo. Como dijimos, Juldá es la profetisa que incrusta el sentir popular entre las páginas del libro de la Ley, eje de la reforma.

Asentada la función de la corte, del templo y del pueblo sencillo, Josías promulga la ley con toda solemnidad. El rey mandó convocar a todos los ancianos de Judá y Jerusalén. Después subió al templo del Señor con toda la gente de Judá y todos los habitantes de Jerusalén: sacerdotes, profetas y todo el pueblo, chicos y grandes. Leyó ante ellos todas las palabras del libro de la alianza encontrado en el templo del Señor y, puesto de pie junto a la columna, selló ante el Señor una alianza, comprometiéndose a guardar sus preceptos y a poner en práctica las cláusulas escritas en aquel libro; todo el pueblo ratificó esta alianza (2 Re 23,1-3).

Conviene apreciar un detalle decisivo. Cuando el relato menciona el libro que Jelcías encuentra en el templo, lo denomina «libro de la Ley», cuando acaba de escucharlo Josías, la narración también lo reconoce como «libro de la Ley» (2 Re 22,8.11); sin embargo, cuando Josías lo proclama ante el pueblo, el escrito se identifica como «libro de la alianza» (2 Re 23,2).

Mientras el libro está el palacio o en el templo constituye el «libro de la Ley», pero cuando todo el pueblo lo ratifica, se convierte en el «libro de la Alianza». Tan solo una reforma que tuviera en cuenta todos los estamentos sociales podría aspirar a la victoria. Josías emprendió la renovación de Judá con el concurso de todos los estamentos sociales, también con la participación del pueblo, representado por Juldá; por eso la Escritura elogia la conducta del monarca: «Agradó con su con-

ducta al Señor e imitó el comportamiento de su antepasado David, sin desviarse ni a un lado ni a otro» (2 Re 22,2).

El relato concerniente al descubrimiento del libro de la Ley constituye un buen ejemplo para captar la significación simbólica de muchos relatos de la Escritura. Como hemos sugerido, el relato presenta, con el aura de la metáfora, el proceso que desembocó en la edición del libro de la Ley, eco de la tradición legal israelita, a la vez que reseña bajo el manto de Juldá la intervención del pueblo sencillo en la codificación y desarrollo de la reforma.

4. La Profetisa, esposa de Isaías

Cuando comentamos el ministerio de Isaías, tuvimos ocasión de adentrarnos en los entresijos de la situación social y política de Judá. El eclipse momentáneo de Asiria propició la rebelión de los pequeños estados, sometidos a la Gran Potencia. El reino de Damasco, regido por Rasín, e Israel, gobernado por Pécaj, emprendieron el asedio de Jerusalén para destronar al soberano legítimo, Ajaz, y entronizar un monarca títere, Tabel, afín a los intereses arameos. Ajaz buscó el socorro asirio para zafarse del envite de Rasín y Pécaj. Al punto resonó el consejo de Isaías. El profeta, atento a los intereses del pueblo, conminó al monarca a resistir el asedio, sin solicitar el auxilio asirio (Is 7,3-9).

Isaías sabía que el socorro asirio acrecería los tributos del vasallaje que Judá rendía al imperio, impuestos que saldrían del sudor de los pobres; por esa razón, desaconsejó el favor asirio que salvaría el centro de Ajaz, pero sumiría al pueblo en la miseria. Además, el profeta, conocedor de la política internacional y de la solidez de las defensas de Jerusalén, entendía que la crisis asiria era pasajera y que los muros de Sión podrían resistir la zapa de Rasín y Pécaj.

Con la intención de convencer al monarca, Isaías acudió ante Ajaz en compañía de su hijo, «Sear Yasub», el nombre significa: «Un resto volverá» (Is 7,3). La presencia de Sear Yasub aludía, desde el horizonte simbólico, a la seguridad que anidaba en el alma del profeta acerca de la salvación de Jerusalén, sin que fuera necesario comprar la ayuda asiria; por duro que fuera el asedio emprendido por Rasín y Pácaj, la Ciudad Santa, oculta bajo la mención del «resto», resistiría el envite.

A pesar del tesón de Isaías, Ajaz persistía en el deseo de recabar ayuda asiria. Dolido de la conducta del soberano, el profeta auguró al rey el nacimiento de un hijo, Emmanuel (Dios con nosotros). Como tuvimos ocasión de comentar, el rostro del Emmanuel esconde la presencia del príncipe Ezequías, heredero del trono de Judá. Con este vaticinio, Isaías desacreditaba la conducta de Ajaz y preconizaba el advenimiento de un soberano digno del trono. No obstante, Ajaz persistió en la intención de solicitar el amparo asirio.

Sin cejar en su empeño, la contumacia del profeta desplegó ante el monarca un tercer signo. Apelando al designio de Dios, Isaías tomó una tablilla grande sobre la que escribió un texto enigmático: «Ma-her Salal Jas Baz», que significa: «Pronto el saqueo, rápido el botín». Como Dios le había indicado, lo escribió en presencia de dos testigos: Urías y Zacarías, hijo de Baraquías (Is 8,1-2).

¿Quién es Urías? Cuando Ajaz fue a Damasco para recibir a Teglat-falasar, rey de Asiria, vio el altar que había en la ciudad. Sin tardanza, envió al sacerdote Urías un modelo del altar y un proyecto para su reproducción. Urías construyó el altar conforme a las instrucciones del rey. Al volver Ajaz a Jerusalén, emplazó el altar en el templo y dispuso que se ofrecieran sobre la nueva ara los holocaustos que ardían antaño sobre el altar del santuario (2 Re 16,10-16). Cabe deducir que Urías fuera un sacerdote eminente y un fiel partidario de la po-

lítica del rey; así pues, apoyaría la determinación de Ajaz para recabar la ayuda asiria.

La identidad de Zacarías permanece más opaca. La Escritura señala que el rey Ezequías, hijo de Ajaz, había nacido de las entrañas de la princesa Abiá, hija de Zacarías (2 Re 18,2). Si la identidad de Zacarías, padre de Abiá, fuera la misma de Zacarías, compañero de Urías, Zacarías sería el suegro de Ajaz. Así Zacarías, deseoso de conservar los vínculos con la familia real, auspiciaría el socorro asirio como garantía para que su hija continuara en el trono.

Isaías lanza la invectiva ante dos miembros insignes de la nobleza. El profeta espera, con certeza, que ambos dignatarios puedan convencer al monarca para que resista el ataque de Rasín y Pécaj, pues la ayuda asiria acarrearía una carga impositiva que sumiría al pueblo en la miseria.

Ahora bien, la Escritura señala una intervención de Isaías paralela a la redacción de la tablilla donde escribe el nombre de su hijo; dice el profeta: «Me acerqué a la profetisa, que concibió y dio a luz un hijo. El Señor me dijo: Llámale Maher Salal Jaz Baz, pues antes de que el niño sepa decir “papá” y “mamá”, la riqueza de Damasco y el botín de Samaría serán llevados ante el rey de Asiria» (Is 8,3-4). El significado del signo no puede ser más claro: antes de que el niño comience a balbucear, Asiria habrá acabado con Rasín y Pecáj. La lección es elocuente: no es necesario que Ajaz solicite ayuda asiria, pues la fiereza de la Gran Potencia acabará con los monarcas levantiscos.

Conviene apreciar la semejanza entre las palabras que el texto refiere al Emmanuel y las que apunta de Maher Salal Jas Baz. Afirma del Emmanuel: «Antes de que sepa el niño rehusar lo malo y elegir lo bueno, será abandonado el territorio de los dos reyes que te dan miedo» (Is 7,14); palabras muy afines, como hemos citado, a las

que señala la identidad de Maher Salal Jas Baz (Is 8,3-4). Un último detalle: ambos vástagos nacen de madres investidas de rasgos especiales: la madre del Emmanuel es una «doncella», y la madre de Maher Salal Jas Baz es «la profetisa».

Al decir de la Escritura, la profetisa es la mujer con quien Isaías engendra un hijo: Maher Salal Jas Baz. Aunque el texto no dice expresamente que fuera esposa de Isaías, cabe suponerlo. Isaías tenía ya otro hijo: Sear Yasub; no podemos saber si este vástago había nacido de las entrañas de la profetisa, pues, la poligamia era frecuente en Judá. En síntesis, la profetisa sería esposa de Isaías y madre de uno de sus hijos. Desde esta óptica, muchos comentaristas entienden el calificativo de la mujer, «la profetisa», solo como la forma coloquial de llamar a la esposa de Isaías; la mujer del profeta sería «la profetisa», así el título no tendría ningún valor religioso, solo aludiría a la «mujer del profeta».

No obstante, vale la pena ensayar otra interpretación. La expresión «la profetisa» aparece con artículo determinado «la»; en este sentido, denota la identidad de una mujer concreta. Así consta, por ejemplo, en el caso de María: «María, la profetisa» (Ex 15,20), y en la presentación de Juldá: «la profetisa Juldá» (2 Re 22,14; 2 Cr 34,22). La relevancia social de las mujeres que ostentan el título de «la profetisa», María y Juldá, sugiere que «la profetisa», mujer de Isaías, también gozara del reconocimiento comunitario.

La Escritura señala la relación familiar de María: «la profetisa, hermana de Aarón» (Ez 15,20). De modo análogo, especifica el vínculo matrimonial de Débora: «una profetisa, mujer de Lapidot» (Jue 4,4), y de Juldá: «mujer de Salún» (2 Re 22,14). Sin embargo, no refiere la vinculación familiar de «la profetisa»; suponemos que era la esposa de Isaías, pero el texto no lo afirma expresamente. Mientras María, Débora y Juldá aparecen vinculadas expresamente a un hombre (Moisés-Aarón, Lapidot, Salún), «la profetisa» guarda su independencia. Cabe

pensar que el autor del relato haya querido enfatizar el ministerio personal de «la profetisa», sin ligarla maritalmente a Isaías; así pues, aunque desconozcamos su nombre, «la profetisa» brilla con luz propia.

La dimensión profética de Débora aparece asociada a su tarea como juez: «Débora, una profetisa [...] era juez en Israel» (Jue 4,4); pero, ¿dónde podemos situar la dimensión profética de «la profetisa»? La respuesta solo puede moverse en el ámbito de la conjetura. Tanto el tamaño de la tablilla como el nombre del hijo que graba Isaías con letra grande, sugieren que se trata de una placa votiva (Is 8,1); semejante a las placas que se dejaban en el templo como testimonio de un juramento, plegaria agradecida, o súplica del auxilio divino. Isaías labra la tablilla en presencia del sacerdote Urías, miembro destacado de la clerecía; quizá, sumo sacerdote (2 Re 16,10-18). El carácter de la tablilla y la mención del sacerdote sugieren que la escena tuviera lugar en el templo.

Una vez relatada la cuestión de la tablilla, depositada en el santuario, el texto refiere la relación entre Isaías y «la profetisa» de la que nació Maher Salal Jas Baz. La relación inmediata entre los versos concernientes a la tablilla, escrita en el templo, con las líneas dedicadas a la concepción del hijo, permite intuir, desde el ámbito de la conjetura, que «la profetisa» estuviera vinculada al santuario. El uso del artículo determinado, «la profetisa», puede sugerir que tuviera un papel muy relevante entre las mujeres que servían el templo como «profetisas culturales».

Con la intención de calibrar el papel de «la profetisa», conviene sintetizar la secuencia narrativa de Is 8,1-4. Mediante dos gestos simbólicos, Isaías ha intentado, sin conseguirlo, doblegar el ánimo de Ajaz: el signo de Sear Yasub y el prodigio del Emmanuel (Is 7). Sin perder el coraje, Isaías acude al templo donde graba una tablilla votiva, en presencia de dos testigos: Uzías, miembro del clero de alcurnia, y Zacarías, representante de la corte.

El enunciado de la tablilla es emblemático: Maher Salal Jas Baz, «Pronto el saqueo, rápido el botín». Al labrar la tablilla en el templo ante dos testigos, Isaías compromete su palabra y la voluntad de Dios en que se cumplirá el contenido de la placa: Pronto llegará el saqueo y rápido será el botín; es decir, con la mayor presteza llegará el rey de Asiria para quebrar la arrogancia de Israel y Damasco. De ese modo, Isaías empeña su militancia política para convencer a los judaítas, tanto dignatarios como pueblo sencillo, de la futilidad de la ayuda asiria, pues Jerusalén puede resistir el envite.

Ahora bien, Isaías no se conforma con el texto votivo, engendra un hijo en las entrañas de la profetisa para certificar la firmeza del augurio. El nombre del hijo, «Maher Salal Jas Baz», prelude el desastre que acabará con Rasín y Pécaj: «Antes de que el niño sepa decir “papá” y “mamá”, la riqueza de Damasco y el botín de Samaría serán llevados ante el rey de Asiria» (Is 8,4). El papel de «la profetisa» es decisivo, ella engendra el hijo que dará testimonio de la certeza que anida en el vaticinio del profeta.

Aunque sea desde el horizonte de la conjetura, el relato insinúa el calado del ministerio de «la profetisa». Una mujer religiosamente relevante; vinculada de modo eminente al servicio del templo; esposa de Isaías, pero con tanta personalidad que el relato no vincula su ministerio, de forma directa, a la relación matrimonial con el profeta. Bajo el manto de «la profetisa» asoma, simbólicamente, la militancia del pueblo, reunido al cobijo del templo, que comparte la postura de Isaías; como sabemos, el profeta persigue, ante todo, la independencia política de Judá, pues la dependencia asiria hundiría el pueblo, acribillado a impuestos, en la sima de la miseria.

Conocemos ya el final de la historia; Ajaz solicitó la intervención asiria, el gran imperio salvó Judá, pero sometió el país a la carga impositiva. La conducta del rey debió suscitar la tristeza del profeta. La

profetisa debió compartir, sin duda, la decepción de Isaías y esperó a su lado que Ezequías, el rey deseado, encauzara la historia de Judá por la senda de la justicia.

5. Noadía

El año veinte del rey Artajerjes, en el mes de Nisán, marzo-abril 445 a.C., Nehemías solicitó el permiso del soberano persa para ir a Jerusalén con intención de restaurar la ciudad. El rey no solo aceptó la petición, sino que entregó cartas a Nehemías para que los gobernadores de Transeufratina le facilitaran el viaje, y para que Asaf, el responsable de los bosques del rey, le proporcionara madera de construcción para las puertas de la ciudad, la muralla y la casa donde pensaba instalarse (Neh 2,1-8a). Con el propósito de certificar la solvencia del proyecto, el relato pone en labios de Nehemías una plegaria: «El rey me lo concedió, pues la mano bondadosa de Dios estaba conmigo» (Neh 2,8).

Ahora bien, una vez esbozado el proyecto, comienza a sonar la trompeta de los adversarios. Cuando se enteró Sambalat, el jorita, y su siervo Tobías, el amonita, se disgustaron mucho por la llegada de Nehemías a Jerusalén (Neh 2,10). Sambalat era el gobernador de Samaría, mientras Tobías estaba a sus órdenes como gobernador de Amón. La suspicacia de ambos dignatarios nacía, seguramente, de intereses económicos; pues la reactivación de Jerusalén mermaría la expectativa comercial de Samaría y Amón.

Al cobijo de la noche, Nehemías inspeccionó el estado ruinoso de las murallas; por la mañana, logró convencer a los dirigentes judíos de la urgencia de reparar los muros. Sin embargo, Sambalat y Tobías, junto con Guesen, jeque de las tribus árabes de Quedar, ridicu-

lizaron el intento y acusaron a Nehemías de querer sustraerse a la autoridad persa (Neh 2,11-20).

A pesar de la adversidad, los judíos, obedientes a la voz de Nehemías comenzaron a reparar la muralla; solo un grupo reducido, los notables de Técoa, se mostro displicente. Sambalat y Tobías, como cabía esperar, escarnecieron el tesón de la asamblea; aún así, la comunidad logró completar la muralla hasta media altura. Cuando Sambalat, Tobías, los árabes, los amonitas y los asdodeos tuvieron noticia de la reparación de los muros, se conjuraron para atacar Jerusalén (Neh 4,1-2).

La confianza de algunos judíos, vecinos de los conjurados, previno del peligro a los constructores. Nehemías, atento al aviso, dispuso la defensa: «con una mano cuidaba cada uno su trabajo y con la otra empuñaba el arma» (Neh 4,11). Los enemigos tendieron una emboscada a Nehemías, pero el dirigente consiguió escapar. Sambalat acusó a Nehemías de sedición: «Se oye [...] el rumor de que tú y los judíos estáis pensando sublevaros; por eso reconstruyes la muralla y tratas de hacerte rey» (Neh 6,6).

Ahora bien, los adversarios más duros procedían de las filas judías. Con engaño, Semaías, vendido a Sambalat y a Tobías, anunció una profecía para sugerir a Nehemías que buscara refugio en el templo. Si Nehemías hubiera penetrado en el santuario no solo habría mostrado su debilidad, también habría cometido la falta que le desacreditaría ante sus hermanos; pues, siendo laico, no podía introducirse en lo más recóndito del templo (Nm 18,7). Harto de dolores, Nehemías impetra la ira divina sobre sus adversarios: «¡Acuérdate, Dios mío, de esto que han hecho Tobías y Samabalat; acuérdate también de la profetisa Noadía y de los demás profetas que trataron de atemorizarme!» (Neh 6,14).

Contra todo pronóstico, la muralla quedó terminada el día veinticinco de Elul, en cincuenta y dos días, a comienzos de octubre del

445 a.C. Aún así, los notables de Judá, en connivencia con Tobías, no cesaban de intrigar contra Nehemías. El dignatario, venciendo cualquier temor, confió el mando de Jerusalén a su hermano Jananí, e instaló a Jananías como jefe de la ciudadela; después repobló la ciudad y acogió a quienes regresaban de Babilonia (Neh 6,12-7,3).

Como hemos visto, la Escritura enumera los adversarios de Nehemías que se opusieron a la reconstrucción de las murallas. En primer lugar, figuran los líderes extranjeros: Sambalat, el jorita, gobernador de Samaría; Tobías, el amonita, gobernador de Amón, a las órdenes de Sambalat; y Guesen, jeque árabe de Quedar; también destaca la saña de comunidades vecinas: árabes, amonitas y asdodeos.

En segundo término, destaca la oposición de los nobles judíos: los notables de Técoa y los dirigentes de Judá que, aliados con Tobías, se confabularon contra Nehemías; Tobías contaba con muchos partidarios en Judá por ser yerno de Secanías, hijo de Araj, y por estar casado su hijo Juan con la hija de Mesulán, hijo de Berequías (Neh 6,17).

Conviene notar que Mesulán, hijo de Berequías, había destacado por su trabajo en la reconstrucción de las murallas (Neh 3,4.32), quizá Semaías, encargado de la restauración de la puerta Oriental, fuera hijo de Sacanías, hijo de Araj. De ahí podemos deducir que también estallaron disputas entre los judaítas que reparaban la muralla, alentadas por Tobías, contra la autoridad de Nehemías.

En tercer lugar, sorprende la oposición de los profetas. El texto menciona a Semaías, hijo de Delaías, hijo de Mehetabel, quien, instigado por Tobías y Sambalat, buscó el descrédito de Nehemías. El texto censura la actitud de Noadía, la profetisa, y de los demás profetas que intentaron amedrentar a Nehemías (Neh 6,16). La lectura parece sugerir que la oposición de Noadía y los demás profetas em-

bistió contra el empeño de Nehemías por edificar la muralla; sin negar la cuestión, permítanos el lector aventurar, desde el horizonte de la conjetura, una explicación alternativa.

Con la excepción de Noadía, toda la oposición contra Nehemías está en manos de varones y centrada en motivos políticos y económicos. Sambalat, Tobías y Guesen temen que la pujanza de Jerusalén vaya en detrimento del poder de Samaría. El parentesco de Tobías con los judíos y la felonía de Semaías no hacen sino reforzar la posición política y el interés económico de Sambalat y sus adláteres.

¿Qué papel juega una mujer, Noadía, en la pugna económica y política que el libro de Nehemías adscribe a la disputa entre varones? Siempre desde el prisma de la conjetura, surge otra pregunta: ¿Acaso la crítica de Noadía podría dirigirse contra intereses distintos a los perseguidos por varones, centrados, según subraya el libro de Nehemías, en el poder y en el control de la economía?

El análisis de la palabra «profeta» en los libros de Esdras y Nehemías señala el aspecto positivo del término: los profetas transmiten los mandamientos de Dios (Esd 9,11; Neh 9,30); fieles a la voluntad divina, sufren el martirio (Neh 9,26); soportan las mismas penalidades que el pueblo (Neh 9,32); por si fuera poco, en opinión de Guesen, favorecen la posición de Nehemías, por cuanto concierne a la construcción de la muralla (Neh 6,7). Entonces, si el término «profeta» adquiere una connotación positiva, cabe preguntarse ¿qué razón puede existir para que adopte un aspecto negativo cuando se refiere a Noadía?

Conviene precisar que el término «profeta» no se aplica, en sentido propio a Semaías; el dignatario que tendió una celada a Nehemías. El texto solo señala que «anunció una profecía», en el sentido de que «pronunció un vaticinio»; pero insiste en decantarlo de la identidad propia de los profetas: «no había sido enviado por Dios,

había anunciado la profecía porque Tobías y Sambalat lo habían comprado» (Neh 6,12). Aclarada la cuestión, volvamos de nuevo a la pregunta: si el libro de Nehemías recalca la percepción positiva de los profetas, ¿por qué arremete contra Noadía, la profetisa?

Como sabemos, la misión de Nehemías y su compañero, Esdras, no se redujo a la construcción de la muralla. Ambas dignatarios emprendieron la reforma de la comunidad judía. Uno de los aspectos cruciales consistió en la conformación de la «raza santa» (Esd 9,2). La raza santa define la identidad de la asamblea judía reformada por Esdras y Nehemías: la comunidad reunida al amparo del templo, fiel a la Ley, y claramente diferenciada del resto de la población de Judá (llamado Yehud en tiempos de Esdras y Nehemías).

No obstante, la confección de una comunidad caracterizada, entre otros aspectos, por la uniformidad racial, requirió un sacrificio que recayó sobre las mujeres: todo judío casado con una mujer extranjera tuvo que divorciarse de ella. Esdras hizo jurar a los varones judíos que despedirían a las esposas que no fueran de estirpe judía. Los judíos «se comprometieron bajo juramento a despedir a sus mujeres extranjeras», y, por si fuera poco «ofrecieron por su delito [haberse casado con mujeres no judías] un sacrificio de reparación» (Esd 10,1-18; Neh 9,1-2).

El libro de Esdras ofrece la larga lista de judíos que despidieron a sus esposas extranjeras: «[...] de los hijos de Jasún: Matenay, Matatá, Zabad, Elifélet, Yeremay, Manasés, Semeí [...] etc.» (Esd 10,33); el listado concluye con la mayor dureza: «Todos casados con mujeres extranjeras a las que despidieron junto con los hijos nacidos de ellas» (Esd 10,44).

Por si fuera poco, el libro de Nehemías subraya el desprecio por dos pueblos vecinos: «El amonita y el moabita no entrarán jamás en la

asamblea de Dios» (Neh 13,1); y certifica la exclusión de todo extranjero, los miembros de la asamblea: «decidieron excluir de Israel a todo extranjero» (Neh 10,3). Como recalca el relato, cuando Nehemías se enteró del matrimonio de algunos judíos con extranjeras los hizo azotar y mando que les arrancaran los cabellos (Neh 13,23-27).

El repudio de las extranjeras confirió a Israel la unidad racial, pero arrojó a las mujeres extranjeras y a sus hijos en la más cruel marginación; la mendicidad, la prostitución y el desarraigo era la suerte que aguardaba a las mujeres despedidas. Contra tamaña injusticia, cometida en nombre de la Ley, se alzó la voz de los profetas. Como señalamos en su momento, el autor del libro de Jonás compuso un relato donde ensalzaba, contra la posición de Esdras y Nehemías, la misericordia del Dios de Israel hacia los extranjeros, representados por los habitantes de Nínive.

Al unísono con el libro de Jonás, un autor anónimo, redactó el libro de Rut; obra hilvanada, entre otros motivos, para denunciar la intransigencia de Esdras y Nehemías contra los matrimonios con extranjeras. La trama del libro de Rut es muy conocida.

A causa del hambre, un hombre de Belén de Judá emigró a la campiña de Moab, con su mujer y sus dos hijos. El hombre se llamaba Elimélc; su mujer, Noemí, y sus dos hijos, Majlón y Quilión. Llegaron a la campiña de Moab y se establecieron allí. Cuando murió Elimélc, Noemí se quedó sola con sus dos hijos; ambos se casaron con moabitas, una se llamaba Orfá y la otra Rut. Al cabo de diez años, también murieron Majlón y Quilión, y Noemí se quedó sola y sin hijos.

Cuando Noemí oyó que el Señor había visitado a su pueblo, decidió volver a Belén. Regresó en compañía de su nuera, Rut; ambas mujeres se establecieron en Belén. Después de muchas peripecias

Rut, la moabita, contrajo matrimonio con Booz, pariente de Elimelec; fruto del matrimonio, nació un hijo, Obed, padre de Jesé, padre de David, rey de Israel (Rut 4,18-22).

El libro constituye la más dura protesta contra la posición de Esdras y Nehemías por cuanto concierne a los matrimonios mixtos. Como hemos mencionado, el libro de Nehemías prohíbe los esponsales entre judíos y extranjeras, rechaza expresamente a moabitas y amonitas, a la vez que excluye a todo extranjero de la comunidad israelita.

A modo de contrapunto, el libro de Rut no solo encomia el matrimonio de Booz con Rut, una extranjera, sino que adscribe a David, el rey emblemático, una ascendencia moabita; al decir de Esdras y Nehemías, la raza más despreciable.

El libro tiene como protagonistas principales a dos mujeres: Rut y Noemí. La historia de ambas constituye, desde el horizonte metafórico, la denuncia más feroz contra la arbitrariedad de Esdras y Nehemías. Desde la óptica poética del libro de Rut, volvamos la mirada hacia la identidad de Noadía.

Así como Rut y Noemí encarnan literariamente la queja contra la intransigencia de Esdras y Nehemías; quizá Noadía, desde el ámbito de la conjetura, podría personificar el calado de la protesta que resonó en Judá contra la decisión de los dignatarios de prohibir los matrimonios mixtos. En una sociedad donde los varones, amparados por la Ley, repudian a las extranjeras, se alzaría la voz de Noadía que, ignorando la autoridad de Esdras y Nehemías, defendería el derecho de las mujeres arrojadas a la marginalidad por la pretendida pureza étnica alentada por varones.

De ser cierta la conjetura, no resulta extraño que la profetisa consiguiera atemorizar a Nehemías, tan atento al sentir de los varones y tan despiadado con las mujeres extranjeras.

El profeta es aquel que con lo que piensa, dice y hace muestra a sus coetáneos el verdadero rostro de Dios. De ahí que Noadía, a ejemplo de Rut y Noemí, alza la voz contra quienes marginan a la mujer y desdeñan al extranjero. La «raza santa» no puede levantarse sobre la exclusión étnica, solo se yergue sobre los pilares de la justicia, columnas de la sociedad libre y solidaria donde todos, especialmente los débiles, encuentra solidaridad, amor y cobijo. Tal vez nuestra percepción de la identidad de Noadía sea excesivamente conjetural, pero, desde la perspectiva de la metáfora, hemos roto una lanza a favor de la mujer valiente.



CUARTA PARTE

Para profundizar

Relevancia actual de los profetas bíblicos

CAPÍTULO 12

1. La historia humana, escenario del mensaje profético

Cada época de la historia humana, especialmente en los momentos que delatan un cambio de paradigma en la interpretación del entramado social, se ha percibido a sí misma como una etapa difícil. A modo de ejemplo, los sumerios entendieron la eclosión de la mentalidad acadia como el ocaso definitivo de la cultura; los egipcios del reino antiguo interpretaron el eclipse del primer período intermedio como el crepúsculo de la civilización milenaria, solo más tarde, con la eclosión del reino medio, apreciaron las grandezas de las primeras dinastías que supieron coronar la cima de las pirámides.

Quizá sea Hesíodo quien, entre los antiguos, plasmó con mayor esmero la progresiva decadencia social. Tras la etapa de oro, caracterizada por la felicidad sin mella, amaneció la edad de plata, entretejida con el primer penar, después, saltó a la palestra la era del bronce, teñida por la desgracia, que desembocó en la fase del hierro, embebida de injusti-

cia. No obstante, al decir del poeta, a lo largo de la senda del precipicio la humanidad también supo entrever las ocasiones que le brindaba la suerte para hilvanar, con la hebra de los grandes valores, la sociedad feliz a la que aspira el corazón humano. Así entre el curso decadente de la historia, Hesíodo bordó el ciclo de los héroes, el respiro que la historia concedía al ser humano para levantar la sociedad entusiasmada por su futuro (Hesíodo: *Los trabajos y los días*: 106-201).

Al modo de la etapa de los héroes, descrita por Hesíodo, la historia oriental, sumida tantas veces en el despotismo de los monarcas, supo apreciar las grandes ocasiones en que los avatares del mundo iluminaban con esperanza el rostro de los hombres, a menudo tan desesperados por el curso cansino de los hechos. Así, la caída de Nínive por la espada medo-babilónica, acabó con el totalitarismo y sembró en Oriente antiguo el coraje de la vida (612 a.C.); la irrupción de Alejandro Magno, el soberano humanista, hilvanó en Oriente los hilos de la hermandad entre los pueblo y entreabrió las puertas de la solidaridad humana (336-323 a.C.).

Ciñéndonos a la perspectiva pedagógica y simplificando el análisis, podríamos entender que las civilizaciones se trenzan entre dos corrientes antagónicas. Por una parte, pueden interpretarse como un declive de los valores que encierran el entamado social en estructuras injustas, cada vez más inamovibles por intenso que sea el esfuerzo humano (F. Fukuyama: *El fin de la historia y el último hombre*). Por otra, brotan planteamientos que apuntan al horizonte de la humanidad armónica que puede construirse con la insumisión del ser humano ante el pesimismo dominante y alentarse con el empeño de los hombres y mujeres que militan a favor del rostro humano de la sociedad y la cultura (C. Pino y A. Arnau: *Vivir, un juego de insumisión*). La sociedad contemporánea participa de la visión antagónica que ha delineado el curso de la historia.

Tal vez la percepción más sombría del devenir humano estaría representada por el auge del nihilismo; el humo que ahoga la esperanza de modelar el corazón del hombre con el barro de la justicia y la piedra de los valores. Quizá sea M. Heidegger quien mejor ha esbozado el trasluz del aura nihilista: «El nihilismo es este proceso histórico por el cual el dominio de lo suprasensible caduca y se vuelve nulo, con lo cual el ente mismo pierde su valor y su sentido» (M. Heidegger: *Nietzsche*). El término *suprasensible* alude, desde la perspectiva de Heidegger, al conjunto de valores, fines, ideas e ideales que hasta ahora han conferido sentido a la existencia humana y han permitido interpretar el sentido de la historia.

Al contraluz del filósofo, captamos el latido de personas que, inmersas en la sociedad contemporánea, entregan la vida para colmar el sentido de la esperanza humana. El papel de Jody Williams en la eliminación de las minas antipersona, el combate de Pérez Esquivel por los derechos humanos y contra las dictaduras más feroces, el compromiso de Vicente Ferrer o de la Madre Teresa a favor de los más pobres de la tierra.

Muy a menudo, escuchamos la voz de organizaciones no gubernamentales que levantan puentes de solidaridad; Manos Unidas o Médicos del Mundo constituyen un buen ejemplo. No podemos olvidar el ejército de voluntarios anónimos que comprometen la vida para paliar el sufrimiento humano; quienes colaboraron en la reconstrucción de Haití, tras el terremoto, o quienes paliaron el azote del tsunami de Indonesia, o ayudaron a las víctimas de las inundaciones de Pakistán. Tampoco podemos desdeñar el progreso de la ciencia que acrece la calidad de la vida y favorece la cohesión social; ni la aportación de las artes que permiten al ser humano ahondar en su identidad personal y robustecer sus valores éticos.

Sin duda, la sobra del nihilismo no consigue enlutar del todo el corazón del ser humano que dirige su vida hacia el puerto de la libertad y la sociedad solidaria. Aunque el hombre comprometido sorba el acibar nihilista, puede compartir la célebre sentencia de L. von Ranke: «todas las épocas son inmediatas a Dios» (L. von Ranke: *Sobre las épocas de la historia moderna*). Adoptando un lenguaje secular, la afirmación del pensador alemán indicaría que cualquier coyuntura histórica constituye una ocasión privilegiada para que el ser humano edifique la cohesión social sobre los pilares de la cultura, la solidez de los valores y el imperio de la justicia.

Incluso nos atreveríamos a decir que el hombre y la mujer, atentos al palpito del mundo e implicados en la humanización de la historia, saben percibir, incluso en las redes del nihilismo, el sentido de la vida que forja la sociedad sobre el yunque de los valores. Aunque la pregunta por el «sentido de la vida» despunte en el pensamiento de Kant y aflore en la obra de Kierkegaard y Schopenhauer, aparece de modo tangible en la filosofía nietzscheana. Escuchando el eco del pensamiento nietzscheano, según el que nos hallamos como «vagando a través de una nada infinita» (F. Nietzsche: *La gaya ciencia*), el ser humano puede intuir la eclosión de la pregunta por el sentido de la vida y el sentido de la historia (F. Nietzsche; ed. G. Colli-M. Montinari).

Como sabemos, Nietzsche reconoció la identidad del cristianismo como una «nueva forma de vida»; no definió a Jesús y a sus seguidores desde la categoría de «una nueva fe», sino desde la perspectiva de la «nueva forma de vida». Así resuena la voz del filósofo: «No es una “fe” lo que distingue al cristiano: el cristiano obra, se distingue por un modo de obrar diferente»; el cristianismo es «una nueva forma de vida, no una nueva fe», sentenció el maestro de la sospecha (F. Nietzsche: *El Anticristo*). Cuando traducimos la sentencia nietzscheana al lenguaje secular, enfatizamos que el compromiso mi-

litante que apunta al horizonte de un mundo más humano y solidario no se reduce simplemente a una «forma de pensar», sino que implica una «forma de vida» capaz de modificar el tejido del mundo hacia vivencia de la concordia humana y la equidad social. Conviene precisar que la perspectiva cristiana y el horizonte humanista no constituyen dos percepciones antagónicas; pues, nada que sea verdaderamente humano es ajeno a la opción cristiana.

Ahora bien, quien desee implicarse en el bordado de una «forma de vida» que «llene de sentido» el corazón del mundo debe engendrar en su alma dos cualidades cruciales: «la novedad de su mensaje» y «la credibilidad de su persona». ¿A qué nos referimos?

La mención de la «novedad del mensaje» implica la capacidad de ofrecer al ser humano las herramientas capaces de despertarle de la somnolencia hacia donde le abocan los vericuetos del nihilismo. La capacidad de bosquejar un «mensaje nuevo» no se improvisa; requiere la sagacidad para analizar a fondo la situación social, precisa del empeño por compartir con los otros las ilusiones y los proyectos, a la vez que demanda la valentía de la insumisión contra las ataduras que cercenan las utopías y anulan la esperanza. Tampoco la «credibilidad personal» se improvisa o nace del azar. Surge lentamente de la implicación del ser humano en los entresijos del mundo; desde el nivel más sencillo, como puede ser la solidaridad entre vecinos, hasta las cotas más altas que reflejan el compromiso político o la opción radical a favor de los pobres.

Desde el horizonte que acabamos de mentar, despunta la actualidad del mensaje profético; pues los profetas son maestros en el arte de curtir el alma con los valores de la novedad y la credibilidad humana. Desde ese prisma, supieron ofrecer a la sociedad de su tiempo una «forma de vida», asentada en la solidaridad y la justicia, capaz de insertar al hombre en el cauce de la vida llena de sentido.

2. La pluralidad del compromiso profético

Los párrafos anteriores podrían inducir al lector a creer que los profetas constituyen una comunidad uniforme que, desde el mismo horizonte y con medios idénticos, intenta plantar en el mundo la semilla de la libertad; pero, la realidad es distinta. Como hemos podido apreciar a lo largo de las páginas de este libro, los profetas adoptan estrategias distintas e intervienen en escenarios diversos para poner de manifiesto el mensaje nuevo y el compromiso ético con que orientar la evolución social por la senda de la solidaridad, el único camino que tiene futuro. De ese modo, el mensaje profético certifica que cualquier persona, sea cual sea su credo o su posición social, esta llamada a comprometer la vida en la forja de la justicia.

Unos profetas orientan su compromiso para conseguir que el respeto por la verdad sea el eje jurídico de los tribunales de justicia; de ese modo, critican el soborno (Is 1,23), condenan la absolución del culpable (Is 5,23), denuncian la condena del inocente (Am 5,12), censuran las sentencias inicuas (Ez 7,23), maldicen el perjurio (Miq 6,12) y batallan contra el desprecio de los míseros (Jr 5,28).

Con frecuencia constatan la injusticia que provoca el comercio fraudulento, la acumulación de la riqueza en pocas manos y el hambre que azota las clases populares; de ese modo, censuran el imperialismo económico (Sof 1,10-11), el abuso contra los pobres (Am 4,1; 5,7) y el fraude en los pesos y medidas (Am 8,5).

Aunque la esclavitud fuera una institución bien asentada en el mundo antiguo, la profecía fustiga cualquier arbitrariedad de los amos contra los siervos (Am 1,6.9; 2,6; 8,6). Cuando Amós alude a los prisioneros de guerra y a los ciudadanos insolventes que caen en las redes de la esclavitud, certifica que nada justifica la esclavización del

ser humano. Con especial saña, Isaías y Miqueas denuncian la situación de los huérfanos y las viudas que, atenazados por el desamparo, sufren la fusta de los poderosos (Is 10,1-2), a la vez que censuran con la mayor dureza la situación de los niños que, profanados por desalmados, pierden su candor para siempre (Miq 2,9).

El latifundismo que sume a los campesinos en la miseria y usurpa la hacienda de los pequeños propietarios, recibe las invectivas de los profetas, enemigos de los ladrones y perjuros (Zac 5,1-4). Con valentía condenan el salario injusto con que la nobleza abusa de los pobres; Jeremías arremete contra la tiranía del rey Joaquín que construye un rico palacio sin pagar el sueldo a los obreros (Jr 22,13-19); Malaquías abofetea el rostro de los propietarios que pagan a los trabajadores un salario fraudulento (Mal 3,5).

Sin dudarle un instante, fustigan los tributos e impuestos que merman los bienes del pueblo sencillo (Am 2,8; 5,11). Manifiestan la desvergüenza de quienes no devuelven las prendas (Am 2,8), condenan a los usureros (Is 3,12), censuran a quienes depredan el poco dinero de los pobres (Is 58,3), condenan el robo (Os 4,2) y la usurpación de los campos (Miq 2,2). Con la mayor decisión, denuncian la vileza del asesinato (Jr 7,9); especialmente la conducta sangrienta de quienes frecuentan el templo (Os 6,9) y los que perpetrar crímenes políticos (Os 1,4). Amós y Oseas desenmascaran la violencia contra la mujer; Ezequías acusa a los nobles de llenar de sangre las calles de Jerusalén (Ez 7,23) y Jeremías constata los crímenes que enlutan las calles de Sión (Jr 2,34).

El lujo y la riqueza que ofenden la dignidad de los pobres constituyen otra diana donde se clavan las flechas de los profetas. La furia de Amós desgarrar el rostro de las damas enfundadas en ricas telas y acicaladas con perfumes exóticos (Am 3,10.15); Isaías desenmascara el orgullo y la ambición política (Is 3,18-21); Jeremías, con el envite

profético (Jr 5,25-28) o con la sagacidad del sabio (Jr 7,11), reprueba la riqueza mal adquirida. Al decir de los profetas, el afán por la riqueza enturbia el alma de todo el pueblo (Jr 6,13; Ez 33,1), pero anida con descaro en el alma de los poderosos (Is 56,11) y en el cetro del rey (Jr 22,17). En cada página de la Escritura, aparece el clamor profético contra la idolatría, disfraz de la injusticia y disolvente de la identidad judaíta (Is 44,9-20).

Los profetas no se amilanan a la hora de desenmascarar a los culpables de la injusticia; ya sea el rey (Jr 22,13-19), los responsables del templo (Os 4,4), los profetas de la corte y del santuario (Sof 3,4), los terratenientes (Ez 22,29), las damas de alta cuna (Am 4,1), o los grandes imperios que amasaron su fortuna a costa de los pequeños estados (Is 47).

A pesar de la fiereza de su denuncia, los profetas no se conforman con arremeter contra la sociedad opulenta que depreda los bienes del pobre; también abren a la asamblea judaíta la puerta de la conversión. En ese sentido, son emblemáticas las palabras de Amós: «Buscad el bien y no el mal para que encontréis la vida» (Am 5,14); o la voz de Isaías: «Desistid de hacer el mal, aprended a obrar el bien, buscad la justicia, defended el derecho del oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la vida (Is 1,17). En definitiva, la voz de los profetas no persigue la muerte del pecador, sino que se convierte para poder encontrar así el sentido de la vida.

Los profetas no son agoreros del desastre, ni limitan su mensaje al deseo de conversión, también saben dibujar el semblante de la sociedad anhelada, esculpida con el cincel de justicia. Así lo anuncia el verbo cálido de Isaías: «Sucederá en días futuros [...] que los hombres forjarán de sus espadas arados y de sus lanzas podaderas; no levantará la espada nación contra nación, ni volverán a enzarzarse en la crueldad de la guerra» (Is 2,1-5).

Los profetas comprometen la vida en la lucha contra la perversidad del mal, pero también ofrecen al ser humano las pautas para orientar el curso de la historia hacia el cielo nuevo y la tierra nueva, metáfora de la humanidad hermanada por los lazos de la justicia.

Precisamente ahí despunta la actualidad del mensaje de los profetas bíblicos. Los hombres y las mujeres que, inmersos en la sociedad israelita, supieron entretelar, desde la solidez de su credibilidad personal, un mensaje nuevo capaz de inaugurar una forma de vida que llenara de sentido el devenir de la sociedad israelita. Los profetas guardaron y desempolvaron la «novedad» y la «credibilidad» del mensaje liberador, por eso ofrecieron al pueblo idólatra y las naciones paganas la forma de vida que colma de sentido la existencia humana. ¡Este es el reto del cristianismo y el desafío del humanismo, que navegan juntos entre las aguas revueltas de la cultura contemporánea!

Bibliografía comentada sobre el profetismo

CAPÍTULO 13

El número de publicaciones existentes sobre el tema del profetismo es inmenso; por esa razón, nos limitamos a presentar un elenco de publicaciones, sencillo y asequible, que ofrezca al lector interesado la posibilidad de ahondar en la temática profética.

ABREGO DE LACY, J. M., *Los libros proféticos*, Verbo Divino, Estella 1993. Tras una explicación general del fenómeno profético y de la literatura profética bíblica, el autor emprende el estudio de los profetas desde la perspectiva cronológica. Comienza con los profetas del siglo VIII (Amós, Oseas, Isaías, Miqueas), después los del siglo VII (Jeremías, y de Nahún a Sofonías) y finalmente los del siglo VI en adelante (Ezequiel y Segundo Isaías; época de la restauración y últimos profetas). Al final de cada tema, el autor ofrece la posibilidad de realizar algún estudio para profundizar en el calado del mensaje profético. La obra, ideada para el estudio de la profecía bíblica, adopta el tono propio de manual académico, claro, asequible y profundo; ofrece una bibliografía específica para cada uno de los libros proféticos.

ALONSO SCHÖKEL, L. y SICRE DÍAZ, J. L., *Profetas. Comentario I-II*, Cristiandad, Madrid 1980. Obra magna, erudita y asequible. Tras una breve introducción, la obra aborda la historia de la investigación sobre la profecía que ha venido desarrollándose durante el siglo XX. A continuación, ahonda en el estudio de cada uno de los libros proféticos: época y situación social en que predica el profeta, reseña biográfica, estructura y panorámica global del libro. Acto seguido, comenta cada episodio para adentrarse después en las peculiaridades de cada versículo. Aporta una bibliografía específica para el estudio de cada libro profético. Sin ser un comentario erudito a cada uno de los libros proféticos, ofrece una perspectiva panorámica excelente de cada libro; muy sugerente en cuanto a la percepción literaria.

ARANDA, G., *Daniel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2007. El libro forma parte de un comentario global a la Escritura que toma como texto de referencia la traducción castellana de la *Biblia de Jerusalén*. Comienza con una introducción general: autor, época y lugar de redacción, teología y aspectos literarios. Después aborda el comentario de cada episodio: traducción, notas de crítica textual, análisis literario y teológico; en todo momento tiene en cuenta las notas que figuran en la *Biblia de Jerusalén*. La obra concluye con un elenco bibliográfico. Muy interesante para el estudio detallado y conciso del libro de Daniel.

BARRIOCANAL, J. L. (dir.), *Diccionario del profetismo bíblico*, Monte Carmelo, Burgos 2008. Expone el contenido literario y teológico de cada uno de los libros proféticos, a la vez que recoge las secciones en que la exégesis ha dividido el mensaje de algunos libros (Primer Isaías, Segundo Isaías, Tercer Isaías). Recoge una gran cantidad de temas abordados por los profetas (justicia, fe, alegría, etc.). Reseña la situación histórica en que discurrió el mensaje profético (Asiria, Babilo-

nia, Egipto, Israel). Cada una de las voces contiene un apartado bibliográfico específico. Es conciso, profundo y asequible.

BONORA, A. (ed.), *Espiritualidad del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1992. Analiza las diferentes secciones del Antiguo Testamento (Pentateuco, Historia, Profetas, Salmos) recogiendo la vertiente mística de los escritos. La sección dedicada a la profecía esboza el hondón teológico de cada profeta para orientar el mensaje hacia el horizonte de la contemplación y la meditación. El lenguaje es sencillo y muy sugerente; en muchas ocasiones analiza la interpretación cristiana del profetismo que figura en el Nuevo Testamento.

LA CASA DE LA BIBLIA, *Comentario al Antiguo Testamento II*, Atenas, PPC, Sígueme y Verbo Divino, Estella 1997. Ofrece una panorámica global del Antiguo Testamento y, evidentemente, también de los libros proféticos. El estudio de cada libro profético comienza con una presentación global de las coordenadas históricas y teológicas que determinaron su redacción. Después analiza cada una de las secciones del libro. Finalmente ofrece un elenco bibliográfico para ahondar en la materia. El texto del volumen constituye el comentario que la «Biblia de la Casa de la Biblia» ofrece a pie de página.

FARMER, W. R. (dir.), *Comentario Bíblico Internacional*, Verbo Divino, Estella 1999. Comentario general a la Escritura, muy útil para el estudio de los libros proféticos. Analiza cada uno de los libros desde una perspectiva profunda y pedagógica. Tras una primera lectura, donde señala las cuestiones generales de cada libro profético (época, autor, teología), comenta, a lo largo de la segunda lectura, cada episodio. Aporta una bibliografía sucinta y relevante. El texto es muy sugerente; también suele referir la perspectiva patristica y la relevancia litúrgica de cada libro profético.

MORLA, V., *Sofonías, Nahum, Habacuc*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2010. La obra pertenece a la colección de comentarios a la Escritura que se atienen, básicamente, a la traducción castellana de la *Biblia de Jerusalén*. Una visión panorámica de los tres profetas abre las páginas del libro. Después el autor analiza cada episodio, teniendo en cuenta el contenido de las notas de la *Biblia de Jerusalén*; comienza presentando la traducción, acompañada de un comentario textual, para adentrarse luego en el comentario. El libro concluye ofreciendo una bibliografía básica.

RAMIS, F., *Ha hablado el Dios de la Vida. Itinerario de vida cristiana a la luz de los profetas*, Verbo Divino, Estella 2002. La obra, editada en colaboración con *La Casa de la Biblia*, desea introducir al lector en el método de la *lectio divina*, tanto desde el marco de la reflexión personal como desde el trabajo compartido en el seno de los grupos bíblicos. Consta de dos breves volúmenes. El primero, «libro del animador», orienta la tarea de quien dirige la reflexión del grupo bíblico; el segundo, «libro del participante», conforma la reflexión de quienes participan en el grupo.

RAMIS, F., *Isaías, comentarios didácticos a la Biblia*, PPC, Madrid 2004. La obra forma parte de un conjunto de comentarios didácticos a la Escritura. Comienza ofreciendo una panorámica global sobre el profetismo. Acto seguido describe el marco histórico donde se desenvuelve la profecía de Isaías. Después se adentra en el contenido de la obra isaiana: historia de la interpretación, historia de la redacción y estructura del libro de Isaías. Después señala una bibliografía sucinta. Seguidamente se adentra en el comentario de 31 episodios; comienza ofreciendo el texto bíblico, después presenta las características generales del episodio, a continuación precisa la cuestión teológica, finalmente ofrece al lector algunas pautas de reflexión, tanto desde la vertiente personal como comunitaria.

RAMIS, F., *Isaías 1-39*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2006. El libro constituye un comentario a Is 1-39. Las primeras páginas ofrecen una visión panorámica de Is 1-39: Coordenadas históricas, semblanza del profeta, contenido y estructura de Is 1-39, historia del texto y traducciones antiguas, historia de la redacción del libro de Isaías, breve historia de la interpretación. A continuación, se adentra en el comentario de Is 1-39. El comentario comienza recogiendo el texto de la *Biblia de Jerusalén*, matizado por un conjunto de notas textuales. Después se adentra en el comentario de cada episodio, considerando las notas de la *Biblia de Jerusalén*. Finalmente ofrece una breve bibliografía sobre Is 1-39.

RAMIS, F., *Is 40-66*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009. Constituye la continuación del comentario anterior, ateniéndose a los mismos criterios.

SICRE, J. L., *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1992. Aunque el libro constituye una visión panorámica del Antiguo Testamento, se detiene en el estudio de los libros proféticos. Traza con breves pinceladas el talante teológico de los profetas para adentrarse después en la historia del movimiento profético y en el contenido de los libros proféticos. El lenguaje es muy asequible; en varias ocasiones adopta un aspecto novelado que le confiere un tono claro y ameno.

SICRE, J. L., *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984. Comentario específico sobre el aspecto social de los libros proféticos. Destaca la relevancia del compromiso social de los profetas en la sociedad de su tiempo. El autor comienza mostrando la preocupación por la justicia en el ambiente social del Oriente antiguo, para detenerse después en el marco socioeconómico que impregnaba la sociedad israelita. A continuación, analiza un conjunto de pasajes donde aflora la implicación social de los profetas. Esbozadas las conclusiones generales del

estudio, el autor invita al lector a aplicar el contenido del mensaje profético en las coordenadas de la sociedad actual.

SICRE, J. L., *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1992. La obra comienza esbozando las características generales que envuelven el fenómeno profético: adivinación, profecía, identidad de los profetas, imagen de Dios que destila el profetismo. Acto seguido, el autor se centra en el contenido de la profecía bíblica; adopta el planteamiento histórico para abrazar el arco que media entre los albores del profetismo (Elías y Eliseo) y el final de la profecía bíblica (Zacarías). Finalmente, el comentarista se detiene en el análisis de las grandes cuestiones planteadas por los profetas: el combate contra la idolatría, la lucha por la justicia, la relación con el culto, la implicación en la historia, la oposición al imperialismo, la crítica de la monarquía y el culto. Amplios índices bibliográficos, bíblicos y de autores citados ponen fin a la obra.

SIMIAN-YOFRE, H., *El desierto de los dioses. Teología e Historia en el libro de Oseas*, El Almendro, Córdoba 1993. El autor aborda el análisis de las cuestiones específicas de la profecía de Oseas: Experiencia personal y palabra profética, crítica de la institución sacerdotal, sacerdocio-monarquía-pueblo, la imagen de Dios frente a su pueblo. Obra erudita pero asequible.

ZIMMERLI, W., *La Ley y los Profetas*, Sígueme, Salamanca 1980. Obra clásica que discute la relación entre el mensaje profético y el contenido de la Ley. El autor comenta las disputas suscitadas entre los estudiosos sobre la relación entre la crítica profética y la irrupción de la Ley; después se adentra en el análisis de la confrontación entre el mensaje profético y el calado de la Ley, a lo largo del arco temporal que abraza desde el profetismo antiguo hasta la irrupción del Segundo Isaías. Muy interesante para comprender la rebeldía de los profetas ante la aplicación distorsionada de la Ley.

Revistas y colecciones

La colección «Cuadernos Bíblicos» (editados por Editorial Verbo Divino, Estella) es una reunión amplia de cuadernos, breves y asequibles, sobre los libros bíblicos, la historia de Israel, los personajes, la temática teológica y situación social del Mundo Oriental. La colección contiene cuadernos referidos a cada uno de los libros proféticos, a la profecía en general y a la temática tratada por los profetas (justicia, idolatría, mesianismo, etc.). El número 69 de *Libros al servicio de la Biblia* presenta una extensa bibliografía sobre el profetismo en general, los libros proféticos y la temática tratada por los profetas. El lector podrá encontrar en la colección un cuaderno para cada uno de los profetas, varios cuadernos dedicados al mensaje profético y su repercusión en la vida cristiana.

La revista *Reseña Bíblica* (editada por Editorial Verbo Divino, Estella) es una revista bíblica que edita cuatro números cada año. A lo largo del tiempo, ha presentado, en diferentes números, la perspectiva general del profetismo, el contenido de cada libro profético, y muchas cuestiones de la temática bíblica (Día de Yahvé, justicia, interpretación del culto, etc.). Cada número contiene cuatro o cinco artículos de contenido formativo y uno que sugiere la posibilidad de ahondar, desde la perspectiva catequética, en el tema tratado; un elenco bibliográfico acompaña cada tema. La revista mantiene un lenguaje sencillo y claro, sugerente y profundo, capaz de suscitar el interés del lector.

La colección «Guía espiritual del Antiguo Testamento» (editada conjuntamente por las editoriales Herder y Ciudad Nueva [Barcelona]) analiza, desde la vertiente espiritual, los libros del Antiguo Testamento. El elenco de libros proféticos que aborda es amplio (Isaías, Ezequiel, Daniel, etc.). Los volúmenes son breves y abordan los textos esenciales de cada libro profético. El lector encontrará en ellos una herramienta muy útil para la comprensión general de cada libro y para la reflexión personal.

Índice

Introducción	9
Primera parte: ¿Cómo hemos llegado hasta aquí?	11
1. La personalidad de los profetas y su mensaje liberador: historia de la investigación y su importancia	15
1. El interés actual por la identidad y misión de los profetas	15
2. A la búsqueda de la identidad y la misión histórica de los profetas bíblicos: jalones de la historia de la investigación del movimiento profético	20
3. Criterios para abordar la identidad y la misión histórica de los profetas	33
Segunda parte: ¿Cuáles son los aspectos centrales del tema?	39
2. Amós y Oseas	43
1. Amós	44
2. Oseas	51
3. Isaías y Miqueas	57
1. Isaías, primera etapa	58
2. Miqueas	62
3. Isaías, segunda etapa	67

4.	Los profetas del Señor, Nahum, Habacuc, Sofonías	73
1.	Los profetas del Señor	74
2.	Nahum	78
3.	Habacuc	81
4.	Sofonías	85
5.	Jeremías y Abdías	89
1.	Jeremías, primera etapa	90
2.	Abdías	104
3.	Jeremías, segunda etapa	105
6.	Ezequiel y el Profeta del Consuelo	107
1.	Ezequiel	107
2.	El Profeta del Consuelo	117
7.	Ageo, Zacarías, Malaquías, Joel, Jonás y el Tercer Isaías	125
1.	Ageo	127
2.	Zacarías	129
3.	Malaquías	133
4.	Joel	138
5.	Jonás	140
6.	Tercer Isaías	143
8.	Daniel, Baruc, Carta de Jeremías	147
1.	Daniel	149
	– Narraciones	150
	– Visiones	152
	– Relatos burlescos	154
2.	Baruc y la Carta de Jeremías	156
Tercera parte: Cuestiones abiertas en el debate actual		159
9.	La militancia política de los primeros profetas: h. 922-786 a.C.	163
1.	Ajías de Siló, primera etapa	163
2.	Semaías	166
3.	Ajías de Siló, segunda etapa	167
4.	Jehú	167
5.	Los falsos profetas	168
6.	Elías	170

7. Eliseo	175
10. La hondura de la metáfora: el matrimonio de Oseas y Gómer	185
1. La historia de Oseas y Gómer	186
2. La vertiente simbólica de la historia	190
11. El papel silenciado de las profetisas: María, Débora, Juldá, la Profetisa y Noadía	193
1. María, hermana de Moisés	193
2. Débora	202
– Sección narrativa: Jue 4	205
– Cántico de Débora y Barac: Jue 5	212
3. Juldá	217
4. La Profetisa, esposa de Isaías	226
5. Noadía	232
Cuarta parte: Para profundizar	241
12. Relevancia actual de los profetas bíblicos	243
1. La historia humana, escenario del mensaje profético	243
2. La pluralidad del compromiso profético	248
13. Bibliografía comentada sobre el profetismo	253

