

EL LIBRO DE REYES

Felipe Yafe

Rab. Dr Yafe, cursó sus estudios rabínicos en el Seminario Rabínico Latinoamericano. Obtuvo su Doctorado en Biblia en el JTS. Actualmente se desempeña como rabino en la comunidad de Bet Hilel, Argentina.

INTRODUCCIÓN

El Libro de Reyes es uno de los libros llamados históricos dentro del contexto bíblico que narran acontecimientos políticos y sociales que cubren el espectro de dos reinos, el de Judá y el de Israel los cuales, si bien surgieron y colapsaron en momentos diferentes, se desarrollaron en forma paralela. La información que provee este libro, cubre un período de unos 400 años aproximadamente.

El libro de Reyes es el cuarto de la sección de profetas en la división bíblica y el último de los llamados “primeros profetas” en la división masorética. En la *beraita*’ del Talmud de Babilonia *Babá batrá* 14b, 15a se explicita:

“...el orden de los profetas, Josué, Jueces, Samuel, Reyes...”

De aquí que la literatura rabínica concibe al “Libro de Reyes” como una unidad. Lo mismo surge de los escritos de Flavio Josefo¹ quien cuenta veintidós libros en el canon bíblico. El Libro de Reyes es la continuación del Libro de Samuel y refiere a los eventos que acontecieron desde los últimos tiempos de la vida del Rey David y el surgimiento del reinado de Salomón hasta la destrucción final del reino de Judá.

Los ordenadores de la Septuaginta unieron estos dos libros denominándolos “Libro de los Reinos” y, con el objeto de facilitar la comprensión de sus variados y diversos temas, lo dividieron en cuatro partes, Reinados 1, 2,3 y 4. Este procedimiento fue también adoptado más tarde por Eusebius Hieronymus Sophronius, autor de la Vulgata, quien paradójicamente, comenzó su traducción bíblica del hebreo original abordando primero el libro de reyes el cual llamó *Liber Regum*. Es interesante acotar que el mismo Hieronymus cuando escribe la introducción a su obra *Prologus Galeatus*, critica al nombre adjudicado por los ordenadores griegos al libro que nos convoca diciendo que no está bien orientado ya que el tema no es “reinos”, como si se tratase de más de un pueblo, sino que el mismo, debería referir sólo a Israel. No obstante ello, no fue este el camino seguido por los escribas cristianos posteriores quienes continuaron con la línea editorial del texto masorético, diferenciando así, el

¹ Flavio Josefo, *Contra Apión* 1:8

Libro de Samuel del Libro de Reyes, conservando, al mismo tiempo, la división griega en dos libros: Reyes I y II. Esta segmentación es en sí artificial ya que no responde claramente a ningún criterio específico respecto de la temática que se persigue o de la fluidez de su contenido, por el contrario, interrumpe la crónica del rey Ocozías hijo de Acab rey de Israel.

De acuerdo a la línea masorética, el libro de reyes posee 35 órdenes (sedarim) mientras que en la estructuración medieval cristiana 1 y 2 Reyes poseen 22 y 25 capítulos respectivamente.

LA TEOLOGÍA PROFÉTICO-DEUTERONOMISTA EN LA OBRA

A continuación exploraremos la concepción historiográfica de la cual emerge nuestra obra así como los principios doctrinarios que, al parecer, siguieron sus antiguos redactores.

Historias proféticas con hechos milagrosos y apariciones fantásticas fueron puestas lado a lado junto a informes políticos sobre guerras, fundación y construcción de ciudades y alianzas con fuerzas extranjeras². A veces, la fuente de información es indicada dentro del mismo relato. Así, al igual que en el caso de muchos otros reyes, después de la noticia de la muerte de Omri nos enteramos que,

"...y las demás cosas que hizo Omri y las proezas que ejecutó he aquí que están escritas en "El Libro de las Crónicas de los Reyes de Israel" (1R 16:27)³.

Aunque en numerosos lugares el ensamblado de material proveniente de varias fuentes fue realizado con habilidad, en otros, es fácil detectar contrastes y aún asperezas en el lenguaje. Es verosímil que estas producciones literarias tempranas hayan sufrido múltiples transformaciones en manos de sus sucesivos redactores y compiladores que, tratando de conformar el texto bíblico en coincidencia con su *Weltanschauung*, dieron a la composición final su presente forma⁴. Con esto no se intenta sugerir que haya necesariamente y en todos los casos, contradicciones doctrinarias entre los distintos estratos de labor literaria que conforman el texto. De hecho, escuelas tales como la profética y la deuteronomista, muestran un alto grado de coincidencia respecto a la forma en que los acontecimientos históricos debían ser presentados.

Es casi imposible determinar con certeza si las narraciones originales recogidas y reelaboradas por los círculos editoriales fueron encontradas en forma oral o

² J.Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, 1962, p. 95.

³ Ver también 1R 14:19,29; 15:7,23,31; 16:5, 14, 20, etc.

⁴ Este fenómeno será expuesto con mayor claridad a lo largo de la exploración del contenido de nuestro libro.

escrita⁵. Sabemos que muchos de los hechos fueron presentados basados en los amplios testimonios escritos proveídos por los libros de crónicas de los reyes de Israel y Judá respectivamente⁶. Siendo éstos registros reales, oficiales, podemos asumir que con seguridad, sus autores fueron más benévolos con los monarcas de lo que lo pudieron haber sido los redactores finales el texto bíblico.

En ese caso, es obvio aceptar que para los ojos de los círculos yahvísticos más tradicionalistas, fuera necesario introducir "reelaboraciones" y "adiciones" a estas fuentes con el objeto de confeccionar una historiografía más "adecuada" a su propia interpretación de los eventos. Este punto de vista de los hechos se apoya además, en que más allá de la conocida literatura antimonárquica compuesta por los mencionados círculos en aquellos días, debe haber existido también otra, cuya visión del rey haya sido más positiva. Un ejemplo de la misma nos llega desde la narración de 1R 20,1-34, donde el rey de Israel es bien estimado. En ella, el monarca está descrito como un gobernante que sabe compartir sus problemas con los líderes locales (7), responde a la amenaza aramea sólo después de llegar a un acuerdo con ellos (8), y emprende dos campañas militares en las que vence a su poderoso enemigo (21-29). Resulta obvio que este texto está lejos de ser antimonárquico.⁷ Sin embargo, y para balancear este abordaje favorable al rey, "alguien" agregó, en los versículos 35-43, otro segmento de narración en la que esta hábil decisión del rey con relación a la liberación negociada de su enemigo (34), se presenta como una muy grave trasgresión religiosa que debía ser severamente castigada (42)⁸. En el caso del profeta que aconseja a Acab (13-28), no se da información sobre su nombre ni filiación profética. Esto indicaría que pudo haber pertenecido a grupos proféticos leales al rey (1R 22:6,10-13).

De todo esto podemos deducir que hubo grupos literarios (quizás también proféticos) cuyo aporte historiográfico pudo haber sido diferente al que produjeron los hacedores de la perspectiva clásica de nuestro libro. En definitiva, como afirma J.Huizinga⁹

"La historiografía es la forma intelectual por la que una civilización rinde cuentas de su pasado a ella misma."

⁵ Por un debate sobre este tema respecto de otro texto profético-deuteronomista ver Y. Gitay, "Deutero-Isaías: Oral o Written?" *JBL* 99/2 (1980), pp. 185-97.

⁶ Z. Zevit, "Deuteronomistic Historiography in Kings 12-2 Kings 17 and the Reinvestiture of Israelian Cult", *JOT* 32 (1985) p.58.

⁷ B.Uffenheimer, "The Case of Naboth the Jezreelite" (1Kings 21), in Sefer Y.Braslavi ed. I.Ben-Shem, Jerusalem 1970, pp.177-8 (en hebreo).

⁸ B.Uffenheimer, *op.cit.* p.178

⁹ J.Huizinga, "A Definition of the Concept of History" in *Philosophy and History, Essays presented to Ernest Cassirer*, Ed. By R. Klibansky and H.J.Palton NY 1963, p.9; ver también W.W Hallo, "Biblical History in its Near Eastern Setting: The Contextual Approach" en *Scripture in Context*, ed. C.D.Evans, NY 1980, p. 61; J.van Seters, *In Search of History*, New Heaven- London 1983, p.1

En los tiempos antiguos, el don de la escritura estaba reservado a círculos cerrados de escribas. Era una "gelehrte Gattung"¹⁰. Sin embargo, estos sabios no sólo compartían el privilegio de ocuparse de tan distinguida tarea, sino también concordaban en cómo debían ser transmitidos los acontecimientos históricos a través de la misma. Los escritores hebreos más antiguos concibieron la historia como una expresión permanente de la voluntad de Dios. No estaban interesados en la precisión de sus narraciones¹¹, pues consideraban importante a la historia en la medida en que los proveía de material ilustrativo para comprender y explicar la revelación de Dios a través de Su intervención en los eventos del hombre.

Esta percepción de la vida basada en la convicción que YHWH, fuente suprema de justicia y rectitud, ejercía su poder rehabilitador sobre Israel para rescatarlo de la práctica del mal, en la cual caía constantemente, no era para los profetas producto de un análisis histórico externo, sino sólo de su propia cosmovisión. No extrajeron sus conclusiones de la historia, sino que buscaron confirmarlas en ella¹².

G.von Rad,¹³ ve a esta orientación teológica de los historiadores israelitas como "el más poderoso principio de organización", y concluye diciendo que "su fe en la soberanía de Dios en la historia" fue el factor más importante en el desarrollo de la historiografía de Israel.

H.Gunkel¹⁴, rastrea el origen de esta línea teológica en los trabajos literarios de los círculos proféticos y la define como "la ruina de la historiografía profana". J.A.Brewer,¹⁵ por su parte agrega:

"...no era un avance sino, más bien, una catástrofe, ya que el desarrollo de este principio fue el que subordinó la historia a la religión y llevó a interpretaciones en las que los hechos se hacían para justificar dogmas".

Otra manera de interpretación historiográfica consistía en ignorar los acontecimientos "inconvenientes" o sólo mencionarlos superficialmente. Esta actitud editorial es evidente en el tratamiento de logros políticos de reyes no estimados como aquellos asociados a la casa de Omri. Así, un acontecimiento tan importante como lo fue la fundación de Samaria, capital del reino, es mencionado en un solo versículo (1R 16:24). De manera similar, el muy exitoso reinado de este soberano, es reducido a un informe de seis versículos (22-29). Esto es en extremo llamativo si consideramos que, de acuerdo con datos extra bíblicos, ambos sucesos

¹⁰ J.van Seters, *In Search of History*, p.210

¹¹ J.M.Miller, "The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars", *JBL* 85 (1966), p.441

¹² J.A.Bewer, *The Literature of the Old Testament in its Historical Development*, p. 214-5

¹³ G.von Rad, "The Beginnings of Historical Writing in Ancient Israel", p.17; F.Yafe, *Profetas, Reyes y Hacendados en la época bíblica*, Bs.As.1997, pp.27-31

¹⁴ H.Gunkel, "Geschichtsschreibung im A. T.", *RGV* vol.2 p. 1374; J. van Seters, *In Search of History*, p. 227.

¹⁵ J.A.Bewer, *The Literature of The Old Testament*, p.215

parecen haber tenido un impacto notable en la política de esos tiempos.¹⁶ Sin embargo, lo que parece ser un ejemplo más significativo de este contar tendencioso, es el sorprendente silencio en la narración bíblica respecto de la batalla de Qarqar (circa 853 AEC), en la que el rey de Israel y sus aliados del noreste tuvieron éxito en contener y, probablemente, en vencer, al formidable ejército de Salmanazar III de Asiria.

De acuerdo con las inscripciones de Salmanazar¹⁷, los israelitas (*A-ha-ab-bu mat Sir-`i-la-a-a*) contribuyeron a la alianza con dos mil carros y diez mil soldados de infantería, de lejos, el contingente más numeroso de vehículos asignados a la coalición por un único líder¹⁸. Aunque el rey asirio se jactó de haber obtenido un éxito colosal en el combate contra sus enemigos del oeste, resulta claro de la crónica que no pudo pasar a través de la línea de defensa de los aliados ni tampoco pudo intentar, en el corto plazo, un nuevo ataque. Este hecho, que señala una resonante victoria para aquellos involucrados en la empresa y, especialmente, para Acab rey de Israel, ni siquiera se menciona en la Biblia.

Aunque la incipiente historiografía israelita había sido puesta en movimiento por los círculos proféticos, no fue sino hasta el arribo del trabajo editorial llevado a cabo por la escuela deuteronomista, que la colección de relatos sobre la experiencia histórica de los reinos israelitas, se constituyó en una narrativa historiográfica abarcativa.

El compromiso editorial de esta escuela no se redujo a consideraciones de procedimiento. Al igual que sus predecesores, los escribas deuteronomistas tuvieron profundo interés en el mensaje teológico que debía producir su trabajo literario.

Respecto de este tema, J. van Seters¹⁹ destacó que,

"...es erróneo considerar la adiciones deuteronomistas como frases didácticas y agregadas a unidades preexistentes. Más bien el autor deuteronomista subordinó al material recibido a los temas vigentes en su tiempo, o reformuló las tradiciones para conformar sus inquietudes y perspectivas."

El historiador deuteronomista dio continuidad a las narraciones ensambladas al generar una construcción cronológica y teológica dentro de la cual pudo estructurarse la visión "oficial" sobre los dos reinos. Una de las características preeminentes de este trabajo editorial fue el asentar juicios teológicos sobre cada uno de ellos como parte de una propuesta temática. Así, en el caso de algún "indigno" rey de Judá y de "todos" los reyes de Israel, el veredicto fue inconfundible:

¹⁶ T.H. Robinson, *A History of Israel*, pp.287-8

¹⁷ J.Pritchard, ed. *The Ancient Near East*, vol.1, p.190

¹⁸ F.Briquel-Chatonet, "Achab, le roi maudit d'Israël" *L'Histoire* 43 (1982), p.35

¹⁹ J.van Seters, op. cit. p.227

"...hizo lo malo ante los ojos de YHWH", a veces con el agregado "...tal como lo hizo su padre" o "...continuó en los caminos de su padre...". Para los reyes del reino del norte había un reproche adicional que decía: "...y los pecados que Jeroboam ha cometido y a los cuales arrastró a Israel provocando a YHWH, el Dios de Israel". Estas declaraciones son parte importante del mensaje total contenido en las narraciones. De acuerdo con J.A.Bewer²⁰, los portadores de la escuela deuteronomista eran ellos mismos discípulos de los grandes profetas y, como sus maestros, ellos también entendían el valor de la interpretación de la historia como una herramienta para la transmisión de sus ideas. La mayor parte de este manejo teológico de las tradiciones no dejaba mucho lugar para una explicación diferente y más profana de la historia. Acontecimientos políticos, tales como el matrimonio de una princesa extranjera con un rey israelita como parte de un acuerdo internacional con un reino vecino, (el caso de Jezabel de Fenicia con Acab) (1R 16,31), o el derrocamiento de una dinastía (como en el caso de la sangrienta aniquilación de la casa de Omri por Jehu [2R 9-10]), fueron analizados y evaluados exclusivamente a partir de fundamentos teológicos. Otras consideraciones posibles respecto de estos temas fueron dejadas de lado casi por completo. En consecuencia, el casamiento de Jezabel con Acab fue concebido por estos círculos editoriales como fuente de muchas de las calamidades que sufrió Israel en ese tiempo.

Los cargos partían desde corrupción completa (1R 21:19-25) hasta haber conducido al pueblo a abandonar los caminos del Señor por los de otros dioses (1R 16:31-33). Posibles ventajas de esos tratados para los reyes de Judá y de Israel en áreas tales como seguridad y paz, comercio y prosperidad económica, expansión y estabilidad, no fueron - y es innecesario decirlo - ni siquiera considerados.

De manera similar, en la narración del *coup d'état* de Jehu, el lugarteniente rebelde, es presentado como un acto que liberó al país del culto de Baal, y que salvó la fe de Israel en YHWH. En este caso nos preguntamos: ¿Contempló el autor la posibilidad que hubiera habido otros propósitos, distintos a los religiosos, detrás de las masacres de Jezreel y Samaria? La matanza de toda la familia real, además de militares de la corte y de sacerdotes tanto yahvísticos como baalísticos (2R10-11), indica más bien una motivación política como causa principal. G.W.Ahlstrom²¹ deduce en forma inequívoca que:

"...los historiógrafos posteriores, en su aborrecimiento a personas cuyas tradiciones y actitudes religiosas eran diferentes a las propias, transformaron un acontecimiento político en una pieza de propaganda teológica".

²⁰ 30 J.A.Bewer, *The Literature of The Old Testament*, p. 214

²¹G. W.Ahlstrom, "King Jehu - A Prophet's Mistake" en *Scripture and Theology: Essays in Honor of Coert Rylaarsdam*, ed. A.L.Merrill and T.W.Overholt, Pittsburg 1977, p. 49; ver también F. Briquel-Chatonnet, "Achav...", p. 41: "La visión de los hechos que tenemos aquí es lo que fue presentado por los seguidores de Jehu que querían, de esta manera, justificar el *coup d'état* a través del cual llegó a ser el rey en 841"

M.Cohen²² pronunciándose en forma directa sobre el tema, aduce:

"Aceptar que los hombres y las instituciones de la Biblia eran cualitativamente diferentes a aquellos de cualquier otra época y lugar, tal como parece que lo hacen algunos investigadores, además de ser una fantasía intrínseca, está desprovista de cualquier intento serio de entender el desarrollo de la sociedad bíblica."

Por todo lo mencionado, U.Simon²³ concluye que, dado que la bíblica no es una ciencia exacta, no hay escapatoria sino vivir con la subjetividad que le es inherente. Cada investigador debe andar por su propio camino en la búsqueda de su verdad, amenazado constantemente por dos peligros: la tentación de exagerar la crítica a las fuentes de las que dispone, y la tendencia instintiva a armonizarlas por demás, con el objeto de adecuarlas a sus propias conclusiones.

COMPILACIÓN Y REDACCIÓN

Una de las implicancias de sostener el criterio que la narrativa de nuestro libro es deuteronomista, es que la misma presupone la reforma de Josías en el 621 AEC. La estructuración del material textual en su perfil presente, no pudo haber ocurrido antes de esa fecha. El último evento que nuestro libro recoge, el benévolo tratamiento de Joaquín (2R 25:27-30) por parte del rey de Babilonia, es datado en el 561 AEC, consecuentemente, su redacción final debe ser posterior. De esta manera G.Holescher²⁴ propone como fecha de redacción final el año 500 AEC. El problema con esta fecha es que es imposible que un redactor que haya encarado ese trabajo entonces, no haya hecho alusión a la caída de Babilonia en el 539 y al nuevo prospecto que se abría para los hijos de Israel con el advenimiento de Ciro de Persia.

Es posible también que haya habido una versión anterior que haya sido escrita antes de esa fecha y que luego fuera ampliada con el evento mencionado. En este caso deberíamos aceptar la existencia de dos redactores, los cuales pudieron haber confeccionado al libro en dos etapas. El primero, profundamente impactado por la obra de Josías, pudo haber abordado su trabajo literario aun antes de la muerte de ese rey en 609 AEC (2R 25:27-30) y el segundo, trabajando después del 621 AEC pudo haber buscado, no obstante la terrible tragedia de la destrucción y el exilio, cerrar el relato con una nota de esperanza sentando a Joaquín en la mesa del rey de Babilonia con todos sus honores restituidos. Otra posibilidad es que el segundo redactor haya completado su trabajo editorial inmediatamente después de la caída de Jerusalén y que el dato sobre Joaquín haya sido incorporado como un suplemento tardío.

²² M. Cohen, "In A11 Fairness to Ahab...", p. 88

²³ U. Simon, "Elijah's War on Baal Worship (1 Kings 17-18), Unity and Structure of the Story", p.55

²⁴ G.Holescher, "Das Buch der Konige Seine Quellen und Seine Redaktion", *Eucharisterion* Festschrift H.Gunkel, (FRALNT 36), 1923, pp.158ss

M.Noth,²⁵ por su parte, sostiene la existencia de un solo redactor deuteronomista que encaró, no solo la composición de nuestro libro sino todo el esquema Josué-Reyes. Noth sugiere que el comienzo de la historiografía bíblica está en Dt 1:1 y que el final de la misma se encuentra en 2R 25:27-30. En su opinión, este trabajo fue cuidadosamente planeado y concebido, sugiriendo que el discurso incluido en Dt 1:1-4:43 es, en realidad, una introducción a la historiografía deuteronomista que se avecinaba.

A.Jepsen,²⁶ sostiene que la compilación se llevó a cabo de manera paulatina. Esta habría comenzado inicialmente por un autor sacerdotal pre-deuteronomista que habría confeccionado un “libro de reyes” a partir de una crónica sincrónica sobre ambos reinos basada en 1R 2:10-2R 18:8 y diseñada a partir del modelo de una crónica babilónica. Material para el mismo se habría extraído de anales reales y el momento de su composición fue ubicado hacia fines del siglo VIII AEC. En este primer documento, no habría habido consideraciones teológicas ya que la intención de su autor, según Jepsen, era sólo plantear el contraste existente entre los dos reinos en relación a sus respectivas estabildades políticas. Por otro lado, material adicional referente al período entre Salomón y Manases habría sido reunido por círculos sacerdotales en Jerusalén en la primera mitad del siglo VII. Temprano en el período exílico, alrededor del 580 AEC, un compilador sacerdotal reunió estas dos colecciones agregando pasajes suplementarios como 2R 23:4-15. Jepsen denominó al producto de esta primera etapa literaria de la obra **R¹**. Una generación después se le habría agregado otro estamento redaccional, esta vez de alguien ligado a intereses proféticos. Leyendas sobre los profetas fueron incorporadas al texto rediseñándolo, en esta oportunidad, de acuerdo a la historiografía deuteronomista. Esta nueva elaboración literaria, denominada por Jepsen **R²**, fue atribuida a un discípulo de Jeremías que se desempeñaba en Mizpá después del 561 AEC.²⁷

G.Fohrer,²⁸ quien también sustenta la posibilidad de una primera etapa pre-exílica la cual fue re-elaborada subsecuentemente hasta su redacción final en 550 AEC, ubica el momento del quiebre entre ellas antes de la muerte del rey Josías en 609 AEC, ya que 2R 23:30 contradice aparentemente la profecía de Huldá que el rey “se reuniría con sus padres y sería recogido en su sepulcro en paz” (22:20).

La teoría que la construcción final de la obra se haya hecho en dos o más etapas está basada, además, en el hecho que ciertos pasajes claramente refieren a la posible caída del reino de Judá y Jerusalén ciudad de su santuario, así como del exilio,²⁹ mientras que otros, ignorantes de lo ocurrido, no refieren en absoluto a esta posibilidad. Inclusive la formula “hasta el día de hoy” (1R 8:8; 9:13, 21, 10:12; 12:19; 2R 2:22; 8:22, y otros), más allá de su sello deuteronomista, no sería del todo

²⁵ G.H.Jones, 1and 2 Kings, vol.1, *The New Century Biblical Commentary*, Grand Rapids, 1984, pp.35-40.

²⁶ A.Jepsen, *Die Quellen der Konigsbucher* Halle 1952

²⁷ G.H.Jones, op.cit, pp.40-1

²⁸ G.Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, 1968, p.248

²⁹ Ver 1R 5:4; 9:1-9; 11:9-13; 2R 17:19-20; 20:17-18 y otros.

apropiada para un redactor que realizó su labor durante o después de la destrucción del Templo en 587 AEC. En algunos casos se percibe, inclusive, como si la continuidad de la dinastía davídica a través de los tiempos se diera como obvia y lo mismo ocurre con la persistencia del templo de Jerusalén. Por ello, hay quienes mantienen que una redacción pre-exílica deuteronomista alrededor del 600 AEC, pudo haber sido reeditada y expandida durante el posterior exilio babilónico.³⁰

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

Respecto de su contenido,³¹ el libro se constituye en tres partes temáticas:

- 1) El fin del reinado de David y el reinado de Salomón (1R 1-11).
- 2) El período de la secesión en dos reinos: Judá e Israel hasta el colapso del reino de Israel (1R 12 - 2R 18:12)³².
- 3) Los últimos años del reino de Judá hasta su destrucción luego de la caída de Samaria (2 R 18:13-25).

Cada una de estas unidades temáticas posee características históricas, narrativas y de estilo que le son propias. La conclusión de cada uno de estos tres períodos, constituye un punto de inflexión en el derrotero histórico del pueblo de Israel.

Primera Parte

El relato de la ascensión de Salomón al trono (1R 1-2:46), es la conclusión de la convulsiva historia de la sucesión del rey David. El compilador deuteronomista lo halló tan coincidente con su visión de las cosas, que probablemente lo debió haber incorporado al cuerpo del texto sin demasiadas modificaciones. Este relato, tanto desde el punto de vista de sus personajes, su lenguaje como su perspectiva redaccional, recuerdan a la narrativa que dejó testimonio sobre el reinado de David. De aquí, que es muy probable que el mismo haya sido elaborado por el grupo de redactores que confeccionaron 2 S 9-20, sin que esto signifique que el relato pertenezca a la misma narrativa ya que no hay secuencia en la sucesión de los eventos.³³ No obstante ello, hay algunos sucesos registrados en esta sección que pudieron haber pertenecido a otra intervención literaria. Entre ellos podríamos mencionar la remoción de Abiatar como sumo sacerdote (2:26-27), la eliminación de Joab, su antiguo lugarteniente, (2:28-35), el episodio de Simei, hijo de Gera de

³⁰ Acotaciones editoriales adicionales se efectuarán a lo largo de la exposición sobre el contenido del libro. Para un completo análisis de este tema, ver G.H.Jones, op.cit. pp.28-46.

³¹ En el desarrollo de esta sección no distinguiremos entre los conceptos de “autor” y “redactor”

³² En realidad la caída del reino efraimita es referida dos veces como relato en nuestro texto (2 Reyes 17:1-23; 18:9-12).

³³ La promesa a Betsabé sobre la elección de Salomón como su sucesor, que es presentada en 1 Reyes 1:30, como si ya se lo hubiera comunicado en el pasado, no tiene registro en el Libro de Samuel.

Bahurim, (2:36-46a) quien había maldecido a su padre en su huida debido al intento golpista de su hijo Absalón (2 Samuel 16:5-13) aunque posteriormente le pidiera disculpas (2 Samuel 19:19-23) y, probablemente, la muerte de Adonías, su hermano, rival de Salomón en la contienda por la corona. Si bien este pasaje es explicado desde la lógica de la *Realpolitik*, es posible que haya sido incorporado al texto en otro tiempo.

El relato sobre el reino de Salomón está compuesto por asuntos de diversa índole, probablemente extraídos de archivos, memorias reales y alguna narración anterior que pudo, en su tiempo, haber rendido testimonio sobre la saga de este rey. Una fuente que aparece explícita en el texto es el denominado “Libro de los hechos de Salomón” (1R 11:41).

Esta sección comienza con la revelación de YHWH al nuevo soberano en Gabaón a través de un sueño donde, proponiéndole:

“Pide lo que quieras que yo te dé” (1R 3:5c),

el soberano le responde:

“Da, pues, a tu siervo corazón entendido para juzgar a tu pueblo, y para discernir entre lo bueno y lo malo; porque ¿quién podrá gobernar este tu pueblo tan grande? Y agradó delante del Señor que Salomón pidiese esto” (3:9-10)

Estos versículos, buscan enfatizar el particular don que tenía Salomón para gobernar presentando frente a su pueblo un modelo de autoridad carismática que venía a complementar el ya existente, basado en la tradición del pacto con su padre David. Su asunción al trono vino a representar la efectivización, por primera vez, de la continuidad dinástica en Israel.

La alusión al matrimonio del rey con la hija del faraón de Egipto (3:1) no tiene ninguna vinculación, ni con el versículo que la precede ni con el que la sucede. El tema vuelve recién en 9:15-16. Casos como este, dejan entrever que no fue precisamente un purismo cronológico lo que inspiró a los redactores de este texto. Indudablemente, la sabiduría, y más aún cuando era entregada en calidad de gracia Divina, debía venir acompañada de riquezas, preeminencia política y gloria, y esto es lo que ocurrió con Salomón (3:13).

A continuación, nuestra obra pasa a abordar el popular relato de las dos mujeres ramera que se disputaban un hijo, el cual ambas reclamaban como propio. Según algunos autores, esta unidad textual pudo haber constituido una adición posterior a la tradición original (3:16-28)³⁴. La relevancia y lustre de la administración de Salomón es descripta como devenida de su particular talento organizativo. Esta

³⁴ J.Gray, “Book of kings”, *Enciclopedia Judaica*, Jerusalem, 1978, vol.10, p.1023

virtud es expuesta, por ejemplo, en la confección de la lista de sus ministros de estado (4:1-6), en la de los doce gobernadores con sus distritos, los cuales tenían a su cargo la manutención del rey y su casa (4:7-19) y en la cantidad de provisiones que se llevaba a palacio, tanto desde lo abastecido por el pueblo como por lo proveído desde reinos vecinos (5:1-8 [4:21-28]).

El autor de nuestra obra, en su afán por exaltar la grandeza de este soberano, pareciera incurrir en algunas exageraciones. Entre ellas, la sección incluida en (4:20-5:6[4:20-26]) describiendo a su reino como extendiéndose desde el río Eufrates hasta los confines de Egipto, el dato referente a lo sobredimensionado de su provisión diaria, o su supuesta posesión de 40.0000 caballos, las cuales parecen estar fuera de proporción³⁵.

A esto se puede agregar otro tipo de inexactitudes como la afirmación que los habitantes de Judá practicaban su culto en los lugares altos porque aun no contaban con un santuario (1R 3:2). Esta práctica continuó siendo condenada, aun en Judá, por generaciones.³⁶

La Construcción del Santuario de Jerusalén

El pacto de Salomón con Hiram rey de Tiro (5:15 [5:1]), con quien su padre tenía buenas relaciones, representa el primer paso para la provisión de material (5:17-32 [5:3-18]) con el cual construirá su obra cumbre: el Gran Templo de Jerusalén.

El tema que ocupa el centro de la gestión de Salomón fue sin duda, aunque no exclusivamente³⁷, la construcción del santuario para Dios que su padre, David, no pudo llevar a cabo. Este evento marca también un momento clave en la visión deuteronomista de la historia, ya que viene a significar la culminación de un proceso en el cual la gracia Divina es finalmente concedida a Israel en general y a la casa de David, en particular, tal cual había sido presagiado por el oráculo de Natán a su rey en 2 Sam 7:4-16.

Si bien Salomón llevó a cabo otras construcciones,³⁸ el contraste entre la descripción de las otras obras y la del gran templo, evidencia que el autor estaba mucho más familiarizado con los detalles de este último que con los de las otras. Esto permite sugerir que el mismo pudo haber estado en manos de un sacerdote.

La sección entre 1 Reyes 5:15-7:51, trata, entonces, sobre la construcción del santuario de Jerusalén con la asistencia de Hiram, rey de Tiro, trayendo, además,

³⁵ En 1R 10:26 se explicita que Salomón poseía la más moderada cifra de 1.400 carros y 12.000 jinetes. Lo mismo observamos en 2 Cr 9:25, donde se nos habla de 4.000 caballerizas y 12.000 jinetes.

³⁶ Cf. 2R 21:3; 23:15-16

³⁷ La construcción del palacio, la casa de la hija del faraón de Egipto o la casa del bosque del Líbano (1R 7:1-12).

³⁸ Ver arriba.

una descripción detallada de la misma, su mobiliario e utensilios así como la edificación del palacio real (6-7). La información sobre estos temas parece haber sido extraída fundamentalmente de los archivos del reino y del santuario mismo y constituye, en su mayor parte, una sola unidad. No obstante ello, podrían visualizarse algunas incorporaciones textuales y su orden temático no es cronológico.

La sección comienza con una delineación de las obras del templo (6:1-38) las cuales duraron 7 años³⁹. A continuación hay una descripción de la construcción del palacio real (7:1-8a, 9-12a) que se extendió por 13 años⁴⁰; inmediatamente después retorna la narrativa a la construcción de la casa de Dios (7:12b-51). A este relato le sigue aquel que presenta el acto de inauguración del templo (8). Este orden textual parece haber sido original y la referencia a las distintas construcciones son ordenadas en función a su grado de importancia.

En el centro del relato acerca de la inauguración del santuario de Jerusalén se halla la plegaria de Salomón (8:12-61) la cual es, posteriormente, correspondida con las palabras de Dios a su nuevo rey quien acababa de dedicarle y consagrarle su obra (9:2-9). Lo esencial de la descripción del traslado del arca sagrada al templo de Jerusalén (8:1-11), como así también los holocaustos y sacrificios que inmoló Salomón luego de su plegaria (8:62-66) fue probablemente extraído del “Libro de los hechos de Salomón”. La inclusión de 9:1 parece solo interrumpir la continuidad temática.

Con respecto a la plegaria de Salomón, estos serían sus conceptos más importantes: la elección de Israel como pueblo elegido, la elección de Jerusalén como Su lugar de residencia y la elección de la casa de David como recipiente de los términos de Su pacto. En la misma se enfatiza el rol del santuario como lugar de oración para Israel, el compromiso de Dios para preservar y proveer a Israel como su pueblo al tiempo que se reivindicaban como vigentes la fuerza del arrepentimiento y el perdón de Dios a los que retornan. Se exalta el universalismo del Dios de Israel y su buena disposición hacia la plegaria del extranjero, como así también el castigo del cautiverio y el exilio a los pecadores del pueblo.

Los siguientes son los conceptos centrales de las palabras de Dios vertidas a Salomón en respuesta a su plegaria: La continuidad de la dinastía real dependerá del compromiso de sus exponentes reales con los preceptos de Dios. El eventual abandono del servicio al Dios de Israel como la adhesión a dioses paganos conllevará una condena a partir de la cual el pueblo sería exiliado y su santuario destruido. En la plegaria de Salomón (1R 8), como así también en la respuesta de Dios a la misma (1R 9), se percibe una identificación significativa con el libro de

³⁹ 6:38

⁴⁰ 7:1

Deuteronomio. Esta se visualiza no solo en las ideas que se expresan, sino también en parte de su lenguaje.⁴¹

Algunos estudiosos⁴² sostienen que la plegaria de Salomón es, desde lo literario, una elaboración del autor general del libro, el cual, en sus aspectos esenciales, se confeccionó antes de la destrucción del primer templo y, después de este acontecimiento, se le incorporaron adiciones textuales (8:44-8; 9:20-1). Por otro lado Y.Kaufmann⁴³ entiende que esta plegaria es aun más antigua y que, inclusive, puede datar de los tiempos del propio Salomón. En contra de los que sostienen que la erección del templo en Jerusalén nos transporta a la idea de la centralización del culto, y consecuentemente a la doctrina deuteronomista, opina que, en este sentido, el evento sólo viene a reafirmar la relevancia de Jerusalén en la vida del pueblo y no otra cosa. En realidad su teoría es en parte difícil de sostenerse ya que es poco creíble que el riesgo de la destrucción, el exilio o el cautiverio, hayan estado en la mente de las personas de ese tiempo antes del surgimiento del imperio asirio y, menos aún, que la idea de este riesgo hubiera podido ocupar un lugar destacado en la mencionada plegaria.

En la siguiente sección (9:10-10:29), aparecen reportes y reseñas acerca de las relaciones políticas de Salomón, sus proyectos de construcción, su sabiduría y su riqueza. Lo referido en esta sección, evoca mucho a lo que habíamos encontrado ya en los capítulos 3-5. Dentro de ella, un lugar especial ocupa en su texto la visita a Salomón de la reina de Sabá (10:1-13). El relato que la tiene como protagonista tiene como objetivo enaltecer y exaltar aquellas virtudes que ya fueron explicitadas respecto de este rey. En el mismo, hallamos nuevamente referencias a su inteligencia y sabiduría (2b-8), riqueza (2a, 10-13) y protección de Dios (9). El resto del capítulo se ocupa en su totalidad de enaltecer aun más el halo de esplendor que rodeaba al reino de este monarca (1R 10:14-23, 25), al igual que su buen juicio (24).

El compilador de las memorias de este rey, dejó para el final de su reinado (11) la crónica sobre su decadencia y colapso proveyendo, a continuación, información sobre los hechos que, en forma directa o indirecta, condujeron al quiebre del reino. La descripción del proceso de deterioro institucional de Judá, comienza con una referencia acerca de las muchas mujeres extranjeras que Salomón poseía (11:1-3) quienes, al envejecer el rey, inclinaron su corazón hacia otros dioses (11:4-10). En este contexto, Dios le anuncia:

“Por cuanto ha habido esto en ti, y no has guardado mi pacto y mis estatutos que yo te mandé, romperé de ti el reino y lo entregaré a tu siervo.

⁴¹ Compare 1R 8:58, 61 con Dt 4:40; 26:17; 27; 10 y otros.

⁴² Y. Livor, “melakim” *Entsiqlopedia Miqra’it*, vol.4, Jerusalén, 1988, p.1145

⁴³ Y.Kaufmann, *Toledot Ha’emuna hayisraelit*, Tel-Aviv, vol. 4, pp. 206-8.

Sin embargo, no lo haré en tus días por amor a David tu padre; lo romperé de la mano de tu hijo.

Pero no romperé todo el reino, sino que daré una tribu a tu hijo, por amor a David mi siervo, y por amor a Jerusalén, la cual yo he elegido” (11:11-13).

Poniendo en práctica Su sentencia, Dios le suscita un adversario a Salomón (11:14) Hadad el edomita, quien, con apoyo de los midianitas o de Egipto, según las dos aparentes versiones que presenta el texto, se insubordina contra Judá. Hay que destacar, como surge del propio texto, que las hostilidades con Edom y con Damasco son de larga data,⁴⁴ pero, como ya mencionamos anteriormente, son expuestas aquí por el autor para ensombrecer aún más la caída del reino.⁴⁵ Por último, el texto presenta a Jeroboam, hijo de Nabat efrateo- siervo de Salomón- quien si bien tuvo que exiliarse en Egipto luego de una fallida revuelta en contra del rey (11:26b-27; 40), recibe un mensaje de Dios de boca del profeta Ahías el sionita quien,

“... tomando... la capa nueva que tenía sobre sí, la rompió en doce pedazos, y dijo a Jeroboam, toma para ti los diez pedazos; porque así dijo YHWH, Dios de Israel: He aquí que yo rompo el reino de la mano de Salomón, y a ti te daré diez tribus; y él tendrá una tribu por amor a David mi siervo, y por amor a Jerusalén, ciudad que yo he elegido de todas las tribus de Israel...” (11:31-32).

El relato de este profeta, al igual que el encuentro con la esposa de Jeroboam (14:1-18), deben pertenecer, en sus orígenes, a la producción literaria profética. La expansión posterior del oráculo de Ahías (11:33-39) donde elabora los motivos por los cuales se partirá el reino, corresponde al compilador del libro de Reyes, quien a su vez, se inspiraba en la doctrina deuteronomista.

Esta sección concluye en una suerte de obituario con la muerte de Salomón (11:41-43), la cual es presentada en el texto a partir de las clásicas fórmulas literarias de cierre de nuestro libro.

Uno de los objetivos de la obra es también aprender y enseñar de la experiencia histórica. La conducción de la misma, a partir de la intervención de Dios, era expresada, en gran medida, desde el rol profético. El Libro de Reyes expone frente a nosotros una extensa información sobre los mensajes y advertencias que sus enviados y elegidos, los profetas, hacían a los monarcas respecto de lo que podría sucederle a sus casas reales y a sus reinos si desoían sus leyes. La puesta en práctica de las mismas representa el elemento central que generó el devenir del Israel monárquico de entonces. Salomón fue el último rey que tuvo el privilegio de recibir

⁴⁴ J.Gray, “Kings, Book of”, *Enciclopedia Judaica*, Jerusalem, 1978, vol.10, p.1025.

⁴⁵ Es llamativo el registro extenso que la obra hace de la historia personal de Hadad. Según Gray, dicha información, fue extraída de los anales edomitas que se encontraban a disposición de algún escritor de Judá durante el reino de Josafat.

una revelación directa de Dios. Todo el material informativo que es presentado en el libro respecto de este soberano, el cual ocupa prácticamente un cuarto de toda la obra, se exhibe como evidencia que las promesas Divinas se cumplían. Si bien Salomón, a partir de su lealtad a la tradición de Israel, fue beneficiado al comienzo de su gestión con la merced del Creador, sobre el final de la misma, cuando construyó altares a los dioses de sus mujeres, dicha gracia le fue retirada. La sentencia Divina a causa del mencionado pecado, no tardó en llegar (1 Reyes 11:1-11). Por supuesto que la severidad de la misma se vio atenuada debido a que se trataba del hijo del rey David, Su siervo, (1 Reyes 11:12-13). El cumplimiento del castigo tampoco tardó en llegar. Inmediatamente después de la muerte de Salomón, el reino unificado se dividió en dos, generando las tribus del centro, por un lado, y las del norte, por el otro, sus respectivos dominios.

Aquí comienza la segunda etapa de la historia monárquica de Israel. Aquella que desarrollará los acontecimientos que se suscitaron en el reino del Norte, el de Israel y en el del sur, el de Judá, como así también la interacción entre ambos hasta sus respectivos ocasos.

Segunda parte

El criterio del redactor a partir del establecimiento de los dos reinos era narrar los acontecimientos que se sucedían en ambos de manera “sincrónica”. De acuerdo a ello, comentaba los aspectos relevantes que hacían a la gestión de algún rey particular (o sucesión de reyes), digamos, de Judá, y, a continuación, pasaba a explorar aquello que era importante respecto de su o sus contemporáneos en el reino de Israel. Finalizado esto, regresaba a la problemática del primer reino para recomenzar su tarea literaria. Este sistema respondía, además, a la coherencia ideológica de sus redactores que siempre consideraron a todos los hijos de Israel como pertenecientes a un solo pueblo. Es posible que para implementar este particular estilo narrativo el redactor haya utilizado una lista preliminar donde pudiera cotejar las sucesiones de los monarcas, sus acciones, como así también, los eventos en los que se vieron involucrados.

Las fórmulas de apertura y clausura del mandato de cada rey que se presentan en nuestro libro, no sólo constituyen el marco literario elegido para encuadrar los informes sobre cada uno de ellos, sino que también proveen a la obra de una estructura básica más global que ayuda a cimentarla.

Como ya mencionamos, en el caso de las de apertura frente a cada soberano de Israel se incluían datos como el año del reinado de su homólogo en Judá al momento de su ascensión al trono, en qué ciudad reinó y durante cuánto tiempo. En aquellas respecto las crónicas sobre los reyes de Judá se incluían también otros datos como la edad que el monarca tenía al asumir su cargo y el nombre de su madre. Las fórmulas de cierre contenían el lugar de su sepultura y el nombre del soberano que lo sucedía.

En caso que el deceso del soberano se hubiera producido de forma no violenta, se agregaba la frase: “y durmió X con sus padres”.⁴⁶

Más allá de lo estructural, el interés central del autor en la presente sección se concentra en las calamidades que las prácticas cúlticas del pueblo de Samaria y sus monarcas, inspiradas en las actitudes de estos últimos, hacían caer sobre su propio reino. A la vez, esta posición viene confirmar las repetidas advertencias de Dios respecto de las nefastas consecuencias que un camino de transgresiones traería a sus vidas. El mismo, vuelve una y otra vez, sobre este tema, especialmente cuando trata el período de Acab en particular y de la casa de Omri en general (1R 16:21-2R 10:31), cuando al mismo tiempo mantiene una perspectiva redaccional sincrónica de lo que ocurre también en Judá. Aparentemente, el compilador habría recogido de manera selectiva la información que quería incluir en su obra. Dicha selección, que fue llevada a cabo a partir de fuentes y crónicas reales de los reinos de Judá y de Israel, a las que hace alusión constante cuando busca referir al lector a información complementaria, evidencia que su intención no era otra que concebir una interpretación teológica de la historia. El quiebre del reino unificado y el surgimiento del reino del norte, es comunicado a partir de un relato en el cual Roboam, hijo de Salomón, rechaza en la ciudad de Siquem los ruegos de su pueblo para que alivianara la carga impositiva a la que su padre los había sometido en su tiempo (1R 12:1, 3b-19, 20). Esta unidad textual, prácticamente no posee elaboraciones editoriales con excepción del v.15 que la conecta con la ya mencionada profecía de Ahias de Silo a Jeroboam antes de la muerte de Salomón.

En lo que parece ser una agregado editorial, la narrativa sigue adelante exponiendo los preparativos militares de Roboam para hacer retornar a su redil a las tribus rebeladas, pero, fiel a su línea teológica, su autor explica que a partir de la intervención de YHWH en su convocatoria a Semaías “varón de Dios” para que le transmita al líder de Judá que el evento que estaba aconteciendo era producto de su Voluntad, dichos preparativos fueron suspendidos. Seguidamente Jeroboam fortifica Siquem y Penuel (1R 12:21-25).

Más allá del oráculo de Ahias a Jeroboam antes de su ascensión a la corona del nuevo reino (1 Reyes 11:30-31, 35), el mismo profeta, en concomitancia con la línea ideológica general del Libro, le advierte en ese encuentro que si es fiel a Sus enseñanzas y sigue Su camino el Señor lo recompensará asegurando su casa real sosteniendo su reinado al igual que lo hizo con Su difunto elegido, el rey David (1 Reyes 11:38).

Lo que sigue se convertirá en uno de los motivos centrales de la ira Divina contra el reino del norte. Esto es, la erección de los altares⁴⁷ con sus becerros de oro en Dan y

⁴⁶ Una excepción a esta regla parece estar representada por Acab, rey de Israel, quien no obstante haber perdido la vida debido a una herida de batalla (1 Reyes 22:37), le es adjudicada esta frase en su crónica (1 R 22:40). Ver más adelante.

en Bet-el,⁴⁸ la elección de sacerdotes de las bases del pueblo ajenos a la tribu de Leví, como así también la institucionalización de una fiesta solemne como en Judá, pero en el día quince del octavo mes en lugar del séptimo,⁴⁹ como era costumbre en Jerusalén al comenzar la festividad de los Tabernáculos (1R 12:28-33).

Según el texto bíblico Jeroboam no aprendió del destino de Salomón y fracasó en su misión debido al camino que terminó escogiendo: pecó e hizo pecar al pueblo. De acuerdo a la línea editorial del libro, sus falencias tuvieron un alto impacto en las generaciones venideras de su reino. Por ello, el mismo profeta que le había anunciado su ascensión al trono por voluntad Divina, ahora entre otras calamidades que le sobrevendrían (1 Reyes 14:6-10) le comunicaba:

“El que muera de los de Jeroboam en la ciudad, lo comerán los perros, y el que muera en el campo, lo comerán las aves del cielo; porque el Señor así lo ha dicho” (1R 14:11).

Según el texto, justifica Jeroboam el establecimiento de los altares de Dan y Bet-el como el único recurso por el cual podía evitar el flujo de sus vasallos hacia Jerusalén quienes, encontrándose por este hecho bajo la constante influencia del sur, podían potencialmente destronarlo y reunificar su reino con el de la casa de David (12:25-27). La fuente de esta narrativa es seguramente de Judá ya que de los argumentos adjudicados a Jeroboam se desprende, no sólo que las acciones del reino del norte fueron visualizadas por el del sur como un acto político de sublevación y rebeldía, sino que probablemente los habitantes de Samaria en sus constantes peregrinajes al sur hayan sido expuestos de verdad a una persistente presión por parte de sus sacerdotes, soberanos y hermanos de antaño en este sentido. Después de todo, y más allá de la eventual legitimidad de Dan y Bet-el, el Arca Sagrada seguía morando en Jerusalén, lugar de residencia del gran templo.

En abierta crítica a la línea editorial del texto Algabish⁵⁰ sostiene que,

“...en función del material que surge de nuestra obra y de acuerdo a nuestros conocimientos hoy adquiridos a partir de otras fuentes, con la excepción del período de Acab, el paganismo no estaba tan difundido en Israel.⁵¹ Es posible que el pueblo haya incluido en sus formas cúlteras hábitos foráneos, pero tanto el pueblo como los reyes mismos eran observantes del culto a YHWH. Lo que ocurre es que el autor repudia cada desviación, por más pequeña que fuera de la línea ancestral calificándola de “culto pagano”.

⁴⁷ Cabe mencionar que dichos santuarios se encontraban en lugares ya venerados desde hacía tiempo, Gen 12:8, 28:10-22; Ju 17-18

⁴⁸ Cf. Os 13:1-2

⁴⁹ Cf. Lev 23:33-34

⁵⁰ *Lexicon Biblicum II*, “melakim” Tel Aviv, 1965 p.535

⁵¹ Como veremos más adelante, según nuestra opinión tampoco el rey Acab adhirió al paganismo o permitió su difusión en el seno de su pueblo.

Los becerros de Bet-el y de Dan, no constituían, en rigor de verdad, deidades idolátricas. Ellos eran concebidos como animales sobre los cuales la verdadera Divinidad residía, como lo eran los querubines del Arca sagrada en Jerusalén (Éxodo 25). Más aun, los profetas posteriores, desde Oseas en adelante, tanto en Judá como en Israel, prácticamente no hacen referencia a los becerros o bien no los consideran un pecado central. Más bien ellos se obstinan en condenar las transgresiones sociales y morales que el pueblo y sus líderes cometían, transgresiones estas, las cuales el autor del libro de Reyes no parece considerar en lo absoluto.

Es interesante notar que luego de la caída de Samaria y el exilio de sus habitantes por parte de Senaquerib rey de Asiria, este último pobló el territorio del malogrado reino con habitantes de otros lugares (2R 17:24) quienes no temían a YHWH. Envío, entonces YHWH leones contra ellos los cuales comenzaron a atacarlos y a matarlos (25). Al anoticiarse el rey de Asiria de esta realidad (25-26), ordena:

“Lleved allí a alguno de **los sacerdotes que trajisteis de allá**, y vaya y habite allí, y **les enseñe la ley del Dios** del país.
Y vino uno de **los sacerdotes que habían llevado cautivo de Samaria y habitó en Bet-el, y les enseñó como habían de temer a YHWH**” (27-28)

Si bien los nuevos pobladores de Samaria no dejaron de adorar a sus dioses de origen (29), comenzaron a temer también a YHWH (32, 33, 40) y observamos que ya no se menciona la presencia de leones. No deja de llamar la atención lo contradictorio del hecho que la práctica cültica que, se supone, llevó al reino del norte a su destrucción es la utilizada luego por sus conquistadores, para calmar la ira Divina contra sus nuevos pobladores.

En el plano lingüístico también es notable la similitud en las expresiones que se usan en 1R 12:26-33, el texto que refiere a los pecados de Jeroboam y 2R 17:24-41 donde se hace referencia a la repoblación del territorio del norte luego de la caída de Samaria lo que viene a reafirmar, aun más, el eventual origen sureño de nuestro texto.

Y. Kaufmann⁵² concurre con lo planteado por Algabish pero, a diferencia de este último, incluye al período de Acab como uno donde tampoco se practicaba el culto al Baal. Ni siquiera acuerda con que el culto que se practicaba haya sido sincrético. En su opinión, este culto estaba limitado al santuario que se había construido con el advenimiento de la fenicia Jezabel, luego del matrimonio político de esta con el rey, a su altar y a los sacerdotes que allí servían. No observamos a los soberanos servir a este dios en los altares de YHWH, y tampoco vemos la colocación de sus símbolos en los santuarios del pueblo. Además, si otro hubiera sido el caso, Acab no habría incluido el apelativo YHWH en el nombre de cada uno de sus hijos. Por otro lado, sin duda, se hubiera opuesto a la masacre de los sacerdotes del Baal, llevada a cabo por

⁵² Y. Kaufmann, *Toledot Haemuna Haisraelit*, Tel Aviv, 1956 vol.IV, p.225-6

el profeta yahvista Elías (1 Reyes 18:40). El culto al Baal no poseía raíces profundas en los corazones del pueblo, concluye.⁵³

El relato de la sucesiva gestión de Jeroboam en 12:33-14:10 se encuentra profundamente vinculado a las tradiciones proféticas. Desde ellas la denuncia contra los nuevos altares, es transmitida por un varón de Dios venido de Judá⁵⁴ a partir de quien se despliega una muy colorida legenda profética (1R 13:1-32) Con excepción de la alusión al nacimiento de Josías como reivindicador de la posición sureña respecto de los conflictivos altares y sus sacerdotes (2)⁵⁵ la cual, obviamente es una incorporación posterior, este relato constituye una en sí mismo una unidad literaria homogénea. Reafirmando la narrativa de nuestra obra que Jeroboam se negó a cejar en sus nuevas prácticas cúlticas (33-34), refiere que poco después de lo acontecido, el mismo profeta Ahías de Silo, que en su momento, le había anunciado su asunción al trono por voluntad de Dios (11:35-39), ahora -a través de su mujer, quien lo había ido a consultar por la salud de su hijo enfermo - le informaba de sobre su inminente caída (1R 14:6-10). La exposición de este texto en nuestra obra tiene especial relevancia porque pone de manifiesto la adaptación que los círculos proféticos hacían de eventos históricos, en la confección de sus propias narrativas las cuales se caracterizaron siempre, por la extrema animadversión que contenían hacia los sucesivos monarcas de Samaria.⁵⁶ La realización del evento anunciado en la mencionada profecía comenzaría a concretarse primero con la muerte de su hijo Abías (14:17-18) y luego con la suya propia (20). Finalmente, la casa real de este monarca termina de desplomarse cuando Baasa, hijo de Ahías de la casa de Isacar, conspira contra Nadab, otro hijo de Jeroboam, matándolo en Gibetón y destruyendo a posteriori, toda su casa real sin dejar alma viviente alguna (1R 15:25-30).

La descripción de los acontecimientos que se sucedieron bajo los reinados de Roboam, Abiam y Asa, de Judá y lo reinados de Nadab, Baasa, Ela y Zimri, de Israel (1 R 14:21- 16:20) está basada fundamentalmente en las fórmulas de apertura y clausura que se cree proviene de las respectivos libros de crónicas de los reyes de Israel y Judá entre las cuales se intercalan las apreciaciones del autor de nuestra obra en el clásico lenguaje del ideario deuteronomista: "...e hizo lo malo [o lo bueno] ante los ojos de YHWH", como así también la repetición de expresiones conocidas ya desde el pasaje referido a Jeroboam como: "...el que fuere muerto de X en la ciudad lo comerán los perros; y el que fuere muerto de X en el campo lo comerán las aves del cielo (16:4)." Los golpes de estado, seguidos de asesinatos de monarcas, comienzan a ser una moneda corriente en el reino de Israel. Es posible que la narración sobre el saqueo de Sisac rey de Egipto al templo de Jerusalén, a la casa real, como así también el despojo de los escudos de oro que había hecho Salomón en el quinto año del reinado de Roboam, su hijo, lo que lo obligó a

⁵³ Sobre este tema ver F. Yafe, *Profetas, Reyes y Hacendados en la época bíblica*, Bs. As.1997, pp.82-92.

⁵⁴ Respecto de esta leyenda cf. 1R 13:30-32 con 2R 23:17-18, donde el episodio tiene eco en la narrativa sobre Josías.

⁵⁵ Ver 2R 23:15-16

⁵⁶ Cf. 1R 20:1-43; 22:1-38

reemplazarlos por otros de bronce, puede tener su origen en las crónicas del templo. Al mismo tiempo la aparición de Jehú hijo de Hanani como enviado de YHWH para denunciar y amonestar a Baasa (16:1-5), es producto de las fuentes proféticas del norte. Posiblemente se trate de estas reformulaciones proféticas, basadas en datos historiográficos de otras fuentes, las que introdujeron al rey Acab, de la manera que lo hicieron (1R 20:1-43, 22:1-38, y otras), en el escenario de nuestra obra.

En este sentido es digno de mencionar la contradicción existente entre el relato de la muerte trágica de Acab (1R 22:34-37), por un lado, y la alusión a su eventual deceso pacífico, por el otro (40), producto, sin duda, de una superposición de tradiciones. Según algunos autores⁵⁷ 1R 22 es, en realidad, el resultado de un rearmado de unidades textuales pertenecientes a crónicas de otros reyes.

El reinado de la casa de Omri en Samaria desde sus inicios hasta la revuelta de Jehú quien termina por destruirla (1R 16:21-2R 10:31), es tratada por el autor de nuestra obra de manera particularmente extensa. Esto se debe probablemente a la inclusión de las múltiples tradiciones escritas provenientes de los círculos proféticos de Elías y Eliseo y su relevancia a los ojos del editor deuteronomista en lo que atañe a la crítica de las políticas liberales de esta casa real. Más allá de lo mencionado, el material ilustrativo de variado carácter que se ofrece en esta sección, es de alto valor historiográfico. Sin duda este período marca un momento particularmente álgido en el enfrentamiento del poder del estado contra sus detractores, los grupos proféticos, quienes por momentos parecen haberse hasta militarizado para combatir lo que en su visión era un abierto desafío a la voluntad Divina.

Ciertos pasajes como la confrontación de Elías con los sacerdotes del Baal en el monte Carmelo (1R 18), Elías en Horeb (19), Elías y el viñedo de Nabot (21), Eliseo y la ascensión de Hazael al reino de Siria (2R 8:7-15), o el de Eliseo estimulando a Jehú a llevar adelante su coup d'état contra la casa de Omri (9:1-13), exhiben en sus tramas cierto sentido de historicidad y pueden considerarse en general confiables. Otros, donde los profetas Elías o Eliseo adquieren un carácter más personal y protagónico, y no se encuentran ligados de manera central a crisis políticas, lo son menos. Entre estos pasajes podemos mencionar cuando Elías es alimentado por cuervos durante la hambruna de Samaria (1R 17), Elías hace descender fuego sobre los emisarios de Ocozías (2R 1), Eliseo y el agua de Jericó (2:19-22), Eliseo y la burla de los muchachos de Bet El (23-25), Eliseo y el aceite de la viuda (4:1-7), Eliseo y el hijo de la Sunamita (8-37), La muerte en la olla (38-41), Eliseo y la multiplicación de panes [alimento] (42-44), Eliseo y el reflotar del hacha (6:1-7), Eliseo y la ceguera de los sirios (8-23) o, probablemente también, la cura de Naamán (2R 5). Independientemente de la relevancia historiográfica que se le atribuya a las mencionadas tradiciones proféticas, la decisión del compilador deuteronomista de incluirlas, sea debido a la popularidad que las mismas tenían entre las gentes, o a su necesidad de hostigar especialmente a esta particular casa real, es en sí mismo un acto que nos llama la atención y que merece nuestro análisis.

⁵⁷ Ver G.H.Jones, op.cit. vol:2 pp.360-75

El movimiento de “los hijos de profetas” en los tiempos de la casa de Omri

El movimiento profético, durante el tiempo de la dinastía de Omri, fue encabezado por dos figuras poderosas cuya participación en los asuntos políticos del reino definió en gran medida el curso de los hechos que condujeron a la ulterior caída de la casa real. La primera de ellas fue Elías, de la tierra de Galaad a quien luego de su muerte le sucedió Eliseo, su discípulo⁵⁸. Según R.Voeltzel⁵⁹:

“Puede decirse que a partir de los días de Acab, la historia de Israel y de Judá comenzó a organizarse alrededor de los profetas en forma profunda más que en la de los reyes. Las historias sobre Elías muestran un buen ejemplo de esta situación.”

Los profetas representaban, como factores de poder en la sociedad israelita, distintos intereses dentro del marco político que gobernaba la vida del país.⁶⁰ Este movimiento abarcaba el rechazo de casi todo lo que la nueva filosofía real representaba en términos de religión, economía, temas sociales y estrategias políticas. La fuerte oposición de este movimiento al rey resaltaba no sólo por sus palabras, en las que se reflejaba su amarga crítica en temas religiosos, sino también por la vida que llevaban sus representantes.

Mientras el rey abogaba por la construcción y el desarrollo de centros urbanos como una opción más moderna de vida, los profetas contraatacaban alentando la vida fuera de la ciudad como alternativa más saludable y auténtica. El rey inundaba su capital con riqueza y opulencia, fruto de su exitosa política comercial, los profetas elegían vestir pieles (2R 1:8), abandonar los placeres materiales de la vida (1R19:19-21) y considerar la austeridad estricta como una virtud venerable (2R 5:26). Contra la apertura diplomática y política del rey hacia los países vecinos – como en el caso de Tiro (1R16:30-33) y Aram (20:31-34) - ellos apoyaban el celo religioso y la exclusividad israelita (20:42). Opuestos a la tolerancia de culto, defendían firmemente un estricto yahvismo⁶¹.

Este vuelco a una vida en extremo conservadora fue compartido por otros grupos que en ocasiones, se aliaron a la causa profética. Dicho punto se precisa en los deseos de los Rehabitas que fueron el arquetipo de la plataforma de “retorno al desierto”⁶² que querían unir fuerzas para provocar una revolución contra la dinastía

⁵⁸ Ciertas peculiaridades en el texto bíblico sugieren que ambos caracteres provienen de diferentes tradiciones que fueron vinculadas posteriormente. Cf. sobre este tema 2R 2:9-10

⁵⁹ R.Voeltzel, “Elie, le prophète ascète homme politique”, Neuchatel, 1972 p.27

⁶⁰ M. A. Cohen, “In All Fairness to Ahab...” p.88

⁶¹ Cf. J.L.McKenzie, A Theology of the Old Testament, pp.85-86

⁶² F.Yafe, Profetas Reyes y Hacendados en la época bíblica, pp.103-7

reinante. Elías habría actuado desde esta posición ideológica cuando hizo su peregrinaje a Horeb (1R 19:8). Tal como lo estableció M.A.Cohen:⁶³

“Cualesquiera que sean los propósitos a los que haya servido este viaje, simbolizaban ciertamente un retorno a las fuentes de YHWH y puede ser interpretado como un rechazo implícito a los vínculos posteriores de YHWH con la tierra de Canaán y las formas de vida que las acompañaban.”

El comportamiento de Acab con los pueblos fuera de Israel era entendido por estos grupos como una forma de declinación moral.

Muchas comunidades en el reino, en especial aquellas localizadas lejos de los centros urbanos, retenían gran parte de las características de los antiguos nómades. Aún cuando se establecieron y comenzaron a trabajar en la agricultura, mantenían mucho de las antiguas tradiciones. Estos círculos acariciaban, en lo profundo de sus corazones, las historias referentes a sus ancestros pastoriles y a las sorprendentes acciones del Dios que conducía y protegía a Su pueblo⁶⁴.

Esta gente aceptaba con disgusto tener un hombre como rey y consideraba que sus prerrogativas debían ser muy restringidas. Dios y las antiguas leyes debían ser puestos muy por encima de los cometidos del rey y bajo ninguna circunstancia permitir que las contraviniera⁶⁵. Este elemento cuasinomádico, todavía vivo en la sociedad, reforzaba el propósito profético. Cuando surgió esta combinación de profeta y hombre del desierto, fueron desafiadas las profundas bases del nuevo sistema⁶⁶.

Los profetas y su organización socioeconómica

Es posible que quienes engrosaban las filas de los grupos proféticos provinieran, aparentemente, de las diferentes clases que constituían el espectro económico de la sociedad israelita. En 2R 4:1-7 se tiene la sensación que por lo menos algunos de ellos surgían de estratos de poco poder económico. La manifestación del movimiento profético como alternativa convincente para muchos entre los carenciados, fue posible debido a que los profetas fueron recibidos como los

⁶³ M. A. Cohen, “In all Fairness to Ahab...”p.91

⁶⁴ T.H.Robinson, *A History of Israel*, p.298

⁶⁵ Es lógico sugerir que muchos de estos grupos nunca aceptaron en forma real a la monarquía como una forma de gobierno aceptable para el pueblo de Israel. Ellos se adhirieron a las enseñanzas de Samuel que consideraba la idea de un rey terreno como poco menos que una blasfemia. YHWH era el único y real rey y El era el Único que debía ser reverenciado. Sobre este tema ver este R.W.Klein “Liberated Leadership: Masters and Lords in Biblical Perspective”, pp.282-290; ver también T.H.Robinson, op. cit., pp.298-299.

⁶⁶ M.A.Cohen, “In All Fairness to Ahab: A socio-political Consideration of the Ahab-Elijah Controversy” *El* 12 (1975) Nelson Gluek Memorial Volume. p.92; ver también J.Pedersen, *Israel its Life and Culture*, London-Copenhagen 1954, vol.2, p.89

herederos y los guardianes de los principios democráticos que Israel preservaba desde los días nómades.⁶⁷ Algunos investigadores han hecho la observación que, en tiempos de crisis espirituales o políticas, el número de candidatos potenciales a las tareas proféticas aumentaba.⁶⁸

Por otro lado, la presencia de Eliseo entre los profetas (1R19:19-21), indica que algunos candidatos de mayor solvencia económica también alcanzaban esa jerarquía. En cambio, otros profetas tales como Elías y Eliseo, parecen haber abrazado la causa profética para toda la vida. Los miembros de los grupos proféticos vivían juntos en casas comunales que casi siempre estaban fuera de las áreas habitadas (2R 6:1ss), y comían de la misma olla (2R 4:38). Ellos se unían en asociaciones o hermandades. Desarrollaban un sistema de reglas que ordenaba estrictamente sus vidas. Este código era seguido con mucho cuidado por los adherentes. A la cabeza había un líder que funcionaba como una especie de *paterfamilias*, desempeñaba un importante papel y tenía gran autoridad. Todos los miembros del grupo lo obedecían cuando asignaba sus tareas.⁶⁹ En las áreas de Gibeah de Elohim, Ramah, Bethel, Jericó, Gilgal y Samaria, entre otras, vivían colonias de estos grupos.⁷⁰

Hay diferentes opiniones acerca de cómo se sostenían económicamente. Algunos investigadores suponen que se mantenían en parte por el producto de su propio trabajo⁷¹. Pero, tales esfuerzos limitarían la libertad de movimientos tan vital para cumplir con su labor. Aparentemente, las fuentes de vida profética provenían de regalos y donaciones hechos por la comunidad que los rodeaba. (1R 17:13; 18:13; 2R 4:10, 42). Por otra parte vemos también que uno de los discípulos va al campo a recoger hierbas y calabazas silvestres “hasta llenar su vestido” (2R 4:39) para preparar un cocido para sus camaradas (2R 4:38-41). Aunque había hambre en el país y la ocasión podía ser excepcional, es posible que los profetas incluyeran en su dieta regular alimentos de estación.

Otra característica importante de la conducta austera de los profetas era la forma estricta en que ellos vestían. Como en el caso de los “rehabitas”, es razonable suponer que sus vestimentas también eran primitivas y consistían en pieles de animales y mantas de pelos (1R 1:8), y como ya dijimos, esto formaba parte de la expresión de su protesta contra la cultura de la ciudad y las nuevas modalidades económicas. De acuerdo con ello, Eliseo rechazó aceptar regalos de Naaman⁷², comandante del ejército de Aram (2R 5:15ss). Cualquier circunstancia que los sacara de su existencia ascética era evitada. De hecho ésta es la *Weltanschauung* de

⁶⁷ T.H. Robinson, a *History of Israel*, p.325

⁶⁸ A. Barta, “The Rise and Fall...” p.58

⁶⁹ J.Lindblom, *Prophesy in Ancient Israel*, p.69

⁷⁰ J.Lindblom, *op.cit.* p.65.

⁷¹ H.C. Schmitt, *Elisha, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*, p.169 (nota 87).

⁷² “...diez talentos de plata, seis mil siclos de oro y diez vestidos nuevos” (2 R 5,5).

Eliseo en la maldición a su criado Guejazi después que éste llevó los presentes ofrecidos por el general arameo a su maestro (2R 5:24-27).

La vestimenta de los profetas parece haber sido la característica por la que la gente los reconocía. Más tarde, Isaías usaría sobre la piel un saco, “un cilicio,” tejido de pelo de camello o de cabra (Is 20:2). Este ropaje, quizás originado en los usos de los nómades, era bien conocido entre los habitantes del desierto⁷³. Es verosímil que el manto tuviera un simbolismo particular cuando se empleaba en lo que parecía ser una especie de ceremonia de iniciación para aquellos que ingresaban al grupo. De acuerdo con A. Bartal⁷⁴ el acto de “echar sobre él su manto” (1R 19:19) representaba la idea de que de ahí en más, como discípulo de Elías, Eliseo se entregaba enteramente a los deseos de su maestro.

De la narración de 1R 20:35-43, deducimos que por lo menos algunos de los profetas primitivos llevaban una marca distintiva o estigma en sus frentes. Este símbolo era bien conocido en el país como identificación de los “hijos de profetas”: Acab supuso que estaba tratando con uno de ellos en cuanto éste quitó rápidamente la banda de sus ojos y permitió que viera su marca (1R 20:41).

Se supone que en los tiempos primitivos los profetas usaban este estigma como marca de su dedicación a YHWH y, que al mismo tiempo los distinguiría de los profetas de Baal, quienes llevarían el símbolo de su dios⁷⁵. La austeridad de la forma de vida profética y el ascetismo de los votos “nazareos” (Nm 6:1-21) sugiere cierta similitud entre ambas prácticas. Amós se refiere a los nazareos junto con los profetas cuando describe la burla a la que estaban expuestos por la gente de Israel:

“Y vosotros habéis hecho beber vino a los nazareos y habéis conminado a los profetas diciendo: No profeticéis” (Am 2:12)

Los profetas y el ejercicio de su tarea

Las narraciones bíblicas que se refieren al fenómeno preclásico de la profecía en el reino del norte, hablan de las diferentes formas en las que los profetas cumplían su misión. A veces actuaban solitariamente confrontando a la sociedad ya sea para amonestarla o transmitirle un mensaje divino. El profeta era considerado como un personaje extraño. Los vemos tratados con desdén (2R 9:11) y temor (2R 5:13; 15-17)⁷⁶.

⁷³ J.Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, p.66. M.A.Cohen, “In All Fairness...” p.92.

⁷⁴ A.Bartal, “The Rise and Fall...” p.49.

⁷⁵ Ver J.Lindblom, *Prophecy...* p.67; B,Uffenheimer, “*The Prophets Attitude towards the foreign Policy of Ahab*” pp. 86-87

⁷⁶ J.Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, p. 68.

T.H.Robinson⁷⁷ destacó la realidad que surgía de esta ambivalencia. Por un lado, los profetas eran socialmente insignificantes a los ojos de la comunidad abierta; por otro podían, en ciertas condiciones, transformarse en una fuerza poderosa capaz de mover las bases de la misma sociedad que antes los había mirado como marginales o carentes de importancia. La prosecución de estas causas exponía con frecuencia sus vidas al peligro. Así tenemos noticia de algunos que por salvar su vida y huir del enojo del poder político, buscaron refugio en las sombras de una cueva (1R 18: 4, 13).

La continua batalla contra la política del rey produjo también muchas muertes en sus filas, con lo cual la situación de los que quedaron vivos fue mucho más complicada pues debían continuar la lucha en circunstancias cada vez menos propicias (1R 18: 4-13; 2R 9:7. Esta situación creó un círculo vicioso de odio y venganza entre las partes el cual fue imposible de neutralizar.

Por ese tiempo, la organización interna del profetismo se parecía mucho a la de un ejército clandestino en estado de combate. Tenemos noticia de unidades proféticas que incluían grupos de cincuenta y cien hombres (1R 18:4-13; 22:6; 2R 2:7-16) y empleaban el servicio de espías que involucraba a personas cercanas al rey, tal como Abdías, el administrador del palacio (1R 18: 3-4). Si a esto agregamos la disciplina rígida y jerárquica con la que acostumbraban a vivir⁷⁸, el cuadro que surge apoya nuestro argumento sobre el perfil militar que parecía haber adoptado el movimiento profético.⁷⁹

Se puede suponer que Elías contaba con un gran apoyo; de otro modo es difícil de explicar el episodio del Carmel y la destrucción de las compañías de soldados enviados por Ocozías para prenderlo (2R 1:9). Lo mismo puede decirse respecto de la impunidad con que se presenta en el palacio del rey Ocozías después de atreverse a proclamar su muerte o, aun frente a Acab, mientras profería la audaz acusación:

“¿...Matarás y tomarás posesión?” (1R 21:19)⁸⁰

Sin embargo, y a pesar de todo esto, no estamos al tanto de ningún armamento en sus manos y no se registra ningún caso en que la agresión hubiera sido realizada personalmente. Hasta donde sabemos, su fuerza residía en la formidable capacidad de excitar a la gente y conducirla a la acción. Su escudo era el espíritu y sus armas las palabras.

La fuerza estática y la combatividad política de los profetas

⁷⁷ T.H. Robinson, *A history of Israel*, p.325

⁷⁸ No se les permitía actuar sin el permiso de su maestro (2 R 5: 25-27).

⁷⁹ Cf. `âm como alusión a grupos militares (2S 2:26); A.Bartal, “The Rise and Fall...” p.54.

⁸⁰ M.A.Cohen. op.cit., p.93.

A diferencia de Elías y Eliseo, sus discípulos no parecen haber realizado milagros tales como curar a personas desesperadamente enfermas, volver a la vida a los muertos o realizar maravillas que asombraran. El intento de Guejazi de revivir al hijo muerto de la mujer de Shunan falló, a pesar que lo hacía por pedido de su maestro (2R 4: 31).

En opinión de la mayoría de los investigadores, la actividad principal a la que se dedicaban los hijos de los profetas era la práctica de ejercicios extáticos⁸¹. A través de ellos los profetas tenían la esperanza de alcanzar el grado de elevación necesario que los calificaría para recibir revelaciones Divinas.⁸² A.Bartal⁸³ opina que la práctica que este tipo de ejercicios constituía para los profetas un objetivo en si mismo y no un medio para lograr otra cosa. Según él, la meta principal era sentirse más cerca de la divinidad como actitud profunda de fe y devoción. El desarrollo de otras habilidades místicas como consecuencia de su entrenamiento religioso, era secundario. Esta particular experiencia dotaba a los profetas de una autoridad que no siempre se subordinaba a la del rey. Por el contrario, muchas veces parecía como si el poder profético pretendiera por ser aún mayor⁸⁴.

En tiempos más tempranos el profeta habría estado al mismo nivel que el individuo común en la sociedad, diferenciándose de él solo por su *modus vivendi* y la peculiaridad de su poder (1S 9:6-10). Pero cuando tuvo lugar el surgimiento de los “profetas reaccionarios” se produjo una ruptura. A partir de entonces, el objetivo principal del nuevo grupo fue condenar los males de la sociedad. Una sociedad de la que ellos ya no formaban parte. Como podemos ver en el episodio de Micaías hijo de Imla (1R 22:1-28) en el que cuatrocientos profetas alientan la iniciativa real de llevar batalla contra Aram, no todos los círculos proféticos se oponían a la política real.

Durante el período inicial de la dinastía de Omri, los profetas encararon una controversia interna que acabó en cisma. Es probable que algunos aprobaran la política de Omri y favorecieran la cooperación con la corte; otros interpretaron que tal actitud comprometía las profundas bases de su sistema de creencias. En los días de Acab este conflicto condujo a una ruptura interna definitiva en la que, de acuerdo con H.Parzen⁸⁵, Elías fue la punta de lanza del partido de la oposición y Zedequías, hijo de Quenaana (1R 22:11) el jefe de la facción de la corte.

Los profetas y la restauración del viejo modelo

⁸¹ Para información respecto del origen del fenómeno extático en Israel ver T.H. Robinson, *A History of Israel* p.303; J.Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, pp.97-102; R.E.Murphy, “The figure of Elijah in the Old Testament,” *Carmelus* 15 (1968), p.233.

⁸² J. Lindblom, op. cit., pp.70-1.

⁸³ A.Bartal, “The Rise and Fall...” p.52.

⁸⁴ J.Pedersen, *Israel*, vol.2, pp.127-128.

⁸⁵ H.Parzen, *The Prophets and the Omri Dynasty*, p.75

El movimiento profético, en su período combativo, no se constituyó con propósitos meditativos. Tal como se mencionó, sus miembros se veían a sí mismos como soldados del ejército de Dios batallando por Sus principios y enseñanzas. Este aspecto de su actividad fue también parte del enfoque “nostálgico” que adoptaron en sus prácticas religiosas y al que adhirieron también otros grupos que, al igual que ellos, también se oponían al régimen real.

Los investigadores han considerado que hay mucho en común entre los profetas del siglo noveno y los líderes de los tiempos antiguos, como Débora y Barak, hijo de Abinoam (Jue 4, 5), quienes manejaban el país de acuerdo con los modelos de las “guerras de YHWH”. El libro de Deuteronomio nos explica:

“Porque YHWH tu Dios recorre el campamento para protegerte y entregar en tu mano a tus enemigos. Por eso tu campamento debe ser una cosa sagrada. YHWH no debe ver en él nada inconveniente; de lo contrario se apartará de ti.”(23:15)

El cuadro histórico que surge del tiempo de Acab sobre los choques sostenidos por sus opositores contra su política nos devuelve a la época en que, por primera vez, el pueblo de Israel luchó por la instauración del monoteísmo. En ese entonces, la idea de YHWH como un Dios real “apasionado” (Ex 20:24; Dt 5:8), inspiró a los antiguos israelitas a ser “apasionados” en sus creencias y en el trato con sus enemigos⁸⁶. Éste es exactamente el caso de Elías cuyo “He sentido un vivo celo por YHWH, el Dios de los ejércitos” (1R 19:14) insinúa al “Yo soy tu Dios celoso” de YHWH en el Decálogo (Ex 20:5; Dt 5:9). Más aún, cuando Elías recogió las doce piedras (1R 18:21), no estaba haciendo sino lo mismo que Josué cuando cruzó el Jordán para entrar en la tierra de Canaan (Jos 4:1-9).

La idea de guerra santa, que tuvo su origen en los primeros tiempos de la lucha contra el politeísmo o contra cualquier otra forma religiosa distinta de la de YHWH, puede retrotraerse aun al periodo mosaico⁸⁷. Gritos de guerra tales como “¡Sólo YHWH es Dios, sólo YHWH es Dios!” proferidos durante la masacre de los profetas de Baal derrotados en el Monte Carmelo (1R 18:39), son reminiscencias de los más antiguos,

“...el que está con YHWH venga...cíñase cada uno su espada al costado; pasad y repasad por el campamento, de puerta en puerta y matad cada uno a su hermano, a su amigo y a su pariente.” (Ex 32:26-27)

O,

“...matad cada uno a los vuestros que se hayan adherido al Baal de Pe`or.” (Nm 25:5).

⁸⁶ Y. Kaufmann, *The Religion of Israel...*, pp.229-239; P. E. Murphy, “*The figure of Elias*” pp.237-238.

⁸⁷ H.Parzen, *The prophets and the Omri Dynasty*, p.74

G.von Rad dice a este respecto, que el episodio de Carmel, lejos de ser un acto de venganza al que el mismo Elías fue arrastrado, fue un acto que reflejaba la reinstauración de una vieja ley anfictionica. Esta antigua ley imponía la pena de muerte para cualquier forma de apostasía hacia YHWH.

“El que ofrece sacrificio a otros dioses será entregado al anatema” (Ex 22:19)⁸⁸

Después de la revolución de Jehu, el movimiento profético perdió mucha de su fuerza. De acuerdo con A.Bartal,⁸⁹ el éxito de los profetas en hacer caer a sus odiados enemigos reales puso fin a la *raison d'être* de su existencia. Los hechos que siguieron al colapso de la casa de Omri llevaron en forma lenta, pero segura, a su disolución como fuerza política combativa.

No obstante lo mencionado, muchas de las narrativas proféticas dan cuenta de verdaderos registros historiográficos. Entre ellos, el ataque sirio a Samaria (1R 20); la batalla por Ramot de Galaad donde muere el rey de Israel (22); la campaña de Joram contra Moab con la asistencia de Josafat, rey de Judá (2R 3:4-27); la hambruna de Samaria y la derrota de Ben Hadad (6:24-7:20); el golpe de estado de Jehu (9:1-10:27) o el temor de Joás por los sirios en la última profecía de Eliseo (13:14-19).

Fiel a su análisis sincrónico de los dos reinos, el autor presenta un testimonio historiográfico bastante acabado de la usurpación del trono de Judá por parte de Atalía, evitando por un tiempo la ascensión de su nieto Joás, quien es más tarde conducido al poder por el sacerdote Joiada (2R 11). Según J.Gray⁹⁰, ciertas discrepancias de forma y contenido en esta narrativa parecen sugerir la utilización de dos fuentes para estructurarla, una sacerdotal (11:1-12) y otra popular (13-18a). Seguidamente, el texto reporta sobre las reformas financieras del templo que llevó a cabo Joás (12:4-16). El tratamiento de estos temas expone el interés del autor por el templo y su particular sensibilidad a las consecuencias religiosas y políticas disparadas por la revuelta de Atalía. La referencia a la innovación del altar construido, siguiendo el modelo de su homólogo en Damasco e introducido por Acáz, rey de Judá en el templo, parece ser también consecuencia de esta postura.

Con la caída de Samaria en el 723AEC (2R 17), el reporte sincrónico del autor sobre ambos reinos llega a su fin. El colapso del reino del norte es registrado en nuestra obra a partir de fuentes de ambos reinos. De este modo, encontramos pasajes que parecen ser críticos solo de Israel, mientras refuerzan la continuidad de Judá (18; 21-23) y otros (7-17; 19-20) que son críticos de ambos reinos. En ambos casos, se pone en evidencia el principio de retribución característico de la historiografía de Israel el cual toma su inspiración de la escuela deuteronomista. El relato concluye

⁸⁸ G.von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 2, p.18.

⁸⁹ A.Bartal, “The Rise and Fall...,” p.62.

⁹⁰ Kings, Book Of, *Enciclopedia Judaica*, Jerusalem, 1976, vol 10, p.1027

con un informe sobre la repoblación del territorio del ahora ex reino del norte (24-28) y sobre la reorganización del culto en ese lugar (29-41).

LA COSMOVISIÓN DEL AUTOR SOBRE EL REINO DE ISRAEL

De acuerdo al criterio del narrador de nuestra obra, no hubo un solo rey en la historia de Samaria que hubiera hecho lo bueno ante los ojos de Dios. Todos fueron considerados continuadores del camino de su antecesor Jeroboam, hijo Nebat. Inclusive muchos de ellos agregaron más faltas a la lista de desafíos a la voluntad Divina ocasionando, según nos informa el autor, el surgimiento de un proceso de paulatina degradación del pueblo (2 Reyes 17:8). Entre dichas faltas podemos señalar el establecimiento del culto al Baal, la devoción por las imágenes de Aserá, la adoración general a todo el ejército de los cielos, el hacer pasar a sus hijos e hijas por el fuego (2R 17:16-17) e, inclusive, el mencionado asesinato de Nabot.

Dentro de esta dinámica, hubo también quien comenzó su gestión real transitando por senderos probos a los ojos de Dios, como es el caso de Jehú, hijo de Nimsi, quien extirpó el culto al Baal en Israel (2R 10:18-28) y se encargó de cumplir con la sentencia profética respecto de la casa de Acab. Pero el narrador, fiel a su visión inexorablemente negativa respecto de este reino y a su búsqueda constante de un justificativo para su final destrucción, careciendo ya del argumento del eventual baalismo que se practicaba en su territorio, carga de todas formas contra éste rey y le enrostra la continuación de las prácticas de Jeroboam, hijo de Nebat, en lo que respecta a haber dejado en pie los becerros de oro que estaban en Bet-el y en Dan (2R 10:29).

Este singular aspecto de la mirada del autor sobre los reyes de Israel con ribetes positivos, se pone particularmente en evidencia en el contradictorio mensaje que el texto presenta al momento de evaluar Dios la gestión de Jehu como monarca:

“Y el Señor dijo a Jehu: Por cuanto has hecho bien ejecutando lo recto delante de mis ojos, e hiciste a la casa de Acab conforme a todo lo que estaba en mi corazón, tus hijos se sentarán sobre el trono de Israel hasta la cuarta generación.

Más Jehu no se cuidó de andar en la ley del Señor Dios de Israel con todo su corazón, ni se apartó de los pecados de Jeroboam, el que había hecho pecar a Israel.

En aquellos días comenzó el Señor a cercenar el territorio de Israel; y los derrotó Hazael por todas las fronteras desde el Jordán hasta el nacimiento del sol, toda la tierra de Galaad, de Gad, de Rubén y de Menases, desde Aroer que está junto al arroyo de Arnón hasta Galaad y Basán” (2 R 10:30-33)

La clara aversión del autor por el reino de Samaria, tiene un fuerte fundamento histórico-teológico. En primer lugar es esencial tener en cuenta que el establecimiento del reino del norte, anunciado por la palabra del Señor a Ahias de

Silo (1R 11:29-32), fue llevado a cabo como **castigo** al reino unificado y a su último soberano Salomón por los innumerables pecados que se habían cometido. Su conformación como entidad política independiente, constituía más una expresión de **ira** de Dios contra la legítima casa real elegida por El en Judá que por algún tipo de afecto hacia las circunstanciales y cambiantes dinastías del norte.⁹¹

A la luz de lo mencionado, se puede concebir que para vastos sectores del liderazgo israelita, sobre todo aquellos más conservadores vinculados con el reino del sur, entre quienes seguramente se encontraban escribas, hacedores de registros históricos y grupos proféticos - aunque muchos de entre estos últimos hayan desarrollado su actividad en el norte - la desaparición de Samaria y la reunificación de ambos reinos bajo la casa de David hubiera significado el perdón Divino y la conmutación de la condena. Esa condena que desde las postrimerías del reinado de Salomón, pendía sobre las cabezas de los hijos de Israel afectando sus vidas tanto desde lo cúlctico-político como desde lo cotidiano.

En realidad, más allá de las ya citadas palabras de Ahias el silonita a Jeroboam, el primer rey de Samaria (1R 11:29-39), lo que nuestra obra deja constantemente entrever es que fueran los que fuesen los reyes del reino del norte, éstos no tenían muchas posibilidades de ser reconocidos como monarcas legítimos por los círculos más tradicionalistas del pueblo, círculos estos que son en definitiva los que dieron su forma final a nuestra obra. La raíz de este escenario es que desde hacía siglos la concepción fundante de la creencia popular respecto de su propio origen era que el pueblo como nación unificada vivía bajo la protección de YHWH Quien más tarde dio su bendición al linaje de David, la única casa real, verdaderamente, legitimizada por El. La existencia del reino de Samaria era un abierto desafío a ese principio de exclusividad.

Esta concepción se ejemplifica mejor en la crítica expresada por el profeta Oseas contra el reino efraimita:

“Ellos se han establecido reyes mas no por mí; se han constituido príncipes pero yo nada conocí de ellos” (Os 8:4)

Y también,

“¿Dónde está tu rey para que te salve en todas tus ciudades y tus jueces...?”

(Os 13:10)

⁹¹ El mismo fenómeno teológico se visualiza cuando en medio de la batalla los adversarios de Israel son coronados con la victoria. El factor que conducía a esta realidad no era la preferencia del YHWH por los enemigos de Su pueblo elegido, sino más bien Su decisión de poner en practica un castigo moral a Israel que se rehusaba a seguir Sus caminos.

Lo mismo podríamos decir del comentario hecho por el profeta Eliseo ante el pedido de ayuda que le envió el rey de Israel,

“...Vive YHWH de los ejércitos, en cuya presencia estoy, que si no tuviese respeto al rostro de Josafat, rey de Judá, no te mirara a ti, ni te viera” (2R 3:14).

Considerando esta perspectiva, se puede entender que, por ejemplo, para los círculos proféticos el objetivo “correcto” a perseguir estaba lejos de ser el florecimiento del reino de Israel y sus instituciones, aunque éste reparara sus “errores,” sino más bien conseguir la enmienda moral de aquello que condujo a su “desafortunada” creación, para así lograr que Dios perdone las acciones de Su pueblo y le permita retornar a la situación que se encontraba antes que todo esto hubiera ocurrido.

Esta perspectiva aparece de manera bastante fehaciente en el episodio que el profeta Elías protagoniza con los sacerdotes de Baal en la competencia que sostuvieron en el monte Carmel. Luego de la derrota de los baalistas, quienes habían fracasado en lograr que su dios envíe su fuego para incinerar los bueyes que yacían en el altar, fuego que sí supo obtener luego Elías cuando convocó la asistencia de su Dios, el profeta se aprestó a reparar un destruido altar a YHWH que había en el lugar (1R 18:20:20-40). Sobre este particular nuestra obra nos narra lo siguiente:

“Entonces dijo Elías a todo el pueblo: Acercaos a mí. Y todo el pueblo se le acercó; y él arregló el altar de YHWH que estaba arruinado” (1R 18:30),

Pero inmediatamente en lo que se considera una adición deuteronomista,⁹² el texto indica:

“Y tomando Elías **doce piedras**, conforme al número de las tribus de los hijos de Jacob, al cual le había sido dada palabra de YHWH diciendo, Israel será tu nombre” (1R 18:31)⁹³

Tercera Parte

Esta tercera y última parte de nuestro libro el cual se ocupa obviamente sólo del reino de Judá, es mucho más rico en detalles sobre la gestión de sus monarcas, aunque continua con su estilo fiel a la naturaleza teológica de su aproximación a los

⁹² G.H.Jones, op. cit vol.2, p.321

⁹³ “...Israel será tu nombre” refiere clara y convenientemente a la revelación ancestral de Dios al tercero de sus patriarcas Jacob, padre **las doce tribus de Israel** (Gn 32:28; 35:10).

eventos. De esta manera, independientemente del hecho que la mayor parte de la primera casi década y media de su reinado Ezequías la consagró a resistir la presión asiria, el redactor, luego de una reconocimiento a sus reformas cúlticas (2R 18:3-6), procede directamente a desarrollar el tema de la invasión de Sanquerib rey de Asiria a Judá acaecida en el año catorce de su gestión real (18:13-19:37). Luego de una breve referencia al comienzo y conclusión de dicha campaña (13-16), la narrativa es expandida para incluir un relato sobre lo que se presenta como dos comitivas lideradas por Rabsacés enviadas a Ezequías para demandar su capitulación frente a Asiria (18:17-37; 19:9-14). Las estimulantes palabras del profeta Isaías (19:6-7, 20-34)⁹⁴ así como el cumplimiento de sus oráculos (8-9a, 35-37), liberaron al reino de la presión del amenazante imperio.

Parece ser evidente que la unidad textual 2R 18:17-19:37, consiste en dos versiones sobre el mismo incidente: La primera, 18:17-19:9a y 36-37 y, la segunda, 19:9b-35. A diferencia del párrafo sobre la aceptación de Ezequías del pago de impuestos a Sanquerib (2R 19:13-16), el mencionado relato no se presenta como una auténtica producción historiográfica, sino mas bien, como una anécdota popular centrada en el vínculo de Isaías con el buen rey Ezequías y en la reivindicación de la inviolabilidad de Jerusalén por parte de YHWH. No obstante ello, según J.Gray,⁹⁵ los documentos historiográficos asirios que testimonian el sitio que se impuso a Jerusalén en el 731 AEC, dan cuenta de la verosimilitud de lo narrado en este relato respecto de la comitiva que se presentó a las puertas de la ciudad en 18:17-19:7, 36. A su vez, la segunda versión, aquella que parece resumir los argumentos de los enviados asirios bajo una perspectiva más teológica, la cual pone el énfasis en la piedad del rey en su plegaria (19:15-19) y en el reaseguro del profeta que había sido escuchado (20), con la adición del extenso discurso respecto de la ira Divina sobre lo manifestado por Rabsacés (21-34), es más una edificante exposición que busca enaltecer a Ezequías. El episodio concluye con un pequeño relato alegórico, donde Sanquerib es muerto por sus hijos Adramelec y Sarezzer mientras rezaba en el templo de su dios Nisroc (35-37).

El pasaje que continúa, el cual parece extraído de fuentes proféticas, da cuenta de la cercana relación del rey Ezequías con el profeta Isaías durante el periodo de su enfermedad (20:1-11). En el mismo, se vuelve a confirmar la tradicional piedad que se le adjudicaba a este rey cuando habiéndosele informado por medio de Isaías que su hora de morir había llegado, éste implora a su Señor que lo salve, logrando que revierta su veredicto y le agregue otros quince años a sus días (2R 20:1-11).

En un espíritu diferente a lo que acababa de acontecer, lo que sigue es un reporte sobre la exuberante recepción que ofrece el rey a los mensajeros de Merodac-baladán hijo de Baladán, rey de Babilonia, donde accede a mostrarles a sus huéspedes todas las riquezas y tesoros que poseía en su reino (12-13). Es posible que este episodio provenga de una auténtica tradición histórica vinculada a un

⁹⁴ De acuerdo a J.Gray, los versículos 21-34, parecen ser secundarios. op. cit. p.1029

⁹⁵ "Kings, Book of" p.1029

contexto cronológico más general donde pudiera ya vislumbrarse el lento pero inexorable arribo del exilio babilónico. En este último episodio, el profeta Isaías, criticando muy enfáticamente a Ezequías, le advierte:

“He aquí vienen días en que todo lo que está en tu casa y todo lo que tus padres han atesorado hasta hoy, será llevado a Babilonia sin quedar nada dijo YHWH, y de tus hijos....serán eunucos en el palacio del rey de Babilonia...” (2R 17-19)

Una vez más, la ascendencia profética sobre nuestro texto parece reconfirmarse con el estrecho paralelismo existente entre nuestro texto en esta sección y el libro de Isaías capítulos 36, 37, 38 y 39, aunque llama la atención que esta incorporación a la obra del profeta clásico se haya efectuado justo antes del capítulo 40, donde el mismo expone su sermón sobre el perdón de Dios, la redención de Israel y el retorno a Sion de sus hijos.

A continuación, los reinos de Manasés y Amón son presentados de manera descarnada como anticipación a la declinación y posterior colapso del reino (21:1-26). Debe mencionarse que si bien ninguno de los dos hizo “lo correcto ante los ojos de YHWH”, el nivel de pecaminosidad del primero, como así también la ira Divina que desató, no tuvieron precedente entre los monarcas de Judá, según los registros de nuestra obra (2R 23:26).⁹⁶ Lo que sigue, es un reporte sobre el reinado de Josías (2R 22:1-23:30), quien hizo “lo bueno ante los ojos de YHWH” (22:1-3) y el cual que pudo haberse escrito poco después de lo que algunos consideran,⁹⁷ la primera etapa compilatoria de la producción deuteronomista.⁹⁸ Si esto es así, su base textual pudo haber sido una reproducción de eventos en los cuales el propio compilador pudo haber estado involucrado personalmente o escuchado de boca de testigos contemporáneos a su tiempo.

Esta sección comprende narrativas historiográficas que refieren al hallazgo del “Libro de la Ley” (2R 22:3-23:3), sus reformas cúlticas (23:4-20; 24-25), que estarían basadas en las crónicas reales de Judá, y la celebración de la gran pascua, la cual no se celebraba desde los tiempos de los Jueces (2R 23:21-23). La narrativa respecto de las refacciones del gran templo y el consecuente hallazgo del libro de la Torá, seguramente es producto de crónicas sacerdotales vinculadas al santuario. La misma, por otro lado, posee rasgos similares, tanto temáticos como de lenguaje, a la renovación que llevo a cabo Joás en 2R 12. Al mismo tiempo, el informe sobre estos eventos incluye incorporaciones redaccionales vinculadas a los círculos proféticos. En el primer caso a la profetiza Hulda (22:16-20), en el de la profanación al altar de Bet-el (23:16-20), al “varón de Dios” que, en su momento, profetizó lo que estaba

⁹⁶ Ver más adelante

⁹⁷ J.Gray, “Kings, the Book of,” p.1029.

⁹⁸ Consultar la sección: Compilación y redacción.

ocurriendo⁹⁹ y, con la renovación de la sentencia a Judá (26-27), a todos sus siervos y profetas¹⁰⁰ no obstante haber admitido,

“...que no hubo otro rey antes que él, que se convirtiese a YHWH de todo su corazón, de toda su alma y de todas sus fuerzas, conforme a toda la ley de Moisés; ni después de él nació otro igual” (2R 23:25)

LA CAÍDA DE JERUSALÉN

Desde la muerte de Josías hasta la revuelta contra Babilonia en los tiempos del rey Joacim (2R 23:30-24:1), el compilador de la obra parece usar fuentes provistas por los anales de Judá, los cuales glosa con adiciones de diversos orígenes.

En 2R 23:31-35, se presenta una breve descripción del reinado de Joacaz de quien se informa que hizo lo malo ante los ojos de YHWH y que el faraón lo puso preso en la ciudad de Ribla, colocando en su lugar a su hermano Eliaquim a quien luego llamó Joacim. En 2R 23:36-24:7, se presenta un informe sobre el reino de este monarca, quien desobedeció a Dios y padeció los ataques de los caldeos, los sirios, los moabitas y los amonitas que habían sido enviados por YHWH debido a su conducta y a la de su antecesor Manasés. Se asume que la fuente de dicho texto se encuentra en las crónicas de los reyes de Judá.

En 2R 24:8-17, se presenta una corta crónica de los escasos tres meses que reinó su sucesor Joaquín. En ella se narra el primer exilio,

“En aquel tiempo subieron contra Jerusalén los siervos de Nabucodonosor rey de Babilonia, y la ciudad fue sitiada. Vino también Nabucodonosor rey de Babilonia, contra la ciudad, cuando sus siervos la tenía sitiada. Entonces salió Joaquín rey de Judá al rey de Babilonia...y lo prendió el rey de Babilonia...y sacó de allí todos los tesoros de la casa de YHWH, y los tesoros de la casa real, y rompió en pedazos todos los utensilios de oro que había hecho Salomón rey de Israel en la casa de YHWH, como YHWH había dicho. Y llevó en cautiverio a toda Jerusalén, a todos los príncipes, y a todos los hombres valientes, hasta diez mil cautivos... Asimismo llevó cautivo a Babilonia a Joaquín a la madre del rey y a las mujeres del rey...” (2 R 24:10-15).

En 2R 24:18-25:7 se relata el reinado de Sedequías quien también “hizo lo malo ante los ojos de YHWH. En el mismo, lo central es la caída de Jerusalén y la suerte que corrieron él y sus hijos:

⁹⁹ Cf. 1R 13:30-32

¹⁰⁰ Cf. 2R 21:10ss.

“Degollaron a los hijos de Sedequías en presencia suya, y a Sedequías le sacaron los ojos, y atado con cadenas lo llevaron a Babilonia” (25:7)

A continuación, se narra sobre la suerte de Judá y Jerusalén luego de la debacle (2R 25:8-22). Se reporta sobre el incendio de la casa de YHWH, del palacio real y de la ciudad toda (8-9), se alude al exilio de los que aun habían quedado en las ruinas de la ciudad (11) y se explicita un racconto pormenorizado del saqueo del que fue objeto el Santuario por parte de Nabuzaradán, capitán de la guardia babilónica, al igual que el asesinato de los últimos oficiales del reino en Ribla (13-21).

Hasta aquí parece haberse extendido la información producida por el “Libro de Crónicas de los Reyes de Judá”, pero el autor de nuestra obra parece haberse extendido aun más, como ya mencionamos, complementando su exposición con referencias de otras fuentes. Así, los últimos dos reportes de nuestra obra sobre el asesinato de Gedalías hijo de Ahicam (2R 25:22-25) y la consecuente huída de la población remanente a Egipto (26), constituyen un agregado a la obra probablemente extraídas del libro de Jeremías 40:7-41:18¹⁰¹. Al mismo tiempo, la incorporación al cuerpo del texto del relato sobre la liberación de Joaquín por Evil-merodac rey de Babilonia, parece delatar la mano de un redactor adicional que bien pudo haber residido en el imperio ya que el mismo parece indicar un profundo conocimiento de lo que allí ocurría.

Los motivos de la caída del reino de Judá parecen haber sido diversos y la relevancia o el peso que cada uno de ellos tenga en la narrativa bíblica, tendrán que ver con la sección del texto con la que nos confrontemos. Entre estos motivos podemos destacar tres en particular:

1) El pecado colectivo forjado por generaciones de transgresiones.

“Y desampararé el resto de mi heredad y lo entregaré en manos de sus enemigos; y serán para presa y despojo de todos sus adversarios; por cuanto han hecho lo malo ante mis ojos, y me han provocado a ira, desde el día que sus padres salieron de Egipto hasta hoy” (2R 21:14)

2) El particular nivel de pecaminosidad del Rey Manasés.

“Con todo eso [las virtudes de Josías] no desistió del ardor con que su gran ira se había encendido contra Judá, por todas las provocaciones con que Manasés le había irritado” (2R 23:26)

¹⁰¹ G.H.Jones, *1 and 2 kings*, vol. II, p.646

No sólo lo extremo de las transgresiones de este monarca de Judá le dan prominencia a la hora de evaluar los motivos de la caída de sus reino, sino también el hecho que teniendo delante suyo el ejemplo de la suerte corrida por Samaria, careció de la prudencia o del buen tino para revertir sus terribles abominaciones. Por supuesto que esta reflexión podría hacerse extensiva también a aquellos monarcas de la casa de David que reinaron después del 722 AEC y que continuaron sin “hacer lo correcto ante los ojos de Dios.”

Según algunos autores,¹⁰² la degradación y consecuente colapso del norte, como paradigma ejemplificador de lo que se debía evitar hacer, es uno de los motivos –no el único- por el cual las historias de los dos reinos aparecen en nuestra obra de manera entrelazada.

3) La desobediencia a las invectivas de los profetas:

“YHWH amonestó entonces a Israel y a Judá por medio de todos los profetas y todos los videntes diciendo: Volveos de vuestros malos caminos, y guarda mis mandamientos y mis ordenanzas conforme a todas las leyes que yo prescribí a vuestros padres, y que os he enviado por medio de mis siervos los profetas. Más ellos no obedecieron, antes endurecieron su cerviz, como la cerviz de sus padres, los cuales no creyeron en YHWH su Dios...”. (2R 17:13-14)¹⁰³

Sobre el mismo tema, pero desde la propia literatura profética encontramos:

“Así ha dicho YHWH Dios de Israel: Vé y habla con Sedequías rey de Judá y dile: Así ha dicho YHWH: He aquí yo entregaré esta ciudad al rey de Babilonia y la quemará con fuego; y no escaparás tu de su mano, sino que ciertamente serás apresado, y en su mano serás entregado; y tus ojos verán los ojos del rey de Babilonia y te hablará boca a boca, y en Babilonia entrarás” (Jer 34:2-3).

O bien:

“Oíd las palabras de este pacto, y hablad a todo varón de Judá y a todo morador de Jerusalén, Y les dirás tú: Así dijo YHWH Dios de Israel: Maldito el varón que no obedeciere las palabras de este pacto el cual mandé a vuestros padres el día que los saqué de la tierra de Egipto, del horno de hierro diciéndoles: Oíd mi voz, y cumplid mis palabras, conforme a lo que os mando; y me seréis por pueblo y yo seré a vosotros por Dios” (Jer 11:3-4)

¹⁰² Y. Algavish, *Lexicon Biblicum II*, “melakim” Tel Aviv, 1965, p.535,

¹⁰³ Ver también vv.15-23

Es interesante destacar, como ya hemos visto¹⁰⁴, que si bien este profeta al igual que el autor de nuestra obra, adjudica responsabilidad por la caída de Judá a Manasés,

“...y los entregaré para terror a todos los reinos de la tierra a causa de Manasés hijo de Ezequías, rey de Judá, por lo que hizo en Jerusalén”.
(Jer 15:4),

en otra sección de su discurso profético en su diatriba contra los reyes de Judá, esgrime acusaciones que no encontramos en nuestra obra,

“Así dijo YHWH: Desciende a la casa del rey de Judá y habla allí esta palabra, y dí: Oye palabra de YHWH, Oh! rey de Judá que estás sentado sobre el trono de David, tú, y tus siervos, tu pueblo que entra por estas puertas. Así dice YHWH: Haced juicio y justicia, y librad al oprimido de mano del opresor, y no engañéis ni robéis al extranjero, ni al huérfano ni a la viuda, ni derramáis sangre inocente en este lugar.”

(Jer 22:1- 3)

La posición de rey suponía la sustentación de valores como los de justicia, equidad y dignidad de sus súbditos.¹⁰⁵ A este respecto, es sugestivo mencionar que mientras profetas como Jeremías eligieron reivindicar este particular aspecto de la investidura real como objeto de sus invectivas y denuncias cuando eran transgredidas, el autor de nuestra obra eligió limitar sus críticas a los diversos monarcas, casi exclusivamente, a las cuestiones del culto.

LA COSMOVISIÓN DEL AUTOR SOBRE EL REINO DE JUDÁ

Diferente de la de Israel era la realidad del reino y de los reyes de Judá. En opinión del autor, el reino del sur se sostenía en el pacto que emergía de la promesa de YHWH a David. Un rey de Judá que cometía un pecado no ponía a en riesgo la existencia de la dinastía davídica. Lo que sí hacía, era acelerar la caída del reino y, junto a ella, el exilio del pueblo. Un ejemplo clásico de esta realidad lo provee el caso uno de los reyes mas repudiados de la casa de David, Manasés. De él se narra lo siguiente:

“De doce años era Manasés cuando comenzó a reinar, y reinó en Jerusalén cincuenta y cinco años; el nombre se su madre fue Hepsiba. E hizo lo malo ante los ojos de YHWH, según las abominaciones de las naciones que el YHWH había echado le delante de los hijos de Israel.

¹⁰⁴ Ver arriba

¹⁰⁵ Ver más adelante: El concepto de “rey” en el Israel antiguo.

Porque volvió a edificar los lugares altos que Ezequías su padre había derribado, y levantó altares a Baal, e hizo una imagen de Aserá, como había hecho Acab rey de Israel; y adoró a todo ejército de los cielos, y rindió culto a aquellas cosas.

Asimismo edificó altares en la casa de YHWH, de la cual YHWH había dicho: Yo pondré mi nombre en Jerusalén.

Y edificó altares para todo el ejército de los cielos en los dos atrios de la casa de YHWH.

Y pasó a su hijo por fuego, y se dio a observar los tiempos, y fue agorero, e instituyó encantadores y adivinos, multiplicando así el hacer lo malo ante los ojos del Señor, para provocarlo a ira..." (2R 21:1-6)¹⁰⁶.

Y además:

"Fuera de esto, derramó Manasés mucha sangre inocente en gran manera hasta llenar a Jerusalén de extremo a extremo; además de su pecado con que hizo pecar a Judá, para que hiciese lo malo ante los ojos de YHWH" (2R 21:16).

Cuando Dios decide actuar frente a las aberraciones que comete este soberano, a diferencia de lo que se hubiera esperado en situación similar con un rey de Samaria, no es su casa la que recibe el castigo, sino Jerusalén y su pueblo,

"...por tanto, así ah dicho YHWH el Dios de Israel: He aquí yo traigo tal mal sobre Jerusalén y sobre Judá, que al que lo oyere le retiñirán ambos oídos.

Y extenderé sobre Jerusalén el cordel de Samaria y la plomada de la casa de Acab; y limpiaré a Jerusalén como se limpia un plato, que se friega y se vuelve boca abajo.

Y desampararé el resto de mi heredad, y lo entregaré en manos de sus enemigos; y serán para presa y despojo de todos sus adversarios;

Por cuanto han hecho lo malo ante mis ojos, y me han provocado a ira, desde el día que sus padres salieron de Egipto hasta hoy". (2R 21:12-15)

Es más, cuando Manasés muere, lo hace en forma apacible y es sucedido por su hijo Amón:

"Y durmió Manasés con sus padres, y fue sepultado en el huerto de su casa, en el huerto de Uza, y reinó en su lugar Amón, su hijo" (2R 21:18).

¹⁰⁶ Ver también vv. 7-11

Algo similar encontramos con uno de sus antecesores, el rey Acaz quien a pesar de no haber hecho lo correcto ante los ojos de YHWH, logró extender su reinado por dieciséis años (2R 16:1-4). No sólo eso, sino que pese a sus constantes transgresiones a la voluntad Divina, logra vencer a sus enemigos en batalla:

“Entonces Rezín rey de Siria y Peka hijo de Remalías, subieron a Jerusalén para hacer guerra y sitiar a Acaz; **mas no pudieron tomarla.** (2R 16:5)¹⁰⁷

Más aún, cuando encontrándose frente a la inminencia de una segunda confrontación con los reyes de Siria e Israel pide ayuda a Tiglat-pileser rey de Asiria y declarándose “su siervo y su hijo” (2R 16:7) le entrega, aparte de los tesoros de palacio, también aquellos que pertenecían al santuario de YHWH,

“Y tomando Acaz la plata y el oro que se halló en la casa de YHWH, y en los tesoros de la casa real, envió al rey de Asiria un presente” (2R 16:8)

Esta terrible afrenta no constituyó óbice para que, nuevamente, lograra su cometido:

“Y le atendió el rey de Asiria; pues subió el rey de Asiria contra Damasco, y la tomó, y llevó cautivos a los moradores de Kir, **y mató a Rezín**” (2R 16:9)

En agradecimiento por la ayuda recibida del rey de Asiria, Acaz no tuvo reparos en claudicar en prácticamente todos los principios que hacían a la tradición cültica de su reino.

“Después fue el rey Acaz a encontrar a Tiglat-pileser rey de Asiría en Damasco: y cuando vio el rey Acaz el altar que estaba en Damasco, envió al sacerdote Urías el diseño y la descripción del altar, conforme a toda su hechura.

Y el sacerdote Urías edificó el altar; conforme a todo lo que el rey Acaz había enviado de Damasco, así lo hizo el sacerdote Urías, entre tanto que el rey Acaz venía de Damasco.

Y luego que el rey vino de Damasco, y vio el altar, se acercó el rey a él **y ofreció sacrificios en él;**

Y encendió su holocausto y su ofrenda, y derramó sus libaciones, y esparció la sangre de sus sacrificios de paz junto al altar... Asimismo el pórtico para los días de reposo, que habían edificado en la casa, y el

¹⁰⁷ Ver Isaías 7:1

pasadizo de afuera, el del rey, los quitó del templo de YHWH por causa del rey de Asiria (2R 16:10-18).

Y sin embargo,

“Y durmió el rey Acáz con sus padres, y fue sepultado con ellos en la Ciudad de David, y reino en su lugar su hijo Ezequías”. (2R 16:20)

Al mismo tiempo, eventuales destinos trágicos de reyes de Judá jamás son explicados como un castigo Divino a sus transgresiones.¹⁰⁸ Una excepción a esta regla podría ser el caso de Atalía (2R 11:14-16), aunque la misma no parece haber sido considerada por el autor como una legítima reina de Judá. Más aún, hay veces en las que el texto refiere a un rey de Judá cuya gestión es considerada justa y respetuosa en extremo de la voluntad de Dios, como es el caso de Josías (2R 23:25), y aun así Dios no exculpa al reino davídico ni lo libera de su sentencia.

“Con todo eso YHWH no desistió del ardor con que su gran ira se había encendido contra Judá, por todas las provocaciones con que Manasés le había irritado. Y dijo YHWH, también quitaré de mi presencia a Judá, como quité a Israel, y desecharé a esta ciudad que había escogido, a Jerusalén, y a la casa de la cual yo había dicho: Mi nombre estará allí.” (2R 23:26-27)

Es más, ni la rectitud ni la obediencia del mencionado soberano lo exime de perder su propia vida de manera trágica en la ciudad de Meguido y en manos de sus enemigos (2R 23:29-30).

Es digno de remarcar, al mismo tiempo, que el acontecer de situaciones como esta no parece, según el texto, desestabilizar ni generar cuestionamientos a la “doctrina de retribución”¹⁰⁹ tan medular en la teología bíblica del pacto. En términos generales, cuando el autor de nuestra obra se apresta a abordar la gestión de un nuevo rey en Judá, inmediatamente nos informa si hizo lo bueno ante los ojos de Dios, o si pecó e hizo lo malo.¹¹⁰ El pecado central que se le adjudica a los soberanos de este reino con imagen negativa por parte de la obra es el “culto en los altares” y la práctica de formas de foráneas de adoración fuera del santuario de Jerusalén. No sólo la inclusión de lo extranjerizante en el culto era considerado una trasgresión

¹⁰⁸ Ver el caso de Ocozías, rey de Judá cuando es asesinado por Jehu hijo de Nimsi al encontrarse el primero de visita en el reino de Israel porque su entonces soberano Joram había sido herido en batalla en el enfrentamiento contra Hazael rey de Siria. (2R 9:27-29)

¹⁰⁹ Ver más adelante “El principio de retribución en el libro de Reyes”.

¹¹⁰ Lo reyes de Israel, siempre hicieron lo malo ante los ojos de Dios.

(2R 16:2-4; 21:2-3; etc.), sino que simple hecho de practicarlo, aunque sea de manera pura fuera del ámbito del Templo era considerado como una falta.

En esta área, al igual que en otras, el autor adhiere a la escuela de pensamiento deuteronomista la cual inspirada en el último libro del Pentateuco sostenía que el ejercicio del culto a YHWH fuera del lugar donde El hubiera escogido “para poner allí su nombre”, no estaba permitido.

“...No haréis así a YHWH vuestro Dios, sino que el lugar que YHWH escogiere de entre vuestras tribus, para poner allí sus nombre para su habitación, ese buscaréis y allá iréis. Y allí llevarás vuestros holocaustos, vuestros sacrificios, vuestros diezmos y la ofrenda elevada de vuestras manos, vuestros votos, vuestras ofrendas voluntarias, y las primicias de vuestras vacas y de vuestras ovejas...” (Dt 12:4-6)¹¹¹

De todas formas, la obra deja traslucir que el culto en los altares continuó siendo una práctica corriente en el seno del pueblo. En este sentido es interesante analizar la referencia que nuestra obra hace acerca del reinado de Azarías hijo de Amasías. Respecto de este soberano se escribe:

“Cuando comenzó a reinar era de dieciséis años.....e **hizo lo recto ante los ojos de YHWH**, conforme a todas las cosas que su padre Amasías había hecho” (2R 15:2-3)

Y sin embargo inmediatamente se agrega:

“**Con todo eso, los lugares altos nos se quitaron**, porque el pueblo sacrificaba aún y quemaba incienso en los lugares altos” (2R 15:4)¹¹²

Ezequías y Josías, quienes “hicieron lo bueno ante los ojos de YHWH,” parecen haber combatido en forma decisiva este tipo de forma cúltica (2R 18:2-4; 23:4-20). Los soberanos de Judá que los sucedieron,

“hicieron lo malo ante los ojos de YHWH **conforme a todas las cosas que sus padres habían hecho**” (2 Reyes 23:37; 24:9),¹¹³

Lo que nos lleva a concluir que o bien estas prácticas nunca se suspendieron o que fueron restauradas luego de la gestión de los dos reyes mencionados.

¹¹¹ Para una revisión completa de este tema ver M. Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, Oxford, 1983.

¹¹² Sobre este mismo tema, considerar también el caso de su padre Amasías hijo de Joás (2R 14:1-6)

¹¹³ En el caso de Sedequías el texto alude, en cambio, a “...todo lo que había hecho Joacim” (2R 24:19)

En este punto sostenemos que si es cierto que Josías, el último de los reyes justos de Judá, llevó a cabo la profunda reforma que se le adjudica y efectivamente extirpó el culto de los altares, entonces en coincidencia con Y. Algavish,¹¹⁴ mantenemos que es difícil suponer que estos pudieron haber sido reestablecidos tan rápidamente después de su muerte.

EL CONCEPTO DE “REY” EN EL ISRAEL ANTIGUO

El período del reinado de David, el cual es descrito fundamentalmente en el Segundo Libro de Samuel, es concebido a los ojos del narrador, como el de mayor brillo y gloria del reino unificado. A pesar de sus muchas desviaciones y errores, él representa la imagen ideal, el paradigma del rey y el ejemplo a imitar por las generaciones monárquicas venideras. David, cuya proyección histórica y teológica a través del tiempo agigantó su figura más allá de lo que pudo haber sido su realidad, se transformó en el modelo del soberano que adhirió a los caminos de Dios sin apartarse de ellos. Contrariamente a éste, Salomón, su hijo, sobre todo en sus últimos años, degradó este ideal llevando su reino inexorablemente a su ocaso. Quizás sea por esta razón que las historias monárquicas de David y Salomón pertenezcan mayoritariamente a libros diferentes ya que la de este último, junto a la de sus continuadores, representa el paulatino colapso de esta institución en Israel. Con el paso del tiempo, y más allá de los cien años de la experiencia Macabea, la monarquía se volverá la esencia del ideal mesiánico para el Israel del devenir. Al igual que los reyes, quienes eran ungidos para ocupar su cargo, el “Mesías”- en hebreo משיח que significa “ungido”- marca, en definitiva, que este último es concebido como un rey. Por supuesto que este Mesías, según nos narra Isaías 11: 1-10, deberá descender de la casa de Isai, que no es otra que la de David. En sintonía con esta perspectiva, Maimónides plasma su visión sobre el mesianismo en su gran obra “Mishné Torá,” en el capítulo referido a Legislación sobre los Reyes”.

El ideal del oriente antiguo conocido ya por los sumerios donde la historia de los pueblos es en realidad la historia de sus reyes, rige también, en gran medida, en el reporte de nuestro libro. Pero hay una gran diferencia. En el caso de la Biblia Hebrea, no es la sucesión de acontecimientos en sí misma lo que más interesa a su autor, sino las consecuencias de dichas acciones. La historia es, a sus ojos, una concatenación continua de sucesos que se vinculan unos a otros bajo el criterio de **causa** y **efecto**. Este binomio existencial está siempre condicionado por la intervención Divina. La misma, será favorable o no al monarca - y en consecuencia a sus súbditos - en función de sus esfuerzos por sostener el **pacto** histórico que estableció Dios con el pueblo de Israel. Esta dependencia de la suerte del súbdito en función del desempeño del monarca,¹¹⁵ constituyó una de las razones centrales por las que el autor del libro es en extremo puntilloso a la hora de evaluar la gestión real.

¹¹⁴ *Lexicon Biblicum II*, “melakim” Tel Aviv, 1965 p.535

¹¹⁵ Cf. 2S 24

El surgimiento de la monarquía constituyó un cambio radical en la historia de Israel porque en muchas formas representaba una antítesis al sistema tribal.¹¹⁶ Esta antítesis se manifestó no sólo en el campo social, político o económico, sino también en el espiritual. Pese al tremendo impacto que el sistema monárquico tuvo en la antigua sociedad israelita, y a diferencia de las organizaciones proféticas y religiosas¹¹⁷, la monarquía no fue nunca definida jurídicamente en la Biblia.¹¹⁸ Su única referencia en el Pentateuco tiene más que ver con ciertos principios morales que, se esperaba, el monarca tuviera como guía personal estricta (Dt.17:14-20). En un análisis de este fenómeno, S. Talmon¹¹⁹ dice:

“Desde entonces el pueblo de Israel llegó a verse a sí mismo antes que nada como una sociedad teocrática. Los antiguos israelitas rechazaban cualquier forma de sistema social que pudiera derivar su autoridad de fuerzas terrenales (es decir de líderes humanos). En su lugar ellos optaron por organizar a su sociedad basada en una fuerte fe en Dios y en una cuidadosa observancia de Sus mandamientos... El sistema monárquico era sólo tolerado entre vastos sectores de la población que lo consideraban un “mal necesario” con el cual no les quedaba otra opción que convivir con él.”

En el reino de Judá esta dicotomía ideológica se resolvió con habilidad al presentar a la casa real como elegida por Dios mismo (Dt.17:15). De este modo, aquellos entre los del pueblo que veían sus deseos cumplidos, y aquellos que temían comprometer la supremacía Divina en favor de un simple ser humano, encontraron también, una manera adecuada para vivir con esta nueva idea,¹²⁰ la que sin duda, por otro lado, contaba también con innumerables y entusiastas adeptos (1S 8).

Éste no fue el caso en el reino del norte. Allí, la ausencia de una dinastía consagrada como la de David, cuya legitimidad era indiscutible en Judá, disminuyó en forma sustancial la posición política de las casas reales a las que les resultó muy difícil establecer y consolidar un liderazgo entre sus súbditos. Estas realidades espirituales y políticas, unidas a la larga sucesión de disputas internas que caracterizaron la historia de Israel desde los días de Jeroboam hijo de Nabat, fueron suficientes para evitar que alguna vez se estableciera una dinastía estable en el reino del norte.¹²¹

La retribución Divina-según la concepción del autor- es generalmente colectiva: El rey peca, a través de su transgresión enloda su honra y la de su pueblo, y cuando viene el castigo, éste no recae sólo en el monarca - si es que recae en él - sino también sobre todos sus vasallos. Esta concepción holística de la monarquía parece

¹¹⁶ H. Reviv, *Israel in the Biblical Period*, Jerusalem, 1978/9, p. 611.

¹¹⁷ Organizaciones sobre las que nos ocuparemos más adelante.

¹¹⁸ S. Talmon, “The Law of the King”, p. 46.

¹¹⁹ *Ibíd.*

¹²⁰ *Ibíd.*

¹²¹ Uffenheimer, *Ancient Prophecy in Israel*, p. 167.

haber sido ampliamente aceptada por todos los estratos sociales que conformaban al pueblo, pues no encontramos en el plano formulativo o discursivo críticas que cuestionen a la misma. Cuando distintos grupos se sublevaron contra sus soberanos de turno, lo hicieron o bien por razones políticas e ideológicas o bien porque precisamente sus transgresiones producían impacto - como debía ser- en el destino de sus gobernados.

La autoridad del rey, así como la del cabeza de tribu o clan, era personal, de manera que sus virtudes eran por lo menos tan importantes como la posición real que ostentaba. Debía ser especialmente justo y recto. En primer lugar porque era más poderoso que sus súbditos y luego porque su deber era mantener la ley y el orden en la sociedad. Ser un rey en Israel significaba, ante todo, ser un juez. Así, cuando el pueblo expresó por primera vez su deseo de tener un rey, clamó ante Samuel diciendo:

“...busca un rey para nosotros para que “nos gobierne”-לְךָ שָׂרָף, וְנִשְׁפָּטָנוּ- (Lit. que nos **juzgar**) como a todas las otras naciones”; (1S 8:5)

Cuando Dios preguntó a Salomón qué anhela recibir de Él, respondió:

“Da, pues, a tu siervo un corazón inteligente para **juzgar** a Tu pueblo...porque ¿Quién es capaz de **juzgar** a este Tu pueblo tan grande?” (1R 3:9)

En los tiempos bíblicos “juzgar” era prácticamente sinónimo de “gobernar”.¹²² La justicia era un atributo esencial en la concepción de la monarquía sostenida por Israel. Así, uno de los salmos dedicados al rey dice:

“Oh Dios da al rey Tu juicio, al hijo del rey Tu justicia, que con justicia gobierne a Tu pueblo, con equidad a los humildes.

Traigan los montes paz al pueblo y justicia a los collados.

Él hará justicia a los humildes del pueblo, salvará a los hijos de los pobres y aplastará al opresor.” (Sal 72:14)

En la misma idea rectora que el Libro de los Proverbios sigue al decir:

“El rey por medio de la equidad afirma el país, mas el que exige donativos, lo destruye.”(Sal 29: 4)

“El rey que hace fielmente justicia a los desvalidos, su trono será para siempre estable.”

¹²² R. de Vaux, *Ancient Israel*, p.152.

(Sal 29:14)

La rectitud era una cualidad que se requería de los reyes en otras partes de la región. Así Hamurabi declara en el prólogo de su famoso código:

“...en ese tiempo Anum y Enlil me nombraron, para promover el bienestar del pueblo a mi Hamurabi, el príncipe devoto y temeroso de Dios, para que haga prevalecer la justicia en el país, para destruir la maldad y la perversidad, para que los poderosos no opriman a los débiles, para vencer a los pueblos de cabeza negra y para iluminar al país.”¹²³

Esta concepción del rey como juez, trae reminiscencias de la descripción del interés de Dan’el por los desposeídos, en la historia de Aqhat:

“.. Es probo, sentado delante de la puerta, en el granero, debajo de un árbol vigoroso, juzgando la causa de las viudas, adjudicando el caso de los huérfanos...”¹²⁴

Los mismos elevados objetivos de justicia y equidad encontramos en las palabras de Lipit-Ishtar cuando describe sus funciones como rey.¹²⁵

De acuerdo con K.Whitelam¹²⁶ tres ideas básicas caracterizaban a la concepción de la monarquía en Israel así como en el antiguo Oriente:

1. La verdadera administración de justicia de los reyes era esencial para la armonía cósmica.
2. Dicha armonía debía garantizar la fertilidad y prosperidad de la nación.
3. El ideal de autoridad monárquica debía incluir la preocupación por los desposeídos como valor fundamental.¹²⁷

EL PRINCIPIO DE RETRIBUCIÓN EN EL LIBRO DE REYES

Según el Libro de Reyes, al igual que el de Jeremías, la destrucción del reino de Judá sobrevino debido al culto pagano establecido por el rey Menasés durante su reinado (2 Reyes 21:10-16; Jer. 15: 4). Es interesante notar que la concreción de dicho colapso se llevó a cabo tiempo después, en los días del rey Sedequías (2 Reyes 25). Esta postergación del castigo, no constituía ningún problema teológico ya que hasta que la revolución Deuteronomista (Deut. 24:16; 2 Reyes 14:6; 1Cr 25:4) estuvo

¹²³ W. Durant, *The Story of Civilization*, p. 219.

¹²⁴ ANET, p. 159 y 164, ver texto traducido del inglés.

¹²⁵ Cf. Lara Peinado y Lara González, *Los Primeros Códigos de la Humanidad*, pp.83-4

¹²⁶ K.Whitelam, *The Just King: Monarchical and Judicial Authority in Ancient Israel*, Sheffield, 1979, pp.29,

37

¹²⁷ Este último punto se observa más fehacientemente en la literatura profética clásica.

firmemente establecido en el plano doctrinario y literario, el principio que regía popularmente era aquel que rezaba:

“Los padres comieron las uvas agrias, y los dientes de los hijos tuvieron la dentera” (Ez18:1-3; Jer 31:29).

Es más, cuando el profeta Isaías le anuncia a Ezequías que debido al excesivo honor que le había rendido a sus visitantes de Babilonia, sus hijos no verían la posteridad de su reino (“2R 20:12-18), éste contestó:

“La palabra de YHWH que has hablado es buena. Después dijo: Habrá al menos paz y seguridad en mis días” (2R 20:19)

No obstante las múltiples advertencias comunicadas a los sucesivos monarcas seguidas de sus inapelables finales trágicos, el pecado no se corrigió. Una casa real después de otra, eran destruidas y caían en el reino de Israel de acuerdo a la palabra de Dios mientras los Reyes, impertérritos, continuaban en los caminos de Jeroboam. Esta sucesión de acontecimientos continuó de manera inexorable hasta que, según nos cuenta el texto, Dios no quiso excusar ya más al reino del norte, y en el año noveno del reinado de Oseas, hijo de Ela (722 AEC), el reino de Samaria fue aniquilado y sus habitantes exiliados de su tierra (2R 17:6-18).

Es interesante observar que si bien el último rey de Samaria no hizo lo bueno ante los ojos del Señor, según nos cuenta el Libro:

“...hizo lo malo ante los ojos del Señor, aunque no como los reyes de Israel que habían sido antes que él” (2R 17:2).

Este aspecto teológico de nuestra narrativa nos permite examinar la perspectiva doctrinaria que nuestra obra poseía, en ese momento, respecto del pecado. Éste era acumulativo, y en algún momento, su daño debía ser reparado. Esta realidad podía conducir, inclusive, a que la mencionada reparación, o sea, el advenimiento del castigo por ese pecado, se produjera en tiempos de un monarca que tal vez no lo mereciera del todo. Un ejemplo contundente de esta situación es expuesto en la crónica del reinado de Acab, rey de Samaria e hijo Omri, quien, como en el caso de Ezequías, su descendencia termina pagando por sus alegadas transgresiones.

El tema refiere al incontenible deseo del soberano de hacerse con el viñedo de su vasallo Nabot quien, tozudamente, se negaba a vendérselo o inclusive a trocárselo por otro, aún mejor que el que tenía, pero en un lugar diferente. El motivo pretendido de Nabot por su rechazo, según nos narra el texto, es que ese viñedo

constituía una heredad de sus antepasados a la que le estaba vedado renunciar.¹²⁸ Deprimido el rey Acab le cuenta a Jezabel, su esposa fenicia, lo ocurrido, quien, por medio de un juicio falso ejecuta a Nabot y le expropia el viñedo para su esposo¹²⁹ (1R 21:1-16). Seguidamente, se explicita como el profeta Elías, advertido por Dios sobre el asesinato de Nabot, arroja improperios contra el soberano maldiciéndolo a él y a su descendencia y le anuncia el pronto colapso de su administración real (1R 21:17-26). Relata el texto, que al escuchar el Rey lo que estaba por sobrevenirle,

“...rasgó sus vestidos y puso cilicio sobre su carne, ayunó, y durmió en cilicio, y anduvo humillado” (1R 21:27).

Al observar Dios la sumisión y el aparente arrepentimiento del rey pecador, convoca a su profeta Elías y le dice:

“¿No has visto cómo Acab se ha humillado delante de mí? Pues por cuanto se ha humillado delante de mí, no traeré el mal en sus días; en los días de su hijo traeré הַעֲרָה “el mal”, sobre su casa” (1R 21:29).¹³⁰

Dicho הַעֲרָה “mal”, efectivamente, sobrevino sobre el segundo hijo de Acab, Joram, cuando es ejecutado por su lugarteniente Jehú, hijo de Nimsi, quien a la sazón, lo iba a suceder imponiéndose como nuevo soberano de Samaria luego de exterminar a toda su familia (2R 10:1-17). Así nos relata el texto:

“...cuando vio Joram a Jehú, dijo: Hay paz, Jehú? Y él respondió: ¿Qué paz, con las fornicaciones de Jezabel tu madre, y sus muchas hechicerías?

Entonces Joram volvió las riendas y huyó, y dijo a Ocozías: ¡Traición, Ocozías!

Pero Jehú entesó su arco, e hirió a Joram entre las espaldas; y la saeta salió por su corazón, y él cayó en su carro.

Dijo luego Jehú a Bidcar su capitán: Tómalo, y échalo a un extremo de la heredad de Nabot de Jezreel.

Acuérdate que cuando tú y yo íbamos juntos con la gente de Acab su padre, el Señor pronunció esta sentencia sobre él diciendo:

¹²⁸ Es interesante observar en este caso las divergentes perspectivas respecto al “derecho a la propiedad” que poseían los reyes, por un lado y los terratenientes tradicionalistas, por el otro. Ver M.Lahav, “Royal Lands in Israel” Sefer Zer-Kavod, ed., H.M.Y.Guevariahu, Israel *Society for Biblical Research*, Jerusalén 1967, pp. 207-45; F.Yafe, *Profetas...*pp.130-81

¹²⁹ Cotejar más arriba con lo expuesto respecto del valor de la “justicia” como atributo esencial de un monarca que sea considerado digno.

¹³⁰ Ver también el caso de Roboam, hijo de Salomón, quien pagó por los pecados de su padre (1R 11:12).

El libro de Reyes | Felipe Yafe

Que yo he visto ayer la sangre de Nabot, y la sangre de sus hijos, dijo el Señor; y te daré la paga en esta heredad, dijo el Señor. Tómalo pues, ahora, y échalo en la heredad de Nabot, conforme a la palabra del Señor” (2R 9: 22-26).

Si bien la modificación de este principio había sido ya enunciado en Dt 24:16, luego de la destrucción de Jerusalén, la misma se volvió parte de la nueva y muy necesitada propuesta teológica del liderazgo profético (Jer 31:29-30, Ez 18:2), que buscaba una nueva luz para el devenir de Israel luego de la más terrible catástrofe sufrida por ese pueblo en aquellos días.