

MILTON SCHWANTES

Sufrimiento y Esperanza en el Exilio

Historia y Teología del Pueblo de Dios en el siglo VI a.C.

Traducción:

Pablo Gallego y
José L. Caravias

Colección BIBLIA 26

Iglesia de Cuenca

EDICAY

Septiembre 1988

PRESENTACION

Para comprender la conciencia de todos los exilios...

En casi todas las marcadas épocas en las que se resuelve la Palabra de Dios, como historia antigua, hay una conciencia y figura real del Exilio. La conciencia de exilio la tiene el escritor y se la siente en cada gesto, expresión y actitud de los personajes más significativos. A través de las actitudes nacidas de ese fondo de sentimiento común que llega a ser hasta conciencia comunitaria, se origina la preparación de una figura de exilio, de un arquetipo de esa realidad vivida. El exilio es una situación vital, real experimentada por pueblos y tiempos, sea en posición de camino, sea en tienda refugio, sea en distancias corridas o en lejanías que hacen asilos. El pueblo se siente tan pueblo como exiliado y acepta el exilio como constitutivo de su ser, aunque fuera temporal. De esa manera la realidad de exilio está en la mente del pueblo de Dios como algo que acompaña, que realiza, que conforma su ser.

Desde este contenido de la historia antigua, se examina nuestra actual situación latinoamericana y se descubren afinidades

estremecedoras, tanto por la vigencia de realidades sociales similares, como por el parecido de respuestas personales y comunitarias idénticas. La historia se repite y se la vuelve a vivir. La Palabra de Dios nos permite regresar vivientes a nuestra prehistoria, a los orígenes de nuestro pretérito y a través de la Palabra pronunciada o revelada entonces, sentimos la verdad de nuestro presente y esperamos nuestro futuro. El exilio es sufrimiento y esperanza siempre y el exilio fue pasado y es presente y en el exilio presente renovamos la vivencia de los viejos exilios, retenida en la palabra viva de Dios.

Milton Schwantes revive esta realidad bíblica en Chile, hace escasos dos años. Con comunidades que saben en su dolor y en sus escondites, en los que fraguan la valentía de su resistencia a la opresión, lo que es la lucha por los pobres, analiza en este momento la historia del pueblo de Dios en el exilio del siglo sexto antes de Cristo. Conocer el exilio presente implica una experiencia viva de él -vivirlo, sentirlo, padecerlo-; saber de ese exilio bíblico anterior a Cristo, exige aceptar la actitud perseguida de un pueblo y su esperanza de liberación.

Schwantes está preparado para lo uno y lo otro y para algo más: para descubrir la identidad de ambas vivencias, los parecidos históricos y sociales, las afinidades antropológicas y teológicas, la historia del hombre de dos generaciones y la presencia de Dios en todos los tiempos.

Descubriendo diferencias y analizando parecidos, el autor nos lleva a la fuente de toda personalidad humana y social. Llegar a identificar a todo exiliado y al significado de su exilio en la historia; llegar a comprender la conducta de todo un pueblo en situación de exilio y la razón de sus reacciones en búsqueda de liberación, constituyen procesos de reflexión humanizadores y sobrenaturalizadores. Es la búsqueda de un contacto con el Dios de la historia, mientras ella se compone en terrenos de nadie, en donde la vida está más supeditada a la sorpresa de lo ajeno y a la presión de lo desconocido. Conocer

a Dios en lo humanamente desconocido es un proceso no común: sin embargo, la historia antigua y la Palabra de Dios pronunciada antiguamente nos permiten sentir que los presentes exilios son como los de esa antigüedad. Para el pueblo judío el exilio fue un sufrimiento preñado de esperanza. Para los pueblos latinoamericanos también lo es. A Latinoamérica -analizada por Schwantes en Chile paradigmático, la esperanza se le está desbordando proféticamente desde la realidad de exiliada en la que le han colocado conocidas opresiones.

Nuestra liberación está en la Palabra viva de Dios. Ese es el empeño aleccionador de Miltón Schwantes en este libro precioso que entregamos a nuestros fieles y exigentes lectores.

Fr. LUIS ALBERTO LUNA TOBAR, O.C.D.
Arzobispo de Cuenca

Cuenca, 16 de julio de 1988

INTRODUCCION

El primer esbozo de este ensayo fue formulado en Chile. En octubre/noviembre de 1986, se reunía un grupo de cristianos con el fin de evaluar su práctica junto a los pobres y su resistencia a los opresores, a la luz de la Escritura. Tuve la felicidad de asesorar a estos hermanos y hermanas. Auscultamos los textos bíblicos del exilio del siglo VI. Se nos hicieron familiares. Se convirtieron en nuestra compañía. Sirvieron simultáneamente como espejo y como voz crítica y animadora.

Del estudio en conjunto brotó la necesidad de la anotación escrita. Pude iniciarla en el correr de aquel nuestro seminario. La complementé posteriormente, siempre bajo el impacto de la heroica resistencia y de la tenaz no-sumisión del pueblo chileno. El presente

ensayo continúa, pues, nuestro estudio en grupo. Sistematiza nuestras oraciones y celebraciones, nuestros intercambios de experiencias y nuestras reflexiones.

En esta presentación no están los detalles y los pormenores de la historia y literatura de los tiempos exílicos. Como lector no imaginario al especialista, sino al animador de la comunidad que, como los integrantes de nuestro seminario de estudios, quiere informarse sobre aquellos tiempos y sobre sus creaciones literarias. Me apresuré, pues, en fortalecer una visión general. Pensé presentar un inicio de la temática. Me tomé la libertad de dejar a un lado el debate de puntos polémicos. Me olvidé, en la medida de lo posible, de los muchos y complejos debates de puntos críticos literarios. Y suprimí discusiones de notas al pie del texto e informaciones bibliográficas. Quien conoce la materia, percibirá, en el transcurso de la lectura, por dónde pasan mis opciones exegéticas. Para quien quiera tomar las primeras informaciones, adjunté, al final, alguna bibliografía mínima. A través de ella pueden tenerse igualmente acceso a otra bibliografía consultada por mí.

Antes de nada agradezco a los compañeros y a las compañeras chilenos por la convivencia que con ellos pude tener y por lo que de ellos aprendí. Estoy igualmente muy agradecido a quien se tomó la tarea de leer mis apuntes y criticarlos. Anoté muchas de sus sugerencias. Estos primeros lectores y lectoras fueron: Marga J. Ströher, Carlos A. Dreher, Claudio Molz, Uwe Wegner. A todos ustedes mi gratitud por su empeño y su estímulo.

Dedico este ensayo a los empleados y empleadas, estudiantes, profesoras y profesores de la Escuela Superior de Teología de San Leopoldo (RS). Expreso también mi agradecimiento por los casi nueve años que hemos tenido de convivencia y estudio en conjunto. Desde mediados de 1978 la Escuela Superior de Teología me ha confiado una de las cátedras en el área del Antiguo Testamento. El presente ensayo proviene del ambiente de estudio y de la posibilidad

de asesoría que me fueron propiciadas en estos últimos años. Estoy muy agradecido por estas experiencias.

Enero de 1987
Milton Schwantes

1 NUESTRO EXILIO DE CADA DIA

1.1. El exilio en que vivimos

América Latina vive en exilio. Esta situación no viene de hoy. Se inicia con la invasión de la Colonia, hace quinientos años. Las naciones indígenas fueron conquistadas y masacradas. Sus tierras se las apropiaron los vencedores europeos. Las personas fueron tomadas presas. Fueron amordazadas. Las naciones indígenas se convirtieron en exiliadas en su propia tierra.

Un buen número de los conquistadores llevaron buena vida, rodeados de esclavos y esclavas. Con todo, la gran mayoría, también de los que emigraron para acá, fue sometida. Los africanos, deportados para las Américas, fueron sometidos a la esclavitud. Los emigrantes fueron convertidos en presentadores de servicios. Ocuparon funciones subalternas. En fin, el capital se posesionó de las grandes mayorías. Los transformó, en indios, negros e inmigrantes sin tierra. Los hizo moradores de las periferias urbanas, convertidas en inmensos campamentos. Asalarió a todos. Los pueblos latinoamericanos fueron transformados en exiliados en sus propios países. Aquí son habitantes. No son ciudadanos.

Especialmente es oprimida la mujer. El machismo se impone en todas partes. Los beneficios sociales están bajo el control del hombre. Son su reserva. Su monopolio. La mujer negra, la mujer indígena, la mujer trabajadora vive particularmente sin privilegios. Su jornada de trabajo es mayor. Su color es causa de discriminación. Su cultura es motivo de desprecio. América Latina en el exilio es, en especial, un exilio de mujeres.

Muchos están desterrados porque lucharon por sus pueblos. Las dictaduras militares son exclusivistas. En Chile, imponen un baño de sangre y el exilio. En Paraguay, someten al pueblo con corrupción y desierto. Y, en otros tantos pueblos, las fuerzas de las armas crean millares de exiliados. Las dictaduras son semejantes al exilio.

Muchas son las formas de nuestros exilio, de nuestro dolor. Tan solo señalaré el dolor. Lo invoqué. Mencioné símbolos. Señalé síntomas. El sufrimiento es aun mayor y más genocida.

Por lo mismo, los desterrados resisten, soñando con el regreso a Chile, a Paraguay, a Guatemala. Las mujeres se organizan, rescatando su cuerpo y el sentido de su sensibilidad. Los obreros reivindicán. Los indígenas resisten.

Los poderosos sabrán cortar flores. Con todo, no serán capaces de impedir la primavera.

Así pues, la Biblia nos anima para esta primavera. Nos habla de exilios para animarnos a la resistencia y a la organización.

1.2. Exilios que fueron vividos

En verdad, la Biblia habla de muchos exilios. Uno de ellos es el más conocido. Se trata del que usualmente llamamos EXILIO BABILONICO. Sucedió en el siglo VI antes de Cristo. Más exactamente fue desde el año 597 hasta 538 antes de Cristo. Más adelante hablaremos de este exilio babilónico. De momento estudiaremos otros exilios que no llegaron a ser tan conocidos como fue el exilio babilónico.

En el siglo VII, sucedieron tres exilios, los cuales envolvieron a muchas personas. La gran potencia internacional de este siglo fueron los asirios. Se enseñorearon de todo el mundo conocido de

aquel entonces. La deportación de las poblaciones dominadas (en especial de sus élites) era una práctica de guerra y de subyugamiento.

En el año 732 a.C., los asirios deportaron unas 20.000 personas de las regiones del Norte de Israel. Al respecto podemos leer 2 Re 15,29.

En el año 722 los mismos asirios llevaron al cautiverio a los habitantes de Samaría, capital de Israel, el Reino del Norte. No sabemos cuántos miles de personas fueron afectadas por este destierro. Pero ciertamente no fueron pocas. Los asirios acostumbraban a trasladar habitantes de otras partes de su vasto imperio para sustituir a los deportados. Al respecto podemos leer en 2 Re 17,1-6 y 18,9-12.

En el 701 hubo nuevamente otro destierro. Esta vez los ejércitos asirios tomaron al asalto las ciudades fortificadas de Judá, en el Reino del sur. Leemos a este respecto en 2 Re 18-20. Mucha gente fue afectada por el exilio. Los textos bíblicos no mencionan números. Un general asirio relata haber deportado 200 000 personas de Judá. Este dato debe ser exagerado, porque en aquellos tiempos la población de este territorio no pasaba de unos 200 000 habitantes. Digamos, pues, que este general exageró y que solo había deportado 20. 000 personas. Y, aún así, el número es alto.

Sucedieron además otras deportaciones. No todos los exilios fueron registrados; con todo, aquí y allá se nota alguna referencia. En Amós 1,6, es mencionado el destierro de pueblos enteros, probablemente pertenecientes a Judá. En Jeremías 52,12-30, son citadas diversas deportaciones alrededor del año 587 a C. Estos ejemplos muestran que el pueblo de Dios fue víctima de muchos exilios.

Por lo tanto, aunque el exilio de Babilonia sea el más conocido, no es el único. Este exilio permaneció en la memoria. Fue superado. Pero

no cayó en el olvido, como sucedió con los demás, inclusive los del siglo VII.

Los exilios de este siglo VII afectaron efectivamente a muchos miles de personas. Con todo su destino no fue rescatado. No pudieron regresar. En fin, caían en el olvido, aún a pesar de que el profeta Jeremías se acordara de ellos alrededor del año 630 (Jeremías 30-31).

Con todo, no podemos considerar inútil y sin sentido el sufrimiento de los millares de deportados del siglo VII y de otros tiempos. Su destino y su experiencia no dejaron de contribuir para que los exiliados del 597 no fueran olvidados y pudieran salir con éxito. Con su experiencia de derrota contribuyeron a que otros vencieran.

La vuelta victoriosa de los exiliados del 596 es, pues, un rescate de diversas generaciones de exiliados, de millares de deportados. Justamente por eso, es tan valioso volver la atención hacia el exilio babilónico.

Pero antes de dar este paso, conviene que ampliemos nuestra comprensión de lo que fue el exilio en la Biblia. Pues el exilio no es solo una deportación. Veamos.

1.3. Exilios en tierra ocupada

Las deportaciones, promovidas por los ejércitos asirios y babilónicos fueron momentos que marcaron al exilio. Pero el exilio del pueblo de Dios no se redujo a ellas.

Personas deportadas pasaron a vivir en tierra extraña, un suelo dominado por reyes opresores. Para el pueblo de Dios, eso era algo terrible. Con todo, era igualmente horrible vivir oprimido en la propia tierra.

Para los hebreos, la tierra de Canaán era suelo ocupado. Era lugar no libre. Esta falta de libertad no se debía tanto al hecho de que en ella vivieran cananeos. Pues estos mismos cananeos se volvieron aliados de los hebreos venidos de Egipto. Lo muestra la historia de Rahab (Jos 2). La prostituta Rahab, mujer oprimida y marginada de Jericó, se pasó al lado de los israelitas, pobres como ella. Se ve aquí que el problema no eran los cananeos en general.

La cuestión eran los reyes cananeos. Estos mantenían la tierra bajo su control. Oprimían a los campesinos, porque exigían altos tributos y los saqueaban. Al tomar la tierra los hebreos venidos de Egipto, la libraron de la opresión y ocupación de los monarcas cananeos. Para el pueblo de Dios, la toma de la tierra, contada en los primeros capítulos de Josué, fue la liberación del suelo.

Durante muchas generaciones, las tribus de Israel vivieron en tierra liberada. Con todo, se implantó después la monarquía. Saúl, David y Salomón, cada vez más fueron tomando costumbres cananeas. Pusieron la tierra bajo su control. Los propios reyes israelitas pasaron a explotar al pueblo de Dios. Ocuparon la tierra.

Esta es la hora de los profetas. Luchan por el rescate de la tierra en provecho del pueblo. Denuncian la explotación promovida por los reyes a través de los templos y de la idolatría. Anuncian el aplastamiento de los opresores, para que los campesinos puedan volver a respirar. Animan a la gente con la mística de la tierra sin males, de la vida, en la que los frutos de la viña y de la higuera puedan ser usufructuados sin miedo (Mq 4,4).

Pasaron otras tantas generaciones. Muchos de los profetas fueron asesinados. Pero sus esperanzas permanecieron cual esperanza que guía. Y Jesús de Nazaret las retomó en aquella situación de extrema opresión de la tierra por el Imperio Romano y por las autoridades judías. Volvió a proclamar “el año aceptable a Yavé” (Lc 4,19). Era el año de la libertad de la tierra, para que los pobres, quebrantados, humillados, exiliados, cautivos, reconquistasen sus

derechos y su dignidad. En este año, la cosecha será del ciento por uno (Mc 4,8). Todos tendrán vida en abundancia (Jn 10,10).

En la Biblia, el exilio no es solo deportación o fuga hacia una tierra extraña. Es también opresión y vida indigna en la propia tierra, en el país en el que se nace. Si los profetas no hubiesen sido baluartes contra los opresores que querían ocupar la tierra del pueblo de Dios, los exiliados probablemente no hubiesen tenido fuerzas para soñar el sueño de la vida.

El primer Isaías denunció a los acaparadores que querían “juntar tierra a tierra” (Is 5,8). El segundo Isaías calmó a los exiliados de Babilonia: “Salgan de ahí” (Is 52, 11). Las denuncias del primer Isaías son una especie de preparación para la convocatoria del Segundo Isaías. Superación de las deportaciones y superación de las opresiones en la propia tierra son los dos lados de una misma moneda. Rescate de los exiliados y de la libertad son hermanos gemelos.

1.4. El exilio de ellos - el exilio nuestro

Vivimos en exilio. La Biblia nos habla de exilios. No vamos a querer igualar las dos situaciones. ¡Nada de identificaciones apresuradas! ¡Nada de juxtaposiciones! En la Biblia el exilio tiene su modo de ser bien peculiar. Son condiciones distintas a las de ahora. Cuando más adelante observemos el exilio babilónico en detalles, lo habremos de percibir con nitidez.

Sé muy bien que es necesario cultivar el sentido de las diferencias, pero también no debemos caer en exageraciones. Ciertamente las semejanzas son muchas. Las condiciones se aproximan. Al mirar los exilios en la Biblia es como si mirásemos en un espejo. En el espejo estamos nosotros. Y aún así, somos diferentes del espejo.

¿El exilio de las personas de la Biblia se parece a nuestro exilio? Con este sentido, de semejanzas y de diferencia, queremos

aproximarnos a la que fue la experiencia exílica más significativa en la Biblia:

La deportación a Babilonia, tierra extraña controlada por un ejército feroz y sin piedad

2. LA DEPORTACION A BABILONIA

LOS ACONTECIMIENTOS

2.1. ¡Una experiencia victoriosa!

El exilio babilónico fue doloroso, como todos. Millares vivieron en el destierro. Innumerables fueron las personas que sucumbieron ante los sufrimientos de largas marchas y trabajos forzados. La vida de estos exiliados no fue nada suave. Pero, en medio de este dolor floreció la esperanza. El retorno a la tierra vino a ser posible. El exilio babilónico fue, pues, un sufrimiento transformado en éxito.

La victoria fue tan grande, que generaciones posteriores llegaron a aumentar y ampliar el alcance del acontecimiento. Se sabe de sobra que una sola parte del pueblo, relativamente pequeña -como luego veremos- fue afectada por el destierro. Escritores posteriores se refieren a esta deportación como si hubiera afectado a todo el pueblo. Es lo que sucede con los autores de los libros de Esdras, Nehemias, y Crónicas. Acostumbramos a llamarlos “cronistas” quienes elaboraron su literatura alrededor del año 300 a.C. Se encuentran, pues, a más de 200 años de distancia de la deportación del siglo VI. Para estos cronistas toda la población de Judá y de Jerusalén fue llevada al exilio.

La tierra permaneció en “reposo” (2 Cro 36,21). Permaneció vacía y deshabitada. Veremos enseguida que esto no corresponde propiamente a los acontecimientos históricos. Corresponde más bien a una cierta interpretación. Es un modo de ver la intención de los cronistas para demostrar que el acontecimiento más importante y

decisivo para las generaciones pasadas había sido la superación del exilio babilónico. Esta experiencia dolorosa pero victoriosa marcó profundamente toda la historia subsecuente del pueblo de Dios. Y también nuestra resistencia a nuestros exilios actuales puede ser entendida como en línea con aquella experiencia. Somos aprendices de aquellos que resistieron contra la opresión de los ejércitos de Babilonia.

Ya sabemos que los acontecimientos en cuestión tienen gran relevancia. Veamos, ahora, cuáles fueron estos eventos tan cargados de sentido.

2.2 La coyuntura internacional

El exilio babilónico sucedió en el siglo VI. Pero, para comprenderlo bien, debemos regresar inicialmente al siglo VIII. Ahí se va preparando el escenario, en el que ocurre la deportación del siglo VI.

A mediados del siglo VIII, los asirios retoman su proyecto de dominación internacional. Vienen de Mesopotamia. Viven en la parte norte de esta fértil región. Desde ahí, avanzan en dirección al Mediterráneo. Ocupan las principales ciudades portuarias del área. Desde ellas avanzan hacia el sur. En el año 732, aniquilan a Damasco y, como vimos, parte del territorio de Israel. En el año 722, se anexionan Samaría. En el 701 destrazan Judá y casi conquistan Jerusalén. Después de haber puesto bajo control a Palestina, bajan a Egipto. Lo conquistan en los primeros decenios del siglo VII. Y, con ello, son señores del mundo entonces conocido. A la primera mitad del siglo VII (700 hasta 650) corresponde el auge de la dominación internacional de los asirios. Sus ejércitos eran terribles en las masacres y por ello muy temidos.

Por más masacradora que fuera su opresión, no fue duradera. Los primeros en reaccionar fueron los egipcios. No lo permitía su milenaria tradición y sus fértiles valles junto al Nilo. Conquistaron su autonomía. Expulsaron a los asirios de sus tierras. Y, además de

derrotar a los invasores, fueron en su persecución. Luchan contra la hegemonía asiria en Palestina. Por el momento, ocupan algunas áreas allá. Así, los ejércitos egipcios alcanzan el río Eúfrates -uno de los grandes ríos de Mesopotamia- en el período de agonía asiria. Esta influencia egipcia en Palestina, durante la segunda mitad del siglo VII y en el propio siglo VI, es decisiva para comprender la deportación de Judá.

No solo los egipcios lucharon contra la hegemonía asiria. También lo hicieron los babilonios. Estos ocuparon las regiones al sur de Mesopotamia, área muy fértil entre los ríos Eúfrates y Tigris. Paso a paso fueron corroyendo la dominación asiria desde el sur, de modo que los asirios se vieron entre dos frentes. De un lado estaban los egipcios. De otro los babilonios. Los asirios sucumbieron a esta doble presión. En el año 612, Nínive, su última capital, fue tomada y convertida en ruinas.

En esta derrota de los asirios, los egipcios y los babilonios fueron aliados. Pero cuando se trató de definir la sucesión de los asirios en el escenario internacional no aconteció lo mismo. Ambos querían ser candidatos. Ambos quisieron poner bajo su control los territorios que, anteriormente, habían estado bajo la mordaza asiria. Para Palestina, esta disputa por la hegemonía iba a tener consecuencias decisivas, ya que estaba situada entre las dos grandes potencias en discordia.

Los babilonios terminaron por imponerse. Consiguieron realizarlo en Palestina. Pero jamás pudieron conquistar Egipto. Este permaneció autónomo. Y continuó como una amenaza en el horizonte.

Para Judá, este “impasse” entre babilonios y egipcios fue fatal. Y eso se debe a la posición estratégica de su territorio.

Para los ejércitos egipcios, era importante tener a Judá como aliado, ya que era un área para el abastecimiento de sus tropas. Rigurosamente para los que vienen de Egipto. Judá se constituyó en el primer lugar donde los ejércitos podían reabastecerse. Después

de centenares de kilómetros por terrenos áridos e inhóspitos, la región de Judá abastece de agua y comida. Por tanto, para las estrategias militares de aquellos tiempos, un territorio así era decisivo. Por eso los faraones de aquella época trataron de mantener buena vecindad con los reyes de Jerusalén.

También para los generales babilonios, el pequeño y en sí insignificante territorio judaico se impone como importante. Lo necesitaban para una proyectada futura invasión de Egipto y también para impedir contraataques egipcios. Esta posición estratégica de Judá, es a mi modo de ver, la causa de su destrucción y de su deportación. Judá como que fue triturado por el choque de dos grandes potencias del siglo VI: Babilonia y Egipto.

Deberíamos pasar a describir los detalles de los episodios en cuestión. Pero antes de encaminarnos a esta tarea, conviene atender la situación interna de Judá.

2.3. La coyuntura nacional

En el siglo VII, Judá vivió dos situaciones profundamente distintas. El exilio del siglo VI estará bajo el impacto de esta coyuntura del siglo anterior. '

Manasés: opresión

La primera mitad del siglo VII fue determinada por el régimen de Manasés (696-642), del cual nos habla 2 Re 21, 1-18. Sus 55 años de gobierno coinciden con el auge de la dominación asiria. Manasés refleja, a nivel nacional, la hegemonía y opresión internacional de Asiria. Fueron años de terrible represión. En 2 Re 21, 16 se lee que “derramó muchísima sangre inocente, hasta llenar a Jerusalén de uno a otro extremo”. Opresión peor no se conoce de ningún ocupante del trono de David.

Amón: continúa la opresión

Amón, hijo de Manasés, pagó por los crímenes de su padre. Pretendía dar continuidad a los desmanes de su antecesor (! Re 21, 19-26). Pero no le fue bien. Vio su régimen reducido a dos años (641-640). Fue asesinado por “sus siervos”, es decir, sus propios ministros. Y con eso se cierra uno de los períodos más funestos y opresores de la historia de Judá.

Josías y Joacaz: nuevos tiempos

El asesinato de Amón debió ser desestabilizador para el régimen. Abrió brechas en el poder. Y, además de eso, los asirios ya estaban debilitados. No les quedaba tiempo para dar protección a sus aliados en una nación insignificante como era Judá. Bajo estas circunstancias emerge un nuevo poder. Nuevas fuerzas pasan a marcar el escenario político nacional. Se trata del “pueblo de la tierra” (2 Re 21, 24). Son los campesinos judaítas. Intervienen en Jerusalén. Echan por tierra la corte de Manasés, de Amón e inclusive a sus ministros golpistas que lo habían asesinado. E imponen como gobernante a un niño de 8 años de nombre Josías. Ahora bien, nadie entroniza un niño de 8 años para gobernar. Por lo tanto, al entronizar a Josías, los campesinos judaítas se entronizan a sí mismos. Asumen los asuntos del Estado de Judá. En secuencia, podemos considerar esta intervención del pueblo de la tierra en Jerusalén con sentido revolucionario. Esta revolución del campesino judaíta lleva fecha del 640/639 a.C. Josías, un niño, fue su símbolo mayor. Es tenido como nuevo David, creyente y justo, como el David de la historia (1 Sam 16 hasta 2 Sam 5); pequeño y débil como aquél que Isaías prometiera (Is 9, 2-7; 11,1-9). En este sentido, esta revolución campesina tiene señales mesiánicas.

En el 18º año de Josías, es decir en el 622, la revolución toma nuevos rumbos. 2 Re 22-23 lo describe ampliamente. Se trata de la así llamada reforma josiánica. Esta reforma parece tener dos aspectos. Por un lado estabiliza, revalida y sanciona las conquistas

de la revolución del 640. Pero, por otro lado, concentra la sociedad en Jerusalén. Transforma el templo de la capital en el único santuario. Solamente en su altar pueden realizarse los sacrificios. Los demás templos de las ciudades menores o aldeas son desactivados, y esto significa que el campo judaíta pierde fuerza. Por tanto la reforma josiánica es ambigua. Confirma ciertas reformas populares. Pero también concentra la sociedad judaíta en torno a los intereses de Jerusalén. ¡La reforma judaíta es efectivamente reformista! Por eso no es raro que ciertos sectores populares se mantuvieran reformista! Por eso no es raro que ciertos sectores populares se mantuvieran críticos ante ella. Es el caso de la profetiza Joldá (2 Re 22, 14-20), que ve con simpatía la persona de Josías, pero no ve el futuro en Jerusalén y Sión.

La reforma josiánica se debe posiblemente a una nueva coyuntura política internacional que surgió después del 640. Los asirios estaban en franca retirada. Los egipcios no habían aparecido todavía como sucesores de los asirios. Surgió un cierto vacío. Josías trató de aprovecharlo. Quiso anexionar los territorios al norte de Jerusalén, es decir, los antiguos territorios de Israel. Se hacía necesario aumentar el poder, incrementar el ejército. La reforma josiánica tiene pues aires “imperialistas”. Tiene un deje conquistador. A partir de ahí, pueden explicarse sus deseos concentradores: su anhelo de establecer a Jerusalén como único núcleo religioso.

En todo caso, la reforma josiánica no alcanzó a imponerse militarmente a nivel internacional. Sucumbió frente a los egipcios. En el año 609, Josías se opuso al avance egipcio. en una batalla junto a Megido. Y murió. Sus ejércitos eran frágiles para hacer frente a los egipcios que se disponían a luchar por el control del mundo.

Muerto Josías, “ el pueblo de la tierra” vuelve a intervenir. Impone la sucesión. Joacaz es hecho rey en el 609. Pero solo permaneció en el poder tres meses. Los egipcios no se fiaban de este representante

de los campesinos. Fue depuesto y deportado a Egipto, donde encontró la muerte (Jer 22,10-12).

Vuelta a la represión: Joaquín

Los egipcios impusieron a Joaquín como nuevo soberano. De él nos hablan 2 Re 23,34-24,17. Su nombre había sido Elyaquín. Para evidenciar su sumisión a los egipcios, éstos lo rebautizaron con el nombre de Joaquín. Para mantenerse en el poder tuvo que pagar pesados tributos a sus jefes. Los cobró, justamente, del “pueblo de la tierra”. Podemos imaginar que estos campesinos lo consideraron como su enemigo. Para imponerse tuvo que recurrir a la represión. La vida de Jeremías es un testimonio de esta violencia promovida por Joaquín. De alguna manera se vuelve a los días de Manasés.

Joaquín subió al poder el 608 por obra y gracia de los egipcios. Pero estos egipcios no pudieron estabilizar el poder en Palestina. El avance de los babilonios los hizo retroceder a sus tierras junto al río Nilo. En consecuencia, también Joaquín se pasó al otro lado. Vino a someterse a Babilonia. Pero tan pronto como las tropas babilónicas se retiraron, se declaró independiente, posiblemente presionado por el “pueblo de la tierra”. En medio de esta política de idas y vueltas, de sí y de no a la vez, Joaquín murió en el 598. Su sucesor tuvo que beber el cáliz amargo preparado por este Elyaquín, rebautizado como Joaquín.

Deportación bajo Jeconías

Asumió el poder su hijo de nombre Jeconías, llamado también Joaquín como su padre. Dio continuidad a la política anti-babilónica de su padre. Pero no consiguió mantenerse más allá de tres meses, en el 597. Las tropas babilónicas posiblemente ya estaban en marcha cuando moría su padre y él asumía los asuntos del Estado. Babilonia necesitaba mantener bajo su control a Judá, para impedir cualquier avance egipcio. Ante la supremacía del enemigo que mantenía cercada a Jerusalén, Jeconías no intentó defenderse. Se

entregó a los babilonios, como se lee en 2 Re 24,10-17. El rey, su corte y unas 10 000 personas fueron deportadas. Principalmente fueron afectadas las fuerzas militares. Pueden verificarse claramente en 2 Re 24,14-16. El motivo es evidente. Los babilonios querían evitar movilizaciones militares de parte de Judá. Por eso puede decirse que la deportación del 597 buscaba principalmente la desmilitarización.

El último soberano: Sedecías

En lugar de Jeconías, los babilonios coronaron a Matanías (2 Re 24, 17-25, 21). Y, para que no hubiese dudas en cuanto al origen de su autoridad, le cambiaron el nombre por Sedecías. Fue el último de los reyes davídicos en Jerusalén (597-587). Los exiliados en Babilonia no lo reconocieron como soberano y continuaron reconociendo a Jeconías como el rey legítimo (Ez 1,2 y 2 Re 25,27-30).

También Sedecías se rebeló contra los babilonios. Suspendió el pago de los tributos. Pensó que en eso podría tener el apoyo del “pueblo de la tierra” (vea 2 Re 25,19). Los ejércitos babilónicos regresaron a sojuzgar a los revoltosos. Esta vez hay resistencia hasta el fin. Después de largo asedio, se abre al fin una brecha en el muro. Jerusalén es conquistada el año 587. Los sobrevivientes son deportados. Su número no debió haber sido muy grande. Entre estos desterrados parece que se encontraban también algunos pobres que habían buscado protección en la capital (Jr 52, 15). Por orden expresa de Nabucodonosor, rey babilonio, Jerusalén es destruida. Sus muros se vienen abajo. Lo mismo sucedió con otras ciudades fortificadas. La embestida babilónica del año 587 se dirigió a desurbanizar a Judá. Acordémonos que en aquellos tiempos una ciudad era simultáneamente una fortificación. Los habitantes que quedaron fueron solamente campesinos. Las ciudades estaban arrasadas. Ya no quedaban murallas.

Esta situación recién fue cambiada alrededor del año 450, cuando Nehemías patrocinó la restauración de los muros de Jerusalén. Para

la comprensión de la historia de Israel y de los textos bíblicos, elaborados en esta época, es decisivo tener en cuenta que del año 587 hasta el 450 Jerusalén no era una ciudad y que en rigor no existía la vida urbana.

Síntesis

En resumen, la situación interna de Judá se caracteriza por lo siguiente:

La supremacía, de Egipto, o de Babilonia, se refleja en la vida interna. Tanto una como otra superpotencia llegan a entronizar soberanos en Jerusalén.

A partir de la reforma josiánica del 622, Jerusalén es el único centro cívico y simbólico. Pero no todos los sectores de la sociedad judaíta estaban de acuerdo con esta centralización. Jeremías no estuvo de acuerdo (Jer 7,26).

Los campesinos ("el pueblo de la tierra") representaron una fuerza política real. Intervienen revolucionariamente. Dan apoyo a la política de Josías y de Joacaz. Fueron los impulsores de la política de autonomía nacional de los últimos soberanos.

A pesar de ser críticos respecto a la corte de Jerusalén, los campesinos judaítas eran fieles al davidismo. En este sentido intervinieron en la lucha por el poder, en la capital.

Pudimos delinear, anteriormente, las coyunturas internacional y nacional con ocasión del destierro de 597 y 587. Nos toca ahora enfocar más atentamente la situación de los deportados.

2.4. Los exiliados

Me refiero aquí a los exiliados de los tiempos babilónicos. En esta época hubo diversos contingentes de deportados. Inicialmente conviene que los definamos mejor.

La deportación del año 597 tuvo algunas notas especiales. Notemos algunas de ellas:

Fueron llevados el rey y su corte. Parece que fueron como una especie de rehenes, destinados a poner bajo control a la parte de la corte que se quedó en Jerusalén. El que afectivamente se trate de rehenes es confirmado por el hecho de que junto a este grupo igualmente fueron llevados los utensilios del templo. También este gesto tenía visos de tener o ejercer presión sobre los que quedaban. Estos rehenes (el rey Jeconías y su gente) permanecieron junto a la corte babilónica.

El contingente mayor de deportados se fue reasentando en Babilonia. El profeta Ezequiel menciona dos lugares: junto al río Quebar y Telaviv (Ez 1,1; 3,15). El nombre de Telaviv parece indicar un lugar abandonado. Por tanto, los exiliados del año 597 parece haber sido asentados junto a los canales del agua (Salmo 137,1), en áreas despobladas. En Jerusalén la gran mayoría de estos 10 000 desterrados habían sido militares y funcionarios del Estado. Entre ellos también estaban sacerdotes como Ezequiel y cantores del templo como el así llamado segundo Isaías.

Los deportados del año 587 fueron agrupados probablemente junto a los del 597. En todo caso no parece que fueran muchos. Pues, de entre los habitantes de Jerusalén, muchos murieron en el combate, otros tantos sufrieron las consecuencias del hambre y la peste y no pocos fueron degollados por los vencedores. Para el destierro quedó solo un resto. Conforme Jer 52,15, también fueron llevados algunos pobres. El total no habría alcanzado mil personas, conforme una discutida anotación de Jeremías 52,29.

Después del año 587, parece haber tenido lugar otra deportación. De ella solo sabemos a través de Jer 52,30, pero éste es un versículo que deja muchas dudas. En todo caso, de acuerdo a esta nota hubo otra leva de deportados en el año 582. Pero no habría llegado a mil personas.

En suma, con los del año 597, los del 587 y los del 582 habrían sido llevados para Babilonia y asentados allí unas quince mil personas, oriundas básicamente de Jerusalén. De Judá pocos fueron afectados. El exilio babilónico es, pues, principalmente un exilio de los ciudadanos de la capital.

¿Cómo vivían estos exiliados?

Estaban juntos. No fueron esparcidos. Permanecieron agrupados. Esto fue ciertamente decisivo para su sobrevivencia.

Por estar agrupados, pudieron continuar preservando su lengua, sus ritos, sus costumbres, su religión. Mantuvieron, pues, su identidad de deportados de origen común.

Continuaron creyendo en Yavé. La preservación de su fe fue la fuerza más grande aglutinadora para estos exiliados. Con todo, la manera de demostrar la adhesión a Yavé ya no fue más el sacrificio. En tierra extraña no era viable sacrificar. El culto de la palabra, la profecía y los cánticos pasaron a desempeñar el papel central. Nuevos ritos, el sábado y la circuncisión, se volvieron características de identificación. Por tanto, los exiliados no solo se mantuvieron fieles a su Dios, sino que también alteraron y recrearon sus expresiones de fe.

Ciertamente trabajan en el campo, en la producción agrícola. Me imagino que tuvieron que dedicarse a la producción de cereales. Pasaron, pues, a la producción primaria. ¡Que cambio en sus vidas! A fin y al cabo los exiliados habían sido la élite de la capital. Habían sido sacerdotes, generales y artesanos. Ellos no tenían contacto con

los del campo. Más bien vivían de la explotación de los campesinos. Para ellos el exilio fue un cambio radical. Pasaron a hacer lo que antes hacían sus súbditos. Se puede decir que asumieron el papel de sus víctimas.

¿Eran esclavos? En muchos pasajes así se designan. Lo podemos verificar en el Segundo Isaías. Designa a los deportados como “siervos” y “esclavos” (Is 42, 1; 44,2). De hecho, en un sentido amplio, los deportados sí eran esclavos. Fueron llevados a la fuerza a una tierra extraña. Estaban sometidos. Vivían como si fueran presos. En este sentido eran esclavos. Pero no se asemejan a los esclavos de otros sitios, donde las personas sometidas al yugo eran individualmente vendidas como piezas, como mercancías. Los deportados estaban muy lejos de ser esclavos en el sentido moderno de la palabra. A ellos se les permitía la libre circulación dentro de los campamentos. Allí podían practicar sus costumbres, su lengua y su religión. Hasta el extremo de que producían autónomamente dentro de una división de tiempo y de tareas por ellos escogidas. Plantaban productos para la subsistencia. Los babilonios no intervenían a nivel de la producción. Una producción de mano de obra esclavista no les era conocida. Los babilonios solamente les debían haber asignado cuotas para la entrega de productos. Lo mismo en lo que respecta a los tributos especiales. Su opresión consistía en recoger cuotas y tributos. Y, además de eso, consistía en impedir el libre movimiento de los deportados fuera de los asentamientos.

Más o menos 15 000 personas vivían en Babilonia. Es un número significativo. Representa un 10% de la población de Jerusalén y de Judá. Con todo, la gran mayoría permaneció en la tierra, en Palestina. Echemos una ojeada a los que permanecieron.

2.5. Los que se quedaron

Decíamos que la mayoría se quedó. En términos numéricos eso significa unas cien mil personas. Se calcula que en tiempos preexílicos Judá tenía unos doscientos mil habitantes. Las guerras

de resistencia y las opresiones babilónica y egipcia costaron muchas vidas, en especial en el año 587. Las deportaciones mermaron un número significativo. Otros más habrían huido hacia pueblos vecinos, o al propio Egipto. Jeremías 40,11-12 menciona a personas que se habían evadido para los pueblos vecinos con ocasión de la destrucción de Jerusalén. También tenemos noticias al respecto de los emigrantes a Egipto (Jer 41-42). Teniendo en cuenta todas estas catástrofes, la población de Judá se vio reducida más o menos a la mitad. Pero todavía así quedaban un número significativo. En Judá vivía, aun durante el exilio, el mayor contingente poblacional del pueblo de Dios.

Se trataba sobre todo de la población campesina que habitualmente vivía en Judá. Los que permanecieron era el “pueblo de la tierra”, aquellos que durante siglos estuvieron situados alrededor de las ciudades y que había sido despojados por ellas. Estos campesinos eran ahora, cuando el Estado estaba desmantelado y Jerusalén en ruinas, los ocupantes del territorio judaíta.

Estaba también la gente pobre. En 2 Re 25,12 leemos una noticia interesante:

“Solamente dejó una parte del pueblo, los más pobres, para trabajar las viñas y la tierra”

Los babilonios beneficiaron a los pobres. ¡Hicieron una especie de “reforma agraria”! Facilitaron tierra a los que no tenían, es decir a “los pobres de la tierra”. En Jer 39,10 se nos da la misma información. Añade, sin embargo, algunos aspectos:

En cuanto a los pobres, que no poseían ninguna cosa, los dejó en la tierra de Judá, dándoles al mismo tiempo, viñas y campos”.

El texto de 2 Re da la impresión de que los pobres hubieran sido constituidos en medianeros o parceleros de los babilonios. Las tierras les habían sido cedidas. El texto de Jeremías da un paso más

adelante. Para él, las tierras fueron dadas a los pobres. Hubo una amplia distribución para los necesitados. Y todo esto fue obra de los babilonios, gente que no creía en Yavé. Estos alcanzaron a hacer lo que los reyes davídicos no habían conseguido ¡Sorprendente!

En Judá también quedaron grupos proféticos. Sabemos que Jeremías quiso permanecer allí. Más tarde lo llevaron a la fuerza a Egipto. El representa todo un grupo de profetas, para los que la historia del pueblo continuaba en tierra palestinese, no en el destierro. Se cree que el profeta Abdías permaneció con él.

Entre los que quedaron también hubo representantes o sobrevivientes de Jerusalén, personas que habían conseguido escapar de la catástrofe del año 587. Entre ellos estaban los liturgos del pueblo, los cantores. Junto a las ruinas del templo se realizaban celebraciones cúllicas de penitencia y lamento. De eso nos informa el libro de Jeremías 41,4-7. Tales ceremonias eran coordinadas por los cantores. El lamento estaba entre sus especialidades. Hasta conocemos una parte del cancionero comunitario compuesto para tales ocasiones. Me refiero al libro de las Lamentaciones.

Creo que también hacemos bien en suponer que, en Judá, quedaron muchos de aquellos sacerdotes y levitas desalojados de los santuarios destruidos y cerrados por Josías (en el 622). No existen pruebas mayores para afirmarlo. Pero, lo podemos suponer.

Los que quedaron son, pues, “el pueblo de la tierra” (el campesino judaíta) y grupos que representan el patrimonio cultural e intelectual. De entre estos grupos algunos están más próximo al mundo campesino. Otros se encontraron más cercanos al templo de Jerusalén. Están vinculados a las tradiciones de Sión.

Estructuralmente hablando, Babilonia no se mantenía presente. El territorio no fue militarmente ocupado. Al principio fue nombrado una especie de gobernador, un representante de los intereses babilónicos en el área. Pero este Godolías fue asesinado (2 Re 25,22-25). Y por

lo que consta, no fue sustituido. Judá permaneció entregado a su propio destino.

Me parece que Babilonia, de hecho, abandonó a Judá. La desmilitarizó. Después la desurbanizó. Y, por fin, pasó las tierras, despobladas por la deportación, al control de los campesinos más pobres. ¿Cómo mantuvo su control? En el mundo de aquella época, los imperios hacían efectiva su explotación de otros pueblos a través de la dominación de sus centros urbanos. Pero en Palestina ya no existían ciudades. Estaban demolidas. No había, pues, cómo realizar la expoliación de los campesinos. El estado babilónico no estaba preparado para cobrar tasas y tributos de cada familia campesina individualmente. Por lo tanto, a la falta de ciudades en Judá, Babilonia muy probablemente se retiró de la escena. De ahí concluyo que después de la desmilitarización y desurbanización, Judá fue retribalizada. Los campesinos vivían en aldeas según los patrones y costumbres clánicos tribales.

2.6. Los acontecimientos en síntesis.

Concluimos que en esta época de exilio babilónico Palestina continuó habitada. Allí vivía la mayor parte de la población. Esta mayoría campesina estaba organizada dentro de los moldes clánico-tribales, en una tierra como Judá, de la que no podemos decir que estuviese continuamente ocupada por los babilonios.

En el exilio, en Babilonia, estaba, en gran parte, solo la élite del Estado. Los exiliados eran mayoritariamente jerosolimitanos. Unos, como el rey y su gente, vivían como rehenes junto a la corte. Otros, la gran mayoría, estaban asentados, con cierta libertad interna para la práctica de su cultura y el cultivo del campo, siendo controlados en sus movimientos externos y sometidos al tributo en su producción. Eran una especie de trabajadores forzados. En todo caso, no fueron esclavos, en el sentido moderno de la palabra.

En la trayectoria de Judá, “el pueblo de la tierra” (el campesinado judío) desempeñó un papel decisivo, a partir del año 650 aproximadamente. Pide participación en los destinos del Estado. Defiende su autonomía. Es fiel a los reyes davídicos, si bien es crítico con respeto a Jerusalén.

En la coyuntura internacional despunta el conflicto entre Egipto y Babilonia. Para ambas potencias, Palestina funcionaba como una especie de cabeza de puente. La desmilitarización y desurbanización de Judá del año 587 tiene que ver con este conflicto. Aniquilando a Judá, los babilonios impiden que haya un virtual aliado egipcio en Palestina.

En esta época de exilio, la actividad literaria fue intensa, tanto en Palestina como en Babilonia. A continuación nuestra atención estará centrada en el material literario reunido y escrito en circunstancias de exilio. Es evidente que estaré abreviando. La intención no es alcanzar detalles o de presentar nuevos esbozos. Más bien la pretensión es presentar un cuadro general en el que se vean las diferencias y las especialidades.

Vimos que la situación de Mesopotamia y de Palestina son de veras diferentes. Conviene, pues, que leamos y entendamos los textos a partir de contexto de sus características históricas. Empiezo dando atención a los textos elaborados en Palestina. Pasaremos después al mundo de Mesopotamia.

3. LITERATURA EXILICA EN JUDÁ

Muchos son los textos que, con certeza, podemos localizarlos en tierra de Judá. Otros, según estudios especializados, parecen pertenecer muy probablemente a círculos palestinos. En algunos casos no alcanzaremos a ir más allá de meras sospechas. En todo caso, la actividad literaria en suelo judaíta durante los decenios del exilio fue intensa.

Aquí no cabe un estudio de la totalidad creativa literaria en Judá. Me restrinjo, tan solamente, a algunos ejemplos típicos y más conocidos. Comienzo por el texto más extenso.

3.1. La Historia del Estado

Los libros del Deuteronomio, Josué, Jueces, 1 + 2 de Samuel y 1 + 2 de Reyes constituyen una gran unidad literaria. Son una sola obra. En ella están reunidas diversas colecciones menores, ya existentes cuando se redactaron. Los autores de esta obra no son escritores, sino coleccionistas y copiladores de textos y de pequeñas colecciones. Evidentemente existe una serie de criterios y observaciones detalladas que tratan presentar las pruebas para estas afirmaciones.

El objetivo principal de esta nueva gran colección es el de escribir historia. La trayectoria de los dos estados de Israel y de Judá merece su interés especial. A ella está dedicada la mayor parte del texto. Los libros de Samuel y de los Reyes tratan del surgimiento, auge y declive de las monarquías. Los libros anteriores funcionan como preparación o introducción para los libros que tratan de los Estados de Israel y Judá. Por lo tanto, nuestra gran colección habla, básicamente, de historiografía del Estado.

La investigación bíblica afirma que esta nuestra Obra Historiográfica fue recogida alrededor del 550, durante la época exílica, en Judá. Sus autores se definen como deuteronomícos, pues su lenguaje se asemeja y está en continuidad con el estilo del libro del Deuteronomio. Se buscan tales círculos deuteronomícos entre los grupos de levitas. En razón de sus autores, se acostumbra a titular a nuestra colección como Obra Historiográfica Deuteronomística.

En todo caso, esta Obra fue escrita bajo fuerte impacto profético. En ella, los profetas como Natán, Elías, Eliseo, Isaías ocupan un lugar destacado. Además de eso, la perspectiva bajo la que son analizados los reinados de Israel y Judá es típicamente profética.

Después de estas observaciones más informativas e introductorias, pasamos a concentrarnos en sus contenidos.

Deuteronomio

La obra comienza con el Deuteronomio. Este libro trata sobre la “torá”, la orientación o, como se acostumbra a decir, la “ley”. Por tanto, la “ley” es el prisma bajo el cual se ve la historia del reinado, en esta nuestra Obra.

Para el Deuteronomio, la “ley” tiene ciertos contenidos bien específicos. La “ley” no siempre asume estos contornos. El Deuteronomio habla, pues, de un modo muy especial de la “ley”. Veamos, por lo tanto, cuáles vienen a ser los contenidos predilectos de la “ley” para este nuestro libro colocado a la cabeza de nuestra gran Obra.

La primera exigencia es la unicidad de Yavé. Podemos ver resumidos esta reivindicación en la famosa formulación del Dt 6,4:

“Escucha, Israel, Yavé, nuestro Dios es el único Dios”.

¡Nada de ídolos! Otros dioses no se hacen necesarios en vistas al Dios único y verdadero que es Yavé. Para el Deuteronomio este Yavé es libertador. La liberación de Egipto es el evento identificador de este Dios único. Su unicidad está conectada a su evento libertador (Dt 6,20-23; 26,1-11).

Siendo uno solo, este Yavé es merecedor de un solo culto y, en especial, un solo lugar de culto. El capítulo 12 insiste en esta dimensión:

“Solamente frecuentarán el lugar que Yavé escoja entre todas las tribus para poner allí su Nombre y habitar en él” (12,5).

Esta reivindicación por un lugar único debería ser entendida a partir de la exigencia por la adoración exclusiva de Yavé. ¿Cuál sería este lugar? Hay quien busca identificarlo con Siquén, importante lugar cáltico de las tribus del Norte. En todo caso, la reforma de Josías (662 a.C.) lo identificó con Jerusalén.

Uno solo ha de ser también el pueblo. Esta “ley” tiene dos ramificaciones. Por un lado, desemboca en la separación clara y nítida entre el pueblo de Dios y los demás pueblos. El Deuteronomio se vuelve en contra de la convivencia y mezcla de pueblos vecinos. Por otro lado, el postulado por un solo pueblo quería superar todo tipo de pobreza y explotación entre los hermanos. El pueblo de Israel debe ser una gran hermandad sin acaparamientos y sin pobres. Un versículo como Dt 15,4 respira esta típica atmósfera de crítica social del Deuteronomio:

“No debe haber pobres en medio de ti, pues Yavé tu Dios te bendecirá abundantemente en la tierra que te dará por herencia para que la poseas”.

Nuestro libro no solo se preocupa de establecer los criterios centrales de la ley: un solo Dios, un solo lugar de culto, un solo pueblo. También está atento a las mediaciones que pueden hacer viable su implementación. “Normalmente”, los reyes y los sacerdotes serían los realizadores de este proyecto. Al menos, es lo que se dice en una serie de textos. Pienso, por ejemplo, en el Código de la Alianza (Ex 20-23), donde se atribuye a un papel central al templo. Aunque en el libro del Deuteronomio son formuladas serias limitaciones, tanto para los sacerdotes como para los reyes. Los sacerdotes están comprometidos con la adoración exclusiva a Yavé. Da la impresión de que serían los más afectados por la tentación de idolatría (vea los capítulos 12-13). Y a los reyes son impuestas tan grandes restricciones en Dt 17,14-20, que su gobierno se vuelve poco menos que imposible. Queda el profeta. Y de hecho, éste es para el Deuteronomio el mediador y cumplidor predilecto del proyecto de

unicidad de Yavé, del lugar sagrado y del pueblo. A este particular se lee en Dt 18,9-22.

El libro del Deuteronomio fortalece estas lentes para leer la trayectoria del Estado. Establece los criterios. El Estado debe ser evaluado a la luz de la “ley”.

Josué y Jueces

Pero, entre el Deuteronomio y la Historia del Estado (que comienza en el 1º de Samuel), los recopiladores de nuestra gran obra interpusieron los libros de Josué y Jueces. Ciertamente lo hicieron por motivos específicos. En estos dos libros son contadas escenas de la vida de un pueblo sin estado. Y en esto reside, a mi modo de ver, lo interesante de los copiladores. Intentaron testimoniar sus criterios junto a una experiencia no-monárquica o, como se acostumbra a decir, “pre-estatal”. Veamos en qué consistió la experiencia del pueblo de Dios en los tiempos de Josué y los Jueces.

Josué.

El libro de Josué nos presenta en sus primeras capítulos la toma de la tierra (cap 1 al 12). La entiende como liberación de la opresión y del control de los reyes cananeos. Por eso, toda esta parte de la conquista de la tierra culmina con la lista de los reyes opresores, de cuya dominación fueron rescatadas las tierras. La conquista de la tierra por los israelitas-hebreos y pobres, aliados de gente marginada como la prostituta Rahab de Jericó (Jos 2) - es su liberación. Por lo tanto, la tierra israelita fue liberada antes de la existencia del Estado israelita y fue retirada de la dominación monárquica. Los agentes de esta liberación no fueron los reyes, sino Josué al frente de las tribus israelitas. Los que consiguen una tierra libre están organizados en tribus. En esto ya está implícita una crítica a las monarquías de Judá y de Israel: ambas no se prestaron a liberar, sino a dominar la tierra y sus campesinos.

En la segunda parte de Josué, tenemos la distribución de la tierra. Me refiero a los capítulos 13-21. Estos capítulos -que tienen tras de sí una accidentada historia de origen- son tanto una lista de límites como un catálogo de herencias. A través de este catálogo cada israelita sabe dónde está localizada su herencia, es decir, el pedazo de la tierra en el que tiene derecho a plantar y cosechar. Por tanto, las costumbres tribales mantienen viva la memoria de que a todos debe estar garantizado el acceso a la tierra. También aquí hay una punta de crítica a los señores reyes, que por su opresión marginaron y masacraron a los campesinos, como sucedió con Nabot (1 Rey 21).

Por fin, la tercera parte (caps. 23-24) tiene su auge en la asamblea de las tribus junto a Siquén. En esta ocasión, el líder tribal Josué - ¡un profeta a semejanza de Moisés! -realiza con el pueblo un solemne compromiso en favor de la adoración exclusiva de Yavé. Por tanto, en los tiempos tribales se alcanza a realizar lo que los reyes no consiguieron: combatir la idolatría, con eficiencia. Nuevamente, la crítica a los estados monárquicos de Israel y de Judá es patente.

En síntesis, para los compiladores de nuestra Gran Obra Historiográfica, el período de actuación de Josué intenta realizar la “ley” mosaica del Deuteronomio. El pueblo es uno. Es uno porque todos tienen acceso a la tierra. Y, además de su única fraternidad, es creyente. Aparta de su medio ídolos y dioses falsos. El tribalismo alcanzó responder a la torá, es decir, a las orientaciones de la “ley”.

Jueces

En el libro de los Jueces, la situación ya es más peligrosa. Aumenta la tentación de la idolatría. Crece el número de los pobres. Pero, aún así, el combate contra la opresión y la idolatría alcanza a ser eficiente. Es lo que resaltan los capítulos 1-16, la parte principal del libro. Los campesinos israelitas fueron las víctimas de múltiples opresiones e invasiones. Casi todos los pueblos vecinos intentan

saquearlos. Pero a pesar de tan grandes amenazas, hay vida; sobreviven las tribus; siempre de nuevo hay solución.

Yavé llama, por su Espíritu, a jueces liberadores, que liberan al pueblo de sus problemas. Los recopiladores del libro llegan inclusive a formular una especie de esquema del carácter cíclico de la historia del período de los jueces. Una situación de bienestar da motivos para caer en idolatría. El Yavé que fue abandonado, a su vez abandona a su pueblo y lo entrega, consecuentemente, en manos de los invasores. Arrepentido, el pueblo se vuelve a su Dios. Y éste, por manos de los Jueces, libera a los suyos, devolviéndoles el bienestar. Es lo que leemos en Jueces, 2,11-19, una especie de introducción interpretativa de la trayectoria de los jueces. En todo caso, siempre hubo conversión y solución. Hasta en los peores momentos. Hasta de los terribles conflictos narrados en los capítulos 17-18 y 19-21, se encuentra solución. Y esto sorprende, pues estos capítulos están escritos bajo la óptica del caos reinante en los tiempos pre-monárquicos. La frase final del cap. 21 es sintomática:

“En aquellos días no había rey en Israel y cada uno hacía lo que consideraba más recto” (Jue 21,25).

Una vez que los capítulos finales del libro parten de tal premisa, no sería de extrañar si delineasen problemas insuperables. Y aunque así no procedieran, testimonian que el tribalismo supo superar las dificultades que tuvieron que enfrentar. Aquella época fue difícil, pero jamás faltaban soluciones y libertadores. En ella no está la causa para la creación del Estado. Por lo contrario, en ella encontramos un modelo social y teológico que vuelve al Estado innecesario. Inclusive lo contradice, como se puede leer en Jueces 8-9;

“Gedeón les dijo: No seré yo ni mi hijo quien reine en Israel, sino que Yavé es nuestro rey” (Jue 8,23).

En síntesis, la historia de los jueces liberadores de hecho no prepara a la monarquía. La impide y la contradice. La cuestiona. Estos

jueces liberadores son un acontecimiento tribal. Por lo tanto, nuevamente podemos constatar que el orden tribal fue capaz de aproximarse a las exigencias de la “ley” deuteronomica: fue evitada la opresión del pueblo en medio de aquellas múltiples y terribles amenazas. Y fue apartada la tentación de la idolatría, a pesar de que ésta estuviera rondando continuamente las puertas de las casas y de las tribus.

Hemos visto, pues, que en medio de dificultades y problemas, el tribalismo presentado en los libros de Josué y de los Jueces, efectivamente, alcanzó a responder a los criterios establecidos para la vida del pueblo en el libro del Deuteronomio, esta puerta de entrada de la gran Obra Historiográfica Deuteronomista.

Rut

El libro de los Jueces es seguido por el libro de Rut. Así procedió la traducción griega del A.T. Pero en el texto hebreo el libro de Rut sigue a los Proverbios. Con todo, los traductores griegos tuvieron la buena intuición al trasladarlo como anexo a los Jueces. Pues también el libro de Rut celebra el tribalismo y en él, en especial, la capacidad organizativa de las mujeres. Los usos y costumbres tribales -aunque limitados- hacían más viable la conquista del plan y la continuidad de la vida. Los Estados no garantizaban ni el más mínimo a las viudas; la vida clánica, en cambio, garantiza espacios hasta para una extranjera como Rut.

Libros de Samuel y de los Reyes.

En el primer libro de Samuel comienza la temática del Estado. Se extiende hasta el 2 Re 25. Abraza, pues, cuatro libros bíblicos: 1 + 2 Samuel y 1 + 2 Reyes. El Estado es el tema predilecto de la Obra Deuteronomística.

Este Estado es visto negativamente. Ya podemos verificarlo en 1 Sam 2, en el cántico de Ana. Habla contra los fuertes y los poderosos. Anuncia la derrota del arco, es decir, del ejército:

“El arco de los fuertes se ha quebrado
mientras que los débiles se han hecho fuertes” (1 Sam 2,4).

Ahora bien, el Estado es la historia de los fuertes, de los poderosos, y de los arcos en sus victorias contra los débiles y en su expoliación de los pobres. El “derecho del Rey” es, de acuerdo a 1 Sam 8,10-18, la explotación desnuda y cruda de sus súbditos. Por tanto, se cuenta la historia del Estado para negar la validez de la explotación.

Permanece, a pesar de todo, una esperanza. Ya podemos constatarla en el mismo cántico de Ana. El último verso enaltece la utopía del Mesías:

“Yavé hace justicia hasta los extremos de la tierra,
da fuerza a su rey, y exalta el poder de su ungido” (1 Sam 2,10).

Se narra la historia del Estado, sus trágicos desmanes, para hacer crecer la esperanza en el Mesías. La superación mesiánica del Estado es el horizonte; la “ley” mosaica es criterio de descripción de la trayectoria de los Estados de Israel y Judá.

El Cántico de Ana -en el comienzo de la historia del Estado- marca las pautas. Establece unos filtros. Es una proyección evaluativa de lo que sigue. Tiene por consiguiente, función interpretativa y hermeneútica con relación a todos los libros de Samuel y Reyes.

¿Por qué es denunciada la monarquía? ¿Por qué es rechazada, desde el principio?

El reinado es promotor de otros dioses. Esta es la primera y principal denuncia contra los Estados de Israel y Judá: ambos desembocan en

la idolatría... Contradicen, pues, la más central exigencia del Deuteronomio.

El mal comienza ya con Saúl. Se atreve a ofrecer sacrificios (1 Sam 13, 8-15). Recurre a prácticas cultuales prohibidas cuando consulta a la mujer espiritista de Endor (1 Sam 28). Salomón introdujo altares a otras divinidades (1 Re 11), en lo que es seguido por la mayoría de sus sucesores. Jeroboán I, el fundador del reino del Norte, hace de la promoción de la idolatría un proyecto oficial (1 Re 12,26-33). Con ocasión de la destrucción de Israel, los autores anotan con razón:

“Tal sucedió porque los hijos de Israel pecaron contra Yavé su Dios... y temieron a otros dioses” (2 Re 17,7).

La trayectoria idolátrica del Estado de Israel redundaba en su tragedia. Es su sepultura. Y en Judá sucedía lo mismo. Sobre todo porque Yavé lo había escogido de una manera especial. A pesar de que allá estaba el templo, en Sión. A pesar de que David fuera tan justo. Aun así, también en Judá la idolatría triunfó. Lo constata la profetisa Joldá, en relación con el último gran intento de salvar la situación. Ni la misma reforma de Josías, con su énfasis en la unicidad de Yavé y en la justicia social, fue capaz de impedir la sentencia irrefutable de la profetisa:

“Voy a traer el mal sobre este lugar y sobre sus habitantes... porque ellos me han abandonado y han quemado incienso en honor de otros dioses” (2 Re 22,16-17).

Judá sucumbe a la idolatría, como ya había caído antes Israel. Estos dos Estados son compañeros en promover la adoración de otras divinidades.

Conectada a la denuncia de carácter profundamente idolátrica del reinado, está también la acusación contra los desmanes sociales: la opresión de los pobres. En rigor es el otro lado de la misma moneda. Ya que la idolatría se expresa en la adhesión al poder, el “becerro de

oro” y a los intereses de los verdugos de los pueblos, la opresión y la expoliación del pueblo, invariablemente, es una de sus partes integrantes. Los desmanes comienzan con Saúl. Masacra a los sacerdotes de Nob (1 Sam 22). Salomón se aprovecha de los campesinos para el trabajo forzado (1 Re 12). Ajab y Jezabel liquidan a Nabot (1 Re 21). Manasés promueve verdaderos baños de sangre entre los que resisten (2 Re. 21,16). De hecho, la historia de los Estados confirma lo que Samuel había anunciado (1 Sam 8,10-18), al identificar el “decreto del rey” con la opresión.

Concluyendo: la monarquía es rechazada por ser matriz de idolatría y opresión. Es una contradicción frontal a la ley mosaica del Deuteronomio. No realiza las orientaciones de Yavé liberador, que defiende a los hebreos esclavos.

A pesar de todo eso, hay esperanza. La gran Obra Historiográfica Deuteronomística no deja de tener su propio proyecto, su utopía, su visión del futuro. A mi modo de ver, este aspecto aparece con claridad. Es evidente desde el cántico de Ana que, en su último versículo (1 Sam 2,10), hace mención del Mesías. Es también lo que se constata en el final de la gran Obra.

Al final, sus últimos versículos, -me refiero a 2 Re 25,27-30- cuenta que Joaquín (Jeconías), deportado en el 597 a los 18 años y por muchos tenido como último rey legítimo de Judá, es liberado de la prisión. ¡El rey está libre! Con esta buena noticia se cierra la obra. Entiendo que eso significa: ¡en breve podremos retomar nuestra historia autónoma!

Eso combina muy bien con otras partes de la Obra. El rey David, en especial en la historia de su ascensión al poder, es decir, en 1 Sam 16 hasta 2 Sam 5, es presentado como soberano creyente y justo. El cumple justamente los criterios exigidos por el Deuteronomio. Se dedica exclusivamente a Yavé. Defiende al perseguido, organiza a los pobres (1 Sam 22,2). Lleva el arca a Jerusalén y así reconoce el lugar en que Yavé desea ser adorado (2 Sam 6).

Algunos reyes de Judá supieron seguir el ejemplo de David. El mejor de ellos fue Josías, “Siguió las huellas de su padre David” (2 Re 22,2). En el final de la historia de Josías, el testimonio de los recopiladores es aún más enfático:

“No hubo antes ningún rey, que como él, se volviera a Yavé con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas, observando toda la ley de Moisés; ni después de él se manifestó otro que se le pareciera” (Re 23,25).

Se espera pues, un Nuevo David, que sea creyente y justo, que siga el modelo de Josías. La Obra Deuteronomística es, por lo tanto, profundamente mesiánica. También fue escrita para promover la expectativa por un nuevo amanecer.

Es evidente que este nuevo David no se parece a los soberanos promotores de idolatría e injusticias. Sigue los trabajos de David belemita, pobre y popular, más un organizador de las tribus que propiamente un rey. Al final, quien está para articular esta expectativa no es la élite de Israel (Jerusalén), sino “el pueblo de la tierra”. Y éste, por lo que nos consta, era profundo defensor del davidismo, a pesar de tener de él una comprensión muy diferente de la de la corte de Jerusalén.

¿Y el templo?

Debemos resumir. Pero, antes de hacerlo, conviene que al menos toquemos uno de los puntos que todavía faltan con relación a la interpretación de nuestra Obra. Pienso en la cuestión de Sión, más específicamente en el templo. ¿Qué papel desempeña en el proyecto de nuestra gran Obra? El templo que existía en Jerusalén, en el devenir de la historia del reinado, es evaluado positivamente. Es lo que se ve, por ejemplo, en los textos que hablan de su construcción (1 Re 6-8) y de la reforma de Josías (2 Re 22-23).

En cuanto a la necesidad de restaurar el templo, delante de cuyas ruinas se encontraron los autores de la Obra, permanecen bastantes dudas. No ve que ésta fuese una de las reivindicaciones de nuestros círculos deuteronomícos. Su exigencia es primero el cumplimiento de la “ley”. Esta es más decisiva que Sión. Si juzgo bien, en nuestra Obra el templo está subordinado a la “ley”

Resumen

Resumamos, pues, a pesar de que evidentemente permanecen muchas preguntas y otros tantos detalles.

Los libros de Deuteronomio, Josué, Jueces 1 + 2 Samuel y 1 + 2 Reyes constituyen un solo conjunto literario: La Gran Obra Historiográfica Deuteronomística.

Esta Obra fue compuesta alrededor del 550, en el ambiente del campesinado que se quedó en Judá, bajo la coordinación de grupos de levitas y profetas.

El criterio de historiografía es la “ley” del Deuteronomio: Un solo Dios, un solo lugar de culto, un solo pueblo.

Josué y Jueces corresponden a tales exigencias. La liberación de la tierra (Josué) y la defensa de la libertad del pueblo (Jueces) coinciden con los criterios.

La historia de los Estados de Israel y Judá es una trágica trayectoria de infidelidad a Yavé y de injusticia con los pobres. El final trágico de estos Estados es justamente por culpa suya acumulada durante muchas generaciones.

Con todo, hay esperanza. Por un lado, la esperanza revive en la tribu y en la vida del clan. Su potencial de justicia y de fidelidad a Yavé supera en mucho las capacidades de las monarquías. El tribalismo no es presentado como el ideal, pero está enmarcado en

sus límites, peligros y problemas (Josué y Jueces). Por otro lado, la esperanza está asentada también en el davidismo. El nuevo David ha de ser creyente y justo. La crítica radical a la historia davídica ya transcurrida hasta el exilio no deja de ser una manera de purificar el modelo; entre la propuesta tribal y la restauración del davidismo no hay contradicción, ya que la Obra es partidaria del davidismo belemita, ejemplarmente delineado en la historia de la ascensión de David en 1 Sam 16 hasta 2 Sam 5.

Por último, verifico que los contenidos de la literatura en cuestión se ajustan, muy bien, a las condiciones históricas del campesinado judaíta retribalizado con ocasión de la desmilitarización y desurbanización promovida por los babilonios en Palestina, entre 597 y 587. Y, además de eso, las propuestas de la Obra se encajan dentro de lo que conocemos del “pueblo de la tierra” de los siglos VII y VI.

Jeremías podrá ampliar este nuestro cuadro de teología judaíta del período del exilio. Pasemos a esta nueva tarea.

3.2. Jeremías - el profeta y su libro

Nuestro subtítulo ya expresa una dificultad. No me propongo solucionarla aquí. La dificultad es la siguiente: ¿Qué es lo que debemos atribuir al Jeremías histórico? ¿Qué es lo que debemos a los redactores de su libro? ¿Qué es lo efectivamente propio de Jeremías en el libro de Jeremías? En realidad es muy difícil saberlo hoy. Por eso, en lo que sigue no pretendo distinguir claramente entre el profeta Jeremías y sus coleccionadores, entre el habla profética y sus intérpretes posteriores.

Al fin y al cabo ambos, el profeta y sus discípulos, pertenecen al ámbito palestinese. No me consta que alguien pretenda localizar el origen del libro de nuestro profeta en otro lugar que no sea Judá. Así pues, cuando a continuación hable de Jeremías siempre estaré

incluyendo bajo este tema los círculos jeremiánicos, redactores de su libro.

Jeremías es benjaminita, de los sacerdotes residentes en Anatot. Estas características son importantes para su comprensión. Como benjaminita, está próximo a Israel, a las tribus del norte. Conoce sus tradiciones, entre ellas la del éxodo liberador. Anuncia el retorno de los deportados del norte, llevados cautivos 592 y 587 (Jer 30-31). Como pertenece a una familia sacerdotal, tiene acceso a la cultura de su gente. Hasta nos podemos preguntar si no habría leído el libro de Oseas, ya que los capítulos 2-6 de Jeremías tienen muchas semejanzas con Oseas. Como nacido en Anatot, viene del mundo campesino. Está ligado a las tradiciones de la gente del campo. Su relación con la gente del campo y con la tierra tendrá un especial interés nuestro. Es el enfoque que entra en nuestro contexto.

¿Cómo enfocar esta correlación entre Jeremías y el mundo campesino? Me parece que el mejor camino es el que respeta las diferentes fases de actuación del profeta. Actuó durante varios decenios, desde el año 630 hasta el 586. Comenzó a profetizar en los días de Josías.

Se ve claramente que Jeremías elogió a Josías. Y esto es algo raro, de verdad, en Jeremías y en general en los profetas. Por eso el elogio a Josías merece atención. Lo encontramos en el contexto de una feroz crítica a Joaquín, hijo y sucesor de Josías:

“A tu padre, ¿le faltó acaso comida o bebida? Sin embargo, se preocupaba de la justicia y todo le salía bien. Juzgaba la causa del desamparado y del pobre. Yavé te pregunta: Conocerme, ¿no es actuar de esa forma?” (Jer 22,15-16).

Aquí Josías es elogiado por corresponder a las exigencias propias de un rey justo. Su práctica social justa le valió el reconocimiento de Jeremías.

Pero Jeremías no solo parece haber dado apoyo a Josías en la cuestión de la justicia social. Por lo visto, el profeta también apoyó las medidas cúllicas de la reforma josiánica. Pero nos parece que Jeremías mantuvo silencio en el recorrer de la reforma, es decir, de 622 hasta 609. El tuvo simpatía con Josías que, en el 609, murió en batalla contra los egipcios.

Y ya que toda la política josiánica es sustentada por “el pueblo de la tierra”, nos parece que Jeremías empata por lo menos con algunos de los puntos en los que insistía el campesinado judaíta. Está próximo a ellos. Muy posiblemente tuvo contacto directo con la gente del campo.

Con todo, también supo ser crítico. Es lo que se nota en sus pronunciamientos anteriores a la reforma josiánica. A estos años se atribuyen los capítulos 2-6. Habrían sido dichos entre el 630 y el 622. En esta época anterior a la reforma, hay una severa crítica a la idolatría reinante en Judá. Es el período en el que el “pueblo de la tierra” está en el poder, como consecuencia de la revolución del 639, con ocasión del derrocamiento de Amón. Pero Jeremías considera este movimiento insuficiente por no haber promovido un combate radical contra la idolatría. Llama a la conversión. Esta es la palabra clave en los capítulos 2-6.

Parece que Jeremías no se adhirió por entero a la reforma josiánica. No estuvo de acuerdo en lo esencial. Y la cosa es muy seria después de la muerte de Josías, durante el régimen represivo de Joaquín. Ya en los primeros meses del gobierno de este Joaquín, Jeremías se expresa contra una de las medidas centrales de la reforma. Amenazó con la destrucción de Sión.

“Trataré esta casa mía como traté el santuario de Silo, y pondré a Jerusalén como ejemplo: todas las naciones reconocerán que Yo la maldije” (Jer 26,6). “Lo que hice en Silo, también lo haré con este templo, por los que se sienten seguros. Lo destruiré a pesar de que lleva mi Nombre y que soy Yo quien lo di a sus padres” (Jer 7,14-15).

Esta amenaza fue impactante. Dos textos del libro de Jeremías llegan a referirse a ella: Jer 7 y 26, lo que no se da con otros pronunciamientos proféticos. Además de eso, esta disposición radicalmente anti-Sión casi costó la vida al profeta. Las autoridades jerosolimitanas pidieron que le fuese aplicada la pena de muerte.

En esta toma de posición contra el templo, se puede verificar cuán próximo está Jeremías al campesinado judaíta. Este, desde mucho tiempo atrás, criticaba a Sión, pues de ahí salía la explotación. Esta función expoliativa del santuario es, en el capítulo 7, el motivo principal para la amenaza del templo, que aparece como impedimento para la práctica de la justicia (vs. 5-11). No pasa de ser “una cueva de ladrones” (v.11). Por tanto, la manera de criticar la central cúllica y la nada piadosa amenaza contra ella, muestran cuán campesina era la postura de Jeremías.

Existe además un dato que vuelve todavía más flagrante la raíz social de la postura de Jeremías. Con ocasión del proceso por la pena de muerte, “los ancianos de la tierra” son los representantes del “pueblo de la tierra”, del campesinado judaíta. Ellos citan a Miqueas, otros profeta-campesino que actuó un siglo antes. Muestran cómo este profeta Miqueas ya amenazó a Sión (v. 18; vea Miq 3,12). A la luz de tal precedente, Jeremías tuvo que ser absuelto. En todo caso, esta escena vuelve más que patente que, en sus ataques a Sión, Jeremías representa una tradición de campesinos judaítas.

También la visión del futuro de Jeremías coincide con la postura de los trabajadores del campo. Se evidencia en los textos que hablan de los últimos meses de la existencia de Jerusalén. Estamos en el gobierno de Sedecías, un soberano que vivió en la indefinición entre la sumisión a Babilonia y a Egipto o la adhesión a la lucha por la autonomía. Sucumbió con su Estado y su capital, y, al fin, perdió su propia vida en medio de estos dilemas. La postura de Jeremías en estos meses finales de la historia del Estado de Judá es muy sintomática.

Me refiero, antes que nada, a la acción simbólica relatada en Jer 32,1-15. Jeremías está en prisión. Los babilonios mantienen el cerco de la ciudad, prontos para el asalto final. En esta situación nuestro profeta compra el campo de un pariente suyo, habitante de Anatot. La transacción es debidamente documentada. Pero eso no es hecho tanto por cumplir la obligación del rescate de aquella tierra. Se debe sobre todo al sentido simbólico de esta transacción. Jeremías ve futuro para la gente de Anatot. No lo ve para Jerusalén y los suyos. No lo ve para Sión. Según él, la sobrevivencia del pueblo pasa por la gente de la tierra, por el “pueblo de la tierra”. Lo atestigua la frase final y principal de toda la escena del cap. 32:

“Así dice Yavé de los ejércitos, el Dios de Israel: Todavía se comprarán casas, campos y viñas en esta tierra” (Jer 32,15).

La reflexión teológica que sigue a esta acción simbólica, en el capítulo 32, reafirma nuestra perspectiva: los judaítas que se quedaron constituyen el futuro del pueblo de Israel. Con todo, en esta complementación, probablemente postexílica, este futuro ya está correlacionado con el retorno de los exiliados (v. 44).

Otro caso muy evidente se encuentra en el cap. 40. Jerusalén ya fue conquistada. Se encontraba en ruinas. Los babilonios reúnen a los sobrevivientes para deportarlos. Hablan con Jeremías. Y el profeta es colocado delante de una opción: acompañar a los deportados a Babilonia o permanecer con los que quedaban, en esa tierra destrizada por la guerra. Jeremías opta por la tierra, pues para él el futuro está ahí:

“Jeremías se fue a Mispá, donde estaba Godalías, hijo de Ajigán, y se quedó a vivir en su casa, junto con la gente que había quedado en el país” (Jer 40,6).

Justamente en estos últimos años, Jeremías también da énfasis a la esperanza por un nuevo David. Me refiero a Jer 23,5-6. Estos

versos habrían sido dichos en los días de Sedecías. Sucede que contienen un juego de palabras con el nombre de este soberano. Sedecías significa “Yavé es mi justicia”. El renuevo, anunciado en Jer 23, será “justo”. Sí, su nombre será: “Yavé es nuestra justicia”. Por tanto, la promesa del nuevo David está formulada de tal modo que contenga una crítica al rey entonces en el poder. El nuevo David será diferente del davídico Sedecías, último rey en Jerusalén. Veamos, pues los dos bellos versículos en cuestión:

“Así dice Yavé: Llega el día en que Yo haré surgir un hijo de David que se portará como rey justo y prudente. El gobernará este país según la justicia y del derecho. En ese tiempo Judá gozará de paz, e Israel permanecerá seguro. Y éste es el nombre que le darán: Yavé-nuestra-justicia” (Jer 23,5-6).

La promesa del nuevo Rey no intenta estabilizar al rey en el poder. La desestabiliza. Cuestiona, no legitima. El davidismo jeremiánico no está comprometido, pues, con la corte de Jerusalén.

¿Por qué Jeremías es capaz de ser prodavídico sin estar a favor de Jerusalén? ¿Por qué puede cultivar la esperanza por un nuevo David sin amarrarse a la corte, que desde Jerusalén, trataba de dominar a Judá? Creo que la respuesta está en las raíces campesinas de nuestro profeta. Sucede que “el pueblo de la tierra” era defensor de los davídicos sin ser, simultáneamente, adepto a Jerusalén y a Sión. Jeremías se encontraba en esta tradición: pro-David pero anti-Sión. Los propios versículos antes citados (5 y 6), lo comprueban. En ellos no hay ninguna referencia al templo. Solo está en juego “la tierra”, “Judá” e “Israel”. El anunciado “brote nuevo” y la prometida “justicia nuestra” tendrán como objetivo al pueblo, no en primer lugar al templo o la capital, Sión o Jerusalén. Así, cuando nuestro versículo 5 preanuncia que el brote “hará derecho y justicia en la tierra”, entonces entiendo que, en este caso, “tierra”, antes que nada, será idéntico a campo o sembrío. “Tierra” ahí no es tanto el mundo o el universo. Es antes que nada el ámbito de vida de los campesinos judaítas.

En fin esta profecía del nuevo David coincide con lo que Jeremías dijera de Josías, 2n 22,15-16. Hasta el mismo lenguaje, de 22,15-16 (elogio a Josías) y el de 23,5-6 (promesa del brote), son similares. Josías prefigura trazos mesiánicos. La adhesión de Jeremías a él y a la utopía davídica está en correlación. Mutuamente se apoyan. Josías fue un soberano puesto en el poder por una revolución campesina. El brote guarda trazos de esta anticipación. Permanece con matices populares y campesinos...

En resumen, el profeta Jeremías y su libro tienen su lugar vivencial entre el campesino palestinese. Representa la postura del "pueblo de la tierra".

En cada una de las fases la temática aparece bajo un enfoque peculiar. En los días de Josías (630 hasta 622), el profeta apela a la conversión y al apartamiento de la idolatría reinante entre el pueblo. Cuando Josías realiza la reforma, en el 622, y trata de combatir la idolatría, Jeremías guarda silencio y apoya las nuevas medidas gubernamentales. En los días de Joaquín (609 hasta 598) el profeta amenaza con la destrucción de Sión. En los días de Sedecías (597 hasta 587) proclama la esperanza para los que quedaron. Se ve, pues que en cada fase el momento histórico y los énfasis son específicos. Pero hay lo que les es común: los diferentes énfasis fueron formulados a través de la óptica campesina. El relativo apoyo dado por Jeremías a Josías solo se explica por el hecho de que el monarca fue entronizado por el campesinado judaíta. La oposición frontal contra Sión está enraizada en una antigua tradición del "pueblo de la tierra". Por lo visto. Jeremías, hijo del campo, jamás se olvidó de sus raíces.

En tres cuestiones Jeremías coincide con los campesinos judaítas: en la oposición a Sión, en la expectativa mesiánico-davídica y en la certeza de que el pueblo de Dios está constituido por los que quedaron en la tierra de Yavé. Con todo, también existen diferencias. Por un lado, Jeremías no dio apoyo incondicional a la política del

pueblo de la tierra a través del monarca Josías, por ellos instituido en el poder, con ocasión de la revolución del 639. Criticó las prácticas idolátricas todavía presentes, justamente en el período del joven Josías (antes del 622), cuando la influencia del campesinado era mayor. Por otro lado, Jeremías no estuvo de acuerdo con el pueblo de la tierra cuando la oposición a los babilonios. Los campesinos la promovieron. Jeremías propugnó a favor del sometimiento. La historia comprobó que, en aquella situación específica, la postura de Jeremías era más realista.

Jeremías tiene mucha semejanza con la Obra Historiográfica Deuteronomística. Por otro lado, los círculos que compusieron la Obra son también los que dieron al libro del profeta su redacción actual. Las convergencias entre Jeremías y los autores de la Obra residen en lo siguiente: para ambos el futuro del pueblo es señalado por la vida en la tierra de la promesa y en la expectativa por un nuevo David. Ambos promueven una severa crítica al ejercicio del poder monárquico.

Una de las diferencias entre Jeremías y los autores de la Obra reside en la posición con respecto a Sión. El profeta promueve una crítica radical al templo e inclusive percibe los límites para el efectivo cumplimiento de la ley. Para él la buena voluntad no es suficiente para la práctica de la ley. Es preciso un corazón nuevo (Jer 31,31-34).

3.3. Habacuc y Sofonías - contemporáneos de Jeremías

Jeremías actuó en el decorrer de varios decenios. En sus días también actuaron en público otros profetas.

Habacuc

Habacuc, por cierto, es contemporáneo de Jeremías. Lo situamos por el año 600, en Jerusalén. Hay indicios de que tenía su origen

entre la profecía cúltica de la capital (2,1-3). con todo, no permaneció “fiel” a su lugar de origen. De él se apartó a tal punto que el templo y Sión no desempeñaron ningún papel relevante en sus tres capítulos (supongo que 2,20 sea un añadido). Más bien es central su crítica social a los explotadores internos e internacionales. En 2,6-19, son cuestionados tanto los opresores nacionales (con sede en Jerusalén), como los internacionales (con sede en Babilonia).

Además de ésta su severa crítica social, Habacuc también formula una utopía. En su salmo, del capítulo 3, su visión de futuro aparece con mayor nitidez. Anuncia, como en el capítulo 2, el aniquilamiento de los opresores que devoran a los pobres (v.14). Y, en especial, espera la libertad del “pueblo” y de su “ungido”

“Tú (Yavé), has salido en socorro de tu pueblo,
a salvar a tu ungido” (Hab 3,13).

En este contexto, no hay ninguna referencia a Sión. El futuro no está en el templo. La utopía se centra en torno del “ungido”, es decir, del davídica, y del “pueblo”, en especial de su parte más necesitada, “los pobres” (v. 14).

Estos contenidos de la profecía de Habacuc sugieren que lo situemos muy próximo a Jeremías y del campesinado judaíta. Sus temáticas no son típicamente jerosolimitanas. Sus preocupaciones son más bien campesinas, antagónicas de la ciudad.

Por lo tanto, a mi modo de ver, también Habacuc nos aproxima al mundo judaíta. Nos ayuda a comprender a los que quedaron, que rehicieron en Judá sus vidas a partir del trabajo en el campo, después de la destrucción de la capital y de las ciudades fortificadas.

Sofonías

Acostumbramos a situarlo alrededor del año 630. Sofonías sería contemporáneo del joven Jeremías. Actúa cuando los campesinos judaítas tienen una marcada influencia en Jerusalén. Josías, entronizado por el “pueblo de la tierra”, todavía era joven. Comenzará a gobernar en el 639, a los ocho años de edad. Otros toman la gerencia del Estado en su nombre. En 1,8 son llamados “administradores e hijos del Rey”. ¿Cuál es la postura de Sofonías, en esta situación?

En dos pasajes, la amenaza está centrada en Jerusalén y en su élite explotadora. Según 1,17-18 y en 3,1-5, la capital está yendo a la ruina. La razones son múltiples: idolatría, opresión, militarismo, comercio. En 3,1 presenta una especie de síntesis de “cualidades” de Jerusalén: “ciudad opresora, rebelde, manchada”.

Esta tenaz oposición a Jerusalén aproxima a Sofonías al campesinado. Al fin y al cabo, las víctimas primeras de la ciudad antigua eran las personas del campo. A partir de ellas Sofonías debe estar mirando hacia la capital y sus atrocidades. Es lo que podemos suponer a partir de pasajes como 1,17-18 y 3,1-5. Con todo, otros textos del profeta hasta permiten elevar esta sospecha a un nivel de certeza.

Pienso en 2,3. Desconocemos el sentido de dos versículos que le preceden. No nos fueron transmitidos de manera comprensible por los copistas antiguos. Las traducciones de 2,1-2 no pasan de ser una tentativa. Si bien que no comprendemos estos dos versos, el tercero está claro. Este v. 3 ciertamente dice lo opuesto de lo que fuera predicho en 1,7-18. Allí se dijo que Jerusalén y los suyos no tienen futuro. Aquí se da esperanza a la gente del campo:

“Busquen a Yavé, todos ustedes,
los pobres del país,
que cumplen sus mandatos.
Busquen la justicia. Busquen la mansedumbre.
Y así tal vez encontrarán refugio

el día en que Yave venga a juzgarlos” (Sof. 2,3).

Entiendo que, en este v.3, “los pobres del país” son concretamente los campesinos, en particular los más empobrecidos. Lo deduzco de la propia expresión y también del contexto. Estos labradores, por un lado, ya se encontraban en la onda del derecho y, por otro lado, son convocados a ella. Son convocados a la justicia. Su justicia reside en estar sufriendo la injusticia. Son convocados a la justicia, porque ésta está en Yavé, en cuya soberana decisión reside el futuro de los pobres.

Este nuestro versículo 3 evidencia, pues, que Sofonías se asemeja a su contemporáneo Jeremías: No hay esperanza para Jerusalén. Pero por lo mismo no hay futuro para la gente del campo.

Existe un segundo pasaje más, en el que nuestro profeta formula la esperanza. Se trata de 3,11-12. La dificultad está en que estos dos versos se encontraron en un contexto literario repleto de añadidos posteriores. Y me parece que también ellos pasaron por reformulaciones. Tal vez solo los podamos atribuir parcialmente a Sofonías. En la traducción que sigue, coloco entre paréntesis lo que posiblemente fue añadido posteriormente:

“Ese día, no tendrás que avergonzarte
de todas esas veces
en que me traicionaste,
pues en medio de ti Yo arrancaré.
a los que se jactan de su orgullo;
y tu no seguirás vangloriándote
(en mi montaña santa).
Dejaré subsistir dentro de ti
a un pueblo humilde y pobre
(que confía solo en Dios)” (Sof. 3,11-12)

En estos dos versos, el “ti” ciertamente se refiera a Jerusalén. La capital es amenazada de juicio. Pero éste no afectará a todos por

igual. Habrá diferencias. Los que “se jactan de su orgullo”, y “se vanaglorian” serán retirados de en medio de ti, es decir, serán aniquilados. Esta gente que viven en la soberbia es la élite de Jerusalén. Son los que fueron condenados a la eliminación en 1,7-18 y en 3,1-5. En la medida en que la élite de la capital es aniquilada, los pobres son rescatados. “Dejaré en medio de ti” (=Jerusalén) “un pueblo humilde y pobre”. Para los pobres hay esperanza, a semejanza de 2,3. La diferencia reside en que 2,3 anunciaba la posibilidad de futuro para “los oprimidos de la tierra”, es decir, como veíamos, para los campesinos. Otros son los portadores de la esperanza en 3,11-12. Aquí se trata de la gente de la ciudad-capital. “El pueblo humillado y empobrecido” que, en Jerusalén, sobrevivirá como resto santo han de ser las viudas y los huérfanos, las esclavas y los esclavos, los empleados, en fin, las personas dependientes de los que viven en la soberbia.

Por lo tanto, en Sofonías la amenaza se dirige contra la capital y sus sectores privilegiados. La esperanza cuenta con futuro para los “oprimidos del campo” y “el pueblo humillado y empobrecido” de la ciudad. Para los pobres del campo y de la ciudad hay esperanza. Una vez que la ciudad es amenazada y deje de existir, sus sobrevivientes pasarán a integrar la población campesina. Por consiguiente, la utopía de Sofonías está centrada en la tierra, en el campo, en la tierra de labor. Su semejanza con Jeremías y la Obra Historiográfica Deuteronomística es patente.

Habacuc y Sofonías: Un resumen

Habacuc y Sofonías son contemporáneos de Jeremías. Constatamos que se ayudaron mutuamente en su mensaje. Igualmente están muy ligados a las expectativas de la gente del campo.

Para estos profetas, la destrucción de la capital no es solo una desgracia. Es condición necesaria para la realización de la utopía

campesina. En dirección a este futuro los tres profetas en cuestión -Jeremías, Sofonías y Habacuc-preparan a su pueblo.

En este contexto, tal vez deberíamos haber mencionado a Nahum. La dificultad está en que su texto aparece, en su formulación actual, como dirigido exclusivamente contra una ciudad extranjera: Nínive. Es posible que eso ya corresponda a una adaptación posterior de la profecía de este Nahum. Por lo tanto, hay dificultades especiales en cuanto a la interpretación de este libro. Se une a eso la duda en cuanto a la fijación de la época de su actuación. Hay quien lo sitúa en torno del 650, antes de la época que aquí más nos interesa.

3.4. Un balance intermedio

Miremos para atrás y tratemos de proyectarlo hacia adelante. Intercalo aquí una breve retrospectiva y señalo algunas pistas hacia el futuro.

Conviene que lo hagamos en este punto de nuestra reflexión, porque acabamos de concluir una etapa de nuestras anotaciones sobre la literatura exílica en Judá y nos preparamos para iniciar un nuevo momento.

Hemos visto una parte de la producción literaria de los que se quedaron. Atención especial merecieron la Obra Historiográfica Deuteronomística y Jeremías. Al tratar de Jeremías, incursionamos por dos de sus contemporáneos (Sofonías y Habacuc), que no son propiamente del período del exilio, pero contribuyen para la comprensión de lo que sucedió en los años posteriores al 587. En relación a esta producción literaria, antes analizada, observamos lo siguiente:

En esta literatura permanece nítidamente la óptica del campesino. Es literatura bajo la perspectiva judaíta. El futuro está en la tierra cultivada. La historia de la salvación continúa en la tierra de Judá, después del 587.

Resalta la espera por el nuevo David, diferente y opuesto a los davididas conocidos y similar al joven David, justo y creyente (1 Sam 16 hasta 2 Sam 5). El nuevo David es una especie de catalizador de la utopía.

La organización política prevista no tiene las marcas de un Estado. No se cuenta con su restauración, pues no está prevista la construcción de ciudades. Más se cuenta con una retribalización del campo judaíta. Las nuevas estructuras sociales serán más clánicas que ciudadanas.

Falta también una esperanza cualificada para Sión. El templo no recibe una atención especial en la literatura anteriormente citada. Ella llega a tener trazos anti-Sión.

Justamente este Sión marca una fuerte presencia en otros textos, igualmente compuestos en Judá, durante el exilio. A ellos volveremos nuestra atención seguidamente: ¿En que textos exílicos-judaítas el templo y Sión desempeñan un papel importante?

3.5. Abdías: liberación en Sión

Nos encontramos en los primeros años después de la destrucción de Jerusalén. Debemos estar entre 585 y 580. Las ruinas son recientes. Los acontecimientos están todavía a flor de piel.

Los edomistas no solo se alegraron con la destrucción de Jerusalén que, desde los tiempos de David (2 Sam 8,14), tanto sufrimiento les había causado, sino que participaron también en la destrucción y en el saqueo. Quizás fueron tropas auxiliares de los babilonios en el 587. Esta participación de Edom en la destrucción de Jerusalén (v. 10-14,16) dio origen al librito de Abdías.

Su mensaje se resume prácticamente en la amenaza contra Edom. “Como tú hiciste, así se hará contigo” (v.15). Edom será exterminado

para siempre (v. 10). “Nadie más quedará de la casa de Esaú” (v.18). Su territorio se lo anexionarán los israelitas (v. 17-20). La tesis de retribución constituye, pues, el plano de fondo de estos nuestros veinte y un versículos.

Abdías se sitúa dentro de la tradición de Jeremías. En su inicio cita algunos versículos de su antecesor. Abdías 1-4 retoma Jer 49,14-16. Por lo visto, Abdías se vale de un dicho anti-edomita de Jeremías o del círculo de los discípulos y pasa a interpretarlo y actualizarlo. En este caso, el libro de Abdías sería una especie de exégesis actualizada de una palabra de Jeremías. Sea como fuera, no hay duda de que Abdías sabe que está dentro de las andadas de su gran predecesor, Jeremías.

Con todo, la diferencia es patente. Sucede que Abdías tiene como punto de partida de su amenaza contra Edom, la participación de éste en la destrucción de Jerusalén. Es lo que se lee en los versículos 10-14 y 16. Por cierto, en estos versículos Abdías también se refiere a la destrucción de Jacob (v. 10) y Judá (v. 12). Pero su irritación mayor contra los edomitas proviene de la participación de ellos en la demolición y en el saqueo de Jerusalén. Para Abdías, la culpa primordial de Edom es haber ayudado a aniquilar la ciudad, el monte santo (v.16). Al ayudar a destruir a Jerusalén, Edom asumió una grave culpa. En este punto, nuestro Abdías se diferencia nítidamente de Jeremías, para quien la transformación de Sión en Silo (es decir, en ruinas) es parte de los planes de Dios. Pero ésta tal vez no sea la mayor divergencia. Esta aparece cuando se pregunta por la visión de futuro de Abdías, en comparación con Jeremías.

Por un lado, el futuro está marcado por las conquistas y serán hechas por “Jacob” y “José”, en especial en tierras edomitas. Los territorios tomados después del 587, y abandonados debido a la dispersión, serán reapropiados. Se enfatiza esto en los versículos 17,19-20. En estos dos últimos versículos los horizontes ya son ampliados a mucho más allá del conflicto específico con Edom.

Hasta se podría preguntar, si estos dos versículos no corresponde a añadidos postexílicos.

Por otro lado, el futuro está principalmente marcado por la restauración del monte santo, Sión. Este aspecto es decisivo para Abdías. Para él, Sión es parte central, tanto de la denuncia contra Edom (v. 10-14), cuanto de sus expectativas. Además, las últimas frases del libro están dedicadas al monte santo:

“Los liberados... subirán victoriosos al monte Sión para gobernar desde allí a los cerros de Esaú. Entonces Yavé reinará” (Abd 21).

Se ve en este versículo que también Abdías habla del reinado. Pero éste no se realiza a través de la dinastía de David, sino a través de Sión. cuando Sión es retomado por Israel, cuando “los liberados” o “los salvados” vuelvan a “subir” a él, cuando desde allá dominen a los pueblos, en especial a Esaú/Edom, entonces la soberanía y la realeza divina pasarán a ser reales. Sión ocupa, pues, una función central en la manifestación de Yavé. Justamente por eso Abdías hace culminar su librito en el v.21, en la promesa de la poderosa restauración de Sión.

Lo que culmina en este versículo 21, ya está encaminado desde el 16 y el 17.

En el v. 16 parece estar supuestos que el castigo de los pueblos tendrá su comienzo en Sión. Las naciones “bebieron sobre mi monte santo”, es decir, lo destruyeron. Ahora, igualmente “beberán”, es decir, serán aniquiladas. Junto al monte santo se decide, pues, el destino universal de las naciones. Por tanto, este Sión es un lugar de primera importancia.

El versículo 17 reafirma con nitidez la importancia de Sión para los tiempos futuros.

“En el monte Sión habrá liberación. Será santo” (Abd 17).

Si en él volverá a haber “liberación”, entonces por qué será retomado por los israelitas y reconstruido. Si volverá a ser “santo”, por qué será rescatado de su profanación, en la que los babilonios lo humillaron, destruyéndolo.

En resumen, Abdías se distingue de los textos que hemos abordado hasta aquí, inclusive de Jeremías, al cual está próximo. En Abdías Sión ocupa un lugar central. Y así pasamos a conocer otra temática cultivada en el decorrer del exilio, en la tierra. Pues nuestro Abdías también es parte del contingente de los que se quedaron. Pero, ciertamente no está integrado a los mismos círculos que transmitieron a Jeremías o que compusieron la Obra Historiográfica. Aquéllos estaban más próximos al campesinado; Abdías, en cambio, habría pertenecido a los que continuaban celebrando el culto en el solar del templo. Los llamo sionitas. Sabemos que entonces había peregrinaciones al lugar del santuario. Al respecto nos informa el propio libro de Jeremías 41, en donde un grupo de peregrinos de Siquén se dirigían al templo en ruinas en actitud de lamentación. Abdías habría actuado como profeta en tales celebraciones culturales. En este caso, se encuentra en una tradición de profetas cúlticos de Jerusalén. Quizá tuvo alguna función en el templo antes de su destrucción. Y, ahora, junto a las ruinas, habla a la comunidad reunida para las Lamentaciones.

Estas últimas observaciones ya nos conducen a nuestro próximo conjunto literario, diferente de la profecía de Abdías, pero muy similar a ella en cuanto a su lugar vivencial. Estamos hablando del libro de las Lamentaciones.

3.6. Las Lamentaciones: ¡Cómo yace solitaria la ciudad!

Nuevamente parece que estamos en la proximidad de Jeremías. La tradición atribuyó estas Lamentaciones a este profeta. En 2 Co 35,25, hay indicios en este sentido. Los traductores griegos del siglo II atribuyeron nuestros cinco capítulos a Jeremías. Pero es poco

probable que eso sea un dato histórico. Las informaciones más antiguas no relacionan el libro de las Lamentaciones a Jeremías. Además, el contenido de este libro no está nada cercano al profeta de Anatot. Las Lamentaciones se sitúan más bien en las proximidades de profetas como Abdías.

Pero antes de especificar el contenido de las Lamentaciones, conviene que localicemos y caractericemos mejor esta literatura.

Los cinco capítulos de este libro reúnen cánticos fúnebres, lamentaciones individuales y colectivas. Son cinco unidades. En hebreo, su contenido está organizado de tal forma que la primera letra de los versículos obedece a la secuencia del alfabeto. Designamos a este estilo de salmo como alfabéticos. Nuestros cinco capítulos son acrósticos.

Hay mucha semejanza entre los dos primeros capítulos y los dos últimos. Estos capítulos 1-2+4-5 enfocan el dolor colectivo. El capítulo 3 es distinto, ya que narra el dolor individual. Además de eso, traza una perspectiva de esperanza.

Estas Lamentaciones se refieren a la destrucción de Jerusalén. Deben haber sido formuladas muy próximamente a lo sucedido. Se viven bajo el impacto de la ruina y de los sufrimientos causados por la invasión babilónica. Podríamos decir que los textos corresponden a la situación en torno al año 580. Estamos, pues, en la época de Abdías.

Tenemos la oportunidad de poder identificar, con buena dosis de precisión, el contexto del origen de estos nuestros cánticos. Diversas informaciones nos permiten saber que, después del 587, se celebraba en Jerusalén, junto a las ruinas, un rito de luto y de arrepentimiento. Tales ceremonias se tenían que haber iniciado ya en los primeros años que siguieron a la destrucción. En Jer 4 leemos que, en los meses siguientes a la ruina, había personas que peregrinaban a Jerusalén:

“Vinieron hombres de Siquén, de Silo y de Samaría, ochenta hombres, con la barba cortada, las vestiduras hechas tiras y el cuerpo mortificado, trayendo consigo ofrendas de manjares e incienso” (Jer 41,5).

Y también Zac 7,1-3 y 8,18-19 informa al respecto de estas liturgias en memoria del templo de Jerusalén. El libro de las Lamentaciones tiene ahí su lugar vivencial. Es una especie de “himnario” de las celebraciones litúrgicas junto a las ruinas de Jerusalén.

No conviene atribuir este himnario a un sola persona, sea ella Jeremías u otra persona. Los himnarios acostumbraban a ser una obra comunitaria. Esto también ha de valer para las Lamentaciones. Son varios sus autores. Esto lo demuestran las diferencias de estilo y las repeticiones del tema. Si esto es así, ¿quiénes serían los autores? Se puede pensar en círculos proféticos. Por fin la oración de los profetas clásicos es valorizada positivamente en las Lamentaciones. A partir de Abdías y de un texto como Zac 7-8, tenemos que admitir la presencia de profetas en las reuniones litúrgicas junto a las ruinas.

A pesar de eso, el estilo de las Lamentaciones no lleva a pensar en círculos proféticos como autores de ellas. Considero más probable que debemos atribuirlos a cantores que, antes del 587, funcionaban en el ámbito del santuario y que, después de la ruina, dirigían las reuniones de luto y de arrepentimiento. Es evidente que la teología de estos cantores ya no es integrante de la del templo. Supieron adoptar criterios de la espiritualidad profética.

La temática principal de las Lamentaciones es Jerusalén y, en ellas, Sión, “la hija de mi pueblo” (4,6,etc). También hay alguna referencia a Judá, Jacob, Israel (1,3;2,2-3). Pero las entidades más tratadas son enfocadas a partir de lo que efectivamente preocupa a nuestros cantores: Jerusalén y Sión. En las personas de esta ciudad y en su templo está centrado el interés de nuestros cinco capítulos.

La capital “yace solitaria” (1.1). Está en ruina. Sión está cubierto con las nubes de la ira divina (2,1). El arca, “el estrado de los pies de Yavé” (2,1), está olvidada. Esta es una de las partes del dolor sofocante expresado en las Lamentaciones.

Con todo, los textos ni de lejos se refieren exclusivamente a las instituciones sagradas en escombros. En la descripción del dolor, el sufrimiento humano ocupa un largo espacio. Los viejos están abandonados en las calles desiertas. Las mujeres son viudas abandonadas. Los niños sufren y gimen de hambre. Los ladrones son sin piedad perseguidos y cazados. La vida está llena de muerte. Esta es la tónica de las Lamentaciones. A título de ejemplo, cito algunas de sus frases:

“Todo el pueblo está llorando y buscando pan” (1,11)

“Afuera la espada acaba con los hijos, y en casa anda la muerte” (1,20)

“Desfallecen los niños y los bebés de pecho por las calles de la ciudad” (2,11).

“Las madres tuvieron que comer a sus hijos, a sus niños de pecho.

Fueron asesinados en el santuario de Yavé el sacerdote y el profeta” (2,20)

“Somos huérfanos, ya no tenemos padre; nuestras madres son viudas” (5,3).

“Más felices fueron las víctimas de la espada que las víctimas del hambre” (4,9)

Esos son algunos ejemplos. Todo el libro transpira esta atmósfera de muerte y descomposición. El cautiverio es una catástrofe para quien fue deportado. Y es una sepultura para el que permaneció. A la luz de nuestras Lamentaciones, los exiliados y los que quedaron son hermanos gemelos de infortunio.

La situación es, sin duda, de extremo sufrimiento. Con todo, hay que tener cuidado de no generalizar. Las Lamentaciones no describen, en general, la situación reinante en Judá entre los campesinos. Se tienen noticias del surgimiento de cierto bienestar en los meses siguientes a la destrucción de Jerusalén. En el libro de Jeremías, se lee acerca de los que quedaron:

“Y cosecharon vino y frutos de verano en mucha abundancia” (Jer 40,12).

Las Lamentaciones no dicen nada de lo que ocurría entre “el pueblo de la tierra” en las aldeas judaítas. Solo miran a lo que acontece en Jerusalén en sus alrededores. A mi modo de ver, es muy revelador darse cuenta de ese horizonte jerosolimitano de nuestros cinco capítulos. En la capital en ruinas en sus alrededores se vivía en absoluta necesidad y desesperanza durante los primeros años después del 587. El libro de las Lamentaciones muestra esta situación concreta y específica.

Tan grande dolor no se da sin motivos. Tiene su razón de ser. Nuestros cantores hablan seguidamente de las causas que convirtieron a la ciudad, en otros tiempos populosa, en un lugar solitario. Pongamos atención a las siguientes formulaciones:

“Yavé cumplió lo que tenía resuelto, cumplió su Palabra, lo que tenía decretado desde antiguo” (2,17)

“Nosotros hemos sido rebeldes y traidores” (3,42).

“La culpa de la hija de mi pueblo supera el pecado de Sodoma” (4,6).

“Nuestros padres pecaron” (5,7).

La culpa de Sión está, pues, en el origen del infortunio vivido por los sobrevivientes. Por lo tanto, el castigo es adecuado. Testimonia la justicia de Yavé. Al aniquilar a Sión, Dios se muestra como justo, no como injusto. Esta tesis de las Lamentaciones ciertamente se sitúa en la tradición de los grandes profetas. Estos habían enseñado a

entender la destrucción que se hacía inevitable como respuesta divina a la idolatría y a la opresión implantados entre el pueblo. Al dar testimonio de la justicia divina, nuestros cantores se muestran aprendices de los profetas. Son tributarios de la teología profética de los tiempos pre-exílicos.

¿Pero hay esperanza para Sión? De hecho, las Lamentaciones no emiten muchos sonidos en la frecuencia de la utopía. Su hora es otra. Su interés está fijo en el dolor sufrido día a día por los sobrevivientes. No se empeñó demasiado en enfrentar el futuro. Aún así, estas Lamentaciones también encierran ciertas expectativas en cuanto al futuro, a pesar de que no había llegado a detallarlas. Su último capítulo concluye con inquietantes preguntas dirigidas a Dios:

“¿Por qué nos abandonas totalmente?

¿Por qué te enfureces en sobremanera contra nosotros?” (5,22).

Tales preguntas están dirigidas a fomentar un volver a empezar. Quieren superar la situación de olvido y de furor divinos. El mismo penúltimo versículo del libro formula expresamente:

“Haz que seamos de nuevo lo que fuimos antes” (5,21).

A partir de este final que mira con esperanza hacia el futuro, adquiere un sentido especial el hecho de que justamente la tercera lamentación, es decir, la que está en el centro del libro, dé particular realce a la esperanza. En este capítulo 3 leemos, por ejemplo, está frase programática:

“¡Yavé no desecha para siempre!” (3,31).

Por lo tanto, hay futuro. Pienso que si las Lamentaciones hubiesen llegado a delinear los contornos de este futuro, hubieran reservado un lugar del todo especial para Sión y el templo. El nuevo Sión sería consustancial a la utopía. Eso no está escrito, de ese modo, en el libro de las Lamentaciones. Con todo, es lo que está en su substrato.

Y, con eso, paso a proponer un resumen. Cabe destacar lo siguiente con respecto a las Lamentaciones:

Las Lamentaciones enfocan la ruina del 587 a partir de los sobrevivientes de Sión y de Jerusalén. Sus horizontes, en buena medida, son las ruinas y los alrededores de la capital. Los propios autores habrían sido ellos mismos unos sobrevivientes. Supongo que habrían sido cantores junto al santuario. Propongo designarlos como sionitas.

En el centro de los intereses está Sión. Su culpa asumida en el pasado y su horrendo dolor en el presente son los temas que prevalecen.

Poco, casi nada, se dice con respecto al futuro. Hay expectativas. Pero ésta permanece muy vaga. La herida causada por la destrucción todavía está abierta.

Ni la tierra, ni el davidismo ocupan un lugar destacado. En cierto modo sorprende que no se dé realce a un nuevo David, pues al fin y al cabo el palacio de David estuvo al lado del templo en Jerusalén.

Se observa que las Lamentaciones están próximas a Abdías, en especial por su cariño a Sión. La distancia de Jeremías y de la Obra Historiográfica Deuteronomística es evidente, en especial porque las Lamentaciones no dan énfasis mayor a la tierra y al davidismo.

Por tanto, entre los que quedaron en Judá, durante el exilio, existían diversas formas de analizar el presente y proyectar el futuro. Una estaba centrada en torno a Sión, la otra, en torno a la tierra y a David. Es lo que podremos constatar en el próximo capítulo también.

3.7. Redacción explícita de los libros proféticos

En la época del exilio, los libros proféticos fueron coleccionados con entusiasmo. Los acontecimientos que culminaron en el derrocamiento de la capital consiguieron que se hiciera caso a los profetas. El exilio les dio auditorio. YA lo constatamos al hablar del libro de las Lamentaciones. En él se le da la razón a los profetas.

En el exilio, se pasa, pues a escuchar a los profetas. Sus textos son leídos e interpretados. Pasan por actualizaciones y relecturas.

En relación al libro de Jeremías, ya anotábamos antes que es difícil distinguir entre lo que dijo el profeta y sus posteriores reelaboraciones. Y eso se debe al gran interés provocado por la profecía de Jeremías entre sus paisanos.

Lo que sucedió con las profecías de Jeremías, también sucedió con otros profetas. Fueron blanco de relecturas y añadidos durante esta época de exilio. Por regla general, la intensidad de tales reelaboraciones no fue tan expresiva como en el caso de Jeremías. Al fin y al cabo, las palabras de este profeta estaban recién fijadas literariamente. Por consiguiente, era más fácil intervenir en el texto en formación. Pero los círculos proféticos del exilio habrían interferido también en otros libros proféticos. Podemos percibirlo en los textos, aunque no siempre sea fácil.

Antes de evidenciarlo en algunos libros proféticos, conviene preguntarse por el motivo de tales reelaboraciones. ¿Por qué hubo estas relecturas?

El por qué de las relecturas

Se podría apuntar, inicialmente, a los nuevos significados y las nuevas funciones que se dan a los textos.

Hasta el exilio, los textos proféticos solo circulaban probablemente en ciertos grupos. Debían estar restringidos a los círculos proféticos. Eso cambia en el exilio. Pasan a ser textos de la comunidad. Son

leídos en las celebraciones comunitarias. Son asumidos por todo Israel. En consecuencia, fueron añadidos salmos y refranes litúrgicos a los textos de los profetas. Valga como ejemplo Is 12.

En estos textos se anunciaban invasiones de poderosas naciones. De ellas hablan los profetas como instrumentos de juicio divino. Ahora, en el exilio, la gente había pasado por la experiencia dolorosa de tener sus tierras invadidas y destrozadas por los babilonios. Al ver las atrocidades practicadas por los ejércitos conquistadores, se hace difícil comprenderlos como instrumentos divinos. Se pasó entonces a añadir textos de amenazas a los dominadores, en especial a los babilonios. Valga como ejemplo Jer 50-51.

Los profetas preexílicos habían preanunciado la destrucción. En el 587 la ruina se consumó. Ahora se hacía necesario una nueva palabra que anima a la esperanza. Por consiguiente, son añadidos muchos pasajes que permiten evocar utopías, como por ejemplo Is 35.

Los horizontes de la profecía eran eminentemente nacionales. La palabra profética miraba a Judá e Israel. El exilio incorporó de una forma más decidida el destino de la gente de Palestina al mundo circundante. Abrió perspectivas más amplias y universales. Eso se refleja en la relectura de los profetas. Se amplía y se universaliza el horizonte. Obsérvese, por ejemplo, Is 24-27 o Amós 1,2.

Por tanto, en el exilio la literatura profética oriunda del preexilio, que representaba entonces la cultura de un segmento tal vez minoritario, pasa por una revisión. Adquiere nuevos significados y nuevas funciones, algunas de las cuales ya fueron anotadas. Con todo, lo más relevante, a mi modo de ver, todavía está por ser citado.

Sucede que el exilio es una especie de firma a favor de la predicación de los profetas. Da veracidad a sus amenazas. Las confirma. Las atestigua. En fin, el exilio es la legitimación de las amenazas proféticas.

Los profetas habían anunciado la ruina del Estado, de las dinastías, de los templos. Amenazaban a las élites con deportaciones. Y eso es lo que sucedió en el exilio.

Esto dio amplia credibilidad a los profetas. Hizo que definitivamente fuesen coleccionados, preservados, leídos y releídos. ¿Dónde se realizó esta relectura?

Lugar de la relectura

La relectura exílica de los libros de los profetas fue hecha en la tierra, en Judá. Existen algunos argumentos de peso capaces de apoyar esta teoría.

No me parece muy probable que, antes del exilio, los textos proféticos ya estuviesen en circulación en el ámbito del templo y de la corte. Jer 36 cuenta cuán poco receptiva fue la corte de Jerusalén con respecto al texto que reunían las palabras de Jeremías. Quemó el rollo. Es más, parece que los textos proféticos (que justamente condenan los templos y los palacios) no estaban en uso en las ciudades.

Es más probable que la lectura profética fuera leída y preservada entre sectores periféricos de la ciudad y entre grupos de campesinos. Es lo que atestigua Jer 26, 17-19: Las palabras de Miqueas fueron conservadas por la gente del campo. Con otros textos habría sucedido algo semejante.

Además de eso, hay que considerar que los exiliados poca cosa podían llevar consigo. Grabados de la época llegan a representar a los deportados inclusive sin ropa. Por eso, me parece poco probable imaginar que los deportados del 597 y del 587 -originarios de las élites de la capital- hubieran marchado al exilio con los rollos de la literatura profética “debajo de los brazos”.

Es, pues, justificado partir de la premisa de que la relectura de los libros proféticos es obra de los que se quedaron en Judá. Es también lo que mejor se ajusta al lenguaje propio de estas relecturas.

Veamos algunas de estas reinterpretaciones exílicas. Pero antes de hacerlo, conviene tal vez decir lo siguiente: No siempre es fácil identificar exactamente las frases, versículos o textos que pertenecen a la relectura exílica. La investigación no tiene consenso en este punto. Y tampoco estamos en condiciones por el momento de indagar en complicadas discusiones de detalles. Conviene estar consciente de esta limitación, bajo la cual está formulado todo lo que sigue. Veamos, pues, algunas relecturas.

Relectura exílica de Amós.

Parto de Amós. Actuó en Israel, en el norte, alrededor del 760. Ahí anunció la destrucción de Samaría y el aniquilamiento del Estado de Israel. Sus amenazas se cumplieron en 732 y 722, cuando Israel y su capital, Samaría, fueron conquistados por los asirios. Después de este final del norte, los textos de Amós debieron emigrar al sur, a Judá. Allí fueron guardados y transmitidos. Cuando el sur fue también destrozado, ahora por los babilonios, el libro de Amós pasó por una nueva redacción. Los acentos principales de esta reactualización son los siguientes:

Los profetas son reconocidos como principales mediadores de la voluntad de Yavé. En Am. 3,7, leemos la siguiente frase programática:

“Ciertamente Yavé Dios no hará cosa alguna sin primero revelar su secreto a sus siervos los profetas” (Am 3,7).

Los profetas son intérpretes predilectos de la Historia de la Salvación. Es lo que también se refleja en 2, 10-12. En la medida en que los profetas son enaltecidos, los templos y el ritualismo merecen crítica. Es lo que se encuentra en Am 5,25.

“¿Acaso me ofrecieron ustedes sacrificios y ofrendas en el desierto, durante esos cuarenta años?” (Am 5,25).

Esta crítica a los sacrificios es por extensión a los templos, y esta exaltación de la actuación profética corresponde a la mentalidad de los que se quedaron. Quien permaneció en la tierra, durante el exilio, era crítico respecto al templo y a Sión, y le eran simpáticos los profetas y su modo de entender la historia de Dios con su pueblo.

Otro acento introducido en el texto de Amós tiene que ver con la interpretación de la ruina en que se vivía. A este particular, 4,6-12 es muy sintomático. Se trata aquí de una especie de sermón. Explica que Yavé intentó convertir a su pueblo, enviando castigos y advertencias. Pero las ciudades no quisieron oír. No se convirtieron. Su destrucción es, pues, la respuesta divina a su no-conversión. Por tanto el juicio divino es justo.

Por fin me parece que también los últimos versículos del libro de Amós pueden ser de los tiempos del exilio, en especial 9,11-12. En ellos tenemos la promesa del nuevo David:

“En aquel día repararé la choza de David medio caída,
taparé sus grietas y levantaré sus murallas;
la volveré a edificar como se hacía antiguamente,
para que ellos, que han recibido mi bendición,
terminen de conquistar lo que falta de Edom
y de las naciones vecinas.
El Señor da su Palabra de que esto se cumplirá” (Am 9,11-12).

Podríamos enfatizar otros contenidos de la relectura exílica del libro de Amós. Por ahora, basta con que destaquemos tres temas: La esperanza por el nuevo David; la afirmación de la justicia de Yavé en su juicio contra las ciudades y los templos; el realce de la revelación divina a través de la palabra profética. No hay defensa de Sión ni previsión de su restauración. Esta relectura tuvo que tener su lugar

vivencial entre los que quedaron, entre el campesino judaíta del período exílico.

Relectura exílica de Miqueas

Recurso a Miqueas porque en este libro, por un lado, observamos fenómenos algo similares a lo que constatábamos en Amós y, por otro lado, obtenemos un nuevo descubrimiento. Veámoslo por pasos.

Comienzo situando al profeta Miqueas. Entre él y Amós hay mucha proximidad. Sus mensajes convergen. Ambos son defensores de los pobres y campesinos. Son férreos opositores contra las ciudades y sus instituciones de opresión al pueblo trabajador del campo.

El mensaje de Miqueas llega a su auge con la amenaza a Sión. Esa afirmación suya entró muy hondamente. Se gravó en la memoria del pueblo, como lo atestigua Jer 26,17-19. Posiblemente Miqueas ha sido el primero entre los profetas que, en nombre de Yavé, ha criticado el templo de Jerusalén construido en honor de Yavé. La más famosa afirmación suya está en 3,12:

“Sión va a quedar como un potrero arado,
Jerusalén será reducida a escombros,
y el cerro del templo será cubierto por el bosque”

Miqueas viene de un pequeño lugar, llamado Moreset. Es del interior, de provincias. Seguramente él mismo era un campesino. Cuando se refiere al campesinado, lo llama “mi pueblo” (3,3). Es uno de ellos.

Con Miqueas nos encontramos en los últimos decenios del siglo VII. A mi ver su profecía fue proclamada entre el 725 y 701. Estamos, pues, una generación después de Amós, que actuó alrededor del 760.

El libro de Miqueas realmente encierra muchos enigmas. Es difícil saber qué partes, de hecho, podemos atribuir al Miqueas del siglo VII. No hay un consenso al respecto en las investigaciones. Pero la tendencia general es considerar la mayor parte del libro como una obra de autores posteriores. Relativamente pocos versículos podrían remontarse al profeta de Moreset. Se reducirían a los capítulos 1-3. Con excepción de algunos versículos (en el comienzo del cap. 1 y en el final del 2), los capítulos 1-3 pueden ser atribuidos a Miqueas. Los capítulos 4 al 7 corresponden a relecturas. Ellas contenían todavía, tal vez, palabras de Miqueas, pero las transmitieron de modo transformado, dentro de parámetros de interpretaciones posteriores.

Un argumento a favor de ello lo constituye 6,1 hasta 7,7. Estos versículos forman un conjunto. Su lenguaje es semejante. En 6,1 está la introducción: “Escuchen ahora lo que dice Yavé”. Y en 7,7 tenemos lo contrario: “Yo miraré a Yavé, esperando de Dios mi salvación, pues El me atenderá”. Este conjunto mayor tiene tres unidades pequeñas: 6,1-8; 6,9-16 y 7,1-7. Me parece que la unidad del medio, es decir, 6,9-16, desempeña un papel muy especial.

Este conjunto no deja de tener proximidad con Miqueas. Lo noto en lo siguiente: Como en Miqueas, la crítica social es central. Hay amenaza a la ciudad (6,9-16), como en 3,12, un texto del profeta. Pero, también existen diferencias. El lenguaje es más genérico que el del profeta. Igualmente desconocemos en Miqueas el estilo del sermón presente en 6,3-7. En suma, el conjunto 6,1 hasta 7,7 se encuentra en continuidad con el profeta Miqueas del siglo VIII, pero representa un mensaje de otra época.

Creo que esta época es la del exilio. No son muchos los indicios que se podrían encontrar para comprobarlo. El conjunto tiene como marca general un lenguaje más generalizado. Así se puede apuntar respecto al estilo de la primera unidad, 6,1-8, conocido de otros textos exílicos (ver Am 2,10-12 y Jer 6,19-21). También se puede anotar que 7, 1-7 cabría muy bien en la situación caótica del exilio.

¿Dónde fue elaborado este conjunto? En todo caso, no fue compuesto por grupos vinculados al templo de Jerusalén. No pudo provenir de círculos como los que compusieron las Lamentaciones. El motivo es obvio. En 6,1 hasta 7,7, Sión y Jerusalén no son tenidos por grandezas importantes. Por el contrario, hay críticas al culto en 6,6-8 y a la ciudad en 6,9-16. Por consiguiente, debemos buscar a los autores de este nuestro conjunto entre los que son críticos al culto y a la ciudad. Nos encontramos entre la gente del campo. Se habla de la experiencia campesina en 6,14-15. Los círculos que elaboraron el conjunto tal vez estaban próximos a los que nos legaron la Obra Historiográfica Deuteronomística y el libro de Jeremías. En síntesis 6,1 hasta 7,7 fue recopilado en el ámbito campesino judaíta. Nos encontramos aquí próximos a los que relejeron en el exilio los textos de Amós. La relectura de Miqueas en 6,1 hasta 7,7 es similar a la de Amós.

Pero esa no fue la única actualización exílica a la que fueron sometidas las palabras de Miqueas. Otra la encuentro en los capítulos 4-5. A pesar de ello, no parece que estos capítulos correspondan a un único proceso de relectura. Tuvieron un crecimiento más complejo. Por eso me tomo la libertad de restringirme a una parte de estos dos capítulos. Opto por el capítulo 4.

En este capítulo encuentro diversas unidades menores. Las dos primeras son introducidas por una indicación cronológica: “sucederá en los últimos días” (v.1) y “en aquel día” (v.6). Los demás comienzan con “ahora” (v. 9,11,14). Tenemos, pues, cinco unidades pequeñas: v. 1-5, v.6-8, v.9-10, v.11-13 y v.14. Hay lógica en la secuencia de esas partes. Las dos primeras (v. 1-5 y v. 6-8) están de cara al futuro. Las tres últimas (v.9-10, v.11-13 y v. 14) describen el “ahora”, la amenaza que pesa sobre la vida de las personas. El conjunto viene del futuro hacia el presente; de la utopía pasa a las angustias.

Hay un asunto que atraviesa todo el capítulo y cada una de las cinco unidades menores. El motivo es Jerusalén, y más precisamente Sión, “el cerro de la casa del Señor” (v.1). Los versos 1-5 celebran la peregrinación de todos los pueblos hacia este cerro. Los versos 6-8 preveen el regreso de todos los dispersos para que Yavé reine en el cerro de Sión. Los versos 9-10 presentan el dolor de Sión: su deportación. Los versos 11-13 tienen ante la vista la ciudad amenazada por el cerco de las naciones. El verso 14 continúa con esta temática del sitio. Por tanto el hilo conductor de este capítulo 4 es el futuro utópico y el presente doloroso de Sión. Se ve que este nuestro capítulo difiere en mucho del conjunto de 6,1 hasta el 7,7.

Pero, también este capítulo 4 es exílico. Existen buenos motivos para afirmarlo con insistencia. Las dos primeras unidades presuponen la dispersión ocurrida con ocasión de la deportación del 597 y 587. En el verso 6-8 eso es particularmente patente. Las tres últimas unidades inclusive presentan escenas ocurridas con ocasión de las invasiones babilónicas. el verso 10 se refiere expresamente a Babilonia. Creo que esto pone de manifiesto, de forma más que suficiente, que estamos en plena época del exilio.

Los autores de este capítulo 4 ciertamente no son los que dirigen el conjunto de 6,1 hasta 7,7. Atribuimos aquel texto al “pueblo de la tierra”. Este no ha de ser el caso del capítulo 4. Su interés gira en torno a Sión y de la “ley”/orientación que de ella emana. Los autores del capítulo 4 hasta tienen un conocimiento muy pormenorizado de los acontecimientos que sucedieron con ocasión de la conquista de Jerusalén. El v.14, por ejemplo, se refiere a un episodio específico, en el que el Juez de Israel (el rey) fue herido en la cara con una vara. Los temas típicamente campesinos no están fuera de la óptica de este capítulo (véase el v.4), pero no llegan a caracterizar su horizonte. ¿Quiénes serían los copiladores de este nuestro capítulo 4? Debieron ser personas que estaban vinculadas al santuario y a la ciudad de Jerusalén, y que consiguieron sobrevivir a la destrucción. Son parte de los sobrevivientes. Tal vez fueron grupos levíticos, ya que en los versos 1-5 la “ley” es importante. O quizá fueron cantores.

Debieron estar próximos a los círculos que nos dejaron Abdías y Lamentaciones.

Concluyo. Veíamos que las profecías de Miqueas habrían tenido muchas enmiendas. Más de la mitad del libro debe su origen a las relecturas posteriores. Nos hemos limitado a enfocar dos conjuntos de añadidos. ambos surgieron durante el exilio en Judá. Con todo, sus perspectivas no son coincidentes. Atribuimos el capítulo 4 a círculos allegados a Jerusalén y sus tradiciones. Y localizamos el conjunto 6,1 hasta 7,7 en grupos próximos al campesinado. Una relectura simpatiza con la ciudad, la otra le es antagónica. Por lo tanto, en un mismo libro detectamos dos círculos diferentes de intérpretes.

Finalizando

El asunto que hemos abordado es complejo. Me tomé la libertad de simplificarlo un poco. De hecho, solo quise introducir la problemática y apuntar dos ejemplos (Amós y Miqueas).

Veíamos que la época del exilio es un momento privilegiado para la recopilación del canon de los profetas. El exilio daba razón a los profetas. Lo que por ellos fue anunciado, acaba de suceder. Las ruinas de Jerusalén atestiguaban, a la vista de todos, la verdad de la amenaza profética.

Con ocasión de la copilación de estos libros proféticos hubo nuevas interpretaciones. Coleccionar ya es interpretar. Y, además de eso, fueron añadidos unos cuantos pasajes actualizando los textos más antiguos.

Esta relectura fue hecha en Judá, entre los que quedaron. No parece ser obra de los exiliados en Babilonia.

Existen relecturas que se encontraron próximas a la gente del campo. Atribuimos estas añadiduras en Amós a círculos

identificados con los anhelos del campesino. Lo mismo verificamos en Miqueas 6,1-7,7.

También existen relecturas que parten de la óptica de Sión y Jerusalén. son de círculos que antes del 587 estuvieron más vinculadas al templo. La vimos en el ejemplo de Miq. 4.

La relectura en Amós y en Miqueas 6,1-7,7 se aproxima a lo que veíamos en Jeremías y en la Obra Historiográfica Deuteronomística. A Abdías y Lamentaciones los reencontramos en Miqueas 4. Por tanto, podemos contar en la época del exilio, en Judá, como mínimo dos círculos diferentes de personas que hacían literatura: grupos vinculados a las tradiciones de Jerusalén y grupos relacionados con el campesino judaíta.

Al final la tradición de Jerusalén acaba por imponerse. En el post-exilio se toma la corriente ampliamente hegemónica. Hay razones históricas que ayudan a explicarlo. Veremos más adelante que el énfasis en Sión coincide con el proyecto persa, que insistía en la restauración de los cultos y de los templos locales. Las tradiciones de Sión se imponen a tal punto, que a los dos libros de los profetas, antes citados a modo de empleo, son antepuestas nuevas introducciones. El libro de Amós pasa a ser encabezado por un versículo programático, todo él marcado por la teología de Jerusalén:

“Yavé rugirá desde Sión y desde Jerusalén hará oír su voz.
Entonces se marchitarán los pastos de los pastores
y se secarán las cumbres del Carmelo” (Am 1,2).

Se trata aquí como de una propuesta para todo el libro. Pero ello no es de Amós. Proviene de círculos postexílicos, que a través de esta frase programática quisieron vincular el libro de Amós a la teología de Sión.

Algo similar ocurrió con el libro de Miqueas. También a él se le hizo una añadidura postexílica, que sugería el santuario en Sión como un referencial normativo para la interpretación de todo el libro:

“Que escuchen todos los pueblos;
que ponga atención la tierra,
y todo lo que contiene;
pues el Señor Yavé sale de su templo santo
para someterlos a ustedes a juicio” (Miq 1,2).

Se ve aquí que, en el postexilio, la teología vinculada a Jerusalén y a Sión se hace hegemónica. La óptica campesina -tan marcante en la Obra Deuteronomística y en Jeremías- fue suplantada por las tradiciones de la ciudad. Con todo, estas reflexiones ya nos llevan mucho más allá de lo que nos proponemos enfocar en el presente apartado. Podemos dar por concluida la tarea, aunque permanecen muchas lagunas. Y así estoy listo a realizar un resumen sobre la literatura exílica de Judá, tema de este nuestro tercer capítulo.

Pero antes de eso conviene que nos detengamos por unos instantes en los salmos.

En el exilio los salmos fueron de una gran importancia. Podemos constatarlos en las Lamentaciones. Con la destrucción del templo de Jerusalén, desaparecía la práctica de los sacrificios. Esta era hasta entonces una de las partes centrales del culto a Yavé. Ahora vienen a sustituirlos otras expresiones cúllicas. Entre ellas está el salmo.

Los salmos se cultivaron tanto entre “los que quedaron”, como entre los exiliados. La situación de los exiliados remite al conocido salmo 137. Al menos refleja la situación de Babilonia, como se puede percibir en su comienzo.

“En los márgenes de los ríos de Babilonia nos sentamos
y lloramos, acordándonos de Sión” (Sal 137,1)

También entre “los que quedaron” eran apreciados los salmos. Ya mencioné a las Lamentaciones. Anoto igualmente el salmo 89. Su primera parte ha de ser preexílica. Se trata de los versos 1-38. La segunda parte fue formulada durante el exilio, entre los que habían permanecido en la tierra. Se trata de los versos 39-52. El hecho de que esta parte sea exílica, ya se percibe en su versículo inicial. En él se lee lo siguiente:

“Te enojaste con tu ungido;
lo rechazaste y desechaste” (Sal 89,39)

Existen, pues, salmos compuestos o releídos en el exilio. Posiblemente la composición del salterio también obtuvo impulsos decisivos en el exilio. Me pregunto, por ejemplo, si la colocación del salmo 2 en la cabeza del salterio no podría ser obra exílica. En la misma dirección iría el salmo 72, colocado al final de una de las secciones del salterio. Es efectivamente posible que el propio salterio, en parte, sea resultado de la actuación de los grupos de cantores, durante el exilio.

Es muy difícil fijar, con alguna exactitud, el contexto histórico de los salmos. En rigor, en cada salmo permanecen dudas en cuanto a la fecha. Se ofrecen diversas posibilidades. Eso es comprensible. El lenguaje de los salmos no es propiamente histórico, aunque sea muy concreto. Hay en él un tono litúrgico que hace viable el uso de un salmo en diferentes momentos históricos. Debido a estos problemas de fechas, me parece mejor no incluir el salterio en esta apreciación de la literatura de los tiempos exílicos. El asunto merecería una argumentación más detallada. Permanece la tarea.

Pasemos, pues, a una síntesis de este nuestro tercer capítulo.

3.8. Resumen

Hemos comentado textos significativos de la literatura elaborada en Judá, durante el exilio del siglo VI.

Constatamos que entre “los que quedaron” fueron formulados y compilados textos con dos acentos diferentes.

Por un lado, existen conjuntos históricos, para los que la historia de Yavé con su pueblo primordialmente tiene continuidad en la tierra de Judá. Estos textos emprenden una seria crítica al reinado, y simultáneamente dan esperanza a la expectativa mesiánico-davídica. Desprestigian el Estado y la experiencia política anterior al exilio. Pero valoran la esperanza por el nuevo David. Tales énfasis pueden ser encontrados en la Obra Historiográfica Deuteronomística (Dt, Jue, Jos, 1+2 Re y 1+2 Sam), en Jeremías y en sus contemporáneos Habacuc y Sofonías, en las relecturas exílicas de Profetas como Amós y en Miqueas 6, 1-7,7. Esta literatura y sus contenidos están próximas al pueblo de la tierra. El campesinado judaíta constituyó el lugar vivencial de estas creaciones literarias.

Por otro lado, existen conjuntos literarios que se esmeran en describir los dolores de Sión y en promover la esperanza por una nueva Jerusalén. En ellos el templo de Jerusalén y sus tradiciones son cultivadas de manera preferencial. La tierra, la crítica a la monarquía y la esperanza mesiánica no llegaba a ser prioritarias. Tales contenidos pueden ser verificados en Abdías, en las Lamentaciones y en algunas relecturas exílicas de profetas, como la que pudimos observar en Miqueas 4. Esta literatura proviene de círculos ligados a las tradiciones de Jerusalén. Sobrevivientes de la capital, levitas y cantores, profetas cultos y sacerdotes son los círculos que están en la base de estos textos. Sectores ligados a la capital en ruinas son el lugar vivencial de estas creaciones literarias.

La literatura de raíces campesinas es más amplia y ramificada que la de origen jerosolimitana. Con todo, en el postexilio se impuso esta última. Esto tiene que ver, entre otras razones, con el proyecto persa, del cual todavía tenemos que hablar.

Permanecen aún muchas preguntas. Y además de eso evidentemente me tomé la libertad de no atenerme a detalles y argumentaciones. Existen aun lagunas y deducciones no justificadas suficientemente. El lector queda, por lo tanto, invitado a una vigilante crítica en relación a lo expuesto.

4. LITERATURA EXILICA EN BABILONIA

Los exiliados fueron unas 15 000 personas. Las mayorías del pueblo de Judá no fueron deportadas. Permanecieron en la tierra, como vimos anteriormente.

La amplia mayoría de estos exiliados habían pertenecido, en Jerusalén, a la élite dominante. Eran militares, artesanos, sacerdotes, corte real. Ahora, en Babilonia, estaban asentados como campesinos. Producían con alguna libertad, pero el fruto de su trabajo era absorbido por sus nuevos señores. Eran “esclavos”, gente dependiente de la voluntad de los babilonios.

Como estuvieron asentados más o menos juntos, pudieron continuar cultivando sus tradiciones, su religión y se apoyaban mutuamente. Constituían un organismo propio dentro del mundo que les rodeaba. Podríamos considerarlos como una comunidad.

A estos exiliados en Babilonia podemos atribuir diversos textos bíblicos. Dos son rápidamente identificados. Se trata de Ezequiel y el Segundo Isaías (Is 40-55). Además de estos dos, generalmente se reconoce como obra exílica a Levítico 17-26, llamado normalmente Código de Santidad. También se acostumbra a asignar a los deportados algunas partes del Pentateuco. Los defensores de la “teoría de las fuentes” -es decir, los cinco primeros libros de la Biblia serían el resultado de la composición de cuatro documentos (yavista, elohísta, escrito sacerdotal y Deuteronomio)- afirman que “el escrito sacerdotal” habría sido compuesto por los desterrados. Además, Levítico 17-26 sería una de las partes de este escrito

sacerdotal. Hoy, se formulan muchas críticas a esta teoría de las fuentes. Por eso, consideré conveniente no tomar sus presumibles textos como punto de partida para este nuestro estudio sobre la literatura elaborada por los exiliados. Más bien parto de Ezequiel y del Segundo Isaías. Comienzo por Ezequiel, porque éste es el primer profeta entre los exiliados. Al estudiarlo estaré al mismo tiempo activando una introducción a la teología de los deportados.

4.1. Ezequiel - ¡La gloria de Yavé en el exilio!

Ezequiel fue llamado en pleno exilio, en Babilonia, en Telaviv, junto al río Quebar. Y esto ocurrió en el quinto año del cautiverio de Joaquín (= Jeconías) (1,1-2). Esta deportación ocurrió en el año 597. Colocamos, pues, la vocación de Ezequiel en el año 592. Es el primer profeta entre los deportados. Actúa más o menos hasta el año 570.

Ezequiel está dentro de la tradición sacerdotal. El mismo fue sacerdote (1,3). Habría actuado en el templo de Jerusalén antes de su destierro a Babilonia en el 597. Pertenecía, pues, a aquella élite de Jerusalén, que fue llevada a Mesopotamia por los babilonios.

Ezequiel vivió entre los exiliados. Su profecía fue formulada en medio de la vida de las personas deportadas a las tierras extrañas de Babilonia. Es lo que se deduce de la formulación genérica de 3,15. Habría pronunciado sus palabras en medio de las reuniones litúrgicas. Hemos de contar con tales celebraciones comunitarias en el exilio, en especial con ocasión del sábado y del rito de la circuncisión.

Decididamente entre los exiliados el sábado y el rito de la circuncisión se transformaron en símbolos identificadores, ya que los babilonios no conocían estas costumbres. Inclusive sabemos de “reuniones” comunitarias que se realizaban en la casa del profeta (8,1; 14,1, etc.). Por tanto podemos contar con la existencia de una especie de comunidad en torno al profeta. Eso también ayudaría a

explicar el surgimiento del libro de Ezequiel. Sus textos tienen su carácter de copilación. No siempre parecen corresponder al habla profética. Se asemejan más bien a una literatura elaborada en comunidad.

La profecía de Ezequiel está marcada por visiones y acciones simbólicas. Así se puede observar desde los primeros capítulos. En ellos predominan la visión vocacional (caps. 1-3) y algunas acciones simbólicas: en una de ellas el profeta se come un libro (caps. 2-3); en otra realiza simbólicamente el cerco de Jerusalén (caps. 4-5). Visiones y acciones simbólicas se repiten en pasajes siguientes. Hasta la muerte misma de su mujer se transforma en un gesto parabólico (caps 24 y 33). En fin, el lenguaje simbólico marca ampliamente el estilo de este profeta, llamado por Yavé de entre los exiliados de Babilonia.

Otra nota que nos llama la atención en Ezequiel es su atención por la persona. Hay quien ha dicho que Ezequiel descubrió al individuo como principal destinatario de la acción de Yavé. Creo que esta apreciación es muy modernista. Nuestro profeta ni de lejos aísla a la persona del ámbito de las relaciones con su pueblo. Aun así es patente que Ezequiel da énfasis al enfoque personal de su profecía. Su misión de centinela no consiste solamente en proclamar una alerta general. Importa que cada persona amenazada reconozca el peligro en que está y al que puede llegar. Es lo que leemos en los capítulos 3 y 33, además de eso, el capítulo 18 es particularmente sintomático. El profeta se vuelve contra quien afirma que la culpa es hereditaria. Su tesis es otra: justicia e injusticia son intransferibles:

“La persona que peca, ésa morirá:
el hijo no cargará con las culpas del padre,
ni el padre con las del hijo;
la justicia del justo quedará en él,
y la perversidad del perverso caerá sobre él” (Ez 18,20).

Esta atención a la persona, a mi modo de ver, viene del origen sacerdotal de Ezequiel. Por fin en Israel un sacerdote no era solo un cumplidor de ritos. El justamente tenía la tarea de unir el rito sacrificial con la situación específica de su penitente. Cabía, pues, al sacerdote propiciar un espacio para las necesidades personales de quien componía su comunidad. Por lo tanto, cuando Ezequiel da una atención especial a la persona, está justamente dentro de su tradición sacerdotal. Y ésta es una marca muy profunda en el conjunto de su profecía. Lo veremos también cuando a continuación pase a identificar los contenidos centrales de la actuación de Ezequiel.

¡La Gloria de Yavé estaba allí!

Ezequiel fue constituido profeta entre los exiliados. Esto no era nada fácil. ¡Es el primero en profetizar fuera de la tierra de Israel! Y eso es algo totalmente nuevo. Significa una ruptura decisiva en la historia de la profecía bíblica: alguien se presenta como profeta lejos de la tierra santa. Y viene justo del grupo de los sacerdotes, aquéllos que más expresamente aproximaban y casi identificaban la acción de Yavé con la tierra de la promesa.

Pero no era de extrañar, ya que el Antiguo Testamento jamás había restringido la acción de Yavé al ámbito de la Tierra de Israel. Ahora, por fin, Yavé era confesado expresamente como creador del cielo y de la tierra. Todos los pueblos y todas las tierras están dentro de la voluntad del creador.

A pesar de ello, también es innegable que la Tierra de Israel ocupa un lugar muy especial en la historia de la salvación. La liberación de la casa de la esclavitud egipcia tenía en la tierra que mana leche y miel su punto de mira. En la toma de la tierra de la promesa culmina el proceso de liberación iniciado con la fuga de Egipto. La posesión de la tierra evidenciaba, pues, que Yavé se comprometía con su pueblo Israel.

Y el culto era el lugar privilegiado, donde se celebraba el don de la tierra. Los momentos cumbres de la vida cültica eran las tres fechas de la cosecha, cuando era llevada parte de la cosecha a los santuarios. En estas oportunidades se rememorizaba la liberación de Egipto y el don de la tierra (Dt 26,1-11). Esta tierra santa era sagrada, pues era un regalo de Dios. El culto consagraba esta sacralidad de la tierra, de los frutos y de las personas que en ella trabajaban.

Por lo tanto, a pesar de que se supiera y se confesara la universalidad de Yavé, de hecho se acostumbraba a celebrar solamente las acciones salvíficas de este Dios con respecto a Israel. Se restringía su acción al tamaño del pueblo, a los límites de la Tierra de Israel. Los más exaltados tendían a circunscribir la presencia de Dios al templo, en especial al templo de Jerusalén. Este era tenido como morada de Yavé. El que quisiera rendir culto a Yavé, debía peregrinar a Sión. Ahí estaba la sede de la divinidad.

La reforma de Josías del año 622 aceleró aun más la dignificación del santuario de Jerusalén. Se lo convirtió en el único lugar de adoración correcta a Yavé. Quedó prohibido sacrificar a Dios fuera del recinto sagrado de Sión.

Ezequiel provenía de este ambiente. Había sido sacerdote en Jerusalén. Estaba dentro de las premisas de la reforma de Josías. Es más, los exiliados, en cierto sentido, eran hijos de esta reforma. Respiraban su espíritu.

En consecuencia era difícil, si no imposible, continuar creyendo en Yavé en tierra que no fuera Israel. La tierra extraña era tierra de dioses extraños. De ahí se entiende la queja de los exiliados, anotada en el Segundo Isaías:

“Yavé no me mira
y mi derecho pasa desapercibido a mi Dios” (Is 40,27).

Ser exiliado era sinónimo de estar abandonado por su Dios. En suelo extranjero e impuro el propio Yavé permanece “encubierto” y “desapercibido”. Un exiliado es, gente sin Dios. Un sin tierra, en estos términos, es un sin Dios. El salmo 137 lo expresa con mucha intensidad. Para sus autores no se podía cantar en el exilio, ni mucho menos sacrificar o profetizar. En tierra extraña no había cómo entrar en contacto con Yavé.

“¿Cómo podríamos entonar un canto a Yavé en tierra extraña?” (Sal 137,4).

La desesperanza era completa. Lo anota el propio Ezequiel, citando palabras de sus contemporáneos:

“Se han secado nuestros huesos.
Se perdió nuestra esperanza.
El fin ha llegado para nosotros” (Ez 37,11)

En medio de este contexto se debe leer la vocación de Ezequiel (cap. 1-3). Y así reduce maravillosamente su significado. En ella se da un paso profundamente nuevo. Se trata de una visión de la gloria de Yavé. Yavé es visto como un soberano, entronizado en su gloria. Esta su gloria resplandece en Jerusalén. Allí Isaías la vio con ocasión de su vocación (Is 6). También Ezequiel la ve. Pero la ve en otro lugar. ¡No en Jerusalén! La visión de Ezequiel se da en el exilio, junto al río Quebar (1,3). Es allá que la “mano de Yavé” (1,3;3m14) viene sobre él y le da a conocer “la gloria de Yavé” (1,28;3,12). En aquellos valles mesopotámicos (y no en el monte Sión) pasa a estar la gloria de Dios:

“Me levanté y fui al valle.
La gloria de Yavé ya estaba allí” (Ez 3,23).

En este descubrimiento reside la inmensa y para aquellos tiempos extraordinaria novedad de la profecía de Ezequiel: identificó la presencia de Yavé entre los exiliados. Este es un punto crucial, a

partir del cual su profecía se vuelve viable. Yavé está con los deportados, gente oprimida y esclavizada. En el exilio, Ezequiel, uno de los integrantes de la élite de Jerusalén, experimentó y entendió que Yavé efectivamente era solidario con los pobres.

Yavé está, pues, en el exilio junto a los desterrados. Este descubrimiento profético de Ezequiel representó consuelo y ánimo para los exiliados, ellos que con desánimo y desesperanza acostumbraban a mirar al norte, pues desde esa dirección los babilonios los habían traído junto al río Quebar. Conviene recordar que en aquellos tiempos se iba de Palestina a Mesopotamia a través de Siria, ingresando en los valles mesopotámicos por el norte. Ese también fue el camino de los exiliados del año 597: habían llegado del norte a sus actuales lugares de vida. Y ahora este profeta Ezequiel les estaba contando la buena nueva de que también su Dios había hecho el mismo trayecto. Igualmente “venía del norte” (1,4) para estar con ellos en pleno exilio, en tierra extraña, en suelo de otras divinidades. Los deportados ya no estaban solos. Sus caminos no habían sido olvidados por Dios. ¡Qué alivio! ¡Qué solidario era su Dios!

Proporcionar consuelo, éste fue por cierto uno de los objetivos de la visión de Ezequiel. Pero no fue el único. La “transferencia” de Yavé al exilio permítanme expresarme de este modo- tiene aún otras implicaciones. Veamos.

¡La tierra de Israel será aniquilada!

Si entiendo bien a nuestro profeta, él no afirma que Yavé está también en el exilio, sino que exclusivamente está allá. Por lo menos, su actuar salvífico y consolador se reduce a los deportados. Para la tierra de Israel Yavé tan solo tiene amenazas.

En este sentido Ezequiel reafirma a los profetas que le precedieron. A veces hasta parece que los cita. Los capítulos 7-8 aparentemente son una aplicación de Amós 8,1-3. En todo caso, las amenazas

usualmente proferidas por los profetas anteriores a Ezequiel son ahora repetidas. Jerusalén está destinada a la destrucción. La primera unidad mayor del libro la describe con minuciosidad: caps. 4-5. El templo será dismantelado. Hablan de ello diversos capítulos (8-11). El Estado será destruido. Es lo que aparece patente, por ejemplo, en el capítulo 17 o en el 20. Jerusalén, Sión y el davidismo ya no estaban con Yavé. Ya no eran más expresión de su gloria. Esta ahora permanecía acampada entre los exiliados. Se ve ahí cuán decisiva es la visión vocacional de Ezequiel para la formulación de sus amenazas. Al serle revelada la presencia de su Dios entre los deportados, también le fue dado a entender que el templo, los davididas y la ciudad santa -instituciones a las que el sacerdote Ezequiel se sabía realmente vinculado antes de la vocación- ya no eran más símbolos de la gloria soberana de Yavé. Y eso lo hace profeta. Lo integró en la corriente de sus antecesores. Lo aproximó a Jeremías y lo distanció radicalmente de los falsos profetas (cap. 13), que anteriormente habían sido sus colegas de oficio.

Con todo, existen algunas particularidades en las amenazas de este nuestro Ezequiel.

Por un lado, su lenguaje difiere de sus antecesores. Está lleno de figuras. Incluye en sus amenazas descripciones de la trayectoria histórica de sus condenados. Pienso por ejemplo en el capítulo 23.

Por otro lado, no me parece que Ezequiel haga diferencias sociales en la Tierra de Israel. No distingue entre los dueños del poder y de la religión en Jerusalén, y el campesinado dependiente. Para él todos los que permanecieron en Jerusalén y en Judá, después del 597, serán aniquilados indistintamente. Nadie quedará en Judá. En el capítulo 33 eso se vuelve especialmente claro. Sus versículos 23-29 deben ser fechados ciertamente después del 587, es decir, después de la destrucción de Jerusalén. Hablan de respeto a los que quedaron. Estos (en especial los más pobres) trataron de ir ocupando las tierras de la élite de Jerusalén deportada o de la que sucumbió ante las guerras. En Re 25,12, hasta leemos que los

babilonios incentivaron tales ocupaciones de las tierras desocupadas. Jeremías, por cierto, no habría estado en contra de este proceso de reasentamiento de los sin-tierra. Otra es la opinión de Ezequiel. Para él Judá ha de ser como Jerusalén: ¡una sola ruina! Quedará deshabitada. ¡Un desierto!

“Los que viven entre las ruinas morirán al filo de la espada, los que estén en el campo abierto serán entregados a las fieras. Esta tierra la dejaré reducida a desolación y espanto; se acabará su antiguo poder y los cerros de Israel quedarán arruinados de modo que no habrá nadie que pase por ellos” (Ez 33,27-28)

Sabemos que esta postura de Ezequiel también fue adoptada por otros. La reencontramos en los libros de Esdras, Nehemías y 1+2 de Crónicas (en la así llamada “escuela cronista”). Jeremías era de otra opinión, y por eso compró en rescate el campo de su pariente. Además, Jeremías también se mostraba comprensivo con relación a los propios deportados. No los marginó de la historia del pueblo, sino que los alertó para que se preparasen para soportar un largo destierro (Jer 29,4-7).

De hecho los exiliados asumieron la pretensión de ser el único y verdadero Israel. Ezequiel ya lo testimonia. Esta dependencia exclusivista fue típica del exilio. Para mejor comprenderlo, debemos ver el esbozo de la reconstrucción del pueblo, formulado por Ezequiel. Pero antes de eso conviene que veamos los motivos con los que nuestro profeta justificó sus amenazas.

“Son casa rebelde”

En los precursores de nuestro Ezequiel, las denuncias y críticas, por lo general, tienen matices peculiares de un profeta al otro. Por ejemplo, Amós casi solo se refiere a la opresión. Oseas privilegia la denuncia de la idolatría. Ezequiel no se limita a una u otra acusación.

En sus profecías hay una tendencia a tocar diversos puntos. Busca conceptos que abarquen y reúnan diversas denuncias. Es lo que ocurre cuando el profeta sintetiza la culpa en el concepto de “rebeldía” (2,2-5; 12,2-3, etc) o de “abominación” (6,9; 8,6 etc).

Muy interesante es también su idea de que la culpa no es solo de ahora. Para Ezequiel ésa es la marca propia de la historia del pueblo de Dios. El capítulo 20 da evidentes muestras de esta profundidad histórica de la culpa de Israel. Ya a la salida de Egipto se rebeló Israel. Su pecado es de bruto. Otro ejemplo de esta comprensión radical del pecado es el capítulo 15. En él Ezequiel afirma que Jerusalén es absolutamente inútil. Por lo tanto, Ezequiel abarca de una forma radical la culpa de Israel.

Pero no faltan las denuncias concretas. Atañen el rey (cap. 17), a los profetas (cap. 13), al templo y su funcionamiento (cap. 8), a la élite en general (22,23-31). Las críticas son formuladas contra la opresión social (cap. 22), la idolatría (caps. 16 y 23) y contra las impurezas del culto en Jerusalén (caps. 8-11).

Por ello, en sus denuncias Ezequiel se encuentra en continuidad con sus predecesores, y al mismo tiempo es innovador, por sintetizar la crítica y saber localizarla en la trayectoria histórica de Israel.

En verdad la denuncia es parte de la amenaza. Son los dos lados de la misma moneda. Consiguientemente, denuncia y amenaza se encuentran juntos en los capítulos 1-24 (+25-32). Diferente a ambos es la promesa. Ella es el tema de los capítulos 33-48. ¿Cuál es el proyecto de Ezequiel para el futuro de Israel?

¡La Gloria de Yavé entró en el templo!

A partir del capítulo 33, los ojos están dirigidos hacia lo nuevo. En medio de los capítulos precedentes, también aparecen algunas referencias a la promesa. Lo vemos, por ejemplo, en 16,53-63. Pero son los capítulos 33-48 los que privilegian la línea de la restauración.

Lo hacen, sin embargo, sin una sistemática mayor. Ni siquiera los capítulos 40-48, que permiten entrever una cierta secuencia lógica, forman de hecho un esbozo unitario. Rigurosamente no son una “constitución”, como continuamente vienen siendo conceptuados. Les falta organicidad y lógica.

En verdad los diversos capítulos que delinean lo nuevo lo hacen dentro de sus parámetros. Realzan un aspecto, una tónica. No se esmeran en formular el conjunto. Cada capítulo aborda el futuro promisor a partir de una faceta, de un ángulo. Con todo, aquí no queremos justificar estas diferentes particularidades de cada perícopa. No tenemos espacio para las múltiples diferenciaciones que se harían necesarias. Por eso trato de sintetizar. Al hacerlo, estaré simultáneamente sintetizando y simplificando. Me pareció que el capítulo 37 se presta bien como referencia básica. Lo tomo como punto de partida para esbozar la esperanza y la utopía de nuestro Ezequiel.

Es bueno que diga, una vez más, que queda pendiente la pregunta acerca de la paternidad de estos textos. Justamente respecto a los pasajes que hablan de lo nuevo, la paternidad de Ezequiel es muy discutida. Tal vez debamos atribuirlos no al profeta, sino a su “escuela”. Es lo que muchos proponen con relación a los capítulos 40-48.

Hechas estas aclaraciones introductorias, trato de esbozar, en forma sintética, el proyecto de Ezequiel sobre la reconstrucción de Israel/Judá. El capítulo 37 nos sirve de referencia.

Lo nuevo, proyectado por nuestro profeta, no pasa al lado de la destrucción. Ni la rodea. Pasa por dentro de ella. Presupone su realización. Está, pues, dirigido a los que experimentaron el desastre. Mira a la gente abatida y desesperada. Sus oyentes son personas que dicen, en medio del exilio:

“Se han secado nuestros huesos.
Se perdió nuestra esperanza
El fin ha llegado para nosotros” (Ez 37,11).

Estos mismos se expresaron, en otra oportunidad, en términos semejantes:

“Se nos piden cuentas por nuestras maldades y pecados,
y por eso nos vamos consumiendo.
¿Cómo podremos quedar con vida?” (Ez 33,10)

En otro momento, su dolor era formulado en otros términos, igualmente angustiados:

“¿Seremos como los demás pueblos,
como las razas de otros países,
que adoran leños y piedras?” (Ez 20,32).

Preguntas y sensación de desfallecimiento y exterminio, son la plataforma donde se apoyan las promesas de lo nuevo. El dolor de los exiliados, y no su orgullo, es el centro del proyecto de Ezequiel. Si hay futuro, no es creación de los cautivos. Es obra de Yavé. En el capítulo 36, este teocentrismo de lo nuevo se expresa en términos verdaderamente radicales. Pues en él se lee que el futuro de Israel no puede salir de Israel, ni del amor de Yavé por él. Proviene del amor de Yavé por su nombre. La gloria de este nombre y su divulgación entre las naciones crean el futuro para el pueblo:

“NO hago esto por tenerles lástima a ustedes, sino por salvar el honor de mi nombre, que a causa de ustedes ha sido despreciado en todas las naciones donde han llegado” (Ez 36, 22).

El futuro no está, pues, en la continuidad con el pasado. Se trata de una nueva creación. Una recreación. ¡La estupenda visión del valle de los huesos del capítulo 37 lo manifiesta claramente! El pueblo de los tiempos exílicos no pasa de ser un valle lleno de huesos.

“Estaban completamente secos” (v.2). Es el exterminio, la muerte, el desfallecimiento, el dolor del exilio. La palabra profética reconstituye al pueblo. Junta “cada hueso a su hueso” (V.7). “Se pusieron en pie” (v.10). Israel es recreado. La creación narrada en Génesis 2 compone el plano de fondo para esta visión de nuestro capítulo 37. En medio de la ausencia de vida, Yavé hace emerger la vida. De un valle de huesos, Yavé hace surgir “un ejército muy numeroso” (v.10). Por lo tanto, lo nuevo no es continuación de lo viejo. Es nueva creación en discontinuidad con lo que era. Sucede que lo que era está perdonado. Justamente la profecía lleva sobre sí la iniquidad del pasado (4,4-8).

El capítulo 37 es sin duda uno de esos pasajes que mejor presentan la absoluta novedad de lo que ha de venir. Lo nuevo no será el mejoramiento progresivo de lo que existe. Será una creación nueva, también a nivel personal. En 36, 26-27 lo encontramos formulado de modo verdaderamente radical con respecto a la existencia personal (vea 11,19-20). Ni siquiera la persona será la misma. Será nueva, pues tendrá un corazón nuevo:

“Les daré un corazón nuevo,
y pondré dentro de ustedes un espíritu nuevo.
Les quitaré del cuerpo el corazón de piedra
y les pondré un corazón de carne.
Infundiré mi Espíritu en ustedes” (Ez 36,26-27).

El profeta Jeremías hablaba de modo similar acerca de la nueva criatura que Yavé estaba en vías de crear (Jer 31,31-34). Después del exilio habría de comenzar otra historia, un proyecto diferente, con gente de corazón nuevo y recreada por el propio espíritu profético. Se ve ahí que la nueva época comienza efectivamente bajo nuevas condiciones. Sus premisas son radicalmente distintas. En consecuencia, sus contenidos también habrían de serlo. Sorprende que esto no ocurra. Cuando esta visión de lo nuevo es concretizada y materializada en contenidos específicos, reaparecen justamente temas conocidos de la historia que, en el exilio, habían caído en

ruinas. ¡En los contenidos de lo nuevo permanece lo viejo! Hay alteraciones, como veremos. Pero éstas no son de tal categoría que llegasen a transformar profundamente los contenidos habituales. Parece que ya estoy evaluando, antes de mencionar estos contenidos. Hagámoslo, antes que nada. Su interpretación podremos retomarla más adelante.

“La tierra de Israel”: ésta puede ser mencionada, en primer plano, como contenido de lo nuevo. El propio capítulo 37 la presenta como concretización de la visión del valle de los huesos:

“Les estableceré en su propia tierra” (Ez 37,14).

La tierra es uno de los contenidos predilectos de toda la historia de Israel. Ezequiel lo retoma. Y eso no sucede solo en el capítulo 37. En otros diversos pasajes encontramos afirmaciones semejantes: Cito dos:

“Habitarán en la tierra que yo di a sus padres” (Ez 36,28).

“Las (=ovejas) reuniré y las llevaré a su propia tierra, y las cuidaré por todos los cerros de Israel, por todos los valles y lugares poblados” (Ez 34,13).

Se podrían añadir más versículos. Siempre resuena de nuevo la tierra de Israel como blanco de las expectativas de Ezequiel. Y éste ya era el punto de mira de los hebreos liberados por Yavé en Egipto (Ex 3,7-8). En estos términos el proyecto de nuestro profeta retoma contenidos conocidos y antiguos. Es también lo que se observará en lo que sigue.

Un nuevo éxodo volverá a conducir a los exiliados de Babilonia a la tierra de Israel. En Ezequiel se encuentran diversas alusiones al éxodo. Creo que el lenguaje de la propia visión del valle de los huesos está moldeada sobre la tradición del éxodo. Se puede percibir en las formulaciones siguientes:

“Voy a abrir sus sepulturas.

Pueblo mío, los haré salir de sus tumbas,

Y los llevaré de nuevo a la tierra de Israel” (Ez 37,12).

La expresión “haré salir” / “LLevaré” está tomada del vocabulario de la salida de Egipto (1 Sam 12,6 y Dt 26,8). Alude a la liberación de los hebreos en el pasado. Como los oprimidos de entonces, también los exiliados, ahora esclavos en Babilonia, serán sacados y traídos por Yavé a la tierra de la libertad. La misma tonalidad del nuevo éxodo se encuentra también en otras partes de nuestro libro. Me restrinjo solamente a un ejemplo más:

“Sabrán que yo soy Yavé,

cuando los haya devuelto a la tierra de Israel,

al país que juré dar a sus padres” (Ez 20,42).

Se encuadran aquí -bajo este texto del nuevo éxodo- los pasajes que pre-anuncian el retorno de todos los dispersos. En el versículo que sigue, esta conexión entre el nuevo éxodo de los exiliados y el regreso de los dispersos es particularmente clara:

“Los recogeré de todos los países,

los reuniré y los conduciré a su tierra” (Ez 36,24).

Se puede ya preguntar con relación a estos pasajes si no son posteriores a Ezequiel. ¿Serían sus autores de la escuela de nuestro profeta? Pues la realidad por ellos presupuesta, en rigor, no es tanto el exilio babilónico, sino más bien la diáspora o dispersión entre los pueblos. En todo caso, en el libro de Ezequiel el nuevo éxodo no solo liberará a la gente esclavizada, sino también a la gente dispersa. Exiliados y dispersos retornarán a la tierra de Israel.

Estos que reingresan a la tierra serán purificados. La vida entre los pueblos impuros los contaminó. A su regreso necesitan estar limpios de contaminaciones:

“Los liberaré de todos los pecados que cometieron, y los purificaré” (Ez 37,23)
 “Derramaré sobre ustedes agua purificadora y quedarán purificados. Los purificaré de toda mancha y de todos sus ídolos” (Ez 36,25).

La tierra será de las personas purificadas. Será de la gente nueva. Recordemos aquí lo dicho más arriba, de que el proyecto de Ezequiel considera a las nuevas criaturas como su punto de partida (cap 37). Lo que allí constatábamos de modo general, tiene aquí su reflejo. Cuando regresen a la tierra, ritos de purificación habilitarán a los que llegan para una nueva vida en Palestina. Serán capacitados para poder obedecer la “ley”. Su nuevo corazón estará en función de la práctica de las nuevas orientaciones (ley) dadas por Yavé:

“Para que caminen conforme a mis leyes, guarden mis mandamientos y los pongan en práctica” (Ez 11,20).

Esta capacitación para el cumplimiento de la “ley” es parte de la propia “alianza” de Yavé con su pueblo. Esta “alianza” o “pacto” incluye tanto las promesas de Dios (en especial la tierra), como implica necesariamente también una vida en consonancia con las orientaciones divinas. Es la así llamada “fórmula del pacto”.

“Ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios” (36,28).

Contiene la promesa (presencia benévola de Yavé) y el compromiso (exigencia de una vida en “ley”). ¡El nuevo corazón es, pues, un corazón obediente!

¿Cómo este corazón nuevo y esta criatura obediente vivirán y se organizarán en la tierra? ¿Cómo se articularán estos exilios cuando regresen? Responder a estas preguntas es la nueva tarea que se nos impone. Pero, antes de pasar a ella, conviene intercalar una reflexión intermedia.

¿Al fin y al cabo qué tierra es ésta que ocupa lugar tan destacado en las promesas de Ezequiel? ¿Qué tierra es el objetivo del éxodo de los exiliados y del retorno de los dispersos? A pesar de que nuestro profeta se refiera a ella dentro de los parámetros de antiguas tradiciones, no se trata solo de volverla a poseer por los que vuelven de Babilonia, ya que no se trata de las mismas condiciones de los tiempos de la “toma de la tierra”. En aquellos tiempos antiguos de Josué, Palestina fue liberada por los hebreos venidos de Egipto. Estuvo bajo el dominio de los reyes cananeos y fue tomada por gente empobrecida y sin tierra. Eso ocurre en el transcurso del siglo XIII hacia el XII. Ahora, en el siglo VI, la situación es muy distinta. En Babilonia está la que fuera la élite. En Palestina permanecen los campesinos, los que en los tiempos anteriores al exilio habían sido explotados por las ciudades. En buena medida, los que quedaron eran los pobres, como veíamos en pasajes anteriores. Ezequiel promete a los exiliados volver a tomar la tierra palestinese. ¿Y los pobres que en ella habitan? ¿Los posesionarios que pasaban trabajándolas después del destierro de las élites? (2 Re 25,12). En verdad, Ezequiel no parece haber solucionado este problema. Su óptica era la de un exiliado. Su proyecto parece tener -en lo que atañe a los contenidos concretos de su promesa de lo nuevo- los límites de su punto de vista. Y, al fin y al cabo, un punto de vista es un punto de vista. Esto no desmerece la profecía de Ezequiel. La sitúa en su realidad tan solamente.

¿Qué características asume esta vida en la tierra? Retomemos esta cuestión después de la reflexión de evaluación anterior. ¿Cómo se concretará la utopía de Ezequiel después de la vuelta a la tierra?

Nuevamente podemos valernos del capítulo 37. En él se atribuye un papel destacado a las tribus para la nueva vida en la tierra. Pero no es solo en este capítulo donde el tribalismo es destacado. También se podría apuntar lo mismo en el capítulo 48. Aunque la tierra aparezca (como sucedía en siglos anteriores) como posesión tribal y clánica, se debe constatar que, de hecho, las tribus no llegan a tener un papel decisivo en la organización social. El tribalismo aun tiene

importancia. Pero ya no es más constitutivo, como lo fue en tiempo de los jueces. El proyecto de Ezequiel no es el de restaurar el sistema tribal, a pesar de que sabe atribuirle un cierto papel, en especial en lo que toca a la posesión de la tierra.

Mucho más importante que las tribus es el nuevo David. Además, cuando el capítulo 37 se refiere a las tribus del norte y del sur, han de reunirse en el futuro indisolublemente en torno al descendiente de David. Ezequiel promueve el mesianismo davídico:

“Mi siervo David será su rey,
y uno solo será el pastor de todos ellos” (Ez 37,24).
“Haré surgir un único pastor,
que esté al frente de ellas (= ovejas) y las apaciente:
A David, mi siervo.
El las cuidará y será príncipe en medio de ellas.
Yo, Yavé, seré su Dios,
y mi siervo David será jefe en medio de ellas” (Ez 34,23-24).

La terminología parece indicar que este nuevo David será el regente de un nuevo Estado. El verbo reinar o el título de príncipe indicarían esta referencia. En los capítulos 45 y 48 se encuentran formulaciones semejantes. Parece., pues, que el proyecto de Ezequiel contaba con la creación de un Estado nuevo autónomo. Pero no se puede dejar de ver que éste tendría características distintas al Estado depuesto en el 587. Al final, Ezequiel someterá a los gobernantes anteriores a la destrucción de Jerusalén a duras críticas (cap. 17). Ellas están repetidas en los capítulos 34 y 35.

“¡Pobres de ustedes, pastores de Israel,
que se apacientan a sí mismos!
¿No deberían los pastores dar de comer al rebaño?
Pero ustedes se han tomado la leche,
se han vestido con lana
y se comieron las ovejas más gordas” (Ez 34,2-3).
“Mis príncipes no despojarán ya más en el futuro a mi pueblo,

sino que le repartirán la tierra tribu por tribu” (Ez 45,8).

El nuevo davidismo no será, pues, repetición del viejo. Estará limitado en cuanto a sus poderes de extorsión. Y estará destinado a apacientar al rebaño, siguiendo las pisadas de Yavé que busca la oveja descarriada y golpeada (Ez 34,16). El nuevo David será justo y dedicado a los pobres. En estos términos la esperanza mesiánica de nuestro Ezequiel está en continuidad con los grandes profetas de los siglos anteriores, que habían anunciado un mesías frágil como criatura (Is 9 y 11), nacido en la pequeña Belén (Miq 5).

A pesar de ello, no se podrá decir que el davidismo patrocinado por Ezequiel sea marcadamente belemita, solamente vinculado a las tradiciones. Las formulaciones del profeta no dejan entrever tales raíces campesinas. Y además, en las utopías de Ezequiel es atribuido un papel especial a las ciudades, lo que también indica que sus vínculos con el campo no son fuertes. Pero sí tiene algunos. Diversos pasajes describen la abundancia al florecer el campo. Cito algunas de estas frases:

“Ustedes, cerros de Israel, que broten sus plantas,
y den fruto para mi pueblo” (Ez 36,8).

“Mandaré trigo y lo multiplicaré” (Ez 36,29).

“Se labrará la tierra desierta” (Ez 36,24)

Hay, pues, referencias a la bendición y abundancia en los campos. Pero aún así, es a la ciudad a la que están destinadas sus atenciones principales. Está prevista su restauración:

“Haré que sean habitadas las ciudades” (Ez 36,33)

“Reedificaré las ciudades destruidas” (Ez 36,36)

“Las ciudades desiertas se llenarán de rebaños de hombres” (Ez 36,38).

Tales expectativas en cuanto a la ciudad podrían ser entendidas quizás como referencias marginales. De hecho, se reducen a algunos versículos del capítulo 36. Pero su importancia aumenta cuando se relacionan con el contenido principal de las utopías de Ezequiel: el templo. Este es una institución ciudadana. En torno de él se constituye, en Ezequiel, la ciudad y toda la sociedad.

El santuario de Jerusalén es el tema de los capítulos 40-48. Pero la temática del templo no se restringe a esos capítulos. Ya está prevista en el propio capítulo 37, que aquí estoy tomando un poco como punto de referencia para el delineamiento de las utopías.

Para este capítulo la nueva vida en la tierra también implicará un nuevo templo:

“Colocaré para siempre mi templo en medio de ellos.
Junto a ellos tendré mi morada” (Ez 37,26-27).

Por cierto, el templo de Jerusalén anterior a su destrucción en el 587 ya no contaba con la presencia divina. Yavé lo abandonó. Ezequiel experimentará la gloria divina, con ocasión de su vocación, junto al Río Quebar, en plena Babilonia. Con todo, estas tierras babilónicas solo por un poco de tiempo habían de servir de santuario (11,16). El santuario en el exilio solamente sería una solución de emergencia, por cierto pasajera. El lugar del santuario definitivo, válido para siempre (37,26), es “mi monte santo” (20,40).

Los capítulos 40-48 detallan el proyecto del nuevo templo en Jerusalén, una ciudad con la que Yavé mantiene una “alianza” especial, eterna (16,60). Este proyecto del templo es la visión más fascinante del libro. En cierta manera corresponde a los capítulos 8-11. Aquéllos hablaban de ruina. Estos vislumbran la reconstrucción. No solo delinean una especie de maqueta del santuario. Ven en el centro de todo al templo. Sión está en el epicentro. A él están subordinados hasta los mismos davídicos. El

nuevo templo estará bajo el control de los sacerdotes, no de los gobernantes.

Al templo restaurado volverá la gloria de Dios. “La gloria de Yavé entró en el templo” (Ez 43,4). Lo llena. En eso culmina la visión utópica de Ezequiel. Se completará cuando la gloria de Yavé vuelva a ocupar su lugar en el templo de Jerusalén.

Por lo tanto, en el auge de la utopía de Ezequiel nos encontramos con un nuevo templo. Es la restauración del que fuera sojuzgado en el 587; después de la crisis reaparece lo que ya existía antes que ella.

Quedan preguntas sobre este modo de ser de la utopía de nuestro profeta. Habíamos iniciado nuestro esbozo y nuestra sistematización subrayando las maravillosas novedades preanunciadas: nuevas criaturas renacidas en medio de los escombros de lo viejo; gente de corazón nuevo. Pero las concretizaciones de esta novedad toman contornos inquietantes. Prometen el regreso a la tierra. ¿Pero esta tierra no estaba ya ocupada por los campesinos? Anuncia un nuevo templo. ¿Pero no fue justamente el templo una de las razones de la ruina del pueblo? Estas preguntas no quiere afrontarlas nuestro Ezequiel. Tan solo nos presta el servicio de recordarnos que la plenitud aún estaba por manifestarse.

Mirando hacia atrás

Hemos estado en compañía de Ezequiel. Hemos conocido a un profeta que actúa junto a los exiliados en Babilonia. Apreciamos un mensajero cuyas raíces son las tradiciones sacerdotales de Jerusalén.

Sus críticas al templo y al Estado son similares a las de los demás profetas. Su amenaza a las cosas de la capital son radicales.

La gran sorpresa de su teología es la de haber testimoniado la presencia de Yavé en el exilio. “La gloria de Yavé estaba allí”. Este descubrimiento es el motor de sus profecías.

El proyecto de Ezequiel es, en un primer momento, encantador. Habla de una forma radical de lo nuevo. Proclama la utopía de la persona nueva, de la nueva criatura. En un segundo momento, las concretizaciones de esta utopía tiene señales de una mera restauración de lo que antes existía. ¿El pueblo de Dios podría quedar teológicamente satisfecho si su epicentro fuese un santuario?

Tiene semejanzas con relación a la literatura surgida entre los que quedaron. Y hay diferencias también. Pero antes de enfocar estos problemas, conviene atender otras manifestaciones de los deportados. Veamos al Segundo Isaías. Con él podemos ser más breves, ya que al introducir a Ezequiel señalábamos también la problemática más amplia de una teología entre los exiliados.

4.2. Déutero-Isaías - ¡Volver ya!

El Déutero-Isaías es un descubrimiento de la investigación bíblica. Desde el final del siglo pasado hay cada vez mayor consenso en torno a su existencia. Los capítulos 40-55 del libro de Isaías son atribuidos a un profeta anónimo que actuó entre los exiliados del siglo VI. Buenos argumentos sustentan este descubrimiento. No es necesario repetirlos aquí. Pueden ser verificados en obras especializadas.

Este Segundo Isaías todavía desconoce la conquista de Babilonia por parte de los ejércitos persas en el año 539. Debe ser anterior a la entrada triunfal de Ciro en la capital del imperio babilónico. Pero Ciro, en todo caso, ya es conocido por nuestro profeta anónimo. A él se refiere en 41,1-5. En 45,1 Ciro es designado como el ungido. Su ascensión se dio a partir del 550. Se puede, pues, fijar la fecha del Segundo Isaías entre el 550 y 540, en la época del declive babilónico y del ascenso persa en el escenario de las dominaciones

internacionales. Es posterior a Ezequiel, del cual sabemos que actuó por lo menos hasta el año 570. El Segundo Isaías, por así decirlo, es parte de la “segunda generación” de exiliados. Ezequiel era de la primera generación. Este le sirvió de maestro: hizo posible que se hablase de Yavé en medio de la derrota y lejos de “tierra santa”.

Situaría a nuestro Segundo Isaías entre los cantores del templo. No tiene la herencia de la cultura propiamente sacerdotal, como en el caso del profeta Ezequiel. Ni tampoco se articula en las típicas categorías de la “profecía clásica”, aunque está dentro de su tradición. Más bien se encuentra en la atmósfera del culto, pues con frecuencia se vale del lenguaje del salterio. Cito un ejemplo:

“¡Cántenle a Yavé un cántico nuevo!
¡Que todo el mundo lo alabe,
que lo celebre el mar y cuanto él contiene,
las islas con sus habitantes!” (Is 42,10)

Es evidente la proximidad con el salmo 96 y 98. Este ejemplo muestra efectivamente que existen semejanzas entre el Segundo Isaías y el salterio. Fuera de este dato, habría otro más que ayuda a incluir a este nuestro profeta anónimo dentro de la tradición de los cantores: tiene, como veremos, predilección por Sión, a pesar de no celebrarlo como lugar de sacrificios.

Una vez que se admita que el Segundo Isaías estaba en la línea de los cantores jerosolimitanos, tendríamos en la base de Isaías 40-55 un grupo similar al que constituyó el centro de las Lamentaciones. Estas son de cantores que permanecieron en Judá. Aquél está en las inmediaciones de los cantores de himnos. El Segundo Isaías, a pesar de todo, es profecía. La tradición himnica solamente es un telón de fondo.

Este su modo de salmodia nos ha llevado a pensar que los textos del Segundo Isaías habían sido pronunciados en las reuniones comunitarias de los exiliados. Por ello, ha de ser correcto pensar que

el Segundo Isaías vivió en medio de las aldeas y comunidades agrícolas de los deportados. Habría actuado en el mismo ambiente de su precursor Ezequiel. Además de eso, vale la pena continuar investigando sobre si el Segundo Isaías no pudiera ser -más de lo que generalmente se admite- una profecía comunitaria. Eso explicaría mejor el carácter anónimo de este escrito. Igualmente ayudaría a comprender la existencia de los Cánticos del Siervo Sufriente, que son parecidos al resto de los capítulos y al mismo tiempo son bastante diferentes. Si el Déutero-Isaías fuese una profecía colectiva, esta tensión tendría una justificación razonable.

Semejante a Ezequiel, nuestra profecía anónima cultiva un lenguaje acentuadamente directo y personal. Se encuentra frente a frente con sus interlocutores. No está dirigida a una masa sin rostro. Quiere animar a personas concretas desconsoladas. A título de ejemplo anoto el inicio de nuestros capítulos:

“Consuelen, dice Yavé, tu Dios,
consuelen a mi pueblo.
Hablen a Jerusalén, hablen a su corazón” (Is 40,1-2).

Este lenguaje busca acoger al oyente. Le da un espacio. Lo respeta. Eso mismo se puede observar en otro pasaje de nuestra profecía anónima:

“Así te habla Yavé,
que te ha creado, Jacob, que te ha formado, Israel.
No temas porque yo te he rescatado.
Te he llamado por tu nombre. Tú me perteneces” (Is 43,1).

Después de esta caracterización más general del Segundo Isaías, paso analizar algunos de sus contenidos.

“La maldad de ustedes está perdonada”

El Déutero-Isaías es profeta de lo nuevo. Su don es anunciarlo. Su tarea es evangelizar (40,9). Vamos a atenernos a este núcleo de la profecía del Segundo Isaías. Pero antes de eso conviene realzar que lo nuevo no irrumpe de modo mágico.

Se vuelve posible gracias al perdón. Al inicio del libro ya lo destaca con fuerza. Ahí el perdón aparece como una premisa de las promesas del Déutero-Isaías:

“Díganle que su jornada ha terminado,
y que ha sido pagada su culpa,
pues ha recibido de manos de Yavé
doble castigo por todos sus pecados” (Is 40,2)

En el decorrer de los capítulos se vuelve con frecuencia sobre esta temática que encabeza el libro. Ella constituye el fundamento del anuncio de lo nuevo. Como ejemplo cito un pasaje más, en el que se realiza al autor del perdón:

“Yo, yo mismo pago tus faltas,
por amor de mí no me acordaré más de tus pecados” (Is 43,25).

Perdón significa que el pasado dejó de ser determinante. Ya no continúa siendo un amarre. Está concluído. Está pagado, inclusive doblemente (40,2). El pasado pasó. Por eso nuestra profecía anónima puede afirmar tan enfáticamente:

“No se acuerden más de otros tiempos.
Ni sueñen ya más en las cosas del pasado” (Is 43, 18).

El perdón de Yavé supera el pasado. No le hace caso, como si no hubiese existido. Supera el exilio. Este exilio es consecuencia del pecado. No es accidental. El propio Dios lo había anunciado a través de sus profetas. La deportación se había hecho necesaria:

“Tú padre pecó primero. Tus dirigentes predicaron contra mí.

Por eso dejé botados a los responsables de mi santuario, exterminé a los hijos de Jacob
y entregué a mi pueblo a los que se burlaban de él” (Is 43,27-28).

Se percibe aquí que el Segundo Isaías es heredero de los profetas clásicos del preexilio y al mismo tiempo se encuentra también en la línea de Ezequiel. La deportación es un castigo.

Entendiéndolo así, se abre el horizonte de lo nuevo. Justamente quien no lo comprende, permanece “sordo” y “ciego” (42,18-25). Cae en el desánimo. Y afirma:

“Yavé no me mira,
mi Dios no tiene idea de mis derechos” (Is 40, 27).
“Yavé me ha abandonado,
el Señor se ha olvidado de mí” (Is 49,14).

Para esta gente “ciega” y “sorda”, el exilio es destino y fatalidad. Por eso se siente desamparada. Para nuestro profeta, la deportación no es una fatalidad, sino un castigo, resultado de la culpa de los exiliados. Culpa y castigo son posibles de perdonar. Pero no puede ocurrir lo mismo con el acaso. El Segundo Isaías anuncia el perdón a los deportados. Refuta la idea de que el exilio fuera un accidente histórico. Y con este anuncio del perdón comienza lo nuevo, el corazón de sus anuncios.

No es de extrañar que los compatriotas del Segundo Isaías estuviesen abatidos. Desde la primera deportación, en el 597, ya habían pasado alrededor de 50 años. En los primeros años aún continuaba encendida la llama de la vuelta. Pero, después de 50 años, las evidencias hablaban contra tales expectativas. Lo más obvio era tratar de acomodarse a las circunstancias del exilio. Disminuía la euforia del retorno. Los compatriotas del Segundo Isaías tal vez no fuesen tan “ciegos”. Eran muy realistas. El que nada contra la corriente es nuestro profeta. Al anunciar lo nuevo, se pone a contramano. ¿Cuál es el contenido de esta novedad?

“Salgan de Babilonia, huyan del país de los caldeos!”

El núcleo del contenido profético de Isaías 40-55 es el retorno a la tierra. En ello se insiste en muchos pasajes. Los propios copiladores del libro le darán un inusitado realce. La temática del retorno está presente desde el inicio. Con ella se encabeza el libro:

“Abran el camino a Yavé en el desierto:
En la estepa tracen una senda para Dios” (Is 40,3).

La gente a veces se pregunta a qué se refiere este camino en el desierto. Los versos siguientes tratan de ello. Pero no lo explican. Se valen de un lenguaje con muchas figuras. Y ello no es por casualidad. Este inicio del libro aún no quiere expresarlo todo, aunque ya aluda a todo. La explicitación es la función del resto de los capítulos.

En algunos versículos estratégicos está expresado claramente el contenido de la profecía del Déutero-Isaías. Es el caso de 48,20:

“¡Salgan de Babilonia!
¡Huyan del país de los caldeos!” (Is 48,20).

Este versículo es como un resumen de todo el conjunto de los capítulos 40-48. En el capítulo 49 se inicia, dentro del libro, una nueva composición. Un lugar igualmente estratégico ocupan 52,11-12:

“Apártense, apártense de Babilonia,
no toquen nada impuro,
salgan de en medio de ella y purifíquense...
No saldrán a la carrera
ni partirán como que vienen huyendo” (Is 52,11-12).

Y los últimos versículos del libro reafirman la cuestión clave. Vuelve a insistir en el retorno:

“Si, ustedes partirán con alegría,
y serán traídos con toda seguridad” (Is 55,12).

En los lugares neurálgicos el problema es el regreso. Esta es la temática principal del Déutero-Isaías. Es el profeta del nuevo éxodo. El primer éxodo liberó de la opresión faraónica. El segundo libera de la idolatría babilónica. El primero se dio a toda prisa. El segundo ocurre sin apuros. En el primero el desierto fue el gran enemigo. En este segundo hasta el mismo desierto será favorable, como luego veremos más detalladamente. En fin, el nuevo éxodo será verdaderamente espectacular.

Este retorno tocará principalmente a los exiliados en Babilonia. Pero no se reduce a ellos. También serán beneficiados los que están dispersos. Diversos capítulos aluden al retorno de la diáspora. A título de ejemplo me valgo de 49,12:

“Unos vienen de lejos,
otros del norte y del oeste,
aquéllos del sur de Egipto” (Is 49,12)

El nuevo éxodo reunirá tanto a los exiliados como a lo de la dispersión. Pero en el Déutero-Isaías los exiliados reciben una atención preferencial.

El regreso es descrito como algo espectacular. En medio del desierto que, en línea recta separa a Babilonia de Palestina, será construido un camino, rellenado, aplanado, sin curvas. ¡Una verdadera vía! A sus márgenes los árboles proporcionarán sombra (55,13). Agua no faltará, porque saldrá de las rocas (48,21). Montes y árboles batirán palmas (55,12), formando el cortejo de los que retornan. Yavé les servirá de vanguardia y retaguardia (52,12), para que no les suceda

nada malo. Sí, el cuidado es tan grande que se parecerá al rescate de los corderitos:

“Como pastor que lleva a pastar a su rebaño,
toma en brazos a los corderos y
los pone junto a su corazón” (Is 40.11).

El regreso de los exiliados y de los dispersos es en el Déutero-Isaías tan maravilloso como habían sido, en Ezequiel, la venida de Yavé para estar junto a los exiliados en plena tierra extraña. Se trata de espectáculos inusitados. Presentan contenidos profundamente nuevos, revolucionarios para las condiciones de la época. Y al mismo tiempo muy bellos. ¡Cuando la teología es gráfica, también es bella!.

En este nuevo éxodo se manifiesta la gloria de Dios. Es lo que destaca el inicio (40,5) y el final (55,13) del libro. Aquí se encierra una significativa diferencia con relación a Ezequiel. Para aquél, la gloria de Yavé estaba más bien centrada en el templo. En nuestro Isaías la gloria de Yavé explota en medio de un evento histórico. El regreso de los liberados es algo predilecto. La gloria se consuma en la liberación.

¿Existían realmente en los días del Segundo Isaías condiciones reales para un preanuncio tan eufórico de un nuevo éxodo?

Ciro, el ungido

Ciro el soberano persa, desempeña un papel destacado, en especial los capítulos 40-45. Se refieren a él: 41,1-5; 41,25-26; 44,24-45,7. A partir del año 550, Cyrus se apresura a poner bajo control a Mesopotamia. En el año 546 conquistará Asia Menor. Su próximo objetivo será la propia Babilonia.

Entonces el Segundo Isaías saluda a Cyrus. Lo designa como “ungido” (45,13). Interpreta sus avances como parte del proyecto de

Yavé. Por un lado, la victoria de los persas volverá a dar futuro a los exiliados. Los liberará del cautiverio (45,13). En este sentido, los avances de Ciro ocurren “por amor de mi siervo Jacob” (45,4). Por otro lado, las conquistas de este nuevo soberano señalarán la universalidad del señorío de Yavé. La grandeza del dominio de Ciro apunta hacia la globalidad de la acción del Dios de los exiliados, que justamente preanuncia la ascensión de los persas. 45,6 es muy contundente en este sentido.

“Para que todos sepan, desde donde sale el sol hasta el poniente, que nada existe fuera de mí.
Yo soy Yavé, y no hay otro igual” (Is 45,6).

Contrasta con esta positiva visión de los persas la arrasadora crítica formulada contra Babilonia. Le son dedicados los capítulos 46 y 47. Babilonia se excedió en su represión contra los pueblos dominados. En el caso de Judá, “hasta sobre los ancianos hiciste muy pesado tu yugo” (47,6).

Pero la principal causa de su ruina son los ídolos. La idolatría es la cueva del todopoderoso imperio babilónico.

Por lo tanto, en esta nuestra profecía Ciro es la razón concreta o la condición real de las promesas del regreso para los exiliados y la diáspora. En este sentido él es “ungido”, es mesías.

“Verán a Sión con júbilo”

El objetivo del regreso de los exiliados es un punto de partida. Los deportados eran provenientes de Jerusalén, en su gran mayoría. El Segundo Isaías anuncia su regreso para allá. Inclusive dirige la palabra directamente a Sión y a Jerusalén (40, 1-11).

El nuevo éxodo no tiene propiamente la tierra como objetivo. Si lo era efectivamente en Ezequiel. Pero tiende a desaparecer en el Déutero_Isaías. Con todo, aquí y allá aún aparece, aunque muy

sutilmente. La redistribución de la tierra inclusive es vislumbrada como uno de los objetivos del nuevo éxodo.

“Yo reconstruiré el país,
entregaré a sus dueños las propiedades destruidas” (Is 49,8).

Por lo tanto la tierra no desaparece de la perspectiva. Al fin y al cabo, Jerusalén está situada dentro de ella. Pero la tierra no está demasiado destacada.

El objetivo, de hecho, es Sión y Jerusalén. Capítulos enteros están dedicados a ambos, como en 51-52 y 54. En ellos hay claras referencias al regreso, aunque la indicación de Sión/Jerusalén como objetivo del retorno no se reduce a los capítulos mencionados. Cito algunos pasajes típicos:

“Yo digo a Jerusalén: volverás a ser habitada” (Is 44,26).

“Regresarán los rescatados de Yavé...

Verán a Sión con júbilo” (Is 51,11).

“¡Sacude el polvo! ¡Levántate, Jerusalén,

tú que estabas cautiva,

y desata las ligaduras de tu cuello, Hija de Sión!” (Is 52,2).

Los que vuelven son tantos, que la Jerusalén/Sión de antes del exilio será estrecha por demás. Tendrá que ser agrandada. Literalmente, se desbordará:

“Ciertamente será estrecha para tantos habitantes... Te dirán al oído tus hijos, que nunca pensabas recuperar: Este sitio se ha hecho pequeño para mí, dame otro donde pueda levantar mi casa” (Is 49,19-20).

“Ensancha el espacio de tu tienda... porque te extenderás a derecha y a izquierda” (Is 54,2-3).

En esta Sión/Jerusalén, tan repleta de exiliados regresados, no faltaría el templo. Hay referencias a él. En 44,28 (un pasaje discutido en cuanto a su autenticidad), se dice de él: “será edificado”. De acuerdo con el contexto, Ciro propiciará las condiciones para esta nueva fundación del templo de Jerusalén. Se mencionan inclusive los utensilios del santuario, traídos a Babilonia en el 597. De nuevo serán llevados a Sión por los que regresen (52,11). Por lo tanto, hay menciones del templo. Pero son raras y poco destacadas, en comparación con las de Ezequiel. Pienso que el origen distinto de ambos ayuda a explicar esta diferencia. Para Ezequiel, un sacerdote-profeta, el templo es más importante que para el Segundo Isaías, un cantor profeta. Para éste, Sión es un símbolo mayor que el santuario.

El Segundo Isaías no está, pues, centrado en el templo. Le es más importante la ciudad. Ella es un refugio seguro para los exiliados y los de la diáspora que regresan. Es una especie de tienda de campaña (54,1) para romeros. Desborda por la cantidad de gente que van llegando. La perspectiva del Déutero-Isaías es típicamente urbana. En su utopía la ciudad ocupa el lugar central, en lo cual es heredero del Primer Isaías (Is 1,21-28). Ello también se constataba en el hecho de que las ciudades de Judá (no la tierra de Judá) son mencionadas diversas veces. También ellas serán restauradas. Ya lo anota el comienzo del libro, en el versículo 9 del capítulo 40. Al lado de Sión y de Jerusalén, también las ciudades de Judá serán beneficiadas por el anuncio de la buena noticia del nuevo éxodo. En 44,26 se hace referencia a la restauración de estas ciudades judaítas. Del repoblamiento de estas ciudades habla 54,3. Por lo tanto, los núcleos urbanos son el punto de llegada de nuestra profecía anónima.

La meta no es cualquier tipo de ciudad. Es muy importante que se entienda esta cuestión. Caso contrario Déutero-Isaías no pasaría de ser un ingenuo restaurador de un proyecto fracasado ya en el preexilio, o de la supremacía y explotación tributaria de la ciudad sobre el campo. El proyecto del Segundo Isaías no provee tal

restauración. Se puede deducir de lo siguiente: ¡La Sión deseada es justamente el polo opuesto de la Babilonia repudiada! Esta se dedica a la explotación y a la idolatría (caps. 46-47). Aquella será todo lo contrario:

“Te mantendrás firme por la justicia,
y no tendrás que temer la opresión” (Is 54,14).

Una ciudad que se “desborda”, en aquellos tiempos, en que los muros garantizaban a los señores un núcleo urbano para la dominación de los campesinos circundantes, estaba incapacitada para la explotación. Aún más, cuando sus murallas son de “piedras preciosas”. Cuando la riqueza está así expuesta, es porque dejó de tener su estímulo para la explotación, y se queda en ser símbolo, adorno, sin valor mercantil. La utopía urbana del Déutero-Isaías es, pues, una versión de la utopía de la ciudad justa, conocida en los salmos (Sal 15) y en un profeta como Isaías (Is 2).

Sorprende que en esta ciudad de Sión-Jerusalén no haya un descendiente de David. El Segundo Isaías silencia todo lo relacionado con el davidismo. Para él el ungido es Ciro. El soberano persa como que cumple el papel atribuido en otros pasajes a David, el que protege a Sión y propicia seguridad a Jerusalén. Pero las tareas davídicas no son transferidas solo al persa Ciro. El propio pueblo pasa a corporificarlas. De acuerdo al 55,3 las promesas dadas a David (2 Sam 7) tienen ahora a Israel como destinatario. Hasta me parece posible que la relectura de la tradición davídica no haya pasado por el Déutero-Isaías. El propio Siervo Sufriente tiene caracteres davídicos mesiánicos. Pasemos, para terminar, a estos cánticos que marcan la tarea y la trayectoria del Siervo, los pasajes ciertamente más conocidos del Segundo Isaías.

“Llevó sobre sí nuestros dolores”

En Déutero-Isaías algunos pasajes repiten la misma temática. Se trata de los siguientes textos: 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53, 12.

Estos no solo enfocan una misma cuestión, la del Siervo sufriente, sino también se encuentran en una misma secuencia. Presentan la trayectoria del Siervo Sufriente, comenzando por su vocación (42,1-2), pasando por la redefinición de su misión (49,1-6), dando énfasis a su inusitada resistencia (50,4-9) y culminando en su martirio vicario en pro de sus mismos verdugos (52,13-53,12). Hay relación entre estos cánticos y el resto del libro del Segundo Isaías. La terminología es similar. Se repiten ciertos énfasis, como el de la perspectiva universalista. En este sentido los cánticos son parte de todo el libro. Pero también hay diferencias. En el resto del libro no se da realce al sentido vicario del sufrimiento. Por eso es conveniente tratar los cánticos por separado.

Hay mucha riqueza en estos cuatro textos. Mucho aspectos merecen destacarse. Y, efectivamente, es muy grande el número de libros y ensayos publicados sobre los cánticos. Una de las cuestiones más debatidas es la pregunta sobre la identidad del Siervo Sufriente. ¿Se trata de un grupo o de una persona? ¿Cuál sería este grupo? ¿Quién sería la persona?

Me limito a señalar tales interrogantes. No nos toca discutirlos aquí. Me parece más conveniente llamar la atención sobre los contenidos más marcados. Dos merecen una atención especial, uno por ser típico para este momento teológico del Segundo Isaías, otro por corresponder a la novedad teológica de los cánticos.

Los cánticos tienen una perspectiva universalista. Esta es una marca del propio libro. Así se puede constatar desde el comienzo del libro, cuando es anunciada la manifestación de la gloria de Dios delante de “toda carne”.

“La gloria de Yavé se manifestará
y toda carne la verá” (Is 40,5).

Esta amplia perspectiva se repite en muchos pasajes. También está presente particularmente en el hecho de que la creación es una de

las tradiciones teológicas más elaboradas en el Segundo Isaías. Esta dimensión universalista de nuestra profecía anónima también destaca en los cánticos.

En el primero (42, 1-4), la tarea del Siervo es formulada en una amplia perspectiva. Consiste en:

“Llevará el derecho a los pueblos” (Is 42,1).

Su tarea no es, pues, al interior de Israel. De salida hace alusión a los pueblos. El último verso de este primer cántico lo repite:

“No se desanimará ni se quebrará
hasta que establezca el derecho en la tierra
Y las islas lejanas aguardarán su orientación” (Is 42,4)

Los lugares más distantes serán atendidos por la misión del Siervo. Para los antiguos, las islas eran lugares de difícil acceso. A todas las partes será llevado el “derecho”. El v.4 sustituye esta palabra por “orientación”. Esta “orientación” es, a partir de los versículos 2-3, el “derecho” de los más débiles. No romper la “caña quebrada”, es decir, lo que ya está oprimido y hecho frágil, es “llevar el derecho”.

Este enfoque de la misión del Siervo se repite en el segundo cántico (49,1-6). Está dirigido a las “islas” y a los “pueblos de lejos” (v.1). En él también se habla de la misión del Siervo junto al pueblo israelita. Junto a los suyos, el siervo vive

“para que vuelva a traer a Jacob y reúna a Israel...;
para restablecer a las tribus de Jacob,
y traer a los sobrevivientes a su patria” (Is 49,5-6).

Se puede no estar de acuerdo en cuanto a la interpretación de estas formulaciones. A mi modo de ver, sus puntos básicos son tres. Se refiere a la tarea del Siervo de reconducir a Jacob/Israel hasta Yavé, convirtiéndolo a su Dios; a repatriar a los exiliados y demás dispersos

hasta Palestina; y a restaurar a Jacob/Israel como sistema tribal, retribalizándolo. Énfasis semejantes son colocados en los demás capítulos del Déutero-Isaías, con excepción del último, dado que la retribalización no vuelve a aparecer en otros pasajes de nuestra profecía anónima. Estas tareas inraíselitas no vienen a ser las que caracterizan principalmente al Siervo. Su misión primordial es otra. Es la de ser

“luz para las gentes, y llevar mi salvación
hasta los extremos de la tierra” (Is 49.6).

Esta reformulación repite, en otros términos, lo que ya estaba contenido en la presentación del Siervo en el capítulo 42. Su tarea es universal.

En el cántico tercero (50,4-9), la atención no está dedicada a delinear la tarea. Su asunto es otro: la perseverancia del Siervo en medio de las adversidades.

En el cuarto y último (52,13-53,12) la perspectiva vuelve a ser amplia. Los “muchos”, las “naciones” y los “reyes” son desde el inicio, el forum delante del cual transcurren el sufrimiento, la persecución y el asesinato del Siervo:

“Muchos quedaron espantados al verlo...
Numerosos pueblos se asombrarán
y en su presencia los reyes no se atreverán a abrir la boca” (Is 52, 14-15).

Al final vuelven estos contenidos. A las naciones no se les nombra más. Se habla de “muchos” en 53,11-12:

“Justificará a muchos...
Le dará en herencia muchedumbres...
Llevaba sobre sí los pecados de muchos” (Is 53,11-12).

Ahora bien, estos “muchos” no son algunos. Son rigurosamente “todos”, pues en hebreo las palabras “muchos” y “todos” significan lo mismo. Se puede verificar en los propios versículos 11 y 12, donde “muchos” está en paralelo a “poderosos” y a “transgresores”. Estos no son excluidos, sino incluidos en los “muchos”, es decir en “todos”.

Por lo tanto, la perspectiva de los cánticos, a semejanza con todo el Déutero-Isaías, es universal. Engloba a todos, al conjunto de las naciones. E incluye en la misión del Siervo los lugares más apartados y distantes.

Con todo, el motivo de este universalismo es, en los cánticos, un tanto diferente del de los demás capítulos del Segundo Isaías. Allá la universalidad tiene que ver mucho con el reconocimiento de la acción creadora de Yavé (40,12-31), con la restauración de Sión y Jerusalén (54,3), y con las victorias militares de Ciro (45,1-7). Pero otra es la mediación del universalismo de los cánticos. En ellos la misión está mediatizada por el sufrimiento. ¡Los dolores del siervo son misioneros! Las derrotas como derrotas son victorias para “muchos” - “todos”! En eso reside la gran novedad o excentricidad de los cánticos del Siervo.

En el cuarto cántico, se da mayor énfasis a la interpretación del sufrimiento del Siervo. Es su tema principal. Se detiene en describir su derrota, pues llegó a estar “muy desfigurado”. Son presentadas las diversas facetas de su sufrimiento. Se habla de su persecución. Se anota su asesinato. Se constata hasta su entierro entre los perversos. El Siervo fue un sufridor. Y como tal estaba completamente desautorizado, y aún lo fue más por su sepultura entre malhechores. Pero a pesar de ello, se trata de un justo. “El nunca hizo injusticia” (53,9). Es más, sus dolores son los nuestros. “Eran nuestras dolencias las que él llevaba” (53,4). Pero a pesar de haber sido derrotado y desautorizado, acabó triunfando. Por ser un justo, su derrota fue martirio. Pero el Siervo no sólo es mártir, un justo muerto, pero vivo. Es más que eso. En él están concentradas las maldades de otros. En él se acumulan los sufrimientos y los

desiertos de otros, de Israel, de los perversos, de las naciones, de los “muchos”. Los carga de un modo vicario. En el Siervo convergen martirio y vicariedad.

En el tercer cántico aparecen tónicas parecidas. El siervo está sufriendo persecuciones. Es herido, le son arrancados los cabellos, es afrentado y escupido (50,6). A pesar de ello no se da por vencido. Resiste con tenacidad. Pone “su cara dura como piedra” (50,7). Insiste en su justicia (50,8-9). Contenidos similares, aunque con contornos aún más nítidos, habíamos encontrado en el cuarto cántico. El tercero ha de ser entendido a la luz de este cuarto. Por lo mismo, el tercero presenta una particularidad con relación al cuarto. Según él, el Siervo no solo es alguien perseguido y frágil. También es defensor de la gente débil. Sabe decir buenas palabras a los cansados (50,4). Simultáneamente es pobre y defensor de los pobres.

Este también es el énfasis del canto primero. En él se insiste en presentar al Siervo como quien no es poderoso y no se comporta como tal. Es defensor del débil, de la “caña quebrada”:

“No clamará, ni gritará,
ni hará oír su voz en la plaza.
No quebrará la caña quebrada,
ni apagará la mecha vacilante que humea.
Con toda seguridad promulgará el derecho” (Is 42,2-3).

En ésta no agresión a los indefensos consiste el derecho, que ha de ser promulgado a “muchos/todos”, a las naciones y a los pueblos.

El segundo cántico también tiene su peculiaridad en lo que toca a la dimensión del sufrimiento. En él el Siervo no es ni un perseguido por otros (como en el tercero y cuarto), ni un defensor de los débiles y cansados (como en el primero y en el tercero). El mismo se presenta como inútil e incapaz para la misión: “inútilmente he trabajado” (49,4).

Por lo tanto, el Siervo es un esclavo, solidario con la “caña quebrada” y con la gente “cansada”, con dudas en cuanto a la eficacia de su labor. Sucumbe en medio de los dolores y de las persecuciones. Es vencido. Y este vencido y sufridor es el victorioso. En sus sufrimientos “llevó sobre sí el pecado de muchos” (53,12).

Este descubrimiento de la resistencia desde dentro del dolor no es tan única en el Antiguo Testamento. La encontramos en los relatos del éxodo. Está testimoniada por los profetas, desde Amós. Es una de las tónicas predilectas de los salmos. Los cantos del Siervo de hecho no son únicos en el Antiguo Testamento. Pero no se les comprendió efectivamente sino a partir de Jesucristo, nacido en pobreza, muerto en cruz, amigo de los pobres.

Mirando hacia atrás

En el Segundo Isaías se nos presenta una lectura del exilio en la óptica de un profeta o de una comunidad profética, cuyas tradiciones están ubicadas en grupos de cantores. El origen del Déutero-Isaías es, pues, distinto al del profeta Ezequiel, si bien ambos fueron exiliados. Ezequiel, a la luz de la experiencia de los primeros exiliados; Déutero-Isaías en medio del desánimo de una generación ya nacida en Mesopotamia.

El Segundo Isaías es el mensajero de lo nuevo. Es evangelista, en el sentido literal de la palabra. Una premisa de sus promesas es el perdón; el exilio es el resultado de los desmanes históricos practicados en el preexilio; Yavé quiso dar por concluido este castigo. El dolor tiene sus ideas contadas.

Ya es hora de anunciar y encauzar lo nuevo. Lo nuevo, que ya está irrumpiendo, es el regreso. En el corazón del mensaje está, pues, el anuncio de un nuevo éxodo desde Babilonia rumbo a Palestina.

La meta de este éxodo es Sión y Jerusalén. El origen de los deportados es la meta de su regreso.

Hay diversidad de énfasis en el decorrer de los textos del Déutero-Isaías. No todo es uniforme. Una muestra de este carácter no plenamente unitario de estos capítulos 40-55 del libro de Isaías son los cánticos del Siervo Sufridor. Su gran novedad consiste en convertir la derrota en victoria, en revelar la vicariedad del martirio del siervo.

El Segundo Isaías es sucesor de Ezequiel. Por ejemplo, aprendió de su antecesor que también en el exilio, en la distante Babilonia, lejos de la tierra santa, Yavé continuaba presente y activo. En ambos prevalecen ampliamente tradiciones jerosolimitanas, tanto de matiz sacerdotal (Ezequiel) como vinculadas a los cantores de los salmos (II Isaías). Una diferencia importante reside en que para Déutero-Isaías el templo no desempeña el papel central que ocupa en Ezequiel. La peculiaridad mayor del Segundo Isaías está en el Siervo que sufre, que “llevó sobre sí nuestros dolores”.

4.3. Relecturas del Pentateuco

Cuando estudiábamos la literatura elaborada por los que quedaron en Judá, habíamos constatado que entre ellos no solo fueron formuladas obras literarias. También veíamos que, en textos ya concluidos, se fueron añadiendo frases y notas reinterpretativas (véase el apartado 3.7). Pregunto, ahora, ¿ocurrió un fenómeno similar entre los exiliados de Babilonia?

Hace mucho se sabe que los deportados influyeron en los textos del Pentateuco, es decir, Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Nuestra atención sabe centrarse en este conjunto literario.

Posiblemente existan también adiciones exílicas en otros conjuntos literarios. Podría haber añadidos en los libros proféticos, aunque

pocos investigadores lo hayan postulado, ya que los libros (rollos) de los profetas preexílicos no pudieron ser llevados probablemente a Babilonia. Con todo, pienso que la cuestión carece de mayores estudios. También podría haber habido relecturas de salmos o hasta la creación de algunos nuevos. Acabamos de verificar que el Segundo Isaías conocía la tradición himnica del salterio. El conocido salmo 137 tiene relación con los acontecimientos de Babilonia. Los refleja. Aunque no parece haber sido compuesto en el exilio babilónico, pero sí en el postexilio; memorizando la situación angustiante de los deportados muestra que entre ellos se cultivaba la tradición himnica. Pero, como es muy difícil localizar históricamente los salmos, es justificable que nos tomemos la libertad de no abordar los detalles de una eventual reinterpretación o creación de los salmos por parte de los exiliados babilónicos. De momento me restrinjo a anotar el problema.

En todo caso, la relectura más significativa hecha por los exiliados ocurrió en el tema de las tradiciones de los orígenes registradas en el Pentateuco. Concentremos nuestra atención en los textos exílicos babilónicos del Pentateuco.

¿Escrito Sacerdotal?

Quien ha oído hablar de la relectura exílica del Pentateuco, de inmediato ha de pensar en el “escrito sacerdotal”. Habitualmente se sitúan los autores de este escrito entre los exiliados de Babilonia. Para quien esta terminología no sea habitual, trato de explicar el problema que está en juego. Pero lo realizo, como es natural, de forma breve y sintética.

Desde el siglo XVII está en elaboración una cierta tesis sobre el origen y paternidad del Pentateuco. Esta tesis afirma que el Pentateuco surgió en sucesivas camadas literarias, de las que una repite, en términos generales, los contenidos de la anterior. Se trata de cuatro nacimientos, documentos o fuentes: yavista, elohista, deuteronomio original, escrito sacerdotal. Por lo general, se viene

afirmando que el yavista sería del siglo X, el elohista del IX/VIII, el deuteronomio original (es decir Dt 12-26) del VIII/VII y el escrito sacerdotal del siglo VI.

El yavista sería de ambiente judaíta, crítico a la corte de David y de Salomón. El elohista prevendría de círculos israelitas, y por ello sería del norte. El deuteronomio original sería igualmente israelita, sustentado por grupos levíticos. Y el escrito sacerdotal habría sido formulado dentro de los parámetros sacerdotales. El deuteronomio original tan solo abarcaría algunos capítulos del actual libro del Deuteronomio, específicamente los capítulos 12-26. Sería, pues, un conjunto literario circunscrito. El elohista se habría conservado, dentro del actual Pentateuco, solamente en algunos fragmentos de él, entre los cuales estaría, por ejemplo, Gn 22 y partes de Ex 1-2. El yavista y el escrito sacerdotal serían los documentos más extensos y continuos. El yavista comienza en Gn 2-3 y narraría las peripecias de los orígenes de Israel hasta la toma de la tierra en la Transjordania, tematizada al final de Números. Igualmente el escrito sacerdotal comenzaría en Gn 1 y nos presentaría la trayectoria de Israel hasta la muerte de Moisés. La presumible conclusión de esta fuente estaría en Dt 34. En este sentido, el yavista y el escrito sacerdotal serían versiones paralelas de la “historia” de Israel, desde la creación hasta los preparativos en la Cisjordania.

Esta teoría venía gozando de una aceptación generalizada. En torno de ella había un cierto consenso. De hecho, algunos indicios significativos la confirman. Con todo, en la actualidad crecen las dudas y se amplían el cuadro de los interrogantes que la cuestionan. Ya no se puede presuponer hoy que exista un consenso representativo en torno a la teoría de las fuentes. No es nuestra tarea delinear los pormenores del problema en debate. Me centraré en los aspectos que vienen a ser relevantes para el enfoque que aquí me propongo elaborar.

¿Sería realmente el Escrito Sacerdotal una obra del exilio? En rigor, este aspecto de la problemática no está definido. Hay quien postula

el origen del Escrito Sacerdotal para los tiempos postexílicos, relacionándolo más bien con los tiempos de la reconstrucción de Jerusalén y la reorganización del pueblo bajo las circunstancias de la dominación persa, antes que con el ambiente del exilio bajo las dificultades de la represión babilónica. Admitiéndose, en principio, la existencia del tal Escrito Sacerdotal, habría que considerar seriamente la posibilidad de que hubiera surgido en el postexilio.

¿Sería el escrito sacerdotal, en efecto, una obra homogénea? Quien se adhiere a la tesis de las fuentes, tiende -al menos en lo que toca a los investigadores de los últimos decenios- a subdividir el Escrito Sacerdotal en un número razonable de nacimientos, reconociendo añadidos, aumentos y reinterpretaciones dentro del propio escrito. Esto vuelve el cuadro complejo de veras. Para nuestros fines interesa notar que, cuando se atribuye a nuestro Escrito un carácter copilatorio, gran parte de sus textos pasan a estar ubicados en los tiempos postexílicos, quedando así fuera de nuestra óptica.

Pero, además, ¿habría realmente existido el Escrito Sacerdotal? A mi modo de ver, hay buenos argumentos para poner en duda tanto la existencia de este Escrito como la validez de la teoría de las fuentes. Estas son las inquietudes que no están obteniendo respuestas suficientemente convincentes por parte de quienes postulan la viabilidad de esta tesis: De hecho, ¿está probada la existencia de cuatro o al menos de dos fuentes continuas dentro del Pentateuco? ¿Esta teoría ha conseguido hacer justicia al dato elemental de que todo el Pentateuco básicamente es una copilación de pequeñas unidades literarias, es decir, de perícopas? ¿Respeto suficientemente el hecho de que el Pentateuco reúne tradiciones populares? ¿Su punto de vista no es demasiado literario? En un texto antiguo, proveniente de una sociedad tribal y tributaria, ¿realmente es tan importante preguntar por el autor individual? Quedan dudas serias en el aire. Existen interrogantes no solucionados. Quizás la teoría de las fuentes no sea suficiente para responder a estos problemas.

A estas alturas me tomo la libertad de simplemente interrumpir la problematización de la teoría de las fuentes. Y trato de responder a nuestro tema: las relecturas exílicas del Pentateuco.

Deduzco de las breves anotaciones de arriba respecto a la problemática que envuelve al supuesto Escrito Sacerdotal, que no se debería tomar como plenamente asentada su existencia, ni dar por hecho su origen exílico. No obstante, las múltiples investigaciones realizadas sobre el Escrito Sacerdotal no quedan por ello del todo inútiles. Independientemente de la existencia o no de esta fuente, ciertamente fueron reunidos argumentos convincentes en cuanto a la fijación de la fecha y localización de ciertos pasajes. En torno de algunos textos pudieron ser agrupados argumentos lo suficiente inequívocos como para poder situarlos, con buen margen de probabilidad, entre los exiliados en Babilonia. Estos textos han de interesarnos aquí.

Esta opción metodológica también corresponde a lo que, hoy, me parece ser el camino más fructífero para ensayos sobre el Pentateuco. Antes se podía partir de la teoría de las fuentes como dato consolidado. Pero ahora, por el momento, lo más provechoso parece concentrarse en estudios específicos y delimitados. Cada texto deberá ser auscultado, a fin de poder, a partir de los resultados encontrados, redimensionar gradualmente el todo. Este es un camino un tanto penoso. Sigo por él. Y, en consecuencia, me limito a dos textos. Tan solo son ejemplos. Hay otros más que, con mucha probabilidad, forman parte de las relecturas sobre el Pentateuco promovidas por los exiliados del siglo VI. Opté por Gn 1,1-2,4a y por Ex 6,2-8.

“Y Dios bendijo el séptimo día”

Génesis 1,1-2,4a es un texto oriundo de los exiliados de Babilonia. Hay buenos argumentos para afirmarlo. Anoto algunos:

Comencemos por las observaciones al respecto de la terminología. Uno de los términos más usados en Gn 1 es típico de la época exílica. Me refiero al verbo “crear” (bara en hebreo). También el Segundo Isaías se vale de él con frecuencia. Esta observación en cuanto a la terminología de Gn 1 es un primer indicio de que nos encontramos en los tiempos del exilio.

Ella se une a esta otra constatación que, por cierto, es bien consistente. Ocurre que Gn 1 polemiza contra las divinidades de la luz. Por eso, la primera obra es justamente la creación de la luz. Y por eso mismo, la cuarta obra -la que está en el centro- igualmente se sitúa en este ámbito. Gn 1 afirma que el Sol, la Luna y las estrellas, (obras del cuarto día) no pasan de ser criaturas. ¡No tienen ninguna cualidad divina! A tal punto son irrelevantes que la luz (obra del primer día) no depende de ellos. Esta manera de referirse Gn 1 a la luz y a los astros es eminentemente contextual. Ocurre que en Babilonia las divinidades del Estado eran justamente estas divinidades de la luz. Esto muestra que nuestro texto fue formulado en el ambiente babilónico.

Un indicio más de que nos encontramos entre los exiliados es el asunto del sábado. En él culmina nuestro relato. El sábado no es creación del exilio. Se remonta a tiempos muy antiguos de la historia de Israel. Con todo, fue justamente en el exilio y a partir de él, cuando adquirió importancia. Se convierte en uno de los símbolos identificadores de los exiliados, a través del cual se distinguían de los babilonios. Por lo tanto, la importancia atribuida al sábado en nuestro texto tiene que ver con la situación de los exiliados.

Sin duda se puede afirmar, pues, que Gn 1 proviene de los exiliados en territorio babilónico.

Con todo, el tema de este texto es más bien antiguo. Se trata de una composición exílica con materiales básicamente preexílicos.

Gn 2 es en rigor otra versión de Gn 1. Y es más antigua. No se podría afirmar que Gn 1 hubiera sido formulado a partir de la lectura de Gn 2, pero, en todo caso, de manera general sus autores han de haber conocido las tradiciones de Gn 2.

El propio texto de Gn 1 da evidentes muestras de conocer versiones diferentes y más antiguas sobre la creación del cielo y de la tierra. Ahora bien en algunas partes del texto la propia tierra participa del acto creador. Por ejemplo, es ella la que crea las plantas (v. 11-12). Y ella es también la que hace surgir los animales (v.24). Esta participación de la propia tierra en la acción creadora es una tradición muy antigua, anterior a Gn 1.

La tensión entre la perspectiva de los autores del texto y los materiales que la preceden se vuelve más evidente con otro dato. De acuerdo con Gn 1 la creación resulta tanto del “decir” como del “hacer” divinos. Los autores del texto quieren realzar la creación por el “decir”, y por ello le dan un mayor énfasis. La creación por el “hacer” corresponde al lenguaje de la tradición, anterior a Gn 1 (semejante a Gn 2).

Vemos así que Gn 1 es conocedor de una tradición anterior. Interfiere con un lenguaje específicamente exílico en un proceso recibido con respecto al tema de la creación. Se puede, pues, afirmar que Gn 1 es una relectura exílica de las tradiciones y narraciones sobre la creación de los cielos y de la tierra. El propio texto se evidencia como relectura, y la comparación con Gn 2 lo confirma como tal.

Hay razones e intenciones especiales para tal relectura. ¿En qué insisten los autores exílicos de Gn 1? Veamos algunos contenidos predilectos de esta relectura.

Celebra el paso del caos hacia el cosmos, del desorden hacia el orden. Este paso es gradual. Va siendo realizado paso a paso, día tras día. Es el “decir” el que propicia esta transición. El “decir” crea

el orden. Viabiliza las transiciones, día tras día. Hay, pues, una confianza extraordinaria en el poder de la palabra divina. Y esto es descubrimiento de los exiliados, gente prisionera, humillada y esclavizada de todas las formas. Esta gente indefensa tiene su defensa en el “decir”. Los babilonios no necesitan del “decir”. Ellos tienen sus monumentales procesiones y las armas de sus ejércitos victoriosos. La palabra es aquí el poder de los pobres. Es ella la que hace posible el paso del desorden al orden, de la opresión, de la humillación en el exilio, hacia la tierra que Dios creó.

El otro concepto, que inclusive viene unido al anterior, está relacionado con el sábado. En él culmina el texto. La “obra” del séptimo día es la más importante. En ella las anteriores son dadas por concluidas. En ella se recoge el resultado de los seis días precedentes. Esta centralización del sábado no se realiza por azar. No olvidemos que nos encontramos entre gente esclavizada, tutelada y expoliada por la supremacía babilónica. El descanso semanal -este anti-trabajo- no coincide en nada con los intereses de los señores babilónicos. Pero coincide exactamente con los intereses y necesidades concretas de la gente esclavizada. Al afirmar que hasta el mismo Dios descansó en el séptimo día, los exiliados presentaban un argumento decisivo en provecho de su día de descanso, de celebración y de memorización de su propia historia. Hay, pues, algo de reivindicación en esta teología del sábado de Gn 1.

Como punto final no se puede dejar de acentuar la dimensión polémica de estos versículos. Es lo que se observa en su modo de hablar de la luz, el Sol, la Luna y las estrellas, que eran dioses según el culto oficial. Aquí no pasan de ser meras funciones, lamparitas. No tienen ningún tipo de carácter divino. No pasan de ser intermediarios de la luz que existe antes e independientemente de los astros. Todos estos énfasis son polémicos. Enfrentan el culto oficial. Niegan la idolatría y los rituales babilónicos. Hay, pues, algo eminentemente contestatario contra la idolatría en la teología de Gn 1.

A estos énfasis teológicos habría que añadir otros. Solamente seleccioné algunos. Mi propósito no era alcanzar la totalidad. Solo pretendía evidencias que Gn 1 viene a ser una relectura situada entre los exiliados. Y espero que haya sido posible percibirlo en los aspectos acentuados.

Tal vez aún fuera posible detallar mejor los autores de Gn 1. Es evidente que son exiliados. ¿A qué grupos pertenecían entre los exiliados? Ya se ha observado que el lenguaje tiene marcas sacerdotales. Al fin y al cabo, los sacerdotes cultivaban el saber de las diferenciaciones y de las separaciones. Gn 1 está lleno de eso. Además, existen formulaciones que recuerdan hechos sacerdotales. Pienso, por ejemplo, en aquella expresión del versículo 27: “Macho y hembra los creó”. No obstante, por más que se destaquen estas huellas sacerdotales, no se puede dejar de ver que, sin la profecía, Gn 1 tal vez fuera impensable. De la profecía viene el culto a la palabra. De ella proviene la reivindicación del sábado en defensa de los empobrecidos. Allá fue trabada la lucha contra toda y cualquier idolatría. Ciertamente Gn 1 está bajo fuerte influencia profética. E inclusive me pregunto si en él no hay también algo de cultura sapiencial. ¿No vendría de ella la insistencia en el orden, el sentido de la organización, la alegría por la contemplación de la naturaleza? Por ejemplo, hay capítulos en el libro de Job que, debido a sus contenidos (vea caps 38-41) podría atestiguar tradiciones sapienciales de Gn 1.

“Y los llevaré a la tierra”

El segundo ejemplo lo encuentro en Exodo 6. Lo delimito a los versículos 2-8, consciente de que se trata de un recorte. El texto es mayor que estos versículos, pero es complejo, por lo que se justifica reducirlo con vistas al objetivo aquí propuesto.

Hay buenos indicios de que nuevamente nos encontramos entre los exiliados, en Babilonia. Con todo, esta vez no se puede presentar

datos tan contundentes como los que anotábamos en relación a Gn 1.

Ex 6,2-8 presupone a Gn 17. En el caso de los versículos 2-3 eso es claro: estos versículos retoman a Gn 17,1-2. Sabemos que el capítulo 17 del Génesis es un pasaje exílico. Hay argumentos consistentes para ello. Siendo así, se puede deducir la fecha exílica de Ex 6 a partir de Gn 17.

De nuevo podemos acudir a la terminología. Una expresión como “Yo soy Yavé” es muy usada en el exilio. La encontramos en Ezequiel (5,17; 6,14, etc).

Los contenidos de Ex 6 vienen muy bien con la situación del exilio. La situación en Babilonia es similar a la que Moisés y sus hebreos habían sufrido en Egipto: falta de tierra, opresión, cargas y esclavitud. El Segundo Isaías había detectado esta semejanza. Anunció un nuevo éxodo. En Ezequiel nos encontramos con contenidos parecidos. Por ello Ex 6 entra muy bien entre los deportados en Mesopotamia.

Existen, pues, buenos motivos para atribuir a los exiliados la paternidad de Ex 6,2-8.

Con todo, los asuntos tratados en esta unidad son mucho más antiguos. Remontan a las raíces del pueblo.

En rigor, Ex 6,2-8 camina sobre los dos temas que traspasan todo el Antiguo Testamento. Trata de sus problemas más importantes. Por un lado, tematiza el éxodo: la opresión y la liberación bajo el régimen faraónico; a este pueblo que clama se le promete una tierra libre. Por otro lado, el tema de Ex 6 es Yavé. Este texto responde a la pregunta por la identidad del Dios de los israelitas. Explica quién es y lo que significa histórica y concretamente la expresión “Yo soy Yavé”. Estos dos asuntos son, de hecho, los que más continuamente son abordados en el Antiguo Testamento. Constituyen los elementos

básicos del “credo histórico”. Se lo puede verificar, por ejemplo, en las formulaciones de este credo en Dt 6,20-23 y 26,1-11. Por consiguiente, hay que afirmar, sin sombra de duda, que los contenidos de Ex 6 son antiguos. En el exilio tan solamente fueron re-escritos.

Además, a partir del contexto de Ex 6 igualmente es muy evidente que estamos delante de una relectura. Al fin y al cabo, el tema de Ex 6 es el que ya conocemos en Ex 3-4. Ambos conjuntos tratan los mismos asuntos: vocación de Moisés, promesa de liberación de los hebreos oprimidos. Los capítulos 3-4 son más antiguos que el 6. Aquellos por lo mínimo deben provenir del siglo VIII. El nuestro es, como vimos, del exilio, del siglo VI. Ex 6 es, pues, una repetición o una relectura de Ex 3-4.

Una tal reedición de un texto no sucede por azar. Está relacionada con las nuevas circunstancias y nuevas intencionalidades. ¿Cuáles son estos nuevos acentos, colocados por Ex 6,2-8?

En sí el propio hecho de la repetición ya tiene su importancia. Se repiten contenidos del pasado con vistas a profundizar el enraizamiento en la memoria. La memoria histórica aclara las circunstancias del presente. Lo vuelve más transparente. Vuelve más realistas las proposiciones. No nos deja ahondar en el fatalismo, sino que refuerza las brechas de la utopía. En sentido más genérico, toda relectura ya es por sí sola relevante. En las circunstancias del exilio, los autores de Ex 6 realzan dos dimensiones.

Por un lado, se encuentran impedidos de dar testimonio de su Dios. Por ello nuestros versículos son eminentemente teológicos. Su “estribillo” es la expresión “Yo soy Yavé”. Está repetida con insistencia. ¿Quién es el Dios de los exiliados? Esta interrogación parece haber sido crucial para ellos. Parecía que Yavé había sido derrotado por Marduk (divinidad babilónica). Yavé era Dios en Palestina; ¿lo sería también en Babilonia? Ezequiel ya se debatía

con estas inquietudes. Veámos que su visión da una respuesta clara: ¡Yavé está en el exilio! En rigor, Ex 6 afirma lo mismo. Yavé está con los hebreos oprimidos en Egipto. Su acción no se restringe a la tierra santa. La sobrepasa. Su predilección no es por una tierra concreta, sino por una gente concreta: los hebreos, los oprimidos, los pobres. Para entender a Yavé (v.7) no basta atenerse al presente. Es preciso recorrer la memoria y la profundidad de la historia. Desde Abrahám hay un camino, una alianza con Yavé para con su pueblo. El Dios de Israel no solo se muestra eficiente en el presente, permaneciendo al lado de los hebreos en Egipto y de los deportados en Babilonia. También es fiel desde los tiempos remotos. Ex 6 testimonia la eficacia de Yavé al lado de los oprimidos, a partir de su fidelidad desde los orígenes del pueblo.

Además, los autores de Ex 6 trataron de reafirmar la promesa de la tierra para los exiliados. La mención de los clamores y la promesa de la liberación de las cargas tiene como objetivo el regreso a la tierra. Este es el núcleo de las promesas de Ex 6. El verso 8 es contundente en este sentido. Es una especie de contrapeso en relación a los versículos 2-3. El inicio resalta las raíces, la memoria, el pasado. El final, es decir, el versículo 8, enfatiza el futuro, la utopía, los frutos. La tierra es este fruto noble, en vistas al que nuestros autores quieren animar a sus oyentes y lectores.

¿A qué categoría social pertenecían estos autores? Lógico, es difícil pretender deducirlo de tan pocos versículos. En todo caso, no se podrían encontrar entre círculos de sacerdotes. ¿Qué es lo que Ex 6 puede tener en común con el mundo clerical? Mas bien se podría identificarlos entre los círculos proféticos, debido al énfasis en la denuncia de la opresión y su entusiasmo con la utopía. Tal vez también pudiéramos pensar en sectores levíticos, pues hay semejanzas con el lenguaje deuteronomico que también sería levítico. La mención de la “alianza” y de la así llamada “fórmula de la alianza” (“los tomaré para pueblo mío, y seré Dios para ustedes” v.8) apunta en esta dirección.

Visión retrospectiva

En este apartado no he ido mucho más allá de una pequeña iniciación e la problemática de las relecturas exílicas del Pentateuco. El asunto está envuelto en muchos interrogantes, en especial porque, al momento, carecemos de una explicación unívoca sobre el origen del Pentateuco.

Aunque esta explicación quede aun abierta, se puede constatar que los exiliados babilónicos, efectivamente, interferirían en las tradiciones referentes a los orígenes del pueblo. Hay en el Pentateuco textos que podemos atribuirlos a los exiliados.

Esta relectura considera a los sufrimientos y dolores de los exiliados como su punto referencial. A partir de estos clamores, se formula la utopía. En Gn 1 y Ex 6 llegamos a conocer facetas de esta esperanza: creación libre y descanso sabático, y tierra liberada.

En los dos pasajes estudiados, nos hemos fijado en las tradiciones, repeticiones y nuevas versiones de contenidos ya conocidos en la tradición en general y en textos similares. Esta relectura creó textos paralelos. ¿Se repite este fenómeno en los demás textos exílicos del Pentateuco?

Se acostumbra a designar a tales pasajes como “sacerdotales”. Son atribuidos al “Escrito Sacerdotal”. ¿Serán, de hecho, sacerdotales? En nuestros dos textos no aparecen grandes evidencias que estuvieran indicando pertenecer a círculos típicamente sacerdotales.

Y, para terminar, vuelvo a insistir. En el Pentateuco existen muchos textos exílicos. No es solo lo que está en discusión. El debate reside en si llegan a componer un escrito continuo y conexas, un escrito sacerdotal. En la medida que se pueda progresar en la discusión en torno a esta cuestión, el presente apartado también necesita una revisión, digamos: una relectura.

4.4. Resumen

Ezequiel y el Segundo Isaías (Is 40-55) formularon sus profecías en el exilio, en Babilonia. Además de estos dos profetas, podemos atribuir a los deportados pasajes del Pentateuco, aunque el actual estado de la investigación bíblica no nos permite identificar, con claridad, cuáles serían estos textos exílicos-babilónios en el Pentateuco.

Ezequiel viene del sacerdocio. Fue el profeta de la primera generación de los exiliados. El Segundo Isaías parece tener vinculación con los cantores. Fue el evangelista de la segunda generación. Los textos del Pentateuco estudiados por nosotros (Gn 1 y Ex 6) no parecen pertenecer a círculos sacerdotales.

Las posturas teológicas de Ezequiel y del Segundo Isaías se asemejan. Hay entre ellos cierta homogeneidad de objetivos. Para ambos, el exilio no es una fatalidad. Es castigo, resultante de los desmanes promovidos justamente por la élite de Jerusalén que se encontraba entonces en el destierro. Los dos profetas ayudan a sus compatriotas a comprender los sufrimientos del exilio como justicia divina. Yavé no fue derrotado a través de la derrota de Jerusalén. El mismo fue el promotor de la destrucción del templo y de la ciudad santa. Y lo fue porque la propia Jerusalén se hizo incorregible.

También en cuanto a la esperanza hay semejanza entre Ezequiel y el Segundo Isaías. En las utopías de ambos, Sión y Jerusalén desempeñan un papel central. Los desterrados, que eran de origen jerosolimitano, tienen a la ciudad de David como meta de su regreso. Sión es el objetivo de este segundo éxodo. La reconstrucción del templo está explícita en la esperanza por el nuevo Sión. Ezequiel delinea más explícitamente la restauración del santuario. Pero en el Segundo Isaías también está presente.

Por lo tanto, en relación al diagnóstico y al pronóstico, hay sensible coincidencia entre los dos profetas que actuaban entre los desterrados.

Esta convergencia entre las profecías de Ezequiel y las del Segundo Isaías posiblemente encuentra sus razones en la situación histórica de los deportados. Los exiliados eran de Jerusalén. Su amplia mayoría provenía de una misma situación socio-económica. Habían constituido la élite de la ciudad. Fueron asentados en un mismo sitio. Vivían en forma comunitaria, bajo la tutela de los babilonios. Muy pocos eran los que no se ajustaban a este cuadro. Los pocos que vivían en “prisión” en el ámbito de los palacios babilónicos y el pequeño número de pobres que, con ocasión de la deportación del 587, también habían sido integrados a los demás, no me parece que hubieran sido lo suficientemente representativos como para haber tenido condiciones para expresarse literariamente. La literatura exílica no parece provenir de los que quedaron en las vecindades de la corte (como Joaquín), aunque, después en el tiempo de los persas, vinieron a desempeñar un papel de gran relevancia. La literatura exílica no ha de provenir igualmente de aquellos pocos pobres que habían sido llevados a Babilonia en la segunda leva del 587, aunque se podía sospechar que fuesen el lugar vivencial de los cánticos del Siervo Sufriente. Efectivamente la literatura exílica es fruto de un grupo bastante homogéneo de raíces idénticas anteriores en Jerusalén y de una situación similar bajo la opresión de Babilonia.

No obstante, no faltan también las diferencias. En su visión del valle de los huesos, Ezequiel esboza un proyecto que no coincide necesariamente con la exigencia por un nuevo templo. Esta su utopía se dirige más bien en dirección de una nueva comunidad puesta en pie por el Espíritu. Una voz igualmente divergente es la de los cánticos del Siervo Sufriente. En ellos irrumpe una novedad profunda; Yavé asume la fragilidad; vuelve al Siervo en sufriente vicario; transforma a la gente derrotada en luz misionera. En este contexto, también cabe mencionar a los dos textos del Pentateuco,

arriba evaluados. Sus propósitos son distintos de los que prevalecen en Ezequiel y en el Segundo Isaías.

Las literaturas elaboradas en Judá entre los que se quedaron, y en Babilonia entre los exiliados, se diferencian y simultáneamente se asemejan. Diferentes son las ópticas de los textos oriundos de los judaítas (en especial: el libro de Jeremías y la Obra Historiográfica Deuteronomística), y la de los textos nacidos entre los exiliados. Los que quedaron en Judá tienen a la tierra y al nuevo rey mesiánico como centro de sus atenciones. Los deportados están más bien orientados a Sión y a su templo. La tierra no recibe ningún tratamiento especial. El nuevo rey está subordinado al santuario (Ezequiel) o es “sustituído” por un soberano extranjero como Ciro (II Isaías). Semejantes son las ópticas de la literatura proveniente de los que se quedaron (en especial: las Lamentaciones y Abdías) y de la literatura formulada por los exiliados. Para ambos, Jerusalén constituye el corazón del pueblo de Dios.

Hay semejanzas, hay diferencias. En todo caso, existen diversos proyectos. ¿Cuál de éstos fue el victorioso? Para encaminar una respuesta, se hace necesario echar una ojeada al imperio persa y su proyecto político de dominación internacional. Lo haremos con la debida brevedad.

5. FIN DEL EXILIO BABILONICO

En el año 539 terminaba el exilio al que habían estado sometidos amplios sectores de Jerusalén desde el 597, y algunos desde el 587. En ese año Babilonia fue sometida definitivamente por los persas. El soberano persa, Ciro, fue triunfalmente recibido, en especial en la capital del imperio babilónico. Nuevos tiempos se iniciaban. Bajo sus condicionamientos se vinieron a concretar los proyectos elaborados por los que quedaron y los exiliados. Algunos se hicieron efectivos. Otros fueron rechazados. Otros, en fin, fueron remodelados.

¿Qué características vino a asumir el pueblo de Dios bajo las condiciones especiales del imperio persa?

5.1 Características del postexilio

No me propongo querer esbozar una larga y diferenciada trayectoria histórica del postexilio. Tan solo pretendo señalar los cambios más inmediatos provocados por la victoria persa. A mi modo de ver, dos merecen destacarse en especial.

Los exiliados hacen la historia

Una amplia mayoría del pueblo de Dios había permanecido en Judá durante el período del exilio babilónico. Los desterrados no pasaba de ser una minoría. Y hay fuertes indicios de que la mayor parte de esta minoría trataba de acomodarse a las nuevas contingencias vividas en Mesopotamia. Ya Jeremías combate esta interacción con la sociedad babilónica envolvente, al escribir su carta a los desterrados: “Edifiquen casas... planten árboles” (Jer 29,4-9). Los que el Segundo Isaías considera desanimados (Is 40,27; 49,14) seguramente eran los que se integraron al mundo mesopotámico. No piensan en regresar. Además, cuando después del 539 efectivamente hubo condiciones para el retorno, pocos hicieron uso de esta libertad de los persas. Por lo que nos consta -a pesar de los relatos de Esdras- de hecho muy pocos retornaron a Palestina. Por lo tanto, además de ser una minoría, los exiliados ni siquiera se adherían en bloque a las propuestas de sus profetas Ezequiel y el Segundo Isaías.

A pesar de eso, fueron los exiliados los que hicieron la historia. La interpretación que se impuso sigue la perspectiva de los deportados. Los textos nos dan la impresión de que la población de Judá había sido llevada a Babilonia. Y después del 539 su amplia mayoría habría regresado. Cuantitativamente, los desterrados habrían sido la totalidad. Y además de eso, ellos serían también cualitativamente la parcela más significativa. Se consideran a sí mismos como el resto

santo, purificado por el exilio babilónico. Esta es la visión del Cronista (1+2 Crónicas, Esdras y Nehemías). Y es la que se impuso.

El templo se volvió símbolo principal

La reforma de Josías (622) había dado la primacía al templo de Jerusalén. Lo consideraron el símbolo central. Exiliados y remanentes había pasado por la reforma de Josías. Por eso no es ninguna casualidad que el templo de Jerusalén ocupe un lugar privilegiado en sus propósitos. Algunos círculos entre los que quedaron rendían culto en el lugar sagrado, aunque estuviese en ruinas desde el 587. Las Lamentaciones y Abdías tienen su lugar vivencial junto a esas ruinas. Con todo, esos grupos de los que quedaron, con simpatías hacia Sión, eran minoritarios. La amplia mayoría de los judaítas no estaba preocupada con el santuario. Sus símbolos eran la tierra y el nuevo rey. Estos grupos fueron los que elaboraron los textos más significativos en Judá: la gran Obra Historiográfica Deuteronomística y los 52 capítulos del libro de Jeremías.

Entre los deportados la posición era mucho más favorable al templo. Ezequiel es el testimonio más contundente de esta propuesta. Ella también está presente en el Segundo Isaías, aunque en él no sea tan central. En todo caso, entre los profetas del destierro también existían otras posiciones, como las que están expresadas en la visión del valle de los huesos (Ex 37) y en los cánticos del Siervo Sufriente. Ni siquiera entre los exiliados todo estaba centrado en Sión.

Pero después del 539, el proyecto que prevalece es el que hace del templo el símbolo mayor del pueblo de Dios. En el 538 Sesbazar ya recondujo los utensilios del templo de vuelta a Jerusalén (Esd 1,7-11). De acuerdo con Esdras 3,8-13, dos años después se había iniciado la reconstrucción del templo. Históricamente eso tal vez no sea correcto, pues el templo recién fue comenzado en el 520 (Ag 1,2-4; Zac 4,9). Sea como fuere, el postexilio transforma rápidamente el templo en el proyecto central más importante.

¿Por qué?

Los exiliados se hicieron hegemónicos en el pueblo. El templo vino a ser el proyecto prioritario. Pienso que estas dos características, asumidas en el postexilio, tienen que ver con las novedades implantadas en el mundo de entonces por los persas. Por eso, debo identificar mejor el proyecto persa.

Pero antes de pasar a ello, debo resaltar aún que las dos características anotadas no agotan el asunto. En el postexilio aparecen otras facetas más. Por ejemplo, no he hablado sobre la cuestión de la ley o del fenómeno de la diáspora. La ley se vuelve cada vez más importante. Vivir de acuerdo con ella pasa a ser el estilo predilecto de vida. También la diáspora asume un papel cada vez más importante. Estas y otras características podrían ser aquí añadidas. Opté tan solamente por las dos arriba señaladas, porque a mi modo de ver, éstas fueron las más impactantes en la transición del poder de los babilonios a los persas. Reducí, pues, la perspectiva a las novedades viabilizadas por el ascenso persa. ¿En qué consisten estas innovaciones?

5.2. Novedades del proyecto persa

La ascensión de los persas sorprendió al mundo de entonces. Fue extraordinariamente rápida. Los persas no figuraban entre las potencias tradicionales de Mesopotamia. Venidos del oriente, en pocos años supieron adueñarse, inicialmente con Ciro, tanto en Mesopotamia como de Egipto, de Asia Menor y de Siria/Palestina.

En el año 550, los medos fueron derrotados. En el 546 le toca a Lidia, conquistada en una campaña militar de sorpresa. Con eso, Asia Menor es ya persa. El próximo objetivo es la propia Mesopotamia. El imperio babilónico se adhirió a los persas. Y en el 539, Ciro era aclamado en la propia capital del imperio babilónico como un nuevo mandatario. Solo quedaba Egipto. Su conquista era

parte de las intenciones de Ciro. No consiguió realizarla durante su vida. La tarea le tocó a su hijo Cambises. En el 525 también Egipto fue integrado a los dominios persas. Había sido constituido un imperio como hasta entonces no se había conocido en el Antiguo Oriente. Bajo las condiciones de la ascensión persa terminaba el exilio babilónico.

Con los persas son introducidas algunas novedades. Nos interesamos especialmente por dos: por un lado, los persas supieron organizar administrativamente su inmenso imperio. Crearon una eficiente burocracia estatal, dotada inclusive de un buen servicio de correos. En este sistema administrativo, tenían un papel destacado las satrapías, que hacen las veces de subunidades burocráticas. Ellas posibilitan una eficiente regionalización de la administración y, a la vez, mantenían, en lo esencial, una unidad de conjunto. A través de este aparato burocrático, también se realizaba la recaudación de impuestos. Los tributos fueron convertidos en un negocio de Estado. Los templos dejaron de desempeñar un papel central en la recogida del tributo.

Además, los persas no impusieron su religión a los pueblos dominados, tal como lo habían hecho los asirios y los babilonios. No solo no imponían su religión a los pueblos dominados, sino que hasta promovían los cultos y los templos de éstos. En Babilonia Ciro restauró el culto a Marduk, duramente perseguido por el último soberano babilonio, Nabonid, que no era partidario de Marduk. Del mismo modo procedieron los persas en otros lugares. Ayudaban a reconstruir los templos y facilitaban la aplicación de las leyes sagradas de las diferentes divinidades locales. Los persas eran tolerantes en término de prácticas religiosas, evidentemente en cuanto estas prácticas no pusieran en tela de juicio su imperio mundial.

La restauración del culto sacrificial a Yavé en Jerusalén y el regreso de los exiliados se sitúan en este ámbito de una política religiosa

tolerante de parte del imperio persa. Un decreto de Ciro del año 538 tiene como tema el culto a Yavé.

5.3 Decreto de Ciro

Este decreto de Ciro se volvió muy importante. El cronista lo reprodujo tres veces: 2 Crón 36,22-23; Esd 1,1-5 y 6,3-5. Los textos no se corresponden exactamente. Se trata de ediciones diferentes. Por diversos motivos se considera el texto 6,3-5 (transmitido en arameo) como el más auténtico:

“En el año primero de su reino, el rey Ciro ha dado esta ordenanza referente a la Casa de Dios que está en Jerusalén: que se pongan los cimientos de la casa y que la levanten con el fin de ofrecer en ella sacrificios. Dicha casa tendrá treinta metros de alto y treinta de ancho, y se pondrán tres hileras de piedras talladas con una de madera. Los gastos serán costeados por el rey. Además, los vasos de oro y de plata que Nabucodonosor sacó del templo de Jerusalén y se llevó a Babilonia serán devueltos y llevados al templo de Jerusalén, al lugar donde estaban depositados en la Casa de Dios” (Esd 6,3-5).

Este decreto solamente habla del templo. Ordena su reconstrucción. Y define su función, su tamaño, su financiamiento y la devolución de los utensilios. Esta restauración es presentada exclusivamente como proyecto persa. Los exiliados ni aparecen. Evidentemente ello no significa que no hubieran estado por detrás de la promulgación de esta ley. Difícilmente se explicaría de otra manera que Ciro, solo un año después de haber subido al poder en Babilonia, se hubiera interesado con la distante y destruida Jerusalén. Los desterrados se habrían movilizado para la obtención de este decreto. Su profeta Déutero-Isaías había aclamado años antes a Ciro como ungido. Por lo tanto, a través de la administración persa y con su pleno apoyo, los exiliados pasan a definir el futuro del templo de Jerusalén, en Judá. Lo mismo se puede decir de otra forma: los persas se valen de los desterrados, con pleno consentimiento de ellos, para la implantación

de sus intereses en Judá. Palestina era sin duda interesante para los persas.

En el año 538, recién se habían adueñado de Mesopotamia. Todavía no eran dueños efectivos de Palestina. Esta, y en especial Egipto, tan solo figuraban entre las futuras pretensiones de Ciro. Y para alcanzar la conquista de Egipto, era importante contar con el apoyo de Judá y de Jerusalén, puerta de entrada para las tierras del Nilo. El decreto de Ciro tiene que ver con la pretendida invasión de Egipto, llevada a efecto en el 525.

Sorprende que el decreto nada diga sobre el regreso de los exiliados. Tal vez no fuese la cuestión principal en el orden del día. Al fin y al cabo, Judá estaba poblada. Allá estaban los que quedaron. Quizás pocos exiliados estuvieran interesados en un retorno inmediato. En fin, también puede conjeturarse que de ellos se estaría tratando implícitamente al hablar de los utensilios del templo. Es lo que atestigua Esdras 1. En todo caso, en estos primeros años tras la victoria persa, la re-edificación del santuario en ruinas concentraba la atención. Para los autores de Esdras, el enfoque ya era otro. Dieron también al retorno un relieve importante (Esd 1,3).

5.4. Resumen

Ciertamente que concurren diversas razones para que en el pueblo de Dios predominen en los tiempos postexílicos ciertas líneas teológicas y no otras. No se puede reducir a un motivo solo la preponderancia de éstas o aquellas facetas. La cuestión es compleja y, en rigor, queda fuera del alcance de este nuestro estudio.

Además de eso, no se podía dejar de contar con la dinámica propia y peculiar venida bajo las nuevas contingencias postexílicas. El postexilio no es meramente la continuación de proyectos teológicos formulados bajo las condiciones del exilio. Es un momento nuevo, propio. Por ejemplo, Ageo sin duda es favorable a la restauración del templo. Profetiza en este sentido, pero para él este templo nuevo

-tan apoyado por los persas- inauguraría el aniquilamiento de la dominación persa. El templo de Ageo es antipersa. Se ve ahí cuán dinámicas e innovadoras fueron las propuestas del postexilio. No se agotan al ser una prolongación de las corrientes de los tiempos exílicos.

Aún siendo sensible a tales señales, no se puede tampoco negar la influencia marcante de los persas sobre la comunidad postexílica en Jerusalén, en Judá y sobre la diáspora. La “tolerancia” religiosa y el interés por la restauración de los cultos locales contribuyó en mucho para que en Jerusalén la hegemonía estuviera con quien pleiteaba en pro del santuario y de Sión. La victoria de los sionistas en el postexilio está relacionada con la victoria persa.

6. EXILIO ALLA Y ACA

No nos hemos dedicado a estudiar la historia y la teología del siglo VI por mera curiosidad. No lo hacíamos simplemente por aumentar nuestro saber. Los motivos son otros. Recorrimos la experiencia de los tiempos del exilio babilónico a causa de los exilios que viven y sufren nuestros pueblos latinoamericanos. Este dolor nos llevó al presente ensayo.

Ciertamente la atención principal estaba de cara al siglo VI antes de Cristo. Allí vimos algunos detalles históricos e hicimos un esbozo de las diferentes corrientes teológicas. No hemos tratado de un modo semejante los exilios de la actualidad. Otros ensayos los tematizan. Los diagnostican las “venas abiertas de América Latina”. No me detuve, pues, a detallar los sufrimientos y las esperanzas que sufren nuestros pueblos. Me dediqué, a la luz y bajo el impacto de la experiencia del dolor latinoamericano, al exilio sufrido por el pueblo de Dios en el siglo VI. Nos queda, pues, retomar esta vinculación con nuestro presente. El exilio de allá (del siglo VI a. C.) se conecta con el de acá (el de los pueblos latinoamericanos).

6.1. Semejanzas

Los contenidos tratados en los textos del exilio del siglo VI no difieren fundamentalmente de los que nos mueven hoy día. Los temas de allá evocan los de acá. Es como si nos encontrásemos entre los judaítas que se quedaron o los deportados en Babilonia. Los dolores de ellos son nuestros. Las esperanzas de ellos son bien similares a las nuestras. Hay una sintonía que sobrepasa los siglos de distancia. Hay un engranamiento que supera de lejos las diferencias. La trayectoria de Judá y Jerusalén, sucumbiendo a las opresiones babilónicas, traza el tono de las dominaciones colonialistas e imperialistas que desde siglos sojuzgan a nuestros pueblos. Las esperanzas de los judaítas que quedaron y de los jerosolimitanos deportados ayudan a aclarar nuestras utopías. El estudio de la historia del pueblo de Dios del siglo VI y la lectura de los textos producidos en ese período evocan nuestra propia historia y nos ayudan a explicitar nuestros dolores doloridos y nuestras esperanzas esperadas desde hace tanto tiempo.

La experiencia de similitud entre nuestras experiencias y las de este lejano pasado no solo es un sentimiento general. Tiene que ver con contenidos de veras específicos. Paso a resaltar algunos de estos contenidos en los que se aproximan nuestras vidas y las de los judaítas y los deportados.

La expectativa de un nuevo éxodo, tan marcante en los textos del siglo VI, habla de una realidad muy nuestras. El ansia por una posesión de la tierra y por la transformación de sus frutos en bendición colectiva, como nos lo muestra Jeremías, es también nuestro anhelo. La tierra libre rescatada que entrega sus frutos a todas sus hijas y a todos sus hijos -sin concentrarlos en manos de unos pocos- es también nuestra utopía.

Luchamos por un nuevo Sión. Nos esforzamos por una ciudad nueva. De forma distinta a las ciudades de hoy, que masacran y matan a sus moradores, la ciudad nueva será desbordante, como diría el Segundo Isaías. En ella habrá lugar para las personas. Los

muros y las cercas que defienden las propiedades patronales han de caer. Coincidimos con la experiencia bíblica en cuanto a la ciudad. Ella fue la causante de dolores sin fin. De ella los textos exílicos dicen lo peor de lo peor. Con todo, jamás dejarán de trabajar por una ciudad nueva. Un autor postexílico lo expresaba en los siguientes términos: “Voy a hacer de Jerusalén un contento y de su pueblo una alegría” (Is 65,18).

América Latina fue transformada en un valle de huesos. Somos pueblos en pleno exilio. La masacre de las naciones indígenas clama a los cielos. La expoliación de las esclavas y de los esclavos, para acá deportados, resuena en las bodegas de los navíos negreros y en los cañaverales. En todas las partes hay cementerios clandestinos, cadáveres enterrados en la noche oscura o arrojados al mar para que jamás fueran encontrados. Sí, nuestra historia es un valle de huesos. Muchos ya no creen en la posibilidad de superar este flagelo. Entregan su corazón al fatalismo. Se han dejado arrastrar por la deriva. Los propios corazones se van endureciendo. De este valle de huesos y de corazones petrificados, el espíritu profético hace resurgir un nuevo pueblo, un pueblo recreado por el propio Dios de la historia. El Espíritu pone de pie. Crea un corazón nuevo. Las experiencias del exilio del siglo VI y las de nuestro exilio efectivamente co-hermanas.

En los tiempos del exilio del siglo VI, se percibía con radicalidad el sentido del Siervo Sufriente. Lo demuestran los sufrimientos de Jeremías. Lo evidencian los cánticos del Déutero-Isaías. Los sufrimientos de los pobres no les apartan de Dios. La solidaridad de Dios no se distancia del sufrimiento. Va hasta la profundidad de su dolor. Es su compañero predilecto. Los cristianos latinoamericanos lo experimentan día a día. El nuevo momento teológico latinoamericano irrumpe con el descubrimiento de la proximidad de nuestro Dios con los empobrecidos, mujeres, hombres y niños de este continente y del mundo entero. Las primeras palabras de este primer cántico del Siervo están dichas para acá, para nosotros: “He aquí a mi siervo” (Is 42,1).

Podrían ser aducidos otros temas. Siempre veríamos que las diferencias entre el siglo VI y el nuestro no son al bulto. Hay sintonía. No faltan semejanzas profundas. Nuestro corazón palpita al leer los textos exílicos y al oír las historias de aquella gente oprimida. Los textos y las historias de aquella época nos pertenecen a nosotros, aquí en medio de los dolores de América Latina. Nos reconocemos en ellas. El exilio del siglo VI es como si fuese parte de nuestra experiencia.

De hecho, Dios está con nosotros. Su amistad y cariño para con los que sufren son continuas. La percepción histórica de la semejanza entre las experiencias de los tiempos bíblicos y de nuestros tiempos puede ser evaluada teológicamente en las categorías de la presencia de Dios.

6.2. ¿Transferencia?

Ciertamente hemos de distinguir entre proximidad o semejanza y juxtaposición o sobreposición. No estoy proponiendo transferir los contenidos actuales hacia los tiempos bíblicos o los de allá para acá. Tal atrevimiento acaba en dilemas. Simplifica demasiado. Pues hay diferencias. Y no podía ser de otra forma. Al fin y al cabo, es característico del modo de hacer de nuestro Dios libertador, que actúa de manera específica e histórica. Su hacer no es genérico, abstracto, descontextualizado. El carácter contextual del obrar de nuestro Dios impide las transferencias simplistas. Dejaríamos de reconocer la encarnación si sobrepusiéramos nuestro exilio al de los tiempos bíblicos. allá y acá hay especificidades, peculiaridades. Por eso me esmero en diferenciar: la similitud existente entre nuestras experiencias y las de la Escritura, no quiere decir que lleguemos a la identificación y sobreposición de ambas. Reconocemos la proximidad, la semejanza y similitud. Pero no practicamos la transferencia a-histórica.

Unos ejemplos pueden ilustrar lo que acabo de formular de modo genérico. Recojo dos de entre los contenidos típicos del exilio del siglo VI.

El proyecto exílico tiene marcas tribales. Eso es muy visible, o al menos está implícito. Ocurre que la literatura exílica fue formulada en un contexto socio-histórico de tributación. El tributarismo tiene una dinámica propia y peculiar. En ella se hacen antagónicos la ciudad y el campo. Para los campesinos el aniquilamiento del poder de la ciudad representa un avance. El desmantelamiento de la central tributaria hace posible una vida mejor. Lo explicita, por ejemplo, la literatura de Jeremías. En ella la ruina de Jerusalén representa justamente una nueva ocasión de vida para el campo, para la tierra y para las tribus. También lo observamos en el Segundo Isaías. Al representar la futura Jerusalén como ciudad abierta, le quita el poder de explotar a los campesinos, transformándola en verdad en una especie de gran villa agrícola. Las experiencias tribales, son, pues, constitutivas para esta visión del Segundo Isaías sobre la nueva Sion. Nosotros hoy no vivimos en un mundo tributario y no ponemos al tribalismo como nuestro modelo utópico. Vivimos en un modelo económico que ejerce la expropiación particular de las riquezas sociales. Y sabemos que nuestro futuro no es una retribalización, sino una democratización de los medios de producción y de los frutos del trabajo colectivo. Por consiguiente, no podemos simplemente transferir a nuestras condiciones las utopías de la Escritura. Tenemos que recrearlas, en responsabilidad de fe, según nuestras condiciones específicas.

Otro ejemplo interesante puede ser obtenido a través de una reflexión sobre la realeza. Los textos de los tiempos exílicos esperaban un nuevo rey. Lo hacen de diversas formas. Unos quieren un rey a semejanza de los que habían gobernado antes del exilio. Otros formulan un nuevo reinado profundamente diferente de la experiencia tenida. Para muchos otros, un rey nacional se hacía innecesario. Este que es sustituido por un emperador internacional. Ciertamente se decora con muy diversos matices a este rey futuro,

pero, en todo caso, continúa teniendo las marcas y los trazos reales. Nosotros hoy vivimos otros tiempos. Los reyes no nos conmueven, sino que nos importunan como un anacronismo. Nuestras prácticas sociales son otras. Seguimos otras estructuras de participación política. En ellas un rey no tiene sentido. En estos términos un mesianismo que se oriente, ingenuamente, por la experiencia de la realeza es sentido como plenamente insuficiente. No hay cómo transferir la terminología y las prácticas de la Escritura, ni términos de experiencia socio-política, hacia nuestros días. Tenemos que re-hacer y re-crear.

En estos dos ejemplos -que podrían ser ampliados- podemos verificar cuán insuficiente sería una transferencia de las prácticas escriturísticas hacia nuestros días. Sucede que las transferencias no son justamente garantía de similitud. Si adopto, para hoy, una costumbre o un término o una concepción bíblica, traspasándola tal cual, no estoy haciendo necesariamente lo mismo que estas costumbres, términos o concepciones expresaban en el contexto concreto de los tiempos bíblicos. Las mediaciones se vuelven, pues, imprescindibles.

Queremos realizarlas en la misma perspectiva de la Escritura. Las responsabilizamos en la fe en el mismo Dios liberador. Eso implica que no se quiera identificar a Dios con los textos, escrituras y costumbres. El está en medio de la historia. Está con nosotros. Pero la experiencia de Dios es más amplia. El viene de fuera. Lleva adelante su historia. La rehace de modo innovador. La experiencia de Dios con nosotros hace aumentar la experiencia de Dios que viene a nosotros. Nuestro Dios tiene su lugar. Se coloca junto a nosotros, en nuestro lugar. Podemos hablar, pues, de la “topía” de Dios. Pero él simultáneamente transciende este lugar (topos). Se coloca también contra nosotros y frente a nosotros. Podemos, pues, hablar también de la “utopía” de Dios.

6.3. Muchas voces y mucha neblina

En la literatura exílica predominan las diferencias. Es lo que ya se observa a nivel sociológico. Los grupos que se articulan a través de los textos que abordamos son marcados por las diferencias. Entre “los que quedaron” estaban los que se sentían más vinculados a la tierra y los que se sabían herederos de Sión. Designábamos a unos de judaítas y a los otros sionitas. Entre los exiliados en Mesopotamia igualmente había diferencias, aunque no tan marcadas. Unos habían sido reasentados como campesinos. Otros permanecían en el ámbito de palacio, como presos o como rehenes. Además de estos exiliados y los que quedaron también existían los dispersos. Por tanto, el pueblo de Dios en el período del exilio vivió bajo condiciones muy diferentes. Palestina dejó de tener igual influencia sobre todos. Dejó de ser un factor de homogenización.

Estos diferentes grupos proyectaban su futuro de modo diferente, aunque creyeran su pasado de modo bastante semejante. Hablemos primero de esta concepción del pasado.

Realmente sorprende que haya gran concordancia en la evaluación del pasado. Las causas del sufrimiento son encontradas prácticamente en los mismos lugares. Las razones principales del desastre del 587 son detectadas por la literatura exílica en el templo y en la realeza, tal como lo habían enseñado los profetas preexílicos. Realeza y templo descarriaron al pueblo en la idolatría y la opresión. Deshicieron la ley. Efectivamente sorprende que profetas tan diferentes como Jeremías y Ezequiel coincidan en cuanto a las causas del exilio. Para ambos el Estado y el templo de Jerusalén fueron las instituciones que más contribuyeron a la ruina. En esta misma dirección va la gran Obra Historiográfica Deuteronomística. En ella es presentada la “ley” como criterio. Y templo y realeza fueron, según los deuteronomistas, grandes rebeldes contra la “ley”. El pueblo no es inocente. Pero no es presentado como agente primero o sujeto principal de las causas que provocaron el exilio. Por lo general, el pueblo peca en continuidad o como consecuencia de los desmanes de la corte y del sacerdocio jerosolimitano.

Bien distinto es el cuadro cuando el futuro es el que está en cuestión. Ahí no hay unanimidad. Prevalece la divergencia. Las utopías de Ezequiel no coinciden con la de los cánticos del Siervo de Yavé: Uno ve la universalidad del yavismo a partir del templo, otro lo formula a partir del sufrimiento y de su significado vicario. Ni tampoco coinciden la propuesta del libro de Jeremías con la de las Lamentaciones. Para uno la restauración de la vida en la tierra es la garantía del futuro, para otro un nuevo Sión es el sueño mayor. Igualmente no se podría identificar la propuesta de la Obra Historiográfica Deuteronomística con el Déutero-Isaías. El deuteronomismo propone el mesianismo. Para el Segundo Isaías, el davidismo está extinto. Efectivamente en los términos de la utopía, el exilio no avanzó a articular un proyecto convergente, coincidente. No es unívoco. Y lo mismo me parece que la adición de diferentes propuestas no resultó un coro más o menos afinado. Hay voces que desentonan. La discordancia es tan grande que no parece viable armonizar las diferencias. En eso han de residir uno de los motivos que explicaría que los persas pudieran someter con relativa facilidad a la comunidad de Jerusalén a su nuevo proyecto de dominación internacional. Los persas como que seleccionaron una de las utopías entre las muchas propuestas de judaítas y sionitas, de los “que quedaron” y de los exiliados, y lo promocionaron. Las divergencias existentes entre los distintos grupos que durante el exilio trataron de esbozar sus proyectos, facilitaron a los persas la oficialización de uno de ellos.

Hoy sucede algo similar. Una de las grandes debilidades de los sectores empobrecidos son las divergencias de los proyectos. Las propuestas para la superación de la miseria, en que América Latina está sumergida, no alcanzan un nivel suficiente de cohesión. Hasta se puede decir que solo raramente y bajo condiciones muy especiales las fuerzas liberadoras consiguen agruparse en provecho de transformaciones efectivas. Sufrimos de falta de convergencia de las utopías. Los señores imperialistas saben aprovecharse de esta situación. Saben promover a unos y marginar a otros. Facilitan la implantación de lo que no contradiga a sus intereses, y a cambio

frenan la concretización de lo que pueda herir sus propósitos. Nuestro exilio se manifiesta, pues, en esta dificultad de ponerse de acuerdo en programas mínimos, en estos impases de convergencia en la formulación de las metas, en esta disonancia en términos de perspectivas y de utopías. Por tanto, continúa siendo muy actual el edicto de Ciro, es decir, la implantación de los intereses de los imperios en momentos de transición por falta de cohesión y de unión de los oprimidos.

Pero hoy no solo tenemos serias dificultades cuando urge que nos congreguemos en torno a utopía comunes populares. A esta dificultad se unen otras. Un obstáculo del todo especial reside en el análisis de la situación. Esta, en aquellos tiempos del siglo VI a. C., era bastante transparente. Jerusalén estaba en ruinas. Muchos estaban en el exilio y en dispersión. Estos hechos evidentes facilitaban el análisis. Mucha más compleja es nuestra situación. Las causas de nuestra miseria son diariamente encubiertas por los medios de comunicación, por escuelas y universidades, por el culto al dinero idolatrado. Las razones del empobrecimiento se tornan tan oscuras que escapan a la transparencia y al control de la víctima de la explotación.

En rigor, vivimos exiliados en plena libertad. Somos libres para trabajar en donde querramos. Somos libres para entrar y salir de los supermercados. Somos libres para construir y dejar de construir nuestras casas. Somos libres para entrar y salir de nuestro país, al menos en general. Somos libres para pensar esto o aquello. Podemos escribir esto o aquello. Podemos tomar coca-cola o Pepsi. Sí, somos libres. Pero mientras tanto, las tierras y las fábricas están cercadas, defendidas con armas particulares y públicas. Las huelgas son sistemáticamente reprimidas. Los salarios no están en relación con el trabajo realizado, sino para apenas mantener físicamente al asalariado. Del supermercado solo puede salir lo que podemos pagar. Y las ideas, de hecho, son libres, mientras no sean practicadas y unidas a una praxis de transformación.

¿Somos libres? Libres son las fábricas y los latifundios, cercados y armados hasta los dientes. Libres son los mercados y los supermercados, expuestos allí con todo su brillo y lujo. Nosotros no tenemos la libertad que tienen las cosas y el dinero. Nuestro lugar de trabajo es nuestro exilio. Nuestra tierra es nuestra prisión. Nuestras carteras son nuestras cadenas. Somos gente exiliada en el gozo de la libertad. Tenemos el derecho de vendernos para trabajar.

El exilio está venciendo, pues la realidad que vivimos está envuelta en neblinas nada transparentes, y las utopías que soñamos no alcanzan la necesaria cohesión. Pero a pesar de ello, el exilio tiene sus días contados. ¡Ya flaquea! ¡Ya grita y agoniza!

6.4. Una contribución inolvidable

En el siglo VI a.C. las realidades externas fueron de veras adversas al pueblo de Dios. La derrota se impuso ampliamente. Las ciudades estaban en ruinas. Muchas familias lloraban a los muertos o a los dispersos. Otros tantos trabajaban como esclavos en tierras extrañas. El santuario yacía en escombros. Las realidades externas no eran nada favorables. Era más fácil desanimarse que creer en posibilidades de futuro.

Bajo tales circunstancias no es raro que se tienda a emigrar hacia el alma. Las interiorizaciones se vuelven más atractivas que las exteriorizaciones. Lógico, en los tiempos antiguos era difícil refugiarse en recogimientos intimistas. Al fin y al cabo, la individualidad todavía no existía como la conocemos en la actualidad. El personalismo moderno era desconocido. Aun así existían posibilidades en esta dirección, que Ezequiel 18 las señala. Pero ni el individualismo, ni el personalismo se impusieron. Lo que prevaleció ampliamente fueron proyectos concretos, exteriorizaciones.

Vemos que el exilio no llegó a ser el gran momento de la oración, de los salmos. Aunque sea muy problemático fijar con precisión qué salmos serían exílicos, no parece que tengamos muchos de este período. Y los que conocemos -me refiero aquí al libro de las Lamentaciones- tematizan los dolores colectivos, no los destinos o las angustias personales. De hecho, el exilio no fue el momento de los salmos.

Lo que creció y floreció, fueron la profecía y la historiografía. La profecía diagnostica la realidad. La escruta. A partir de su análisis, la pronostica. La historiografía memoriza los eventos ocurridos y se esmera en captar su sentido. Tanto la profecía como la historiografía son ciencias de lo real, de lo existente, de lo desnudo y de lo crudo. El exilio fue la hora de estas ciencias. Con el correr del exilio, los autores bíblicos no dan señales de haber pretendido emigrar hacia el interior, hacia el alma. Emigraron, eso sí, al exterior. Los ojos prevalecieron sobre el corazón.

En la literatura de los “que quedaron” y los deportados, los temas de la realidad sobresalen. En el libro de Jeremías, la cuestión de la tierra predomina. La Obra Historiográfica Deuteronomística está dedicada a la crítica de la monarquía y a la utopía de un nuevo rey. Ezequiel y las Lamentaciones están en dirección del templo y de Sión. El Segundo Isaías describe un sentido nuevo en el sufrimiento de los sufrimientos. Estos y otros temas son concretos, reales, palpables. La teología exílica es una espiritualidad rescatada a partir de lo concreto.

Esta perspectiva del teologizar es muy valiosa para nosotros, en nuestros días. Para muchos, realidades como tierra y salario no son asuntos propios de las comunidades eclesiales. Forman parte de una especie de índice prohibido. Su uso sería inconveniente para un creyente. Para los teólogos del siglo VI, este tipo de prohibición sería algo extraño. En el caso de haberse abstenido de las realidades exteriores, su literatura se hubiera vuelto inviable. Al final las concretizaciones la sobrepasan. En estos términos, los textos

exílicos son una continua invitación a caminar hacia dentro de las cuestiones prácticas y concretas del pueblo de Dios hoy. La emigración hacia los dolores del mundo, los clamores de los pobres y la esperanza de los explotados es una de las contribuciones más inolvidables de la literatura de los “que quedaron” y de los exiliados del siglo VI a. C. Su espiritualidad es una invitación en la dirección de la encarnación.

6.5. Saldrán con alegría

Uno de los libros más conmovedores del exilio cierra sus últimas frases con la invitación: “Saldrán con alegría” (Is 55,12-13). Me valgo de sus palabras igualmente para terminar. La invitación “saldrán con alegría” señala que las tareas no están concluidas. No lo están para mí. Y ciertamente no lo están para el lector. Permanece, pues, el estímulo para profundizar más en la literatura bíblica exílica y para esclarecer mejor la práctica actual, con vistas a superar los exilios. “Saldrán con alegría” para estas tareas.

Hemos visto historia y teología en los tiempos exílicos del siglo VI a. C., y aludimos a nuestros exilios. Entendí como mi tarea principal la caracterización de la literatura de la época del exilio. Traté de colocar, frente a frente, las propuestas de los diferentes grupos y de sus producciones literarias. Realcé las diferentes facetas. Destaqué las peculiaridades. Fue surgiendo todo un elenco de propuestas que los exiliados y los “que quedaron” supieron elaborar. Conocimos su sufrimiento, la evaluación de este su dolor y sus expectativas y utopías.

No me detuve en los detalles. Muchos fueron suprimidos. En consecuencia ha habido simplificaciones. Quien pueda profundizar, podrá ver que, en detalles, muchas cosas deberían haber sido dichas con mayor precisión. Entienda, pues, el lector que este ensayo no pasa de ser una introducción a cuestiones históricas teológicas del siglo VI.

Hice estas anotaciones de manera contextual. Partí de nuestra situación. Escribí con miras a ella. No me quise adherir a un aparente objetivismo que pretende que la realidad de dependencia y de expropiación de América Latina no es un dato fundamental en la vida en todos nosotros. Yo me situé. Me arriesgué al formular algunas pistas en dirección a la actualidad. Con todo, en especial en este punto, no fui más allá de unas primeras tentativas. Queda, pues, también ahí la invitación para continuar en este trabajo de actualización. Nuevamente se puede mencionar al Déutero-Isaías, este “evangelista” de los deportados, que, en el encabezamiento de su libro, invita a ponerse en camino:

“Preparen en el desierto el camino de Yavé” (Is 40,3).

7. INDICACIONES BIBLIOGRAFICAS

En el transcurso del ensayo, evité notas al pie de página e indicaciones bibliográficas. Quise ir al encuentro de los lectores, para los que esas especializaciones seguramente más confunden que ayudan. Además de eso, la supresión de notas y bibliografía permite ciertas abreviaciones y, por qué no decirlo, simplificaciones, necesarias en vistas al objetivo pretendido: introducir en la situación de la literatura del exilio del siglo VI.

Para quien busca profundizar más, paso ahora a indicar algunas primeras indicaciones bibliográficas, privilegiando textos en portugués y en castellano. Las obras mencionadas en general, contienen muchas otras referencias bibliográficas, capaces de introducir los pormenores y meandros de nuestra temática.

Informaciones mayores sobre la historia de la época son encontradas en JONH BRIGHT. Historia de Israel, 2a. edición. En: Nova Colecao Bíblica, vol. 7, Sao Paulo 1981. Muy valiosas son también otras dos obras historiográficas accesibles en castellano. Me refiero a Martín Noth, Historia de Israel, Barcelona 1966; y a Siegfried

HERRMANN, Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento, en Biblioteca de Estudios Bíblicos, vol 23, Salamanca 1979.

Para una iniciación al tributarismo en cuyo contexto ocurre el exilio, recomiendo el trabajo de Francois HOUTART, Religiao e Modos de Producao Pré-capitalistas, en Pesquisa & Projeto, vol. 1., Sao Paulo 1982. Valiosa es igualmente la colección de artículos coordinados por Philomena Gebran, Conceito de Modo de Producao, en: Colecao Pensamiento Crítico, vol. 24, Río de Janeiro 1978.

Las cuestiones literarias pueden ser profundizadas a partir de introducciones a la literatura veterotestamentaria. A través de estas obras igualmente se podrá tener acceso a una vasta literatura. Menciono en especial los dos volúmenes de Ernst SELLIN/Georg FOHRER, Introducao ao Antiguo Testamento, en: Nova Celecao Bíblica, vol. 5 y 6. Sao Paulo 1978, y los diversos volúmenes editados bajo la coordinación de Teodorico BALLARINI, Introducao á Biblia, Petrópolis 1976-1984. También apunto a la introducción editada por Henri CAZELLES, Introducción Crítica al Antiguo Testamento, en: Introducción a la Biblia, Barcelona 1981.

Consideré muy útil para la consulta los estudios sobre la teología del Antiguo Testamento. Mucho aprendí con los dos volúmenes, ahora reeditados, del maestro Gerhard von RAD, Teología do Antiguo Testamento, vol. 1 y 2, Sao Paulo 1986. Dentro de las teologías más recientes señalo a Walther ZIMMERLI, Manual de de teología del Antiguo Testamento, en: Academia Cristiana, vol. 11, Madrid 1980.

Existen estudios especializados en historia y literatura de la época exílica. Cito los dos que se hicieron clásicos, aunque algunos de sus datos hayan sido sobrepasados por las investigaciones más recientes: Enno JANSSEN, Judá in der Exilszeit, ein Beitrag zur Frage dar Entstehung des Judentums., en Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, vol. 69, Gottingen 1956 y Peter R. ACKROYD, Exile and Restoration, a Study of

Hebrew Thought of the Sixth Century B.C, en: Tel Old Testament Library, London 1968.

Dentro de otros estudios de carácter más general, no solo o específicamente relacionados con el exilio del siglo VI, apunto solamente hacia tres. Cada uno de ellos me propició un aporte peculiar a la temática: Martin LUTERO, La Cautividad Babilónica de la Iglesia, en: Obras de Martín Lutero, vol 1, Buenos Aires 1967; Leornado BOFF, Teología desde el cautiverio, Bogotá 1975; Carlos MESTERS, La misión del pueblo que sufre, Los cánticos del Siervo de Yavé en el libro del profeta Isaías, Bogotá 1983.

Presentación

Introducción

1. NUESTRO EXILIO DE CADA DIA

- 1.1. El exilio en que vivimos
- 1.2. Exilios que fueron vividos
- 1.3. Exilios en tierra ocupada
- 1.4. El exilio de ellos - el exilio nuestro

2. LA DEPORTACION A BABILONIA - LOS ACONTECIMIENTOS

- 2.1 ¡Una experiencia victoriosa!
- 2.2. La coyuntura internacional
- 2.3. La coyuntura nacional

Manasés: opresión

Amón: continúa la opresión

Josías y Joacaz: nuevos tiempos

Vuelta a la opresión: Joaquín

Deportación bajo Jeconías

El último soberano: Sedecías

Síntesis

2.4. Los exiliados

¿Cómo vivían los exiliados?

2.5. Los que se quedaron

2.6. Los acontecimientos en síntesis

3. LITERATURA EXILIA EN JUDA

3.1. La historia del Estado

Deuteronomio

Josué y Jueces

Rut

Libros de Samuel y de los Reyes

¿Y el templo?

Resumen

3.2. Jeremías - El profeta y su libro

3.3. Habacuc y Sofonías - Contemporáneos de Jeremías

3.4. Un balance intermedio

3.5. Abdías: liberación en Sión

3.6. Las Lamentaciones: ¡Cómo yace solitaria la ciudad!

3.7. Redacción exílica de los libros proféticos

El por qué de las relecturas

Lugar de la relectura

Relectura exílica de Amós

Relectura exílica de Miqueas

3.8. Resumen

4. LITERATURA EXILICA EN BABILONIA

4.1. Ezequiel - ¡La Gloria de Yavé en el exilio!

¡La Gloria de Yavé estaba allí!

¡La tierra de Israel será aniquilada!

“Son casa rebelde”

¡La Gloria de Yavé entró en el templo!

Mirando hacia atrás.

4.2. Déutero-Isaías- ¡Volver ya!

“La maldad de ustedes está perdonada”

“Salgan de Babilonia, huyan del país de los caldeos”

Ciro, el ungido
 “Verán a Sión con júbilo”
 “Llevó sobre sí nuestros dolores”
 Mirando hacia atrás

4.3. Relecturas del Pentateuco

¿Escrito Sacerdotal?
 “Y Dios bendijo el séptimo día”
 “Y los llevaré a la tierra”
 Visión retrospectiva

4.4. Resumen

5. FIN DEL EXILIO BABILONICO

5.1. Características del postexilio

Los exiliados hacen la historia
 El templo se volvió símbolo principal
 ¿Por qué?

5.2. Novedades del proyecto persa

5.3. Decreto de Ciro

5.4. Resumen

6. EXILIO ALLA Y ACA

6.1. Semejanzas

6.2. ¿Transferencia?

6.3. Muchas voces y mucha neblina

6.4. Una contribución inolvidable

6.5. Saldrán con alegría

7. INDICACIONES BIBLIOGRAFICAS