

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION
BIBLICA LATINOAMERICANA

Edición en Español

Nº 8

SANTIAGO DE CHILE

1991

CONTENIDO

EDITORIAL	5
<i>Dagoberto Ramírez</i>	
MILITARISMO Y RELIGIÓN EN EL PUEBLO	7
<i>Dagoberto Ramírez</i>	
LOS MILITARES EN LA PALESTINA DE JESÚS	15
<i>Néstor O. Míguez</i>	
LA PROCLAMA DE UNA INVERSIÓN TOTAL. LA ESTRUCTURACIÓN DE LUCAS 6,20-26	27
<i>René Krüger</i>	
EL DISCURSO DE LOS TIRANOS EN TEXTOS PROFÉTICOS Y APOCALÍPTICOS	39
<i>J. Severino Croatto</i>	
ES MEJOR MORIR EN BATALLA QUE VER LA DESGRACIA DE NUESTRO PUEBLO. El ejército popular en I Macabeos	55
<i>Sandro Gallazzi</i>	
JUSTICIA, DESARME Y PAZ INTERNACIONAL (Is 2,2-4; Mi 4,1-4)	67
<i>Rolando López</i>	
LA DESMILITARIZACIÓN Y EL RESCATE DE LA DIGNIDAD DE LA VIDA EN OSEAS	83
<i>Tânia Mara Vieira Sampaio</i>	

EDITORIAL

Ofrecemos este número de Ribla sobre el tema *Militarismo y defensa del pueblo*. Sin duda el tema del militarismo es de importancia y actualidad internacional. Pero hemos querido añadir: “y defensa del pueblo”. Con esto queremos decir que no solo nos interesa reflexionar desde la perspectiva bíblica sobre el tema del militarismo, sino que, además, considerar los efectos que tiene en cuanto al ejercicio del poder político sobre los pueblos. Todo esto tiene mucho que ver con la situación latinoamericana. Diversos autores, y de diferentes partes del continente, hacen sus aportes.

En primer lugar, una introducción con algunas reflexiones sobre militarismo y religión. Nuestro propósito es aportar elementos sobre la manera como militarismo y religión se inter-relacionan en la experiencia de los pueblos. El militarismo, como expresión de una ideología de dominación, tiene efectos negativos sobre el pueblo, en este caso, el latinoamericano. A continuación entregamos algunos trabajos más específicos a partir de la exégesis bíblica. El trabajo de Néstor Míguez, *Los militares en la Palestina de Jesús*, aporta elementos de lo que eran las prácticas de las fuerzas romanas de ocupación en la Palestina en el siglo I y los efectos de su presencia sobre la población palestinese. Algunos textos neotestamentarios amplían la información. Rene Krüger aporta sus reflexiones en Lucas 6, el sermón del llano: la justicia del Reino significa establecer nuevas relaciones sociales y económicas. El trabajo de Severino Croatto, *El discurso de los tiranos en textos proféticos y apocalípticos*, analiza el tema en Isaías, Ezequiel, Jeremías, Daniel y Apocalipsis. Estos discursos nunca se pronunciaron, sin embargo, en el texto reflejan la percepción que los oprimidos tenían de sus opresores. Sandro Gallazi reflexiona en su trabajo sobre las experiencias de los Macabeos en la época helenística, bajo la tiranía de Antíoco Epifanes IV. La dureza de la dominación creó condiciones propicias para que el pueblo se sumara a la insurrección. Rolando López, desde Perú, analiza los textos mesiánicos en Isaías y Miqueas, textos que constituyen un contradiscurso que llama a la justicia, la paz y el desarme frente al lenguaje bélico del opresor. Por último, Tania Mara Vieira Sampaio nos conduce en la lectura

de Oseas. El pueblo de Israel sufre a manos del opresor, pero Yahvé es su refugio. El amor de Yahvé es el de una madre que no solamente da vida a su pueblo, sino que además lo protege contra la amenaza de la muerte del poder militar del opresor.

Esperamos que la lectura de estos trabajos nos ayude en cuantos latinoamericanos a reflexionar acerca de nuestras experiencias en las últimas décadas, de lo que han significado las dictaduras militares en el continente. Algunos informes posdictaduras en el continente dicen: *Para que nunca más...* en Argentina, en Brasil, en Chile, etc. Creemos que esa es, también, la voluntad de Dios.

Dagoberto Ramírez

MILITARISMO Y RELIGIÓN EN EL PUEBLO

El militarismo no es un tema nuevo en la historia de la humanidad. Sin embargo, ha aparecido con una nueva fuerza por la dimensión de su poderío, merced al avance de la ciencia y la tecnología modernas. La experiencia que los pueblos del Tercer Mundo, y Latinoamérica en particular, tienen del militarismo, no es muy grata. En este sector del mundo, el militarismo es conocido como la expresión del poder arbitrario para someter a los pueblos. La imposición de un sistema político-económico, acompañado por la fuerza militar, ha dejado a los pueblos sin la oportunidad de participar en decisiones fundamentales de su nación y de recibir los beneficios que tal proyecto pudiera significar.

Nos limitaremos a la situación en nuestros países latinoamericanos en las últimas décadas. Los pueblos latinoamericanos han asociado el militarismo con la fuerza de dominación para sojuzgar a los pueblos. El militarismo es sinónimo de muerte, engendra desconfianza, miedo y aun terror. Los acontecimientos se precipitaron en nuestro continente a partir del golpe militar en Brasil (1964), que derribó al régimen democrático del entonces presidente Joao Goulard. Se iniciaba, de manera dramática, la época de la llamada Doctrina de la Seguridad Nacional. Bajo el imperio de esta doctrina vendrían golpes militares sucesivos, después de Brasil, en Uruguay, en Chile, en Argentina. Todo esto sin considerar, todavía, la situación del norte del continente: Perú, Ecuador, y el virtual estado de guerra que todavía perdura en Centroamérica. Los regímenes democráticos fueron sucesivamente interrumpidos bajo la explicación de que el marxismo leninismo, ateo y militarmente revolucionario, amenazaba la estabilidad del continente. Por lo menos así se nos decía desde el Primer Mundo, en el contexto (su contexto) del conflicto de guerra fría Este-Oeste. Hoy la situación ha cambiado radicalmente. Pero, desde los años sesenta hasta fines de la década de los ochenta, los pueblos americanos sufrieron cruelmente el azote del militarismo en forma despiadada. No es que ahora el militarismo

haya desaparecido, tal vez tiene otras formas de manifestarse. Pero eso nos parece necesario reflexionar sobre el lema del militarismo, en primer lugar sobre la base de la experiencia de lo que han vivido nuestros pueblos en la época a que nos referimos. En segundo termino, porque a la luz del testimonio bíblico y su contexto histórico, es posible confrontar esa experiencia con la nuestra. Tal vez saquemos algunas lecciones que nos ayuden a proyectarnos como pueblo y como iglesia en nuestro camino a la liberación.

1. El militarismo

Queda pendiente la discusión -tampoco corresponde hacerla aquí- si acaso el militarismo es o no una ideología. Para algunos autores el militarismo es expresión de una ideología. Podemos definir una ideología como una concepción particular del mundo a partir de un proyecto político-económico. Sobre la base de esta concepción del mundo, se crean las estructuras necesarias que sirven a este proyecto. Si esto es una ideología, para algunos autores el militarismo es expresión de una ideología. El aparato militar es la expresión del poderío bélico necesario para sustentar un proyecto político-económico. Para otros, sin desconocer que puede haber evolución en el proceso, el militarismo se ha transformado en una ideología en sí. Es decir, ya no sería la expresión ideológica de un proyecto determinado, sino más bien un proyecto en sí. Esto es, el militarismo se habría transformado en una ideología.

Se trata de una discusión muy interesante, pero que, repetimos, tal vez no es éste el lugar de hacerla. No obstante, nos parece importante tener presente estos aspectos para los efectos de nuestra discusión bíblico-teológica, especialmente si vamos a hacer esta reflexión desde la óptica de los pobres de este continente, y más aún cuando las comunidades cristianas son parte esencial de estos pobres que, a lo largo de los ya casi 500 años de la conquista lusitano-española, siguen sufriendo sin alcanzar todavía su liberación, ni encontraron camino adecuado para ello. La discusión del tema del militarismo no es solo un asunto que atañe a la política o a la economía, sino que ya en este momento ha llegado a preocupar a las iglesias y las ha obligado a decir su palabra en defensa de los pueblos amenazados por la fuerza del poder militar¹.

2. Militarismo y religión

Se puede decir que el militarismo ha estado vinculado al fenómeno religioso desde hace mucho tiempo y de diversas maneras. Tanto el militarismo

¹ El CMI se ha ocupado del asunto hace un tiempo atrás, ofreciendo alguna orientación a las iglesias. La Comisión de las Iglesias para los Asuntos Internacionales publicó un interesante e instructivo trabajo: *Militarism and the World Military Order*, de Ernie Regehr.

como la religión pertenecen a la infraestructura ideológica de la sociedad. Por lo tanto, no es de extrañar que en muchos sentidos se encuentren, ya sea para complementarse o para conflictuarse mutuamente.

Ejemplos de esta situación de las relaciones militarismo-religión se pueden apreciar en el análisis del material bíblico que compone el Antiguo y el Nuevo Testamento. El poder político-económico suele revestirse con características divinas a fin de consolidar su poder y conseguir la adhesión de las masas populares. Esto se puede apreciar en el período que cubre gran parte de la época en que fue escrito el material bíblico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En lo que se refiere al tiempo que cubre el período de Jesús de Nazaret y el nacimiento de las comunidades cristianas (s. I a C al II d.C.), los emperadores romanos se consideraron a sí mismo como expresiones de la divinidad. El César era la imagen de la divinidad, por consiguiente debía ser venerado por todos los súbditos del imperio, incluyendo los pueblos sometidos, que a la sazón podían -y de hecho era así- tener otros dioses. Sin embargo, al Imperio no le preocupaba el sincretismo, o sea, que los pueblos sometidos tuviesen sus dioses locales. Lo que sí importaba era que estos pueblos reconocieran al César como divino. En el fondo, lo que les interesaba era mantener la cohesión interna del Imperio, y la religión, no importa en qué variadas formas, podía servir de sustento ideológico al sistema dominante.

Al igual que en los tiempos bíblicos, ocurre algo parecido en la actualidad. También en algunas dictaduras militares, y en el caso de América Latina en particular, el poder dominante ha pretendido instrumentalizar la religión para sus propósitos. A partir de una interpretación maniquea de la historia y de la sociedad, la irrupción del poder militar ha aparecido con características mesiánicas, para defender a los pueblos amenazados por el peligro de caer en manos del marxismo ateo. El dualismo es claro: conflicto bien y mal. El marxismo es interpretado como encarnación del poder demoníaco que debe ser combatido y exterminado. Se trata de un conflicto, de una guerra entre el bien y el mal. El poder militar sería la única fuerza capaz de enfrentar este peligro.

En nuestra experiencia más cercana, como es el caso de la situación chilena bajo el régimen militar del general Augusto Pinochet, hay innumerables ejemplos de lo que estamos diciendo. El programa PRESOR (Programa Evangélico de Estudios Socio-Religiosos) de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, ofrece algunos trabajos sobre este tema². Los profesores Lagos y Chacón nos muestran en su trabajo de qué modo el militarismo entronizado en el poder total sobre la nación incorpora no solo el lenguaje, sino que también hace una ideologización de la religión en su discurso político con el fin de conseguir respaldo social a su gestión. Esta

² Lagos S., Humberto. *Crisis de la esperanza. religión y autoritarismo en Chile*. Ed. Literatura Americana Reunida, Santiago de Chile, 1988. Véase también de Lagos S., Humberto y Chacón H., Arturo. *La religión en las fuerzas armadas y de orden*. Ed. Rehue Ltd., Santiago de Chile, 1986.

política es ilustrada, en el trabajo que mencionamos, con un estudio minucioso de cómo el poder militar penetró las iglesias, tanto la católica como las evangélico-protestantes, para ponerlas a su servicio: capellanías carcelarias; vicarías castrenses; la “Iglesia Uniformada” (Ejército); “la Iglesia Flotante” (Marina); mientras la Fuerza Aérea y la Policía fueron casas de incorporación del mundo evangélico a la ideología del poder militar.

Experiencias de este tipo son abundantes en el continente. El proceso de investigar, analizar críticamente y dar a conocer estas investigaciones, todavía es una tarea pendiente. No obstante la estimamos de gran importancia, puesto que nos permitirá conocer, por un lado, hasta qué punto es real el proclamado apoliticismo de algunas confesiones cristianas, y, por otro lado, cuál ha sido la suerte de aquellos cristianos que no han doblado su rodilla ante el poder dominante.

3. Religión y militarismo

Pero así como el militarismo hace uso del fenómeno religioso para conseguir sus fines, también la religión, en determinadas circunstancias, asume características militares. Para los efectos de lo que interesa en este tema, nos referimos mayormente a la época en que surgieron los materiales contenidos en las Sagradas Escrituras.

En los relatos bíblicos es muy evidente el empleo no solamente del lenguaje sino de las prácticas militares, tanto en el pueblo de Israel en el Antiguo Testamento, como en las comunidades cristianas en el periodo neotestamentario.

La salida desde Egipto de los israelitas, y su peregrinaje por el desierto, es descrita en términos de una confrontación entre el pueblo de Israel, bajo la conducción de “Yahvé de los ejércitos”, y los ejércitos del Faraón. Existe una discusión si acaso la expresión “Yahvé de los ejércitos” debe traducirse como “ejércitos” o “muchedumbre” (entonces sería “Yahvé de las multitudes” o algo así). Sin embargo, la mayoría traduce la expresión Yahvé Shebaot como “Señor de los ejércitos”. El sentido de la expresión, en su contexto, es claro. Por ejemplo, en Éxodo 7,4 dice:

...mas yo (dice Yahvé) pondré mi mano sobre Egipto y sacaré a mis ejércitos, mi pueblo, los hijos de Israel, de la tierra de Egipto, con grandes juicios.

Algo parecido puede decirse de los relatos de la entrada a Canaán. Josué es llamado “Príncipe del Ejército de Yahvé” (Josué 5,14). La entrada a Canaán es descrita claramente en términos de una gran campaña militar, una especie de cruzada religioso-política para entrar a tomar posesión de la tierra. Así podemos seguir con muchos ejemplos. La monarquía, en los tiempos de David y Salomón, asumió características religioso-militares

para imponer un poder hegemónico sobre el pueblo. La decadencia y posterior caída de la monarquía mostró que este camino de divinizar un proyecto Político-económico, no da resultados. Finalmente, en cuanto al Antiguo Testamento se refiere, la época helenística también dio lugar a que, como contrapartida a la imposición de un poder-proyecto de dominación político-económico, se crearan las condiciones para la rebelión popular. El caso de los Macabeos está claramente ilustrado en los libros I y II de Macabeos, en la Biblia griega.

Cuando llegamos al Nuevo Testamento, se pueden percibir dos variantes en este fenómeno religión y militarismo. Por un lado, un discurso profético de denuncia frente a los abusos del poder del Imperio Romano. Por otro lado, la autoconcepción que hacen de sí las mismas comunidades cristianas. En tiempos de persecución, y especialmente en la literatura apocalíptica, se definen como comunidades militantes en conflicto bélico frente al poder militar del Imperio Romano. Sobre esto hay mucho que decir.

En los evangelios existe un trasfondo de permanente denuncia frente al abuso de los ejércitos romanos de ocupación en Palestina. Cada uno de los evangelios sinópticos, y también Juan, pueden ser leídos sobre este trasfondo, y sin duda se puede encontrar en ellos muchos elementos que nos hablan de esta denuncia profética frente a los abusos que las tropas de ocupación cometían en perjuicio de las poblaciones palestinas. En cuanto a Pablo, la situación reflejada en sus epístolas ha sido interpretada tradicionalmente, como una aparente aceptación del *statu quo*. Sin embargo, una lectura sobre la base del trasfondo escatológico de la teología paulina, no es del todo alienante como parece. Por el contrario, se postula un cambio radical en la situación histórica que no admite transar con el poder dominante (Romanos 12,2). El cristiano no debe sujetarse a ninguno de los poderes temporales. La lectura de Romanos 13,1, en cuanto a la sumisión a las autoridades, debe hacerse tomando en cuenta Romanos 12,2, y no aisladamente³. Si bien es cierto hay una situación coyuntural que requiere tolerar el *statu quo*, el compromiso final de los cristianos y de las comunidades es apuntar a la transformación total del ser humano y de la sociedad.

En síntesis, hasta aquí el testimonio neotestamentario sobre el tema parece dominado por una fuerte crítica y protesta de los oprimidos frente al abuso del poder militar. Los textos reflejan la experiencia de los dominados y su reacción frente al poder de los sectores dominantes que utilizan la fuerza militar para someterlos. Existe, además, otra dimensión de este contacto religión y militarismo que también nos parece muy interesante. En situación de persecución, y como minoría social en un ambiente hostil, las comunidades religiosas tienden a adquirir características de cruzada santa en lucha contra el mundo, considerado como espacio en el cual reina el mal. Esta es una hipótesis en sociología de la religión que ha tenido múltiples

³ Cf. el artículo de Wegner, Uwe. "Romanos 13,1-7. Los cristianos y las autoridades. Una lectura sociológica", en: *RIBLA 4*, Págs. 61ss.

constataciones. Con respecto a la situación histórica que subyace en el material neotestamentario, se ofrecen interesantes ejemplos de que así fue en los comienzos de las comunidades cristianas en situación de persecución. El léxico empleado -sobre todo en la literatura apocalíptica- da testimonio de ello. Uno de los ejemplos más claros es un texto de la tradición paulina. Es el caso de Efesios 6,10-20. Dice así este texto, y destacamos los términos militares:

- v.10. Por lo demás hermanos míos,
fortaleceos en el Señor, y en
el poder de su fuerza.
- 11. Vestíos de toda *la armadura de Dios*,
para que podáis estar firmes contra
las asechanzas del diablo.
- 12. Porque no tenemos lucha contra sangre
y carne, sino contra principados, contra
potestades, contra los gobernadores
de las tinieblas de este siglo, contra
huestes espirituales de maldad en las
regiones celestes.
- 13. Por tanto, tomad toda *la armadura de Dios*,
para que podáis resistir en el día malo,
y habiendo acabado todo, estar firmes.
- 14. Estad, pues, firmes, ceñidos vuestros lomos
con la verdad, y vestidos con *la coraza de
la justicia*,
- 15. y calzados los pies con el apresto del
evangelio de la paz.
- 16. Sobre todo, tomad *el escudo de la fe*,
con que podáis apagar todos los dardos
de fuego del maligno.
- 17. y tomad *el yelmo de la salvación*, y la
espada del Espíritu, que es la Palabra de Dios;
- 18. orando en todo tiempo con toda oración
y súplica en el Espíritu, y velando en
ello con toda perseverancia y súplica
por todos los santos;
- 19. y por mí, a fin de que al abrir mi boca
me sea dada palabra para dar a conocer
con denuedo el misterio del evangelio,
- 20. por el cual soy embajador en cadenas;
que con denuedo hable de él, como debo
hablar.

El discurso tiene tres partes: vs. 10-12; 13-17 y 18-20. El tema del lenguaje militar aplicado a la militancia de la comunidad cristiana, sobresale en la segunda parte. Hay una abundancia de términos tomados de la in-

dumentaria de los soldados, pero, además, es la “mística” con la cual se enfrentaban las acciones bélicas. La concepción de la vida cristiana como una milicia, es frecuente en esta época de las comunidades cristianas en la diáspora. En el lenguaje paulino hay afirmaciones tales como: “...no militamos según la carne; porque las armas de nuestra milicia no son carnales...” (II Cor. 10,3-4). A Timoteo se le encarga que milite la buena milicia (I Tim. 1,18). La vida del cristiano se compara con la imagen de un soldado:

Tú, pues, sufre penalidades como buen soldado de Jesucristo. Ninguno que milita se enreda en los negocios de la vida... (II Tim. 1,3-4).

Esta antigua práctica de concebir la pertenencia a la comunidad cristiana en términos de una milicia fue trasplantada, a través de la historia, a la experiencia misionera de la Iglesia cristiana. Las misiones protestantes que llegaron a América del Sur, por ejemplo, trajeron, entre otras cosas, su teología expresada también en el lenguaje bélico que trasuntan ciertos himnos evangélicos. Tal es el caso de algunos himnos, muchos de los cuales se cantan en nuestras iglesias, en donde se dice: “Soy yo, soldado de Jesús” (Himno 318 del *Himnario evangélico*). Se llega al extremo de hablar de Jesús como “capitán”, y a la juventud se le exhorta con cánticos tales como “Jóvenes luchemos todos contra el mal, en Jesús tenemos nuestro General” (Himno 321 del *Himnario evangélico*).

En este trabajo se ha querido mostrar que la religión y el militarismo como fenómenos sociales, aparecen constantemente relacionados. El análisis que podemos hacer del tema en las Sagradas Escrituras nos puede mostrar aspectos muy interesantes que conviene profundizar.

LOS MILITARES EN LA PALESTINA DE JESÚS

Los estudios acerca de la cuestión militar en el Nuevo Testamento han sido encarados de diversas maneras. En tiempos recientes ha predominado la preocupación por restablecer la actitud de los primeros cristianos frente al tema de la violencia, y su participación o no en las Fuerzas Armadas. El tema ha sido enmarcado, especialmente en la erudición nordatlántica, por el cuestionamiento de diversos grupos al servicio militar obligatorio. ¿Puede un cristiano empuñar las armas, convertirse en fuerza de la muerte, entrenarse y disponerse para quitar la vida a otros seres humanos? o por el contrario, ¿puede negarse a hacerlo en defensa de su patria, de sus hermanos, frente a quienes ponen en cuestión su libertad y la vida humana, y dejar que sean otros los que corran los riesgos? La problemática encerrada aquí parece condicionada por marcos históricos concretos: una, es la respuesta que surge de quienes entendían que justificarse en el pacifismo frente a la agresión hitleriana, era rehuir el deber cristiano; otra, era la visión de quienes eran convocados para constituir las fuerzas invasoras norteamericanas en Viet-nam.

La pregunta y su historia ha sido tratada ya por Harnack¹ a principios de siglo y retomada, con variaciones, en diversas oportunidades. Un resumen del debate hasta fecha reciente puede verse en la introducción del libro de Harnack y en el trabajo de Helgeland², y no tiene sentido que entremos aquí en la repetición de ese debate. Más, porque la pregunta adquiere otro sentido cuando se la plantea en el marco de la lectura popular de la Biblia en América Latina. Mientras que para los biblistas y teólo-

¹ Harnack, Adolf: *Militia Christi. The Christian Religion and the Military in the First Three Centuries*. Traducción al inglés e introducción de David McInnes Gracie. Fortress Press, Philadelphia, 1981. Original alemán de 1905. Este libro es parte del proyecto de Harnack, de investigación de los primeros tres siglos del cristianismo.

² Helgeland, J.; Daly, R. & Patout Bums, J: *Christians and the Military. The Early Experience*. Fortress Press, Philadelphia, 1985. Helgeland también ofrece un resumen del debate en la introducción de su artículo "Christian and the Roman Army", ANRW. II, 23.1, págs. 724 ss. También en Swift, Louis I. "War and the Christian Conscience I: The Early Years", *ibid.*, págs. 835 ss.

gos europeos y norteamericanos la cuestión de la violencia militar se vincula fundamentalmente con la participación en las Fuerzas Armadas nacionales, la experiencia y las preguntas que surgen de nuestro contexto tienen más que ver con el padecimiento de las Fuerzas Armadas como fuerzas de represión. Desde la época de la independencia en adelante, los “ejércitos nacionales” han cumplido muchas veces funciones de represión propias de fuerzas de ocupación. Por ejemplo, las fuerzas armadas argentinas han causado muchas más víctimas argentinas que extranjeras, aun incluyendo la “Guerra de Las Malvinas”. Y tomamos este caso porque es el de un ejército que libró batalla contra una fuerza extranjera. Pero probablemente lo mismo pueda decirse de cualquier ejército nacional en América Latina.

Por eso, este breve trabajo intenta leer en algunos textos neotestamentarios el comportamiento de las Fuerzas Armadas -el ejército romano en este caso- como poder militar, en la óptica de los humildes, del pueblo común, de los esclavos y pobres artesanos que abrazaron la fe cristiana. Dejamos de lado, por el momento, la pregunta sobre “la violencia” en general, y nos disponemos a percibir una violencia en particular: la de los ejércitos organizados por el poder, frente a los pueblos sojuzgados.

1. Presencia militar en la Palestina de los evangelios

La presencia militar acompañó a Jesús como amenaza y símbolo de muerte, desde la cuna hasta la tumba. Y no solo como trasfondo global de la presencia de Roma en la Palestina del primer siglo. Los soldados aparecen como actores de primer nivel justamente al principio y al final del Evangelio, como agentes de muerte. Es Mateo quien relata la intervención de Herodes en el nacimiento de Jesús y su orden de exterminar a los infantes de los alrededores de Belén (Mt 2,16). Probablemente los ejecutores de esta orden macabra -aunque no desacostumbrada- fueron los soldados de la guardia personal de Herodes. Todos los evangelios señalan la participación directa de los soldados en la tortura y ejecución de Jesús, y Mateo destaca también la presencia de los soldados romanos junto al sepulcro de Jesús (Mt 27,65-66 y 28,12-15). Varios otros pasajes ponen en evidencia la presencia constante de los militares como factor constitutivo de la realidad en la cual opera Jesús. Más adelante examinaremos algunos de éstos con más detalle.

Es conveniente, por lo tanto, tener una idea de la forma y significado de la presencia militar en la Palestina de los evangelios. Esta presencia debe inscribirse en el hecho total del control romano en la región. Herodes el Grande fue el último gobernante de la región que contó con alguna fuerza militar propia. A partir del 4 a.C., pues, debemos pensar que toda la presencia militar está constituida por tropas romanas.

Las tropas estacionadas en Palestina no eran numerosas. Las legiones, compuestas por ciudadanos romanos, galos y españoles sobre todo, estaban en Siria, a buena distancia para intervenir en

caso de necesidad, pero no se veían. En el territorio de “Judaea” solo había auxiliares, griegos, sirios o samaritanos, pues los judíos estaban exentos de todo servicio militar. Estas formaciones no superaban las cinco “cohortes” de infantería y un ‘ala’ de caballería, cada una de cinco a seiscientos hombres³.

Con todo y “no ser muy numerosas”, significan un total de 3.000 a 4.000 soldados profesionales en forma permanente. En su recuento, Daniel-Rops no incluye la guardia permanente de la Torre Antonia, en Jerusalén (curiosamente también olvidada por J. Jeremías⁴).

A estas fuerzas regulares debemos agregar probablemente la presencia de campamentos militares más pequeños, dispersos en la región, que cumplirán principalmente funciones policiales y de control político. El encuentro de Jesús con un centurión en Cafarnaún (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10; menos preciso, Jn 4,46-54), parecería indicar la presencia de un destacamento en la zona. Si hemos de creer el relato que nos hace Lucas, la presencia debe ser más que ocasional, ya que ha estado suficiente tiempo como para granjearse cierta simpatía de los dirigentes del lugar y construirles una sinagoga. Esto último no debe extrañarnos. Parte de la táctica romana de dominio era la concesión de dávidas y regalías a los dirigentes locales, como una forma de controlar a la población y de reproducir en el nivel local las formas de relación social existentes en la parte romanizada del Imperio⁵.

A esas tropas permanentes y más pequeños destacamentos policiales hay que agregarle otras, cuyas incursiones en los territorios de Galilea y Judea eran más frecuentes -y agresivas- de lo que el párrafo citado parece señalar. Flavio Josefo, ese ambiguo judío romanizado, nos cuenta de algunas de estas campañas. Así, nos señala cómo se procedió en tiempos de Herodes a exterminar a “Los bandidos de las cavernas”⁶:

Hizo bajar a los soldados más vigorosos en arcones que fueron descendidos hasta la entrada de las cavernas por medio de cuerdas; los soldados mataron a los bandidos con sus mujeres e hijos y arrojaron antorchas encendidas contra los que se resistían⁷.

³ Daniel Rops, *La vida cotidiana en Palestina en tiempos de Jesús*. Librería Hachette, Buenos Aires, 1965 (Original francés de 1961), pág. 86.

⁴ Jeremías, J.: *Jerusalén en tiempos de Jesús Cristiandad*, Madrid, 1980², (original alemán de 1969). En su detallada descripción de otros aspectos de la vida de la ciudad, ignora totalmente la presencia romana y los condicionamientos que esta impone a la vida cotidiana.

⁵ Para esto ver mi artículo “El Imperio y los pobres en tiempos neotestamentarios”, *RIBLA* 5-6, 1990, especialmente págs. 94-97.

⁶ Esta expresión, así como “ladrón”, suele significar en Josefo, “rebelde”, y tiene un sentido político, ya que calificará con ella al movimiento zelote (ver: Rengstorf, J.: “lestes” en *TDNT*, vol. IV, págs. 258-259). Así, los dos “ladrones” crucificados junto a Jesús también serían rebeldes políticos, de allí la muerte en cruz, reservada exclusivamente para esclavos fugitivos o rebeldes políticos, *Ibid.*, pág. 262.

⁷ Josefo, F.: *Bell*, Libro II, cap. XVI, 5. Citamos según la traducción de L. Farre, *Acervo Cultural Editores*, Buenos Aires, 1961.

Esta descripción muestra la naturaleza cruenta de las fuerzas de Herodes, y hace creíble el relato de la matanza de los Inocentes del Evangelio de Mateo, a la vez que señala a sus probables ejecutores.

Los relatos de Flavio Josefo muestran la repetición de escenas de este tipo en campos y ciudades, ya no bajo Herodes, sino directamente por los procuradores romanos. Los “bandidos” aludidos eran los habitantes de aldeas entre los montes, especialmente en la zona de Galilea, que resistían a la ocupación romana, ya sea atacando a los destacamentos romanos, asaltando a las caravanas o transeúntes de los caminos, etc. La palabra que usa Flavio Josefo. “lestes”, es la misma que utiliza Marcos para señalar los que fueron crucificados junto a Jesús (Mc 15.27). El hecho de que fueron crucificados muestra la naturaleza política de su ejecución. Más adelante, estos grupos rebeldes dispersos confluían en el grupo llamado de los zelotes.

Estas luchas, como es posible apreciar en la transcripción de Flavio Josefo, eran en realidad un genocidio. Era la naturaleza de la *Pax Romana*, que otorgaba “paz y seguridad” a los propietarios y comerciantes, pero que condenaba al hambre y sujeción a los humildes. Estas rebeliones fueron creciendo hasta que culminaron con la toma y posterior destrucción de Jerusalén. En el plano religioso, estas luchas contra los “rebeldes judíos” eran entendidas como parte de la *Pax Deorum* (La paz de los dioses) que acompañaba a la *Pax Romana*. Macrobio, en sus *Saturnales*, ha conservado una de las fórmulas de imprecación y consagración que normalmente precedía a estas campañas destructivas (contra los judíos, los galos o el que osara rebelarse):

Dis Pater, Veivous, Manes, o el nombre con que se os deba invocar, llenad de espíritu de huida, de terror y de espanto la ciudad (aquí el nombre) y el ejército que yo quiero nombrar, los que llevarán las armas y arrojarán sus dardos contra nuestras legiones y nuestro ejército; aniquilad, triturad y privad de la luz de los “cielos a ese ejército, a esos enemigos, a esos hombres y sus ciudades y sus campos y todos los habitantes “de estos lugares, regiones, campos y poblados... Yo os lo entrego y ofrezco en mi nombre y lugar, por mí, por mi deber y mi magistratura, por el pueblo romano, por nuestros ejércitos y legiones a fin de que nosotros quedemos sanos y salvos...⁸.

Los ejércitos de ocupación son, entonces, agentes de los dioses, y la labor de conquista, genocidio y represión es transformada en mandato divino.

Incluso así lo cree el propio Josefo, quien argumenta, *a posteriori* de la caída de Jerusalén, que si el triunfo y el poder está en manos de los romanos,

⁸ Citado por Guillén, José: *URBS ROMA. Vida y costumbres de los romanos*. Vol. III. Religión y Ejército. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980, págs. 579-580.

es que Dios debe estar de lado de ellos⁹. Esta confianza en la “Roma Eterna”, garantía de la “paz y seguridad” romana a través de sus fuerzas armadas, es lo que Pablo señala, por el contrario, como su camino de destrucción (I Ts 5,30). En ese contexto, el sentido de las “armas” del creyente señala hacia “otra paz” (I Ts 5,8)¹⁰.

2. La represión al pueblo judío

Las prácticas represivas que traslucen estos textos, estaban combinadas con prácticas persuasivas (sobornos, dádivas, prebendas) destinadas principalmente a ganar el favor de las clases dirigentes y pudientes de las naciones conquistadas. Es en este sentido que deben entenderse algunas de las menciones de militares “bondadosos”. Esta labor estaba a cargo de los oficiales, por lo que no debe llamar la atención que algunos centuriones aparezcan como amigables en los relatos evangélicos. Asimismo, es posible que excepcionalmente alguno, a nivel personal, fuera sensibilizado por la piedad judía. Las investigaciones sobre las religiones místicas en el Imperio Romano muestran que las tropas no estaban exentas de su influencia, lo que implicaría que también en el ejército existía cierto espacio para la penetración de deidades no oficiales. Sin embargo: el carácter excluyente del monoteísmo judaico hacía difícil que un soldado pudiera ir más allá de un acercamiento parcial. Más aún lo será en el caso de la naciente fe cristiana.

Ahora bien, estas menciones ocasionales de oficiales “amigables” se ha prestado a ciertas exageraciones voluntaristas. La realidad es que la presencia militar en Palestina, y especialmente en Judea y en Jerusalén, distaba mucho de ser amistosa. El propio Flavio Josefo, uno de los favorecidos por esa política prebendaria de Roma, nos relata algunos episodios en que se percibe la dura represión en la que vivía el pueblo común. Así, el mismo Pilatos que crucificó a Jesús, aparece como responsable de muchas otras muertes de las que no pudo “lavarse las manos”, y el empleo de tácticas que nos resultan conocidas...

Poco después provocó [Pilatos] una nueva revuelta gastando para la construcción de un acueducto el tesoro sagrado llamado *corbonas*, para traer agua de la distancia de cuatrocientos estadios. El pueblo se indignó

⁹ Ver el discurso ante el sitio de Jerusalén que Flavio Josefo asegura haber pronunciado, donde trata a los rebeldes judíos de “injustos”, y por lo tanto, de “fuerzas de Dios” a los romanos. De ellos declara: “La suerte se ha pronunciado en su favor en todas partes”; Dios, que había trasladado consigo el imperio de nación en nación, actualmente residía en Italia. Existía la ley esencial, tanto entre las bestias como entre los hombres, de ceder a los más poderosos; y de reconocer la superioridad de aquellos que la adquirirían por la fuerza de las armas (Libro V; Cap. 9). Expresiones similares abundan en este discurso.

¹⁰ Un mayor desarrollo de estos versículos en mi artículo en *RIBLA* 7. 1990.

y rodeó vociferando el tribunal de Pilatos, que se encontraba en Jerusalén. Previendo la sedición, el procurador había tomado la precaución de mezclar con la multitud una tropa de soldados armados pero vestidos de civil, con orden de no usar espadas y de atacar a los manifestantes con garrotes. Desde lo alto de su tribunal dio la señal convenida. Los judíos perecieron en gran número, unos por los golpes, otros aplastados por lo que huían. La multitud, atónita ante la matanza, se redujo a silencio¹¹.

Ante la presencia de los “sicarios” que aprovechaban los disturbios para cometer actos que hoy llamaríamos “terroristas” en su oposición a la dominación romana y sus aliados vernáculos, el régimen reacciona con una represión indiscriminada que nuevamente expone a los más débiles (ancianos, niños, mujeres), que son los que constituyen objetivos fáciles de los garrotes o los que son atropellados y aplastados en una multitud zarandeada por el pánico. Es propio de la represión militar (entonces y ahora) el cargar sobre el pueblo como conjunto. La multitud misma es su enemigo, porque representa el camino de la manifestación frente al poder de los que carecen de poder. Con los dirigentes se negocia, al pueblo se lo reprime.

La actitud despreciativa hacia el pueblo sojuzgado procede con cierto tacto diplomático en las altas esferas. Pero amparado en ello, se realiza con provocativa procacidad por parte de sus agentes más vulgares. El siguiente episodio que también nos relata Flavio Josefo, muestra este otro aspecto:

El pueblo se había reunido en gran cantidad, para celebrar la fiesta de los panes ácidos, y en el tejado del pórtico del Templo se instaló una cohorte romana, porque es costumbre que fuerzas armadas vigilen las fiestas, para prevenir los desórdenes fáciles de producirse en las grandes aglomeraciones.

Uno de los soldados, recogiendo el manto, se agachó de manera indecente, volviendo el trasero hacia los judíos, e hizo oír un ruido que concordaba con su postura. Este espectáculo indignó a la multitud, quien exigió a gritos que Cumano - [procurador romano en Judea en 48-52] castigara al soldado. Varios jóvenes, más ardientes y algunos revoltosos de la plebe se armaron de piedras y apedrearon a los soldados.

Cumano, temiendo un ataque de todo el pueblo contra su persona, envió refuerzos de infantería, que se distribuyeron en los pórticos. Los juicios, víctimas del pánico, huyeron del Templo, buscando refugio en la ciudad. En las puertas se empujaron con tanta violencia, tratando de salir, que se derribaban entre sí pisoteando a los caídos. Perecieron más de treinta mil, convirtiéndose la fiesta en duelo para la nación entera y llantos en todas las familias¹².

¹¹ Flavio Josefo, *op. cit.*, Libro II, capítulo 10.

¹² Flavio Josefo, *op. cit.*, Libro II, capítulo 12. La descripción de la fiesta popular que se transforma en duelo por la acción represiva y la secuela de muertes por aplastamiento, es bien conocida en América Latina. Se pueden recordar, entre otros, el patético caso del Estadio Nacional de Lima, donde un

Uno puede sospechar que la cifra de muertos puede ser algo exagerada. Pero no se puede desconocer la naturaleza de la ofensa como propia de la soberbia con la que los soldados tratan a “la plebe”, para mantener la expresión de Flavio Josefo. El autor refleja su posición de clase cuando señala que “unos jóvenes exaltados y algunos revoltosos de la plebe” son los que reaccionan. No obstante, también señala, indirectamente, quiénes son los que perciben con más claridad la naturaleza abusiva de la opresión. Si bien este episodio, por lo grotesco, llama la atención, la historia de estas *Guerras de los judíos* nos ofrece varios incidentes similares. Y la constante de que el pueblo humilde es el principal objeto de esta represión aparece una y otra vez en el relato, así como las características genocidas de las acciones de conquista.

3. La percepción de las víctimas

Esta presencia de los soldados y su incidencia en las casas cotidianas, son igualmente señaladas en distintos pasajes de los evangelios. Desde una posición social y una convicción distintas que las del noble Josefo, Juan el Bautista aparece refiriéndose a las prácticas militares. “También le preguntaron unos soldados, diciendo: ¿qué haremos nosotros? Y les dijo: no opriman a nadie, ni calumnien, y conténtense con su salario” (Lc 3,14). A través de estas indicaciones podemos entrever algunas prácticas de la relación de la soldadesca con el pueblo común. No es seguro que estos soldados quisieran acercarse al movimiento de Juan, ansiosos del mensaje de salvación. Lucas destaca que algunos publicanos vinieron con la intención de ser bautizados (Lc 3,12). De los soldados solo dice que preguntaron. Difícilmente los soldados se mostrarán interesados en el movimiento de Juan por razones altruistas, siendo necesariamente extranjeros. Esta pregunta bien puede tener un sentido cuestionador (¿qué puede saber éste, que pretende decirle a todos lo que deben hacer?), acusador (probar una oposición al régimen romano, como tantas veces se han interpretado algunas de las preguntas a Jesús) o incluso sarcástico (¿qué puede decirle un profeta sin poder a los representantes del poder absoluto?). La respuesta del Bautista refleja la condición del pueblo humilde. Lo que señala a los soldados es el tipo de padecimientos al que someten cotidianamente a la población. La cuestión no pasa por “la violencia” como tema, o la legitimidad de lo militar. Surge de la cotidianeidad. De las formas de violencia más “normales” de la represión, la que no recurre a la fuerza de las armas desenvainadas, sino a la discrecionalidad asentada por el poder de policía. Poder que se apoya en la legalidad que otorga la hegemonía política y militar de Roma. Es posible que Juan se refiriera a prácticas regulares de los soldados, reconocidas en muchos casos por la legislación romana.

encuentro futbolístico entre Perú y Argentina, gracias a la represión policial, terminó con más de tres mil muertos.

Así, el “no opriman a nadie” puede leerse como un rechazo del llamado “derecho de carga”. Todo soldado o magistrado podía exigir a cualquier transeúnte que le llevara su carga (la llamada “impedimenta” militar: ropa, alimento, etc.). Es probable que este mismo derecho sea mediante el cual se obligó a Simón de Cirene a cargar con la cruz de Jesús (Mt 27,32). Esta es también la práctica que subyace al dicho de Jesús: “si alguien te obliga llevar carga por una milla, ve con él dos” (Mt 5,41). De paso notemos que este texto está en el contexto de “no resistir al malo” y de amor al enemigo. El soldado que obliga a llevar carga debe identificarse, entonces, con el “malo” y con el “enemigo”, dato que muchas veces olvidan los exegetas.

Al derecho de imponer llevar carga, deben agregarse otros de similar característica: la obligación de dar alojamiento a los soldados por parte de los particulares, y en algunos casos incluso de sustentarlos económicamente¹³.

Todos los vecinos estaban sometidos a esta carga, los particulares debían dejar a los soldados un tercio de la casa, salvo los que hospedaban a algún oficial con rango de ilustres, porque en ese caso debían cederle la mitad..¹⁴.

Podemos imaginar lo que esto podía llegar a significar para los vecinos comunes de las aldeas de Galilea y Judea, que normalmente apenas alcanzaban el nivel de subsistencia. “No opriman a nadie”, según la respuesta del Bautista, era, en alguna medida, pedir a los soldados la renuncia a este derecho que su condición de tropas de ocupación les confería.

Algunas traducciones acertadamente interpretan “oprimir” como “extorsionar”. La práctica de un “derecho de protección” al modo mafioso -o de las policías en muchos de nuestros países- era también común. Mucho se ha hablado de las exacciones de los publicanos. Pero las prebendas de los soldados, como hemos visto, no les iban a la zaga. La legislación romana más tardía muestra una preocupación por los abusos de la soldadesca a su paso por aldeas, mercados, etc. El solo surgimiento de la legislación alcanzaría para demostrar la existencia de estas prácticas. El grado de avaricia era tal que obligó a los romanos a limitar mediante la legislación a sus propios soldados, ante el riesgo de destruir las economías regionales (sabiduría de la que parecen carecer algunos de los gendarmes de nuestros países del Tercer Mundo).

La segunda cláusula de la respuesta de Juan el Bautista, “no levanten calumnia”, debe explicarse por motivos similares. Ante cualquier incidente, la acusación de un soldado podía significar la muerte. Aun si se dudara de la

¹³ Así, durante la época de la República, Sila impuso en Asia no solo el alojamiento de las tropas, sino que mandó también “que el huésped diera al soldado raso cuatro tetradracmas al día, Y además de dar de comer a él y a cuantos amigos convidase; que el tribuno percibiría al día cincuenta dracmas y una ropa para casa y otra para salir a la calle” (Plutonio: Sila, 25. Citado según la traducción de J. Guillén, op. cit, pág. 549).

¹⁴ J. Guillén: op. cit., pág. 550.

historicidad fáctica de este diálogo, deberá admitirse que el problema debe haber sido lo suficientemente frecuente como para que esta “recomendación” de Juan se transmitiera al Evangelio. Incluso si se tratase de una recomendación extrapolada para eventuales soldados cristianos, como sugieren algunos exegetas (lo que me parece dudoso por razones que no tenemos espacio para debatir en este escrito), marcan a un elemento ético para diferenciarlos del resto de la tropa. Estas “calumnias”, llevadas a juicio, hacían prácticamente imposible la defensa legal del vecino pobre, especialmente si carecía de la ciudadanía romana. Así, calumnia y extorsión se unían en la carga cotidiana de la presencia militar en la Palestina de Jesús.

Extorsión, opresión y calumnias eran parte de las “armas” de que también disponía el soldado del Imperio frente a los humildes habitantes de poblados y aldeas. Con esto acrecentaba su ya de por sí envidiable, a los ojos del pueblo común, capacidad económica. Los sueldos militares fueron cambiando en distintas épocas el Imperio. No obstante, si el tiempo de Augusto puede servirnos como guía, podemos señalar que el salario más bajo de un suboficial era de 3.000 sestericios (750 denarios). Los centuriones más que cuadruplicaban esa cifra. Siendo el denario el salario normal diario, es de suponer que el nivel de vida de cualquier soldado superaba holgadamente el de los vecinos, que además debían cederle parte de la casa cuando les era requerido. “Contentarse con su salario” era, más que una recomendación ética, una defensa real de la gente común, expuesta a la ambición incontrolable de los que ya de por sí recibían mucho por controlarlos a ellos.

De esta manera, la exhortación del Bautista no debe entenderse como una serie de principios éticos abstractos aplicables al “buen soldado”, sino como una denuncia profética de los abusos militaristas contra el pueblo humilde, como una defensa de los sometidos frente a las prácticas de represión. No es casualidad que Lucas señale, tras esta respuesta, que el pueblo común¹⁵ estaba “a la expectativa, preguntándose en sus corazones acerca de Juan, si no sería éste el Mesías”.

La actitud despreciativa y sarcástica de la soldadesca con respecto a los desprotegidos, puede verse también en el episodio de la crucifixión de Jesús (Mt 27,27-31 y paralelos). La naturaleza política de esta burla y maltrato, es evidente. La arrogancia del poder “en el pretorio”, es una muestra de la extensión del mismo fuera del pretorio.

En la historia de Pablo puede verse algo de esta misma situación, si tomamos en cuenta sus cárceles y flagelaciones (II Cor 11,23-26)¹⁶. No tiene mucho sentido extendernos en una descripción detallada. Cualquier persona del pueblo que haya tenido que soportar aunque no sea más de una

¹⁵ El “láos”: “El pueblo común, diferenciado de sus dirigentes”, según Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, *ad. loc.*

¹⁶ Pablo destaca que ha recibido cinco veces el castigo del látigo judío y ha sido “tres veces azotado con varas” (vers. 25), lo que se refiere al castigo romano, cuya aplicación era responsabilidad de los soldados. Por Hch.16 sabemos de una de esas “cárceles y azotes” (en Filipos, colonia romana). Ignoramos las otras oportunidades.

noche en una comisaría, podrá comprender fácilmente la significación de estos pasajes. Las prácticas policiales solamente han mejorado en algo sus recursos técnicos.

En la historia de Pablo, en Hechos, nuevamente se nos muestra el tipo de “soluciones” que los soldados estaban acostumbrados a usar en las emergencias. Cuando la nave que transporta a Pablo y otros presos encalla cerca de Malta, lo primero que les viene a la mente es “matar a los presos, no fuera que alguno escapase a nado” (Hch 27,42). El autor, como suele ocurrir en Lc-Hch, rescata la figura del centurión. Pero aun con esta supuesta disposición conciliadora, los relatos no logran ocultar el nivel de desprecio por la vida de los pobres y la corrupción característica del poder militar romano, Solo el recurso a su condición de “ciudadano romano” aparece en varias ocasiones en el relato lucano como la salvaguardia de la integridad de Pablo.

4. Lo militar y el poder opresor

No podemos extendernos en una total consideración de todos los aspectos del militarismo en el Nuevo Testamento. La literatura epistolar y el Apocalipsis de Juan, también señalan las facetas de la cuestión que merecen ser investigadas con mayor profundidad. En esta reseña únicamente hemos querido mostrar algunas de las prácticas que nos ayudan a entender el componente de violencia represiva para los pobres, en el ámbito en el que surge el movimiento de Jesús.

Sin embargo, esta visión debe llevamos a replantear la comprensión de la “cuestión militar” en el Nuevo Testamento. No podemos considerarla como una temática abstracta sobre la “violencia” o la legitimidad de las Fuerzas Armadas. Ese esquema normalmente traslada la argumentación a la esfera de la idealidad, que queda sometida entonces al control de las concepciones socialmente dominantes, que suelen ser las de los sectores en el poder, que son los que tienen el poder militar.

Por el contrario, el verdadero lugar de la comprensión de lo militar en el testimonio de los evangelios, está en la tensión entre el pueblo humilde y los gobernantes (las “clases dirigentes” judías aliadas al poder romano), o si se prefiere, entre el proyecto de liberación de Jesús y las fuerzas de la Pax Romana (como lo expresa Caifás -Jn 11,47-51-). Es también en este contexto, y no en el de una interioridad que surge, históricamente bastante mas tarde, que debe leerse la palabra de Jesús en Juan:

Les concedo la paz, mi paz les doy. No según el modo en que el mundo les da la paz, yo se las doy. No sea conmocionada su vida¹⁷ ni se asusten (Jn 14,27).

¹⁷ El verbo “taráссо” -literalmente “sacudir, disturbar, agitar”-, que nuestras versiones suelen traducir por “angustiar” o “turbar”, también tiene una significación política. En la voz

La paz de Jesús se presenta aquí como la antítesis de la paz obtenida por los soldados, al precio de la opresión de los pueblos. La paz de Jesús, su proyecto de vida, no se obtiene creando conmoción y terror en el pueblo humilde, sino poniendo la vida en amor. Es en este marco en el que se debe analizar el lugar de lo militar en el Evangelio y en la vida de Jesús.

Leer la cuestión militar en el Nuevo Testamento desde el lugar del pueblo, es ver a los soldados matando a los niños de las cercanías de Belén, es verlos acercarse a Juan el Bautista para recibir de él una denuncia profética inspirada en el padecimiento cotidiano del pueblo. Es descubrirlos en poblados y aldeas, por un lado, reprimiendo a los humildes e incendiando sus cuevas, y por el otro, satisfaciendo a los dirigentes con acuerdos y sobornos. Es verlos burlándose del Jesús victimizado, y asegurando su muerte y cuidando su sepulcro. Es ver a los soldados con los ojos de las víctimas.

Que aquí y allá aparezca algún centurión “amigable”, no debe desorientarnos. También aparecen ladrones arrepentidos, prostitutas redimidas, publicanos que devuelven lo mal habido, perseguidores de la Iglesia convertidos en fieles predicadores. Lo cual no significa que ha de reivindicarse el latrocinio, la prostitución, la codicia o la discriminación. Por ende, tampoco lo militar en cuanto tal.

En tanto lo militar aparezca como diferente y opuesto al sentido liberador del Evangelio, como victimizador, como amenaza al pueblo humilde, como despreciativo y agente de muerte, será parte de las fuerzas del “Príncipe de este mundo” que han de pasar. Sólo en la dialéctica del poder como construcción de la muerte, adquiere sentido la presencia de los soldados, de lo militar. Pero en la construcción de la vida, de la esperanza, de la justicia, no es un ejército, sino un coro de mártires el que proclama la victoria de Jesús.

pasiva, como se encuentra en nuestro texto, equivale a “encontrarse en estado de desorden o anarquía”, lo que da un sustantivo [“tarajé”] que indica “desorden, conmoción, tumulto”: Liddell & Scott.: op. cit., ad. loc.

LA PROCLAMA DE UNA INVERSIÓN TOTAL

La estructuración de Lucas 6,20-26

La exégesis del Sermón del Monte, según Mateo, y del Sermón del Llano, según Lucas, se ha desarrollado en múltiples direcciones. La crítica textual constata una serie de paralelismos en las copias de los textos; la crítica literaria tiene una amplia tarea en la definición de las respectivas relaciones de dependencia literaria de Mateo y de Lucas con respecto a la Fuente de los Dichos; la crítica de los géneros y las formas puede indagar las características del material acumulado en esas secuencias, clasificarlo y buscar colecciones preliterarias. La crítica redaccional, por su parte, da cuenta de la composición final y de la ubicación de ambos sermones en sus contextos mayores.

Aquí nos interesa otro enfoque: el de las estructuras, y particularmente de Lc 6,20-26 con sus bienaventuranzas y ayes.

Lc 5, 1ss marca un hito importante en el proceso jesuano, ya que en 4,14-44 Jesús ejerce un ministerio solitario, mientras que a partir de 5,1 trabaja acompañado por discípulos. El corte de 5,1 también corresponde a los énfasis distintos de las secuencias: Lc 3,21-4,44 profundiza más las líneas cristológicas (el análisis semiótico habla de “isotopías”); 5,1-6,19, la eclesiológico-comunitaria¹.

La unidad mayor Lc 5,1-6,19 halla una continuación directa en 6, 20-49, el llamado Sermón del Llano. Es importante tomar en cuenta la proyección eclesiológica de la secuencia anterior al Sermón, por cuanto ella informa sobre la dirección de esas enseñanzas, construyendo sus programas narrativos y su montaje figurativo sobre la isotopía del seguimiento. Esta isotopía podría llamarse “acolútica” o “acolítica”, en conformidad con la conceptología evangélica: Lc 5,11.27.28, etc.²

¹ M. Theobald, “Die Anfänge der Kirche. Zur Struktur von Lk 5,1-6,19”; *NTS* 30 (1984), pág. 91.

² El lenguaje eclesiológico-litúrgico católico ha reducido el significado del término “acolito” al ministro de la iglesia cuyo oficio es servir al altar, y al monaguillo. Solo en sentido figurado se emplea el

En la secuencia Lc 6,20-49 los discípulos, constituidos en seguidores, reciben información sobre el programa de praxis. Ese orden de secuencia comunitaria –secuencia instructiva expresa un concepto central en la constitución de los seguidores: la nueva relación producida por Jesús y ejercida a su vez en el grupo, antecede a la instrucción verbal propiamente dicha. Jesús no es pues en primera instancia un maestro espectacular que ofrece curiosidades doctrinales, académicas, casuísticas, esotéricas; Jesús es primero un creador de relaciones nuevas que irrumpen en las estructuras endurecidas de esquemas fijos de separación y desprecio; y capacita a aquellos que se dejan mover, a los efectos de que prosigan esa construcción comunitaria en la que las personas despreciadas o menospreciadas llegan a adquirir identidad nueva. Esta constatación de la composición evangélica es fundamental para la tarea de la Iglesia: la creación de nuevas relaciones con marginados, y entre ellos, antecede al “adoctrinamiento” –acaso exactamente al revés de muchas prácticas que pretenden ser evangelísticas: primero enseñan verbalmente, convienen verbal y emocionalmente, después desean integrar comunidades. El auditorio del Sermón queda constituido por los Doce, una gran multitud de discípulos y una gran muchedumbre del pueblo (Lc 6,17)³. El Sermón relaciona los tres grupos (apóstoles, discípulos y pueblo) entre sí, y el texto construye una gran escena representativa⁴. Jesús, tomando en vista a sus discípulos (Lc 6,20), dirige el Sermón al pueblo (Lc 7,1). Es importante constatar esta amplitud de la audiencia, por cuanto algunos exegetas la han restringido solamente al círculo de los discípulos, excluyendo al pueblo más amplio⁵. El Sermón se compone de tres secciones: Lc 6,20-26, Bienaventuranzas y Ayes; 6,27-38, amor incondicional; 6,39-49, celo y necesidad de

término para referirse a un adicto o cómplice –con evidente carga semántica negativa en muchos casos.

Interesante ejemplo de distorsión conceptológica mediante la cual se le ha ido quitando casi toda su fuerza a un término evangélico muy comprometedor.

³ Nótese que la muchedumbre del pueblo de *toda Judea y Jerusalén y La región de Tiro y Sidón* (¡afluencia de gente de zonas paganas!), puesta en conjunción con Jesús (“vinieron para escucharlo a él y a ser sanados”), contrasta vivamente con los fariseos y maestros de la ley venidos de *todos los pueblos de Galilea, Judea y de Jerusalén*. Lc 5,17: estos personajes vienen para hacerle la contra a Jesús.

Así el texto crea la magnífica figura descriptiva de la afluencia de grandes masas hacia Jesús –figura esta que se opone a la imagen judeocéntrica o israelcentrista o jerosolimitanocéntrica de la esperada afluencia de los pueblos a Sión-Jerusalén. Aquí, como en diversos otros textos lucanos (por ejemplo las historias de la infancia y la ascensión), la persona de Jesús va sustituyendo cualitativamente el templo y ese centro que fue Jerusalén, hasta “destruirlos” literariamente mediante la limpieza del santuario y las palabras sobre la destrucción de la capital.

⁴ M. Theobald, *art. cit.*, pág. 100.

⁵ Así por ejemplo, K.H. Rengstorf, *Dos Evangelium nach Lukas (NTD 3)* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1975), pág. 84.

la praxis. Las tres secciones son introducidas mediante indicaciones idénticas: 6,20 dijo; 6,27 digo; 6,39 dijo⁶.

Cada subunidad produce una inversión: la primera, en el orden socioeconómico; la segunda, en la ética de la reciprocidad⁷; la tercera, en la censura hipócrita y autosuficiente.

Literaria y estructuralmente la unidad Lc 6,20b-26 es una construcción artística con diversos retoques redaccionales, que opone en paralelismo antitético cuatro bienaventuranzas y cuatro ayes. Creemos que no corresponde hablar de maldiciones (como lo hace, por ejemplo, la *Biblia de Jerusalén*), pues las maldiciones constituyen un género o forma literaria muy especial y distinta.

Esa construcción de oposiciones, ubicada en el lugar tan importante del comienzo del Sermón programático para la praxis de los discípulos y seguidores, da una orientación muy específica a toda la enseñanza de Jesús.

En cuanto a la dimensión histórico-crítica, hay varios puntos problemáticos con relación a la unidad en estudio: la cantidad exacta de macarismos en la Fuente de los Dichos; la persona original (singular/plural en segunda o en tercera persona), el origen de los ayes. Existe un cierto consenso en la exégesis sobre que la Fuente de Logia contenía solamente los cuatro macarismos presentados por Lc, y que Mt elaboró el resto (con la variante de que Mt quizás haya tenido una versión ampliada de la Fuente. Sin embargo, no debe descartarse del todo la posibilidad de que Lc haya hecho alguna selección). Con respecto a la persona original, la discusión oscila entre la segunda (Lc) o la tercera (Mt), transformada por Lc en segunda por influencia del cuarto macarismo (que comúnmente

⁶ Algunos autores creen poder distinguir en el Sermón del Llano una sección con palabras para un público mayor y otra para un grupo más reducido, precisamente por los cambios en el tenor a partir de Lc 6,39. así. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHKNT. III) (Evangelische Verlagsanstalt, Berlín, 1984¹⁰). Pág. 140, ve una estructura quiásmica en Lc 6,12-49:

Lc	12-16 A	Elección e institución de los Doce
	17-19 B	Acudimiento de discípulos y muchedumbre = formación de comunidad amplia
	20-38 B'	Palabras a la comunidad amplia de discípulos
	39-49 A'	Palabras a una comunidad algo mas restringida (¿los líderes?, ¿los doce?).

⁷ Sobre la miniunidad Lc 5,32-35. cf. el excelente estudio del holandés W.C. van Unnik. "Die Motivierung der Feindesliebe in Lk 5,32-35", *NovTest* 8 (1966), 284-300. Luego de repasar una buena serie de textos ético-morales griegos y helenísticos, analiza la ruptura introducida por Jesús -según Lc- con su propuesta. Esta, si bien toma elementos formales del lenguaje y la filosofía del ambiente helenístico, implica una crítica radical del principio tan divulgado de la ética de reciprocidad.

Sobre la misma unidad del texto lucano, cf. también L. Schottroff -W. Stegemann. *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres* (Ediciones Sígueme. Salamanca.1981), Págs. 211-217.

se estima original en la segunda persona). Queda una tercera posibilidad: una forma original en tercera, transformada ya previamente por algún transmisor en segunda y así incorporada por Lc, y cambiada nuevamente a tercera por Mt⁸.

Podemos prescindir del análisis de esta cuestión y fijamos sólo en la forma lucana actual así constatamos que el empleo de la segunda persona le da una estructura más dialogal a la unidad, permitiendo una mejor comunicación entre Jesús y sus seguidores/oyentes/lectores.

¿De dónde provienen los ayes? Puede manejarse toda una serie de posibilidades: los ayes provienen del material peculiar lucano (L), son formulación de Lc por influencia de elementos de L, son construcción genuinamente propia de Lc como antítesis a las bienaventuranzas, llegan de la Fuente de los Dichos. Si provienen de L, tienen que basarse en una tradición cuya primera mitad tuvo que haber pasado a la Fuente, ya que forman un perfecto bloque en paralelismo antitético.

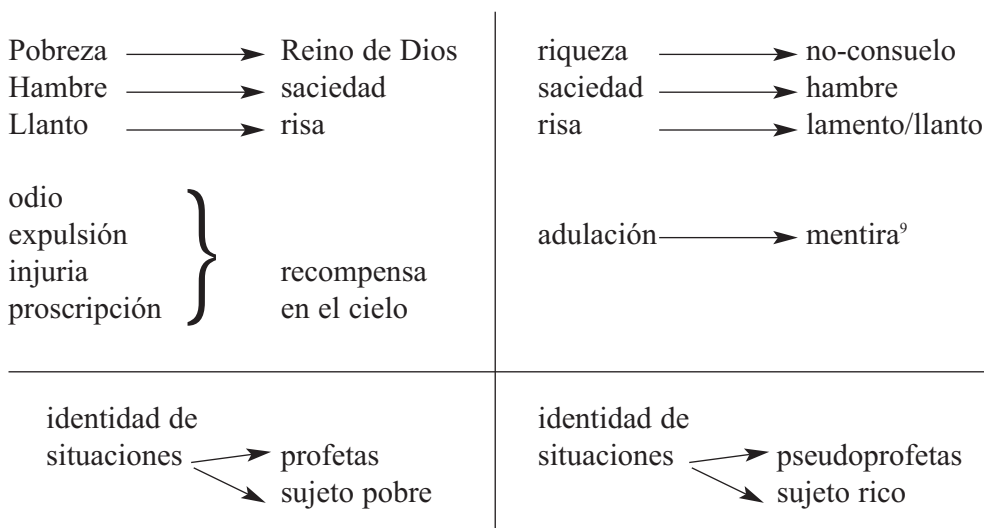
Si son de la Fuente, posiblemente ésta le habrá llegado a Lc en otra versión que aquella que empleó Mt, dado que ese evangelista no sabe nada de los ayes. La compaginación de bienaventuranzas y ayes en paralelismo antitético no era desconocida en la literatura bíblica, la derivada y la apócrifa; Cf. Is 3,10-11; Ecle 10,16-17; Tobías 13,12; Apoc de Baruc (siríaco) 10,6-7; Henoc etiópico 5,7 y también todo el capítulo 99 (con una sobrecarga de ayes); Henoc eslavo capítulo 52 (antítesis de macarismos y maldiciones, con mayor fuerza que ayes). Lc 6,24-26, con su paralelismo antitético tan exacto a las bienaventuranzas, induce a pensar en un trabajo redaccional que contiene tantos elementos lucanos que podría prescindirse de la originalidad jesuana. Es decir, puede creerse que los ayes fueron contruidos redaccionalmente a partir de los macarismos. Semióticamente los ayes no son sino fijación literaria de la contraparte de los macarismos. El análisis estructural puede afirmar que si Jesús pronunció las bienaventuranzas -así lo acepta unánimemente la exégesis-, “pensó” estructuralmente por oposición también los ayes. La exteriorización verbalizada, Y luego escrita, de esa oposición, es solo consecuencia del mecanismo lógico implícito en la formulación de la primera parte de la sección.

Al trabajo hermenéutico y a la proclamación en sí no le afecta, pues, en lo más mínimo, negar la autenticidad jesuana de los ayes, pues los mismos ya estaban contenidos estructuralmente en los mecanismos de producción de los macarismos por parte de Jesús.

El texto presenta a tres sujetos: Jesús, atribuyendo valores a nivel cognitivo; un sujeto colectivo *pobres/hambrientos/que lloran/odiados/expulsados/injuriados/proscriptos* (o desechados); y otro sujeto colectivo *ricos/hartos* (o llenos)/*que rien/adulados*.

⁸ Sobre estas posibilidades y sus respectivos defensores, Cf. P. Klein, “Die lukanischen Weherufe Lk 6,24-26”, *ZNW* 71 (1980), págs.150s y n. 2-4.

Los objetos y valores poseídos, carenciados, quitados, atribuidos y transferidos, constituyen el siguiente esquema:



En la primera parte, el programa de Jesús puede ser descrito como “atribuir querigmáticamente los objetos Reino de Dios, Saciedad, Risa, Recompensa” al sujeto colectivo pobre. Es importante recalcar que la comunicación de egos objetos se realiza a nivel querigmático. El Evangelio de Lc realiza esa atribución sobre distintos niveles: cognitivo, práctico, parenético, querigmático, relacional. (Como ejemplo de atribución práctica ha de mencionarse las curaciones, el perdón, la alimentación, las revivificaciones.

En términos más específicos, encontramos atribución en el primero y el cuarto macarismo; el segundo y el tercero contienen anuncios de acciones futuras. Nótese que la atribución del Reino y de la Recompensa es acción presente, no futura. La falta de verbo en Lc 6,23 no permite introducir aquí un “*será*” (como lo hace por ejemplo la *Biblia de Jerusalén*). Ello ni siquiera es autorizado por los dos imperativos y el “en aquel día”. *Ese día* no designa tanto el gran día escatológico, el Día del Señor, sino el día de la expulsión o proscripción de la comunidad sinagoga y/o el día de la persecución.

El concepto de *Recompensa*, introducido aquí por Jesús, construye una oposición al sistema de retribución del judaísmo. Para Jesús, la recompensa no es un premio ganado por una acción meritoria y que Dios estuviera obligado a conferir; sino que es un verdadero premio, una distinción que aquí expresa una opción de Dios, y que en diversos otros pasajes confiere al siervo obediente aun más confianza¹⁰. Con ello

⁹ Deducción nuestra a partir de *pseudo* profetas.

¹⁰ G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Verlag Kohlhammer. Stungart.1971⁹), pág. 128.

Jesús supera definitivamente la idea de recompensa exigible, del esquema de retribución¹¹.

¿En qué consiste la *Recompensa*? Por la especificación *en el Cielo*, se deduce que en la posición de hijos ante Dios, o sea, en la filiación divina y en la participación en la historia de la salvación.

Lc 6,20b ocupa el lugar estructural de título para la subunidad versículos 20b-23: al igual que luego el v. 24 para la segunda parte.

Los pobres son caracterizados como los que tienen hambre, lloran y son perseguidos.

Paralelamente, el Reino de Dios es descrito como estado de satisfacción de las necesidades básicas y de alegría. Esto es indicado mediante las figuras *reír, alegrarse, saltar de gozo*.

Como emisor de todo este programa a de atribuciones, tanto a nivel querigmático como práctico, se perfila Dios mismo. Explícitamente lo hallamos en Reino de Dios y en Cielo; implícitamente, en el “pasivo divino” del v. 21: *seréis saciados*. Dedúcese que Dios también es sujeto agente del futuro *reiréis*.

En el v. 22 el texto introduce al sujeto agente de las acciones *odiar/expulsar/injuriar/echar: los hombres*. Es posible que el desprecio se refería originalmente a los pobres del ‘am ha’ ares, despreciados y odiados por la jerarquía del templo y de los grupos religiosos prestigiosos. El movimiento jesuano transfirió entonces esas palabras a las personas y situaciones de los discípulos pobres, agregando la mención más concreta del Hijo del hombre como motivo de la persecución¹².

En la versión actual el cuarto macarismo expresa diversas formas de distanciamiento que van desde el odio (nivel emotivo-relacional) hasta la situación de expulsión (nivel de acción). Se sobreentiende que aquí hay marcas dolorosas y alusiones directas al conflicto sinagoga versus iglesia.

A esta altura el texto asume otra dimensión más. Ya no solamente habla de atribuciones de objetos y valores, sino de pugna entre sujetos diferentes, cada cual con sus papeles concretos. Si ahora nos animamos a seguir escribiendo el mensaje evangélico, así como muy posiblemente Lc siguió escribiendo lo que ya estaba contenido estructuralmente en las bienaventuranzas, llegamos a un cuadro más amplio de los roles de los sujetos opuestos -siempre partiendo del principio semiótico de que cada programa, sujeto, objeto, estado o acción implica su respectivo anti. Colocamos las deducciones estructurales entre paréntesis, para diferenciar estas caracterizaciones de las que se encuentran expresamente en el texto:

¹¹ G. Bornkamm. “Der Lohngedanke im Neuen Testament”, EvTh6 (NF 1) (1946-47), págs. 163s.

¹² W. Grundmann. Das Evangelium nach Lukas, pág.143.

Sujeto pobre**Antisujeto**

Pobres ← (los que hacen pobres)
 Hambrientos ← (los que hacen hambrientos)
 que lloran ← (los que hacen llorar)
 perseguidos ← los hombres que odian, expulsan, injurian, echan

II

II

profetas ← sus padres

El v. 23b establece una conjunción temática entre los pobres perseguidos y los profetas, basada en la identidad del sufrimiento. La estructuración con “título” -dos caracterizaciones más concretas- macarismo especial, constituye una inversión total de criterios socio-económicos y de relaciones en vigencia¹³.

El programa narrativo de la sección de macarismos contiene pues dos facetas complementarias: atribución de los objetos y valores al sujeto pobre, y anuncio de una inversión en los órdenes indicados. Retomaremos este dato luego del repaso de los ayes.

Repentinamente el discurso cambia su dirección y se dirige a otro sujeto: los ricos, caracterizados como llenos, que ríen, adulados. En todos los órdenes, este sujeto colectivo se opone al pobre. Ya que Lc constituyen un paralelismo antitético tan refinado, ¿por qué no dice *porqué el Reino de Dios no es vuestro?* Quizás el evangelista no quiso erigirse en juez absoluto con atribución de excluir explícitamente del Reino de Dios¹⁴; aunque de hecho lo hace, pero implícitamente. Por lo menos no lo dice así. El enunciado *habéis recibido* contiene una figura interesante: el término proviene aquí del lenguaje comercial y significa haber recibido algo, por ejemplo un importe, y extender un recibo por el mismo.

Resta esclarecer *consuelo*. El Evangelio de Lc emplea el término únicamente dos veces: aquí y en 2,25. Allí Simeón esperaba el “consuelo de Israel”. Entonces el consuelo se realiza con la aparición del Mestas. Mejor dicho, la aparición del Cristo es la paráklisis de Israel -así se deduce de las palabras de despedida del anciano-. Puede establecerse, pues, que *consuelo* no es un tópico de la cura de almas o una dimensión meramente espiritual (esto no descalifica la dimensión de la espiritualidad, al contrario, trata de precisar alcances); *consuelo* es una expre-

¹³ Estamos ante una figura estilística muy interesante: un cuarto elemento sobrepasa a los tres primeros. Lc emplea este recurso también en su versión de la parábola de los viñadores asesinos. Mt habla solo de dos envíos de siervos y luego del hijo. Uno de los ejemplos literarios más bellos en el AT es la fábula de Jotam en Jueces 9,7-15: el olivo, la higuera y la vid, son sobrepasados por la zarza. Similarmente, el cuarto caballo apocalíptico sobrepasa a los tres primeros y su jinete lleva nombre “Muerte”, Ap 6,1-8.

¹⁴ P. Klein, art. cit., págs. 154s.

sión de la esperanza histórico-escatológica de Israel. En lugar de emplear entonces una formulación negativa, Lc usa un equivalente teológico a Reino de Dios, dando a entender que los ricos ya han extendido un recibo par el Reino que es invitación abierta, pero no han hecho uso del mismo. Esta interpretación de consuelo se atiene estrictamente al empleo contextual del término. Si se quiere, también puede interpretarse que la riqueza es el único consuelo de los ricos, y que no recibirán ningún otro. No obstante, aún así consuelo apunta igualmente a la dimensión soteriológica: la riqueza es el consuelo de los ricos; el Reino de Dios, el de los pobres. Y nuevamente estamos ante la presencia del Mesías como contenido del verdadero consuelo.

El montaje en paralelismos antagónicos de bienaventuranzas versus ayes permite verificar ahora los papeles temáticos de los antisujetos y proyectarlos en oposición:

Sujeto colectivo ricos = Antisujeto	—>	efecto	—>	Suj. Colect. pobres
Ricos	= los que hacen	pobres	—>	pobres
los llenos	= los que hacen	hambrientos	—>	hambrientos
los que ríen	= los que hacen	llorar	—>	los que lloran
los adulados/ pseudoprofetas	= perseguidores / sus padres		—>	perseguidos/profetas

Gusten o no estas identificaciones, el trabajo estructural las presenta: la unidad declara que los pobres están en esa situación porque los ricos los han hecho pobres; los hambrientos tienen hambre porque los que están llenos los han convertido en hambrientos; los que lloran lo hacen porque los que ríen los hacen llorar, los perseguidos sufren porque los prestigiosos, adulados y famosos, los persiguen.

La cuarta identificación es algo más complicada, por cuanto el discurso parece pegar un salto. Sin embargo, un montaje completo aclara la cuestión:

los hombres	persiguen	a los discípulos pobres
sus padres	persiguieron	a los profetas
los hombres	adulan	a los ricos
sus padres	adularon	a los falsos profetas

Como la subunidad vs.20b-23 establece una congruencia entre los que hacen pobres/hambrientos/llorar y los hombres que persiguen, y en la segunda subunidad, vs. 24-26, los que hacen pobres/etc. son los ricos/

etc., se crea una identificación amplia entre los perseguidores, sus padres, los aduladores, los padres de estos, los ricos adulados y los pseudoprofetías.

El texto dibuja así varias inversiones totales: una primera inversión de los valores socio-económicos y relacionales a la que ya nos hemos referido; una segunda, que es equivalente a la primera, aplicada ahora a los ricos y prestigiosos. El mismo esquema antitético contiene en sí otra inversión, pues la segunda (vs. 24-26) es inversión de la inversión hecha en las bienaventuranzas. Con ello tanto los macarismos como los ayes no solo son juicio ético, sino también anuncio de condiciones y, en términos semióticos, verificaciones.

La primera parte establece que lo que parece malo, no lo es: lo negativo en realidad es positivo. La segunda afirma que lo que parece bueno, en realidad no lo es: lo positivo realmente es negativo. La situación de los pobres es secretamente positiva: bienaventuranza, Reino de Dios, etc., aunque no lo parezca. La de los ricos es una situación mentirosa: parece excelente, pero no lo es. Esto es reforzado dramáticamente a nivel terminológico: “Pero, ¡ay de...!”. Siendo Dios el emisor y sujeto agente de las inversiones de la primera subunidad, el también asume el mismo rol actancial para la sección de los ayes. El texto anuncia pues el papel temático de Dios como *productor de inversiones*. El esquema de los diversos objetos y valores se compone de miniestructuras quiásmicas:

A	B	B'	A'
pobreza	Reino de Dios	riqueza	no-consuelo
hambre	saciedad	saciedad	hambre
llanto	risa	risa	lamento / llanto
persecución	recompensa	adulación	mentira

La atribución de los objetos y valores en B al sujeto colectivo pobre por parte de Dios/Jesús, es correlativa a la privación o el despojo de los objetos y valores de B' al sujeto colectivo rico. Se trata de un proceso más complejo que una mera atribución, por un lado, y una privación, por el otro. Como en ambos casos la operación es transitiva, estamos ante una transferencia.

No es necesario que haya identidad total en todos los órdenes y términos. Así por ejemplo, el Reino de Dios es “más”, cuantitativa y fundamentalmente cualitativamente, que la riqueza de los ricos; y la risa de los bienaventurados es producto de la saciedad y comunión, y no risa burlona, cínica, marginante y despreciativa, como la del sujeto rico.

Con esta sección Lc retoma lo anunciado en el Magnificat: la inversión de las relaciones de poder y la inversión de las relaciones de propiedad.

¿Qué quiere lograr el evangelista con estos anuncios?

La introducción al Sermón del Llano se enmarca dentro de un plan muy amplio que abarca todo el Evangelio de Lc. La crítica de los ricos egoístas se presenta bajo diversas modalidades: inversiones, críticas abiertas, juicios, advertencias, reproches. La mejor expresión de la oposicionalidad /Jesús-pobres-marginados/ versus /ricos/, se halla en las tablas de inversiones, dos de ellas programáticas y una parabólica. Las programáticas son el Magnificat y Lc 6,20b-26; la parabólica es Lc 16,19-31, el rico y Lázaro, el pobre.

La doble inversión de los “destinos” de ambos grupos, frecuentemente ha servido como base para la afirmación de la existencia de líneas o tendencias ebioníticas en el Evangelio de Lc. La lectura semiótica de los tres textos, en cambio, puede proponer otra interpretación.

Vale la pena dibujar el panorama completo de estos textos:

Pobres			Ricos		
—> Inversión —>			—> Inversión —>		
Lc 1,48	humildad de la esclava	vista por Dios			
50	para los que le temen	es su misericordia	51	planes arrogantes	desbarató
52	humildes	exaltó		poderosos trono	derribó de su
53	hambrientos	colmó de bienes		ricos	despidió vacíos
54	a su siervo Israel	acogió			
6,20	pobres vosotros es el RD	bienaventurados,	24	ricos consuelo	¡ay!, ya no de
21	hambrientos	seréis saciados	25	saciados	tendréis hambre
	los que lloráis	reiréis		los que reís	tendréis aflicción y lloraréis
22	perseguidos recompensa	tendréis	26	adulados mentirosa	= adulación
16,20	Pobre Lázaro	bienaventurado 22	19	rico	en el infierno 23
25	recibió los	ahora es consolado	25	recibiste lo bueno	ahora eres atormentado

Lc 13,20 y 14,15-24 también trabajan con el esquema inversor. El mismo principio también está presente en varias parábolas del material peculiar L: uno de los gemelos parece positivo al principio (deudor menor, sacerdote y levita según status religioso, hijo mayor obediente y trabajador, rico bendecido con cosecha abundante y con muchos bienes, fariseo perfecto): pero después resulta que la persona aparentemente negativa es la mas beneficiada / bendecida (gran deudor, samaritano, hijo menor, pobres, publicano).

La confrontación de tablas y otros materiales inversores con el cúmulo de mandatos éticos del Evangelio de Lc, evidencia que más allá de una tendencia ebionitista simplista, Lc emplea las tablas con un valor definitivo adquirido por los mandatos, y que el documento entero tiene objetivos fraseológicos finales. Por sí solas las inversiones representan consuelos y amenazas; recién su función estructural como elementos de influencia para las exhortaciones les confiere valor movilizador. Esta constatación de la interrelación entre los elementos de la mencionada tríada prohíbe hablar de un ebionitismo lucano meramente inversor, sin otro objetivo que el de animar a los pobres y anunciar el juicio a los ricos. Al contrario, el texto emplea el mecanismo estructural del quiasmo inversor a los efectos de fundamentar debidamente el proyecto de conversión económica:

Los pobres pasan del	No	al	Sí;
los ricos pasan del	Sí	al	No.

Ello es indicio clarísimo de una doble dirección del Evangelio de Lc: en cuanto a los destinatarios, se dirige a los ricos egoístas, precisamente a los cristianos ricos egoístas; y en cuanto a la meta, les propone vehementemente la conversión a sus hermanos pobres. Las inversiones constituyen el rechazo estructuralmente más brillante de la ideología que confundía y justificaba la riqueza con señal de bendición divina, y la pobreza con castigo.

El esquema triunfalista de la identificación de la riqueza con la bendición divina, halló varios enemigos en la historia de Israel. Los profetas denunciaban la falsedad de los ricos y poderosos, atacando su explotación de los pobres y otros sujetos clásicamente débiles (viudas, huérfanos, extranjeros); la sabiduría posexílica estableció una vinculación entre el pobre y el piadoso, por un lado, y el rico y el impío o necio, por otro.

El proyecto jesuano arribó a una síntesis superior, retomando elementos valiosos del bagaje profético crítico. La pobreza fue desenmascarada como situación escandalosa: no es el destino de los piadosos, ni virtud ideal. Es dolor, hambre, llanto, marginación. El Reino de Dios iniciado por Jesús implica el ejercicio de la voluntad de Dios en todos

los órdenes, por consiguiente también en el económico. Esto significa el establecimiento de relaciones sociales y económicas justas. Las clásicas inversiones, entre ellas Lc 6,20b-26, son un paso literariamente fijado por la memoria querigmática y didáctica del cristianismo joven, precisamente un paso necesario en estos procesos. Si las inversiones asustan, ya logran la mitad de su cometido; si movilizan, convierten, producen obediencia al llamado completo del Evangelio de Jesucristo, lo logran por completo.

EL DISCURSO DE LOS TIRANOS EN TEXTOS PROFÉTICOS Y APOCALÍPTICOS

Hay en la Biblia una serie de pasajes poco considerados, pero relevantes para una aproximación socio-política a su mensaje. Son los discursos puestos en boca de los tiranos, perseguidores u opresores, o de sus ciudades personificadas. Tales discursos suelen ser registrados dentro de otro discurso de un profeta, de Yavé u otro locutor, discurso que a su vez es parte del texto mayor. Si enumeramos estos discursos en el orden aquí señalado (1, 2 y 3), el del tirano es el más importante en la significación (hay tres que “dicen” lo que aquel dice: el autor del texto *dice* que Yavé o el profeta *dice que el rey opresor dice* tal cosa.

El autor de Apocalipsis 18:4-8 *dice* que oyó una voz que *decía*, entre otras cosas, que la Gran Babilonia (cf. v.2) “dice en su corazón: ‘estoy sentada como reina...’” (v. 7). Por tanto, el orden de la lectura es inverso al valor de los mensajes; el desenlace, con todo, lo marca el segundo locutor: la “voz” de Apocalipsis 18:4ss (que representa a Dios) señala el destino de la ciudad opresora. Pero la desmesura de ésta, descrita por aquella misma voz, adquiere otra dimensión en el v. 7b cuando ella *misma expresa lo que es* en sus prácticas, mediante una referencia ideológica a lo que *cree ser*.

El autor de Isaías 14:3-21 relata el discurso que el oprimido, una vez liberado, deberá dirigir al rey de Babilonia. Este discurso (vv.4b-21) se despliega a su vez introduciendo varios sub-discursos (v.8b, de los cedros; v. 10b, de los reyes muertos; vv.16b-17 de los espectadores del seól). Sin embargo, uno de tales sub-discursos (vv. 13-14), puesto en boca del mismo tirano, es relatado por el oprimido que enuncia el discurso total de los vv. 4b-21, y expresa la ideología del opresor no en lenguaje político, sino *religioso* (nivel ideológico). Este es el discurso *del tirano*, enunciado en primera persona. El texto crea entonces una oposición entre la desmesura de éste, llevada al paroxismo de su propia exaltación personal, y su destino, que es enunciado por el oprimido, quien a su vez se remite a la acción poderosa de Yavé (cf. v.5), lo que anticipa el sujeto del castigo anunciado (como ya realizado) en el v. 15.

Creemos de utilidad reconocer y analizar brevemente los lugares bíblicos donde aparecen estos discursos desafiantes y pretenciosos, confrontados con el poder del Dios liberador. Ya hemos tratado algunos ejemplos: Isaías 10:8-11.13-14 (dentro de 5-27a), 14:13-14 (dentro de 4b-21), 36:4-10.14-20 (dentro del relato de 36:1-37:9a.37ab.38) y 37:10-13.24-25 (en el relato de 37:9b-37a)¹. El cuarto lugar dentro del “libro” de Isaías es la lamentación sobre Babilonia, en el capítulo 47. Los dos oráculos contra Asiria (Isaías 10 y 36-37), se corresponden entre sí al subrayar en los discursos el poder militar y conquistador del tirano, mientras que los dos pasajes referidos a Babilonia (14 y 47), se caracterizan por el género literario de la lamentación, en lo literario, y por la afirmación de la propia trascendencia, en el contenido. No obstante, si el capítulo 14 se refería al rey de Babilonia, el 47 se dirige a la ciudad misma. En Ezequiel 27-28 observaremos la misma yuxtaposición, en orden inverso. Los discursos del rey o de su ciudad se complementan, pues ésta es el lugar del trono y del poder, y la creación misma de aquel. Así también, los oráculos contra uno y otra se complementa. Quedémonos ahora en el texto de Isaías 47.

1. Isaías 47

En una lamentación se compara el pasado glorioso con el presente abyecto. En los vv. 1 y 5 (A y A' en la estructura manifiesta de 1-5) se contraponen el trono, el nombre de “dulce/exquisita” (v. 1) y el de “señora de reinos” (v.5), a la realidad presente: sentada en el polvo, sin títulos (v. 1); sentada en tinieblas, sin señorío (v.5). En el medio, la opresora es oprimida por las mismas prácticas que ella ejecutaba (v.2). El v. 4 es una antifona de confesión: “nuestro redentor: su nombre es ‘Yavé sebâot’, el “Especial de Israel””. Frente a la que quedó sin nombres ni títulos, los de Yavé destacan como los únicos valederos. La otra parte (vv. 6-15) muestra cómo Babilonia sobrepasó la medida impuesta por Yavé, de ser instrumento para castigar el pecado de su pueblo: Babilonia, en efecto, se convirtió en opresora insensible (v.6). En este momento se introducen cuatro fragmentos de discurso de Babilonia (vv.7a.8b.10a y b), dentro del discurso de Yavé (vv.1-3.5-15) y del pueblo (v.4), que a su vez son parte de lo que el autor dice que Yavé y el pueblo dicen. Prestemos atención a lo que Yavé dice que Babilonia dice:

Dijiste: “para siempre seré, la Señora de eternidad (o ‘del trono’)” (v.7a). La que dice en su corazón: “¡yo, y nadie más! No seré viuda, ni conoceré lo que es carecer de hijos” (v.8a). Dijiste: “nadie me ve” (v. 10a).

Dijiste en tu corazón: “¡yo, y nadie más!” (v. 10b).

¹ “Desmesura del poder y destino de los imperios (Exégesis de Isaías 10:5-27a)”: *Cuadernos de Teología* 8:2 (1987) 147-151; “Una liturgia fúnebre por la caída del tirano. Exégesis de Isaías 14,4b-23”: *RIBLA* 2 (1988) 59-67; “La crítica profética a la ideología militar imperialista. Exégesis de Isaías 36-37”: *Revista Bíblica* 49 n.27 (1987) 169-185.

Quien lee estos discursos de Babilonia recitados *por Yavé*, y dentro de la “intención retórica” del 2-Isaías (40-55), se da cuenta de inmediato que expresan mucho más que frases sueltas. Babilonia se arroga títulos divinos: la eternidad, la trascendencia, la unicidad, que en el texto de 40-55 (especialmente 40-48) son atributos de Yavé que, como varios otros, se oponen a los atribuidos a Marduc, Dios de Babilonia, en el poema de la creación y de la fundación de ésta llamado *Enuma eliš*. Es, por tanto, la autoexaltación divina de Babilonia, capital y símbolo del imperio opresor de Israel, la que se expresa en estos discursos. Pero el discurso de Yavé muestra el destino real de la ciudad opresora: la eterna tiene un fin (v.7b), la que pretende ser única en el trono y ser fecunda (v.8b), está sin trono (v.1) y será viuda y sin hijos (v.8b); la inasequible y única (v.10), será alcanzada por la desgracia (vv. 11ss). La competencia entre Babilonia y Yavé queda anulada. Para el lector original, este mensaje era de confianza en el poder de Yavé. En nuestra relectura, nos dice que los imperios pretenden eternizarse, afirmarse, ser únicos, aunque en realidad son caducos, llegando el momento de la ruina en que “no habrá quien te salve” (v. 15).

2. Ezequiel 27-28

El libro de Ezequiel contiene un bloque de oráculos sobre las naciones vecinas a Israel, o relacionadas con él, en los capítulos 25-32. En realidad, habría que abarcar del 24 al 33, incluyendo la suerte de Jerusalén, cuya caída y castigo son advertidos en el 24 y cumplidos en el 33, formando en el conjunto una inclusión literaria. Los oráculos sobre los otros pueblos están organizados en series de cinco: una de breves anuncios a naciones circundantes (25: 1-17, Amón, otro, Moab, Edom, Filistea), la segunda dedicada solamente a Tiro (26:1-21; 27:1-36; 28:1-10 y 11-19) y Sidón, vecinas entre sí (28:20-23), la tercera a Egipto (29:1-21; 30:1-26; 31:1-18; 32:1-16 y 17-32). Fuera de esa triple serie, y por eso más significativo, es el oráculo *en favor* de Israel de 28:24-26, el único de signo positivo. Lo que parece fuera de lugar, sobre todo comparando con 24 y 33 es, redaccionalmente, el centro de esta totalidad literaria: una elaboración tardía que se convierte en centro teológico y mensaje para las comunidades judías dispersas entre muchos pueblos (v.25). Ahora bien, los oráculos contra Tiro y Egipto contienen elementos de aquellos discursos de tercer nivel (puestos dentro de otros dos discursos), y por eso tan significativos.

Los oráculos contra Tiro están organizados de esta manera: los dos primero, los más extensos, van dirigidos a la *ciudad*, por burlarse de la ruina de Jerusalén (26:2) o por enorgullecerse de ser el centro del tráfico comercial mediterráneo (27:2). Los dos últimos, más breves pero muy densos, están destinados al rey (28:12) o príncipe (*nāgîd*, v. 2) de la misma ciudad. Sabemos ya que ciudad y rey se identifican, sin embargo la primera encarna mejor el poder comercial y económico (claro en el capítulo 27), o el militar

y defensivo (capítulo 26); mientras que el rey representa más el poder político y su representación ideológica.

El tema del oráculo contra la Tiro comercial y rica, lo da precisamente un discurso de autoelogio de la misma ciudad: “Tiro, tú dijiste: ‘Yo, (soy) perfecta de hermosura’” (27:3b).

No se trata de una metáfora (cf. *Biblia de Jerusalén*: “yo soy un navío de acabada hermosura”), sino de un autoelogio de la ciudad como modelo de belleza. Fundada “en el corazón de los mares” (v.4a.25b) -alusión al cabo donde está asentada-, su hermosura le viene de sus construcciones amuralladas y de su ejército (vv. 10-11). El léxico de “hermosura” (yōpî) y “esplendor” (h’dār) es dominante (vv.3b.4b.10b.11b). Se refiere siempre a la *ciudad*. La belleza de una gran ciudad le daba prestigio; es un tema recurrente en la literatura cuneiforme, y se refleja también en la Biblia, en algunos salmos “de Sión” (por ejemplo, Salmo 48:3a. 13-14) y resuena todavía en la descripción de la nueva Jerusalén en Apocalipsis 21:11ss (resplandor, piedras preciosas, etc.). Tiro era una ciudad comercial, y el comercio era sobre todo marítimo; por ello es comparada también con un navío construido con los materiales más preciosos (vv.5- 7) y equipado con una tripulación experta (vv.8-9a). La expresión del v.25b resume todo lo dicho sobre el navío (texto poético) y sobre la ciudad y su enorme comercio (texto en prosa): “Estabas repleta y engreída (lit. ‘te hiciste pesada’) en el corazón de los mares”.

En el anuncio del castigo (vv. 26-36), el motivo anterior de “en el corazón de los mares” sirve maravillosamente para señalar el lugar de la destrucción por hundimiento (vv. 26b. 27b. 32b. 34a. 34b). La última palabra: “no serás más, para siempre”, se asocia a las ironías anteriores para contraponerse a la pretensión de eternidad que caracteriza a estas figuras.

En los discursos de Yavé sobre el príncipe o el rey de Tiro, encontramos un primer discurso de éste en 28:2a: “Dios (soy) yo. En una residencia divina estoy sentado, en el corazón de los mares”.

También Jerusalén es celebrada como residencia divina (“ciudad de nuestro Dios”, Salmo 48:2.9). La diferencia está en el hecho de que el Dios de ésta es Yavé, mientras que el de Tiro pretende ser el *rey*. No se menciona al Dios de Tiro. Este desnivel es el mismo que habíamos encontrado en los discursos del rey asirio Senaquerib (Isaías 36:18-20; 37:10-13)². El opresor se cree Dios. Este sentimiento surge del poder centralizado, político, económico-comercial, militar; es la ideología del poder, que quiere legitimarse en el orden trascendente. Los motivos de la sabiduría (28:3-6.12.17) y del esplendor (vv. 7b. 14b. 16b.17) apuntan a la misma intención transgresora. Pero Yavé, el locutor del discurso mayor, le recuerda que *no* es un Dios (v.2b.6a.9) y que le acontecerá lo que *no sucede* a los Dioses, a saber, la muerte y la destrucción (28:6ss. 16b y ss). Esta debe ser la suerte de los imperios opresores.

² Art. Cit., en último lugar. Pág. 175.

A todo esto podría alguien preguntar: ¿dónde está la maldad del comercio, la riqueza y el poder militar de Tiro? ¿No son realidades legítimas? Cabe destacar como rasgo retórico muy elocuente en este paquete de oráculos contra Tiro, que la *inmoralidad* de su comercio y de sus prácticas de violencia está marcada sólo al final, como de sorpresa: “tu interior está lleno de violencia”, y eso “por la amplitud de tu comercio” (28:16a). En el v. 18a se da una curiosa inversión de calificativos: ahora “por la multitud de tus delitos, por la iniquidad de tu comercio has profanado tus santuarios”, o sea, en 16a el comercio es numeroso; en 18a, los delitos. En 16a el interior de Tiro está lleno de violencia; en 18a el comercio es inicuo. Este cruzamiento de connotaciones tiene una función retórica (llamar la atención sobre la conexión entre comercio y pecado) y querigmática: dejar claro el pecado de la ciudad y del rey, llenos de riqueza, poder y pretensiones divinas.

3. Ezequiel 29-32

Este conjunto contiene, como quedó señalado, cinco oráculos contra Egipto. En el segundo oráculo contra la ciudad de Tiro, el discurso de ésta aparecía al principio, luego seguía un desarrollo como discurso de Yavé, para terminar con el anuncio del castigo. En el primer oráculo contra Egipto (29:1-21), se empieza también con el discurso del faraón dentro de la primera frase del discurso de Yavé:

Aquí estoy contra ti, faraón, rey de Egipto, cocodrilo (monstruo) grande, recostado en medio de tus (TM “sus”) Nilos, que has dicho (TM “dijo”): “A mí (me pertenece) mí Nilo, yo mismo lo he hecho” (v.3).

Apenas enunciado este discurso, Yavé anuncia por contraposición el castigo de Egipto, comparado a un ser acuático que es sacado del Nilo (es el lexema más frecuente: vv. 4-5) y no puede vivir en tierra. Cuando se reitera la frase del faraón (v. 9b, en el discurso de Yavé en prosa, vv. 8 ss), se habla del castigo como desolación del país de Egipto. Una relectura completa el texto, anunciando la futura restauración de Egipto con el mismo vocabulario usado para las promesas de restauración de Israel (cf. vv. 13s en oposición al 12).

El faraón recostado en medio del Nilo, simboliza el dominio del país atravesado por ese río. Pero la afirmación de haberlo hecho solo, se entiende como pretensión a la divinidad. Poder y autodivinización se asocian espontáneamente. Una atribución parecida, en boca de otro tirano (Senaquerib, rey de Asiria), aparece en Isaías 37:25, en que también se alude a los Nilos de Egipto, solo que en sentido contrario: “yo secaré con la planta de mis pies todos los Nilos de Egipto” (37:25b)³. En Ezequiel 30:12 (el segundo

³ Sobre las implicaciones de esta expresión. cf. *Ibid.*, págs. 182s.

oráculo contra Egipto) es justamente Yavé quien dejará secos los Nilos (vemos que el motivo es recurrente, indicio de su significación simbólica). En efecto, es el “orgullo de su fuerza” (30:6a.18a) lo que Yavé no soporta, frase que en 30:18a está asociada al “yugo de Egipto”. Egipto es el paradigma del país opresor, y esta única mención es suficiente para suscitar la memoria de la antigua opresión. No obstante, muchas naciones experimentaron su yugo a lo largo de los siglos, hecho que es recordado en la última frase del último oráculo (32:22 LXX: “porque había puesto el terror en la tierra de los vivos...”, ahora yace en la tierra de los muertos, tema del último oráculo, vv. 17ss).

Cabe destacar finalmente que el capítulo 31 (donde se aplica a Egipto un oráculo referido originalmente más bien a Asiria, Por la descripción y por el inicio del v.3 en el TM), refuerza el tema del discurso del faraón de 29:3 mediante alusiones a su grandeza (v.2b), gloria y grandeza (v.18), su altura (imagen del cedro, vv.3.10.14a) y belleza (vv.7.8b.9), y a su habitación en el jardín de Dios (vv.8-9, ¡comparar la oposición en los v. 16-18!). El núcleo de la acusación está en el v.10, en que se critica simbólicamente la *hubris* o desmesura imperial del faraón: “por haber empinado su estatura, y haber erguido su cima hasta las nubes y haberse engraido su corazón por su altura (w^erām l^ebābô b^e gobhô)”. Todos los tiranos terminan legitimando sus prácticas de opresión, invocando algún tipo de trascendencia. El poder omnímodo despierta el apetito de divinidad. Un imperio suele arrogarse todos los derechos que niega a los pueblos dominados, y se cree invulnerable e inmortal. Los mensajes proféticos que estamos considerando son tremendamente atinentes, sin necesidad de mayores relecturas. Hay que resucitarlos y re-anunciarlos.

4. Ezequiel 38

Con todo lo que tienen de enigmáticos los capítulos 38 y 39 de Ezequiel, que seguramente son muy tardíos, su mensaje es inteligible. Constituyen dos grandes oráculos de protección a Israel. El contexto que suponen es el de alguna invasión extranjera, mucho tiempo después del retorno del exilio (38:8). La clave de 38:17 indica que Gog es aquí el representante de un pueblo extranjero usado por Yavé como instrumento para castigar a Israel. La alusión a los profetas del pasado es interesante, pues supone tradiciones conocidas que podemos identificar en el *corpus* profético transmitido. El tema del capítulo 38 es el de la “desmesura” del conquistador enviado por Yavé (final del v.7) hacia la tierra de Israel (vv.8-9). En este momento del relato se produce la conjunción de los tres discursos (del profeta/autor del libro, de Yavé, del rey Gog):

Así dice el señor Yavé: “aquel día te subirán al corazón cosas/
palabras (d^ebarîm) y proyectarás un proyecto de maldad, y dirás:

‘subiré contra un país abierto, iré contra gente tranquila, que habita en seguridad; todos habitan sin murallas, sin cerrojos ni puertas; (iré) a saquear, a haber botín, para poner mi mano (TM “tu mano”) sobre minas repobladas y sobre un pueblo congregado de entre las naciones que produce ganado y hacienda, que habita en el centro de la tierra’”.

No es el discurso de un enviado de Yavé, sino de un típico despojador de territorios ajenos. La descripción del oprimido es elocuente: no es un país militarizado y a pesar de ello vive “en seguridad”; es un país de campesinos productores. Los militares, en cambio, solo tienen pensamientos de destrucción; nunca se han visto armas productoras de bienes. Los pensamientos que le suben al corazón a Gog (v.10) son precisamente esos. La oposición entre el opresor y el oprimido es clara: éste produce, aquel despoja. Como la razón de ser de la relación “señor/esclavo” es el trabajo, en nuestro texto la relación de ser del formidable ejército de Gog (vv. 4-6 y 9) es la producción de los campesinos de Israel. El tenor del discurso no es muy diferente del rey asirio representado en Isaías 10: 13s (saqueo de depósitos, despojo de “la riqueza de los pueblos”), solamente que en Ezequiel 38 el armamento es descrito por Yavé (vv.4ss), mientras que en Isaías 10 es parte del discurso del mismo tirano. La intención imperialista y de despojo universal de Gog es explicitada en otro discurso puesto en paralelo al del tirano, en el v.13, que sigue inmediatamente: la gente de los reinos sudarábigos de Saba y Dedán, o los mercaderes de Tarsis (en el Mediterráneo), le preguntan directamente al tirano, repitiendo los dos lexemas principales de su discurso (saquear, hacer botín, cf. v.12a):

¿A saquear has venido? ¿para hacer botín has congregado tus huestes? ¿Para “levantar” el oro y la plata, para apoderarte de ganado y hacienda, para hacer un gran saqueo?

El texto de este subdiscurso añade la mención del oro y la plata, porque se trata ahora de países productores o comerciantes de esta clase de bienes, pero la isotopía (la producción/riqueza) es la misma.

Todo esto sin embargo es *interpretado* por el discurso de Yavé, del que aquellos discursos son parte. Los vv.14- 23 constituyen el desenlace de esta escenificación de una gran campaña militar extranjera contra un país pequeño, productor, que vive seguro (¡no por el militarismo!). *Yavé* mostrará poder contra este tirano; será su “día” (vv.14.18.19). El capítulo 39 es un “ritornello” con variaciones: los v.1-7 resumen el capítulo 38, pero los vv. 8-20 expresan con gran ironía el castigo del invasor. Aquí nos interesa retener el contenido de la pequeña unidad de los vv. 9s: los invadidos liberados harán una gran fogata con las armas del enemigo (¡se usan siete lexemas para indicarlo!). Irónicamente, éstas servirán para leña, constituyendo un aporte económico de gran magnitud (“no se irá ya a buscar leña en el campo, ni se recogerá en el bosque, porque se hará fuego con las armas”, v.10).

El léxico ya usado de “saqueo/despojo” se vuelve a emplear (v. 10b), si bien ahora el sujeto es el pueblo antes despojado y saqueado.

5. Jeremías 46 y 49

El libro de Jeremías también conoce el recurso literario de poner en boca de los tiranos el discurso sobre sus propias prácticas o sobre su propia percepción. En el bloque de oráculos de este libro sobre las naciones (46-51), los extremos se refieren a los dos grandes imperios que intervinieron en Judá durante la predicación de Jeremías: Egipto (como apoyo, o como invasor del país) y Babilonia que, de instrumento de castigo (en el mensaje del Jeremías histórico) pasó a ser un invasor inhumano en las relecturas de los capítulos 50-51. El oráculo contra Egipto (46) inaugura la serie. El gran ejército del faraón Nekao había sido derrotado en Carquemis por el príncipe Nabucodonosor, en el verano del 604. Ya antes, en el 609, había pasado por el territorio de Israel para defender a sus antiguos enemigos, los asirios, en decadencia. En aquella ocasión había asesinado a Josías, aunque hay otras interpretaciones sobre este crimen narrado en 2 Reyes 23:29s⁴. El faraón es comparado con el Nilo que sube (vv.7-8a). En medio de la descripción de su ruina, el discurso de Yavé incluye el del faraón, en el que se expresan la fuerza militar y la capacidad destructiva del invasor:

Voy a subir, voy a cubrir la tierra; haré perecer a la ciudad y a los que viven en ella. Subid, caballos y enfureceos, carros; salgan los valientes, Kus y Put que manejan el escudo, y los Judíos que manejan y tensan el arco (vv.8b-9).

El faraón emplea mercenarios de otros pueblos vecinos para crear un gran ejército de invasión. Pero más grande es su ostentación de poderío, que más destaca su caída: “tu alarido llenó la tierra” (v.12). El oráculo que sigue (vv. 13ss) sobre el ataque de Nabucodonosor a Egipto, confirma el dominio de Yavé sobre la historia y el castigo del país del Nilo. Los destinatarios de estos mensajes leen aquí que hay una perspectiva de liberación para el pueblo invadido por el poder imperial faraónico.

El mismo juego de oposiciones (entre la fanfarronería de un poderoso y el poder protector de Yavé) aparece brevemente en el oráculo de Jeremías sobre Amón (49:1-6), país que había usurpado parte del territorio transjordano de Israel (v.1). El oráculo se desarrolla como lamentación, imaginando la destrucción del invasor como ya acaecida. En ese mismo con-

⁴ Cf. R. Nelson, “*Realpolitik* in Judah (687-609B.C.L.)”, en W.W. Hallo y otros, *Scripture in context* (Eisenbrauns, Winona Lake 1983) 177-189, esp. págs. 183ss (Josías no era enemigo sino aliado de Egipto, pero fue traicionado por Nekao con la intención de recuperar el dominio egipcio sobre Palestina).

texto literario se pone el discurso de la ciudad personificada (como en Isaías 47), que por breve no deja de ser elocuente: “¿Quién llegará hasta mí?” (v.4b)⁵.

El motivo de esta *seguridad* esta dado en el v.4a: no se alude al armamento militar ni a las defensas sino a los *tesoros*, que son la base para aquellos, y a su vez el fruto de otros despojos, externos o internos. El Dios Milkom (v.3b) queda casi oscurecido frente a estas otras manifestaciones de poder.

6. El opresor en el libro de Daniel

Aunque los capítulos 1-6 constituyen una sección originalmente diferente de 7-12, la “obra” presente entrecruza los temas completándolos en cada caso. Así, no es difícil entender que el soberano autoexaltado por la adoración de la estatua del capítulo 3, es el mismo personaje -en su referencia histórica- que la bestia insolente del capítulo 7 o que “el rey del norte” del 11. A nivel de redacción, es Antíoco IV en todos los casos.

Según Daniel 3, Nabucodonosor erige una estatua fantástica (v.1) para ser objeto de postración y veneración (*n^epalls^egad*, vv.5b.6a. 10b. 11a. 12b.15.18). No se aclara si la estatua es de un Dios caldeo o del mismo Nabucodonosor. El verbo *p^elaj* (“dar culto/adorar”), tiene siempre como objeto un plural (“mis Dioses”, vv.14b; “tus Dioses”, vv.12.18), y no suelen hacerse estatuas de muchas Dioses; estos son antropomorfos en su simbolismo principal y, por tanto, sus representaciones son individuales. Indicio de que en Daniel 3 la estatua es del mismo monarca autodivinizado. No era la costumbre de los caldeos, sí empero de algunos reyes seléucidas, entre ellos Antíoco IV, cuyo paradigma es el “Nabucodonosor” del libro de Daniel.

⁵ Pregunta parecida hace (el rey de) Edom en Abdías 3b (no incluida en el oráculo paralelo de Jeremías 49: 16, yuxtapuesto al de Amón ya visto). El motivo del orgullo no es la riqueza (Jeremías 49:4, sobre Amón), sino “las alturas” (símbolo de la divinización y de impunidad). Yavé lo “hará bajar” de allí. El discurso de Edom está dentro del discurso de Yavé: “dices en tu corazón: ‘¿quién me hará bajar a tierra?’”. La frase esta encerrada en una estructura:

<u>A</u>	“Tú que habitas en las hendiduras de la roca
<u>B</u>	-la altura de tu residencia (TM “su residencia”)
<u>C</u>	(eres) el que dice en su corazón: ¿quién me bajará a tierra?”
<u>A'</u>	aunque te encumbres como el águila
<u>B'</u>	y entre las estrellas pongas tu nido,
<u>C'</u>	de allí te haré bajar”.

En A y A' tenemos la metáfora, en B y B' la referencia a la ideología de autoexaltación (residencia divina), y en C y C' la desmesura del rey de Edom (C) contrapuesta a su destino inverso (C'). El final es breve (en hebreo son dos palabras: *missām jîd^eka*) pero impresionante, por deshacer el triunfalismo divino del rey de Edom.

Ahora bien, en el discurso puesto en boca del rey babilónico, éste amenaza a los tres jóvenes con el fuego del crematorio, culminando así su arenga: “¿qué Dios os podrá librar de mis manos?” (v. 15b).

El lenguaje recuerda al de Senaquerib en su ultimátum al rey Ezequías (Isaías 36:20); su tenor es de una pretensión infinita, pues el monarca no se compara con otro rey sino con otro Dios. Se sabe omnipotente, la respuesta de los tres jóvenes da por sentada esta equiparación, pero ellos la niegan, confesando que *su* Dios (Yavé) es capaz de “librarlos” del crematorio (v. 17)⁶.

El equivalente de este discurso son las alusiones a la insolencia verbal de la última bestia de Daniel 7:8b.25, o del rey seléucida de 11:36:

“(tenía) una boca que *hablaba* grandes cosas” (7:8b);

“palabras contra el Altísimo *hablará*” (v.25a);

“actuará según su voluntad el rey; se exaltará y se agrandará sobre todo Dios, y contra el Dios de los Dioses *hablará* cosas maravillosas...; por encima de todos se agrandará” (11:36a. 37b).

El contenido del “hablar” grandes cosas, o contra Dios, no es registrado; queda a la interpretación del lector, sin embargo, el contexto inmediato y los lugares paralelos ya comentados remiten inconfundiblemente a la autoglorificación divina del emperador. El “se exaltará y se agrandará sobre todo Dios” de 11:36, está dando el tenor de su hablar; por lo demás, el preferir “grandes cosas maravillosas” es una equiparación con Yavé, ya que el termino aquí usado (*nipla’ et*) se refiere a los grandes hechos salvíficos del Dios de Israel (cf. Éxodo 34:10a; Salmo 136:4; Josué 3:5; Jueces 6:13; Jeremías 21:2...; Nehemías 9:17). Son los *megaleia tou Theou* de Hechos 2: 11 b. El vocabulario de grandeza y de elevación de 11:36a nos recuerda el discurso del rey de Babilonia en Isaías 14: 13s, o el de Amón (Jeremías 49:4) y Edom (Abdías 3). La asociación con el poder divino es explícita en Isaías 14.

Es de notar que este lenguaje insolente de los tiranos funciona en el texto como legitimación del poder político, militar y económico. Lo hemos señalado en textos anteriores; en Daniel 11 se refleja en los vv.38s (defensas características; expropiación y concesión de tierras) y 42s (Antíoco IV “extenderá su mano sobre los países..., se apoderará de los tesoros de oro y plata y de todos los objetos preciosos de Egipto”). Las “cosas grandes” que Antíoco *habla*, autodivinizándose, responden a prácticas políticas apoyadas en la fuerza; “cosas maravillosas (*nipla’ et*), tal vez (fortalezas, conquistas inmensas, riqueza proveniente del despojo de países enteros, 11:38s) desde la perspectiva del opresor. Realizaciones que pretenden imponer “paz y seguridad” para el proyecto imperial, pero que significan miedo e inseguridad

⁶ Ver las observaciones interesantes de Hans de Wit: *Libro de Daniel. Una relectura desde América Latina* (Rehue, Santiago. 1990), págs. 123-134.

para los vasallos que necesariamente tienen que optar entre el servilismo o la persecución⁷.

7. Apocalipsis 13 y 18

El motivo del discurso implícito del tirano, mencionado en Daniel 7:8.25 y 11:36s, es retomado en las relecturas que de este libro hace el Apocalipsis. En la presentación de la Bestia del mar (capítulo 13: 1-10) se señala la indicación de “nombres blasfemos” en sus siete cabezas (v.1b), y que “le fue dada una boca para hablar *grandes cosas (megala)* y blasfemias...; y ella abrió su boca para blasfemar contra Dios, blasfemando su Nombre y su santuario...” (vv.5s). El texto dice más de lo que deduce una lectura rápida. En efecto, los “nombres” que lleva son títulos divinos, pues son calificados de “blasfemos” y que se oponen al Nombre de Dios; la blasfemia tiene un objetivo claro, “contra Dios y su santuario, y los que habitan en el cielo” (v.6), o sea, Dios y su comunidad.

El apuntar al cielo (cf. Daniel 8:10) para ocupar el lugar de Dios, es la pretensión de todo tirano omnipotente: lo dice el libro de Daniel respecto de Antíoco; lo define muy bien el autor de 2 Tesalonicenses hablando del imperio romano (2:4 “el adversario; que se eleva sobre todo lo que se dice de Dios u objeto de culto, hasta el extremo de sentarse el mismo en el santuario de Dios, mostrándose a sí mismo como que es Dios”). Esta carta deuteropaulina es contemporánea al Apocalipsis, o tal vez un poco posterior. En ambos casos, hay detrás una experiencia de las prácticas del imperialismo romano y de sus legitimaciones ideológicas. El texto habla de la *adoración* de la Bestia por “los habitantes de la tierra” (v.8), expresión que en este libro se refiere a los adictos al imperio (cf. 3:10; 6:10; 8:13; 11:10; 13:12.14; 17:2.8, etc.). La Bestia representa el poder político imperial, siendo el Dragón (capítulo 12) su dimensión divina (demoníaca, para el texto, cf. 12:9) y la Bestia de la tierra (13: 11ss) o Falso Profeta (16:13; 19:20; 20:10) la ideológica. A partir del capítulo 17 se introduce otra figura, la de la Gran Ramera (v.2), que a su vez es identificada con Babilonia la Grande (vv.5.18). En adelante, ésta ocupa el escenario del vidente. Así estamos en el capítulo 18 (cf. vv.2ss). La Gran Ciudad (17:18) es Babilonia. Esta es, en la clave profética que usa el autor, el paradigma del centro del poder político y económico del imperio, y en su referencia histórica es *Roma*, como “Nabucodonosor” era Antíoco IV para el libro de Daniel.

⁷ Es de notar que la expresión “paz y seguridad” de 1 Tesalonicenses (que alude a la ideología imperial romana, expresada también en monedas con el mismo tema), aparece ya en el libro de Ester 3: 13g (LXX), aunque con léxico distinto. El motivo de la “perturbación” destaca en el texto, cf. B. Gallazzi, *Ester. A mulher que enfrentou o palacio* (Vozes, Petrópolis.1987), pág.146.

El capítulo 18 es un anuncio (anticipado respecto de 19: 11ss) del juicio a la perseguidora de los cristianos, utilizando el género literario de la “lamentación sobre la caída de una ciudad”. En este caso se inspira sobre todo en la lamentación de Isaías 47, en los oráculos deuteroyeremianos contra Babilonia (Jeremías 50-51) y en los de Ezequiel 26-28 contra Tiro, que ya hemos observado. En las lamentaciones se estila “comparar” dos situaciones, la de “antes” con la de “ahora”. El lector lo comprenderá fácilmente leyendo Lamentaciones 1:1; 2:1; Isaías 14:4b-5.12s; Ezequiel 26:17; 28; 12bss, etc. Ahora bien, en Apocalipsis 18 (como en Isaías 47) se compara el “ahora” glorioso y triunfal con el “después” (escatológico en el texto apocalíptico), pero este “después” está expresado como un suceso ya realizado: “cayó, cayó, la Gran Babilonia” (13:2). La ironía se profundiza oponiendo esta realidad (anunciada, anticipada) a los títulos de la Gran Ciudad y, antes que nada, a su propia pretensión de omnipotencia y eternidad:

Por lo que se autoglorificó y se entregó al lujo, dadle tormentos y llanto; pues dice en su corazón: “*estoy sentada como reina, y no soy viuda, ni he de conocer el llanto*”; por eso en un solo día llegarán sus plagas... (vv.7s).

La dependencia literaria de Isaías 47:8 (y Ezequiel 28:2) no quita la pertinencia de la referencia a Roma, a su orgullo y exaltación. Este discurso, puesto dentro de otro discurso de origen divino que marca el destino de la Gran Ciudad, debe leerse en el contexto de todo el capítulo, que se desarrolla en la forma de continuas oposiciones entre los títulos de aquella y su juicio y desolación. Lo notable es que ahora la lamentación (iniciada Por la fórmula “¡ay, ay!”) forma parte del discurso de tres socios de Roma: los reyes de la “tierra” (v.9a), los comerciantes (vv.11ss.15ss) y los marinos (vv.17bss). Estos discursos son todavía parte del discurso de la voz celestial del v.4 (que se prolonga hasta el v.24). Vale la pena marcar la estructura del triple discurso-lamentación⁸.

El lector puede reconocer numerosas relaciones en este texto así diagramado, pero vamos a explicitar algunas. En la triple lamentación (**B**) de los reyes, comerciantes y marinos del imperio, se remarca en **b**, **b'** y **b''** el poder, el prestigio y la riqueza de la Gran Ciudad (título reiterado en todo el capítulo)⁹. La situación presente de juicio o desolación, que motiva el lamento, se expresa siempre con la misma fórmula (“porque en una hora”), para indicar irónicamente la caducidad y el fin instantáneo de la que parecía omnipotente y eterna. Las dos lamentaciones de los extremos (**A** y **A'**), enunciadas directamente por las voces celestiales, ponen en primer lugar el tema de la caída (**a** y **a'**); por contraposición se añade el título que ya no vale

⁸ Ver D. Ramírez R., “El juicio de Dios a las transnacionales o Apocalipsis 18”: *RIBLA* 5-6 (1990), 55-74, esp. pág. 68.

⁹ Este título está señalado bajo **a**, **a'** y **a''** en **B**, y bajo **b** y **b'** en **A** y **A'**.

- A {
- a “Cayó, cayó (épesen)
 - b Babilonia la Grande
 - c llegó a ser (*egéneto*)... (v.2)
 - d *porque...* de su fornicación... *todas las naciones,*
y los *reyes de la tierra* con ella fornicaron,
y los *comerciantes de la tierra* del poder de su lujo
de enriquecieron (v.3).
- B {
- {
 - a “¡Ay, ay! la Ciudad Grande.
 - b Babilonia, la Ciudad poderosa (*isjurá*)
 - c *porque* en una hora llegó tu juicio (*krisis*)” (v. 10).
 - {
 - a' “¡Ay, ay! la Ciudad Grande,
 - b' la vestida de lino, púrpura y escarlata,
saturada de oro, piedras preciosas y perlas,
 - c' *porque en una hora fue devastada (eremothe)*
tanta riqueza” (v. 16).
 - {
 - a” “¡Ay, ay! la Ciudad Grande,
 - b” en la cual se enriquecieron todos los poseedores de navíos
en el mar, gracias a su opulencia / prestigio,
 - c” *porque en una hora fue devastada (eremothe)*
(v.19).
- A' {
- a' “De esta manera de un empujón (*hormémati*) será arrojada,
 - b' Babilonia la Gran Ciudad,
 - c' y no será encontrada ya más (*ou me heurethé eti*)” (v. 21)
la voz de los citaristas...
no se oirá más en ti (*ou me akousthé en soi eti*),
todo artesano...
no se encontrará más en ti (*ou me heurethé en soi eti*),
la voz de (la rueda de) molino
no se oirá más en ti (*ou me akousthé en soi eti*)
luz de lámpara..
no aparecerá más en ti (*ou me fáne en soi eti*),
la voz del novio y de la novia
no se oirá más en ti (*ou me akousthé en soi eti*)
d' *porque tus comerciantes* eran los *magnates (magistanes)*
de la tierra
porque con tus sortilegios erraron todas las naciones” (v.23)
y en ella sangre de profetas y santos fue encontrada (*heurethe*)
y (sangre) de todos los degollados (*esfagmenon*) sobre la
tierra” (v.24).

(“la Grande”, “la Gran Ciudad”, b y b'), y la situación presente (c y c') es expresada primero en positivo (“llegó a ser”, v.2) con negatividades (demonios, espíritus inmundos, etc.), y la segunda vez en negativo (“no se encontrará, oír, no aparecerá ya más”, vv.21 b- 23a) con positividades (voz de músicos, etc.). El efecto-de-sentido es grandioso. Al triple *porque* de las lamentaciones en B. (vv. 10.16.19) se opone el doble *porque* del juicio y castigo en A y A' (vv.3 y 23b, d y d'). Nótese el quiasmo “todas las naciones/reyes de la tierra/comerciantes de la tierra//comerciantes/magnates de la tierra/todas las naciones”, que subraya el control político y comercial del imperio. Por otra parte, el motivo religioso de la *porneia* de d (v.3) es contrabalanceando en d' por el de los sortilegios (v.23b, inspirado en Isaías 47:12-15). En el trasfondo esta el tema del poder divino y salvador del imperio personificado.

Sin embargo, el texto, que hasta ahora se mantenía en las isotopías política, económica y religiosa, termina con un desvío intencional que pone en el escenario a los cristianos mártires (v.24). A los seis “no se encontrará/oirá, no aparecerá, de los vv.21b-23a, se contrapone ahora el “sí fue encontrada” de la sangre de los mártires (v.24). La positividad negativa del v.3 tiene su complemento en el versículo final: lo único que se ve en la Gran Ciudad es *sangre*.

Pero este marco “lamentacional” no hace más que profundizar, como burla e ironía, el discurso de autodivinización de los vv. 7s, que vale la pena volver a escuchar:

Por lo que se autoglorificó y se entregó al lujo, dadle tormentos y llanto; pues dice en su corazón: “estoy sentada como reina, y no soy viuda, ni he de conocer el llanto”; por eso en un solo día llegarán sus plagas...

La frase “en un solo día” resonará luego en el “en una hora” de los vv.10.16 y 19. Frente a la “reina entronizada”, la voz celestial que recordaba su discurso orgulloso termina con un lapidario “*porque* poderoso (*isjuros*, cf. v.10) es el Señor Dios, el que la juzgó/condenó”(v.8b).

Hermoso cierre bíblico del tema de los discursos de los tiranos. En todos los casos el mensaje es claro: ante los opresores poderosos, autodivinizados, los oprimidos ponen su esperanza en el Yavé liberador o en el Cordero resucitado.

Los discursos de los tiranos expresan la *percepción* que de estos tienen los oprimidos. Reflejan la ideología político-militar de aquellos *según* era experimentada y visualizada por éstos. En efecto, nunca fueron pronunciados tales discursos, ni por ellos, ni por Yavé o sus representantes. Tampoco fueron dirigidos a los reyes opresores, *sino a los oprimidos*. Además de escuchados, también fueron *producidos* por estos últimos. Muestran exactamente la ideología y las prácticas imperiales y tiránicas, pero su inclusión en otro discurso, de Yavé o de un ángel, señala la

perspectiva del oprimido. Esto nos dice que revelan cierto grado de concientización, que justamente se genera en la experiencia y en la vida del oprimido, cuya tradición lo ha alimentado con la memoria de luchas por su libertad.

ES MEJOR MORIR EN BATALLA QUE VER LA DESGRACIA DE NUESTRO PUEBLO

El ejército popular en I Macabeos

Un estudio sobre los ejércitos populares en la Biblia no puede dispensar la historia de la guerrilla macabea, en el segundo siglo antes de Cristo. Por ello, me propongo dar una contribución en ese sentido, profundizando las informaciones que nos son ofrecidas por el primer libro de los Macabeos.

En este artículo nos limitaremos a la primera parte de este libro, que narra las hazañas de Matatías y Judas (I Mc. 1-9, 22). Sus sucesores, Jonatán y Simón, sería mejor “liderarán” un ejército “pago” y “regular”; no ya más un ejército popular y espontáneo (1Mc. 10,8; 14,32).

Intentaremos responder a tres preguntas básicas:

1. ¿Quién luchó en el ejército popular?
2. ¿Cómo luchó el ejército popular?
3. ¿ Por qué luchó el ejército popular?

Solo una observación más. Como todos los textos bíblicos, también los libros de los Macabeos nos transmiten las informaciones históricas no en una forma de crónica, sino filtradas por la preocupación teológica del grupo que escribe. Por eso, muy a menudo las informaciones contenidas en los dos libros de los Macabeos son diferentes, e incluso contradictorias. Asimismo, no siempre es posible que tengamos acceso a los hechos en su realidad objetiva, pero sí en su significación simbólico-mística. Esto también es por demás importante; tal vez lo más importante.

1. ¿Quién luchó en el ejército popular?

Ya aquí tenemos una divergencia interesante. II Mc., dice que las personas que Judas lideró en los combates eran “los judíos llamados Leales”

(II Mc. 14, 6). I Mc., por su parte, nos dice que los Leales solamente entraron en la lucha en un segundo momento (I Mc. 2,42).

De acuerdo con I Mc., tres fuerzas se sumaron para enfrentar a los enemigos:

1.1. La “casa”

Las expresiones usadas por nuestro texto para indicar el primer núcleo de resistencia activa, el cual lideró por bastante tiempo la guerrilla, son: “Matías y sus hijos” (2, 16); “yo, mis hijos y mis parientes” (2, 20); “él y sus hijos” (2, 28).

Es la casa, el núcleo familiar del interior, del campo, el que se levanta contra el poderío dominador del ejército enemigo. Es el campesinado judaico, organizado alrededor de la casa, el que se arma contra el proyecto opresor de Antíoco y de sus aliados judíos de la ciudad.

La ciudad saqueada, el templo profanado, la ley prohibida, provocan lamentaciones, llantos, martirios y huídas. Pero cuando son alcanzados la casa y el campo, la reacción es la lucha armada. En Modín, en el interior, en las *casas*, son conservadas la memoria y la mística del pueblo de la tierra, que luchó por una sociedad igualitaria contra los reyes cananeos, que produjo un profetismo corajudo y sin temor, que resistió porfiadamente las diferentes formas de opresión venidas del palacio, del cuartel y del templo. La casa conserva las líneas maestras de una sociedad sin oprimidos, solidaria y unida alrededor de la “alianza de los padres” (2, 20).

Aunque más tarde alguien haya transformado a Matatías en un sacerdote de Jerusalén (2, 1), nadie consiguió suprimir la memoria de la simiente libertaria conservada en la casa campesina. ¡Allí estaba depositado el “celo” por la ley y por la Alianza (2, 27); allí estaba la firme decisión de no obedecer las órdenes del rey! (2,21).

Matatías y sus hijos irán a las montañas (antiguo lugar de lucha y de resistencia de las casas patriarcales y tribales); allí ellos se organizaron; allí comenzaron a luchar. Este será el primer núcleo del ejército popular guerrillero.

1.2. La sinagoga de los Leales

Son los israelitas “fuertes, corajudos y fieles a la ley” (2, 42). Ellos van a sumar fuerzas y van a ser un elemento importantísimo de este ejército. Son los que “realizarán las mayores hazañas en favor del judaísmo” (II Mc. 2. 21). Posiblemente sean las personas que se articulan alrededor de la “sinagoga”. Sin embargo, no lo sabemos con certeza, ni tenemos mayores informaciones.

Entraron en la lucha cuando el proyecto orgulloso de Antíoco quiso acabar con el culto a Yahvé, con la observancia de la ley, abolir la circuncisión y quemar los libros sagrados (I Mc. 1,41-61).

Por esa causa ellos se rebelaron, al haber quebrantado el rey el antiguo acuerdo de convivencia entre el judaísmo oficial y el poder imperial. Entraron en la lucha por haberles sido impedido vivir conforme a sus leyes (6, 59).

Ellos se unieron entonces en el mismo frente con Matatías y su “casa”, en la lucha contra el enemigo griego.

1.3. Los que buscaban la justicia y el derecho

Son los que “huyen de los males” y que se unen y fortalecen el grupo (2, 29s.43). Posiblemente son gente de la ciudad, de Jerusalén. Ellos no comulgan con el proyecto helenizante de la aristocracia de Jerusalén (1, 11-15) y resisten valientemente las presiones. Dentro de ellos, muchos “preferirán morir a profanar la santa alianza” (1,63).

Ellos huyen de los “males”, palabra muy genérica usada en I Mc. para indicar los frutos producidos por el imperialismo griego (1,9) y por la aristocracia sacerdotal, corrupta y vendida (1, 15).

Para ellos, la primera opción es el “martirio”, o si no, la fuga al desierto para establecerse allá y, lejos del conflicto, vivir en la fidelidad a la justicia y al derecho. Pero, cuando el conflicto es inevitable, entonces la solución es el sacrificio, es la muerte: “muramos todos juntos en nuestra inocencia” (2, 37).

La teología de la casa es diferente. El morir no resuelve nada. Es preciso combatir (2, 40s). El martirio puede ser la opción decidida de los individuos; no de los grupos organizados.

Esta reflexión modifica el comportamiento de aquellos: de la huida a la lucha. Ellos entonces suman sus fuerzas. Se unen a Matatías, a la casa y a la sinagoga, y se convierten en un refuerzo importante y esencial para el ejército popular.

Podríamos resumir diciendo que el ejército popular es el resultado de un frente amplio, de una coalición de fuerzas diferentes que se unen en la misma lucha: la casa, la sinagoga y los que *buscan la justicia*. No es un solo grupo, ni un grupo homogéneo. Más tarde, después de alcanzado el objetivo común, eso generará problemas.

2. ¿Cómo luchó el ejército popular?

De la narración de I Mc. se sigue que la lucha popular adquirió diferentes formas en distintos momentos. Veamos:

2.1. La guerrilla

Es sobre todo el momento de Matatías y de las primeras acciones de Judas. Es la acción rápida, imprevista, de sorpresa. El grupo desciende de la montaña para “golpear” al enemigo. Es la acción contra los judíos que se entregaron al imperialismo griego y que traicionaron las causas populares.

Haciendo “incursiones”, ellos atacaban objetivos inmediatos y pequeños, como los altares idolátricos, evitando el conflicto mayor con el ejército enemigo. Inclusive la práctica del judaísmo es impuesta a la fuerza, aunque aisladamente (2, 44-46).

A pesar de que el texto usa ya la palabra “ejército”, la acción descrita aquí es la de grupos valerosos, poco armados y entrenados, si bien llenos de entusiasmo y valentía. La misma descripción la encontramos también en II Mc. 8, 1-7: entrar imprevistamente en las aldeas, aprovecharse de la oscuridad de la noche, incendiarlo todo, procurar las mejores posiciones... todo lo que los guerrilleros acostumbran hacer.

Se trata de acciones audaces y valientes, las cuales consiguen acrecentar la fama de los combatientes y atraen al grupo cada vez más gente dispuesta a luchar. Una remembranza interesante de estas acciones la encontramos en I Mc. 7,46, donde se dice que al toque de las trompetas de los combatientes de Judas, acude gente armada que sale de todas las aldeas de Judea, para luchar juntos.

2.2. Los despojos

El ejército popular está mal armado y poco alimentado (3, 17). El mismo Judas, repitiendo el gesto de David con Goliat, toma la espada de Apolonio (3, 12). Es así, a través del saqueo, que el ejército popular se sustenta y se fortalece (3, 12; 4, 23; 5, 28. 35. 51...). Todo esto provoca la rabia del rey, al saber que “los judíos se fortalecieron con las armas y los abundantes despojos tomados a los ejércitos derrotados” (6,6).

No obstante, es importante notar que el saqueo es únicamente un objetivo estratégico, no es el objetivo final del grupo. Ellos son guerrilleros, no asaltantes. La destrucción del enemigo debe ser lo primero. Al grupo que se podría entregar al saqueo luego de haber vencido solo parcialmente, Judas le recomienda controlar el afán de provecho y continuar el combate. Solamente después recogerán los despojos tranquilamente (4, 16-18). Esta es también una técnica de la guerrilla para “vengar las injusticias contra el pueblo” (2, 67).

2.3. Reunir siempre más gente

El grupo no se puede aislar, los combatientes no pueden renunciar al apoyo popular. Esta es la orden del viejo Matatías en su lecho de muerte: “reúnan a su alrededor a todos los que observan la ley”.

Es un grupo organizado. Tienen un jefe político, Simón, y un jefe militar, Judas (2,65s). Y es un grupo que crece cada vez más. II Mc. 8, 1 habla de que Judas llegó a reunir seis mil combatientes “fieles al judaísmo”, con los que pasó a la lucha.

En una narración más simbólica, I Mc. muestra un crecimiento siempre mayor del grupo. En la primera confrontación contra Apolonio, parecería incluso que Judas estaba solo (3,11). Contra Serón tenemos ya una “asamblea de fieles” (3,13), compuesta todavía de poca gente (3, 13. 16). Ya contra Gorgias, el número de combatientes llega a tres mil (4,6), Y finalmente, contra Lisias, están combatiendo diez mil soldados (4, 29).

Este crecimiento del grupo denota una clara y firme estrategia orientada a ganarse el apoyo y la simpatía populares. Los libertadores son del pueblo, son portavoces del pueblo, son apoyados por el pueblo.

2.4. La guerra santa

Es justamente este constante incremento del grupo lo que permite pasar de una acción inmediata y sorpresiva, típica de la guerrilla, a una confrontación abierta con el enemigo, propia de la guerra. Solo que aquí la guerra tiene todas las características de la antigua “guerra santa”. Un pasaje sobre todo, I Mc. 3, 44-60, nos permite visualizar mejor este aspecto.

Antes de empezar el gran combate, es organizada una “asamblea para prepararse para la guerra”. La asamblea no es solamente una reunión de carácter táctico, sino que es también un momento público de oración y de súplica. El lugar escogido es Mispá, un antiguo lugar cúltilo del Israel tribal. La celebración tiene connotaciones penitenciales: ayuno, sayal, ceniza, vestiduras rasgadas... En cierta forma, esta asamblea sustituye al Templo, que todavía está en manos de los enemigos. Aquí son llevados los diezmos, las ropas sacerdotales y hasta los nazireos, para pagar su voto.

Ahora bien, todas las características de la guerra santa están ahí: el sonido de las trompetas; la división en grupos con sus respectivos jefes; la autorización de abandonar las filas a quien construye su casa, se casó, plantó una viña, o a los que tienen miedo... Todo conforme a las precisas instrucciones de Dt. 20, 1-9.

Los integrantes del ejército popular están ciertos de que Dios está a su lado, siempre y en todo lugar. Más aún: ellos tienen la certeza de que la guerra es entre el enemigo y el propio Yahvé. Los soldados son únicamente las manos ocasionales del Dios que combate por ellos.

Esta es la mística que anima a aquellos valientes. Ellos están combatiendo; sin embargo, quien combate a través de ellos es el propio Dios: “¡Derrótalos con la espada de los que te aman!” (4,33).

Dentro de la guerra santa, hay dos elementos que llaman la atención:

—el sonido de las *trompetas*. Siempre que se inicia el combate, el ruido de las armas se mezcla con el grito del pueblo y con el sonido de las

trompetas (3, 54; 4, 13; 7. 45s...). El grito del pueblo y el sonido de las trompetas son la alarma que llama al propio Dios al combate junto al pueblo: “Cuando salgáis a combatir contra el enemigo que os oprime, tocaréis las trompetas. Así Yahvé se recordará y seréis salvos de vuestros enemigos” (Nm. 10, 9).

—la oración de *memorial*. En esta misma línea, para recordar que el gran combatiente es Dios, antes de la lucha siempre se tiene la exhortación, la oración, y en este momento se hace la memoria de las antiguas guerras en las que el pueblo experimentó salvaciones imposibles debidas a la directa intervención de Dios. Es la memoria de la victoria del Mar Rojo (4,9). La memoria de la victoria de David contra Goliat (4, 30). La memoria de Senaquerib derrotado por el Ángel del Señor (7, 41).

Todo esto nace de la experiencia de debilidad vivida por los guerrilleros: “¿cómo podremos resistir si tú no nos ayudas?” (3, 53), y de la respuesta que siglos de lucha permiten dar: “La victoria en la guerra no está en el número, pues del cielo viene la fuerza” (3, 19). Si la guerra es santa, entonces, ¡la victoria es cierta!

Todo esto, no obstante, no impide que el grupo tome todas las providencias militares necesarias. No serán dispensadas las fortificaciones (4, 60s), las máquinas de guerra (6, 52)...

3. ¿Por qué luchó el ejército popular?

Se suele decir que la guerra de los macabeos fue una guerra en defensa del judaísmo, contra el helenismo que Antíoco IV quería imponer. Esta es la versión de los hechos dada por II Mc. Por su parte, I Mc. tiene otra óptica. El grupo que inició y lideró la lucha, la *casa* del pueblo de la tierra, tenía objetivos mucho más amplios.

No podemos olvidar que por largos años el judaísmo y el helenismo convivieron pacíficamente, y que los dos juntos fueron una pesada carga sobre los hombros del campesinado judío, que con su trabajo debía sustentar los dos sistemas.

En la visión de II Mc. todo estaba bien, bastante bien, hasta la llegada de Antíoco IV con sus abusos (II Mc. 3, 1-3). Sin embargo, para nuestro texto los males se iniciaron con Alejandro el Grande y sus sucesores (I Mc. 1, 1-9).

Ahora bien, cuando el campesinado comenzó la guerra, varias razones confluieron para justificar el levantamiento.

3.1. En defensa de la ley y de la alianza

El grito convocador de Matatías es todo un símbolo: “El que sienta celo por la ley y quiera guardar la alianza, ¡qué me siga!”. La ley y la alianza

constituyen para este grupo un binomio indisoluble. La ley, sí, pero no tanto el conjunto legalista del esquema opresor montado por el Segundo Templo.

En efecto, se trata de la ley en cuanto ligada a la *alianza de los padres* (2, 20s. 50...): la ley al servicio de un proyecto mayor, un proyecto de tierra repartida, de pan para todos, de igualdad y fraternidad. No obstante, desde los tiempos de Esdras, el judaísmo pasó a ser un proyecto eminentemente urbano y legitimador de la explotación del campo. La ley detallista y minuciosa, fue igualmente un instrumento de opresión y de “pago” por los pecados cometidos.

Matatías y su casa entran en la lucha no en favor de esta ley, sino de un proyecto de vida más profundo y liberador. Por eso, su lucha no terminará después de conseguir la autorización legal de practicar sus usos y costumbres; continuará hasta conseguir la autonomía económica y política. (Los leales, en cambio, abandonaron el conflicto satisfechos con el permiso de practicar la ley...).

Pero, ¿cuál era el proyecto de la casa de Matatías?

3.2. En defensa de la tierra

La alianza de la aristocracia judía con el imperialismo griego estaba conduciendo al peligro del surgimiento del latifundio esclavista, principalmente en las planicies y en la sefelá de Judea.

En última instancia, este era el proyecto helenista. Aumentar los polos comerciales; transformar Jerusalén en una ciudad griega, para todos los efectos jurídicos y económicos; y transformar el campo, mediante el latifundio, en productor especializado de bienes comerciales. El esclavismo era el modo de producción que iba a ser implantado, también en Judea, para favorecer este esquema.

Es contra ésto que se levanta la guerrilla campesina. Importantísimo a este respecto es el estudio del testamento de Matatías, el cual resume toda la mística del ejército popular. Luego de exhortar a los hijos a “celar por la ley y a dar la vida por la alianza de los padres” (2, 50), Matatías rememora las grandes proezas de los antepasados.

En esta lista de nombres se nota inmediatamente la ausencia de Moisés y de Aarón. Por primera vez, una memoria olvida nombres de ese calibre. Y eso por parte de un grupo que quiere defender la ley y el santuario. ¡No deja de ser extraño!

Pero todavía más extraño es el hecho de que esta memoria sea literalmente construida en un bello cruce que tiene por centro, como héroe fundamental, a Caleb. Este es recordado porque *recibió una tiara en heredad*, por haber dado *testimonio* delante de la asamblea (2, 56).

El testimonio de Caleb, tal como nos dice el libro de los Números, fue el de incentivar al pueblo, que estaba lleno de miedo, a subir y conquistar la tierra: “¡nosotros podemos hacer eso!” (Nm. 13,30).

Esta es la memoria fundante, el objetivo central del grupo: la tierra libre del yugo griego y de la explotación de la ciudad y del Templo.

3.3. En defensa de la casa

De cierta forma, es lo mismo que hablar de la defensa de la tierra. La casa y la tierra son inseparables para el campesino que está en la lucha. La guerrilla busca luchar y resistir contra quienes “vienen contra nosotros, llenos de insolencia e injusticia, para aniquilarnos a nosotros, a nuestras mujeres y a nuestros hijos y saquear todo lo que tenemos” (3, 20).

Es preciso luchar *por nuestras vidas* (3, 21); solo así también la ley será defendida. El imperialismo griego, imponiendo el latifundio, destruye la pequeña propiedad del agricultor, imponiendo el esclavismo, destruye sus vidas.

Es el mecanismo humillante de la opresión, que desde siempre maltrata al pobre. Como allá en Egipto, donde entregar la tierra es entregar la vida: “Nosotros y nuestras tierras seremos esclavos del faraón” (Gn. 47, 18s).

La asamblea de Mispá se realizó para preparar la guerra santa, luego de que quedó claro el proyecto imperialista de reducir Israel a la esclavitud: “los traficantes de la región... corrieron para el campamento... a fin de comprar a los israelitas como esclavos” (3, 41). Judas toma la iniciativa de la lucha cuando descubre que la orden del rey era la de “destruir y exterminar al pueblo” (3, 42).

La defensa de la casa no es solamente la defensa de la familia, sino también la defensa del pueblo oprimido como un todo. Es la defensa de un proyecto más amplio, en el que haya un lugar para todos, en el que todos sean considerados *hermanos*.

El capítulo 5 de I Mc. es altamente simbólico de este gran objetivo de la lucha popular. Es preciso defender a los “descendientes de Jacob” de la opresión de todas las naciones (5, 1s). El pueblo pertenece a una sola casa: la de Jacob. Por eso todos son “hermanos”. Esta palabra es usada exactamente 12 veces en este capítulo. Hermanos no son más únicamente los de la familia de Judas, Jonatán y Simón. Hermanos son todos, sean ellos amenazados por los edomitas o por los amonitas; estén ellos en Galilea o en Galaad. A su grito de socorro precisa acudir en su auxilio. La gran asamblea se debe reunir para “resolver qué hacer en favor de los *hermanos* que estaban en dificultad” (5, 16). En el momento del conflicto, en la hora del ataque, Judas no tienen más que estas palabras: *luchen hoy por sus hermanos* (5, 32).

El objetivo que, en la defensa de la tierra, parecía principalmente de carácter económico, pasa a ser un objetivo más político. Se trata ahora del pueblo y de su organización. Simbólicamente, Simón y Judas, que fueron hasta el exterior para defender la vida de los hermanos, terminan reconduciendo a Judá a todos los que fueron salvados, junto con sus mujeres, sus hijos y sus pertenencias (5, 23. 45).

Es un nuevo éxodo, rumbo a la tierra prometida; es una nueva vuelta del cautiverio... Sea como fuere, es importante rever en la figura de Judas la imagen política del pastor que “iba reuniendo a los que estaban rezagados y animando al pueblo durante la marcha, hasta que llegaron a la tierra de Judá” (5, 53).

De cierta forma, para el pueblo de la tierra sólo ahora termina el “cautiverio”, sólo ahora ellos pueden “subir felices y alegres al monte Sión y ofrecer holocaustos, pues habían conseguido volver en paz, sin que ninguno se perdiese” (5, 54).

Así pues, la lucha por la casa es la lucha por la reconstrucción política del pueblo. Solamente de este modo, y solamente ahora, Judas realiza la gran hazaña por la cual siempre será cantado y recordado: *él reunió un pueblo que estaba muriendo* (3, 9).

Cualquier otro objetivo que no sea este, llevará la lucha al fracaso; no será más la lucha ni del pueblo, ni de Dios. Por eso tuvieron que morir José y Azarías, que entraron en combate no por la vida de los hermanos, sino para hacerse famosos (5, 55-62).

3.4. En defensa del Santuario

Para llegar a este objetivo mayor, es preciso pasar también por la liberación del Santuario: “vamos a luchar por nuestro pueblo y por el santuario” (3, 43).

Es verdad que alrededor del Templo de Jerusalén, nació un esquema de opresión que pesaba fuertemente sobre los campesinos. No obstante, igualmente es verdad que el Templo era un elementísimo dentro de la mística del pueblo de la tierra y de su proyecto (Ag. 1, 9s).

El Santuario, sí, pero un Santuario al servicio del campo, para que cada uno pudiese “sentarse de su propia parra y debajo de su propia higuera” (Zc. 4, 10). Debe ser un Templo del cual será expulsado todo ladrón y todo aquel que jura en falso (Zc. 5, 3). Únicamente de esta manera el proyecto de paz, de justicia, soñado por el pueblo de la tierra (Zc. 8), se realizará. Por eso lucha el ejército popular.

I Mc. 4, 36-59 narra de manera simbólica la retoma del Templo por parte del campesinado judío. También esta vez, la narración tiene algo de extraño. Se habla siempre del monte Sión, sin embargo, ni siquiera una vez se nombra a Jerusalén. Tampoco se dice absolutamente nada de lo que aconteció con el sumo sacerdote Menelao, que estaba en ejercicio.

Por el contrario, la descripción de cómo el pueblo encontró el Templo al entrar en él, nos hace pensar enseguida en un largo período de abandono: “vieron el santuario abandonado, el altar profanado, las puertas incendiadas, la maleza creciendo en el patio, como si fuese en el campo abierto o en las montañas, y los aposentos destruidos” (4, 37). La descripción no concuerda, pues el culto, aunque idolátrico, había continuado regularmente.

Esta descripción, que parece tomada al pie de la letra de Miqueas 3, 12, se halla mucho más próxima a la situación encontrada por quien volvió del cautiverio de Babilonia. En aquella ocasión, al pueblo de la tierra se le impidió participar en la reconstrucción del Templo (Esd. 4, 1-3). Eso provocó malentendidos y conflictos. Desde entonces, el Templo no sirvió al pueblo de la tierra, muy al contrario.

Ahora parece que nuestro texto se propone cancelar 350 años de historia del Segundo Templo. Recién ahora, el Templo que Nabucodonosor destruyó parece que viene a ser reconstruido. “*Restauraron el Templo y consagraron...*” (4, 48). Así como hizo Zorobabel... Al igual que entonces (Esd. 6, 16), también ahora es hecha la *dedicación* del Santuario con gran alegría y con ofrecimiento de holocaustos (4, 52-59).

Solo ahora, después que el pueblo retoma el control del Santuario, la historia parece continuar. Esta es la dimensión ideológica del proyecto guerrillero: el Templo debe estar al servicio de la alegría del pueblo, y no de los intereses y del provecho de la aristocracia sacerdotal y de la clase dominante aliada a ella.

No se trata solamente de derrotar el proyecto imperialista de los griegos, sino también de acabar con la opresión de un judaísmo manipulado por unos pocos inescrupulosos que no tienen miedo de usar el nombre de Dios para legitimar todos sus abusos. Retomar el control popular del Santuario, es parte inalienable del proyecto del ejército popular.

4. Las contradicciones internas

Al concluir este estudio, vale la pena recordar que el libro primero de los Macabeos, lejos de ser una exaltación fanática de la guerrilla, es una serena y profunda autocrítica. A la par de la memoria de los momentos heroicos, él guarda el recuerdo de los errores y desaciertos. ¡Quien sabe para que otras luchas no caigan en el mismo fracaso! Veamos:

4.1. La presencia de los traidores

Ya hablamos de José y Azarías quienes, por un proyecto personal y orgulloso, llevaron a la derrota al ejército popular y a la muerte a dos mil combatientes. Esas personas, según el juicio de nuestro texto, “no eran de la misma raza de los hombres destinados a liberar a Israel” (5, 62).

No obstante, eso es lo de menos. El hecho más grave es el no haber conseguido controlar a la antigua aristocracia. En la primera ocasión, ésta va a exigir la intervención del rey con el fin de recuperar sus antiguos privilegios.

4.2. El abandono de la lucha

Nuestro texto nos muestra también cómo era de frágil la coalición que constituía el ejército popular.

Después de recuperada la autonomía cultural y religiosa, el grupo de los escribas y de los Leales no ve ya más motivos para el combate. La presencia de Alcimo, sumo sacerdote al servicio del imperialismo griego, hace que ellos se engañen seriamente en la valoración de los hechos y abandonen la lucha. La aparente “legitimidad” de Alcimo es motivo para llegar a pactos y acuerdos con los antiguos enemigos. ¡Nada más engañoso! (7, 5-18).

La misma actitud de connivencia con el poder opresor de los griegos es denunciada en los sacerdotes y ancianos de la ciudad, quienes salen del Templo para acoger cordialmente a Nicanor y mostrarle “el holocausto que se ofrecía por la intención del rey” (7, 33).

Para este grupo, es suficiente con volver a la antigua situación de equilibrio que precedió a las locuras de Antioco. Para ellos, es siempre posible retomar la correlación de fuerzas entre el judaísmo y el imperialismo que fue iniciada por Esdras: la ley de Dios es la ley del rey (Esd. 7. 26; 9, 9).

4.3. En busca de un falso apoyo

Sin embargo, el capítulo 8 es el centro de la denuncia y de la autocritica. El movimiento guerrillero va a fracasar no tanto por la presencia de estas contradicciones, sino por los errores de valoración del propio Judas.

En la búsqueda de un apoyo más consistente, él se alía militarmente a otro imperialismo que está emergiendo en el escenario internacional. Son los romanos.

Nuestro texto, al describir sus hazañas, usa los mismos verbos utilizados para denunciar la opresión de los griegos: dominaron, sometieron, esclavizaron, etc. Únicamente cambia el nombre, pero el proyecto romano es el mismo de los griegos.

Con ellos, Judas quiere hacer alianza. Repite el mismo error de los impíos que se aliaron a los griegos (1, 11s). Es, en definitiva, aquella ilusión que lleva a pensar que un imperialismo pueda “sacudir la dominación de otro”. Era una ilusión pensar que la esclavitud de los griegos sería suprimida por los romanos (8, 18).

¡La historia futura se encargaría de demostrarlo!

4.4. Una mística agotada

La consecuencia de esta última opción política es la derrota del ejército popular y la muerte de Judas (9, 1-22).

No obstante, esta narración nos muestra además otras fallas. La más grave es la ausencia del espíritu místico. ¿Dónde están las oraciones y las exhortaciones? ¿Dónde está la certeza de la victoria que siempre animó a los combatientes?

Imprevistamente, Dios queda muy lejos. El miedo se apodera de los corazones y muchos huyen (9,6). Judas pierde su poder de convocatoria, de reunión.

Sin embargo, lo que es más grave: ¡el corazón de Judas pierde el coraje! Para Judas, todo cambió: el “kairós”, el tiempo propicio para reunir al pueblo, ya pasó. Ahora, ¡el “kairós” es el tiempo propicio para *morir*! (9, 7-10).

El heroísmo valeroso de los últimos remanentes del ejército popular no basta ya para evitar la derrota. ¡Va a ser una muerte tan heroica, como inútil!

Concluyendo

Con estas pocas páginas espero haber ayudado a conocer más de cerca los objetivos, la mística, los aciertos y desaciertos del ejército popular en el tiempo de los macabeos. Espero que ello sirva también para nuestra lucha latinoamericana. Que este estudio nos pueda ayudar a enfrentar cualquier tipo de imperia-lismo con coraje y firmeza. Permanezcamos en la certeza de la victoria. Por lo menos en cuanto luchamos “por nuestras vidas y por nuestros hermanos”.

JUSTICIA, DESARME Y PAZ INTERNACIONAL (Is 2,2-4; Mi 4,1-4)

El título de nuestro artículo expresa la alternativa ofrecida por Isaías y Miqueas frente a una sociedad caracterizada por la *injusticia, el armamentismo y la guerra*. La clave de interpretación está en la bipolaridad: *armas-herramientas* (Is 2,4; Mi 4,3). Ambos polos representan dos modelos contrapuestos de la realidad social y dos formas antagónicas de conciencia social. El primero, es el modelo de la cultura bélica dominante; el segundo, el de la contra cultura de paz propuesta por los profetas. Desde Moisés, figura paradigmática del profetismo, la misión profética consistió en suscitar una conciencia alternativa a la conciencia dominante. Así, a la religión dominante del orden y del triunfo asegurados de antemano, los profetas propondrán la religión alternativa de la libertad de Dios; a la economía dominante de la abundancia para unos pocos, la economía alternativa de la distribución justa y solidaria de la riqueza; y, a la política dominante de opresión y explotación, la política alternativa de justicia y compasión¹. En definitiva, a la cultura dominante de la esclavitud y de la muerte, la alternativa de una contra cultura de la libertad y de la vida. Este esquema bipolar nos permite organizar nuestro artículo en dos partes: en la primera, discernimos el modelo de la cultura dominante a partir del estudio del contexto histórico y literario de Is 2.2-4 y Mi 4.1-4; en la segunda parte, el modelo alternativo transmitido por el texto.

1. La cultura bélica del imperialismo asirio y de la monarquía judía

1.1. La beta que pisotea con estrépito²

No podremos entender la alternativa propuesta por los profetas, si no conocemos su contraparte: la política militar imperialista de Asiria y sus efectos en Judá³.

¹ Brueggemann, W., *La imaginación profética*. Sal Terrae, 1986 (Presencia Teológica, 28).

² Cfr Is 9,4.

³ Para la historia del período cfr. Bright, J., *La historia de Israel*. 4a. ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1970, págs. 281-319; Hayes, J.H. -Miller, J.M. (ed.), *Israelite and Judean History*. SCM Press, Lon-

Isaías y Miqueas realizan su ministerio profético (segunda mitad del siglo VIII) en la época en que el Nuevo Imperio Asirio alcanza el máximo de su poderío con la subida al trono de Tiglatpileser III (745), quien consolida el ejército y moderniza la técnica de la guerra⁴. Durante su reinado (745-727) y el de sus sucesores -Salmanassar V (727-722), Sargón II (721-705) y Senaquerib (704-681)-, el ejército así consolidado será el gran recaudador de impuestos en los países sometidos y el principal instrumento de la guerra imperialista en cada una de sus fases: 1) el vasallaje de los Estados vecinos, 2) la deposición de los gobernantes refractarios al Imperio, y 3) la ocupación militar de los Estados vasallos con la consecuente deportación de las clases dirigentes.

Isaías y Miqueas sufrieron junto con su pueblo la constante amenaza imperialista y la humillante y dolorosa situación del vasallaje a la que fue sometida Judá durante el ejercicio de su ministerio profético. Dos momentos tienen especial relieve. En 733, con ocasión de la guerra siro-efraimita (Is 7,1-9; cfr. 2 Re 15,37), fue el propio rey Acaz quien voluntariamente puso a la nación bajo la bota del opresor extranjero. A partir de ese momento, Acaz no sólo debió pagar tributo al Emperador asirio (obviamente a expensas del pueblo)⁵, sino que también se vio obligado a ceder un lugar en el Templo de Jerusalén para el culto del dios nacional del Imperio (2 Re 16,7-18). Peores, aún, fueron las consecuencias de la fracasada rebelión antiasiria liderada por Ezequías en alianza con Egipto⁶, pues en 701 Judá perdió su independencia política y quedó reducida a la ciudad-estado de Jerusalén, al ser desmembrado su territorio y entregado a los reyes filisteos adictos a Senaquerib (2 Re 18,13-16)⁷.

No es pues nada extraño que las relaciones con el Imperio sea un tema central en el Proto-Isaías (1-39). Miqueas, en cambio, apenas lo explicita⁸. Desde el comienzo del libro de Isaías, se nos presenta -pintada con patéticas pinceladas- la dramática situación de Judá sometida a los asirios:

dres, 1977, págs. 415-421; Noth, M., *Historia de Israel*. Ed. Garriga, Barcelona, 1966, págs. 237-250; Wright, G. E., *Arqueología bíblica*. Cristiandad, Madrid, 1975, Págs. 239-261; Alonso Schökel, L.-Sicre, J. L., *Profetas*. Cristiandad, Madrid, 1980, Tomo I, págs. 97-101 y Tomo II, págs. 1034-1035.

⁴ “En los carros de combate sustituye las ruedas de seis radios por otras de ocho, más resistentes; emplea caballos de repuesto, que permiten mayor rapidez y facilidad de movimientos, provee a los jinetes de coraza y a la infantería de botas”: Alonso Schökel, L. Sicre, J. L., *op. cit.*, pág. 97.

⁵ Pritchard, J. B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* [ANET]. 2a. ed. Princeton University Press, 1955. pág.282. Trad. española: Larraya. *La sabiduría del Antiguo Oriente* [SAG]. Ed. Garriga. Barcelona. 1966, pág. 228.

⁶ Ya entre 713 y 711, Ezequías había buscado apoyo en Egipto para rebelarse contra Sargón II: Cfr. ANET. pág. 287; SAO, págs. 233-234.

⁷ ANET. págs. 287-288; SAO. págs. 235-237.

⁸ Cfr. Mi 5,4b-5. Alusiones en: 1.8-16; 2,4; 4.9-14; 6,9-10.

Vuestro país es desolación, vuestras ciudades hogueras de fuego, vuestro suelo delante de vosotros extranjeros se lo comen, y es *una desolación cual catástrofe de extranjeros* (Is 1,7)⁹.

Como éste, son numerosos los textos que a lo largo del libro dan cuenta del asedio imperialista sobre Judá y sobre los pueblos vecinos¹⁰. A través de ellos, vemos erguirse la soberbia figura del tirano, *cuya bota pisa con estrépito* y cuya *vara hiere* hasta derramar sangre; vemos *izarse banderas de guerra*, enarbolarse *espadas*, tensarse arcos, lanzarse *flechas* y *dardos*; escuchamos el crepitar de las ruedas de los carros de combate y el galopar furioso de *caballos* y *jinetes* de un *ejército* que a su paso va sembrando: *abandono*, *devastación*, *saqueo*, *pillaje*, *exterminio*, *servidumbre*, *dominación*, *estremecimiento*, *temblor*, *miedo*, *llanto*, *lamento*, *duelo*, en pocas palabras: la esclavitud y la muerte de la guerra imperialista. Isaías rechaza rotundamente esta cultura bélica¹¹, no solamente por medio del lenguaje con que la describe -que es ya un juicio condenatorio-, sino que se opone abiertamente a entrar en la lógica y en la práctica de la guerra: advierte a los reyes Acaz y Ezequías de no buscar apoyo militar en Asiria (al primero), ni en Egipto ni en Babilonia (al segundo)¹²; menosprecia y desmitologiza el vano poderío de estas potencias¹³; critica acerbamente -a veces con ironía y sarcasmo- a quienes aconsejan lo contrario, a los que se preparan para la guerra y a quienes se entusiasman con ella¹⁴.

La razón de la tajante oposición de Isaías al militarismo es una sola, aunque con un doble nivel de significación. El más evidente es el que aparece explicitado en los textos: buscar apoyo en las armas es desconfiar del YHWH, el único Dios que salva; es, en otros términos, divinizar y rendir culto a la racionalidad política, al poderío militar y a las grandes potencias¹⁵. Pero además, dado que la idolatría del poder no queda reducida al ámbito del culto, entrar en la lógica y en la práctica de la guerra así divinizada

⁹ Seguimos el texto masorético: *zarîn* [=“extranjeros”]; la *Biblia de Jerusalén* corrige y lee: *sædom* [=“Sodoma”].

¹⁰ Cfr. Is 3,25-4,1; 5,26-30; 6,11-13; 8,5-8; 9,3-4; 10,27c-34; 15,1-9; 17,1-6.9-11.12-14; 20,1-6; ¿21,1-10? (¿referido a la caída de Babilonia a manos de Sargón en 710?); 21,11-12.13-15.16-17; 23,1-14; 28,1-6; 29,1-10; 32,9-14; ¿33,7-16?; 36,1-37,20. También los oráculos contra Asiria: Is 8-9-10; 10,5-17.24-27; 14,24-27; 30,27-33; 31,4-9; 37,21-29.33-36.

¹¹ Croatto, J. S., “Una liturgia fúnebre por la caída del tirano. Exégesis de Is 14,4b-23”, en: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 2 (1988), 59-67. Del mismo autor, los artículos citados en pág. 67: “La crítica profética a la ideología militar imperialista. Exégesis de Is 36-37”, en: *Revista Bíblica* 49, No. 27 (1987); y “Desmesura del poder y destino de los imperios. Exégesis de Is 5,27a”, en: *Cuadernos de Teología* VIII, 2 (1987).

¹² Cfr. Is 7,1-9; 8,5-8; 10,20-21; 37,1-7.21-35.

¹³ Cfr. Is 18; 19,1-15; 31,1-3.

¹⁴ Cfr. Is 22,1-8a.8b-14; 28,14-15.16-22; 29,15-24; 30,1-5.6-7.

¹⁵ Sicre, J. L., *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Cristiandad, Madrid, 1979, págs. 23-27; 51-64.

significa reproducir la conciencia y el modelo social de los paganos: una política opresora, una economía de abundancia basada en el despojo de los más débiles y una religión estática y triunfalista que se crea un dios a la medida de sus intereses mezquinos. Esto es precisamente lo que sucedió a nivel interno en Judá.

1.2. La ciudad construida con sangre¹⁶

El modelo de la cultura dominante repercutió en las mismas áreas de la vida de los países dominados¹⁷: la economía, la política y la religión. El problema de la justicia social-tan patente en Isaías y Miqueas- hay que verlo, pues, en su íntima conexión con el imperialismo. Sin embargo, si bien es cierto que Judá se sometió totalmente al “fetiche de la dominación” imperialista¹⁸, no es menos cierto que, desde los orígenes de la monarquía, el problema de la injusticia está ligado al del armamentismo¹⁹ y al de una ideología que le sirvió de soporte: la religión del Estado. Una lectura atenta del contexto literario en que se encuentran situados Is 2,2-4 y Mi 4,1-4 (según la redacción final de ambos libros), nos ayudará, por una parte, a verificar las relaciones señaladas y, por otra, a esclarecer el alcance del oráculo profético: la cultura de paz no implica únicamente ausencia de la guerra, sino también el restablecimiento de la justicia. No hay paz mientras existan armas que hieren y matan, no hay paz mientras exista hambre y miseria.

En el libro de Isaías, nuestro texto forma parte del primer bloque de oráculos: sobre la situación interna en Judá (Is 1,2-5,30). Sigue, a continuación, el llamado *Libro del Emmanuel* (Is 7-12) que contiene los oráculos sobre la guerra siro-efraimita, con lo que se desplaza la atención a la guerra internacional y a la relación con los imperios. Entre ambos bloques, a manera de gozne, encontramos el relato de la vocación del profeta (Is 6): la persona y la misión de Isaías es la respuesta de Dios a la demanda del pueblo por justicia y paz, a nivel nacional e internacional. Por esta razón, su voz se alzarán, por encima de las banderas de la injusticia y de la guerra, para anunciar la Buena Noticia: “¡Yahvéh salva!” [yæsa`yâhû].

Aun con más pasión que la de Isaías, se levanta la voz de Miqueas para denunciar la violencia de la injusticia. Nacido en Moreset, aldea rodeada de

¹⁶ Cfr. Mi 3,10.

¹⁷ Garmus, L., “El imperialismo: estructura de dominación”, en: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 3 (1989), 7-23.

¹⁸ Gorgulho, G., “Sofonías y el valor histórico de los pobres”, en: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 3 (1989), 40.

¹⁹ “La monarquía israelita surgió, ya bajo Saúl, dentro de los moldes del Modo de Producción Tributaria. Con el pretexto de la defensa eficaz contra los filisteos, se creó la necesidad de un pequeño ejército regular y permanente... las condiciones para una producción más allá de las necesidades de la comunidad estaban dadas, permitiendo el surgimiento de una elite que asumiera el servicio de la guerra”: Dreher, C. A., “Salomón y los trabajadores”, en: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 5-6 (1990), 15.

fortalezas militares y atravesada por el camino que iba de Azeqa a Laquis, Miqueas conoció muy de cerca la situación de los campesinos sometidos a los abusos de latifundistas, funcionarios públicos y militares. Desde esta experiencia²⁰, se configura una personalidad profética definida y cimentada en la fidelidad a Yahvéh y en la solidaridad con los oprimidos. Lleno de coraje (Mi 3,8), denuncia las injusticias cometidas por los latifundistas, gobernantes y líderes religiosos²¹. Estas denuncias están contenidas en los tres primeros capítulos del libro que lleva su nombre. Se discute la autoridad de los capítulos siguientes²². Al parecer, Miqueas solo pronunció los oráculos de condenación contenidos en Mi 1-3. El oráculo sobre la paz universal-el primero de una serie de oráculos de salvación- está colocado, en la redacción final, inmediatamente a continuación y aparece en clara oposición a lo anterior. La oposición se verifica gráficamente al comparar Mi 3,12 con 4,1: *El Monte de La Casa se convertirá en un matorral* > < *El Monte de La Casa de Yahvéh estará firme, encumbrado por encima de los montes*. La cultura de paz significa, pues, un nuevo comienzo, implica la abolición definitiva de una sociedad *construida con sangre* y la descalificación total de la ideología que la sostiene.

La primera parte del libro de Isaías y la redacción final de todo el libro de Miqueas, tienen la misma estructura:

- A La injusticia presente y sus consecuencias: Is 1,2-31;
Mi 1,2-3,12 (la cultura dominante).
- B La salvación futura: Is 2,1-5; Mi 4-5
(la contra cultura alternativa).
- A' La injusticia presente y sus consecuencias: Is 2,6-4,1;
Mi 6,1-7,7 (la cultura dominante).
- B' La salvación futura: Is 4,2-5,30; Mi 7,8-20
(la contra cultura alternativa).

La relación entre A y B, A' y B' no solamente es de oposición, sino de una discontinuidad que va más allá de las indicaciones temporales que la establecen²³.

²⁰ Es difícil aceptar la hipótesis de que Miqueas fue un *zâqên* como sostiene Wolff, H. W., "Wie Vers-stand Micha von Moreshet sein prophetisches Amt?", en: *Vetus Testamentum Supplements XXIX* (1977), 403-407. Contra esta hipótesis: Nunes Carreira, J., "Micha ein Alttester von Moreshet?", en: *Trierer Theologische Zeitschrift* 90 (1981), 19-28.

²¹ Tratamos este tema con detalle en nuestro artículo: "La ruina de Jerusalén y el fin de la violencia", en: *Revista Teológica Limense* 1/2 (1989), 98-113.

²² Según un gran número de comentaristas, Mi 4-5 es un añadido redaccional colocado para balancear Mi 1-3. Posición sostenida ya desde fines del siglo XIX por Stade, B., "Bemerkungen über das Buch Micha", en: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1 (1881), 161-172. Van der Woude, A. S., "Deutero-Micha: Ein Prophet aus Nord-Israel?", en: *Nederlands theologisch tijdschrift* 25 (1971), 365-378 Y Alonso Schökel-Sicre, op. cit., II, Págs. 1033-1034, atribuyen parte de los capítulos 4-5 al Miqueas del Sur, mientras los capítulos 6-7 serían obra de otro *Miqueas del Norte*. También del siglo VIII.

²³ "Sucederá al final de los días" (Is 2,2; Mi 4,1), "aquel día" (Is 4,2; Miq 4,6).

La consecuencia de la injusticia presente es el castigo (A-A'), Por tanto, la salvación que Yahvéh ofrece por medio de sus profetas (B-B') es algo *ilógico*, entra en el plano de lo gratuito, aunque no de lo totalmente incondicionado: es una salvación para un pequeño *Resto* [sæ'ar/ sæ'erît]²⁴, formado por aquellos que estén dispuestos a vivir según el modelo alternativo de justicia y paz. Si el modelo dominante del imperialismo está caracterizado por la violencia de la guerra, el modelo dominante a nivel interno en Judá (A-A') lo está por la violencia de la injusticia cometida contra el pobre, el huérfano, la viuda²⁵, la corrupción del derecho en desmedro de los marginados²⁶, el afán de lucro y la acumulación de riqueza mediante el despojo de los pobres de la ciudad y del campo²⁷, la soberbia y el afán de poder, el relajamiento en las costumbres, la impiedad²⁸, y la existencia de un aparato ideológico religioso que legitima todo lo anterior²⁹.

La denuncia de Isaías y Miqueas³⁰ se dirige a la clase económicamente dominante³¹ y, al parecer, a un sector del pueblo (!) cómplice de sus propios opresores³², pero sobre todo a quienes, en principio, tenían la misión de mantener a Israel como comunidad alternativa mediante la práctica de la Alianza: gobernantes³³ y guías religiosos³⁴ que manipulan ideológicamente la Teología de Sión-David. Esta nació como legitimación de la monarquía³⁵. Así, el Estado monárquico judío se basó desde sus orígenes en las promesas incondicionales a David y sus descendientes³⁶. Con el traslado del Arca y la construcción del Templo en Jerusalén, a aquel núcleo de promesas incondicionales se añadió la asociación del rey davídico con Sión, y se desarrolló el tema del triunfo sobre los enemigos y la herencia de las naciones³⁷. Si bien la teología de Sión no descuida la práctica de la justicia, muchos pusieron el acento en el hecho de que Yahvéh se había comprometido incondicionalmente con David-Sión, al punto que es él mismo quien permite avanzar a los pueblos enemigos hasta los muros de

²⁴ Is 7,3; 10,20-22; 11,11.16; 28,5; 37,4.32; Mi 2,12; 4,7; 5;1..6.7; 7,18.

²⁵ Is 1,17.23; 3,12;14b.15; 5,7; 10;1.; Mi 2,8-9; 3;1.-3.5b.9b-11a; 6,12a.

²⁶ Is 1,23; 5,23; Mi 3, lb.11a.

²⁷ Is 2,7; 3,16-24; 5,8; Mi 2,1-2; 6,10-11.

²⁸ Is 2,9-22; 5,11.15.18.20-22; Mi 7,1-7.

²⁹ Is 1,10-17; 8,7-11; Mi 2,6-7; 3,11b.

³⁰ Sicre, J. L., "Con los pobres de la tierra". *La justicia social en Los profetas de Israel*. Cristiandad, Madrid, 1984, págs. 191-314.

³¹ Is 5,8.23; Mi 2,1-2; 6,12a.

³² Is 1,4.10; Mi 6,12b.

³³ Is 1,10.23; 3;1.12.14; 10,1; Mi 3,1.9; 7,3.

³⁴ Is 3,2; Mi 2,6; 3,5.11.

³⁵ Roberts, J.M., "The Davidic origin of the Zion Tradition", en: *Journal of Biblical Literature* 92 (1973), 329-344.

³⁶ 2 Sam 7,4-11; Sal 89,5.30-34. 37-38; 132,11.

³⁷ Sal 2; 20; 48; 72,8-11; 110,2; 132,1-2.11-14. Sobre el origen independiente de ambas tradiciones y su fusión posterior, cfr. Von Rad, G., *Teología del Antiguo Testamento II*. 3era. ed. Sígueme, Salamanca, 1975, págs. 197-218.

Jerusalén para ser allí destruidos y aniquilados. En la versión vulgar e ideologizada de esta teología, la acción salvífica de Yahvéh se reduce a la de ser un mero guardián de la nación y del Estado abstractamente considerados. Se olvidó bien pronto que la nación no es un ente de razón, sino el pueblo convocado por Yahvéh, la comunidad alternativa en la que se reproducen las relaciones de justicia y compasión, principalmente para con el pobre, el huérfano y la viuda.

Sin embargo, Yahvéh no se deja encerrar en los moldes estrechos de ninguna teología. Por medio de sus profetas rechaza toda ideología, todo tipo de prácticas y todo símbolo que enmascare la violencia de la injusticia: la arrogante teología de la seguridad nacional del orden y del triunfo, los cultos de los opresores devotos (Is 1, 10-14), las manos que se alzan para orar *-llenas de sangre* de los pobres y manchadas por el *soborno-* (Is 1,15; 33,15); la ciudad santa (!) *-edificada con sangre-* (Mi 3,10.12) y el Templo - “ese inmenso monumento a Mamón”³⁸ - (Mi 3,12).

2. La contra-cultura de paz en Isaías y Miqueas

Después de haber visto el contexto histórico y literario, abordamos ahora el texto. Algunas observaciones preliminares: al texto de Isaías se le ha añadido una introducción (Is 2,1) que no se encuentra en Miqueas; no obstante, éste tiene un versículo más que aquel (Mi 4,4). Ambos tienen -a manera de conclusión- una invocación litúrgica que parece ser una adición redaccional (Is 2,5; Mi 4,5). El oráculo de Isaías se presenta como resultado de una visión [HZH: Is 2,1]; al final del de Miqueas se dice: *que La boca de Yahvéh Sebaot ha hablado* (Mi 4,4). Podemos verificar, además, otras diferencias secundarias en el cuerpo del oráculo (algunas únicamente perceptibles en el texto masorético): añadiduras³⁹, omisiones⁴⁰, transposiciones⁴¹ y cambios⁴² en el texto de Miqueas con respecto al de Isaías.

2.1. Un grito de esperanza

Al final de los días estará firme
el monte de la casa de Yahvéh

³⁸ Sicre, Poder y riqueza. pág. 129.

³⁹ Pronombre enfático él [hû’: Mi 4, 1b], conjunción y [waw consecutivo: Mi 4,2a], *poderosos* [‘asumîm: Mi 4,3], *hasta lejos* [‘ad-rahôq: Mi 4,3], *nûm* enfático en el verbo entrenar [yilmædûm: Mi 4,3].

⁴⁰ *Todos* [kol de Is 2,2 no se encuentra en Mi 4,1].

⁴¹ Firme [nakôn: Is 2,2a; Mi 4,1b], *numerosos* [rabbîm: Is 2,4aß; Mi4,3a], se invierte el orden *naciones-pueblos* [gôîm- ‘ammîm: Is 2,2b.3a.4a] por *pueblos-naciones* (Mi 4,1b.2a.3a.).

⁴² La proposición *sobre* [‘al: Mi4,1b] en lugar de *ahacia* [‘el: Is2,2b], *espada*+sufijo —*êhem* (Mi 4,3b) en vez de sufijo *-ôtam* (Is 2,4b), y el verbo entrenar en Qal impf. 3ra.m. pl. [yîšû: Mi 4,3c] a cambio de Qal pf. 3ra.m.sg. [yîšš’a: Is 2,4c].

en la cima de los montes,
encumbrado *sobre* las montañas
(Is 2,2ab; Mi 4,1ab).

Los profetas creen y, por eso, esperan. Creen en un Dios absolutamente diferente de los ídolos de la guerra y de la riqueza. Frente al “realismo” fetichista de la cultura dominante, son capaces -¡y cómo!- de imaginar una realidad diferente⁴³, y, desde aquel escenario todavía teñido de sangre, lanzar un grito de esperanza: allí mismo donde ahora campea la muerte, triunfará la vida.

El oráculo se introduce con una proposición temporal que trasciende el sentido cronológico; anuncia un cambio de situación. La expresión *al final de los días* no tiene de ninguna manera un significado metahistórico, ni se refiere necesariamente a un futuro lejano; marca -más bien- el final del período histórico actual y el inicio de uno nuevo. El mismo sentido tiene la expresión en otros lugares del Antiguo Testamento⁴⁴. Al término de la vida de Jacob, se anuncia lo que sucederá a las tribus *al final de los días*, es decir, en el periodo que se inicia después de la muerte del patriarca. En el Oráculo de Balaam queda claro que *al final de los días* se refiere a un tiempo diverso del presente inmediato, pero que tampoco es un futuro tan lejano. En Jeremías se usa para anunciar el comienzo del Exilio, un acontecimiento que está por suceder; y en Daniel, el comienzo de una nueva dominación imperialista: la de Antioco IV Epifanes. Se podría traducir, entonces, como *lo que está por suceder/lo que viene después* (cfr. Is 46,10).

Hay otra propuesta de traducción algo complicada, aunque sugerente: *en el reverso de los días*⁴⁵. Para el hebreo, lo que ya ha acontecido en la historia (el pasado) está delante, mientras lo que está por suceder (el futuro) está detrás. No obstante, hay una diferencia en el mirar, no todo hebreo lo hace de la misma manera: la interesada miopía de los defensores del orden actual solamente les permite ver el pasado inmediato, que casi se confunde con el presente que quieren mantener intacto. La mirada del profeta va más lejos; a los orígenes remotos, y ahí ve a hombres y mujeres liberados de la servidumbre por un Dios que escuchó su clamor y los hizo su pueblo. Y porque mira lejos, el profeta puede volver la vista para descubrir en lo que viene después las páginas inéditas de la historia, páginas que serán escritas por el Dios que camina con su pueblo.

Desde el reverso de la historia, desde los oprimidos de ayer y de hoy, el profeta anuncia a voz en cuello la esperanza. Y su grito desmitologiza la presunta perennidad de la cultura dominante. El destino último del pueblo

⁴³ “La conciencia monárquica... es la que hace que se reduzca la imaginación, porque la imaginación es un peligro... Es vocación del profeta mantener vivo el misterio de la imaginación, sin dejar de imaginar y proponer futuros alternativos a aquel futuro que el rey desea encarecer como el único pensable”: Brueggemann. *op. cit.*, pág. 52.

⁴⁴ Cfr. Gn 49,1; Nm 24,14,17; Jr 23,20; Dn 10,14.

⁴⁵ Kaiser, O., *Isiah 1-12*. SCM Press, Londres, 1986, pág. 53.

de Dios no es la violencia de la guerra ni la crueldad de la injusticia. Hay un *después*, un *reverso* de la historia; hay otra posibilidad que, para quien cree en ella, es una experiencia de liberación; es un suspiro dinamizador en medio de los quejidos arrancados por la violencia de la opresión. Creer que es posible un mundo diferente significa -para el oprimido- “romper la inercia del pesimismo que le lleva a sufrir la injusticia de la historia como fatal e inmutable”⁴⁶.

No se trata de una mera ilusión, es esperanza sólidamente fundada en la experiencia de un Dios fiel. Para expresarla, el profeta usa una imagen: *el Monte de la Casa de Yahvéh*; y de ella se sirve para anunciar que el actual escenario de muerte se transformará en el centro desde el que se irradie la vida para todos los pueblos.

Dos cualidades destacan de ese Monte: firmeza y preeminencia. El verbo *estar-firme* [KWN Niph. ptc.], usado metafóricamente, da la idea de absoluta seguridad⁴⁷. Negativamente, *estar firme es lo opuesto al retumbar de naciones que retumban con retumbo de crecidas aguas* (Is 17,12), al *vacilar* de los ídolos y al *estar azotado por los vientos*. Metáforas, todas éstas, que nos hablan del desorden, la inseguridad y el miedo. Positivamente, significa confiar en Yahvéh, que ha *fundamentado* y *cimentado* la tierra, no como algo caótico, sino *estable* (Is 45,18; 51,13); confiar en Yahvéh, edificador y restaurador de la justicia en Jerusalén (Is 62,1.2.5.7 -8). Significa, por consiguiente, no tener miedo a la furia destructora del opresor (Is 51,13), porque Yahvéh *afirma* una sociedad sobre los pilares de la fidelidad, el derecho y la justicia (Is 9,6; 16,5;54,14), esta nueva sociedad implica la desaparición de la antigua: la destrucción de la tiranía y de la opresión (Is 16,4b; 40,23).

La segunda cualidad del Monte es la preeminencia. Se emplea el verbo *alzar/levantar* [N’S’ Niph. ptc]⁴⁸. Tres de las ocurrencias en Isaías tienen sentido positivo y están referidas a Yahvéh (Is 6,1; 30,25; 33,10). Las otras tres, en sentido negativo, aparecen en el contexto inmediato de nuestro oráculo: significa *altivez* y es sinónimo de *orgullo y arrogancia* (Is 2,12-14). La intervención de Yahvéh -de la cual se trata en el oráculo en el que aparece el término en sentido negativo; supone que *se humillará la altivez del hombre y se abajará la altanería humana* (Is 2,17). Así, pues, el significado del verbo tiene que ser dilucidado desde su uso en el Proto-Isaías y desde el contexto del oráculo, sin abusar de la interpretación mitológica según la cual -por influjo cananeo- se transfirió al Monte de Yahvéh la cualidad del Monte Safón, morada de El-Elyon. El canto de María, sin depender literalmente de este texto, nos da más luz sobre el sentido de la

⁴⁶ Bravo, C., *Jesús hombre en conflicto*. Centro de Reflexión Teológica, México, 1986, pág. 73.

⁴⁷ En Isaías y Miqueas, con esa forma verbal, aparece únicamente en este versículo. Con otras formas, lo encontramos en las tres partes de Isaías.

⁴⁸ En esta forma verbal, sólo aparece una vez en Mi 4,1 y, además de Is 2,2, seis veces en el Proto-Isaías.

imagen de la insignificante colina que se levanta por encima de los montes: *derribó a los poderosos de sus tronos y elevó a los humildes* (Lc 1,52)⁴⁹.

2.2. Caminar hacia el Dios de la Vida

Hacia El

confluirán todas las naciones,
caminarán pueblos numerosos;
dirán: vengan, subamos
al Monte de Yahvéh,
a la casa del Dios de Jacob...
(Is 2c-3a).

Hacia El

confluirán los pueblos
caminarán naciones numerosas;
dirán: vengan subamos
Al Monte de Yahvéh y
a la casa del Dios d Jacob...
(Mi 4,1 c-2a).

El Monte de Yahvéh será el lugar donde el pueblo cantará su liberación (Is 30,29), después de que Yahvéh haya *descargado su brazo* sobre Asiria y las naciones que lo oprimían (Is 30,27-31), Entonces, todas las *naciones/los pueblos* escucharán el canto del pueblo liberado de la esclavitud de la guerra y de la soberbia de sus opresores. Y, como fluyen los ríos hacia el mar, fluirán hacia el Dios de la Vida⁵⁰.

La posibilidad de una nueva vida para el pueblo de Dios se expande a todos los pueblos de la tierra. Yahvéh es también liberador de los opresores... pero cuando éstos dejan de serlo y comienzan a compartir la suerte de los oprimidos (Is 19,16-25, esp. v.20). Para ello es necesario ponerse en movimiento en un doble sentido: horizontal (*fluir; caminar*) y vertical (*subir*). El movimiento horizontal hacia él (= el Monte), implica un punto de partida, un *desde* que es el actual modo de vida de las naciones paganas, la cultura dominante. El movimiento vertical es ascensional: *subir* a, que es lo opuesto a *bajar*. Normalmente se emplea este último verbo para indicar que se desciende al mundo de los muertos; ahora se sube hacia el Dios de la Vida. El movimiento de las naciones, significa pues, renunciar a la conciencia y a la práctica dominante; es pensar y actuar de modo diferente: reconstruir la realidad desde el Dios que libera y da la vida. Solamente cuando las naciones hayan emprendido este camino y limpiado sus manos llenas de sangre -sólo entonces-, el canto del pueblo de Dios se hará su propio canto. Ellos también dirán: *vengan, subamos al Monte de Yahvéh, a la casa del Dios de Jacob.*

La historia continúa, únicamente que con un sentido diferente que está marcado por la orientación del movimiento de las naciones. En lugar de dirigirse a sus ídolos, se dirigen a la Casa del Dios de Jacob. ¿Quién en ese Dios, fuera de Is 2,3 y Mi 4,2, se da este título a Yahvéh en diez ocurrencias

⁴⁹ Véase también Job 12,19: *hace andar descalzos a los sacerdotes y derriba a los que están más firmes.*

⁵⁰ El mismo verbo *fluir* en Ez 47,12; Jl 4,18, sobre el torrente de agua viva que emanará del Templo.

en el Antiguo Testamento⁵¹. En éstas se presenta al Dios de Jacob como roca, apoyo y socorro, baluarte, refugio y fortaleza, escudo y fuerza de su pueblo, especialmente de los pobres y humillados. Las acciones del Dios de Jacob van dirigidas en un doble sentido, que coincide perfectamente con lo que implícitamente se rechaza en el oráculo: la guerra imperialista y la opresión al interior del pueblo de Dios. Por un lado, el Dios de Jacob hace cesar las guerras hasta el extremo de la tierra; quiebra el arco, parte en dos la lanza y prende fuego a los carros; quiebra las ráfagas del arco, el escudo, la espada y las armas de guerra. Por eso, ante él, carro y caballo se quedan pasmados. Por otro lado, sofoca el resuello de los príncipes y salva a todos los humillados de la tierra. Este Dios, a diferencia del dios manipulado por la teología palaciega, no es aliado de los tribunales de perdición que erigen en ley la tiranía. Es el Dios justo que hace justicia; que no cierra los ojos cuando aplastan a su heredad, humillan a su pueblo, matan al forastero y a la viuda, y asesinan a los huérfanos. Es a este Dios al cual se dirigen las naciones. Reconocerlo y optar por él, es la condición de posibilidad para la restauración de la justicia y de la paz universal⁵².

2.3. La justicia de Yahvéh, fundamento de la cultura de paz

Nos instruirá en sus caminos
y caminaremos por sus sendas;
porque
de Sión saldrá la ley
de Jerusalén, la palabra de Yahvéh.
Juzgará entre las naciones,
corregirá a pueblos numerosos
(Is 2,3b-4a).

Nos instruirá en sus caminos
y caminaremos por sus sendas;
porque
de Sión saldrá la ley
de Jerusalén, la Palabra de Yahvéh.
Juzgará entre pueblos numerosos,
corregirá a naciones poderosas
hasta los más lejos
(Mi 4,2b-3a).

Las naciones no se dirigen al Monte para realizar acciones cúlticas, sino para ser instruidos por el Dios de Jacob a quien han reconocido como justo y compasivo. En esto, siguen una de las más antiguas costumbres del pueblo elegido: las tribus acudían a los santuarios no sólo a ofrecer sacrificios, sino a buscar la voluntad de Yahvéh. La voluntad del Dios de Jacob -el Dios de la justicia- se manifiesta a través de sus acciones, expresadas en el texto por medio de tres verbos: instruir, juzgar y corregir. Las acciones del Dios de Jacob transforman al objeto en el cual recaen (las naciones) en sujeto de una nueva práctica: caminar por sus senderos. La aceptación de la voluntad de Dios, tan firmemente manifestada, contrasta notablemente con la obstinación presente

⁵¹ Cfr. 2 S 23,1; Sal 20,2; 46,8.12; 75,10; 76,7; 81,2.5; 84,9; 94,7. Las palabras que enfatizamos en el texto del artículo están tomadas de estas citas.

⁵² Kaiser, *op. cit.*, pág. 55.

(Is 6,9s) y el rechazo sistemático del modo de vida que Dios ha elegido para su pueblo. Y es que las naciones, despojadas de todo ropaje ideológico, se encuentran con la verdad desnuda de la *ley y la palabra de Yahvéh*. Este encuentro hace posible que los caminos de Yahvéh se hagan camino de los pueblos; que ambos se unan en uno solo, en una acción conjunta que dará como resultado la restauración de la justicia y la instauración de la paz.

La mayor parte de las ocurrencias del verbo *instruir* [YRH Hiph] en el Antiguo Testamento –que no son muchas–, las encontramos en los textos deuteronomistas y proféticos. Instruir es una actividad propia de los sacerdotes⁵³. La instrucción sacerdotal tiene como objeto normas prácticas sobre casos concretos de justicia; normas que están basadas en la Alianza. No se trata, pues, de un conocimiento teórico de la justicia. La instrucción está orientada a una praxis conforme a *la ley y a la palabra de Yahvéh*. Se trata, por ende, de *hacer lo recto* [yasar], de *no torcer el derecho* de los pobres⁵⁴. En las dos ocurrencias del verbo en Miqueas, también los sacerdotes son los sujetos de la instrucción. Sin embargo, lo mismo que los gobernantes y los profetas, han pervertido su misión: *instruyen por dinero* (Mi 3,11). La enseñanza ha dejado de *ser ley y palabra de Yahvéh* para ponerse al servicio del poder. En el Proto-Isaías, quien instruye no es el sacerdote, *sino el profeta impostor* (lit. *que enseña la mentira* (Is 28,9)). Por esta razón, la enseñanza de tales maestros ha sido desautorizada para siempre: quedará sepultada bajo los escombros de la ciudad que ellos ayudaron a construir con sangre (Mi 3,12). Por no haber querido entender la enseñanza del verdadero profeta –que es palabra de Yahvéh–, oirán el único lenguaje que de verdad entienden, un lenguaje ajeno al del pueblo de la Alianza: el de los dominadores extranjeros (Is 28,7-13). La nueva posibilidad para el pueblo de Dios y para todas las naciones, no admite que la paz sea sólo para los que la pueden comprar (Mi 3,5). No admite, por tanto, la existencia de instructores que comercializan *la ley y la palabra de Yahvéh*. El Dios de Jacob, cuya paz se ofrece a todos, no necesita de esta clase de intermediarios. El será el único maestro, y las naciones serán instruidas directamente por él (Is 2,3b; Mi 4,2b).

No solamente el único instructor, también el único y supremo juez. El Dios de Jacob *juzgará // corregirá* a las naciones. El primer verbo [SPT] hay que entenderlo, no solo en sentido jurídico, sino en el sentido amplio de *hacer/practicar* la justicia. La justicia es para Isaías el mayor bien salvífico⁵⁵: es el modo como Dios revela su santidad en beneficio de su pueblo (Is 5,16). Miqueas, por su parte, “como buen judío campesino, espera la restitución de las ordenaciones patriarcales del derecho agrario de la comunidad de Yahvéh”⁵⁶. Luego, el juzgar de Yahvéh no significa simplemente una

⁵³ Cfr. Dt 17,10-11; 24,8; 33,10; 2 R 12,3; 17,27-28. Hay otras dos ocurrencias más en la “historia deuteronomista” en las cuales el sujeto es Yahvéh: Jc 13,8; 1 R 8,36.

⁵⁴ Dt 24,17; cfr. vv.14-15.

⁵⁵ Cfr. Von Rad, *op. cit.*, II, pág. 190.

⁵⁶ *Ibid.*, No.5.

sentencia jurídica a ser archivada en los registros de un tribunal, como el corregir tampoco es una mera amonestación moral. El juicio de Yahvéh supone todo un proceso de transformación: crítica, desaprobación y condena de la cultura de dominación, castigo de los que la mantienen con su ideología y con su práctica, restitución de la justicia en todos los niveles de la vida del pueblo. Lo que los pobres de verdad esperan no es el castigo del opresor injusto; es, sobre todo, una sociedad que nada ni nadie atente contra sus vidas. Y esto únicamente es posible si tal sociedad, lejos de basarse en el poder que oprime y mata, lo está en la justicia compasiva y solidaria que libera y vivifica. Así actúa Dios con los suyos; así debe actuar también el pueblo que lleva su nombre.

2.4. Desarme y paz internacional

De sus espadas forjarán arados;
de sus lanzas, podaderas.
No alzará espada nación contra nación,
ni entrenarán para la guerra
(Is 2,4bc).

De sus espadas forjarán arados;
de sus lanzas, podaderas.
No alzará espada nación contra nación,
ni entrenarán para la guerra.
Se sentará cada uno bajo su parra
y bajo su higuera,
sin sentirse aterrado
¡Qué la boca de Yahvéh Sebaot
ha hablado!
(Mí 4,3b-4).

El efecto que el oráculo pretende suscitar no es el deseo de convertirse en un imperio religioso o el de erigirse en una gran potencia político-militar⁵⁷. No se busca que los oprimidos de hoy sean los opresores de mañana. Esto no sería más que reproducir la conciencia y la práctica de la cultura dominante, generando así –quizá, más bien, perpetuando- el círculo vicioso de la violencia. Los profetas –al contrario- intentan romper ese círculo mortal anunciando aquello que los epígonos del Imperio tratan de hacer creer que es imposible, irreal, ilusorio: un modo de vida radicalmente diferente al de la violencia del orden actual. Una sociedad que no es el resultado de la confrontación de fuerzas militares o de los intereses económicos de los poderosos; sino, una sociedad que por ser obra de la justicia, es también una sociedad de paz⁵⁸. Para hacer creíble su anuncio, los profetas lo llevan al extremo: si esta posibilidad se ofrece incluso a los extraños, ¡cuánto más al pueblo que Yahvéh hizo suyo!

⁵⁷ Mays, J. L., *Micah*. SCM Press. Londres, 1985, pág. 58.

⁵⁸ Sobre la diferencia lingüística entre las expresiones “cultural/sociedad de paz” y “cultural/ sociedad de la paz”, cfr. Mac Gregor. F., “Los valores y la cultura de paz”, en: *Paz tarea de todos* 5 (1987), 57-58.

En estos versículos, ambos mundos en su totalidad aparecen confrontados por medio de un doble merismo: *espadas-lanzas*-> <-*arados-podaderas*. La confrontación se resuelve en la transformación radical del mundo representado por la primera bina, en favor del representado por la segunda. La transformación que supone la desaparición del mundo de la dominación, se enfatiza en ambos textos. En primer lugar, con una formulación negativa. *No alzaré espada.../! no se adiestrarán para la guerra*. En segundo lugar -solo en el texto de Miqueas-, con una imagen que expresa el profundo anhelo de todos los estremecidos y aterrados por la violencia: *se sentará cada uno bajo su parra...* Y por si esto no basta, se pone la rúbrica divina: *La boca de Yahvéh Sebaot ha hablado*.

La nueva cultura de paz, que es realización histórica de la ley y la palabra de Yahvéh, requiere del esfuerzo de todos. No brota por generación espontánea, es necesario *forjarla*. El verbo que se emplea para expresar la transformación de los instrumentos de guerra en herramientas de paz, tiene sentido positivo solamente en estos versículos de Isaías y Miqueas; y, fuera de J1 4,10, únicamente en ellos se puede traducir como *forjar* [KIT]. Todas las demás ocurrencias⁵⁹ se dan en contextos bélicos o en oráculos de condenación con sentido negativo: *destronar, cortar en pedazos, machacar, aplastar, demoler, derrotar, herir*. En varias ocasiones, la acción destructiva recae sobre Judá. Así, por ejemplo, en Is 30,14 se usa para referirse a la quiebra de Judá -comparable a la de una cerámica rota sin compasión; situación a la que se llega por *no escuchar la instrucción de Yahvéh* y por *rechazar la palabra de Santo de Israel* (cfr. vv. 9.12a). En otras palabras: por haber procedido injustamente (*Por cuanto os habéis fiado en lo torcido y perverso*: v. 12b) Y por haber buscado la seguridad en el poder de las armas (*huiremos a caballo/ sobre rápidos carros montaremos*: v.16). Para los destinatarios originales del oráculo, es eso lo que evoca el verbo. De modo tal que el sentido positivo les tiene que haber sonado absolutamente novedoso: toda la energía antes orientada a dar muerte, se despliega ahora para sembrar la vida. Novedoso también es el hecho de que la acción del verbo que recaía negativamente sobre el pueblo de Judá, ahora expresa el camino de su liberación (recorriendo -al mismo tiempo- las condiciones de la misma).

Sabemos ya lo que significan las *espadas* y *las lanzas*, pues son términos ampliamente usados en Isaías para expresar la cultura bíblica del imperialismo asirio y de la monarquía judía. En cambio, los nombres empleados para referirse a las herramientas de la paz son raros en todo el Antiguo Testamento⁶⁰. Es, pues, difícil profundizar en el significado de

⁵⁹ Qal: Lv 22,24; Dt9,21; Is 30,14; Ps 89,24; Pi: 2R 18,4; Za 11,6; 2 Cr 34,7; Pu: 2 Cr 15,6; Hiph: Nm 14,45; Dt,44; Ho: Is 24,12; Jr 46,5; Mi 1,7; Jb 4,20.

⁶⁰ Además de Is 2,4 y Mi 4,3: arado/hacha/hierro [‘et]: 1 S 13,20-21; 2 R 6,5; J1 4,10; podadera [mæzammeret-rah]: Is 18,5; J1 4,10.

estos términos. De todos modos, cada uno de ellos sugiere algo importante. La mención del *arado*, una invitación a vivir como en los viejos tiempos. Cuando Israel llegó a la tierra no tenía *espadas ni lanzas*, solo herramientas de trabajo (cfr. 1 S 13,19-21). Entonces, su única fuerza era Yahvéh. Con esa fuerza, el pueblo conquistó la tierra en la que vivió como comunidad alternativa hasta que quiso ser como los demás pueblos y decidió adoptar la cultura de la dominación. Y el término *podadera*⁶¹, podría ser muy bien una invitación al canto y la alegría. El llanto provocado por la guerra y la opresión, se transforma en gozo profundo; los gemidos arrancados por las lanzas, en un canto a la vida.

La *bina parra-higuera*, empleada por Miqueas para enfatizar la alegría que caracteriza la nueva situación, no vuelve a aparecer en todo el libro. No obstante, podemos acudir al Proto-Isaías para conocer lo que estos términos sugerían a los destinatarios de estos profetas contemporáneos⁶². En Isaías, sucede con estos vocablos lo mismo que con el verbo *forjar*. Aparecen, en todos los casos, en contextos negativos. Así, por la indolencia de las mujeres de Jerusalén, las *parras fructíferas* se convertirán en *zarza y espino* (Is 32,12). La misma transformación negativa se señala en todas las ocurrencias: la *parra y/o la higuera* se convertirá en: *abrojos*, se pondrá *mustia, pálida, marchita*. Por esto, desaparece la alegría del corazón y, en su lugar, aparecen el llanto y los lamentos. En labios del copero mayor de Senaquerib, se usa la *bina parra-higuera* como imagen del paraíso prometido por los conquistadores. El texto resume magistralmente la alternativa ante la cual se encuentra el pueblo de Yavéh:

Así dice el rey de Asur: “Haced paces conmigo, rendíos a mí, y comerá cada uno de su parra y de su higuera... hasta que yo llegue y os lleve a una tierra como la vuestra... Que no os engañe Ezequías diciendo: Yahvéh nos librá”.

La tierra que Senaquerib promete es la de la guerra y la injusticia; la que Yavéh ofrece, la de la paz y la justicia. El pueblo tiene la decisión. De él depende ahora decir no a la cultura de muerte y negarse a comer de la parra y la higuera de la amargura; o decir sí a Yahvéh y sentarse cada uno bajo su parra y bajo su higuera a cantar al Dios de la Vida.

En América Latina, esta tierra nuestra donde “ya nos hemos sentado bastante a la mesa, con la amargura de un niño que a media noche llora de hambre, desvelado...”⁶³, el oráculo de Isaías y Miqueas es también hoy, para nosotros, un grito de esperanza y una invitación a vivir de manera diferente.

⁶¹ Emparentado con la raíz hebrea ZMR = cantar/canción.

⁶² *Parra* [gēphen]: 7,23; 16,8-9; 24,7; 32,12; *higuera* [tē'ēnah]: Is 38,21. Ambos términos juntos: Is 34,4; 36, 16; Mi 4,4.

⁶³ Vallejo, C., “La cena miserable”, en: *Los heraldos negros* (1918).

LA DESMILITARIZACIÓN Y EL RESCATE DE LA DIGNIDAD DE LA VIDA EN OSEAS

El estudio sobre la defensa del pueblo y la oposición profética a determinadas estructuras opresoras como el militarismo, podría comenzar por una descripción del contexto en el cual actuó el profeta. Sin embargo, preferimos partir de la pregunta por la teología, por el camino hecho por Oseas, para dilucidar la experiencia de Dios. Este camino es extremadamente revelador de las luchas cotidianas en las cuales emergerán las imágenes más fuertes del sufrimiento del pueblo y del modo de revelarse Dios.

La teología profética, que se decidía en el contexto real, no surgió al acaso o de casualidades, sino que se apoyaba en los ecos de la historia pasada. Oseas invocó radicalmente la tradición del éxodo, recalcando que su punta de partida era la fe en Yahvé, el Dios liberador.

No obstante, sería cerrar los ojos a los avances teológicos de la profecía no percibir que, en Oseas, lo que se constituyó en punto de partida no coincide con el punto de llegada. Va más allá, superándolo. Y es que *la palabra de Dios en Los profetas se erigía en el cuerpo cotidiano*, mientras en la profecía oseánica la figura de la mujer logra traspasar el carácter personal para ser la imagen simbólica del pueblo engañado y empobrecido por la monarquía israelita.

El elemento posibilitador de esa opción de quebrar el silencio de la experiencia de Dios desde la óptica de la mujer, fue la certeza de que esta búsqueda coincidía con el “eje semántico de liberación” que constituye la verdadera “reserva de sentido”¹ del texto bíblico, el cual permitió ampliar los horizontes de la fe y conceder a la humanidad el derecho de “sentir a Dios de otro modo”² que no fueran exclusivamente los moldes masculinos. La propia gravedad de la crisis socio-política de

¹ Croatto, J. S. “Os deuses da opressão”, en: Varios. *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. São Paulo, Paulinas, 1984, pag. 61.

² Prado, Consuelo de. “Eu sinto Deus de outro modo”, en: *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* N° 46. (Río de Janeiro. Vozes), 1986, pág.15.

Israel (11, 5-6), era un argumento suficientemente fuerte para hacer emerger en la relectura oseánica de la tradición, la radicalidad de la imagen de Dios representada por el elemento femenino.

Al hablar del amor de Yahvé (capítulos 1 a 3), Oseas no huye de la tradición patriarcal y androcéntrica que identificaba el elemento masculino como asociado a lo divino, y el elemento femenino como asociado a lo humano (la mujer, Israel), fortaleciendo así el paralelismo entre androcentrismo y teocentrismo, al omitir a la mujer en esta relación³.

Pero más adelante emprende un rumbo nuevo, una ruptura con este esquema, resultando un Dios identificado con la mujer sumergida en las exigencias de la maternidad: la sobrevivencia, el proceso de crecimiento y la socialización de sus hijos e hijas.

El profeta no tiene recelos en proponer una imagen de Dios que diese lugar a la experiencia humana completa, en la cual se abandonaba la exclusividad del modo de pensar en Dios únicamente como Padre, o como asociado a lo masculino, y se creaban condiciones para construir una imagen de “Dios Madre”⁴.

Oseas parece experimentar una profunda proximidad con la experiencia de dolor de la mujer que, frente a la amenaza a sus hijos, se arma de una fuerza y vigor indecibles para protegerlos. De esta manera, recurriendo a las imágenes de una osa y de una leona feroz que resiste a los ataques contra sus cachorros, él describe las acciones de Yahvé:

Yo los ataco como una *osa* despojada
de sus cachorros,
les desgarro el pecho y allí los devoro
como una *leona* (13, 8).

Con esto, vemos cómo el profeta no formula una visión de la maternidad que comprendiera solamente las características de dulzura, cariño y delicadeza relacionadas a los rasgos femenino-maternos (11, 1-4), sino que también apunta como maternas las acciones de fuerza, de vigor y de poder liberador, impulsadas por situaciones límites de preservación de la vida de los hijos⁵.

³ Bingemer, Maria Clara. “A Trindade a partir da perspectiva da mulher”, en: REB N° 46, 1986, pág. 75.

⁴ Ubieta, C. B. “Biblia y feminismo”, en: *Boletín de Estudios Bíblicos* N° 46, 1988, pág. 103.

⁵ El realce de esta manera poco común de hablar de la acción materna (“ataco”, “devoro”) indicando vigor, fuerza, busca destacar la necesidad de que enfrentemos, también en la teología, el debate de las características de orden cultural que han sido concebidas como ontológicas del ser femenino. Se registra aquí, por tanto, la discordancia con algunos enfoques como el de Leonardo Boff. A trindade e a sociedade. Río de Janeiro, Vozes, 1987, cuando afirma: “El Padre de Jesús solamente es Padre si fuera también Madre. En él se encuentran reunidos el vigor del amor paterno y la ternura del amor materno” (pág. 211); o cuando dice: “Lo femenino expresa la dimensión de la ternura, cuidado, auto aceptación, misericordia, sensibilidad, cultivo de la interioridad...” (pág. 223). Se comprende que al insis-

La novedad “subversiva” de la teología de Oseas consistía justamente en que la nueva experiencia de Dios por parte del pueblo, lo animase a transformar su situación, en vista de que

... las imágenes, y entre ellas las que se tenían de Dios, nacen de la experiencia y plasman los valores y expectativas de la sociedad dirigiendo su vida⁶.

Así pues, las imágenes, al mismo tiempo que emergen de la realidad, también se proyectan hacia el futuro. Esta visión teológica, que se forjó en la lucha de resistencia del pueblo a las opresiones, es el elemento característico de la crítica estructural de Oseas al Estado monárquico en Israel.

1. El panorama crítico de la profecía de Oseas

La aproximación de la crítica de Oseas al Estado, se concentra primeramente en las cuestiones de política interna del reino del Norte. En su mira estaba la inestabilidad del poder generada por las constantes conspiraciones para tomarse el trono. Después de la muerte de Jeroboam II, rey de Israel, hubo sucesivos asesinatos de reyes que se mantenían en el poder mediante frágiles alianzas internas y por la subyugación de Israel al ascendente imperio asirio, al que pagaban pesados tributos. Las luchas internas por el poder marcaban la vida del pueblo en general -y no solo de la élite- con intensa violencia y crueldad, duramente atacadas por el profeta como falta de conocimiento de Yahvé.

Pero no solamente los territorios y el poderío militar fueron reducidos con las intrigas palaciegas y con la dominación asiria; también la fuerza de trabajo fue más explotada todavía. Oseas se basa en estos hechos para criticar al Estado, señalándolo como blanco de la ira de Yahvé, no solo por sus abusos, sino porque en su propia estructura encerraba los mecanismos de opresión al pueblo.

tir en clasificar como masculino la fuerza, el vigor, el poder liberador... Y como femenino la delicadeza, la ternura, la belleza, el amor..., refuerza patrones culturales discriminatorios para la mujer e inhibe la liberación de ambos, hombre y mujer. Al contrario, Gustavo Gutiérrez, en entrevista a Elsa Tamez (en: Tamez, Elsa. *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José, DEI, 1991 (2a. ed)), parece percibir la trampa que puede estar presente en la aplicación inmediata de estos atributos llamados femeninos o masculinos en la reflexión teológica. Dice él: “... los valores como la ternura, vuelvo a insistir, son valores humanos globales. Yo personalmente como hombre no quisiera renunciar a la ternura. No me parece propiedad de la mujer, y me parece muy grave que los hombres con esa mentalidad tampoco quieran hablar de esas cosas... creo que si la mujer es valorada y le da un sabor a la ternura, liberará a muchos hombres de no querer reconocer que ellos también viven eso y que deben vivirlo” (pág. 57).

⁶ Ubieta, C. B. *Art. cit.*, pag. 104.

La prosperidad que parecía haber sido alcanzada con Jeroboam II, en poco tiempo se mostró prematura, desencadenando una grave crisis social evidenciada en las relaciones con el prójimo, las cuales no manifestaban amor, fidelidad, justicia o conocimiento de Dios; al contrario, se caracterizaban por mentiras, robos, asesinatos y una violencia sangrienta, que llama la atención de Oseas de modo particular.

Al constatar la ruina inminente de Israel, Oseas muestra claramente la responsabilidad de los reyes en la conclusión de estos pactos y en las oscilaciones políticas. El rumbo de la denuncia profética se orienta hacia la demostración de la inutilidad de la monarquía, o más que esto, la necesidad de su destrucción porque en su estructura residían los mecanismos de opresión al pueblo. Las riquezas de la producción y de la fuerza joven estaban siendo tragadas por el imperio asirio a través de tributos, de la anexión de territorios y de las muertes en las guerras. El profeta alerta acerca de que la insensatez de las alianzas y la arrogancia en excluir a Yahvé de la conducción de la vida de la nación, era la ruina que los propios líderes preparaban como futuro para Israel. La comprensión del sistema tributario, que era la realidad vivida por Israel en el siglo VIII a.c., ayuda a entender la acusación del profeta de que el Estado era el responsable de la explotación del trabajo del campo por la élite ciudadana. El sistema tributario sometía crecientemente a Israel a Asiria, haciendo crecer la exigencia de tributos y de fuerza joven de trabajo del campo para la ciudad, sus ejércitos y construcciones.

En el análisis crítico se hace evidente que el ejército y la religión constituían las fuerzas coercitivas, no siempre violentas, que garantizaban los intereses del Estado y de la élite. Cuando Oseas asume ser la voz campesina de resistencia a la opresión, tiene conciencia de que la explotación que se intensificó con Jeroboam II, se originó con la monarquía, especialmente a partir de Salomón. Y por tanto, cabía al profeta la tarea de desenmascarar la realidad aparentemente próspera que escondía los perjuicios que se acumulaban, principalmente para la vida del pueblo.

Desde el principio, era importante que se tuviese claro la necesidad de romper las alianzas con las potencias extranjeras, la confianza en el ejército y la fabricación de ídolos que escondían las opresiones del sistema. Únicamente sobre estas nuevas bases podría acontecer el reencuentro con Yahvé. Tal reencuentro pasaba, necesariamente, por el eje de la destrucción del Estado y sus instituciones engañosas, y por la restauración de la dignidad de la vida del pueblo.

2. Las estructuras de sustentación del Estado

En el caso de Israel, el conjunto social era administrado por medio de la fuerza de su ejército (“... confiaron en la multitud de sus guerreros” (10, 13)) y de la legitimación religiosa de la explotación (se alimentan del pecado de mi pueblo y con sus culpas matan el hambre” (4, 8)).

Las dos principales grandezas sociales de un Estado tributario eran el ejército y la religión, que funcionaban como mantenedores de la estructura.

El ejército podía actuar, en un primer momento, como fuerza de protección al campo cuando la recaudación del tributo era encarada como contra-prestación de servicios. No obstante, cuando el tributo era superior al servicio prestado, la fuerza de las armas se volvía contra el trabajador del campo y funcionaba coercitivamente. Para evitar que perdurase ese carácter de coerción violenta, la religión era accionada por el Estado como elemento legitimador del proceso de extorsión, promoviendo un verdadero adormecimiento de la conciencia, lo que era indispensable para la preservación del orden social.

De esta forma, lo cotidiano de las personas estaba sumergido en el engaño. Las mujeres no percibían la procedencia de los bienes materiales básicos para la sobrevivencia, tal era la influencia del Estado en el ámbito de la casa al explotar y retirar, en la forma de tributos, cada vez más la producción del campo. El Estado hacía parecer que él era el propiciador de todas las condiciones de sobrevivencia administrados en la casa por la mujer -que cocinaba, cuidaba de los hijos, tejía ropas, participaba de los trabajos de labranza-, que garantizaban la reproducción y manutención de la fuerza de trabajo.

La presencia del Estado en la familia, especialmente a través de sus principales fuerzas de coerción -el ejército y la religión-, era tan fuerte que encubría la realidad de que el pesado trabajo era hecho por el pueblo, por las familias y que, lo que les parecía concesión del Estado, no pasaban de ser migajas que les eran devueltas -la mayor parte del producto cosechado, era pagado en forma de tributo.

La vida y el producto del trabajo iban escapando de las manos del trabajador del campo, y él no lo percibía. Insistía en “correr detrás de sus amantes, de aquellos que dan el pan, el agua, la lana, el lino, el aceite y el vino” (2, 7b). Del mismo modo que esa alienación del producto de su trabajo se daba en la realidad concreta de lo cotidiano, ella se repetía en el ámbito de la realidad simbólica -la religión.

El problema de fondo que Oseas plantea no era simplemente de orden religioso, sino que se refería a las cuestiones económicas y políticas del Estado de Israel. Los sacerdotes servían como agentes mediadores de estos intereses. La problemática era discutida en el ámbito de las prácticas religiosas, porque este era el espacio de materialización de las exigencias de sobrevivencia: la producción y la procreación, abriendo el espacio para que los dioses de la naturaleza ocultasen el rostro del Dios liberador, toda vez que:

Yahvé es el poder primordial, concretizado históricamente para establecer y sustentar la igualdad social frente a la contra-

opresión de fuera, y contra las tendencias provincianas y no igualitarias de dentro de la sociedad⁷.

El planteo de Oseas era de orden estructural. Se trataba de quebrar la vitrina de los ritos religiosos de fertilidad, para que apareciese la institución base de ese sistema que oprimía al pueblo, ideologizando la atracción sexual natural y justificando la sumisión impuesta a la mujer. El Estado, al insertar la práctica religiosa extranjera en la vida israelita, buscaba equiparar el ciclo de la procreación de la mujer al ciclo de la naturaleza -multiplicando con eso sus dolores (Gn. 3, 16), una vez que los partos fueran muchos:

Los dolores de parto le sobrevienen,
pero es un hijo necio,
porque, llegado el momento, él no sale
del seno materno (13, 3).

El Estado interfirió en la lógica procreativa de la casa⁸, imponiendo una lógica acorde con sus necesidades. El aumento de la generación de hijos significaba el aumento del poder económico y militar. El rechazo a esta interferencia del Estado se percibe en el proceso de retribalización que Israel viviera en tiempos pasados, donde recuperaron:

El sexo como fenómeno humano empírico, restaurando una unidad que se fundará en una glorificación mística del sexo o en una degradación o deshumanización económicamente forzada del sexo, que servían muy bien a los intereses de la clase gobernante⁹.

3. Los reflejos del militarismo en el cuerpo de la mujer

... aunque ellos críen sus hijos,
yo los privaré de ellos antes que sean hombres.
Sí, ¡ay de ellos!, cuando yo me aparte de ellos.
...
Dales, Yahvé... ¿qué les darás?
Dales entrañas estériles y senos secos (9, 12. 14).

⁷ Gottwald, N. *As tribos de Iahweh: una sociología da religião do Israel liberto*. 1250-1050 a.C. São Paulo, Paulinas. 1981, pág. 693.

⁸ En la lógica procreativa de la casa, para mantener el equilibrio entre el número de personas y la superficie de tierra para producir, se mantenía un período relativamente largo (3 a 4 años) entre una gestación y otra (cf. 1,8:... ella dejó de amamantar a Incompadecida, después concibió y dio a luz un hijo”).

⁹ Gottwald, N. *Op. cit.*, pág. 696.

Con la proclamación de su anuncio, Oseas tocaba el corazón de la estabilidad del Estado monárquico. De la contestación profética, a los rumbos de la política del Estado israelita, surge la denuncia de la funcionalización del útero de la mujer para generar más brazos para la producción en el campo, para los trabajos de la ciudad, lo mismo que para reponer las pérdidas del ejército. El tema de la inviabilización de la maternidad comienza a aparecer entonces en la discusión coyuntural de Oseas, como castigo para el Estado y esperanza de vida para las mujeres y los hijos.

La subordinación del cuerpo de la mujer a la política sexista del Estado patriarcal, resulta de la concepción económica y militar de éste. Y, por consiguiente, necesita ser des-construida en su misma base. Oseas tenía conciencia de que el militarismo, “por su papel externo de defensa y conquista de territorios y su papel interno de represión y coacción de las familias, en la extorsión del tributo y en el reclutamiento obligatorio de los hombres”¹⁰, representaba una de las fuerzas principales de sustentación de la monarquía. Por eso, el profeta cuestiona profundamente la confianza en Yahvé, que estaba siendo sustituida por la confianza en el poder de las armas (10, 13; 14, 4). Por ejemplo:

Cultivaron la perversidad,
cultivaron la injusticia,
comieron el fruto de la mentira.
Porque *confiaron en sus carros*
y en la multitud de sus guerreros.

4. La denuncia: la falsa confianza en el ejército

En la unidad 10, 13b-15, Oseas denuncia especialmente a los líderes de Israel que se resistían a confiar en la fuerza de Yahvé, por lo que recurrían a sus recursos internos para trazar nuevas direcciones a su política, incluso delante de la evidente decadencia del reino¹¹. Probablemente esta actitud de los líderes de Israel se asociaba a la posibilidad de una organización, aunque fuera parcial, de su ejército, debido al aparente aflojamiento de la dominación asiria ocasionado por la muerte de Teglafalasar III y su sucesión por Salmanasar V.

El texto de Oseas, bastante sintético, muestra su descontento con la falsa confianza en el poder militar (carros de combate y guerreros, cf. 10, 13b) Y deja claro que esta confianza traería como consecuencia la ruina de las ciudades: “... todas tus fortalezas serán destruidas” (cf. 10, 14) y la desaparición del rey: “... al amanecer, el rey será totalmente destruido” (cf. 10, 15).

¹⁰ Pereira, Nancy C. *A mulher na profecia do VIII século*. São Paulo, mimeo, 1988, pág. 2.

¹¹ Wolff, H. W. *Hosea: a commentary on the book of the prophet Hosea*. Philadelphia, Fortress Press, 1974.

Oseas considera que la confianza en estos carros y en el gran número de soldados profesionales de que disponía, no era más que una trampa que Israel construía para sí mismo. Una trampa tan peligrosa cuanto confiaba en sus sacerdotes (cf. 4, 7), en sus altares (cf. 8, II; 10, 1) y en sus fortificaciones (8, 14), temas a los que el profeta se dedica con el fin de esclarecer la distancia de Yahvé de todo esto.

Entre las claves para la comprensión de la crítica de Oseas al Estado, que confiaba más en su fuerza militar que en Yahvé, está el texto de II R. 17, 4, que narra la prisión del rey Oseas y el cerco de Samaria por Salmanasar V. El profeta no tiene palabras de elogio o de disculpa para justificar la organización interna del Estado monárquico de Israel. Al contrario, condena las falsas esperanzas y la maldad de la política interna, así como la imprudencia en el ámbito de las alianzas internacionales que provocaría la destrucción total de la casa de Israel.

5. El anuncio: la desmilitarización y el rescate de la vida

Entre los textos que explícitamente tratan del proyecto futuro para Israel, se encuentran dos referencias breves acerca de la “desmilitarización”: en 2, 20b y 14,4. Sin embargo, en el análisis social de Oseas, en el que el énfasis recae sobre el tema de la violencia generalizada, se puede observar su radicalidad anti-militar.

La primera referencia a la desmilitarización, forma parte del conjunto mayor que proyecta un futuro restaurador para Israel. El profeta combina dos acciones de Yahvé -él pacta con los animales del campo y la paz militar-, que rara vez aparecen unidas en el Antiguo Testamento. Delante de los ojos de Oseas estaba el estado desolador de Israel derrotado por los veloces, organizados y superiores carros de guerra y tropas asirios. La situación parecía confirmar la palabra de juzgamiento que se definía por el total aniquilamiento del ejército, cuando hace la nominación del primer hijo de Oseas:

Y acontecerá, en aquel día: yo quebraré el
arco de Israel en el valle de Yesrael (1,5).

Las evidencias de la historia extra-bíblica confirman que en ese período de la historia, Asiria alcanzó un potencial de operaciones militares muy superior a cualquier otro en la región, lo que le permitió construir un poderoso imperio. La confrontación, por más que Israel tuviese una fuerza militar en la cual depositaba su confianza (ef. 10, 13), tuvo por resultado el cumplimiento de las palabras de enjuiciamiento anteriores:

...las viñas y las plantaciones de higueras se hallaban reducidas a un matorral; las mies habían sido destrozadas poco antes de

la siega por una soldadesca desmandada, y el resto había sido aniquilado por los animales salvajes que se hicieron dueños del país, después que pasó el tiempo de la guerra (2, 11-14)¹².

5.1. El fin de las guerras y las garantías para la producción del suelo

Las acciones de esperanza, importantes para un pueblo que tenía su subsistencia amenazada, se referían a la eliminación de las adversidades que les impedían plantar, recoger, consumir, vivir, estar seguro... Por eso, la reversión de ese cuadro histórico de inseguridad es anunciada en la conjugación de estas acciones de Yahvé:

Haré en favor de ellos, en aquel día, un pacto
con los animales del campo, con las aves del cielo y
con los reptiles de la tierra.
Exterminaré de la faz de la tierra el arco, la
espada y la guerra;
los haré reposar en seguridad (2, 20).

La economía esencialmente agrícola de los israelitas, dependía de la recuperación de las plenas condiciones de producción de la tierra. La recuperación del suelo desolado y devastado (cf. 2,11-14), sólo era posible mediante la eliminación de los factores que le impedían desenvolverse.

La providencia para interrumpir los procesos de guerra con las naciones extranjeras y las disputas internas por el poder, estaba demarcada por el exterminio de las fuerzas militares de Israel.

Es interesante notar la combinación fundamental que Oseas plantea para recomenzar la producción. Une la “des-baalización” con la “desmilitarización” del Estado israelita. En el fondo, su proyecto tocaba el corazón del sistema monárquico. Eliminaba las fuerzas ideológicas de la religión que promovían la cohesión social y, enseguida, desenmascarada la realidad, propugna el rompimiento con el militarismo, que era una de las fuerzas de origen y sustentación de la monarquía. La actuación profética -siempre concreta, relacionada y dirigida a un momento histórico, las determinadas estructuras sociales y sus reflejos sobre la vida del pueblo- ayuda a comprender que Oseas, al referirse a “la faz de la tierra”, pensaba en el espacio habitado por el pueblo de Israel. En Oseas, el uso de la expresión “tierra” no admite la interpretación genérica de “mundo” o la de las áreas habitadas por otras naciones. La

¹² Wolff, H. W. Oseas hoy: *Las bodas de la ramera*. Salamanca, Sígueme, 1984, pág. 52.

promesa de seguridad a través del fin del ejército se dirigía al contexto histórico concreto de Israel.

5.2. La creciente militarización presionada por las alianzas extranjeras

La situación nacional e internacional que impone el enfoque crítico de Oseas de las instituciones de apoyo de la monarquía, es resultado del proceso expansionista que caracterizó el siglo VIII a. C. El alargamiento de las fronteras y el control de nuevas rutas comerciales, presuponían una creciente militarización por medio de la cual se desvanecía la vida del pueblo.

La especialización de la tarea que sustituyó las fuerzas informales de defensa por un ejército numeroso y bien equipado, implicaba una intensa canalización de la fuerza joven de la nación para las guerras. Probablemente, este aspecto mueve a Oseas a expresar perplejidad ante la fragilidad de la vida de los hijos de la nación:

Aunque ellos críen sus hijos,
yo los privaré de ellos antes que sean hombres.
 ...
Efraín deberá entregar sus hijos al verdugo (9, 12-13).

La estructura estatal, fuertemente construida sobre el poder de las armas, era responsable por otros mecanismos de empobrecimiento del pueblo. La tributación sobre los productos agrícolas no era ninguna novedad en un sistema monárquico, no obstante, su política expansionista elevaba las proporciones de la recaudación: por un lado, para mantener al ejército, y por otro, para permitir su participación en el comercio internacional. Los productos importados, en general, beneficiaban a una pequeña elite con artículos de lujo y equipaban al ejército con armamentos.

El reflujó de esa política iniciada por Jeroboam II, trajo la pauperización de los labradores israelitas y creó las condiciones para la invasión asiria con condiciones todavía más desastrosas. Es con los pies en esta realidad que el tono antimilitar y anti-monárquico inaugural de la profecía oseánica (cf. 1, 4-5) acompaña toda su obra, informando acerca de la violencia que marcaba la sociedad de su tiempo, que era obligada a convivir cotidianamente con “sangre derramada sumada a sangre derramada” (4, 2).

La denuncia de la violencia sangrienta frecuentemente mencionada en Oseas, converge en el enjuiciamiento de la prepotencia del Estado y de sus élites administrativas, que alimentaban su política con la perversidad, la injusticia y la mentira (cf. 10, 13b), porque confiaban en “sus carros y en la multitud de sus guerreros” (10, 13b). El peso de la culpa

de la sangre derramada que marcaba el futuro de Israel (cf. 12, 15), tenía sus focos de origen en la historia pasada.

La sucesión del reinado de Israel se procesó a través de constantes golpes de Estado. Oseas menciona, en su primer anuncio condenatorio, la matanza provocada por el golpe de Estado de Jehú (en 1,4 y 2 R. 9, 10). El profeta presenció y denunció otras articulaciones violentas de usurpación del poder, cuando Sal-lum asesinó a Zacarías y después fue muerto por Menajem, quien fue responsable por actos de crueldad como el “abrir el vientre de todas las mujeres embarazadas” (cf. 2 R. 15, 16b) de la ciudad que no lo apoyó.

Las secuelas sangrientas apuntadas por Oseas no eran de responsabilidad única del poder estatal, pero contaban con la participación de sectores que ejercían poder de mando en la sociedad (cf. 7, 1-3.7). Los sacerdotes también se encontraban en esta lista: “como bandidos al acecho, así es una banda de sacerdotes asesinos en el camino que lleva a Siquén” (6,9).

Las ciudades, a su vez, con la construcción de palacios y defensas militares (cf. 10, 14a) que consumían parte de la vida del pueblo en trabajos forzados, eran un símbolo de injusticia y atraían sobre sí la destrucción. Según las palabras de Oseas: “mandaré fuego sobre sus ciudades que consumirá sus ciudadelas” (cf. 10, 14b). La ciudad de Samaria fue retratada en referencia a Galaad: “una ciudad de malhechores, con huellas de sangre” (6, 8).

Indudablemente, los pactos extranjeros se situaban en esta perspectiva de los elementos que promovían la violencia. La destrucción interna proliferaba, “los extranjeros le devoran su vigor” (7, 8-9); Israel “está entre los pueblos como un objeto sin valor” (8, 6-9), y la sobrecarga de tributos persistía aplastando al pueblo a causa de las alianzas extranjeras contratadas (cf. 12; 2).

La indignación de Oseas con las condiciones de muerte del pueblo, alentaba su crítica a las armas, al ejército, que garantizaba el poder a una estructura detestada por Yahvé desde sus inicios (cf. Os. 9, 15 y I Sm. 11, 15) hasta su final (cf. 13, 11). El profeta, al combatir a los ídolos del siglo VIII a.C., no se refiere únicamente al sincretismo religioso, conocido como idolatría siglos antes en los círculos proféticos. Oseas se refiere a otros dos, además de éste: al gran poder extranjero -a Asiria- y a la propia fuerza militar de Israel (cf. 14, 4).

El nuevo Israel, en el proyecto oseánico, debería librarse, entre otras cosas ya mencionadas, de su idolatría y de su autosuficiencia basada en los recursos humanos y materiales de su ejército (cf. 10, 13; 14, 4). La seguridad depositada erradamente en la fuerza de las armas y en los pactos extranjeros, arrastraba no solamente a la élite del Estado hacia la destrucción, sino también al propio pueblo. La advertencia proferida anteriormente, mencionando la devastación y muerte que la gran potencia realizaba (11, 14), ahora se cumplía también en Israel:

Samaria deberá expiar,
 porque se rebeló contra su Dios.
 Caerán por la *espada*,
 sus hijos serán aplastados,
 a sus mujeres embarazadas les serán abiertos
 los vientres (14, 1).

5.3. La “des-prostitución” de la vida israelita a partir del fin del militarismo

La alternativa propuesta por Oseas al fin del militarismo, no está explícita. No obstante, este aspecto se suma a otros como la unificación de Israel y Judá bajo un liderazgo único (cf. 2,2), para fortalecer el argumento de que su oposición a la monarquía es el punto central. Dada la importancia de la convocatoria de Oseas para que el pueblo practicara el amor (la solidaridad) y el conocimiento de Yahvé (cf. 6, 6) -en un contexto político de posguerra en que actitudes como su rompimiento con Judá y sus expectativas en la alianza con Asiria precisaban ser replanteadas-, cabe preguntarse si Oseas estaba proponiendo en sustitución al militarismo, la alternativa *culto-solidaridad*¹³.

En el caso de que este fuera el camino de Oseas, es comprensible que algunos consideren su utopía como una ingenuidad, por ser del todo impracticable sobrevivir en aquellos tiempos sin la protección de un ejército o incluso que estimen que el proyecto oseánico vislumbra un simple retorno al tribalismo, lo que era imposible en términos de la historia humana.

Las dudas y las suposiciones tienen amplio espacio porque la promesa en Oseas es muy cifrada, de manera que descodificarla implica abrirse a una multiplicidad de interpretaciones. Los parámetros seguidos en este análisis buscan precisar el grupo social que estaba en la base de la profecía de Oseas (el grupo al que él defendía) y a quien destinaba la crítica y el juzgamiento de la violencia que imperaba en el país.

Por eso se reafirma la comprensión de que Oseas no pensaba en el retorno al tribalismo, sino en el rescate de la memoria histórica de Israel que se organizó en Canaán -en un mundo dominado por la existencia de sistemas monárquicos tributarios-, en moldes antagónicos a estos de su tiempo.

El profeta pareciera creer que Israel saldría de su experiencia con el Estado en condiciones de recrear estructuras sociales que priorizaran la vida, sobre todo de los más afectados por la creciente militarización: la mujer y los hijos.

¹³ Sicre Díaz, J. L. *Los dioses olvidados: poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Madrid, Cristiandad. 1979. pág; 182.

Es imposible no divisar en la crítica de Oseas al Estado y al creciente militarismo, la culpabilidad de ese sistema en la violencia directa al cuerpo de la mujer. Desde el inicio de la profecía, el Estado y el ejército son responsabilizados por la condición de prostitución de la mujer y de los hijos (cf. 1, 2-5).

Posteriormente, el profeta declara la “guerra” al uso cultural del cuerpo de la mujer en los ritos de fertilidad (cf. 4, 14), que apuntaban a incrementar la procreación humana y así suplir la necesidad de reponer el contingente de las fuerzas jóvenes del ejército. Y más de una vez mostró su indignación con la violencia de las armas sobre el cuerpo de las mujeres embarazadas (10, 14; 14, 1). Las mujeres, “generadoras de guerreros” y sobrecargadas por la administración de los bienes de la casa y de la producción, en virtud del tiempo que pasaban solas cuando sus hombres se dedicaban a la guerra¹⁴, merecerán de Oseas una atención especial.

6. La convocatoria: abandonar la falsa confianza y buscar el abrigo del útero de Yahvé

La nota de esperanza que encierra la profecía de Oseas, es también el elemento seleccionado para concluir este artículo. En el texto profético el amor de Dios nuevamente es correlacionado con el amor de una madre, al afirmar que en Yahvé “... el huérfano encuentra misericordia” (14, 4).

El término no expresa una compasión que inspire dolor, con una señal concomitante de condescendencia; pero sí significa amor, entrega personal dispuesta a ayudar, a proteger, pues deriva, en última instancia, de la actitud materna en dirección al hijo (rehén, vientre materno)¹⁵.

El misterio de la fecundación en el cuerpo de la mujer y su consecuente experiencia de maternidad, coincide con el núcleo de revelación teológica en Oseas. La actitud de amor que Yahvé dispensa al huérfano es comparada con la receptividad del seno materno para acoger la simiente de la vida y alimentarla hasta su pleno desarrollo.

Es importante resaltar que en este conjunto narrativo, la esperanza del huérfano esta ligada a la oración de arrepentimiento con la cual el pueblo podría aproximarse a Yahvé. El trípode que motivaba esta confesión era justamente la negación de la base del sistema monárquico, o sea: la confianza en las alianzas con los poderes extranjeros (“Asiria no nos salvará...”); la confianza en las fuerzas militares internas de Israel (“... no montaremos a caballo”); y la confianza en los ídolos y en la

¹⁴ Ubieta, Carmen B. *Art. cit.*, pág. 99.

¹⁵ Comentario Bíblico “San Jerónimo”, Tomo I. Madrid, Cristiandad, 1971.

ideología sustentadora de la monarquía (“... no diremos más nuestro Dios a la obra de nuestras manos” (14, 4)).

La imagen del calor del seno materno de Dios, que posibilitaba al huérfano la experiencia de la plenitud, revela, de manera marcante y definitiva, que es posible reconocer en la profecía oseánica la preocupación por el rescate de la dignidad de la mujer.

Los rasgos maternos de Yahvé, en Oseas, no surgen al azar; sino que resultan de la incorporación de las experiencias cotidianas en su hablar teológico. Quiere decir que surgen de su conciencia del peso de la violencia del reinado sobre la vida de la mujer y, principalmente, sobre la experiencia de la maternidad (9, 11-14. 16; 10, 14; 13, 13; 14, 1). Siendo así, los contornos de Dios brotan de su experiencia concreta de lucha contra la muerte y de la resistencia a agotar la esperanza en los moldes masculinos y patriarcales de la monarquía.

Las situaciones de la casa -la mayoría de las veces vaciadas de su fuerza cultural, económica o histórica-, adquieren en boca del profeta el carácter de generadoras de la promesa de vida para el pueblo. Se abre de esta manera el horizonte profético para percibir en la vida de la mujer, en su amor materno, la señal teológica de esperanza capaz de acoger a las mayores víctimas de esta coyuntura de violencia y desagregación nacional, que eran los hijos y las hijas -los huérfanos por quienes Yahvé tiene un amor singular.

El descubrimiento de lo femenino en Dios en la profecía de Oseas, ayuda a socavar la imagen patriarcal de un Dios protector del rey y legitimador del sistema de opresión sobre el pueblo. La posibilidad que se abrió con la profecía oseánica de hablar de Dios a partir de la maternidad, nos plantea un doble desafío, esto es: al mismo tiempo que anima una cierta osadía de experimentar una relación con un Dios lleno de ternura en el ejercicio de la maternidad, también nos alerta acerca de la urgencia de una relectura de la condición de la mujer para que el encuentro con la faz femenina de Dios sea un hecho liberador.

El reto de asumir las des-construcciones y las construcciones necesarias en lo que concierne a la imagen y al lenguaje de la teología sobre Dios, sin duda encuentra en la profecía de Oseas un terreno fecundo. Hay mucho que explorar en cuanto a las riquezas de su manera de hablar de Dios.