

Jueces



Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Nº 75 - 2017/2

Jueces

RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Consejo de Redacción Internacional

Carmen B. Ubieta (España), Carlos Mesters (Brasil), Elisabeth S. Fiorenza (EUA), Elsa Tamez (México), Erhard S. Gerstenberger (Alemania), Fernando Segovia (EUA), Haroldo Reimer (Brasil), Israel Finkelstein (Israel), Jean L. Ska (Italia), Johan Konings (Brasil), Lauren Fernández (Ecuador), Nancy Cardoso (Brasil), Néstor O. Míguez (Argentina), Pablo Richard (Costa Rica), Paulo A. Nogueira (Brasil), Rafael Aguirre (España), Rainer Kessler (Alemania), Richard A. Horsley (EUA), Sandro Gallazzi (Brasil), Sharon H. Ringe (EUA), Shigeyuki Nakanose (Brasil), Tércio M. Siqueira (Brasil), Teresa Okure (Nigeria), Thomas Römer (Francia).

Equipo Coordinador Internacional

Elsa Tamez (México), Mercedes Lopes (Brasil), Maria Cristina Ventura (Costa Rica), Maricel Mena (Colombia), Esteban Arias (Colombia), Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil).

Equipo Coordinador Brasileño

José Ademar Kaefer (articularador y editor), Haroldo Reimer, Ivoni Richter Reimer, Marcos P. Monteiro da Cruz Bailão, Mercedes Lopes, Silas Klein, Sirley Antoni, Cecília Toseli.

Equipo Editorial Internacional

Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil), Elsa Tamez (México)

Coordinadores de este número

Esteban Arias Ardila y Pablo R. Andinach

Artículos individuales:	© los/las autores/as
Conjunto de esta revista:	© Consejo de redacción
Traducción, revisión y	
Diagramación:	Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Julio 2017

Esta revista es editada en español y en portugués

En español: Centro Bíblico Verbo Divino, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

Para pedidos:

SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS EN ECUADOR

Juan Galindez y Veracruz Oe3-11

Quito, Ecuador

E-mail: ministerio@sbuecuador.com

Teléfono: (593-2) 331 7371

Contenido

Presentación	7
<i>Esteban Arias Ardila y Pablo R. Andinach</i>	
Introducción al libro de Jueces	11
<i>Pablo R. Andinach</i>	
El libro de Jueces y la Historia Deuteronomista	23
<i>Élcio Valmiro Sales de Mendonça</i>	
Divinidades robadas: cultos populares en el libro de Jueces	33
<i>Antonio Carlos Frizzo</i>	
El Canto de Débora	45
<i>Guillermo Perrin</i>	
"Las "tribus de Israel" Memorias remanentes en Jueces 5,14-18 .	55
<i>José Ademar Kaefer</i>	
Gedeón: de frágil a guerrero valiente	69
<i>Sue Hellen Monteiro</i>	
Jóvenes víctimas del conflicto en Jueces 11	85
<i>Esteban Arias Ardila</i>	
Mujeres en el libro de Jueces	101
<i>Mercedes L. García Bachman</i>	
¿Transición hacia la monarquía o violencia machista?	
La recepción del crimen de la concubina del levita en Jueces 19 ..	119
<i>Lucía Riba</i>	
Ser Mujer, un desafío sin régimen: una lectura de la expresión	
"No había rey en Israel", en Jueces 17-21	137
<i>Zoila Melania Cueto</i>	

Esteban Arias Ardila y Pablo R. Andiñach

Presentación

Nos alegramos de presentar este número de RIBLA dedicado al libro de los Jueces. Este es un libro que no ha sido explorado en profundidad en América Latina, y esta colección de artículos muestra que es necesario hacerlo. En él se encuentran temas teológicos de suma importancia para nuestro contexto, tales como la violencia social, la opresión, la liberación, el feminicidio, las pasiones humanas expuestas en su máxima expresión, y tantos otros que con el tiempo y la investigación se irán develando. La estructura de este número es simple. Se presentan los artículos siguiendo el orden de aparición en el texto, con la excepción del primer artículo dedicado a la introducción general a la obra.

Comenzamos con el artículo de Pablo R. Andiñach donde presenta el libro de Jueces en sus aspectos literarios, estructura y sus consecuencias para la hermenéutica general de la obra. En este artículo se busca abrir el texto para que sea campo propicio para las investigaciones que desde diversos ángulos y metodologías se exponen en el resto del volumen. Luego se continúa con el trabajo de Élcio Valmiro Sales de Mendonça quien discute el proceso de redacción del libro de Jueces como parte de la denominada Obra Historiográfica Deuteronomista. El artículo también reconoce que a esta obra se le da el nombre de Profetas Anteriores en la Biblia hebrea y que, posiblemente, en el proceso de redacción hubo un libro pre deuteronomista formado por las tradiciones de héroes salvadores, casi todos del Norte. Según el autor, estos textos fueron editados más tarde en el sur, al final de la monarquía, conforme a la ideología de la época de veneración de un único Dios.

Luego Antonio Carlos Frizzo nos muestra en su artículo cómo los antiguos cultos provenientes de la época pre-israelita, fueron suplantados por la tradición deuteronomista a través de las reformas de Ezequías y Josías. Según este artículo, estas tradiciones provenientes del Norte fueron igualmente redefinidas en Judá, considerando tres tópicos fundamentales: la sumisión al davidismo, un modo de organización social en torno al templo y Yahvé como Dios nacional que niega cualquier otra divinidad. Guillermo Perrin nos ofrece una verdadera introducción al Canto de Débora; describe sus estructuras y relaciones internas, dándonos herramientas para abordarlo desde distintos ángulos. Divide el texto en siete secciones conectadas por un versículo que obra como bisagra, y que permite al lector indagar el texto siguiendo ese modelo y sacar sus propias conclusiones hermenéuticas. Con

mayor detalle, José Ademar Kaefer discurre sobre la perícopa contenida en Jueces 5,14-18. Para él, si bien esta unidad es de composición tardía, no puede negarse que sea parte de tradiciones antiguas como ocurre también con otras unidades menores contenidas en el denominado “libro de los libertadores” (Jue 3,7-12,15). Según este artículo, nos encontramos en presencia de una de las memorias originales sobre el reinado de Saúl, cuyo centro se encontraba en el corazón de las montañas de Benjamín y que es usada para justificar una política expansionista hacia Transjordania.

El artículo de Sue’Hellen Monteiro de Matos nos deja ver la narrativa de Jueces 6-8 que versa sobre Gedeón. Ella presenta la fragilidad humana, el poder de la intervención del Yahvé en la historia y su supremacía sobre otros dioses, como temáticas teológicas significativas para la comprensión del texto. Según la autora, estos temas teológicos contribuyen para la construcción del personaje denominado Gedeón. Esa fragilidad humana es fundamental para convertirse en guerrero valiente a través del revestimiento del Espíritu de Yahvé. Le sigue el artículo de Esteban Arias Ardila, quien combina elementos exegéticos con aspectos hermenéuticos para interpretarlos situados en América Latina y en Colombia. Su tema versa sobre las jóvenes víctimas del conflicto en Jueces 11. El autor identifica el sacrificio de personas, especialmente jóvenes y pueblos, como el fundamento de la acción de Dios en el libro de los Jueces, y muestra cómo este aspecto es recurrente en las tres grandes partes de la estructura literaria del libro (1,1-3,6; 3,7-16,31; 17,1-21,25), lo que se hace más notorio en el capítulo 11, a causa del relato paradigmático del sacrificio de la hija de Jefté.

Los tres últimos artículos tratan sobre el papel de las mujeres en Jueces, y lo hacen desde una perspectiva de género. Que sean tres artículos, y que además sea una temática no ausente en los artículos anteriores, pone en evidencia el interés y la necesidad de este tipo de lecturas (o relecturas). El primer artículo pertenece a Mercedes García Bachmann. La autora nota que entre los personajes femeninos hay víctimas de la violencia y también mujeres juezas, profetisas, valientes guerreras; pero en el balance se revela la necesidad de indagar el texto a fin de poner en evidencia la importancia de su lugar en el relato, para ir más allá de los roles tradicionales de madre, hija y esposa. Lucía Riba ofrece una hermenéutica del relato sobre la concubina del levita que es violada y asesinada en el capítulo 19. Busca encontrar elementos para fundar una crítica bíblica a la violencia feminicida, y a la vez poner en evidencia interpretaciones que pretenden ser objetivas y académicas, pero que esconden posturas androcéntricas. Concluye que no es posible una hermenéutica seria sin un compromiso ético y político.

Finalmente, cerramos el número con el artículo de Zoila Melenia Cueto Villamán con su artículo sobre Jueces 17-21. Su propuesta de lectura parte de una mirada creativa de la estructura de este conglomerado literario, haciendo

girar la expresión “no había rey en Israel” en torno a la acción de las mujeres. Ellas, a pesar de ser masacradas, intercambiadas y utilizadas para reconstruir el pueblo después de la guerra, son quienes generan esperanza. Según la autora, las mujeres, al ser las protagonistas de una sociedad diversa, construyen estrategias de protección para seguir soñando al estilo de José Martí cuando decía: “los sueños de hoy son las realidades del mañana”.



*Pablo R. Andinach*¹

Introducción al Libro de Jueces

Introduction to The Book of Judges

Resumen

El presente artículo ofrece los elementos necesarios introductorios para una hermenéutica creativa del libro de Jueces. Se recorren sus aspectos estructurales y literarios prestando especial interés en destacar el papel textual de las introducciones y las conclusiones del libro. Se lo ubica en el contexto literario de la Obra Histórica Deuteronomista y se presenta de manera somera la teología de Jueces, señalando que contribuye a consolidar la monarquía en un momento en que esa institución era fuertemente cuestionada.

Palabras clave: Jueces; Hermenéutica; Estructura literaria; Teología bíblica.

Abstract

This article offers introductory tools to allow a creative hermeneutics of the Book of Judges. There are descriptions of its structural and literary aspects as well as the hermeneutical roll of the double introductions and conclusions. The book is presented in the general framework of the Deuteronomistic History, offering at the end some hints on the theological and historical perspectives of the narrative, to conclude that the book gives support to the project of the monarchy, in a time when this institution was severely questioned.

Key words: Judges; Hermeneutics; Literary analysis; Biblical Theology.

Introducción

Cuando se termina de leer el libro de Josué, se sigue con la lectura del libro de Jueces, y resulta algo extraño a la narración que recién se acaba de leer. En el libro de Josué se recorre un texto lineal, ordenado e identificado con la teología del Deuteronomio. En él, Israel es una unidad como pueblo y sus integrantes son solidarios en las luchas y desafíos; van detrás de un líder,

¹ Pablo R. Andinach es argentino, Doctor en Teología especializado en Antiguo Testamento. Es profesor en la Universidad Católica Argentina, en sus Facultades de Teología y de Ciencias Sociales. Es autor de numerosos artículos y libros de su especialidad. Colabora como profesor visitante en Perkins School of Theology (Dallas, EEUU) y en el Seminario Rabínico Latinoamericano (Buenos Aires).

y sus personajes son descriptos como héroes indiscutibles cuyas conductas – al menos en la perspectiva del narrador– son intachables a los ojos de Dios. Se espera continuar con ese clima al volver la página, pero no es así. Jueces sorprende mostrando un Israel fraccionado, que va detrás de líderes particulares, en algunos casos de dudosa estatura moral, que por momentos luchan entre sí, desdibujan sus fronteras internas y poco tienen de observantes de las leyes. Es una narración desequilibrada, donde a unos jueces se les dedica largas narrativas y a otros apenas se les nombra.

Al orden y la elevada disciplina social que revela Josué, se le oponen estos relatos que hacen pensar en un pueblo librado a pasiones a veces irracionales y con un mínimo de cohesión interna. El carácter literario distinto a la obra que la antecede plantea la pregunta por su lugar en la narración que va de Josué hasta Reyes. Da luz observar que esta disonancia narrativa tiene una profunda significación hermenéutica y se explica por el hecho de que al señalar cuan bajo ha llegado Israel, prepara al lector para justificar teológicamente el paso a la monarquía (Cfr. O'CONNELL, 268-304).

La ubicación de Jueces en el canon es sencilla de describir. En la llamada Obra Histórica Deuteronomista que va de Deuteronomio hasta Reyes, esta obra cumple la tarea de narrar el período que va desde el asentamiento en la tierra, hasta la creación de la monarquía, aunque ésta se demore en el relato hasta 1Sam 8-12. De modo tal que cuenta el tiempo previo a la institución monárquica y se detiene en narrar las luchas particulares que tuvieron que enfrentar las diversas tribus para consolidar su permanencia en Canaán. El sólo hecho de que enuncie este tema ya previene sobre el hecho de que, en cierta medida, es una crítica de la narración presente en Josué, pues pone en evidencia que la conquista no fue plena y definitiva como se había anunciado y que la integración de las tribus, tal como se narra en el Pacto de Siquem (Jos 24) tenía algo de artificial y apresurado. Si tenemos presente Jos 21,43-45 con su confirmación de la entrega de “toda la tierra” y que “ninguno de sus enemigos pudo hacerles frente” y a continuación leemos Jue 1,1, donde las tribus preguntan –luego de la muerte de Josué–: “¿Quién subirá primero a luchar contra los cananeos?”. Se hace evidente que el discurso cargado de certezas del libro del Josué necesitaba alguna corrección. Mucho había quedado por hacerse y de eso se trata este libro.

Desde el punto de vista histórico nos encontramos con relatos legendarios, teñidos de elementos populares y de acciones grandilocuentes de imposible verificación, cuyo valor reside en darnos una descripción de cómo era la vida social y religiosa de Israel antes de la monarquía, y prepararnos para comprender y justificar teológicamente a la necesidad de pasar al modelo que se inaugurará con Saúl (Cfr. COLLINS, 204). Es probable que estas leyendas se remonten a épocas antiguas y que se hayan repetido oralmente

como parte del acervo popular, hasta el momento en que fueron fijadas por escrito. En el exilio (587-539 a.C.) fue necesario fortalecer este tipo de historias a fin de sostener, a través de la memoria de un pasado glorioso, la esperanza de que aún había un porvenir para Israel.

Como es en el caso del libro de Josué, tampoco esta obra debe leerse como un manual de conductas sugeridas para el creyente, sino más bien como una serie de relatos agrupados que pintan el mundo cultural, político y religioso del Israel pre-monárquico. Asumir que las conductas aprobadas por Dios en el libro de Jueces nos habilitan a repetirlas, sería como decir que los siervos y siervas dados por Dios en premio a Abraham nos invitan hoy a confirmar la esclavitud (Gen 24,25).

1. *Los jueces de Israel*

El libro denomina jueces (en hebreo *shofetim*) a quienes son llamados por Dios para conducir al pueblo en este período. En realidad casi nada hay en ellos de la acción de juzgar, pues su función es más de líderes militares, guerreros y libertadores (Cfr. SOGGIN, 1-4; SÁNCHEZ, 635). Hay quienes los describen como caudillos, personas carismáticas que concitaban la voluntad de la gente y la conducían en determinada empresa. Es de notar que ninguno es llamado “siervo de Yahvé”, una expresión aplicada a Moisés (Jos 1,1.13, etc.), a Josué (Jos 2,8) y luego a David (Sal 18,1), pero negada a los jueces. Sin embargo, su función tiene elementos muy importantes que aportar a la narración. Los hechos se suceden de manera esquemática en todos los casos: Israel va detrás de ídolos o dioses cananeos como Baal y Astarté (2,11-13), que deterioran su vida religiosa y no sólo les hace perder la protección de Dios, sino que éste actúa contra ellos. En consecuencia, son víctimas del saqueo de las naciones que les rodean, quienes les despojan, explotan o venden como esclavos. Esta nueva situación suscitaba la compasión de Dios, quien les envía un libertador para que les libere de ese flagelo. El líder actuaba con la ayuda de Dios y lograba liberar y encarrilar la nación, pero al morir el juez Israel volvía a corromperse moral y religiosamente (2,11-19). De modo que cada juez surge en respuesta a una situación particular y a su muerte Israel vuelve a caer en la idolatría. En cada caso el ciclo se repite con mayor o menor detalles.

2. *Estructura y dinámica del texto*

Como estructura general, el libro de Jueces es simple y se la puede describir de la siguiente manera:

I.	Introducción (1,1-3,6)	
a.	aspectos militares	1,1-2,5
b.	aspectos religiosos	2,6-3,6
II.	Historias de los jueces	3,7-16,31
III.	Conclusión (17-21)	
a.	aspectos religiosos	17-18
b.	aspectos militares	19-21

2.1 *Relación entre la introducción y la conclusión*

La obra enmarca los relatos de los jueces entre estas dos partes. La introducción tiene como fin, en primer lugar, señalar que la conquista no ha sido completa. La narración de Josué empalidece cuando aquí se anota toda la tierra que aún queda por conquistar. Más abajo volveremos sobre este punto. Lo central en 1,1-3,6 es la justificación de los jueces como institución, basada en el hecho de la rebeldía de Israel. El redactor deuteronomista hace notar que la necesidad de los jueces reside en la falta de cumplimiento del pacto por parte del pueblo. Pero si esa es la función de la introducción, la de la conclusión será la justificación de la monarquía. Al ir de un texto a otro se opera un cambio en el escenario social y religioso que exige el camino hacia el nombramiento de un rey. En ambos casos se presentan los hechos como consecuencia de las conductas del pueblo al que se hace responsable de su realidad histórica. En 2,16 se dice “entonces Yahvé suscitó jueces...”, en respuesta a la idolatría dentro de Israel. En 21,25 se cierra la obra con el estribillo: “en aquel tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que quería”; es una forma de invitar a procurarse uno.

2.2 *Las historias de los jueces*

En la parte central de la obra se mencionan doce jueces. El número es simbólico desde el momento que a varios de ellos tan solo se les menciona por el nombre y por algún dato ínfimo. Son los llamados “jueces menores”, expresión que no aparece en el texto, pero que ayuda a distinguirlos de aquellos otros, de los cuales se nos da una narración detallada de sus actos. Los seis menores son: Samgar (3,31); Tolá (10,1); Yair (10,3-5); Ibsan (12,8-10); Elón (12,11-12); Abdón (12,13-15). Una lectura de estos textos revela que casi nada sabemos de ellos. Son breves alusiones de curiosidades como que Samgar derrotó a los filisteos “con una aguijada”, o que Yair tenía treinta hijos, o que Ibsán casó a sus hijas fuera de su tribu. No son más que elementos que nos hacen sospechar que detrás de estos nombres había héroes reales relacionados con algún hecho del pasado. Otra información es que podemos reconocer

que pertenecen a tribus distintas. La imagen que el texto busca dar es que juzgaron (gobernaron) sobre todo Israel, sin embargo es probable que hayan sido líderes tribales que sólo hayan influido en su propio territorio. No disponemos de bases para mayores precisiones, pero todo indica que su inclusión en el libro obedece a la necesidad de arribar al número simbólico de doce jueces, un valor que expresa el carácter de completo y acabado de esta historia.

Los llamados jueces mayores son: Otoniel (3,7-11); Ehud (3,12-30); Débora (4,1-5,31); Gedeón (6,1-9,57); Jefté (10,6-12,7); Sansón (13,1-16,31). De ellos se nos relatan acciones detalladas y llenas de heroísmo y –a la vez– de crueldad. El primer juez nombrado es Otoniel, que sirve de introducción para los demás. Su relato es breve y esquemático: salió a luchar contra el pueblo enemigo y lo venció; como consecuencia hubo paz en Israel por cuarenta años. Luego la historia de Ehud se extenderá en detalles por momentos morbosos sobre la forma como asesina al rey de Moab, a quien estuvieron sometidos por dieciocho años.

Tabla de los jueces de Israel

Juez	Características y enemigos	Referencias
Otoniel	Mayor, arameos	3,7-11
Ehud	Mayor, moabitas	3,12-30
Samgar	Menor , filisteos	3,31
Debora	Mayor, cananeos	4-5
Gedeón	Mayor, madianitas	6-8
Tolá	Menor	10,1-2
Yair	Menor	10,3-5
Jefté	Mayor, amonitas	10,6-12,7
Ibsán	Menor	12,8-10
Elón	Menor	12,11-12
Abdón	Menor	12,13-15
Sansón	Mayor, filisteos	13-16

Débora es la única jueza entre los doce, de ella se dice que también es profetisa. Su relato se completa con un poema (cap. 5) que es considerado la pieza literaria más antigua del Antiguo Testamento (Cf. SCHNEIDER, pág. 85ss). Su lenguaje arcaico, el carácter de poema de victoria militar y ciertos elementos temáticos lo señalan en ese sentido y acercan a Ex 15, donde un canto similar es atribuido a Moisés, y en parte a su hermana Miriam. Como obra literaria se asimila a los salmos y su contenido plantea algunos problemas hasta hoy sin solución. En sus versos se reconoce a las tribus que le siguieron en la lucha y se critica a quienes no respondieron a su llamado (vv. 16ss). Se menciona a Makir, una tribu desconocida, y se omite el nombre de Judá y de Simeón. En general, estos problemas se atribuyen a su antigüedad, lo que hace al poema testigo de una época donde aún no estarían consolidadas las identidades y cuando quizá Judá y Simeón todavía no se habían unido al resto de las tribus. De cualquier manera, toda especulación es riesgosa dada la falta de información para construir un cuadro histórico con cierta coherencia. En el relato, la figura de Débora se une a la de Barak, pero éste actúa bajo su mando como general a cargo de la milicia. Es Débora quien conduce las acciones y muestra capacidad para organizar la guerra. En esta historia otra mujer –Yael, la quenita (4,17-22) – tendrá un papel central, ser quien engañe al dar asilo y asesine en su casa a Sísara, el jefe enemigo. Dada la tendencia a omitir el papel de las mujeres en las narraciones bíblicas, esta mención a Débora y Yael sugiere que hubo mucho más liderazgo femenino del que quedó registrado en los textos (Cfr. ACKERMAN, 29-46; págs. 93-102).

A la historia de Débora le sucede la de Gedeón, una de las más extensas narraciones de jueces (6-9), que incluye el relato de Abimelek. Gedeón es un líder dubitativo, ambiguo, que la misma narración hace actuar de noche para acentuar su temor a la exposición. Su historia comienza con su pelea contra la idolatría y finaliza con la construcción de un ídolo de oro (8,27). Su hijo Abimelek concentra en sí mismo todos los errores del padre y culminará sus días con una muerte vil; él es rey de Siquem, y aunque en 9,22 se diga que reinó “sobre Israel” –lo que es una nota agregada con la intención de establecer un antecedente monárquico–, en ningún momento se deja ver que haya fundado una monarquía más allá de los límites de la ciudad y sus alrededores. Las cartas de *Tel el Amarna* en Egipto, del siglo XIV a.C., muestran la existencia de muchas ciudades-estados en Canaán, gobernadas por un rey local de sus características. Desde el punto de vista literario, la historia de Abimelek tiene como fin mostrar un rey en sentido negativo, que no sirve al proyecto de Israel (Cfr. ASSIS, págs. 171-173; SOGGIN, pág. 193).

La historia de Jefté (10,6-12,7) continúa el estilo de los demás jueces, aunque se supone que en el comienzo era un juez menor cuyo relato se amplió hasta llegar a su forma actual. Él libera a Israel de sus enemigos, y a su muerte el pueblo vuelve a caer en la idolatría. El cap. 12 narra una guerra in-

terna contra Efraím y Galaad, que revela los conflictos no resueltos entre las tribus. Este pasaje es famoso por documentar la técnica para hacer pronunciar una palabra a una persona sospechosa, de modo que delate por su acento su identidad tribal (12,5s).

La historia de Sansón (13,1-16,31) es distinta a todas las demás, pues cuenta la vida completa del héroe, con sus contradicciones y sus éxitos. Desde el punto de vista hermenéutico esta narración sirve para mostrar a un juez exitoso, pero cuya sagacidad y fortaleza no alcanzan para liberar a Israel de sus males. Al ser colocado como el último juez se constituye, en cierta manera, en la conclusión temática de la parte central del libro: ningún juez recibió tanta atención como él y, sin embargo, su desempeño no sirvió para que Israel abandonara sus rebeldías y su falta de celo por Dios. La narración de su vínculo con Dalila (16,4-21) muestra una mujer de fuerte carácter que utiliza su seducción para traicionar a Sansón, pero demuestra que al menos ciertas mujeres gozaban de independencia en aquel tiempo como para obrar de esta manera (Cf. ACKERMAN, pag. 231).

3. *La guerra santa*

Los relatos de los jueces y del libro de Josué nos plantean la pregunta por la guerra santa. ¿Existió en Israel este concepto? Una lectura de pasajes particulares nos permite afirmar que en el Antiguo Testamento no existe el concepto de guerra santa o sagrada. Sólo en tres oportunidades se menciona la expresión “guerras de Yahvé” (Num 21,14; 1Sam 18,17 y 25,28), y el primer caso es sólo una cita del libro de las Guerras de Yahvé, un material ya perdido. G. von Rad creyó ver la guerra santa en las narraciones del paso del mar Rojo (Ex 14) y en batallas tales como las descritas en Jos 10, Jue 7 y 1Sam 7. Sin embargo, estas pocas alusiones no alcanzan para postular una teología de la guerra santa, ni para suponer una línea interna dentro de las Escrituras. La expresión extendida “Yahvé de los ejércitos” que aparece numerosas veces en los libros de Samuel, Reyes, Crónicas y en los profetas (pero nunca fuera de éstos) no implica la idea de una guerra con valor ritual, sino más bien expresa el poder de Dios ante sus competidores, los dioses cananeos y asirios. Por otro lado, es preciso recordar que en aquellos tiempos toda la vida estaba impregnada de cierto halo de sacralidad, aun las cosas más seculares y, por lo tanto, no debería extrañarnos este tipo de expresión. Puesto en la balanza, no encontramos sustancia suficiente para decir que en el antiguo Israel la guerra santa haya sido parte de su ideario (Cfr. ABADIE, págs. 8-9).

4. *Intención teológica de la introducción (1-3,6)*

En la introducción se distinguen dos partes. La primera (1,1-2,5) es una narración de la conquista militar, mientras que la segunda (2,6-3,6) se detiene

en las faltas de Israel en los aspectos religiosos. Ambas secciones se complementan, pues colocan el acento en la posesión de la tierra y en las obligaciones litúrgicas, dos elementos centrales al interés del deuteronomista, que en proporciones distintas están presentes en ambas partes del relato (Cfr. O'CONNELL, pag. 80).

Ya mencionamos que la conquista según Jue 1 es distinta a la narrada en Jos 2-12. Los historiadores suelen considerar esta versión más cercana a los hechos que la triunfante relación de Josué, y no dudan en considerar que una conquista parcial es más afín a la misma descripción que luego se hace de la vida de Israel en Canaán. De todos modos el relato refleja sus tendencias favorables al reino del sur al informar que Judá conquistó su territorio –con excepción de la región del llano (1,19)–, mientras que de las tribus del norte no se narra ningún éxito sino fracasos a la hora de conquistar la tierra, y se destaca la realidad de que los cananeos permanecieron en el país y convivieron con los israelitas. Este comienzo da pie para que en 2,1-5 se anuncie el enojo de Dios y su decisión de dejar a Israel a su propia suerte.

La versión del cap. 1 de la conquista alimenta la segunda parte de la introducción (2,6-3,6). Se menciona por tercera vez la muerte de Josué (ya en Jos 24,29ss y Jue 1,1), incongruencia que nos recuerda lo complejo del proceso de redacción de estas narraciones. Luego se da cuenta de los pecados que cometió Israel al finalizar el liderazgo de Josué. La idolatría embriagó a los israelitas y perdieron toda protección de Dios. Cuando se esperaba que eso sea el fin surge una vez más la buena voluntad de Dios que les envía jueces para que los libere. De ninguna manera se podía esperar un abandono total de Dios, pues la historia debe continuar, pero en consecuencia se pone en escena la tensión entre la fidelidad de los jueces y la tentación cotidiana creada por la presencia de pueblos extranjeros en medio de ellos. Si en 2,11-15 se dice que los cananeos permanecen en la tierra como castigo por la desobediencia de Israel, en los vv. 20ss se les considera como una prueba de Dios para medir su fidelidad.

5. *Intención teológica de la conclusión (17-21)*

Finalizadas las historias de los jueces el texto nos ofrece dos relatos a modo de conclusión que –como ya vimos– se corresponden con las dos partes en que se divide la introducción. Los capítulos 17-18 describen la decadencia religiosa de Israel, mientras que 19-21 muestra el deterioro moral de la nación, pero es evidente que el relato no busca separar las dos esferas sino justamente vincularlas, de manera que lo primero conduce a lo segundo. Estas narraciones –en las cuales no hay jueces– nos sorprenden aún más de lo que lo hace el cuerpo central del libro porque pone en evidencia tanto la abierta idolatría de Israel como la violencia entre las tribus hermanas. Más allá de que es pro-

bable que recojan leyendas antiguas y relatos populares, es preciso comprender por qué razón han sido puestas en este lugar e incluso rescatadas del olvido. Ciertos autores han buscado relativizar su valor, llamándolos “apéndices”, pero desde una perspectiva hermenéutica estos textos cobran una significación especial, pues al ser la conclusión de todo el relato establecen el estado del pueblo –moral, religioso, social– con el cual se encarará el siguiente período de su historia. En términos del interés del texto los dos relatos de 17-21 son fundamentales para comprender los pasos que se darán en el siguiente estadio de la historia deuteronomista.

Es clave, para comprender la función de estos relatos, detenernos en la frase que se repite cuatro veces y que dice: “en aquellos días no había rey en Israel” (17,6; 18,1; 19,1 y 21,25). Ésta es seguida en los dos casos de los extremos con las palabras: “cada uno hacía lo que bien le parecía”, que dan unidad a los dos relatos, al abrirlos y cerrarlos con la misma frase. El vínculo se establece entre la ausencia de rey y el desorden social causado por la falta de una dirección central que establezca los límites de la conducta: que una persona construya sus ídolos y contrate un sacerdote para su culto es una aberración para la teología deuteronomista; que los israelitas busquen maltratar a un levita y terminen violando y asesinando a su mujer, desata una guerra fratricida donde mueren miles y casi desaparece la tribu de Benjamín; que al final la crisis se resuelva con el asesinato de toda una aldea, aunque se preserven sus vírgenes para que provean sus vientres y posibiliten la continuidad de esa tribu, además de robar las mujeres faltantes, es un hecho infame que suscita el rechazo de cualquier persona de bien de aquella época, y de hoy. Sería un error creer que lo contado responda a métodos habituales en aquellos tiempos. La crueldad y la violación sexual nunca fueron consideradas conductas decentes y civilizadas por ningún pueblo. Lo que está en juego aquí es la razón por la cual se llegó a tal nivel de deterioro; se explica por la falta de un rey y por la condición anárquica que permitía que cada uno “hiciera lo que le parecía” (Cfr. ABADIE, pág. 39). Se ha señalado con razón que estos relatos suponen el tiempo de la monarquía, pues en ellos se observan las tribus como un cuerpo orgánico, a diferencia de lo visto en las historias individuales de los jueces. Habrían sido agregados en la redacción final de la obra o al menos durante el tiempo en que hubo rey en Jerusalén (Cfr. EXUM, pag. 259). De ser así se refuerza nuestra idea de que la intención teológica está relacionada con la justificación de la monarquía. La conclusión de Jueces es que el sistema de caudillos liberadores ya no sirve para contener la sociedad y tan sólo precipita la decadencia y la caída en las más groseras formas de idolatría y de crueldad social (Cfr. BRUEGGEMANN, pag. 129). Sospechosamente, ante la evidencia del deterioro, el relato no mira hacia el pasado para añorar un tiempo ideal –el desierto, la conquista, etc. – sino que dirige la atención del lector hacia el futuro (Cfr. CHILDS, pág. 259). En este mo-

mento de la historia el antídoto para tales males parece ser la posibilidad de tener una figura que concentre el poder y organice la sociedad. El libro prepara al lector para la creación de la monarquía en el siguiente libro.

6. *Teología del libro de Jueces*

El fuerte carácter ideológico del conjunto de la narración puede hacernos pensar que hay poca teología en este relato. Sin embargo, una cosa no impide la otra y a la vez nos sirve para meditar sobre el sentido del texto como tal. La necesidad de fundar la monarquía sobre una base sólida supone que no la tenía por sí misma. Si la Obra Histórica Deuteronomista (Deuteronomio-Reyes) busca como meta final poner en evidencia el desastre de la destrucción del templo, de la ciudad y el fin de la monarquía, y dar cuenta teológica de ello, no es de extrañar que se interese por destacar la necesidad de tener un rey que se sujete a las leyes de Dios para luego contrastar esta propuesta con la realidad de los reyes que gobernaron en Israel y Judá. El velado soporte dado a la monarquía en las historias de Jueces no es el respaldo a la monarquía efectiva que luego se sucederá sino a la institución como instrumento de Dios. Este respaldo no alcanza para luego acusar a Dios de haber creado el sistema que volverá a corromper a Israel y responsabilizarlo de la decadencia final.

Tomado el libro en su conjunto es preciso recordar lo ya mencionado para otros libros respecto al carácter narrativo de su teología. Al construir el discurso teológico sobre una narración –y no sobre un ensayo reflexivo, como por ejemplo Eclesiastés, o a aforismos como Proverbios– deben tenerse en cuenta aquello que caracteriza un relato para no caer en conclusiones ajenas a su intención. La teología hay que buscarla en el mundo creado por la narración y no en la anécdota que sirve para construir ese mundo. De esta manera vemos que son las relaciones creadas entre los actores las que ofrecen el mensaje más que los personajes en sí mismos. Jueces nos lleva a pensar en cómo la presencia de Dios se hace realidad en el hecho de conducir a su pueblo de un modo de organización social a otro, y evita sacralizar cualquier estructura social y política por el hecho de que haya servido en un momento determinado de la historia. Los sistemas políticos –en este caso el de los jueces– nacen y envejecen y requieren ser reemplazados por formas que respondan mejor a una nueva conformación social y política.

Bibliografía

- ABADIE, P. *El libro de los Jueces*. Estella: Verbo Divino, 2005.
- ACKERMAN, S. *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel*. New York: 1998.
- ANDIÑACH, P. *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2012.
- ANDIÑACH, P. *El Dios que está. Teología del Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2015.
- ALONSO SCHÖKEL, L. *Arte narrativo en el libro de los Jueces, en Hermenéutica de la Palabra II: interpretación literaria de textos bíblicos*. Madrid: Mensajero, 1987.
- ASSIS, E. *Self-interest or Comunal Interest. An Ideology of Leadership in the Gideon, Abimelech and Jephtah Narratives (Judg 6-12)*, Leiden: 2005.
- BRUEGGEMANN, W. *An Introduction to the Old Testament*, Louisville: 2003.
- CHILDS, B. *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: 1979.
- EXUM, C. Judges. En: MAYS, J. (ed.), *Harper Bible Commentary*. San Francisco: 1988, pp. 245-261.
- FEWELL, D. *Judges*, en Carol Newsome y Sharon Ringe, *The Woman's Bible Commentary*. London: 1995.
- KWASI, F. *Judges*. En: Patte, D. (ed.). *Global Bible Commentary*. Nashville: 2004.
- MARGALIT, B. *Observations on the Jael-Sisera story: (Judges 4-5)*. En: Wright, D. y Freedman, D. (eds.), *Pomegranates and golden bells: studies in biblical, Jewish, and Near Eastern ritual, law, and literature in honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake: 1995.
- MCCANN, J. *Judges*, Louisville: 2002.
- NELSON, R. *The Historical Roots of the Old Testament*. Atlanta: 2014.
- NELSON, R. *The Historical Books*, Nashville 1998.
- NIDITCH, S. *Eroticism and Death in the Tale of Jael, en Women in the Hebrew Bible*. New York: 1999.
- O'BRIEN, M. *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*. Gottingen: 1989.
- O'CONNELL, R. *The Rhetoric of the Book of Judges*. Leiden: 1996.
- SCHNEIDER, T. *Judges*. Collegeville 2001.
- OLSON, D. *Judges*. En: *The New Interpreter's Bible II*. Nashville: 1998.
- PRESSLER, C. *Joshua, Judges and Ruth*. Louisville: 2002.
- SÁNCHEZ, E. *Jueces*. En: Levoratti, A. (ed.). *Comentario Bíblico Latinoamericano I*, Estella: Verbo Divino 2005, pp. 633-661.
- SCHNEIDER, T. *Judges*. Collegeville: 2000.

SOGGIN, A. *Judges*. London: 1981.

SPRONK, K. *Deborah, A Prophetess: The Meaning and Background of Judges 4:4-5*. En: Moor, J. (ed.), *The Elusive Prophet: The Prophet As a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist*, Leiden: 2001.

WONG, G. *Compositional Strategy of the Book of Judges: An Introductory, Rhetorical Study*. Leiden: 2006.

Élcio Valmiro Sales de Mendonça¹

El Libro de los Jueces y La Historia Deuteronomista

The Book of Judges and The Deuteronomist History

Resumen

El libro de los jueces, como lo conocemos hoy, es obra del redactor deuteronomista, posiblemente de la época del exilio babilónico del siglo VI a.C. Es posible que haya habido un texto pre-deuteronomista, con tradiciones del norte y narraciones más antiguas de héroes, posiblemente del siglo VIII y VII a.C., entre los Omridas y Jeroboam II. Esta investigación tiene por objetivo analizar la redacción deuteronomista en la edición final del libro de los Jueces.

Palabras-Clave: Jueces, Deuteronomio, Deuteronomista, Redacción.

Abstract

The book of Judges as we know it today is the work of the Deuteronomist publisher, possibly at the time of exile in Babylon, in the sixth century BC. It may have been a previously deuteronomistic text, with traditions from the north and previous accounts of heroes, possibly from the 8th and 7th century BC, between the Omridas and Jeroboam II. This research aims to analyze the Deuteronomist writing in the last edition of the book of Judges.

Key words: Judges, Deuteronomy, Deuteronomist, Writing

Introducción

El nombre del libro de los Jueces es una traducción del nombre hebreo *shofetim* (jueces o los que juzgan). Esta traducción causa equívocos a la hora de interpretar el libro, porque induce al lector a pensar que la función primaria de los personajes principales de los libros está en el área legal. Esto es un engaño. Un simple análisis superficial del libro muestra que la función legal es bastante secundaria (CUNDALL y MORRIS 1986, p. 17; LIVERANI 2008, p. 360-362).

¹ Doctorando en Ciencias de la Religión, en el área de Lenguajes de la Religión, en el Programa de Pos-Graduación en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo. Becario Fapesp. Contacto: elcio.mendonca@hotmail.com.br.

Aunque en las Biblias cristianas el libro de los Jueces pertenece al grupo de libros llamados “Históricos”, en la Biblia Hebrea hace parte del grupo de los profetas. La división y el orden de los libros en la Biblia Hebrea son diferentes al de las Biblias cristianas. La Biblia Hebrea está dividida en tres grades partes: 1) *Torá* (Enseñanza, Instrucción), 2) *Nevi'im* (Profetas) y 3) *Ketuvim* (Escritos). El libro de los Jueces hace parte del *Nevi'im*, Profetas. Más concretamente se encuentra en el grupo de los Profetas Anteriores, entre los cuales están los libros de Josué, Jueces, 1 y 2 de Samuel y 1 y 2 de los Reyes.

El libro de los jueces está localizado, en la Biblia en portugués, después del libro de Josué, de tal forma que el lector, de forma general, pueda comprender la historia bíblica de forma lineal, pues se entiende que los Jueces está a continuación de la historia de la conquista de Canaán, en un periodo intermedio entre el tribalismo y la monarquía en Israel.

Según Fohrer y Sellin (2007, p. 285), el libro de los Jueces puede ser dividido en cuatro grandes partes: 1.1-2.5 (la conquista inacabada del país); 2,6-3,6 (introducción); 3.7-16.31 (Narraciones sobre los Jueces); y capítulos 17-21 (apéndices). Aunque el sustantivo “juez” no aparece ligado directamente a ningún individuo, el verbo juzgar aparece relacionado con los siguientes personajes: Otoniel (3,4), Débora (4,4), Tolá (10,2), Yair (10,3), Jefté (12,7), Ibsán (12,8.9), Elón (12,11), Abdón (12,13.14) y Sansón (15,20; 16,31). Sin embargo, Yahvé es descrito varias veces como “juez” o “el que juzga” en contextos de opresión de otros pueblos (CUNDALL y MORRIS, 1986, p. 17). Hay en total doce “jueces” o “salvadores” en todo el libro, y entre ellos hay una mujer, Débora. Las narraciones sobre unos son más detalladas, mientras que de otro no lo son tanto. También es interesante notar que solamente Otoniel era de Judá, el resto de los “jueces” era del Norte (FOHRER y SELLIN, 2007, p. 285; LIVERANI, 2008, p. 363).

El libro, de acuerdo a Fohrer y Sellin, está formado por varias tradiciones de héroes, por ejemplo, la tradición de Débora, de Gedeón, de Abimelec, de Sansón, etc. Son tradiciones que contienen historias de amenazas, confrontaciones y victorias de parte de los héroes israelitas. Algunas de estas tradiciones pueden ser clasificadas como relatos etiológicos, como es la historia de Gedeón y el jefe de los madianitas. Estas tradiciones deben haber sido reunidas en un libro pre-deuteronomista, del cual no nos es posible definir una datación, aunque Fohrer y Sellin sugieren que tales tradiciones son antiguas y debieron ser reunidas en un libro, posiblemente hacia la mitad del período de los reyes (FOHRER y SELLIN, 2007, pp. 287-292). El libro de los Jueces ha sido blanco de muchas investigaciones hasta la actualidad, pues se reconoce que hay muchas tradiciones antiguas, incluso textos más antiguos, originarios del Israel Norte, y que en una lectura atenta y crítica es posible encontrar esos textos, para una mejor comprensión de la historia de Israel Norte, tal como lo propone Finkelstein.

1. *La historia deuteronomista*

La historia deuteronomista está directamente ligada al libro del Deuteronomio. El libro del Deuteronomio (segunda ley) no es sólo el libro final de la colección del Pentateuco, sino una introducción a los libros subsiguientes, llamados en la Biblia Hebrea como “Profetas Anteriores”. El Deuteronomio es también un conjunto de ideas e ideologías que se desarrollan, según Römer, durante el período del exilio babilónico (RÖMER, 2008, p. 41).

La Historia Deuteronomista pasó por varias redacciones, siendo posible incluso encontrar redacciones deuteronomistas en el Tetrateuco (Génesis a Números), así como en los libros proféticos. Aún hay mucho debate acerca de la redacción deuteronomista, según Römer, “algunos estudiosos piensan que el así llamado documento yahvista (J), tradicionalmente situado en el siglo X a.C., es en realidad la obra de un deuteronomista de segunda o de tercera generación” (RÖMER, 2008, p. 41).

Cundall y Morris, de una visión más conservadora protestante, sostiene que muchos estudiosos plantean que Jueces hace parte de una “Historia Deuteronomista”, eso lo mencionan en un único párrafo de su obra *Jueces y Rut*, y que tal opinión debe ser ponderada y su lectura debe ser hecha de modo cuidadoso (CUNDALL y MORRIS, 1986, pp. 19-20).

El término “deuteronomista” se refiere, de modo general, al movimiento teológico que tiene sus orígenes en el Deuteronomio, desde el proto-deuteronomio hasta sus redacciones posteriores pos-exílicas. Según Gunneweg, desde el siglo XIX, el Deuteronomio ha sido identificado como el libro de leyes encontrado en el Templo de Jerusalén, durante la época de Josías, rey de Judá (GUNNEWEG, 2005, p. 302).

Para Römer, el mito fundante de la historia deuteronomista se encuentra en 2Re 22 y 23, donde se narra el misterioso encuentro del libro entre los botines del templo, y la consecuente reforma cültica en la época de Josías, rey de Judá. La destrucción de todas las divinidades encontradas en el Templo de Jerusalén, Baal, Ashera, el “ejército celeste”, la luna y las estrellas, así como la veneración al sol, es uno de los grandes pilares del Deuteronomio.

El texto de 2Reyes 22 y 23 narra el momento en que el libro (Deuteronomio) fue encontrado en el Templo, después fue leído al rey y luego llevado a una profetisa, llamada Hulda, para que ella interpretase aquel libro. A partir de ahí, la narración pone a Josías como el gran reformador, aquel que mandó a destruir todos los lugares altos, todos los templos “competidores” al de Jerusalén, y a toda divinidad “competidora” a Yahvé (RÖMER, 2008, pp. 56-57).

En este texto queda bien claro cuál es el objetivo del deuteronomista. Imponer la ideología de la centralización del culto y el establecimiento del monoteísmo, o por lo menos de los ideales monoteístas, la centralidad de Yahvé en el culto, por encima de los demás dioses. Él es el único y no hay

otro. Para Römer, “la ideología deuteronomista de la centralización del culto tiende a mostrar que el reino de Israel no tenía legitimación divina” (RÖMER, 2008, p. 64).

La centralización del culto y el establecimiento de Yahvé como divinidad nacional, no expresa otra cosa, sino la centralización del poder político y religioso en Jerusalén, capital del reino de Judá. Esto ayuda a entender el énfasis de palabras como “totalidad” o “todo” y “uno sólo” o “único”. Tales palabras pueden ser entendidas como un esfuerzo dirigido al pueblo, hasta que hubiese una unidad.

Nakanose presenta una propuesta referente a la centralización cúltica. Según este autor, como la cuna del Deuteronomio, posiblemente fue Israel Norte, la ideología de la centralización cúltica pudo haberse desarrollado en la época de Jeroboam II (NAKANOSE, 1996, pp. 176-193).

La historia Deuteronomista abarca por los menos los libros de Josué y de los Reyes. En tales libros es posible notar las influencias deuteronomistas en sus narraciones. Como en Samuel, por ejemplo, donde tenemos una gran sección positiva de narraciones sobre Saúl, y otros trechos donde se lo presenta de forma totalmente negativa. El “pecado” de haber esquilado el ganado en una guerra, fue suficiente para que Yahvé “lo rechace” como rey, y a partir de ahí el texto sostiene que Yahvé escogió a David.

También en las narraciones de los libros 1 y 2 de los Reyes, donde tenemos narraciones intercaladas de reyes del Norte y reyes del Sur. Lo interesante es que todos los reyes del Norte fueron descalificados y rechazados en la validez presentada en el texto. Mientras que los reyes de Judá fueron aprobados en su mayoría. Aquí vemos claramente las manos del deuteronomista en la edición de 1 y 2 de Reyes. La competición de Samaria y de su templo en el Norte, con Jerusalén y su templo en el Sur, es inadmisibles, ya que para el deuteronomista hay solamente una ciudad escogida y un único lugar de culto: Jerusalén y su Templo.

La Historia Deuteronomista fue compilada de forma que mantenga una historia lineal del periodo que iba desde las tribus hasta la monarquía. La impresión que el lector tiene al leer estos textos es que la historia bíblica es una continuación, y que siempre hubo el monoteísmo en Israel/Judá, siendo Yahvé el único Dios, y que Jerusalén siempre fue la ciudad que Yahvé escogió como su morada, donde Yahvé escogió habitar y hacer conocido su nombre. El final de la historia deuteronomista coincide con el final de 2Reyes (RÖMER, 2008, p. 31).

Römer (2008, p. 31) presenta una tabla muy interesante que ilustra la estructura de la Historia Deuteronomista, a través de los discursos presentados en los textos bíblicos, del Deuteronomio hasta 2Reyes:

Deut 1-30	Discurso de despedida de Moisés. Criterios para avalar la historia que sigue. Cap. 28 (y otros lugares) <u>Anuncio del exilio.</u>	ORIGENES
Jos 1	Discurso de Yahvé a Josué. <u>Anuncio de la conquista.</u>	CONQUISTA
Jos 23	Discurso de despedida de Josué. Realización de la conquista. <u>Anuncio del exilio.</u>	
Jue 2,6-3,6	Discurso. Introduciendo el tiempo de los jueces.	TIEMPO DE LOS JUECES
1Sam 12	Discurso de despedida de Samuel. Sumario de la historia precedente. <u>Anuncio de la sanción divina.</u>	
1Re 8	Discurso inaugural de Salomón. Cumplimiento de las promesas a David. <u>Anuncio del exilio.</u>	MONARQUIA UNIDA
2Re 17	Discurso: comentario sobre el colapso de Israel. Sumario de la historia precedente. <u>Anuncio del exilio de Yahvé.</u>	LOS DOS REINOS
2Re 25	(Extremo abierto): exilio.	ÚLTIMOS DIAS DE JUDÁ

2. *Jueces y el Deuteronomista*

El período de los Jueces, en la teología tradicional. Es comprendido como una realidad histórica tribal pre-monárquica, dentro de aquella misma idea de narración lineal de la historia de Israel, desde la conquista del territorio hasta el fin del periodo monárquico. Para Römer, el período de los Jueces no es más que una invención literaria creada por la escuela deuteronomista. Según él,

Aunque muchos manuales de la Biblia Hebrea presenten el período de los jueces como una realidad histórica, este período no es más que una invención literaria de la escuela deuteronomista. Probablemente los escribas judíos heredaron un rollo israelita que contenía diversas historias de salvadores (Jue 3,12-9,25, también 3,12-12,7). Con excepción de Otoniel (3,7-11, la historia es claramente un añadido judío), estos héroes son todos originarios del Norte, y esta observación favorece la existencia de un documento del Norte; durante el período babilónico este rollo fue interpolado por los deuteronomistas, a fin de crear un período intermedio entre los orígenes (Deuteronomio-Josué) y la historia de la monarquía (Samuel-Reyes) (RÖMER, 2008, p. 137).

Fohrer y Sellin creen que hubo un libro pre-deuteronomista de Jueces, que habría sido trabajado, posiblemente, en el periodo del exilio babilónico. Pero ellos dicen que esa primera edición del libro de Jueces fue una edición suelta, que sufrió otras revisiones y añadidos. Para ellos, es posible suponer que hubo una doble revisión y un añadido posterior en el libro, y que más tarde pudo haber sufrido una tercera revisión. Estas manos que escribieron y editaron el libro, son las produjeron el libro de los Jueces, tal como lo conocemos hoy (RÖMER, 2008, p. 137).

Los deuteronomistas crearon una introducción en Jueces 2,6-12; 14-16; 18-19. Con esta introducción, el deuteronomista transformó la historia reciente en una historia antigua, narrando los hechos de los héroes del Norte. El texto se desarrolla presentando un tema dominante: que los israelitas veneraban a otras divinidades y con ello provocaban la ira de Yahvé.

Según Fohrer y Sellin, el añadido introductorio de Jueces 2,11-19 se distingue de las demás introducciones de las perícopas de encuadramiento, porque no mencionan el grito de socorro y la conversión de Israel y la presentación de la intervención de Yahvé como un acto de gracia. Para ellos, el texto de Jueces 6,2-31b también hace parte de la misma idea (RÖMER, 2008, p. 294).

El nombre de Yahvé (YHWH) se repite por lo menos 176 veces sólo en el libro de los Jueces. En toda la Biblia Hebrea son casi siete mil veces que se usa el nombre Yahvé, y de éstas, casi la mitad ocurre en los libros de la llamada Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD). Ya que el título divino *'elohim* aparece cerca de setenta y un veces en el libro de Jueces, entonces el uso del nombre de Yahvé es más del doble de veces que el uso de *'elohim*.

Otra cosa interesante es que, aunque uno de los ideales deuteronomista era la centralización del culto, éste parece no tener tanto énfasis en Jueces. El énfasis mayor en este libro es la veneración exclusiva a Yahvé, lo que puede indicar que la redacción deuteronomista de los Jueces pudo ser posterior al Deuteronomio y a los Reyes. Según Römer, como los rollos de las historias de los héroes son de diferentes tribus del Norte, se volvió difícil introducir en el texto el tema de la centralización del culto (RÖMER, 2008, p. 138).

En el capítulo cinco de Jueces tenemos la historia de Débora, texto que está entre los más antiguos de la Biblia Hebrea, a causa de su estilo y vocabulario (FRANCISCO, 2014, pp. 5-6). El texto es un cántico de Débora, que narra la historia de una batalla, donde ella convoca a las tribus del Norte para batallar. Es interesante que no aparece la tribu de Judá en este cántico. Es posible que este sea un texto típicamente del norte.

Es posible percibir la pluma del editor deuteronomista del libro de Jueces en diversos textos, como la introducción (Jueces 2,6-19) y la reelaboración de narraciones (Jueces 3,12-15; 4,1-3; 6,1-2a.11-24; 8,33-35; 10,6-10a.17-18). En una segunda revisión deuteronomista se puede incluir el texto respecto a Sansón (Jueces 16) y la fórmula conclusiva (Jueces 16,31b). Fohrer sostiene que hubo una tercera edición, donde pudo haber sido incluido el texto de Jueces 2,6-10 y 2,20-3,6, formando un marco con la introducción (Jueces 2,11-19) (FOHRER y SELLIN, 2007, p. 294).

También se nota una serie de añadidos posteriores al exilio babilónico. Parece que hay por lo menos tres grandes añadidos que, todo indica, no hacían parte del texto deuteronomista, porque no fueron contemplados en el esquema cronológico del libro. El primer añadido textual en el libro es de Jueces 10,1-5 y 12,8-15, donde son presentados los nombres de los jefes de las ciudades y territorios, que parecen haber sido inspirados en informaciones sobre los reyes. Para Fohrer y Sellin, solamente los nombres de estos jefes deben ser más antiguos, lo restante del texto es posterior al exilio, incluyendo el número de doce Jueces, en correspondencia al número de doce tribus (FOHRER y SELLIN, 2007, p. 294).

El segundo gran añadido narra el origen del santuario de Dan, localizado en Jueces 17-18. Tal texto parece haber sido reformulado varias veces, principalmente en el período de los reyes. El objetivo debió haber sido localizar el santuario de Dan antes del período de la monarquía, ya que el texto dice: “cuando todavía no había rey en Israel” (Jueces 17,6).

El tercer gran añadido posterior en el libro de los Jueces, narra un crimen cometido por los benjaminitas de Gibeá contra la mujer de un levita, crimen que fue vengado por las demás tribus de Israel Norte (Jueces 19-21). La narración de este texto parece ser bastante antigua, tal vez una tradición venida de los mismos benjaminitas (FOHRER y SELLIN, 2007, p. 295).

Para Römer, el libro de Jueces es el que tiene menor número de pasajes típicamente deuteronomistas. Para él, la mayor parte de los textos son de origen tardío (siglo VII a.C.), así como Fohrer y Sellin sostenían, y que los pasajes típicamente deuteronomistas son Jueces 2,6-3,6; 6,11-18; 10,6-16. Sin embargo, él dice que Jueces no fue una obra enteramente tardía, y que principalmente el núcleo del libro sea más antiguo y originario de Israel Norte, ya que de todos los Jueces, solamente Otoniel no es del Norte (RÖMER, 2008, p. 94).

Consideraciones finales

El libro de Jueces, como lo conocemos hoy no es la forma más antigua de su texto y de su escritura. Es la forma final de la redacción llamada deuteronomista. La obra deuteronomista fue compuesta y editada entre el final del período de la monarquía judía y el pos-exilio babilónico.

Tal obra hace parte de un conjunto de libros que sufrieron una fuerte influencia ideológica y teológica del libro del Deuteronomio. El Deuteronomio, más allá de marcar el fin del Pentateuco, marca un período en la historia de fuerte influencia religiosa e ideológica en Judá. Los dos pilares más importantes para el Deuteronomio, son la centralización del culto en Jerusalén, y el “monoteísmo” o centralidad de la veneración a Yahvé.

Con relación al libro de los Jueces, posiblemente hubo un libro pre-deuteronomista, formado por las tradiciones de los héroes salvadores, los cuales eran casi todos del Norte. Tales tradiciones son bastante antiguas, pero no es posible datarlas. Cuando esos textos llegaron a Judá, traídos por los refugiados del Norte con ocasión de la invasión asiria en Samaria, Judá se apropió de estas tradiciones y textos escritos, y a finales de la monarquía, los escribas judíos utilizaron estos textos y tradiciones y comenzaron a editarlos, moldeándolos de acuerdo a la ideología de la época, que era la veneración de un único Dios: Yahvé.

No hay fuertes indicios de la ideología de la centralidad del culto en Jueces, tal vez porque el libro era básicamente una colección de tradiciones del Norte, siendo difícil insertar tales pensamientos en la narración.

Es posible que tales tradiciones hayan tenido origen en el periodo de los Omridas y de Jeroboam II, en el siglo IX -VII a.C., ya que este fue el período cuando el escrito llegó a Israel Norte y posteriormente llegó hasta Judá, en el sur.

Anexo I: Estructura del libro de Jueces

Primer Prólogo - Conquista de los territorios (1,1-2,5)

Tierras no conquistadas por los israelitas (1,27-36).
Yahvé reprehende a Israel (2,1-5).

Segundo Prólogo – Después de Josué (2,6-3,6)

Muerte de Josué (2,6-10).
Israel se vuelve infiel (2,11-19).
Israel entre extranjeros (2,20-3,6).

Los Jueces y la ocupación de la tierra (3,7-16,31).

Otoniel libera Israel (3,7-11).
La servidumbre bajo Eglom de Moab (3,12-14).
Elihú libera Israel (3,15-31).
Servidumbre bajo Jabim, rey de Canaán (4,1-3).
Débora libera Israel (4,4-16).
Jael mata a Sísera (4,17-24).
El cántico de Débora (5,1-31).
La opresión de los madianitas (6,1-10).
La historia de Gedeón (6,11-8,35).
La monarquía de Abimelec (9,1-9,57).
Tolá (10,1-5).
Servidumbre bajo los filisteos y amonitas (10,6-18).
La historia de Jefté (11,1-12,15).
La historia de Sansón (13,1-16,31).

Primer Apéndice (17,1-18,31)

Mica y el santuario particular (17,1-13).
Herencia para los danitas (18,1-31).

Segundo Apéndice (19,1-21,25)

El levita de Efraín y la concubina (19,1-21).
Violencia contra la concubina (19,22-30).
Venganza contra el crimen de Gabaón (20,1-28).
Israel vence a la tribu de Benjamín (19,29-48).
Restauración de la tribu Benjamín y sus esposas (21,1-25).

Referencias Bibliográficas

- BRENNER, A. *Jueces a partir de uma leitura de gênero*. Colección La Biblia: una Lectura de Género. [Trad. Fátima Regina Durães Marques]. São Paulo: Paulinas, 2001.
- CUNDALL, A.; MORRIS, L. *Jueces e Rute: Introdução e Comentário*. Serie Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- FOHRER, G.; SELLIN, E. *Introdução ao Antigo Testamento*. Vol. 1 y 2. [Trad. D. Mateus Rocha]. São Paulo: Academia Cristiana / Paulus, 2007.
- FRANCISCO, E.F. *Hebraico Bíblico–Breve Histórico*. São Bernardo do Campo, 2014, pp. 5-6. Disponible en: <http://bibliahebraica.com.br/?p=96>. Acceso: 10-01-2016.
- GRAY, J. *Joshua, Judges and Ruth*. New Century Bible. London: Oliphants, 1952.
- Nueva Biblia Pastoral*. São Paulo: Paulus, 2014.
- LIVERANI, M. *Para Além da Bíblia: História Antiga de Israel*. (Trad. Orlando Soares Moreira). 2° ed, São Paulo: Paulus / Loyola, 2008.
- NAKANOSE, S. *Para Entender o Livro de Deuteronômio – Uma lei a favor da vida?* En: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana / RIBLA, 23. Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 176-193.
- RÖMER, T. *A Chamada História Deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. (Trad. Gentil Avelino Tilton). Petrópolis: Vozes, 2008.

Antonio Carlos Frizzo¹

Divinidades Robadas: Cultos populares en el libro de los Jueces

*Stolen Deities:
Popular Cults in the Book of Judges*

Resumen

Desenvolver. Esta parece ser la perspectiva al leer el libro de los Jueces en la óptica de los cultos populares. La preocupación central del artículo busca señalar las experiencias religiosas existentes en una época anterior al surgimiento de la monarquía del siglo VIII, VII y sus respectivas reformas. La llamada experiencia popular resalta las imágenes, amuletos, Diosas y Dioses adorados en el ambiente familiar o en santuarios nacionales. Todo ese panteón fue literariamente aplastado por la lectura oficial impuesta por los autores deuteronomistas.

Palabras-clave: santuarios, Baal, Aserá, Astarte, literatura deuteronomista.

Abstract

Unwrap. This seems to be the one prospect on reading the book of Judges in the view of popular cults. The main article concern tries to point out the existing religious experiences in a time before the monarchy emergence in the VIII, VII century and their reforms. The so-called popular experience highlights the images, amulets, Goddesses and Gods worshiped in the family environment or national shrines. All this literary pantheon was smashed by the official reading imposed by deuteronomists authors.

Keywords: shrines, Baal, Ashera, Astarte, deuteronomistic literature.

¹ Doctor en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro; profesor del Primer Testamento en el ITESP (Instituto São Paulo de Estudios Superiores) y asesor en el Centro Bíblico Verbo, São Paulo. E-mail: acfrizzo@uol.com.br.

Introducción

El estudio de un determinado texto bíblico parte siempre del propio texto, por ser éste el objeto esencial de estudio. Tal toma de postura puede caer ingenuamente, o ser una estratégica opción de biblicismo, sinónimo de fundamentalismo. Este es un método siempre permisivo. Hace siglos, desde el surgimiento del MHC (Método Histórico-Crítico), que aprendimos que un texto bíblico tiene marcas de su cultura originaria. La hermenéutica de la escuela latinoamericana ya se acostumbró a realzar no sólo el contexto del texto, sino también las relaciones sociales y el juego de poder inserto en él.

Ahora, nos preparamos para una lectura descolonizadora. Se trata de analizar en el texto las condiciones de las víctimas de la violencia, siempre ignoradas por el redactor final de la obra. Se busca entrar en el texto por la puerta de atrás. Cuando hablamos de lectura descolonizadora, juzgamos que estamos oscilando en un proceso crítico de juego de poder, contenido en el texto, y en la opción confortable o no de sus narradores. Percibir los grupos victimizados por las reformas emprendidas por los monarcas en la Palestina del siglo VIII y VII a.C. Los reformadores Deuteronomistas estuvieron ligados a un proyecto real bien definido. Nada imposibilita pensar que estos primeros sionistas vieron en la producción literaria, emprendida a mediados del siglo VII, una medio eficaz para proporcionar perenne estabilidad a las acciones beligerantes de los reyes Ezequías y Josías. Si las divinidades causan cierto estorbo, basta con simplemente eliminarlas (RÖMER, 2005, pp. 71-94).

Para que esto suceda, es indispensable percibir cuál es el sujeto histórico que está presente en las páginas bíblicas. Creemos que hay una necesidad de discernir los roles de los personajes creados por el narrador, entendidos como resultado de un proceso de compilación, redacción, edición y reediciones que marcaron las largas etapas literarias del texto final, tal como lo encontramos en nuestras Biblias².

Una lectura cuidadosa ha de molestar cuando se trata de comprender cuáles son los motivos que llevaron al narrador de 2Re 23,4-7 a destilar tanto odio por las diversas experiencias religiosas de Jerusalén y en las provincias periféricas. Nuestro narrador, en la redacción final del libro expone con detalles la destrucción sistemática de los antiguos ambientes culturales. ¿Qué puede justificar tamañas atrocidades? Veamos:

1. 2Reyes 23,4-7

⁴El rey ordenó a Jilquías, al segundo de los sacerdotes y a los encargados del umbral que sacaran del santuario de Yahvé todos los objetos que se habían hecho para Baal,

² La Biblia es una producción literaria. Tal atribución en nada retira su aspecto de ser un texto, una ontología literaria marcada por la inspiración.

para Aserá y para todo el ejército de los cielos; los quemó fuera de Jerusalén en los yermos del Cedrón y llevó sus cenizas a Betel.

⁵Suprimió los sacerdotes paganos que pusieron los reyes de Judá y que quemaban incienso en los altos, en las ciudades de Judá y en los contornos de Jerusalén, a los que ofrecían incienso a Baal, al sol, a la luna, a los astros celestes y a todo el ejército de los cielos.

⁶Sacó la Aserá de la Casa de Yahveh fuera de Jerusalén, al torrente Cedrón, la quemó allí en el torrente Cedrón, la redujo a cenizas y arrojó las cenizas a las tumbas de los hijos del pueblo.

⁷Derribó las casas de los consagrados a la prostitución que estaban en la Casa de Yahveh y donde las mujeres tejían velos para Aserá.

El narrador de la escuela deuteronomista no camufla, por el contrario, exalta su deseo de poner de relieve las explotaciones, las brutalidades, los hábitos violentos y religiosos en boga en la ciudad de Jerusalén, a mediados de la reforma josiánica. Se exalta el culto nacional a Yahvé, en detrimento a los dioses que por siglos convivieron lado a lado con Yahvé. En la exaltación de una divinidad nacional, se socavan tradiciones, religiones y culturas centenarias. En la base de la reproducción de la violencia, Yahvé se convierte en la divinidad máxima, única y exclusiva en el Judá del siglo VII a.C.

Los verbos en hebreo expresan un elevado grado de lo que hoy, sin titubear, llamaríamos intolerancia, salvado el anacronismo. Dice el texto: *retirar*, en un grado causativo *yātsā'* objetos e imágenes cúlticas; *quemar* –*šārap*– las imágenes fuera de Jerusalén... quemar en el valle de Cedrón; *reducir* –*dāraq*– las cenizas y lanzar –*shālak*– sus cenizas a los sepulcros –*qeber*– de la plebe.

Sobre las divinidades *Baal* y *Aserá* recae toda la crueldad de los reformistas deuteronomistas. Los “lugares altos” –*bamoth*–, así como todos los utensilios usados en los cultos para adorar todo “el ejército del cielo” –*tsābā hashāmyim*– serán destruidos. En Jerusalén, ahora considerada santa por excelencia, después de la reforma de Josías, no hay lugar para otros dioses y diosas, excepto Yahvé. No es difícil suponer que este discurso, eminentemente beligerante, solapó antiguas estructuras religiosas. Personas y grupos, estructuras administrativas y tradiciones populares fueron derrotadas y subyugadas en nombre de un proyecto exclusivista para Yahvé. Otrora subyugadas, pero no silenciadas. Dioses y diosas nunca mueren. Sus devotos mueren, ellos y ellas renacen en un nuevo ropaje, con sus poderes y glorias. Adquieren nuevas características³.

³ Derrotadas pero siempre presentes. Invisibles, pero persistentes. Subordinadas, pero desobedientes. Domadas, pero sobrevivientes. Subordinadas por la palabra, pero resucitadas en las prácticas autónomas y recreadoras de las comunidades de mujeres, niños y hombres que viven un cotidiano sagrado y una religión sin nombre (CARDOSO, 2014, p. 210).

En una lectura de cuño fundamentalista se vuelve imposible percibir las contradicciones que el texto –comprendido como obra literaria de algunos autores– suplantó. Diferentes tribus, dispersas en las más diversas aldeas de las regiones de Palestina, campo y montaña, poseían la misma cultura. Sus dioses y diosas eran divinidades comunes. El, Elohim, Asera, Baal y Astarte eran divinidades veneradas en sus respectivos santuarios y de diferentes maneras. La fertilidad de los animales, la procreación y sustento de la descendencia, la protección de los guerreros en la batalla, la salud y la longevidad de las matriarcas, patriarcas e hijos, la memoria de los muertos, la lluvia en el tiempo adecuado, la garantía de buena cosecha, estaban al cuidado de las divinidades. La divinidad de nombre Yahvé fue introducida en la región por un determinado clan. El nombre Yahvé resuena de modo extraño en la cultura de Canaán (Deut 33,2; Jue 5,4). Poco a poco, la divinidad Yahvé se integrará al panteón de las divinidades y recibirá, como atributo, la marca de la guerra (Ex 14:14; Jue 4.14-15). Las naciones no conocerán un Dios de nombre Yahvé, considerado como “uno” (Deut 6,4) y celebrado como “Dios de los dioses” y “Señor de los señores” (Sal 137,2-3), como profesará Israel en el período del post-exilio.

2. *Una panorámica de los cultos populares en el libro de los Jueces*

La investidura de los reformadores josiánicos impuso a Yahvé como divinidad nacional. Para la empresa obtuviese el resultado esperado priorizaron una ciudad (Jerusalén), forjaron una historia ascendente de cuño monoteísta (Jue, Jos, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes) y consagraron un maderamen de escritura como deseo de una enseñanza divina. Para los reformadores deuteronomistas, ubicados en Jerusalén, cualquiera de los cultos extranjeros o acciones votivas que osasen señalar cierto grado de oposición debían ser señalados como cananeos. Lo más probable es que sobre el léxico “cananeo o cananea” estuviese una práctica religiosa llevada adelante contra poblaciones que no se habían adherido a las reformas del yahvismo exclusivista, como eran los objetivos emprendidos por monarcas como Ezequías y Josías. Por identidad cananea es oportuno subrayar que se trata de un atributo desarrollado por grupos de sacerdotes ubicados en Jerusalén, a mediados del siglo VII a.C. Para tales grupos sacerdotales todo lo que pareciese extraño, resistencia u oposición, debía recibir una referencia descalificadora como cananeo y cananea.

En este aspecto de beligerancia a los dioses del período pre-monárquico, creemos que es conveniente añadir que como libro, tal como nosotros lo entendemos hoy, los textos bíblicos sólo comienzan a surgir con la ascensión del imperio asirio, a mediados del siglo VIII. Período este del surgi-

miento del alfabeto⁴. Los caracteres cuneiformes y jeroglíficos solamente eran dominados por escribas profesionales, los cuales siempre disponían sus clamorosos oficios para los reyes. La escritura era una demostración auténtica de poder, prestigio y riqueza⁵. Coincidentemente, décadas después, entran en escena los proyectos reformadores responsables de la recopilación de tradiciones orales y escritas. Sólo que esta vez hay un interés en componer una literatura para Israel, dirigida a los intereses no siempre legítimos y justos de los monarcas.

Una mirada retrospectiva a las páginas del libro de los Jueces, revela una visión altamente descalificadora de lo que llamamos cultos populares, por parte de los eximios narradores de historias. Diosas, objetos de culto, altares, grupos sacerdotales e incluso la misma divinidad de Baal serán descalificados y aniquilados por el movimiento de los reformadores, en la época del rey Josías, a mediados del año 622 a.C. No pretendemos analizar los aspectos exegéticos impuestos por la redacción deuteronomista, sino hacer referencia a los momentos, lugares, indicaciones y religiones populares encontradas en el libro de Jueces.

2.1 *La casa de José en el santuario e Betel (Jue 1,22)*

Al Norte, entre las familias reunidas en torno a la figura de José, surge un santuario conocido como la “Casa del dios El”, “Betel” –*bêt ’el*. El señala el nombre divino más antiguo. No es un accidente que haya una atribución de este expresión a numerosas referencias toponímicas, divinas o humanas, sea como prefijo o como sufijo *El*: Fanuel (Gen 32,30), Ismael (Gen 16,11), Batuel (Gen 24,25), Betel (Gen 31,13), ‘El-Elyón (Gen 14,19-22), ‘El-Olam (Gen 21,33) (ALBERTZ, 1992, pp. 67-68).

El surge como una divinidad adorada por los campesinos, dentro de un contexto tribal, en la visión de los sacerdotes radicados en la Jerusalén monárquica (Gen 31,13; 35,8; Jos 22,13; Jue 21,19). Las naciones existentes en el período pre-monárquico convivían entre varias divinidades. El politeísmo no era visto como un desafío a tal o cual dios. Es decir, *El* como elemento divino. Nuestro argumento señala que los antepasados de Israel estuvieron en sintonía, en armoniosa relación con una serie de dioses cuyo nombre incluía

⁴ Para Schniedewind “la literatura bíblica fue redirigida en gran parte entre los siglos VIII y VI a.C., es decir entre los días de los profetas Isaías y Jeremías. La redacción de la literatura bíblica estuvo estrechamente vinculada a la urbanización de Jerusalén, al crecimiento de la burocracia gubernamental, al desarrollo de una economía global más compleja y, enseguida, a la difusión de la alfabetización”. (SCHNIEDEWIND, 2011, p. 34).

⁵ Es oportuno rescatar las máximas de Duauf-Jeti al exaltar la profesión del escriba, escritas a mediados del segundo milenio a.C.: “Nada traspasa la escritura; es un barco sobre el agua”; “El escriba nada necesita [...] Es la mejor de las profesiones. Nada en la tierra es comparable a ella”; “No existe oficio sin patrón, excepto el escriba, pues él es su propio amo”. (LÍNDEZ, 1999, p. 19).

en el elemento divino “El”, en la forma plural *Elohim*. Tal relacionamiento puede ser verificado en el santuario que recibirá la visita de Elías y Eliseo (2Re 2,3), y más tarde, en el reinado de Jeroboam, será declarado santuario del rey (1Re 12,26.32-33) y, años más tarde, entre el 760 y el 750, desde allí el profeta Amós hará su crítica a los cultos que no hacen relación a la justicia y al derecho, a los pobres en Betel (Am 3,14; 5,5-6).

2.2 *El ángel de Yahvé en los santuarios de Guilgal y Betel* (Jue 2,1-5)

Siguiendo la etimología גָּלַל *-gālal-* rotación, andar de modo circular, la expresión “ídolos que están en Guilgal” *-hap’sîlîm ’ăšher ’et hagilgāl-* certifica la práctica de un culto alrededor de “círculo de piedras” (Jue 3,19.26). Con toda probabilidad ese ritual justifica las marchas circulares en torno a la ciudad de Jericó, bajo las órdenes de Josué (Jos 6). La prohibición de sellar acuerdos con los pueblos circunvecinos, y el hecho de proclamar la destrucción de sus altares, no deja de ser un realce del narrador josiánico (Jue 2,2). Expandir los territorios del reino de Judá rumbo al Norte y reestablecer las antiguas fronteras del reino davídico, fueron las metas de la reforma josiánica.

2.3 *Entre Baales y Astartes convive Israel* (Jue 2,11.13.17.19; Jue 10,6)

En la religión pre-exílica de Israel y Judá, la divinidad masculina camina de la mano con una diosa femenina, a veces Astarté o Asera. La perspectiva posibilita comprender no solamente el surgimiento impositivo de una única divinidad, como el valor del panteísmo existente que resistió tanto como fue posible los dictados del proceso de un yahvismo exclusivista. El, Astarté, Asera, Yahvé y Baal reinan. Desde el tercer milenio, Astarté es adorada como responsable de la fecundidad entre los humanos y los animales, de la abundante producción en la agricultura, a más de ejercer una función primordial en la hierogamia.

En un primer momento, Astarté surge al lado de su par, Baal. Pero, en otros pasajes aparece sola, vinculada a los pueblos que rodean a Israel (Jue 10, 6). A su lado siempre está Baal. En el texto propuesto por los deuteronomistas, la culpa de hacer “lo que era malo a los ojos de Yahvé” *-la’ăšôt hāra’ b’ênê yhw-* es fruto de los cultos dados a los Baales, a las Astartes. Es oportuno observar que los pueblos amonita y filisteo son señalados como poseedores de una divinidad particular. Los amonitas acampan en Galaad y los hijos de Israel en Masfa *-Mitspeh*. Ubicado en la Transjordania, Masfa de Galaad, surge como sede de un santuario y lugar escogido por nuestro narrador en Jue 11,11, para ser presentado como comandante y jefe “en la presencia de Yahvé”, por ahora residente en Masfa. No es inaudito imaginar la constela-

ción de los dioses y diosas que formaban el panteón en la Palestina anterior al exilio babilónico o, más concretamente, en los siglos que anteceden a las reformas de los monarcas Ezequías y Josías. En la esfera de una teología pausada en la óptica de la retribución, los deuteronomistas forjaron el desaparecimiento de esas divinidades regionales, para que Yahvé pueda cuidarlo y mantener libre a su pueblo escogido (Jue 10,16).

2.4 En el templo de Baal-Hermón, las naciones adoran a la misma divinidad (Jue 3,3.6)

No es difícil reconocer en los alrededores del monte Hermón un lugar escogido para adorar a Baal. Ubicadas al Norte de Israel, este conjunto de cordilleras establecen las actuales fronteras entre Líbano, Siria e Israel. Del lado de los israelitas, el punto más alto llega hasta los 2224 metros. Baal está ligado a la fertilidad, a la prosperidad y es el responsable de la armonía cósmica. La multiplicidad de lugares que llevan su nombre manifiesta los innumerables pueblos que lo adoraban (Num 33,7; 1Re 18,19; 2Cro 23,17; Os 9,10).

2.5 Camos, dios de los moabitas (Jue 11,24)

La desesperación de Mesa, rey de Moab, puede testimoniar la práctica de sacrificios humanos: “tomando, entonces a su hijo primogénito, que debía sucederle en el trono, lo ofreció en holocausto sobre la muralla. Y hubo una gran cólera contra los israelitas, que se retiraron y volvieron a su tierra” (2Re 3,27). Probablemente, dado que el texto no apunta a qué divinidad fue ofrecido el sacrificio –Yahvé o Camos– el rey moabita no iba a sacrificar a “su hijo primogénito” en memoria del dios enemigo. Camos surge como una divinidad guerrera a quien, para agradarlo en medio de situaciones plausibles de muerte, se le ofrecían sacrificios humanos como un medio para invocarlo. En esta etapa de Jefté, el deuteronomista exalta a Yahvé, quien entabla una disputa con otras divinidades. Camos es un dios local. Cada divinidad tenía su territorio, donde, más o menos, ejercía determinada influencia: Astarté, diosa de los sidonios, Melcom, adorado por los amonitas (1Re 11,7-8. 33; Jue 49,1).

2.6 Culto a la sombra de la palmera (Jue 4,4-5)

Débora, profetisa y jueza, ejerce sus funciones en Ramá y Betel, teniendo como sede una montaña ubicada en la región de Efraín. Es oportuno observar que el lugar escogido para su doble función –reinar y profetizar– es a la sombra de una “palmera” –*tōmer*. Pese a que los árboles habían sido utilizados como marco geográfico para determinar el tamaño de la región o las fronteras entre los pueblos (Jue 1,16), creemos que ellos reciben una propiedad divina en la edad de Bronce Medio II (1750-1550). En las veredas de los

antiguos cultos, de las antiguas divinidades, encontramos la palmera como una divinidad femenina (OTTERMANN, 2006, p. 136)⁶.

En un lugar alto y a la sombra de una diosa –entendida como responsable de la fecundidad, hartazgo de bienes y protectora de la vida– Débora juzga, mantiene la armonía y sale a defender a su clan. Esta mujer sintetiza las atribuciones de una diosa que más tarde verá sus imágenes, sus lugares de culto destruidos para dar paso y lugar al único dios verdadero, masculino y adorado como exclusividad por los israelitas. Persecución, destrucción y deseo de sepultar para siempre sus atributos, son algunos de los elementos practicados por los reformadores josiánicos, en el proyecto de crear y establecer una divinidad masculina, única y responsable del universo, por encima de cualquier otro dios (Sal 136,1-4).

2.7 Un ángel debajo del terebinto de Efraín (Jue 6,11)

El mensajero de Yahvé se utiliza en un lugar sagrado, presentado en el texto hebreo como “terebinto” –‘elâ–, para manifestar su preferencia por el valiente guerrero Gedeón. El término *terebinto* nos impone cierto análisis. La palabra ‘elâ es la forma femenina de la divinidad masculina ‘el – El. Tal semejanza apunta a que estamos delante de seres divinos y no meros adornos religiosos u objetos idólatricos. Nuestras traducciones bíblicas fallan al ideologizar tales conceptos. Estos errores imponen una reconfiguración en el universo religioso que antecedió al surgimiento de las monarquías israelitas y judías. Tales imágenes no expresaban dioses prohibidos, mucho menos cierta actitud de traición o descontento delante de Yahvé, sino que eran los propios Dioses y Diosas adoradas en el ambiente público, como divinidades tribales, y al interior de las familias como una divinidad personal. No compiten con Yahvé, sino que conviven armoniosamente. Creemos que atacar tales elementos divinos y llamarlos peyorativamente de ídolos fue una empresa emprendida por los narradores deuteronomistas (DIETRICH, 2015, p 4)⁷.

⁶ Una candidata por excelencia cuando se trata de dar cuerpo concreto al “Árbol de la Vida”, un elemento mítico que abraza tanto los aspectos de la vida humana y animal terrestre, cuanto de la vida humana y divina celestial. De este modo, en las religiones de Oriente Medio y del Mediterráneo, la palmera fue, desde el principio, una de las principales representaciones de la presencia divina, y en ella, el imaginario vinculado al árbol de la vida se confunde con el cuerpo de la diosa que hace nacer la vida y la alimenta.

⁷ Hay dificultades encontradas por los traductores frente al término *Terafim*, en las ediciones bíblicas brasileñas. Al abordar la temática se cae en una visión altamente despreciativa, al adoptar como traducción “ídolos” o “ídolos domésticos” frente a la palabra *Terafim*. Cfr. <http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/5anptecre?dd1=15452&dd99=view&dd98=pb>.

2.8 *Un holocausto sobre el árbol de Aserá y Baal (Jue 6,25-32)*

El sacrificio hecho en honor a Yahvé, por parte de Gedeón, ocurre después de que éste recibe una orden fidedigna de su divinidad para “destruir” –*hāras*– el “altar de Baal” –*mizbēaḥ haba’al*– y la imagen de la diosa “Aserá” –*’āshērâ*– que estaba al lado de la imagen de Baal. Sobre las ruinas de estas divinidades, Gedeón “construirá” –*’ūbānîṭā*– un altar a Yahvé y utilizará los pedazos de la imagen de Aserá para mantener el fuego y realizar un holocausto en honor a Yahvé. Tanto en forma ugarítica –*’atîrat*– como hebrea –*’āshērâ*–, las condiciones son coincidentes con la diosa Aserá (CROATTO, 2001, pp. 32-44)⁸. Aserá no es un objeto, sino una persona que actúa dando vida a sus criaturas, al lado de Baal. Nuestro realce señala la comprensión de Aserá desde objetos sagrados: árbol, madera o lugar sagrado. En el universo ugarítico, las divinidades actúan en constante integración. Son Diosas y Dioses en complementariedad en el cuidado de las criaturas.

2.9 *En Efraín, Gedeón fabrica un “estandarte”. Los hijos de Israel y Abimelec adoran a Baal-Berit (Jue 8,27.33-34; 9,4)*

El “estandarte” –*’ēpôd*– es fabricado con ciertas cantidades de oro, plata, púrpura y otros objetos decorativos recogidos de los madianitas derrotados. Será ese “estandarte” el objeto responsable de estimular a los hijos de Israel para la práctica de la idolatría, de acuerdo a los narradores deuteronomistas. En el culto a los baales encontramos una divinidad llamada Baal-Berit, adorada en la ciudad de Siquem. Aprovechándose de los bienes donados en el templo de Baal-Berit, Abimelec usurpará el dinero para contratar hombres para su ejército de mercenarios.

2.10 *Los siquemitas arman una revuelta contra Abimelec, pero acaban encontrando la muerte dentro del santuario de El-Berit (Jue 9,27; 9,46)*

Obteniendo apoyo de los notables de Siquem durante la vendimia, en medio de las festividades, “en el templo de su dios” –*bêt ’ēlōhêhem*–, Gaal conspira contra Abimelec. Pero la reacción adoptada por Abimelec es instantánea. Su estrategia de perseguir a sus oponentes, hará que estos busquen protección, refugiándose en la cripta del templo de El-Berit. Descubierta el escondrijo, Abimelec llevará a todos a la muerte prendiendo fuego e la entrada de esa santa guarida.

⁸ En el universo ugarítico, las divinidades actúan en constante integración. Son Diosas y Dioses en complementariedad en el cuidado de las criaturas.

2.11 Origen del personaje Sansón, un culto al ángel de Yahvé (Jue 13,15-25)

En los ambientes remanentes clánicos-tribales, al norte de Israel, en el territorio de Dan, encontramos un sacrificio de fertilidad realizado por Manoa, el “ángel de Yahvé” *–mal’ak yhwah–*. Manoa y su esposa quieren un hijo. Se nota que los elementos utilizados para el holocausto –cabrito, oblación, roca, altar– destacan una relativa normalidad en el hábito de ofrecer sacrificios para agradar a tal o cual divinidad. Es oportuno percibir que Manoa no es un sacerdote, pero ofrece un holocausto al ángel que se presentó ante su mujer. Tal naturalidad certifica devociones de carácter personal y familiar a la referida divinidad.

2.12 Los dioses fabricados por Micaía son robados y legitiman la creación del territorio de Dan (Jue 17-18)}

A pesar de ser un añadido al libro de los Jueces, los capítulos 17 al 18 no pueden ser ignorados en el deseo de ilustrar la finalidad de nuestro trabajo: Israel se formó como estado en una situación de total panteísmo. Sobre la base de la advertencia dejada por el redactor final del libro, un deuteronomista convencido: *–En este tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que parecía correcto* (17,6; 18,1) – podemos dividir los capítulos en dos partes. En una primera parte el *midrash* pone el relieve alrededor de Micaía, un efrainita, el lugar sagrado hecho por él, reconocido como “casa de los elohims/hogar de los dioses” – *bet’ elohim*. En su interior había una “estatua y un ídolo de metal fundido” – *pesel umassékâ*– siguiendo el pedido de su madre, proveniente de un dinero que había sido consagrado a Yahvé. El efod y el terafim hechos por Micaía servían como prendas sacerdotales para uno de sus hijos. En una segunda parte, lo más destacado es la acción de los hijos de Dan que, necesitados de una divinidad, “atraparon” –*lāqahû*– la imagen, la escultura, el efod y los terafim, y los obligaron a ir con ellos, con dirección al norte, y al levita, oriundo de Belén, lo consagraron sacerdote. En esta intriga que involucra a la tribu de Dan y a los dioses adorados en casa por Micaía, prevalece el poder militar de los danitas. A Micaía le restará hacer silencio y no hacer nada más delante de sus dioses y sacerdotes robados por el poderío de los danitas.

El elenco comprueba la existencia de innumerables dioses y diosas y la práctica cultural a ellas dada, sea en santuarios familiares o nacionales. El recurso de las indumentarias y el uso de diversos objetos indispensables para la buena realización de los cultos, así como la necesidad de un profesional responsable y entregado exclusivamente a la práctica devocional legitiman el pan-israelismo. En la historia de Israel el monoteísmo, como culto ortodoxo, tiene su inicio en el período persa y en este periodo fue consagrado.

Las naciones que formarían el estado de Israel, su monarquía, sea del Norte y del Sur, nacerán, crecerán y se fortalecerán en medio de numerosos cultos autónomos, y un tanto originales. La teología monoteísta es fruto bien tardío, yendo más allá de la reforma josiánica, o incluso del pos-exilio babilónico.

Conclusión

En las páginas del libro de los Jueces, podemos darnos cuenta que antiguos cultos, de la época pre-israelita, fueron suplantados por la tradición literaria deuteronomista que justificaba las reformas llevadas a cabo en la época de la monarquía de Ezequías (716-687) y más tarde de Josías (640-609). Después de la destrucción del reino de Israel, que tuvo lugar en el año 722 a.C., un cierto tipo de religión yahvista, basada en las relaciones entre una divinidad adorada por el nombre Yahvé, migró a Judá, llevada por los israelitas que escapaban de la brutalidad de la guerra buscando garantizar su supervivencia. Las tradiciones del norte fueron acogidas y redefinidas. Los refugiados tuvieron que someterse a un férreo control de sus tradiciones, ahora redefinidas considerando tres parámetros importantes: la sumisión al davidismo monárquico oficial en boga en Judá; el modo de organización social a partir del templo instalado en la ciudad, ahora santa, de Jerusalén; Yahvé como divinidad nacional y exclusivo, así como la negación de cualquier otra divinidad. Para los recién llegados no hubo otra opción (FRIZZO, 2015, pp. 57-66). A partir de esta sumisión a cambio de supervivencia, el yahvismo siguió su evolución, teniendo en el Deuteronomio, como lo conocemos, su punto máximo de apogeo. La relectura impuesta por los sacerdotes de Judá, defensores de un davidismo oficial, fue implacable. De la pluralidad de *El*, los Elohim, de los santuarios altos, de las tradiciones centenarias, no quedó nada. Todo y todos fueron asolados por una reforma religiosa inaugurada por el joven rey Josías, llevada al exilio en Babilonia y formateada por los sacerdotes en el período de gobierno persa.

Diosas y dioses, sus altares, sus sacerdotisas y sacerdotes fueron incluidos a la fuerza en este proyecto reformador. En nombre de una divinidad máxima, masculina, comprendida como único dios, se cometieron muchos actos de violencias. Diosas y dioses silenciados por la fuerza. El desaparecimiento de los espacios y elementos cúltricos se resume, ahora, en el vigor de una única divinidad. Quedarán por detrás los proyectos y teologías reveladoras de que el Israel de hoy no tiene nada que se pueda comparar al Canaán de ayer.

Bibliografia citada

- ALBERTZ, R. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Valladolid: Trotta, 1999.
- CORDEIRO, A. L. A. *Onde estão as deusas? Asherah, a Deusa proibida, nas linhas e entrelinhas da Bíblia*. São Leopoldo: CEBI, 2011.
- CROATTO, J.S., *A Deusa Aserá no antigo Israel – A contribuição epigráfica da arqueologia*. en: RIBLA, Petrópolis: Vozes, v. 38, 2001, pP. 32-44.
- FINKELSTEIN, I. *O reino esquecido: arqueologia e história de Israel Norte*. São Paulo: Paulus, 2015.
- FRIZZO, A. C. *Entrevista com Israël Finkelstein*. en: **Revista Espaços** No 23/1, 2015, pP. 57-66.
- GERSTENBERGER, E. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007.
- JOHAN, K. *Bíblia, literatura, cânone, hermenêutica*. en: REIMER, H.; DA SILVA, V.; (Orgs.). *Hermenêuticas Bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo/Goiânia: Oikos/UCG, 2006, pp. 76-87.
- KAEFER, J. A. *A Bíblia, a Arqueologia e a historia de Israel e Judá*. São Paulo: Paulus, 2016.
- KESSLER, R. *História social do Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- LÍNDEZ, J. V. *Sabedoria e Sábios em Israel*, São Paulo: Loyola, 1999.
- OTTERMANN, M. *Eu sou a tua Anat e a tua Aserá... "YHWH e Aserá (não só) no livro de Oséias*. En: DREHER, C.A., MUGGE, E.; HAUENSTEIN, I.; DHEHER, I.; (Orgs.). *Profecia e Esperança: um tributo a Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos, 2006, pp. 273-282.
- _____. *A Deusa Inana-Ishtar – uma rival de YHWH?: considerações femininas sobre as Deusas-árvore e o Deus único da Bíblia Hebraica*. En: REIMER, H.; DA SILVA, V. (Orgs.). *Hermenêuticas Bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo/Goiânia: Oikos/UCG, 2006, p. 136.
- PEREIRA, N. C. *Profecia cotidiana e a religião sem nome: religiosidade popular na bíblia*. São Paulo: Fonte Editorial/CEBI 2014.
- ROBERT, A. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- RÖMER, T. *A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SCHNIEDEWIND, W. M. *Como a Bíblia tornou-se um livro*, São Paulo, Loyola, 2011.

*Guillermo Perrin*¹

El Canto de Débora

The Song of Deborah

Resumen

El siguiente artículo se enfoca en el canto de Débora. Se destacan algunas consideraciones exegéticas acerca de su composición, su datación y sus formas. Luego se presenta una estructura basada en el análisis de dicho texto. La estructura está construida a través de versículos bisagra que introducen los temas a tratar. La importancia de poder estructurar nuestro canto radica en las posibilidades de investigación que surgen desde la propia estructura.

Palabras clave: Jueces; Canto de Débora; hermenéutica; estructura literaria.

Abstract

The following article focus on the song of Deborah. We will highlight some exegetical information about its composition, dating and forms. Afterwards we will present a literary structure based in the analysis of this text. The literary structure is built through hinge verses, which introduce the subjects of analysis. The importance to be able to structure our song lies in the possibilities of investigation that emerge from this structure.

Key words: Judges; Song of Deborah; Hermeneutics; Literary Structure.

Introducción

El canto de Débora es una pieza poética sofisticada, presenta temas variados y se observan las relaciones internas de los mismos. Esta variedad es propia del género literario al que pertenece el canto de Débora, y que comparte con la poética egipcia, asiria y ugarítica. Por causa de esto es que se hace importante encontrar y explicar las estructuras literarias de dichos textos. En primer lugar nos brinda un marco de lectura y de comprensión, y en segundo lugar pone de manifiesto las relaciones internas señaladas.

¹ Guillermo Perrín es argentino, licenciado en Teología en el IU ISEDET, con especialidad en Antiguo Testamento.

Nuestro trabajo estará orientado a la exposición de una estructura que nos permita observar la profundidad y complejidad de un texto poético único dentro del *corpus* bíblico. Sin embargo, antes de entrar en detalle en dicha estructura, deberemos exponer algunas conclusiones exegéticas acerca del canto de Débora.

1. *Algunas consideraciones exegéticas*

El canto de Débora que encontramos en el capítulo 5 del libro de Jueces, está considerada una de las piezas de poesía hebrea más antigua que podemos encontrar en el Antiguo Testamento. El debate sobre su datación ha llevado a propuestas que van desde el siglo XIII a.C., hasta el período post-exílico (sobre datación ver MAYFIELD, pp. 324-325). Pero el mayor consenso entre los estudiosos ubica la redacción hacia finales del Bronce Reciente o principios del Hierro. Esto se fundamenta en el lenguaje arcaico, en la ausencia de las tribus del sur y en el uso de recursos poéticos provenientes del ugarítico.

Este extenso canto, que consta de 31 versículos, posee un lenguaje complejo que sumado a la existencia de numerosas corrupciones dificultan su traducción (CRAIGE, p. 254). A la hora de realizar dicha traducción los exégetas han abordado el texto desde tres premisas diferentes: 1) aquellos que han buscado dentro del canto un núcleo más antiguo y, por lo tanto, han escindido ciertos versículos o sectores del texto por considerarlos agregados posteriores (BLENKINSOPP, pp. 61-76); 2) quienes enmiendan el texto fundamentando que hay errores de copistas, principalmente ditografías, modificando palabras y proponiendo traducciones alternativas (DE MOOR pp. 483-494; McDANIEL, pp. 89-105); 3) los exégetas que defienden la integridad del Texto Masorético (TM), aceptando el texto completamente y trabajando con las corrupciones (VINCENT, pp. 62-64).

La mayoría de los acercamientos al texto de Jueces 5 se enmarcan dentro del último grupo. Aceptar la integridad textual nos permite analizar toda la riqueza del texto, sin eliminar ninguna de sus partes, y se evitan enmiendas arbitrarias que favorezcan nuestra propia lectura.

En este artículo se utilizará el tercer método propuesto. Profundizaremos en el texto desde un análisis que acepte el canto en su totalidad. Esto nos permite observar la multiplicidad de temas como parte de la estructura literaria, y nos permitirá definir a nuestro texto como una oda de victoria del siglo XII a.C. (GLOBE, p. 499), en donde la temática central de este tipo de poema es la de reflejar la victoria del Dios nacional (en nuestro caso, Adonai) sobre las fuerzas enemigas, las cuales, generalmente, se describen como más numerosas y mejor preparadas, dando mayor relevancia a la victoria. El canto en sí también posee algunos subgéneros que van construyendo la redacción,

los más notorios son un salmo de teofanía, un listado aplicado a la mención de las tribus y un poema de humillación del enemigo.

Otra cuestión exegética que ha sido objeto de mucha discusión corresponde a la definición del *Sitz im Leben* del canto; muchos estudiosos han adherido y apoyado la propuesta de Artur Weiser, que indica la función litúrgica del canto y su composición está definida por el culto de renovación del Pacto (WEISER, pp. 67-97). El trabajo de Weiser recorta el canto, señalando el listado de tribus como el elemento central y el resto es añadido para adaptarlo al contexto cúlctico. Las lecturas que defienden la integridad textual han propuesto alternativas a la mirada de Weiser, lo que ha llevado a considerar el canto como la celebración de una victoria militar de Adonai sobre los enemigos del Israel.

Estos datos nos permiten considerar la antigüedad de nuestro canto, aceptar su integridad textual, a pesar de las corrupciones, establecer su género como una oda de victoria y determinar su *Sitz im Leben* en la celebración de la victoria final sobre los enemigos.

La importancia de estas definiciones es que nos permite encontrar una estructura literaria que tome en consideración todos estos elementos. Así podremos demostrar las relaciones internas del texto, observando que cada sección del canto, que parece una unidad de sentido en sí misma, tiene profundas relaciones con las demás.

2. Estructura

Finalizando nuestro pequeño análisis exegético, podremos comenzar a exponer la estructura interna de nuestro texto, mostrando las unidades temáticas contenidas dentro del poema. Al carecer de un consenso entre los diferentes estudiosos del poema, nos basaremos en los trabajos realizados por J. Fokkelman (FOKKELMAN pp. 595-628) y M. Vincent (VINCENT pp. 61-82), dado que ambos aceptan el texto en su totalidad, pero realizaremos modificaciones significativas a ambos trabajos. En primer lugar, tomaremos la división propuesta por Fokkelman de un poema dividido en varias secciones, pero añadiremos la existencia de 7 versículos que actúan como bisagras, esto es que producen un ruptura entre lo anterior y las diferentes estancias siguientes. De la presentación de la estructura de Vincent rescatamos la existencia de ciertos temas que se repiten y nos permiten ir tejiendo una compleja red de relaciones que mantienen al texto unido y le otorgan sentido.

Por lo tanto, la metodología que utilizaremos es la división del poema en secciones de sentido menores, indagando acerca de las repeticiones de ciertos elementos poéticos (pueden ser personajes, acciones u otros elementos).

Debemos aclarar que al igual que M. Vincent, creemos que las divisiones basadas en la métrica, que es parte del trabajo de J. Fokkelman, no son

posibles por causa del lenguaje del poema. Esto se debe a que no hay consenso dentro de la poética bíblica acerca de la métrica, menos aún dentro de un poema que denota un uso del lenguaje para nada convencional (cambios de persona, uso de sufijos en primera persona, etc.). Los arcaísmos contenidos en el poema hacen de la métrica un problema más complejo, incluso realizando comparaciones con textos ugaríticos (GEVIRTZ, pp. 423-424). Esto nos demuestra la dificultad de realizar un análisis estructural basándose principalmente en la métrica, al estilo de J. Fokkelman, pero es necesario indicar que la labor de encontrar un esquema métrico nos puede permitir discernir mejor las divisiones estructurales y temáticas de los textos poéticos.

Nuestra división está sustentada en una estructura literaria en siete secciones donde cada estancia está precedida de un versículo que actúa como bisagra introductoria:

<i>Introducción al poema</i>
Versículo 1: Presenta a los personajes y los expone como los autores del poema.
<i>Bisagra 1</i>
Versículo 2: Inicio del poema, se realiza una invitación al canto que se indica con el imperativo הוֹדִי וּכְרַב Sección 1 Versículos 3-5: Se desarrolla una Teofanía, vinculada a la tradición del Sinaí, que muestra la presencia de Adonai (aunque las referencias al Señor no usan verbo, salvo dos infinitivos). Fuerza a los poderosos a prestar atención por causa de los eventos que se desarrollarán.
<i>Bisagra 2</i>
Versículo 6a: Encontramos una definición temporal de la opresión del pueblo de Israel. No se encuentran verbos pero hay un cambio temporal: el tiempo, que es indefinido en la teofanía, pasa a una determinación temporal (יָמִיב)
<i>Sección 2</i>
Versículos 6b-8: Muestra la realidad socioeconómica del pueblo de Israel y señala que la posible causa del combate, que está por relatarse, es por la elección de otros dioses. (מִיִּשְׁכָּנָה מִיְהוָה לְרֵחֲבִי)
<i>Bisagra 3</i>
Versículo 9: Redefinición religiosa y nueva opción por el Señor. Se introducen dos participios y se usa el imperativo plural, además hay un cambio que se indica con el sufijo de 1º persona y encontramos la reintroducción del Señor como sujeto activo (הוֹדִי desaparece desde el versículo 5 y se reintroduce aquí).

Sección 3
Versículos 10-12: Débora convoca al pueblo a la reflexión y a la alabanza de la justicia de Adonai e introduce el conflicto armado. Hay una transición de verbos participios, iniciados en la bisagra 3, a imperativos.
Bisagra 4
Versículo 13: Cambia el tono de los verbos para indicar traslado físico. Se pasa de la 2° singular (imperativos) a 3° plural, pero el cambio significativo es que comienza la lista de tribus.
Sección 4
V.14-18: Introducción de las tribus y su participación. Es un listado detallado de las tribus y sus características más importantes, hay un amplio uso de verbos que indican movimiento, probablemente de tropas para el combate.
Bisagra 5
Versículo 19: Señala el fin del listado y se menciona el combate en sí. Se pasa de una preponderancia de verbos de 3ª M. singular a 3ª M. plural, que indican un cambio en los participantes de la siguiente sección.
Sección 5
Versículos 20-22: El conflicto y sus consecuencias. Se relata la victoria del Señor sobre Sísara, con la ayuda del río Quisón.
Bisagra 6
Versículo 23: Maldición a Meroz por no participar en el combate, contrasta con la bendición siguiente. Hay un cambio en el estilo verbal con preponderancia de la 2ª M. plural clausurando los verbos de movimiento con la negación de uno de ellos. (וְלֹא-בָּאוּ) “no vinieron”.
Sección 6
Versículos 24-26: Introducción de Jael y su importancia en la victoria definitiva de Israel.
Bisagra 7
Versículo 27: Destino final de Sísara, la connotación sexual se contrasta con el destino de sus conquistados según indica la madre de Sísara en los siguientes versículos. Aquí la ruptura que se produce corresponde al género de los verbos, se pasa del F al M, para introducir un F diferente en los siguientes versículos.

Sección 7
Versículos 28-30: Presentación de la madre de Sísara, se indican sus expectativas desconociendo el destino final de su hijo.
Final
Versículo 31: Formulación final contra los enemigos de Israel. Este versículo sirve de conclusión a nuestro texto, se hace imposible definir su carácter de texto añadido.

En un primer análisis de la estructura se observa un evento central, la participación de las tribus en el conflicto, que se encuentra rodeado por múltiples temas que parecen ser construcciones poéticas independientes y agregadas posteriormente. Pero una lectura más detallada demuestra que nuestra estructura está construida a través de fuertes vínculos internos que exponen la integridad textual, así como también un poema hábilmente construido donde una sección puede vincularse a otras. A continuación explicaremos varios de estos vínculos:

La primera bisagra introduce a Israel como pueblo, concepto que permanece en el texto hasta el versículo 11, antes de iniciar la sección de la mención de las tribus. Esto nos da la idea de que las tribus que participan, o no, son parte del pueblo de Israel; igualmente cualquier mención de Israel desaparece luego del conflicto, lo que indica que la victoria final es de Adonai, a través de Jael.

Esta misma bisagra posee un vínculo con la bisagra 3, ya que los voluntarios mencionados en el versículo 2 reaparecen en el versículo 9 y la raíz que se utiliza en ambos casos es $\square\square\square$, además ambos versículos finalizan con una exhortación a la alabanza de Adonai ($\square\square\square\square\square\square\square\square$).

La sección 1, la teofanía, tiene vínculos con la 5 cuando hace referencia a los reyes que deben prestar atención, se advierte a los reyes que van a combatir contra Israel y se los menciona en el versículo 19. También hay un anticipo del combate de Adonai contra los enemigos de Israel, la lluvia que se produce por el movimiento de Adonai involucra a los astros que combaten y que inundan el torrente de Quisón.

La bisagra 2 introduce al personaje de Jael, el cual tomará relevancia en la sección 6 cuando actúa contra Sísara. El sentido de este versículo (6) no depende del personaje de Jael; su función básica es la definición temporal del evento, por lo tanto su función es literaria y busca vincular al evento en sí, con relación al accionar de la propia Jael.

La sección 2 incluye tres temas fundamentales en el texto. En primer lugar el campesinado desapareció, pero en la sección 3 reaparecen como representantes de la justicia de Adonai, anticipando el destino final de paz para

el pueblo. En segundo lugar Débora se identifica como una madre en Israel que se levantó para mejorar la realidad social de su pueblo, en contraste con la madre de Sísara en la sección 7 que desconoce el destino final de su hijo. En tercer lugar se anticipa el combate, se indica que un conflicto es inminente y que todo el pueblo debe participar.

La sección central, la 4, muestra el vínculo de las tribus con Débora y Barac y menciona cuáles componen el pueblo de Israel. Esta sección es considerada central porque goza de cierta independencia literaria; ya que si bien tiene vínculos con el combate de la sección 5, su función principal es definir qué tribus componen el colectivo Israel y cuáles han participado activamente en el conflicto.

La bisagra 5, que se había mencionado en relación con la bisagra 2, indica que del combate los reyes no se han llevado botín alguno, pero en la sección 7 una de las preguntas que se hacen es acerca del botín que debieran repartirse los seguidores de Sísara.

La sección 5 contiene la primera mención de los caballos y los carros, los cuales fueron arrastrados por el torrente de Quisón, pero esta destrucción no es conocida en la última sección y se muestra la oposición entre lo que se espera de un poderío militar y lo que acontece con la intervención de Adonai.

Las últimas dos secciones (6 y 7) muestran el accionar de Jael, quien ya fue presentada, y que engloba el destino final de los poderosos (Jue 5:25-27), a quienes Adonai se enfrenta (Jue 5:3; 13; 19 y 23). Y muestran, irónicamente, el desconcierto de la madre de Sísara quien desconoce el destino final de su hijo.

Como se puede observar, la dependencia interna de sentido nos muestra que la construcción de este texto representa una estructura más compleja de lo que se observa a simple vista. La separación en bloques temáticos nos permite construir una idea del contenido del poema y de la redacción del mismo.

Tomando la estructura y las relaciones internas observamos que la tesis de A. Globe (GLOBE p. 495; KOSMALA, pp. 423-445) de que la multiplicidad de temas sería la regla de la poética de este siglo se confirma. Porque cada bloque que parece ser independiente en realidad posee relación con el resto del texto y hace que la lectura entre bloques temáticos sea fluida y no parezca, como indican algunos autores, que sean varios poemas diferentes colocados alrededor de la sección central.

Conclusión

Luego de algunas exposiciones exegéticas y de la presentación de nuestra estructura, debemos esbozar algunas reflexiones finales.

Nuestra estructura nos permite profundizar en la riqueza del texto y de sus relaciones internas. Nos ayuda a realizar un análisis más detallado de

la gran variedad de temas que se incluyen, (la teofanía, la situación del campesinado, el rol de Débora, el accionar de Jael, las tribus de Israel, etc.), pero además nos ayuda a profundizar en el estudio de este género poético (la creación de vínculos entre secciones, los cambios de personas, las variantes verbales, etc.).

Este canto, una pieza de poesía única, nos abre la posibilidad de abordarlo desde distintas metodologías, y cada una de ellas nos permitirá extraer más datos e información. Existe la posibilidad de realizar un abordaje lingüístico, literario, socio-político, entre otros; también se puede indagar en las relaciones que este texto tiene con otros textos bíblicos (p. ej. los salmos 69 y 83) y trabajar desde las diferentes tradiciones que podemos encontrar en el texto (el agua como elemento salvífico del pueblo de Israel). Por otra parte se podría ahondar en la relación que tiene el poema con la prosa del capítulo anterior, así como también su rol en el libro de Jueces y su importancia para la Historia Deuteronomista. También se puede investigar acerca del rol de la mujer en este texto, Débora es el personaje principal de Israel, Jael es quien lleva a cabo la victoria de Adonai sobre Sísara, y la madre de Sísara toma un rol más pasivo; sin embargo las tres son imprescindibles para nuestro texto.

Nuestro canto nos presenta muchísimas alternativas de investigación y análisis y en todas ellas creemos que la estructura literaria presentada nos puede ayudar a profundizar en cada una de ellas. Ya que nos brinda un marco de referencia y expone las diferentes secciones temáticas a la vez que nos permite visualizar las relaciones y las dependencias entre ellas.

Bibliografía

- ALBRIGHT, W. *A Revision of Early Hebrew Chronology*. En: *Journal of Palestine Oriental Society* n. 1, p. 54, 1921.
- BLINKINSOPP, J. *Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah*. En: *Biblica* 42, 1961, pp. 61-76.
- CRAIGIE, P. *The Song of Deborah and the Epic of Tukulti-Ninurta*. En: *Journal of Biblical Literature* 88, 1969, p. 254.
- FOKKELMAN, J.P. *The Song of Deborah and Barak: Its Prosodic Levels and Structure*. En: Wright, D. (ed). *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*. Winona Lake: Eisenbraus, 1995, pp. 595-628.
- GEVIRTZ, S. *Patterns in the Early Poetry of Israel*. Chicago: University of Chicago Press, 1963, pp. 12-13.
- KOSMALA, H. *Form and Structure in Ancient Hebrew Poetry*. En: *Vetus Testamentum* XIV, 1964, pp. 423-424.
- GLOBE, A. *The Literary Structure and Unity of the Song of Deborah*. En: *Journal of Biblical Literature* 93, 1974, p. 499.
- MAYFIELD, T. *The Accounts of Deborah (Judges 4-5) in Recent Research*. *Currents in Biblical Research* 7:3, 2009, pp. 324-325.
- MCDANIEL, Thomas. *The Song of Deborah: Poetry in Dialect*. Pennsylvania: Palmer Theological Seminary, 2003, pp. 89-105.
- MOOR, J.C. *The Twelve Tribes in the Song of Deborah*. *Vetus Testamentum* XLIII, 1993, pp. 483-494.
- VINCENT, M. *The Song Of Deborah: A Structural And Literary Consideration*. *Journal of Palestine Oriental Society* 91, 2000, pp. 62-64.
- WEISER, A. *Das Deboralied: Eine gattungs und traditionsgeschichtliche Studie*. *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 71, 1959, pp. 67-97.

José Ademar Kaefer¹

Las “Tribus de Israel” Memorias remanentes en Jue 5,14-18

The “Tribes of Israel” Memories Remaining in Jg 5,14-18

Resumen

El foco de la investigación es Jue 4-5, una unidad muy estudiada para hablar de los primeros días de Israel. Hoy, sin embargo, estos textos están bajo “sospecha” porque son considerados de composición tardía, no antes del período post-exílico. No obstante, entendemos que, a pesar de que su forma final sea tardía, en su interior se encuentran unidades menores que esconden antiguas tradiciones que pueden reportar los orígenes de lo que más tarde sería Israel Norte. Un ejemplo es la perícopa de Jue 5,14-18, donde se revela una memoria especial de Benjamín, cuyo poco relevante desempeño histórico, de cuando las monarquías de Israel Norte y Judá ya están instituidas, no tienen razón de ser. Estas memorias deben ser remanentes de la resistencia salida del corazón de las montañas del territorio benjaminita. Si es así, Jue 5,14-18 estaría en sintonía con las antiguas tradiciones presentes en 1Sam 9- (12)14.

Palabras-clave: Jueces, Israel Norte, tradiciones, memorias, Benjamín,

Abstract:

The focus of this research is Jg 4-5, a much studied unit to talk about the early days of Israel. Today, however, these texts are under “suspicious” because they are considered late composition, not before the post-exilic period. Nevertheless, we understand that, although its final form is late, inside are smaller units that hide ancient traditions that can report to the origins of what later would be Israel North. An example is the pericope of Jg 5,14-18 which reveals a special memory of Benjamin, whose little relevant historical performance, when the monarchies of Israel North and Judah are already introdu-

¹ Doctor en Sagrada Escritura por la Universidad de Münster, Alemania; pos-doctorado por el Departamento de Arqueología de la Universidad de Tel Aviv; profesor titular de Primer Testamento en el Programa de Pos-Graduación en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo – UMESP; coordinador del grupo de investigación “Arqueología del Antiguo Oriente Próximo” (<https://portal.metodista.br/arqueologia>). E-mail: jademarkaefer@gmail.com

ced, has no reason to be. These memories must be remnants of saulida resistance in the heart of the mountains of Benjaminite territory. If so, Jg 5,14-18 would be in line with the ancient traditions present in 1Samuel 9-(12)14.

Keywords: Judges, Israel North, traditions, memories, Benjamin.

Introducción

La idea de las doce tribus de Israel, que habían formado una confederación tribal (NOTH, 1966), es un concepto que fue introducido tardíamente de la literatura bíblica y, por lo tanto, no se sostiene históricamente (KAEFER, 2010, pp. 169-177). Lo mismo se aplica para el concepto “hijos de Israel” (KAEFER, 2016b, pp. 402-426). La época de los jueces, en cuanto organización nacional de una única y gran nación en torno a un único Dios (Yahvé) y un único santuario (Silo), que habría existido antes de la instauración de la monarquía en Israel, es una construcción teológica del segundo templo en el pos-exilio. Es decir, es una construcción en favor de la teocracia del templo, donde los sacerdotes como jueces, administraban en nombre de Dios. ¿Cuál es, entonces, el propósito de este ensayo para referirse a las tribus de Israel? El objetivo es participar en el análisis de Jue 4-5 con el fin de rescatar posibles resquicios que pueden remitir a antiguas tradiciones de Israel Norte. No necesariamente remitir a los orígenes de esas tradiciones, sino a un periodo en el que posibles estratos literarios ya fueron utilizados como propaganda nacional.

1. El libro de los liberadores (Jue 3,7-12,15)

Quien primero identificó Jue 3,7-12,15 como un libro independiente, “la colección de los salvadores/liberadores” e incluso “el libro de los héroes” fue W. Richter (1964). A pesar de que no haya unanimidad en torno a la teoría de Richter (VAN SETERS, 2008, pp. 345-353), es ampliamente aceptado que Jue 3,7-12,15 tuvo una larga trayectoria independiente y, como un todo, hizo parte del libro de los Jueces (1-21), y probablemente sólo fue unido a los demás libros históricos mucho tiempo después, no antes del período pos-exílico (LANOIR, 2004, p. 332).

Sin embargo, dentro del conjunto del libro de los Jueces (1-21) y, más concretamente, dentro del conjunto de libros de los liberadores (3,7-12,15), existen unidades menores. Una de estas unidades son los capítulos 4-5. Es decir, estos capítulos están organizados sincrónicamente como una unidad. Pero, incluso esta unidad (4-5) contiene varias interrupciones literarias (diacronía), lo que sugiere que no sólo el conjunto de libro pasó por un largo proceso redaccional, donde las unidades menores, con diferentes orígenes fueron

utilizadas para construir la forma final del texto, sino también las unidades menores, como Jue 4-5, fueron sometidas a revisiones.

2. *La batalla y el himno (Jue 4-5)*

Jue 4-5 se caracteriza como una unidad de redacción tardía, pos-exílica. He aquí algunos ejemplos que lo confirman. En primer lugar, la estructura sigue el mismo esquema de las otras unidades de Jue 3,7-12,15, es decir, después de la muerte de un juez o salvador/liberador, los israelitas volvían a hacer lo que era malo a los ojos de Yahvé y, por lo mismo, Yahvé los entrega en manos de los enemigos. Los israelitas, entonces, claman a Yahvé, quien les envía un nuevo liberador (Jue 4,1-3), en este caso una liberadora. Esa es una forma típica de la teología del templo en el post-exilio², la cual atribuye las desgracias del pueblo al culto a otros Dioses, que en el pos-exilio pasan a ser llamados falsos dioses. Y solamente el retorno a Yahvé puede salvarlos del mal.

Otra característica típica de esta redacción es la acción de Yahvé. Es decir, quien libera es Yahvé y no el pueblo o el/la juez/jueza. El mérito no es el pueblo, sino de Yahvé (4,6) y quien entrega el ejército Sísara en manos de Barac también es Yahvé (4,7.14). Él es quien va al frente (4,14) y quien derrota a Sísara a filo de espada (4.15-16). Entregar a Sísara en manos de una mujer (4,9.18-21) parece ser una sátira de esta teología para mostrar la insignificancia del poder del enemigo frente a la grandeza de Yahvé.

Todavía es posible percibir la composición final tardía de la unidad 4-5 por el paralelo con hace con Ex 14-15 (ZENGER, 2004, p. 420). Mientras Jue 4 (derrota de Sísara y liberación de Israel) se presenta como un paralelo de Ex 14 (derrota del faraón y liberación de Israel), Jue 5 (canto de Débora a Yahvé, que lanzó al ejército de Sísara en las corrientes de Quisón) se muestra cómo paralelo de Ex 15 (canto de Miriam a Yahvé, que lanzó al ejército de faraón en el mar de los juncos).

Pero tampoco Jue 4-5 es una unidad cohesionada. Es posible encontrar divisiones o capas de procedencia distinta. Es decir, Jue 4-5 no es el resultado de un solo autor (DE HOOP, 2009, p. 155), a pesar de que el texto pueda ser leído de forma sincrónica como un todo. El redactor final buscó darle una forma, con una estructura lógica, pero su contenido tiene diferentes estilos y géneros literarios. Por ejemplo, el capítulo 5 se distingue claramente del capítulo 4. Mientras éste se presenta en forma de prosa, el capítulo 5 se caracteriza como poesía, más específicamente como un himno (5.1), un himno de alabanza a Yahvé (5.3). Es notable que los versos de 4,1-3 y 4.23-24 forman el marco de la historia de Débora, así como los versos 5,1-3 y 5,31 forman el

² Entendemos por pos-exilio no necesariamente el período persa, sino también el período griego, donde tal vez el libro haya adquirido su forma final.

marco del himno. El himno es, probablemente, más antiguo, o por lo menos parte de él, la historia de Débora. Pero, también al interior del himno (Jue 5) podemos encontrar un bloque, cuya naturaleza difiere de los demás versículos de este capítulo, como es el caso de los vv. 14-18, que serán objeto de nuestro análisis, más adelante.

Es bien probable que en su origen, el himno no fuese atribuido a Débora, sino que fuese un himno independiente, y sólo más tarde haya sido asignado a ella (5,7.12.15). Refuerza esta hipótesis el v. 12, que, al introducir a Débora, interrumpe la narración del canto. Por lo tanto, es posible que el himno haya sido una alabanza cantada a Yahvé después del triunfo en una batalla, cuyo contexto exacto se pierde (DE HOOP, 2009, p. 160). La constante referencia al pueblo que acudió a la batalla parece demostrar esta posibilidad.

Es posible también que la mención a Débora (4,5), que juzgaba debajo de una palmera (*tōmer*) sea el resquicio de una memoria sobre un santuario que allí habría existido. Gen 35,8 parece dar eco a esta hipótesis: “Y murió Débora, nodriza de Rebeca, y fue sepultada al pie de Betel, debajo de la encina. Y la llamo por el nombre de Alon Bacut (roble de las llantos)”. Se sabe que el roble (*‘alôn*) o el tarabinto (*‘elâh*), femenino de la misma raíz, era considerado un árbol sagrado. Y, por extensión, para ilustrar, la forma masculina “El” (*‘el*) y la femenina “Elah” (*‘elâh*).

Los versículos 5,4-5, que tratan de la manifestación de Yahvé, son prácticamente una copia de Deut 33,2; Hab 3,3-7 y Sal 68,8-9. Estos textos sitúan el origen de Yahvé en el sur del desierto de Negueb, entre las regiones del Sinaí, Seir, Edom, Temá etc. (RÖMER, 2015, pp. 38-48)³. Los versículos 5,6-13 y 5,19-30 retoman nuevamente el contenido del capítulo 4. Dicho de otra forma, Jue 5,6-13 recuerda el error de Israel hasta que Débora se levanta, y Jue 5,19-30 celebra la victoria de Yahvé y la muerte de Sísara a manos de Jael, narrada en Jue 4. Esta estructura evidencia que Jue 5,14-18 forma una perícopa al interior del conjunto del capítulo 5. Estos versículos serán objeto de nuestro análisis más detallado, a continuación.

³ Referencia similar fue encontrada en los escritos de Kuntillet ‘Ajrud. Con todo, a nuestro entender, eso no necesariamente es una prueba contundente de que el culto a Yahvé haya tenido su origen en estos pasajes, próximos al sur de Judá. Creemos que aunque carecemos de una investigación más detallada, la posibilidad del culto a Yahvé tiene su origen en el norte, al norte de Mesopotamia, la región de Siria, Ugarit, Mari, Ebla, Gilead, etc. Dado que las más recientes investigaciones apuntan cada vez más a Israel Norte, como lugar de origen del Israel primitivo, entre las montañas de Benjamín-Efraín-Gilead, es plenamente convincente que el Israel primitivo haya sufrido mayor influencia cultural y religiosa de Mesopotamia, que de la región del sur del Negueb y de Egipto. Nos parece que sólo más tarde, a partir del siglo VIII a.C., el culto a Yahvé pasó a ser asociado a las regiones del sur de Judá y al sur de Transjordania.

3. *Un antiguo canto (Jue 5,14-18)*

Los versículos 14-18 forman una unidad independiente. Aquí se habla de tribus o clanes y regiones que participaron o no de una batalla. El conjunto de los versículos parece indicar una entidad nacional. La diferencia, con relación a los demás versículos de Jue 5 se puede percibir, por ejemplo, en la fuerte reprobación que sufre Meroz (5,23), que por no acudir a la batalla es maldecido por el ángel, tanto él como sus habitantes. Tres veces se está repetida la raíz del verbo “maldecir” (*ʾrr*) sobre Meroz y sus habitantes en un único versículo. A diferencia de las otras tribus de la unidad vv. 14-18, que tampoco acudieron a la batalla, pero que sufren una reprensión bastante menor. La propia mención al “ángel de Yahvé” (*malʾak YHWH*), muestra la influencia de la teología babilónica en este versículo (5,23). También vale la pena mencionar que en la unidad 5,14-18 no hay ninguna referencia a Yahvé, lo que parece ser una indicación de la antigüedad de esta perícopa. Veamos:

Jue 5,14-18

¹⁴ *Las raíces de Efraím en el valle. Detrás de ti (está) Benjamín con tus pueblos. De Makir descienden príncipes, y de Zabulón los que empuñan bastones de bronce.*

¹⁵ *Y mis jefes (están) con Isacar, con Débora e Isacar. Así Barac, en el valle se lanza a sus pies. En los arroyos de Rubén, grandes deliberaciones de corazón.*

¹⁶ *¿Por qué permanecen entre los apriscos para escuchar los silbidos de los rebañeros? En los arroyos de Rubén, grandes deliberaciones de corazón.*

¹⁷ *Más allá del Jordán, Galaad descansa, y Dan, ¿por qué vive en naves extranjeras? Aser permanece al margen de los mares, tranquilo en sus puertos reposa.*

¹⁸ *Zabulón es un pueblo (que) arriesga su vida para morir. Y Neftalí sobre alturas del campo.*

La perícopa presenta una composición difícil para la traducción. Algunos construcciones no parecen tener sentido. Tiene palabras que aparecen pocas veces en la Biblia, lo cual hace que no haya mayor seguridad al momento de la traducción. Basta comparar el texto masorético con la Septuaginta para tener una idea de las dificultades. La diferencia es tan grande entre ambos textos es muy posible que la Septuaginta tuviese como base otro texto hebreo, diferente al texto masorético. Para quien tiene dificultad para leer en hebreo y griego, le sugerimos que compare las traducciones que tienen Biblias. Él o ella pronto se darán cuenta de la diferencia entre una traducción y otra que, en muchos casos, cambia completamente el sentido del texto.

Con todo, la forma arcaica del texto tiene un componente favorable: es una prueba de la composición antigua de la perícopa o por lo menos de parte de ella. A más de eso, se percibe aquí y allá costuras y añadidos. No es posible

abordar en este ensayo todos los problemas textuales- Vamos a mencionar apenas algunos.

El versículo 14, que difiere bastante de la Septuaginta, parece querer decir que Efraín desciende de Amalec, “De Efraín sus raíces en Amalec”. En el libro de Jueces, y en particular en el libro de los liberadores, los amalecitas son presentados como grandes enemigos de Israel. En 3,16 Amalec y Amón se alían a Eglón a luchar contra Israel y tomar la ciudad de las palmeras (Jericó). En 6,3 los amalecitas son acusados de invadir las tierras israelitas para robar las cosechas agrícolas. En 6,3.33 y 7,12 y los amalecitas, junto con los madianitas y los hijos del oriente, se encuentran acampando en el valle de Jezreel para hacer la guerra contra Israel. En 10.12, los amalecitas, junto con los egipcios, amorreos, amonitas, filisteos, sidonios y meón, son mencionados como referencia para hablar de los enemigos históricos de los hijos de Israel. Por lo tanto, visto a partir de ese plano, el comienzo del v. 14 es una fuerte crítica a Efraín. La Septuaginta, a su vez, presenta una versión bien diferente y positiva de este verso. Lo que parece indicar que ella tenía una fuente hebrea distinta al texto masorético, o que el texto masorético fue cambiado, con el fin de difamar la imagen de Efraín.

También en el versículo 14, al final, tenemos la expresión *bšēbet sōfer*, que literalmente significa “el bastón de escriba.” Es una extraña expresión para un contexto de guerra. ¿Qué estaría haciendo un escriba en una batalla? Optamos por “bastón de bronce”, que parece ser mejor alternativa, aunque insegura, para indicar la acción de comando de Zebulón

El versículo 15 comienza con la expresión *wšaray*, un sustantivo plural, con sufijo en la primera persona del masculino singular. Literalmente significa: “mis jefes”. Las Biblias tienden a leer el sustantivo como un constructo, ignorando el sufijo en la primera persona, quedando: “Los jefes de Isacar están con Débora”. Es una lectura forzada para encontrarle sentido a la frase. Sin embargo, los problemas del versículo no terminan ahí. En el segundo hemistiquio tenemos aún un duplicado del nombre propio Isacar, que no tiene necesidad de ser. La Septuaginta omite la repetición del nombre “Isacar”, así como el nombre “Barac”.

También el tercer hemistiquio del versículo 15 es muy problemático. La mejor traducción que encontramos, buscando mantener la literalidad, es: “Así, Barac en el valle se lanza a sus pies”. ¿Qué significa esto exactamente? ¿Lanzarse a sus pies quiere decir ir a su encuentro? ¿Sería una persecución? ¿Pero de quién? Al final, el versículo 15 es todo complejo, a excepción del cuarto hemistiquio, que se refiere a Rubén. Pero, igual que en la expresión *bi-laḡôt*, que traducimos por “en clase de”, pero también puede significar “divisiones”, “territorios”, deja dudas.

En el versículo 16, la dificultad mayor es con la expresión *hamišpāta-yim*, de difícil traducción porque sólo aparece aquí y en Gen 49,14, donde es

aplicada a Isacar, como veremos más adelante. Por la forma, parece que se trata de una duplicidad. Las opiniones se dividen entre “alforjas” (SKINNER, 1930, p. 526; VON RAD, 1972, pp. 345 y 350; SEEBASS, 2000, p. 165) y “apriscos” (KITTEL, 1959, p. 24; WESTERMANN, 1982, p. 266). Es convincente que para Gen 49,14-15, la mejor traducción sea “alforjas”, dado el contexto de servicio forzado del cual Isacar parece ser víctima (KAEFER, 2006, pp. 135-147). Con todo, aquí donde Rubén es acusado de estar ocupado liando con los rebaños (*ʾādarym*), creemos que “apriscos” se aplica mejor.

Los versículos 17 y 18 no tienen tantos problemas textuales, a pesar de que el exacto significado de su contenido no se presenta con claridad: Galaad (¿Gad?) habita, “descansa” más allá del Jordán: Dan en los navíos; Aser junto al mar; Zebulón arriesga su vida; Neftalí en las alturas

4. *La lista original*

La perícopa 5,14-18 presenta dos grupos de tribus/clanes distintos. El primer grupo son las tribus/clanes que participaron en la batalla, y cuya bravura es exaltada: Efraín, Benjamín, Maquir, Zebulón, Isacar y Neftalí (vv. 14,15 y 18). Zebulón es mencionado dos veces (vv. 14 y 18). Neftalí aparece sólo al final, y no está clara su acción, si participó o no en la batalla. El sustantivo masculino plural *Maróm* (altos o alturas) no da muchas pistas. Tal vez sea una referencia a su ubicación en las montañas, como da a entender Jue 4,6.10, donde Zabulón y Neftalí son destacados y también aparecen juntos. Es posible que la nueva mención a Zebulón y la introducción de Neftalí (v. 18) sea para componer el marco de la perícopa. Supuesta esta hipótesis, el hecho de la métrica de ese verso difiere de la del resto del himno y se parece más al estilo de los dichos tribales de Gen 49, como veremos más adelante.

El segundo grupo está formado por las tribus/clanes reprendidos por no acudir al llamado: Rubén, Galaad (Gad), Dan y Aser. Aquí hay un cambio de estilo y los motivos por la no participación en la batalla son bastantes genéricos: Rubén, porque estaba ocupado con su rebaño; Galaad se quedó descansando al otro lado del Jordán; Dan en sus navíos; y Aser junto al mar. Por la característica parece que estos versículos, que comprenden a las tribus/clanes reprendidos, tenían otro origen.

Es probable que el canto original contuviese solamente el grupo que acudió a la batalla: Efraín, Benjamín, Maquir, Zebulón, Isacar y Neftalí. Es decir, que el himno fuese en un principio un antiguo canto a guerreros que regresaban victoriosos de una batalla, y que más tarde haya sido asociado a Débora y Barac. Es posible que la confusa construcción del primer hemistiquio del verso 15, que repite Isacar, junto a Débora, haya tenido la función de incluir a Débora, hasta ahora ausente en la perícopa. Se presume que el momento en que Débora y Barac fueron añadidos al himno fue también

cuando el grupo de tribus reprendidas fue agregado. Por lo tanto, el grupo de tribus de la lista original era bien pequeña, máximo de seis.

5. *Jueces 5,14-18 y Génesis 49,13-(18)24^a*

Como ya hemos afirmado, Jue 5, Gen 49,1-28 y Deut 33 son tres textos paradigmáticos para la identidad tribal de Israel y Judá. Para nuestro propósito, Gen 49, de manera especial, se presenta como un paralelismo con Jue 5. Así como Jue 5,14-18, también Gen 49,13-(18)24a contiene un extracto antiguo que, antes de ser incorporado por la teología judaica de Jerusalén, exaltaba la figura de Judá (49,8-12), esta era un texto independiente y paradigmático para afirmar la identidad de Israel Norte, con alabanzas a Efraín, que era la tradición tribal dominante en la región (KAEFER, 2006, pp. 193-215).

El grupo de tribus reprendidas en Jue 5,14-18 (Rubén, Galaad, Dan y Aser) parece haber sido copiado de Gen 49 o viceversa. Aquí como allá, un grupo de tribus es despreciado. Y, como ya dijimos antes, en ambos textos se encuentra la misma expresión que no aparece en ningún otro lugar de la Biblia, excepto en estos dos pasajes. Nos referimos a la expresión *bên hamišpôtâyim*. En Jue 5,15b-16, Rubén es acusado de no haber acudido al llamado y de haber permanecido “entre los apriscos” o “entre las alforjas” (*bên hamišpôtâyim*). Esta misma acusación es hecha a Isacar en Gen 49,14. Es decir, lo que aquí es atribuido a Rubén, en Gen 49,14 es atribuido a Isacar, que aquí es alabado (Jue 5,15). Esto es imposible que sea mera coincidencia. Resta saber quién copió a quien. La tendencia es creer que Jue 5,16 es más antiguo.

6. *Topónimos en vez de tribus*

Los nombres presentes en el texto parece que indican más a lugares o regiones que a tribus/clanes. Esto, porque la expresión “tribus de Israel” es una referencia tardía, así como el nombre de “Israel”, y más aún el de “hijos de Israel” (KAEFER, 2016b, pp. 402-426). Tanto así, que estas expresiones no aparecen en el texto en análisis, lo que habla en favor de su antigüedad. En lugar de ello, tenemos el sustantivo “pueblo” (*am*), presente en el v. 14: “Benjamín con tus pueblos”; y en el v. 18: “Zebulón, pueblo que arriesgó su vida”. “Pueblo” parece ser la memoria antigua, que más tarde fue sustituida por “hijos de Israel” o “Israel” (OTTERMANN, 1997, p. 35), como se puede ver en Jue 5,2.9.11. Por lo tanto, lo que probablemente tenemos aquí es una mención a los habitantes de una determinada región o montaña, llamado pueblo de aquel lugar: montaña de Efraín, de Benjamín, Tabor, Galaad etc. Un “pueblo” que no debió ser un grupo muy grande.

También con relación a las tribus/pueblo que no acudieron, con cierta dosis de sátira, se trata de topónimos. Por ejemplo, la referencia a los “clanes” o “divisiones” (*pôlagot*) de Rubén, repetido dos veces. Así también Galaad,

al otro lado del Jordán, no es un pueblo/tribu, sino una región. Es posible que el periodo de la composición, no hubiese un pueblo que haya sido identificado con Gad.

La redacción da la primacía o mayor importancia de Efraín, que encabeza la lista. Más allá de que “sus raíces en Amalec” parecerían querer deshacer esta opinión⁴. El motivo de tal preferencia por Efraín, probablemente se dio porque estamos en la capital Samaria (1Re 16,23-28), localizada en la región montañosa de Efraín (Jue 16). En ese sentido puede ser leída también la identificación de Débora, que “habitaba debajo de la palmera de Débora, entre Ramá y Betel, en la montaña de Efraín” (Jue 4,5). El origen del escrito más antiguo de esta perícopa, por lo tanto, puede ser localizado en el tiempo de los Omridas (KNAUF, 2005, p. 168), entre los años 885-840, o tal vez más tarde, en el reinado de Jeroboam (788-747), cuando Israel Norte tuvo una gran expansión económica y geográfica. Con todo, la memoria retratada por las letras del texto en cuestión parece retroceder a periodos anteriores. La base fundamental para esta hipótesis la ponemos en el papel que desempeña allí Benjamín.

7. *Benjamín y el origen del futuro Israel*

En la perícopa de nuestro análisis (Jue 5,14-18), entre las tribus/clanes que acudieron al llamado, v. 14-15b.18, que parece ser la tradición más antigua del texto, Benjamín aparece en segundo lugar en la lista, después o a la retaguardia de Efraín: “atrás de ti, Benjamín con tus pueblos”. La expresión “atrás de ti” no tiene una referencia clara, si es atrás de Efraín o de Débora y Barac o, incluso atrás de Yahvé. En todo caso, Benjamín tiene una posición importante en el canto. Si entendemos que Efraín es puesto al inicio por el redactor, por ser donde se localiza la capital Samaria, entonces Benjamín, como segundo, en la retaguardia del liderazgo, sería el primero en orden de importancia.

De acuerdo a Gen 35,16-25, Benjamín es el segundo hijo de Raquel, pero posiblemente el primero (MOWINCKEL, 1958, pp. 145-146) y tal vez el único. Su madre lo llamó ‘hijo de mi dolor’, cambiado por Jacob a “hijo de mi mano derecha”, como forma para referirse al “hijo del sur”, que debió ser el verdadero sentido del nombre, para aludir a la región montañosa del sur de Efraín (NOTH, 1966, p. 71), fronteriza con Judá. La historiografía bíblica acostumbra presentar el territorio de Benjamín (Jue 18,11-28) como el menor de las tribus de Israel (Num 1,37; 26,41; 1Sam 9,21). Con todo, la planicie de Benjamín, de donde se originó el nombre con el cual fueron conocidos sus

⁴ ¿Obra del redactor deuteronomista en contra de Efraín? Caso similar, en un intento de deshacer la primacía de Efraín, encontramos en Gen 49,22-26. Sólo que allí Efraín fue retirado y sustituido por José (KAEFER, 2006, pp. 193-215).

habitantes, tenía una fuerte y antigua identificación con la historia de Israel. Tanto que hay una cierta disputa por parte de algunos estudiosos que quieren defender la tradición y el territorio benjaminita como parte del territorio de Judá y no de Israel Norte. Es decir, dada la importancia de la región de Benjamín para la geopolítica de Israel, ella habría tenido mayor identificación con Judá que con Israel Norte (NA'AMAN, 2009, pp. 335-349).

Es muy probable que allí, al interior de las montañas del territorio de Benjamín, entre Gibeá y Gebeón (FINKELSTEIN, 2011, pp. 348-367), estén las raíces de lo que más tarde será Israel. Es de esta región benjaminita donde tenemos las tradiciones más antiguas del libro Primero de Samuel, especialmente los capítulos 9-(12)14 (KAEFER, 2016b, pp. 402-426). Y en esas montañas de Benjamín donde nace el reino de saulida.

La referencia más consistente en términos históricos de las tradiciones presentes en 1Sam 9-(12)14 son los nombres de las ciudades/ aldeas que dan la localización donde se formó el reino saulida. Son diversas localidades relacionadas morfológicamente: Gibeá de Saúl, Gibeá de Benjamín, Gibeá de Elohim, Gebá y Gibaón. Todos se encuentran en el territorio de Benjamín y todas tienen en común la raíz *gb'* (montaña), lo que caracteriza su identidad de "reino de la montaña". Hay todavía otras ciudades que bordean el entorno del nascente reino, como Salisa, Saalim y Suf, cuya ubicación exacta se perdió, Bethel y Micmash (KAEFER, 2016, p. 426).

En segundo lugar, conforme da a entender 1Sam 9-(12)14, el reino saulida extendió: al este, con dirección de Jabes de Galaad, más allá del Jordán; así también apuntan las excavaciones arqueológicas (FINKELSTEIN, 2016 pp. 1-15). Tal vez sea demasiada imaginación, pero Maquir, el tercero en la lista de Jue 5,14, es tradicionalmente ubicado en Transjordania (Jos 13,29-31) y considerado hijo de Manasés y padre de Galaad (Num 26,29; 27,1; 1Cro 17,14-19). Maquir, entonces, representaría la expansión del reinado saulida al otro lado del Jordán. Curiosamente, Maquir no se encuentra en la lista de los otros dos textos paradigmáticos (Gen 49 y Deut 33).

Es probable que antes de ser destruido por la campaña de Sheshong, alrededor del 926 a.C., el reino saulida se había extendido hacia el norte, con dirección a la montaña de Efraín. Difícil saber si llegó a dominar el centro del valle de Jezreel, donde se encuentra el Monte Tabor, región donde tradicionalmente está localizado el territorio de Zabulón, y un poco más al oeste, Neftalí (Jue 5,6-10), lo que estaría en sintonía con la referencia que hace el himno (Jue 5,14.18) y la texto en prosa (5,4-10), donde Zabulón y Neftalí tienen un gran protagonismo.

En fin, es posible que las memorias más antiguas de Jue 5,14-18 hayan estado emparentadas con las memorias de 1Sam 9-(12)14, y que ambas hayan sido una tenue reflexión de cómo fue el inicio del reinado de Saúl, lo que más tarde vendría a ser la primera monarquía de Israel, consolidada por la dinastía omrida.

8. *El contexto israelita*

Como se ha visto anteriormente, parece verosímil que en Jue 5.14-18 tengamos resquicios de una memoria que se remonta hasta los inicios de la resistencia popular en las montañas de Benjamín, y dio lugar más tarde a la monarquía de Israel Norte, bajo el gobierno omrida. Esta memoria estaría contenida excepcionalmente en los versículos 14-15b.18, se tratan de los pueblos que participaron en una batalla victoriosa, cuyo contexto original se perdió. Con todo, el conjunto de los versículos en estudio también retrata un segundo período en el cual Efraín pasó a tener un papel destacado, y por encabeza la lista. Este segundo momento sería cuando la tradición se puso por escrito y pasó a servir para promover el estado.

En este segundo momento, el de la escritura, es cuando Israel Norte se afirmó como monarquía en las montañas de Efraín e inició su expansión económica y geográfica. Fue también cuando el nuevo reino tuvo las condiciones para producir textos escritos que avalaban sus propósitos expansionistas.

Las recientes investigaciones tienden a situar el inicio de la composición de textos complejos en Israel Norte durante el reinado de Jeroboam II (788-747), cuando Israel tuvo un segundo despertar económico, esta vez bajo el dominio del imperio asirio. Con todo, entendemos que se puede retroceder algunos años y situar el inicio de la composición de textos durante el fuerte reinado de la dinastía omrida, entre los años 884 y 842. En esa época, Israel Norte no sólo se afirmó como monarquía, estableciendo su capital en Samaria (Sebastia), sino que expandió su dominio para el norte, el sur y, especialmente, el este. Hacia el norte, a más de reinar sobre todo el rico Valle de Jezreel, apoderándose de la fortaleza de Meguido, los omridas llegaron hasta la frontera de Dan, ya en territorio arameo. Hacia el sur, dominaron sobre Jerusalén y sobre buena parte de la alta Shefelá, hasta el desierto de Judá. En el este, al otro lado de Jordán, el territorio conquistado por los es el más grande, abarcando los territorios moabita y amonita. Las excavaciones arqueológicas han encontrado señales evidentes de la presencia omrida en esta región, que pueden ser vistos en la forma de construcción de las murallas, en los portones de seis cámaras, en los fosos, en los templos, etc. (DE MENDONÇA, 2015, pp. 73-87).

El territorio conquistado por los omridas en la Transjordania está más o menos delimitado por los ríos Yarmuk, al norte, y el Arnón, al sur. En el norte de la Transjordania, hasta la frontera con Yarmuk, Israel conquistó/anexó el territorio de Galaad (Gad). En el centro, junto al río Jabok (*Zarqa*), Israel estableció una fuerte base militar en Phenuel/Fanuel (*Adh-Dhabab*) y Manahaim. En el sur, Israel conquistó las ciudades-fortaleza de Jahaz (*Khirbet el-Mudeyine*), Atarot (*Khirbet Ataruz*), Dibón (*Diban*) y Aroer (*Areir*), esta última era una base militar con una fantástica vista sobre todo el comercio que venía por el río Arnón (Wadi al-Mujib). El interés de los omridas por

el este es porque esta era una región propicia para la agricultura y la pecuaria, principalmente la región norte, Galaad, y el centro-sur, en el Valle del Jordán. En el sur de la Transjordania, el interés mayor se dio por el control del rico comercio que venía de Arabia. De allí los fuertes de Aroer y Atarot⁵.

Por lo tanto, lo que tenemos como expansión territorial en casi todo Levante de la dinastía omrida, con sede en Samaria, es similar a un pequeño imperio. Esa es una de las grandes diferencias con relación a la expansión de Jeroboam II, aproximadamente un siglo después. Mientras que este último, más allá de que tuvo crecimiento económico y expansionista (2Re 14,23-28), vivía bajo la tutela asiria, de quien era vasallo y a quien tenía que pagar rigurosamente un altísimo tributo, la dinastía omrida, por el contrario, era independiente y tenía autonomía sobre la región que dominaba, de cuyos pueblos exigía el pago de altos tributos, tasas de prestación personal y de peaje.

Conclusión

El avance de la investigación bíblico-literaria ha cambiado mucho la comprensión que se tenía de los comienzos de Israel, su origen y formación. Textos bíblicos como Jueces 4-5, que antes apalancaba tales temas, hoy son vistos con sospecha porque son considerados de composición tardía. Con todo, es difícil no reconocer que dentro de las unidades mayores, como el libro de los liberadores (Jue 3,7 -12,15) se encuentran unidades menores independientes, como es el caso de Jue 4-5. Tales unidades, más allá de que en su forma final retraten una composición tardía (pos-exílica), revelan también un largo y complejo proceso redaccional que oculta tradiciones antiguas. Este es el caso de Jue 5,14-18. Allí se encuentra un antiguo canto (¿entonado por las mujeres?) Que ensalza la valentía de los guerreros/pueblo que volvía victorioso de una batalla, cuyo contexto originario se perdió.

Llama la atención en la perícopa (5,14-18), aunque también en 4,4-10, el papel de Benjamín, cuyo territorio, por el desempeño histórico posterior, cuando Israel y más tarde Judá ya formaban un estado constituido, no tiene relevancia. De forma que debemos tener aquí memorias remanentes de los inicios del reinado saulida, cuyo centro se encontraba en el corazón de las montañas del territorio de Benjamín. Con eso aseguramos que Jue 5,14-18, tal vez específicamente 5,14-15b.18, tenía parentesco con las memorias presentes en 1Sam 9-(12)14, que tratan de antiguas tradiciones saulidas en varios lugares benjaminitas: "Gibea de Saúl", "Gibea de Benjamín", "Gibea de Elohím", "Gibea" y "Gibeón". Todos estos lugares tienen en común la raíz *gb'* (montaña).

⁵ La expansión imperialista de Israel Norte hacia el este, principalmente sobre el territorio moabita, es atestiguado por la Estela de Mesa, que se data alrededor del 840 a.C., por lo tanto, de finales de la dinastía omrida, cuando Israel Norte perdió el control sobre el territorio moabita.

Más tarde, cuando el reino saulida ya está en Israel (Norte), una monarquía fuerte, con su centro transferido a Samaria (Sebastià), el canto de Jue 5,14-18), así como Gen 49,13-(18)24a, es utilizado para legitimar la política expansionista del estado, principalmente con dirección a la Transjordania. Es cuando Efraín pasa a encabezar el canto, e Israel pasa de oprimido a opresor. Es intrigante, con todo, que al final todas las acciones sean atribuidas al liderazgo de una mujer: Débora, la jueza que tiene su sede bajo la sombra de una palmera, en la montaña de Efraín (Jue 4,5).

Bibliografía citada

- DE MENDONÇA, É.V.S. *O Padrão da Arquitetura Omrida para Israel Norte*. En: *Caminhando*, São Bernardo do Campo, v. 20, n. 2, jul./dec, pp. 73-87, 2015.
- DONNER, H. *História de Israel e dos povos vizinhos – Dos primórdios até a formação do estado*. Petrópolis: Vozes, v. 1, 1997.
- FINKESTEIN, I. *Saul, Benjamin and the Emergence of 'Biblical Israel': An Alternative View*. En: ZAW, Berlin: Walter de Gruyter, v. 123, pp. 348-367, 2011.
- _____. *The Old Jephthah Tale in Judges*. En: BIBLICA, Roma: Pontificii Instituti Biblici, v. 97/1, pp. 1-15, 2016.
- FRITZ, V. *The complex of Traditions in Judges 4 and 5*. En: MAEIR, A.M.; MIROSCHEDJI, P. (Eds.). "I Will Speak the Riddles of Ancient Times" - Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, pp. 689-698.
- LANOIR, C. *Juízes*. En: RÖMER, T.; MACCHI, J.D. (Eds.). *Antigo Testamento - História, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010, pp. 322-337.
- KAEFER, J.A. *A função de Gn 49 na narrativa do livro de Gênesis*. En: RIBLA, Petrópolis: Vozes, v. 50, 2005, pp. 64-69, 2010.
- _____. *À procura de Saul! Uma análise de Primeiro Samuel 9-(12)14*. En: *Horizonte*, Belo Horizonte: PUC Minas, v. 42, pp. 402-426, 2016.
- _____. *Tribalismo na história de Israel: perspectiva ainda válida?* En: *Espaços*, São Paulo: Santuário, v. 18, n. 2, pp. 169-177, 2010.
- _____. *Un Pueblo libre y sin reyes: la función de Gn 49 y Dt 33 en la composición del Pentateuco*. ABE/44. Estella: Verbo Divino, 2006.
- KITTEL, H.J. *Die Stammessprüche Israels, Genesis 49 und Deuteronomium 33 traditionsgeschichtlich untersucht*. 1959, 192 p. Disertación, Berlín.
- KNAUF, E.A. *Deborah's Language: Judges Ch. 5 in Its Hebrew and Semitic Context*. En: *Studia Semitica et Semito-hamitica*, Münster, v. 317, pp. 167-182, 2005.

- MOWINCKEL, S. "Rahelstämme" und "Leastämme". En: HEMPEL, J.; ROST, L. Rost (Eds.). *Von Ugarit nach Qumran*. Berlín: FSO. Eißfeldt, BZAW 77, 1958, pp. 129-150.
- NA'AMAN, N. *Saul, Benjamin and the Emergence of "Biblical Israel"* (Parte 2). En: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin: Walter de Gruyter, v. 121, pp. 335-349, 2009.
- NOTH, M. *Historia de Israel*. Barcelona: Garriga, 1966.
- OTTERMANN, M. *As tribos de Israel e seus agentes de libertação. Os voluntários e os/as líderes das lutas no livro dos Juízes*. En: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, v. 55, pp. 29-45, 1997.
- RICHTER, W. *Die Bearbeitung des 'Retterbuches' in der deuternomistischen Epoche*. En: *BBB*, Bonn, v. 18, 1966.
- RÖMER, T. *The Invention of God*. Massachusetts: Harvard College Press, 2015.
- SEEBASS, H. *Genesis III – Josephsgeschichte (37,1-50,26)*. Neukirchen: Neukirchen-Vluyn, 2000.
- SKINNER, J. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. Edinburgh: T&T Clark, 1930.
- VAN SETERS, J. *Em busca da história – Historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica*. São Paulo: EdUSP, 2008, pp. 345-353.
- VON RAD, G. *Das erste Buch Mose – Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- WESTERMANN, C. *Génesis 37-50*. Neukirchen: Neukirchen-Vluyn, 1982.

Sue'Hellen Monteiro de Matos¹

Gedeón: De Frágil a Guerrero Valiente

Gideon: From Fragile to Brave Warrior

Resumen

Las narraciones sobre los Jueces los presentan como héroes carismáticos, llamados a salvar al pueblo de Israel en determinado momento histórico. Este artículo presenta un análisis general de la narración de Jue 6-8, evidenciando las temáticas teológicas que atraviesan toda la narración, y cómo estas temáticas se reflejan en la construcción de las características del personaje Gedeón.

Palabras-clave: Jueces, Gedeón, vocación, madianitas, líder carismático.

Abstract

The narratives about the judges present them as charismatic heroes, aimed at saving the people of Israel at a certain historical moment. This article provides an overview of the Judges narrative 6-8, showing the theological themes that permeate the whole narrative, and how these issues reflect in the construction of Gideon character features.

Keywords: Judges, Gideon, vocation, midianites, charismatic leader.

Introducción

El libro de los Jueces contiene una colección de relatos originalmente independientes, esquematizados en una redacción posterior, con la intención de presentar a un juez para cada tribu, los cuales estaban divididos entre Jueces mayores y menores. Sin embargo, los Jueces estaban mucho más relacionados con liberadores militares que como administradores de justicia, excepto Débora (Cfr. Jue 4,4-5) (GOTTWALD, 1998, p. 231).

Las narraciones sobre los Jueces presentan héroes tribales llamados de forma carismática, que surgían como salvadores en los momentos en que una tribu se veía amenazada por enemigos externos. Su responsabilidad era con-

¹ Máster en Ciencias de la Religión – Lenguaje de la Religión, por la Universidad Metodista de São Paulo. E-mail: suehellen.matos@gmail.com

vocar a las tribus directamente amenazadas por las tribus vecinas para que se aliste en el ejército, a fin de defender a la tribu atacada. Los Jueces mayores, despertados por el espíritu de Yahvé, tuvieron una actuación limitada, tanto en el tiempo como en el espacio. Es decir, su función estaba delimitada a conducir determinadas tribus en una operación militar específica y, después de la campaña liberadora, retornaban a casa, algo así como destituidos de su función (SCHMIDT, 2009, p. 147). Observaremos, por lo tanto, la narración sobre Gedeón a fin de prestar atención a la construcción del héroe carismático, así como a las temáticas teológicas que contribuyen a la construcción de las características de Gedeón.

1. *La narración sobre Gedeón en el libro de Jueces*

La narración sobre Gedeón es una de las más extensas del libro de Jueces. Ella contiene una colección de sagas y anécdotas sobre la vocación y las acciones de Gedeón, natural de Ofra, de la tribu de Manasés. Ciertamente que esta narración está enmarcada en la obra historiográfica deuteronomista (DONNER, 2006, p. 190).

La obra historiográfica deuteronomista no buscó escribir los relatos conforme acontecían los hechos, más bien buscaba interpretarlos. Así, la obra historiográfica deuteronomista describe la historia en razón de la fe, revisando la conducta del pueblo frente a mandamiento divino de Deut 6,4 (SCHMIDT, 2009, p. 138).

Escrita en el siglo VI a.C., durante y después de la catástrofe de 587 a.C., la obra historiográfica deuteronomista presenta una especie de confesión en forma de retrospectiva histórica. Es decir, el pasado de Israel, desde la toma de la tierra hasta el tiempo más reciente, es una historia de constante apostasía de Yahvé que, muchas veces reprendió, castigó e incluso se vengó con severidad de la continua desobediencia. De esta forma, la historiografía, en vistas de la catástrofe nacional, retrata la culpa exclusiva del pueblo y la razón y el derecho de Dios (SCHMIDT, 2009, p. 138).

Frente a esto, es imposible describir el cuadro exacto de Israel, referente al período pre-monárquico. El libro de Jueces nos ofrece un cuadro de cómo el Israel exílico y pos-exílico imaginaba su período formativo en la tierra de Canaán, poniendo sobre él valores y problemáticas pertinentes, en gran parte, a la época de las relecturas, las mismas que en parte fueron construidas sobre materiales que pudieron haber sido muy antiguos (LIVERANI, 2008, p. 365).

Teniendo por base ese panorama del libro, su composición y datación, podemos analizar la narración propiamente dicha sobre Gedeón. La narración se inicia con el relato de la opresión sufrida por el pueblo de Israel como consecuencia de sus actos malos delante de Yahvé (Jue 6,1-6) y el clamor del pueblo a Yahvé, pidiendo la liberación de los madianitas (Jue 6,7-10). Como

respuesta a esa oración, Yahvé llama a Gedeón para que se levante como liberador del pueblo (Jue 6,11-24). A partir de entonces, Gedeón ejecuta las órdenes divinas, a fin de librar al pueblo de la mano de los madianitas (Jue 6,25-8,21). Al retornar a su casa, después de haber vencido en la guerra, Gedeón rehúsa ser rey del pueblo, y sigue con su vida hasta el fin de sus días (Jue 8,22-34).

2. *El llamado de Gedeón*

En el Antiguo Israel había tres maneras de escoger al líder de la tribu. En la emergencia, el líder era escogido por los ancianos de la tribu. Este debía ser el guerrero de mayor grado en la tribu. Es esta elección no había ninguna vertiente religiosa para legitimar la decisión (Cfr. Jue 11,8-12). Los otros dos modos, a su vez, contienen una vertiente religiosa para legitimar la elección. Una, un sorteo sagrado indicaba quién era el escogido por la divinidad (Cfr. 1Sam 10,19-24). Era utilizado para descubrir y cumplir la voluntad divina, al tiempo que el pueblo estaba convencido de que Yahvé tenía en sus manos el destino de las personas, y de que él revelaba su voluntad, de forma inmediata e inequívoca, a través del sorteo. Otro método era el de la concesión del espíritu de Yahvé. Esto ocurre de forma espontánea. Es decir, es una intervención directa de la divinidad en la situación de conflicto. Así, por la concesión del espíritu, Yahvé determinaba quien lideraría la tropa en la batalla (GERS-TENBERGER, 2007, pp. 161-164). El llamado de Gedeón, por lo tanto, se encuadra en este segundo modo: la concesión del espíritu. Y, de esta forma, surge a partir de una situación específica de conflicto: la opresión de los madianitas.

2.1 *La opresión de los madianitas*

El llamado de Gedeón se debe a un clamor levantado por el pueblo a Yahvé, por cuenta de la situación de opresión de los madianitas. Opresión que es explicada por el propio texto como consecuencia de las acciones malas de los hijos de Israel (Jue 6,1). Para el deuteronomista, la opresión es castigo de Yahvé por la desobediencia del pueblo.

La opresión relatada en Jue 6,2-5, presenta un modelo de avasallamiento por una potencia externa. Os madianitas invaden el país, destruyen los campos, consumen los frutos de la tierra y obligan a los temerosos israelitas a esconderse en cavernas y surcos en los escarpados de las rocas. Sin embargo, desde el punto de vista histórico esto es completamente improbable, pues tanta opresión debería haber despertado también la resistencia de las ciudades-estados cananeos. Si los madianitas realmente fueron esa gran potencia externa, difícilmente habría rechazado las áreas cultivables de las ciudades cananeas (DONNER, 2006, p. 191).

Desde el punto de vista histórico, probablemente, el peligro madianita fue de proporciones pequeñas. Los madianitas evitaban los territorios de las ciudades cananeas en las planicies, y preferían adentrarse en las montañas accesibles por las entradas, como es el caso de la tribu de Manasés, lo que les facilitaba el escape en caso de peligro. Utilizaban camellos, dado que éstos están ambientalmente adaptados al desierto y poseen una tolerancia para la deshidratación y la sequedad, a más de que se mueven rápidamente sobre la arena. En ese ambiente, por lo tanto, los madianitas se volvían muy peligroso para los pequeños agricultores, pues saqueaban los productos cultivados y propagaban pavor por llegar e irse con gran rapidez (DONNER, 2006, p. 191).

Frente a esta situación, el pueblo se lamentó (*za'aq*) a Yahvé (Jue 6,6). No se trata sólo de una oración, sino de un grito de angustia, envuelto en lágrimas. Se trata, por lo tanto, de un lamento del pueblo frente a la opresión. Similar a lo que acontece con el clamor del pueblo en Egipto en contra de la esclavitud (Cfr. Ex 2,23).

El lamento, en las otras narraciones de Jueces, es inmediatamente respondida con liberación o con el nombramiento de un nuevo juez. Esto no ocurre en este relato. Antes del llamado a Gedeón, un profeta es enviado a Israel a fin de reprenderlo por desviarse de Yahvé y, al mismo tiempo, reafirmar la memoria del éxodo (Cfr. Jue 6,8-10) (ASSIS, 2005, p. 21).

La inclusión de las palabras del profeta en la narración tiene por objetivo demostrar la gravedad de la situación espiritual del pueblo que había perdido su fe en Yahvé y había vuelto sus ojos a los dioses de los amorreos. Y, frente a un discurso profético, el pueblo tiene que aceptar las palabras, por ejemplo, en Jue 2,1-5, o rechazarlas y hasta confrontarlas con el profeta, como en el caso de Jeremías y su profecía de la destrucción de Jerusalén (Cfr. Jue 26). Con todo, en la narración que analizamos observamos la indiferencia del pueblo a las palabras proféticas (ASSIS, 2005, pp. 25-26). Indiferencia que se nota en la ausencia de elementos textuales relatando la respuesta del pueblo mediante la palabra profética. Entonces, puede tratarse en una real indiferencia del pueblo, como tampoco el deuteronomista se preocupó de relatar la acción del pueblo, por la falta de acción de Yahvé en favor del pueblo. El hecho es que, frente a las lágrimas de lamento, Yahvé interviene en la historia, llamando a Gedeón como liberador del pueblo israelita.

2.2 La narración del llamado

La narración del llamado a Gedeón presenta elementos similares al llamado profético, incluyendo su timidez y la necesidad de renovación de la confianza en Yahvé (GOTTWALD, 1998, p. 229). El formulario de vocación profética contiene los siguientes elementos: a) epifanía de Yahvé; b) lamentación; c) introducción del oráculo de salvación; d) oráculo de salvación –ca-

racterizado por la expresión “no temas” (*‘al tira’*); e) envío; f) protesta del enviado; g) renovación del envío; h) acción simbólica; i) explicación que acompaña la acción simbólica (REVENTLOW ‘apud’ SCHWANTES, 2011, p. 285).

Podemos observar en Jue 6,11-24 los siguientes elementos, aunque en un orden distinto:

- a) Epifanía de Yahvé – Epifanía del ángel de Yahvé (*mal’aque Yhvh*) (vv. 11-12);
- b) Lamentación – Gedeón lamenta la situación de opresión de los madianitas (v. 13);
- c) Envío – Yahvé envía a liberar Israel de las manos de los madianitas (v. 14);
- d) Protesta del enviado – Gedeón protesta su envío, apelando a su fragilidad y a la pobreza de su tribu delante de las otras tribus de Israel (v. 15);
- e) Renovación del envío – Afirmación de la presencia de Yahvé con Gedeón y renovación del envío contra los madianitas (v. 16);
- f) Acción simbólica – Las ofertas de Gedeón se queman en el altar cuando el ángel de Yahvé las toca (vv. 17-21);
- g) Explicación que acompaña la acción simbólica – Gedeón comprende que estaba hablando con el ángel del Señor (v. 22);
- h) Introducción al oráculo de salvación – Inicio del v. 23 trae una breve introducción: “Sin embargo, Yahvé le dice”²;
- i) Oráculo de salvación – De forma sucinta, tenemos el oráculo de salvación identificado a través de la expresión “No temas” (*‘al tira’*) (v. 23).

Notemos, por lo tanto, que el relato de llamamiento de Gedeón es muy próximo a los llamados proféticos (Cfr. Jer 1,1-10). No obstante, esta narración se aproxima también al relato de la vocación de Moisés (Cfr. Ex 3,1-15). Muchos investigadores han trabajado la aproximación de ambas narraciones, tanto en sus semejanzas como en las peculiaridades de cada una.

De acuerdo a Shalom-Guy (2011, pp. 9-10), las narraciones de Gedeón y Moisés no sólo comparten un escenario-patrón, sino que también existe una dependencia literaria directa entre ellas. Es decir, la narración de Moisés sirvió como base para la construcción de la narración del llamado de Gedeón y su cometido como liberador del pueblo de Israel. Esta dependencia es constatada a través de elementos compartidos por ambas narraciones, a saber a) una revelación inesperada; b) angustia nacional; c) fuego; d) el miedo inspirado por el encuentro con la divinidad.

² De aquí en adelante, las citas de los textos bíblicos serán tomadas de la versión Almeida, Revisada y Actualizada, con adecuaciones a los nombres divinos.

Así, tanto Moisés como Gedeón no esperaban la manifestación divina, la cual se da en medio de una angustia nacional. En Moisés, la esclavitud en Egipto (Ex 3,7); en Gedeón, la invasión y saqueo de los madianitas (Jue 6,6). Además, ambos se sienten temerosos en el encuentro con la divinidad (Cfr. Ex 3,6 y Jue 6,22), y ambas narraciones utilizan el fuego como señal de la presencia de Yahvé. En Moisés, la zarza (Ex 3,2-3) y en Gedeón, el fuego en los elementos de la oferta dada en el altar (Jue 6,21).

Esta identificación entre héroes, sea entre héroes nacionales o con semejanzas culturales, es frecuente en la narrativa bíblica. En esta identificación, las características de un personaje son transferidas al otro, muchas veces intensificando la semejanza inicial entre ambos. Al relacionar a Gedeón con Moisés es necesario tener presente que la figura de Moisés es trasladada a diversos personajes bíblicos, por ejemplo Josué (Jos 5,13-15), Elías (1Re 19), entre otros. La identificación a Moisés aumenta la figura de Gedeón como mensajero escogido de Yahvé, pero sin preocuparse de moldear a Gedeón como un “nuevo Moisés”. Antes bien, el objetivo es crear una imagen positiva de Gedeón, volviéndolo digno de liderar la campaña israelita contra Madián (SHALOM-GUY, 2011, pp. 16-19).

Además, así como la mayoría de los relatos de vocación profética describen el lugar donde acontece la epifanía divina (Cfr. Is 6,4; Ez 1,1), la vocación de Gedeón ocurre bajo la sombra de un árbol. Este árbol, así como la palmera bajo la cual Débora juzgaba a Israel (Jue 4,5), puede significar o un símbolo de vida y fertilidad, o también una única señal de crecimiento, que permanece en un pasaje en el cual fue atacada por salteadores de la cosecha (RYAN, 2007, p. 48). Por otro lado, el árbol posee un papel fundamental en el culto del Antiguo Israel. Era bajo él que se daba el culto a la Diosa- árbol Asera. Este árbol podía ser natural o artificial, es decir un poste sagrado que podía estar al lado del altar de otra divinidad, incluyendo Yahvé. Con todo, su culto era realizado preferencialmente debajo de un árbol natural (OTTERMANN, 2005, p. 49).

Así, para el deuteronomista, guiado por el mandamiento de Deut 6,4, bajo el árbol no era el lugar para adorar a Asera, sino a Yahvé. Por eso, después de la señal de la presencia de Yahvé, Gedeón construyó un altar (Jue 6,24), y su primera misión fue destruir el altar a Baal y a Asera (Jue 6,25).

3. *Misiones de Gedeón*

Llamado por Yahvé, Gedeón se dispone a cumplir sus misiones: derribar el altar a Baal y Asera y llevar adelante una campaña militar contra los madianitas. Analicemos brevemente estas narraciones de Jue 6,25-8,21.

3.1 Destrucción del altar de Baal y Asera (Jue 6,25-40)

Como se ha dicho anteriormente, el deuteronomista, bajo el lente del Shemá Israel (Deut 6,4), tiene una visión negativa sobre las formas de culto en Israel que no sean yahvistas. Observamos eso con claridad en todo el libro de Jueces. Cuando Yahvé levanta un juicio, notamos la clara afirmación de que los pueblos han hecho muy mal delante de Yahvé, siguiendo a los Dioses cananeos (Cfr. Jue 3,7; 6,1.10; 10,6). De ahí la necesidad de destruir los altares de esos Dioses.

De este modo, el autor presenta como primera misión de Gedeón la destrucción del altar de Baal y Asera, y la construcción de un altar a Yahvé:

Jue 6,25-26

²⁵*Sucedió que aquella misma noche Yahvé dijo a Gedeón: “Toma el buey de tu padre, el buey de siete años; vas a derribar el altar de Baal propiedad de tu padre y cortar el poste-ídolo que está junto a él.*

²⁶*Luego construirás a Yahvé, tu Dios, en la cima de ese baluarte, un altar bien preparado. Tomarás el buey y lo ofrecerás en holocausto, con la leña del poste-ídolo que habrás cortado.*

Baal es uno de los principales Dioses cananeo, cuyo nombre significa “señor”, en el sentido de “dueño de las cosas”. Su culto en el Antiguo Israel era simbolizado por una *massebah*, un tipo de columna de piedra, tosca o tallada, encontrada en los “lugares altos”. Es decir, en los cimas de las montañas y colinas o al aire libre. Baal era el Dios de la tempestad y el guerrero cosmogónico, cuya consorte era Anat. Esta unión simbolizaba a los fieles de la fecundidad, sean estos seres humanos, animales o plantas. En tanto que Asera muchas veces fue confundida con Anat, principalmente por ser ella la Diosa de la fertilidad. Así, es descrita muchas veces al lado de Baal, en los “lugares altos” (CORDEIRO, 2011, p. 57).

La Diosa Asera, en la Biblia Hebrea, aparece de diversas formas, siendo la más frecuente en forma de su símbolo sagrado. Cuando se habla del poste-ídolo, en hebreo *‘asherah*, se refiere al símbolo sagrado de esa Diosa, a pesar de que algunos exégetas tratan de definir el poste-sagrado como un objeto idólatrico. Siendo así, la mejor traducción sería “árbol-sagrado”, ya que está relacionado con una de las funciones de la diosa: dar la vida (CROATTO, 2002, pp. 32-44).

En los relatos bíblicos, cuando encontramos narraciones de sacrificio a Yahvé sobre la leña del poste sagrado, eso simboliza el triunfo del culto de Yahvé, expresando así fidelidad de los buenos yahvistas (CORDERO, 2011, p. 47). Del mismo modo, derribar un altar de Baal y construir un altar a Yahvé es afirmar la victoria de Yahvé sobre el Dios cananeo. La primera misión de

Gedeón, por lo tanto, consistía en afirmar la supremacía de Yahvé sobre los Dioses cananeos, desacreditando así a Baal y sus seguidores.

3.2 Batalla contra los madianitas (Jue 7,1-8,21)

Después de destruir el altar a los Dioses cananeos Baal y Asera, Gedeón se levanta para liderar al pueblo israelita contra los madianitas. Rico en detalles, este relato tiene como objetivo destacar la victoria de Yahvé sobre los madianitas, por mediación de Gedeón y su pequeño ejército.

En primer lugar, el lugar escogido por Gedeón para que él y su ejército acampe es muy estratégico, pues se encuentra a la salida que llevaba a la planicie de Meguido, desde donde se podía alcanzar la bajada a Bete-Sea y, a más de eso a la Transjordania, cerca de la fuente de Harod; por lo tanto, en algún punto del curso superior del “río de Golias” (Jue 7,1-22), lo que facilitaría la batalla (DONNER, 2006, p. 192).

Acampados, Yahvé viene nuevamente al encuentro de Gedeón, guiándole en la batalla contra los hombres que descendían al valle para luchar, y también ofreciéndole confianza en Yahvé a Gedeón (Jue 7,2-15).

Con relación al ejército, Yahvé orienta a Gedeón para que lo aminore, a fin de que Israel no se gloríe de sí mismo por la victoria (Jue 7,2). La primera criba se da con la oportunidad para que quienes tuviesen miedo regresen a sus casas. Esta orientación no es una novedad. Había una costumbre en las batallas de que los hombres que tuviesen dudas con relación a su capacidad y coraje podían volver a sus casas. Este procedimiento es descrito en Deut 20,8, como una precaución, puesto que el temeroso podía infectar el corazón del valiente (SOGGIN, 1981, p. 139). Probablemente con ese pensamiento, el autor deuteronomista inicia su explicación para la reducción del número de soldados para la campaña militar de Gedeón. Así, se retiraron diez mil hombres.

Pero, el número de soldados era todavía muy grande. Yahvé, entonces, instruye a Gedeón para reducir el número de soldados (Jue 7,4). El segundo cribado se realiza a través de un test: beber agua. De acuerdo a Bolling (1975, p. 144), la prueba del agua (Jue 7,4-7) no tenía nada que ver con un simple ritual de preparación para el combate, tampoco es claro si era un acto de adivinación, lo que era común en el período de los Jueces. Parece que esta “purificación” tenía que ver con la reorganización de los ciudadanos para el servicio militar. Así, permanecen en el pelotón de Gedeón sólo los hombres escogidos por Yahvé.

Por consiguiente, quedan sólo 300 hombres para la batalla. Esta reducción del número de hombres para la batalla hace que la victoria y todo el mérito sean atribuidos solamente a Yahvé, lo que caracteriza el tema principal de la guerra santa (SOGGIN, 1981, p. 139).

De acuerdo con Schwantes 'apud' Siqueira (2012, p. 30) la guerra santa era una reacción de los campesinos frente a la opresión que sufrían. Ellos traían consigo las memorias del éxodo y las aplicaban en la defensa del pueblo agredido. El pueblo no tenía carros de guerra ni armas, pero tenía la memoria de la historia de la salvación (Cfr. Jue 5,11). Por lo tanto, la guerra santa era el ámbito de la memoria del éxodo.

De esta forma, la memoria del éxodo se hace presente en la narración de Jue 6-8, no sólo de forma explícita (Jue 6,8-9; 6,13), sino también en la implicación de la guerra santa y la asimilación de Gedeón con Moisés.

Por lo tanto, Gedeón va a la guerra con apenas 300 hombres. Pese a que son hombres seleccionados por su tropa, Gedeón todavía estaba temeroso, incluso después de haber recibido muchos señales de que Yahvé estaría con él en la batalla (Jue 6,17. 36-40). Yahvé, entonces, guía a Gedeón porque que pudiese probar su confianza en el Señor (Jue 7,9-15).

Y así, con trescientos hombres, Gedeón vence en la batalla contra los madianitas. Sin embargo, en su estrategia, Gedeón no convocó a la tribu de Efraín, probablemente porque ésta sería una de las tribus más importantes de Israel (Jue 8,2). En un primer momento de la guerra era imprescindible que el ejército fuera pequeño, dado que Yahvé no quería que Israel se gloriase de sí mismo. Sin embargo, ahora ya no había ninguna razón para no llamar a las otras tribus para ayudar a Gedeón en esta fase de persecución, para eliminar cualquier posibilidad de incursión madianita contra el pueblo, una vez que la poderosa victoria de Yahvé sobre los madianitas había sido contemplado por el pueblo (ASSIS, 2005, p. 82).

En resumen, las misiones de Gedeón tuvieron por objetivo exaltar la supremacía de Yahvé sobre los Dioses cananeos, así como su intervención como liberador en la historia de los israelitas.

4. Resultado de la narración: la negativa del reino

Podríamos discutir todo lo que resta del capítulo 8 de Jueces para hablar de todos los detalles de la secuela de la vida de Gedeón. Sin embargo, vamos a recortar esa parte final de la narración, para analizar su negativa a ser rey (Jue 8,22-23).

Gedeón victorioso, después de derrotar a los madianitas, incluyendo sus líderes Zeba y Salmuna, es invitado para gobierne sobre el pueblo:

Jue 8,22-23

²²Entonces, los hombres de Israel dijeron a Gedeón: "Gobierna sobre nosotros, tanto tú como tu hijo y el hijo de tu hijo, porque nos libraste del poder de los madianitas".

²³*Sin embargo, Gedeón les dijo: “No reinaré sobre ustedes, ni tampoco mi hijo gobernará sobre ustedes; Yahvé los gobernará”.*

Este rechazo puede ser ambivalente, en el sentido de que no habría sido un rechazo de hecho, una vez que el nombre de uno de los hijos es Abimelec, que significa “mi padre es rey”. Y, en el capítulo siguiente vemos la narración de Abimelec autoproclamándose rey sobre el pueblo (Cfr. Jue 9,1-6).

Sin embargo, es mucho más probable que esta negativa esté directamente relacionada con la interpretación teológica tardía, donde la iniciativa humana pasa a un segundo plano, a fin de que Israel no se vanaglorie (Jue 7,2) (SCHMIDT, 2009, p. 147). Por otra parte, con la experiencia del exilio, la monarquía es reinterpretada, y la concepción del reinado de Yahvé sobre el pueblo es la mejor solución para Israel. Por lo tanto, al negarse a reinar, Gedeón reafirma la soberanía y el reinado de Yahvé sobre el pueblo.

5. *Características del personaje*

En los capítulos 6-8 del libro de Jueces, Gedeón es presentado como una figura heroica, que parte de su debilidad: “el menor de la casa de mi padre” (Jue 6,15), y se convierte en un liberador carismático de Israel.

La narración sobre Gedeón retrata la personalidad multifacética de este héroe. Al mismo tiempo que él es llamado y revestido por el Espíritu de Yahvé, duda en cumplir su misión. Después de un largo proceso conduce a su ejército y cuida del pueblo, aunque entra en confrontación con ellos. Combate a Baal, pero confecciona una estola sacerdotal que, al final, sólo sirvió para el pueblo de Israel se “prostituyera” (Jue 8,27) (ASSIS, 2005, pp. 15-16).

Además, es uno de los personajes de Jueces en el que se da una extensa interacción personal entre el juez y Yahvé. Si bien es cierto que Sansón ofreció algunas oraciones rápidas, sólo en Gedeón hay una manifestación de la fe de un juez. Ningún personaje en este libro recibe más garantía de la presencia y auxilio divino que Gedeón, y por otra parte, ninguno presenta más dudas (TANNER, 1992, p. 156).

Veremos, por lo tanto, algunas características de ese personaje tan significativo en el libro de Jueces.

5.1 *Gedeón, guerrero valiente x el menor de su casa*

En el saludo del ángel de Yahvé, Gedeón es llamado “guerrero valiente” (*Gibor hehail*). Las versiones bíblicas traen algunas opciones de traducción de la expresión *Gibor hehail*. La Biblia Almeida revisada y actualizada, traduce como “hombre valiente”; La Almeida revisada y corregida como “hombre valeroso”; la Nueva traducción al lenguaje de hoy como “cora-

judo”; la Biblia de Jerusalén como “valiente guerrero”; y la Nueva versión internacional como “poderoso guerrero”.

La palabra hebrea *gibor*, derivado del verbo *gbr* (superar, exceder, prevalecer, conseguir, volverse superior, usar todas las fuerzas, ser fuerte), puede ser traducida por “fuerte, viril, guerrero, valiente, héroe”. A su vez, el sustantivo *hail* significa “capacidad, fuerza, poder, posesión”, y cuando se lo asocia con *gibor*, tiene el sentido de “propietario, valiente, ejército, fuerza militar, élite” (KIRST, et al., 1988, pp. 36-37).

En ese sentido, la traducción de la Biblia de Jerusalén propone el mejor sentido de la expresión, principalmente si consideramos toda la narración de Gedeón. Yahvé, al llamar a Gedeón “guerrero valiente”, ya introduce el tema que seguirá en los versículos siguientes.

Por un lado Gedeón es llamado por Yahvé “guerrero valiente”, pero por otro, él mismo se pone como el menor de su casa (Jue 6,15). Observamos claramente el contraste entre la debilidad humana y el coraje dado por Yahvé. Ese contraste es evidenciado en toda la narración, principalmente para exaltar el poder liberador de Yahvé, y no la capacidad humana. Por lo tanto, ser el menor de su casa es lo que posibilita que Gedeón sea el “guerrero valiente”, pero eso es posible sólo por la intermediación de Yahvé.

5.2 Yerubaal

Otra característica importante de este personaje es el cambio de nombre. Después de destruir el altar de Baal y Asera, Gedeón cambia su nombre por el de Yerubaal: “Por eso en aquel día le llamaron Yerubaal, diciendo: ‘Baal combatió con él, pues derribó su altar’” (Jue 6,32).

Algunos personajes bíblicos cuyos nombres fueron cambiados por Yahvé pasaron a usarlos como un sustituto del primer nombre. Por ejemplo, en la saga de Abraham, él cambia su nombre de Abram a Abraham (Cfr. Gen 17,5), y a partir de ese episodio, su narración utiliza su nuevo nombre. Esto, sin embargo, no ocurre con Gedeón, ya que después del cambio de su nombre, él continúa presentándose como Gedeón. Sin embargo, en las citas posteriores a Jue 6-8, en el Antiguo Testamento, él aparece como Yerubaal (Cfr. Jue 9,1; 1Sam 12,11; 2Sam 11,21). Solamente en el Nuevo Testamento hay referencia a Gedeón dentro de la galería de héroes de la fe (Cfr. Heb 11,32).

Por otro lado, en el Antiguo Oriente Próximo, los reyes poseían diversos nombres, siendo cada uno de ellos una forma de explicar las funciones ejercidas por ese monarca. Aunque Gedeón no haya sido propiamente un monarca, es muy probable que la duplicidad de su nombre haya estado relacionada con sus funciones ejercidas (SOGGIN, 1981, p. 104). De ahí, esa constante alteración del nombre en su propia narración, así como la explicación de por qué en las citas después de Jue 6-8 quedó con Yerubaal. Al final, Ge-

deón fue aquel que enfrentó a Baal destruyendo su altar. Así, el guerrero valiente es aquel que enfrentó a los Dioses cananeos.

5.3 *Gedeón, el líder carismático*

Gedeón, el guerrero valiente con enfrentó a Baal, presenta otra característica importante en la construcción de su personaje a lo largo de la narración, a saber es un carismático. Gedeón está revestido del Espíritu de Yahvé y por eso puede organizar al ejército y salir a la batalla (Jue 6,34).

El verbo hebreo *lbsh* (vestido), posee una connotación de calor y protección y, en Jue 6,34, el versículo lo describe como presencia “envolvente” de Yahvé. Así, este verbo expresa la totalidad del ser de Dios con Gedeón (ASSIS, 2005, pp. 51-52).

De este modo, de acuerdo con Assis (1998, p.9), cuando el espíritu (*ruah*) actúa en los Jueces, líderes carismáticos de la guerra santa, es para marcar la acción de Yahvé. A través de ellos, el espíritu es de lucha y combate, de intervención histórica de Yahvé. El espíritu es una experiencia breve, dinámica e de impacto. Por lo tanto, cuando Gedeón es revestido por el Espíritu de Yahvé, se convierte en instrumento de Yahvé para su intervención salvífica en la historia del pueblo israelita. Por ello, Gedeón es el líder carismático revestido por el Espíritu de Yahvé para liberar al pueblo israelita de las manos opresoras de los madianitas.

5.4 *Gedeón, el héroe indeciso*

Al mismo tiempo que Gedeón es el guerrero valiente, revestido con el espíritu de Yahvé, él también es el héroe indeciso. Su indecisión para cumplir las misiones divinas es evidenciada en sus diversos pedidos de señales divinas. Cuando es llamado, pide una señal para tener certeza de que la presencia de Yahvé está con él, y Yahvé le responde y renueva la confianza de Gedeón (Jue 6,17-22).

A pesar de haber recibido una prueba de la presencia de Yahvé, Gedeón pide otra señal a Yahvé, a fin de confirmar la promesa hecha respecto a la batalla contra los madianitas (Jue 6,36-40). En esta perícopa, Gedeón no se conforma con una sola prueba de que Yahvé le usaría como instrumento para la liberación del pueblo de Israel, por eso hace un segundo pedido de señal a Yahvé. En el primer pedido de señal se pide que la lana esté mojada debido al rocío, y la tierra alrededor debía estar seca. Y así acontece (Jue 6,36-38). En el segundo pedido Gedeón invierte la situación. Ahora, la lana deberá estar seca y el rocío estar alrededor de la tierra. Y nuevamente sucede así (Jue 6,39-40). A partir de esas pruebas Gedeón recobra su confianza y se dispone a ir a la batalla (Jue 7,1).

Sin embargo, en el momento de prepararse para la batalla, ya con un ejército reducido a 300 hombres, notamos nuevamente la indecisión de Gedeón. Pero en esta ocasión es el mismo Yahvé que propone una prueba a Gedeón:

Jue 7,9-11

⁹ *Y sucedió que aquella misma noche, el SEÑOR le dijo: Levántate y baja al pueblo, porque lo he entregado a tu mano.*

¹⁰ *Y si tienes miedo, baja tú y el joven Purá al pueblo;*

¹¹ *y escucharás lo que dicen, y entonces, fortalecidas tus manos, bajarás al pueblo. Entonces bajó él y el joven Purá hasta los extremos de los centinelas que estaban en el pueblo”.*

A partir de esta propuesta de Yahvé, Gedeón mostró nuevamente indecisión de ir a la batalla, pues al acoger la prueba propuesta de Yahvé asumió que estaba temeroso. En fin, Gedeón nos presenta ese contraste entre el coraje y la duda, reforzando así que la victoria obtenida sobre los madianitas fue mérito exclusivo de Yahvé, pues no había forma que un ser humano cobarde consiga tal efecto.

6. Consideraciones finales

En toda la narración de Jue 6-8 evidenciamos algunas temáticas teológicas significativas para la comprensión del texto. Dentro de esas temáticas destacamos la fragilidad humana, el poder de la intervención de Yahvé en la historia y la supremacía de Yahvé sobre los Dioses cananeos.

La fragilidad humana es demostrada, principalmente, en la figura de Gedeón, a través del reconocimiento de su fragilidad y la de su familia (Jue 6,15), y de sus diversas indecisiones de cara a las misiones divinas, a la reducción del número de soldados de su ejército y a su renuncia al reinado (Jue 8,23). Esa fragilidad humana es fundamental para la construcción de la concepción del poder de Yahvé sobre el pueblo, especialmente en lo que hace referencia a su intervención en la historia. Es sobre la fragilidad humana que el poder divino puede ser evidenciado. De este modo, la victoria sobre los madianitas no es mérito de Gedeón y su ejército, sino más bien de Yahvé.

Yahvé, por lo tanto, expresa su poderío al liberar al pueblo israelita de las manos de los madianitas, con el concurso de un pequeño ejército. Gedeón reconoce eso muy bien, al rehusar el reinado, destacando que solamente Yahvé debe reinar sobre Israel. Y, si Yahvé es poderoso para intervenir en la historia del pueblo israelita, liberándolo, él también es superior a los Dioses cananeos. Esta supremacía es destacada en la destrucción del altar a Baal y Asera. De este modo, a través de los hechos de Yahvé resaltados sobre la fra-

gilidad humana, el pueblo que se había desviado de Yahvé y rendía culto a esos Dioses, retornaría a él.

Estos temas teológicos presentes en toda la narración contribuyen en la construcción del personaje. Gedeón, entonces, representa la fragilidad humana, la cual es primordial para que se convierta en un guerrero valiente, gracias al revestimiento del Espíritu de Yahvé, a fin de cumplir las misiones encomendadas por Yahvé.

Al mismo tiempo que Gedeón es el guerrero valiente, capaz de destruir el altar de Baal y Asera, al punto de que cambia su nombre por el de Yerubaal y de liderar el ejército contra los madianitas, él es un hombre que duda, que pide diversas señales a Yahvé, a fin de renovar su confianza en la divinidad. En toda esta narración observamos ese contraste entre el guerrero valiente y el hombre indeciso, lo cual aproxima al héroe bíblico de los lectores del texto sagrado, tanto del período exílico como los de nuestro tiempo, posibilitando que cada ser humano se identifique en las fragilidades de Gedeón y renueven su confianza en Yahvé.

Bibliografia citada

- ASSIS, Ellie. *Self-Interest or Communal Interest: An ideology of leadership in the Gideon, Abimelech and Jephthah narratives*. Boston: Brill, 2005.
- BOLING, Robert G. *Judges: Introduction, translation and commentary*. New York: Doubleday & Compay, 1975.
- CORDEIRO, Ana Luísa Alves. *Onde estão as Deusas? Asherah, a Deusa proibida, nas linhas e entrelinhas da Bíblia*. São Leopoldo: Cebi, 2011.
- CROATTO, José Severino. *A deusa Aserá no antigo Israel. A contribuição epigráfica da arqueologia*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, 38 (2002), pp. 32-44.
- DONNER, Hebert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Vol. I, 4ª Ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2006.
- GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias no Antigo Testamento: Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007.
- GOTTWALD, Norman K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1998.
- KIRST, Nelson, et al. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1988.
- LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2008.
- OTTERMANN, Monika. *Vida e prazer em abundância: A Deusa Árvore*. Mandrágora, 11 (2005), pp. 40-56.
- RYAN, Roger. *Judges*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007.
- SHALOM-GUY, Hava. *The call narratives of Gideon and Moses: literary convention or more?: Journal of Hebrew Scriptures* 28 (2011), pp. 1-19.
- SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. 4ª Ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2009.
- SCHWANTES, Milton. *Da vocação à provocação: Estudos exegéticos em Isaías 1-12*. 3ª Ed. São Leopoldo: Oikos, 2011.
- _____. *O espírito faz história*. São Paulo: CEBI/CECA, 1998, p. 9.
- SIQUEIRA, Tércio Machado. *A Torá: Uma leitura inovadora*. Revista Caminhando 17 (2012)2, pp. 21-31.
- SOGGIN, J. Alberto. *Judges: A commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1981.
- TANNER, J. Paul. *The Gideon Narrative as the Focal Point of Judges*. Bibliotheca Sacra, 142 (1992), pp. 146-161.

*Esteban Arias Ardila*¹

Jóvenes víctimas del Conflicto en Jueces 11

Young Victims of The Conflict in Judges 11

Resumen

El presente artículo identifica el sacrificio de personas especialmente jóvenes y de pueblos, como el fundamento de la acción de Dios en el libro de los Jueces. Esta lógica victimizante, sin embargo, parece ser denunciada por parte de los profetas anteriores en sus estratos más originales que conforman el libro, y especialmente en el capítulo 11. Los casos más sobresalientes en este capítulo son protagonizados por Jefté y su propia hija, cuya victimización impune, es ocultada tanto por la redacción final del libro como por la posterior interpretación confesional y patriarcal, que intentamos develar en aras de una lectura más liberadora.

Palabras Claves: Jueces; Jóvenes; victimas; Jefté, hija de Jefté

Abstract

This article identifies the sacrifice of especially young people and peoples as the foundation of God's action in the book of Judges. This victimizing logic, however, seems to be denounced by the earlier prophets in their most original strata that make up the book, and especially chapter 11. The most outstanding cases in this chapter are starred by Jefté and his own daughter whose victimization Unpunished, is hidden both by the final wording of the book and by the later confessional and patriarchal interpretation, which we try to unveil for the sake of a more liberating reading.

Keywords: Judges; Youth, Victims; Jephthah, daughter of Jephthah.

¹ Magister en Ciencias de la Religión con énfasis en Antiguo Testamento por la Universidad Metodista de São Bernardo do Campo São Paulo (Brasil); especialista en teorías métodos y técnicas de la investigación social por la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia; licenciado en Filosofía y ciencias religiosas por la Universidad Santo Tomás y licenciado en teología por el Seminario Teológico presbiteriano de Bogotá (Colombia). Ha trabajado por varios años como docente en Antiguo Testamento en la Universidad Minuto de Dios de Bogotá y actualmente es Secretario Ejecutivo e investigador de la Asociación Colectivo Ecuménico de Biblistas-CEDEBI.

Introducción

La motivación más importante a la hora de determinar la escritura del presente artículo es de tipo hermenéutico: se trata de ofrecer una respuesta bíblica a la problemática de la juventud en Colombia y América Latina, a raíz de los conflictos perennes en donde los jóvenes han sido los principales protagonistas tanto como conformantes de ejércitos al servicio de causas oficiales o insurgentes, o como víctimas de una guerra insensata que en el caso de Colombia lleva más de 50 años.

Para el desarrollo de este tema que hemos denominado “Jóvenes víctimas del conflicto en Jueces 11”, comienzo por evidenciar una comprensión propia de la estructura del libro de Jueces para mostrar cómo este tema es recurrente en la propuesta del redactor final. Esta propuesta evidencia el enfoque sacrificial de la acción de Dios en la sociedad del antiguo Israel. Aunque pareciera que al llegar al capítulo 11, que es nuestro texto base, los enfoques son similares porque se continúa en la misma lógica de mostrar el sacrificio de pueblos y personas como el fundamento de la acción de Dios con miras a la consolidación de su proyecto, en nuestra lectura este capítulo deja la impresión de que en su estrato más original existe una crítica profética frente a la lógica que denuncia problemáticas de fondo, lo cual se trata de ocultar, tanto por el redactor final, como en las lecturas confesionales de la tradición cristiana.

Esta crítica profética se hace evidente a la hora de denunciar el menosprecio de los hermanos de Jefté por el hecho de ser hijo de una mujer prostituida, por el hecho de haberse visto obligado a incorporarse a un grupo rebelde de la época, en el propio registro de la existencia de este grupo rebelde, en la manera como se masacra un pueblo hermano en nombre del Dios de Israel, en los propios esfuerzos de paz, como si en un momento determinado se estuviese intentando evitar el conflicto; y en el propio registro de la acción de la hija de Jefté, quien pide aplazar el sacrificio para ir a llorar su virginidad por los montes durante dos meses con sus amigas, independiente del carácter que haya tenido este episodio.

El tema lo desarrollaré en tres partes: primero, la lógica victimizante de la obra completa, para lo cual presentamos una propuesta de esquema literario en cuyas tres grandes partes esta lógica es una constante; en un segundo momento abordo el tema de las víctimas al interior del capítulo 11; ahí también se muestra cómo la lógica victimizante es recurrente, tanto a nivel privado como a nivel público, tanto a nivel personal como a nivel colectivo, con la complacencia o complicidad del Dios de Israel. Por último, se destacan las dos principales víctimas del relato como son Jefté y su propia hija. En este último caso, nos detendremos un poco más con el propósito de evidenciar la contribución de la lectura feminista y sus aportes a una lectura liberadora en este tipo de relatos para ayudar a encontrar una interpretación que supere

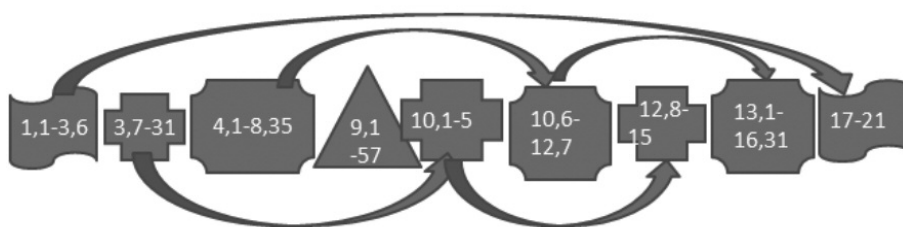
las aproximaciones que continúan re-victimizando a las mujeres víctimas de enfoques y procederes de tipo patriarcal.

1. *Las víctimas en la trama global del libro.*

El texto en su contexto literario

Para el abordaje de nuestro tema intentaremos primero penetrar en el texto de Jueces 11 con el propósito de demostrar los pormenores socio-literarios en que se encuentran inmersos los elementos propios de nuestro tema como son las jóvenes víctimas del conflicto en el cuerpo del relato. Primero veamos nuestro texto en el contexto del libro: Jueces 11 hace parte de una especie de quiasmo que parece ser la forma literaria del libro. El siguiente esquema así lo demuestra:

Esquema redaccional



Como muestra el esquema, el libro contiene en primer lugar una introducción (1,1-3,6). Esa introducción registra primero las conquistas individuales de las tribus al territorio de Canaán, la cual concluye con la muerte de Josué (1,1-2,10); en una segunda parte se introduce lo que será el contenido posterior hasta 16,31, que consiste en un ciclo teológico donde el pueblo clama por la opresión, Dios envía un libertador, el pueblo es liberado y posteriormente el pueblo regresa a la apostasía (2,11-23). Esta segunda introducción concluye con la reseña de un grupo de pueblos que fueron dejados para probar a Israel y para que las nuevas generaciones conocieran la guerra (3,1-6). Como todos los temas de esta introducción no reflejan necesariamente la temática central del libro que es la acción liberadora de los jueces menores y mayores, se puede relacionar con la parte final del libro que también parece registrar temas disímiles (cc. 17-21). Con todo, me parece que los capítulos 17-21 forman una perfecta hermenéutica del cuerpo central del libro desde el punto de vista de alguien que sueña con la monarquía, pues identifica la libertad y los conflictos internos de la sociedad de los jueces como producto de la anarquía y la inexistencia de rey (17,6; 18,1; 19,1; 21,25).

El cuerpo central del libro (3,7-16,31), presenta la actividad de los jueces de manera intercalada entre menores (3,7-31; 10,1-5; 12,8-15), y mayores (4,1-8,35; 10,6-12,7; 13,1-16,31). La lógica de esta intervención es la liberación de la opresión mediante la violencia y el sometimiento de otros pueblos. Jueces 11 se encuentra entonces en medio de un conglomerado literario que resalta una intervención de gran envergadura contra los amonitas, parecida hasta cierto punto, a la que realiza Débora contra Habín, rey de Canaán (4,1-24), y Sansón contra los filisteos (3,1-16,31). El distintivo de estos tres conglomerados literarios son los sacrificios humanos, unas veces contra víctimas internas como la hija de Jefté (11,39) y el propio Sansón (16,30), o contra víctimas de los enemigos como Sísara, muerto a manos de Jael (4,21) y Abimelek que se había convertido en enemigo del proyecto tribal al buscar ser rey (9,53). Todo esto, sin reseñar las grandes masacres propinadas a varios grupos cananeos y otros pueblos vecinos por mandato de Yahveh.

A partir del anterior análisis global se constata la forma como se justifica, en nombre de Dios, la muerte de quien es considerado enemigo de una manera de pensar, de quien es adepto de una religión diferente a la propia, de quien posee un territorio que se considera conquistable por ser parte de una promesa que parece más auto-promesa, debido a que se atribuye a Dios toda la alevosía propia de la ambición y crueldad del ser humano, donde no se respeta la vida de mujeres, niños y jóvenes, víctimas de la peor de las insensateces que es capaz de poner el voto hecho a Dios por encima de la vida. La vida del ser humano, quien quiera que sea, pierde así su valor de criatura de Dios, de imagen de Dios, de obra cumbre de la creación y pasa a ser sujeto de violencia, persecución y muerte por cuenta de una imagen de Dios distorsionada y absolutamente distante del proyecto de amor como proyecto original. Este es el modelo de victimización contra los indefensos y especialmente contra los jóvenes, que prevalece en todo el libro de Jueces y que se reproduce con mayor fuerza en el capítulo 11, como trataremos de demostrar a continuación, primero a partir del análisis de sus estructuras internas.

2. *Las víctimas en las encrucijadas literarias de Jueces 11*

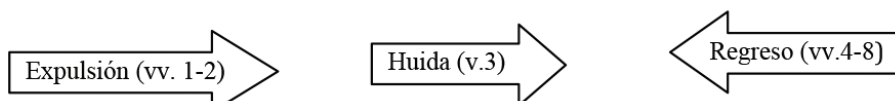
Presenciamos cierta estructura del texto de jueces 11 que va creciendo hacia el desastre, a través del discurrir sutil de las víctimas. Primero se presenta el personaje/artífice central del texto, Jefté, que mediante una especie de inclusión es presentado inicialmente como víctima (vv. 1-3) y concluye siendo víctima (v. 35). Primero es víctima de sus propios hermanos que lo echan del seno de su familia por no ser hijo de la esposa "oficial", sino de "otra mujer", que es tildada de prostituta (*zonah* v. 1); luego es víctima de su propio absurdo invento: promete ofrecer en holocausto a Yahvé cualquiera que saliere a recibirle si logra la victoria contra Amón (vv. 30-31). Como quien sale a recibirle se trata de su propia y única hija (v. 34), hace de ella su victi-

maria, declarando que ha sido la causa de su dolor (v. 35). Si bien, estas victimizaciones ocurren al interior del seno de la familia como expresión cotidiana de lógicas propias comunes que ocurren al interior de los grupos de la época, existen otras víctimas externas como consecuencia de luchas territoriales hechas a nombre de Dios o a nombre de los dioses, quienes son los encargados de dictar sentencia en aras de otorgar dominios a sus súbditos. Eso es lo que ocurre como consecuencia de la guerra contra los amonitas (vv. 32-33). El propio redactor del texto reconoce el gran estrago producido por Jefté y su ejército contra este pueblo hermano, y la manera cómo sometió a 20 ciudades “hasta la vega de las viñas”, bajo el poder destructor y opresor en el que las víctimas son vistas como “dados de baja”, como trofeos de guerra santa, lo cual genera la exaltación del victimario ante su Dios, tanto que se atreve a continuar la cadena de victimización al ofrecer en sacrificio al primero que salga a recibirle para celebrar la escabrosa victoria. En torno a esta lógica victimizante del texto, trasparece una estructura literaria que manifiesta una secuencia para conducir a un doble desenlace: la masacre contra los amonitas y el sacrificio fatal contra la joven víctima del voto macabro de su padre. La secuencia muestra la siguiente estructura:

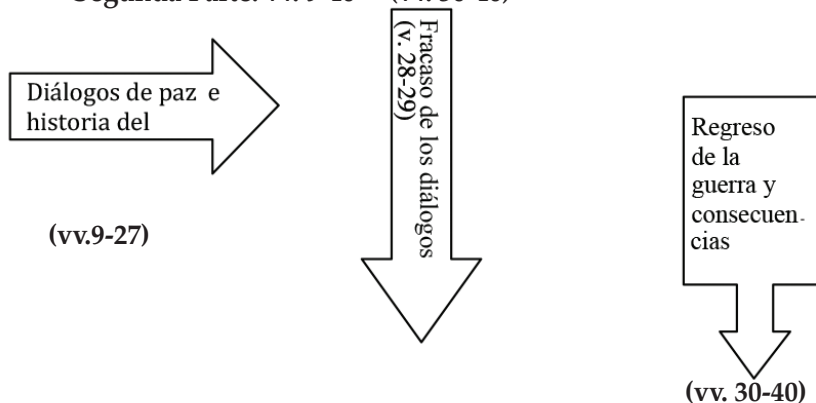
Expulsión (vv. 1-2); huida de Jefté para enrolarse con jóvenes organizados en grupo de resistencia (v. 3); envían a llamarle para que haga la guerra contra los amonitas (vv. 4-8); Diálogos de paz (vv. 12-27); fracaso de los diálogos (vv. 28-29); consecuencias de la guerra que resulta en la masacre y sometimiento de los amonitas (vv. 30-33); consecuencias de la guerra y del voto de Jefté que resulta en el sacrificio de la joven hija del propio Jefté (vv. 34-40).

El texto podemos dividirlo en dos grandes partes: uno que gira en torno a Jefté y otro que gira en torno a la guerra y sus fatales consecuencias:

Primera Parte: vv. 1-8



Segunda Parte: vv. 9-40



Esta anterior estructura que sirve para la descripción del contenido del texto, nos da la idea de la existencia también de una estructura redaccional que hasta cierto punto, puede mostrar una intencionalidad expresa: se trata de cierto vínculo entre lo público y lo privado. La violencia intrafamiliar generada por el rechazo y expulsión de Jefté a manos de sus hermanos, por el hecho de ser hijo de una mujer prostituida (*zonah*), que se queda en lo privado, parece estar en estrecha relación con el conflicto entre Israel y Amón que pertenece a la esfera de lo público (NAVARRO, M. p. 15). En este sentido sigue Mercedes Navarro:

La composición narrativa va yuxtaponiendo lo público y lo privado en cada una de sus escenas: la crisis pública de la enemistad entre las naciones (10,17-11,3) con la crisis privada de la enemistad entre los hermanos (11,4-28), el asesinato público de Amón por Israel y el asesinato privado de su hija por Jefté (11,29-40). Privado y público aparecen así, estrechamente relacionados, con implicaciones mutuas que, mirada en perspectiva feminista no hacen más que corroborar el principio de que lo personal es político.

Lo que en la anterior cita trata de afirmar es que en la estructura de Jueces 11 se hace evidente el vínculo entre conflictos intrafamiliares y los conflictos sociales y políticos. Este enfoque que se muestra en la estructura de nuestro capítulo no parece descabellado porque también se ha afirmado algo parecido en otro artículo con respecto a las relaciones de amor (ARIAS 2007, pp. 56-66), donde se demuestra que estas relaciones determinan las relaciones sociales y políticas dependiendo de si se ejercen desde el poder o como producto de la libertad humana al interior de una sociedad determinada.

3. *Jefté como víctima*

3.1 *Víctima de circunstancias de injusticia*

El texto de Jueces 11,1 dice que Jefté era algo así como hijo de su territorio: primero dice que era galaadita y luego dice que era “hijo de Galaad”. Eran tiempos tribales cuando los nombres de las personas se confundían con sus territorios. Jefté era, entonces, un joven de su tierra, un hombre ligado a su terruño, un nativo con profundas raíces en su territorio. De él también se dice que era un *gibor hayil*. Ese título se le daba en la Biblia hebrea sólo a gente destacada, gente que a pesar de su origen humilde y dificultoso llegaban a ser personas de renombre (Gen 6,4), gente con un poder reconocido (Gen 10,8), especialmente porque eran empujados por la situación a tomar las armas (Jos 1,14; 8,3).

3.2 *Víctima de sus hermanos*

Parte de la situación que lo lleva a tomar las armas y convertirse en un guerrillero de su época, no era sólo el hecho de provenir de estrato humilde y marginado, cuya única oportunidad de subsistencia resulta la guerra; también lleva sobre sus espaldas el estigma social propio de la experiencia de una familia disfuncional. Por eso, el redactor dice que era hijo de una mujer prostituida (*ben islah zonah*), que no era la esposa “oficial”. Los hijos de ésta, cuando crecieron, expulsaron a su medio hermano con el argumento de no tener derecho a heredar en la casa de su padre por ser “hijo de otra mujer”. La herencia de los padres (*nahalah*) es lo que identifica a una persona como hijo de su pueblo y esa herencia es la herencia de Dios dada a los padres (1Re 21,3). Perder esta herencia es como perder el vínculo con el territorio. Es decir, los medios hermanos de Jefté al expulsarlo del seno de la familia, le están negando el derecho no solamente a la herencia de Dios dada a los padres sino el derecho al vínculo con el territorio. No existen claros indicios en el campo semántico del Código de la Alianza (Ex 21-23), ni en el Código Deuteronomico (Dt 12-26), ni en el Levítico, que nos haga pensar en una acción legal por parte de los hermanos de Jefté: Por el contrario, en el código deuteronomico se habla del caso hipotético de que un hombre tenga dos mujeres, la una amada y la otra aborrecida, donde el hijo de la aborrecida sea el primogénito; este hijo debería tener el doble de la herencia (Dt 21,15-17). Aunque el Código Deuteronomico habla del rechazo a hijos “bastardos” según traducciones, hay discrepancia en el significado del término *pezuah* (Biblia hebrea)/ *manzer* (Septuaginta) traducido como “bastardo”. Mientras que la Biblia de Jerusalén (Dt 23,3; 23,2 en Reina Valera), explica que el término *Manzer* se refiere a hijos de padres israelitas con madres extranjeras, el significado del hebreo *pezuah* en los diccionarios se refiere a alguien que ha sido mutilado o maltratado.

3.3 *Víctima de los ancianos de Galaad*

Jefté también se declara, de alguna manera, víctima de los “ancianos de Galaad”. No existe evidencia en el texto que estos “ancianos de Galaad” sean sus propios hermanos, sino que lo que Jefté parece denunciar es la complicidad, en su momento, de estos ancianos de Galaad con sus hermanos. El texto logra poner en boca de Jefté la descripción casi gráfica de su propia victimización a manos de los ancianos de Galaad: “¿No me aborrecisteis vosotros, y me echasteis de la casa de mi padre? ¿Por qué, pues, venís ahora a mí cuando estáis en aflicción?” (v. 7). Al interior de la lógica narrativa del texto, como marca de la realidad que intenta describir, no existe una intención reparadora, sino en función de dar continuidad a la lucha por el control territorial mediante la prolongación de la cadena de victimizaciones: “Por esta

misma causa volvemos ahora a ti, para que vengas con nosotros y pelees contra los hijos de Amón” (v. 8). Previo al terrible estrago (v. 33) que provoca en medio de su pueblo hermano, los amonitas, Jefté, luego de aceptar el reto, ha proferido un absurdo voto a Dios para agradecer por la presunta victoria, con la intención de ofrecer en holocausto a cualquiera de las danzarinas del harén, sin imaginarse que se trataría de su propia hija. Lejos de ser su hija la culpable de su nueva victimización como parece sugerirlo en su exclamación: “¡Ay, hija mía! en verdad me has abatido, y tú misma has venido a ser causa de mi dolor; porque le he dado palabra a Jehová, y no podré retractarme” (vv. 30-35), tipifica lo que podríamos denominar que se hizo víctima de su propio invento y que no existe peor víctima que el propio victimario.

3.4 *Víctima en busca de cobertura*

Al interior del propio Jueces 11 encontramos categorías hermenéuticas que pueden ser asumidas por los jóvenes como parte de su compromiso frente al desafío de la paz y de la justicia hoy. Una de estas categorías es *Anashim requim*. Estos son hombres jóvenes que habían sido expulsados de los centros de poder por razones económicas o por las mismas razones por la que fue expulsado el propio Jefté. Estos, al quedar por fuera del sistema establecido, se disponían generalmente a conformar grupos de resistencia e incursionaban contra aldeas y caravanas al estilo de la banda dirigida por David (1Sam 22,2; 27,8-9; 30,1-31). Jefté se alía con estos hombres, que al igual que él son jóvenes empujados por las circunstancias y que asumen diferentes opciones de resistencia. Es claro, según el contexto socio-literario de Jueces 11, que estas personas no tenían otra oportunidad de llegar a destacarse más que por el protagonismo que les permitía el empuñar un arma, pertenecer a un grupo organizado de rebeldes contra los sistemas establecidos en procura del establecimiento de un posible proyecto de liberación que pudiera cambiar radicalmente su condición original de marginalidad o simplemente pertenecer a un grupo rebelde sin horizonte.

4. *La victimización de la hija de Jefté*

4.1 *La lectura confesional*

Considero que para seguir avanzando hacia una lectura liberadora de un texto como el que nos ocupa, se hace necesario comenzar por abordar aquellas lecturas que se realizan en las iglesias, institutos bíblicos y algunos seminarios, y que denomino como lectura confesional. Estas lecturas encuentran grandes dificultades a la hora de intentar explicar textos que confrontan y problematizan sus concepciones literalistas y acríticas en torno a las Sagradas Escrituras. La razón que explica esta severa dificultad es la falta de capa-

cidad que tienen estos intérpretes para diferenciar entre la historia bíblica y el acontecimiento que la historia bíblica representa. Voy a mostrar a continuación un solo ejemplo entre varios, de la manera como este relato se aborda por las lecturas de tipo confesional, especialmente en lo que respecta al voto y sacrificio de la hija de Jefté:

Un caso es el de E.W. Bullinger. Este autor comienza por citar como fundamento de su argumento la referencia del autor de la carta a los Hebreos (BULLINGER, 1979, p. 2), donde Jefté aparece como uno de los paradigmas de fe del Antiguo Testamento, por lo cual no pudo haber llevado a cabo este tipo de sacrificios prohibido por la ley (Heb 11,32); otro elemento para negar esta posibilidad es el hecho que el Espíritu de Dios haya venido sobre Jefté (Jue 11,29). Por supuesto que estos elementos no son, para nada, argumentos valederos desde el punto de vista exegético; un tercer argumento que este autor utiliza, en cambio, puede gozar de mayor validez y contribuir al debate al respecto, pues toca un asunto de carácter lingüístico:

Es importante recordar que el antiguo comentarista judío Rabbi David Kimchi (1160-1232) traduce las palabras del voto (Jue 11:31) de una manera muy distinta a la que la mayoría de las traducciones lo han hecho, y nos dice que su padre Rabbi Joseph Kimchi (fallecido en 1180) tenía la misma opinión. Ambos, padre e hijo, junto con Rabí Levi ben Gerson (nacido en 1288), todos ellos considerados entre los más eminentes gramáticos y comentaristas hebreos, quienes deberían tener mejor conocimiento que un comentarista “gentil”, dieron su absoluta aprobación a la traducción de las palabras del voto, las cuales, en lugar de relacionarlas con un objeto, las traducen e interpretan como algo que consta de dos partes distintas. Esto es hecho mediante la observación de la bien conocida regla de que la partícula conectora “ו” (“vau”, en nuestro latín “v”) se usa frecuentemente como disyuntiva, y significa “o”, cuando hay una segunda proposición. Sin lugar a duda, esta traducción es sugerida en el margen de la versión en inglés King James. De igual modo, con una negativa, la traducción “ni” es igualmente correcta y concluyente.

Para sustentar este argumento presenta varios casos donde la partícula Wau (y) puede traducirse como disyuntiva (Gen 41,44; Ex 20,4; Num 16,14; Dt 3,24; 2Sam 3,29; 1Re 8,27; Prov 30,3). Un lector desprevenido no comprende de fondo este argumento, porque el autor no presenta claramente la frase en discusión ni explica suficientemente el caso de la disyuntiva que correspondería a la construcción hebrea *wayyiddar yiftaj neder*, literalmente, “e hizo un voto Jefté voto”, lo cual debe ser entendido más que disyuntiva, como una reafirmación de que evidentemente Jefté hizo un voto a Dios². En la si-

² Véase Introducción al hebreo bíblico de Thomas O. Lamdim, en su explicación del infinitivo absoluto, p. 159.

guiente cita el autor trata de sustentar su argumento con Levítico 27 como si el voto en ese contexto fuese similar al de Jueces 11, lo cual es erróneo:

Jefté hizo voto (esto es hizo un juramento solemne) a Jehová”, el cual tenía todo el derecho de hacer. Tal voto se dio, porque en la Ley se prescribía exactamente lo que se tenía que hacer en tales casos; e incluso cuando un voto afectara a una persona (como en este caso) esa persona podría ser redimida si así se deseara. Ver Lev. 27 donde en los versos 1-8 había “personas” afectadas, y los versos 9-13 afecta a las “bestias”; y los versos 14-15 una casa. Así que parece claro que el voto de Jefté consistía de dos partes: una, alternativa de la otra. Ya sea que la dedicará a Jehová (de acuerdo a Lev 27), o si aplicase, la ofrecería como holocausto.

Con estos argumentos se pretende desvirtuar la victimización de la hija de Jefté, valiéndose primero de un dudoso argumento de tipo lingüístico, y de una comparación con el voto de Levítico 27 pero los contextos socio-literarios de Levítico 27 y Jueces 11, son opuestos: mientras que Levítico 27 es un texto casuístico donde la norma puede ser modificada para privilegiar el rescate, en Jueces 11 la norma es apodíctica³, es decir no admite discusión ni modificación, algo muy parecido con la diferenciación que se puede hacer entre el Decálogo en Éxodo 20 y el Código de la Alianza en Éxodo 21-23. Es decir, el texto de Jueces 11,31-32 es de carácter apodíctico y no admite ambivalencia:

Y Jefté hizo voto a Jehová, diciendo: Si entregares a los amonitas en mis manos, cualquiera que saliere de las puertas de mi casa a recibirme, cuando regrese victorioso de los amonitas, será de Jehová, y lo ofreceré en holocausto (Jue 11,31-32).

La única condición era la derrota de los amonitas y el voto inmodificable ante esta eventualidad era ofrecer en holocausto a Jehová “cualquiera” que saliere a recibirle al regresar victorioso. La prueba está en que al no salir a recibirle la persona que él esperaba sino su propia hija, rompe sus vestiduras, culpa a su hija de su desgracia y le declara que su voto es inmodificable: “le he dado palabra a Jehová y no podré retractarme” (Jue 11,35). Es decir, el voto era claramente el ofrecimiento en holocausto a Jehová y jamás la dedicación a “virginidad perpetua”, como E W Bullinger interpreta erróneamente.

Otro argumento para desvirtuar el sacrificio de la hija de Jefté era que Israel no admitía sacrificios humanos, lo cual queda desvirtuado fácilmente con el intento de sacrificio de Isaac (Gen 22), con el oráculo de Sofonías contra la adoración a Milcom o Moloc, dios que apetecía el sacrificio de niños (Sof 1,5) y con el propio sacrificio de la hija de Jefté en Jueces 11.

³ Véase la explicación de R de Vaux en Instituciones del Antiguo testamento sobre las fuentes del derecho israelita p. 209-210.

4.2 *Aproximación a una lectura crítica*

4.2.1 *Las víctimas no tienen nombre.* Al iniciar su batalla contra los amonitas, Jefté promete ofrecer a Yahvé a “cualquiera” (*hayotzeh asher yetzeh*) que saliera de las puertas de su casa a recibirlo (Cfr. 1Sam 18,6; Ex 15,20) en holocausto (v. 31). La construcción hebrea en torno al verbo “salir” muestra una dinámica que comunica el movimiento de una persona o un grupo de personas cuya función es justamente la de un ritual de “los que salen a recibir” al comandante de la gesta militar y cuyo status o condición de sometimiento les hacía susceptibles de ser ofrecidos en sacrificio a los dioses por parte del guerrerista violador del derecho sagrado a la vida. Algunos comentaristas dicen que el voto es una “práctica común de los pueblos antiguos antes de la batalla” (DOUGLAS, 1982, p. 678), oportunidad en que ofrecían sacrificios humanos a las deidades (2Re 3,27), en una época en la que no se conocía la ley de Moisés que prohíbe el ofrecimiento de los hijos a Moloc (Lev 18,21). Por alguna razón que el texto no explica, quien sale a recibirle es su propia hija con panderos y danzas (v. 34). Llama la atención que la joven carezca de nombre en el relato. Hay quienes piensan que es necesario darle nombre, con el argumento que debe ser “un primer compromiso con quien en el relato es solo la hija de Jefté”. Siguiendo esta sugerencia Bal M. la llama *Bath* (hija), mientras que Mercedes Navarro le da el nombre de *Re’ah* (amiga) (NAVARRO, p. 14).

Aunque esto puede ser visto como cayendo en el terreno de la especulación, desde el punto de vista de la creatividad hermenéutica, este atrevimiento le da preponderancia crítica al hecho de la costumbre patriarcal en los textos bíblicos de ocultar el nombre de algunas mujeres que, de todas maneras, han logrado dejar huella, por convertirse en centros de atención en los estudios bíblicos, como en el caso que nos ocupa. Al ver a su hija, Jefté exclama un lamento en el que culpa a su hija de abatirle y de ser causa de su dolor (v. 35). La hija, sin embargo, se siente conforme con el cumplimiento del voto, pero antes de su ejecución pide una oportunidad para irse a los montes con sus amigas a llorar su virginidad (vv. 36-37).

4.2.2. *El relato victimizante como crítica profética.* Me parece que debemos resaltar aquí el carácter profético de este texto frente a varias situaciones estructurales del momento histórico que representa, en el contexto literario de los profetas anteriores. Lo primero se refiere a una crítica frente a la promesa hecha a Dios a cambio del triunfo militar. Este voto o promesa (*neder*) hecha a Dios a cambio de la victoria en la guerra, nos hace pensar en el concepto de “guerra santa” como justificación religiosa de la muerte de los jóvenes del ejército en la misma. Como en Génesis 22, la promesa que incluye obediencia está por encima de la vida. La diferencia está en que aquí, en Jueces 11, la divinidad no se manifiesta para evitar el sacrificio (*holah*) y la victimización de la joven. Aquí, como en otros casos, el humo del holocausto sube hasta los

dioses. Así, la víctima llega a ser sagrada y el victimario exonerado. Los crímenes de guerra, y la guerra en sí misma, se justifican mediante un manto de religiosidad en donde Dios es el máximo general.

Otra crítica profética presente en el texto podría tener que ver con la petición de la joven de irse a los montes a llorar su virginidad. La virgen aquí es real (*betulah*) y no se refiere simplemente a una joven en edad de casarse (*almah*) como en Isaías 7,14, ni tampoco se refiere a la nación débil y desprotegida cuya caída es símbolo del destierro a manos de enemigos (ARIAS, 2012, pp. 85-95). La crítica aquí es contra la imposibilidad de disfrutar la sexualidad sin que este disfrute se convierta en factor de tristeza u obstáculo para el cumplimiento de los sueños de la existencia. Es decir, no es justo que una persona muera sin tener la oportunidad de disfrutar a plenitud su sexualidad y esto no implica, necesariamente, la relación heterosexual ni la penetración como única posibilidad de disfrute erótico, sino que incluye “la posibilidad de un rito de iniciación erótico y sexual de mujeres” (NAVARRO, Puerto, op. cit.).

4.2.3 *Lectura feminista*. Más allá de las anteriores consideraciones, que no dejan de contener ciertos trazos feministas, me parece importante dedicar este último ítem para otorgar reconocimiento a las contribuciones que considero más sobresalientes respecto del relato de la Hija de Jefté en Jueces 11. Lo primero a resaltar en estas lecturas es el reconocimiento a todas luces que se realiza de la gran presencia de mujeres a lo largo y ancho de la Historia Deuteronomista (HD), y que en las lecturas tradicionales y confesionales se presentan muchas veces como “modelos de mujer” que encuentran su “virtud” en su sometimiento y obediencia a los esquemas patriarcales establecidos en la sociedad del antiguo Israel. Se dice que entre estas mujeres, algunas se destacan porque son protagonistas clave en la historia y sus perfiles han sido delineados con suma atención: mujeres, concubinas, reinas, profetisas, prostitutas. Encontramos a las recaderas que esquivan los peligros, las que esconden a los fugitivos, las que en la retaguardia cuidan de las tribus mientras los varones van a la guerra. Hay prostitutas, concubinas, reinas, profetisas, viudas... Todas entran en la historia y aparecen con relación a varones que son sus padres, esposos, hijos o hermanos, o como en el caso de la propia hija de Jefté, cuya virginidad es interpretada como una desgracia, pues la llorará por los montes hasta la hora de su muerte, lo cual puede ser interpretado como tipo de una mujer sometida, si se tratara de un simple ritual de despedida, o como tipo de una mujer trasgresora, si se tratara de un rito de iniciación erótico y sexual de mujeres (JUNKAL, 2009, pp. 113 y 138).

La lectura feminista (PHYLLIS, 1997) también pone en su contexto la situación de jóvenes como la hija de Jefté. Ella pertenecía a un modelo social en donde la niña era menos deseada que el niño varón y a pesar de que crecía, generalmente al lado de su madre, era el padre quien controlaba su vida hasta

llegar el momento de entregársela a otro hombre para el matrimonio. Se resalta además el menosprecio por la vida de la mujer joven y se compara este caso particular en donde esta niña es sacrificada con tal de no revocar un voto por demás estúpido (Jue 11,29-40), con casos como cuando Lot ofreció sus hijas a los hombres de Sodoma para proteger a un huésped varón (Gen 19,8), o con las problemáticas registradas por los textos al denunciar violaciones como la de Tamar a manos de su medio hermano Amnón (2Sam 13) o el desplazamiento, violación y asesinato de la concubina del Levita de Jueces 19.

Este tipo de sacrificios absurdos sirven para ilustrar la manera cómo en una época determinada de la historia de Israel se abusaba de mujeres indefensas e impotentes sin que hubiese normas punitivas más que la justicia por la propia mano, en algunos casos, como en la historia de la concubina de Jueces 19, o en otros como el caso que nos ocupa, el crimen queda impune mediante una concepción que representa una sociedad de doble moral, donde el valor de la vida llega a quedar supeditada al sacrificio, tal que es capaz de redimir a los victimarios mientras convierte a la víctima en imagen sacrosanta digna de rituales de adoración como el que se repite cada año por parte de las doncellas de Israel que endechan a la hija de Jefté galaadita, cuatro días en el año (Jue 11,40). Casos como éste también podrían tener su lugar social original, tal como lo ilustra Sigmund Freud citando a Darwin, cuya hipótesis se refiere a la posibilidad de que la raza humana haya vivido originalmente en pequeñas hordas cada una de las cuales estaría brutalmente dominada por un macho de cierta edad, que se apropiaba de todas las mujeres y castigaba o mataba a los jóvenes incluido sus propios hijos (FREUD, 1990, pp. 194-195). Como en este caso, el destino le jugó a tal macho una mala pasada, se vio obligado, a causa de un voto a los dioses, a sacrificar también a su propia hija.

Otra posibilidad en la gama de interpretaciones posibles existentes no pone su énfasis ya en la sacrificio cruento realizado por el padre, sino en el cuadro elevado muchas veces a ritual en donde las hijas de Israel se solidarizan teniendo como base el impacto del hecho que convierte a la hija de Jefté en una institución en Israel. Esta interpretación parte de una traducción alternativa del v. 37: "Aunque la joven nunca había conocido varón, ella llegó a ser una institución [costumbre] en Israel". Por eso, más allá de un posible ritual erótico de mujeres, más allá de un permanente ritual de adoración o conmemoración de la víctima para la redención del victimario, podría tratarse también de una experiencia popular en donde "la anónima virgen se torna una institución en Israel porque las mujeres con quienes eligió gastar sus últimos días no permitieron que ella cayera en el olvido, antes establecieron un memorial vivo". Por eso, "interpretar estas historias dramáticas en memoria de las mujeres constituye, sin duda, otro modo de cuestionar el patriarcado de la Escritura" (PHYLLIS, H. Tribble, 1997).

Conclusiones

1. Lo primero que traté de mostrar es que el tema de las víctimas del conflicto bélico en el Israel antiguo, es recurrente en las tres grandes partes de la estructura literaria de Jueces (1,1-3,6; 3,7-16,31; 17,1-21,25) y que en el capítulo 11 el tema se hace más notorio, especialmente, por el relato paradigmático del sacrificio de la hija de Jefté.
2. En la estructura de Jueces 11 se hace evidente el vínculo entre los conflictos intrafamiliares y los conflictos sociales y políticos. La pregunta es si los conflictos a nivel público repercuten en lo privado, si es al contrario o si se presentan mutuamente interrelacionados.
3. En Jueces 11 es evidente como las instituciones, tanto privadas como públicas en el Israel antiguo, victimizan a sus componentes, especialmente jóvenes, y los empujan a subvertir el orden. En algunos casos como el de Jefté, los individuos victimizados son reincorporados a la oficialidad militar para ponerse al servicio de las estructuras de poder establecidas.
4. Mientras que la lectura confesional de textos como Jueces 11 intenta negar las raíces sociales conflictivas de hechos como el sacrificio de la hija de Jefté, la lectura crítica y especialmente la lectura feminista, desacraliza este tipo de historias para colocar en su justo lugar la interpretación, con el propósito de dejar de ocultar con mantos de religiosidad, hechos similares en nuestra sociedad actual.

Bibliografía

- ARIAS, E. *Mi amado es como un venadito: Lectura del Cantar de los Cantares hacia nuevas masculinidades*. En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 56, Quito: RECU, (2000:1), pp. 56-66.
- ARIAS, E. *Cayó la virgen de Israel: Un lamento y otros géneros de exhortación y denuncia –Amós 5,1-17*. En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. No. 71, Quito: RECU, CLAI, (2012:1), pp. 85-95.
- BAL, M. *Death and Dissymmetry: The Politics Of Coherence in the Book of Judges*. The U. Chicago Press: London-Chicago, 1988. Disponible en: <https://www.amazon.com/Death-Dissymmetry-Politics-Coherence>.
- BULLINGER, E. *Great cloud of witnesses in Hebrews eleven*. Kregel Publications: Grand Rapids, 1979. Disponible en: <https://www.amazon.com/Great-Witnesses-Hebrews-Eleven.../082>.
- DE VAUX, R. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Editorial Herder, 1976.
- DOUGLAS, J.D. *Jefté*. En: Nuevo Diccionario Bíblico. Barcelona/Buenos Aires/La Paz/Quito: Ediciones Certeza, 1982.
- FREUD, S. *Moisés e a Religião Monoteísta*. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
- JUNKAL, M. *Modelos de mujer en la Historia Deuteronomista: Excusa, Legitimación y propaganda*. Granada: Facultad de Teología Biblia, 2009. Disponible en: www.academia.edu/.../modelos_de_mujer_en_la_historia_deuteronomista.
- LAMDIM, T. *Introducción al Hebrero Bíblico*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001.
- NAVARRO, M. *El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia Hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefté) y 19 (la mujer del levita)*. En: Ciudad de Mujeres (Eds), 2006, Disponible en: www.confar.org.ar/descargas/textos/sacrificio_cuerpo_fem_biblia_hebreo.pdf.
- PHYLLIS, H. *Hermenéutica Feminista y Estudios Bíblicos: Teología Norteamericana*. No. 1932. En: Ann Loades (Ed.): Teología Feminista, Bilbao: Desclée De Brouwer, 1997.

Mercedes L. García Bachmann¹

Mujeres en El Libro de Jueces

Women in the Book of Judges

Resumen

En Jueces muchas mujeres son mencionadas, la mayoría anónimamente y según los roles tradicionales de género (hija, madre, esposa). Al comienzo, una hija logra una bendición especial de tierras con manantiales; en la mitad del libro una hija es sacrificada por el voto paterno en su pubertad. Al final del libro, la tortura, violación y descuartizamiento de una esposa-esclava genera una guerra que termina con otras seiscientas adolescentes robadas para casarlas. No todas son víctimas: Débora es jueza y profetisa, Jael y Dalila vencen a un enemigo poderoso. Israelitas y “extranjeros”, ricos y pobres sufren (y generan) violencia y ésta tiene visos de género muy claros.

Palabras clave: Libro de los Jueces; hermenéutica; lectura de género; feminismo.

Abstract

Judges mentions several women, mostly anonymously and according to traditional gender roles (daughter, mother and wife). At its beginning, a daughter acquires a special blessing of land with water sources; in the middle, a daughter is sacrificed at her puberty because of her father's vow. At the end of Judges, torture, rape and dismemberment of a wife-slave generates a war. This war results in other six hundred teenagers abducted to be taken in marriage. Not all women are victims: Deborah is a judge and prophetess; Jael and Delilah overcome powerful enemies. Israelites and “foreigners,” rich and poor suffer (and generate) violence. This violence is clearly expressed according to gender roles.

Key words: Book of Judges; hermeneutics; gender issues; feminism.

¹M. García Bachmann es argentina, doctora en Teología, especialista en Antiguo Testamento. Ha sido profesora del IU ISEDET y docente invitada en el *Lutheran Theological Seminary* en Chicago. Es autora de libros y artículos donde explora la lectura feminista y de género.

Introducción

Jueces es uno de los libros veterotestamentarios donde se nombra o se reconoce la presencia de más mujeres. Josué, por ejemplo, también relata la conquista y asentamiento de las tribus en la tierra que YHWH les había prometido mediante la aniquilación de los/as aborígenes de “Canaán”, sin casi reconocer la presencia femenina. En Jueces, en cambio, hay guerreras, reinas, juezas, profetisas, patronas del culto y otras; hay unas que son víctimas de violencia y otras que ejercen la violencia física; hay mujeres con voz propia y otras sobre las que se habla sin darles la palabra directamente; hay esposas, concubinas, madres, hijas, hermanas... y probablemente también amantes. Hay mujeres necesarias para que la historia continúe (en particular, parir hijos) que, sin embargo, están totalmente olvidadas en la narración, y hay otras protagonistas que llamativamente no son madres biológicas. En fin, hay un universo muy cercano a la realidad de cualquier pueblo, con diversos tipos de mujeres y de varones, cuyas acciones han sido evaluadas de diverso modo por el mismo “autor” en otros textos bíblicos (por ejemplo Hebreos 11) y por más de 2000 años de tradición (Cfr. BEKKENKAMP y VAN DIJK, 1993).

El libro invita a reflexionar sobre diversos temas preocupantes, tanto para su audiencia original (sobre la que no sabemos prácticamente nada) como para nuestros días. Modelos de liderazgo (planteados en términos de jueces elegidos/as por la Divinidad o por los ancianos); modelos carismáticos contra modelos hereditarios, violencia (de guerra y de guerrilla, de género, entre grupos étnicos rivales, etc.), tensión entre corrupción e ideales y la manera de resolverla, el papel divino en los procesos humanos y aun el trato a los sectores más débiles de la sociedad como parámetro de su generosidad son algunos de dichos temas (Cfr. GARCIA BACHMANN, M.).

El primer capítulo trata de la conquista de Debir, antiguamente llamada, “el pueblo del libro/escrito”, Kiriat-séfer, incentivada por la posibilidad para el vencedor de obtener como esposa a la hija del juez Caleb, Acsá. El libro termina con la tribu de Benjamín casi aniquilada y la solución para esta acción desenfrenada, que es el secuestro y matrimonio forzoso de 600 niñas. Las mujeres como objeto de intercambio entre varones en guerra atraviesan el libro de comienzo a fin. No sólo eso, el voto de Jefté de sacrificar “el/lo que salga” a recibirlo a su regreso si gana la guerra, involucra a su única hija púber (capítulo 11). Es justo decir, no obstante, que no todas las historias en Jueces contienen de modo explícito este elemento de una mujer o mujeres como elemento de intercambio en la guerra. Aun así, el tono general del libro es de inseguridad y desconfianza, producidas por la guerra, la violencia, la opresión extranjera o aun propia, y la mirada sobre el o la vecino/a e incluso la propia tribu como “el Otro, la Otra” de quien se sospecha o a quien se trata de conquistar. Por otro lado, una cuestión que queda abierta en Jueces es la de quiénes forman “Israel”. Así, el libro nos da la posibilidad

de entenderlo en sentido mucho más dinámico que el que habitualmente le otorgamos (Cfr. PRESSLER, 2002). Será fundamental, a la hora de leerlo, preguntarse por la posible intención de sus autores/as: ¿irónica, prescriptiva, de denuncia, neutral? No debemos olvidar, además, la advertencia de diversas voces postcoloniales que han detectado cómo el discurso invita a leer desde el pueblo conquistador, no del conquistado, yendo contra el texto en su sentido literal.

Antes de sumergirnos en aguas más turbulentas, enumeraré los textos y las diferentes mujeres presentes en el libro. La primera mirada es casi de diccionario, pero ayuda a visibilizarlas. Se trata de una lista de quiénes son y dónde aparecen mujeres, tomando sólo los textos que las mencionan y separándolas según tengan nombre propio o sean anónimas (cuadro I). No son todas las mujeres del mundo de Jueces; se podría incluir a las mujeres necesarias pero ignoradas, como las madres de Acsá, de Ehud, de Manóaj y de su esposa, del rey Eglón, de la mujer timnita con quien se casa Sansón, de la concubina desmembrada y de todas las muchachas secuestradas en el capítulo 21, para dar algunos ejemplos.

Cuadro I: mujeres identificadas y anónimas en Jueces

Ubicación en Jueces	Mujer/es Nombrada/s	Mujer/es Anónima/a Mencionada/s
1:11-15	Acsá, la hija de Caleb, esposa de Otoniel.	
4-5	Débora, mujer de fuego, profetisa, jueza o Débora, esposa de Lapidot, profetisa, jueza.	
4-5	Jael, esposa de Jéber el quenita o Jael, una mujer de la tribu de los quenitas.	
5:28		Madre de Sísara.
5:29		Acompañantes de la madre de Sísara.
5:30		Mujeres tomadas como botín en guerra.
8:19		Madre de hombres matados en Tabor, parientes de Gedeón.

Ubicación en Jueces	Mujer/es Nombrada/s	Mujer/es Anónima/a Mencionada/s
8:30		Numerosas esposas de Gedeón.
8:31; 9:1-4; 9:18		Concubina de Gedeón, con familia en Siquem, madre de Abimélec, llamada “sierva” o “esclava” por Jotam.
9:49, 51		Varones y mujeres sitiados/as por Abimélec en las torres de Siquem y Tebes.
9:53-56		Mujer de Tebes, mata a Abimélec con una piedra de moler.
11:1; 11:2		Prostituta / madre soltera de Jefté, llamada “otra mujer” por otros hijos.
11:2		Esposa de Galaad, cuyos hijos echan a Jefté de casa paterna.
11:34-40		Hija única de Jefté.
11:38-39		Compañeras niñas / adolescentes de la hija de Jefté.
11:40		Hijas de Israel anualmente se juntan cuatro días para celebrar a la hija de Jefté.
12:9		30 hijas de Ibsán.
13:1-24; 14:5-6		Esposa de Manoaj, madre de Sansón.
14:1-20; 15:1-6		Mujer de Timná, esposa de Sansón.
15:2 ¿15:6?		Mujer de Timná, cuñada de Sansón.
16:1		Mujer de Gaza, prostituta o cantinera.

Ubicación en Jueces	Mujer/es Nombrada/s	Mujer/es Anónima/a Mencionada/s
16:4-19	Dalila, del valle de Sorek.	
16:27		Templo de Dagán (y terraza) lleno de varones y mujeres.
17:1-6		Madre de Micaías.
19:1-20:7		Concubina del levita, de la tribu de Judá, violada, desmembrada.
21:10-12		400 jóvenes vírgenes de Jabes de Galaad.
21:20-23		200 jovencitas de Silo.

En este cuadro se percibe algo que es común en la literatura bíblica, que es mayor la proporción de mujeres anónimas que las identificadas por nombre propio. Algunas de estas mujeres, como la hija de Jefté o la concubina del levita, son centrales en las historias donde aparecen, pero esto no parece ser razón suficiente para darles una identidad propia. En muchos casos hay un nombre propio con el cual se las identifica, pero éste es el del padre (Jefté, por ejemplo), del esposo (Manóaj, por ejemplo) o por su ubicación geográfica (la esposa de Sansón, de Timná en el país filisteo o la prostituta de Gaza, también en tierra filistea, por ejemplo).

Otro dato que se desprende del cuadro I es que prácticamente en cada capítulo se identifica al menos a una mujer a diferencia, por ejemplo, de Josué, Esdras, Crónicas o el mismo libro de Proverbios, donde pueden pasar muchos capítulos sin que encontremos una mención de mujeres. Las mayores ausencias están en los informes de batalla (como las primeras conquistas en los cap. 1-3; los preparativos de Gedeón en los cap. 6-8 y de Jefté en 10-11; las escaramuzas de Sansón contra objetivos filisteos en los cap. 14-15; y la guerra inter-tribal en el cap. 20) y en los “discursos teológicos” de 2:1-23 y 10:6-18.

Tampoco podemos dar por sentado que los diversos productores y productoras de los textos a lo largo de siglos de transmisión no hubiesen dado por supuesta su presencia, sobre todo en el trasfondo de la historia, junto con varones de menor categoría social (por ejemplo, niños y niñas, esclavas y esclavos, jornaleros, “cuentapropistas” de distinto tipo, etc.). Podemos imaginarnos que detrás de los guerreros marchaban mujeres que se encargarían,

como mínimo, de la cocina, del agua, de los heridos y enfermos y de proveer favores sexuales a los soldados. Por otro lado, este último punto es debatible, puesto que podían disponer de prisioneras jovencitas (supuestamente vírgenes) para su placer en caso de vencer. Estas mujeres no están nombradas en la historia y si no fuera por otros textos, no podríamos saber si esta situación era posible o aun imaginable para los israelitas. El diálogo de Débora con Barak, dentro del mismo libro de Jueces, da prueba de que la presencia de alguna/s mujer/es (o quizá deberíamos decir algunos tipos particulares de mujeres, como una jueza y profetisa) no sólo era posible, sino deseable. En efecto, Barak se niega a ir a la batalla si Débora no lo acompaña y está dispuesto a perder el honor de ser el vencedor de Sísara, a cambio de la compañía de Débora (Jue 4:1-9).

Una segunda clasificación podría ser aquella entre mujeres conocidas o ignoradas. Lamentablemente, este es un criterio subjetivo; pero en términos generales podemos afirmar que Dalila, Débora y Jael encabezarían la lista de mujeres más conocidas, mientras Acsá, las muchachas secuestradas para repoblar Benjamín y la madre de Micaías estarían entre las más desconocidas. Este criterio no aporta significativamente, pero nos alerta sobre la falta de familiaridad con muchos textos veterotestamentarios, aun después de tantos años de estudios bíblicos de diverso tipo.

Una clasificación a mi juicio más interesante es aquella por categorías de género. En primer lugar, toda mujer es hija de alguien, de quien nace (podría ser también “hermana de”, pero no es una categoría imprescindible). La siguiente categoría, quizás aún más importante socialmente que la de hija, es la de madre, a la que una niña-adolescente llegaba—idealmente—por el camino de estar comprometida con un joven, luego convertirse en esposa y finalmente ser madre (de uno o varios hijos en lo posible, aunque tener hijas era mejor que no tener descendencia). Otras categorías, como la de soltera, divorciada o viuda, esposa-esclava o concubina, no eran deseables en la vida de una mujer ni de su familia. Esto se debe en parte al fuerte mandato bíblico de procrear para una familia patrilineal y en parte a la asociación entre el cuerpo personal y el cuerpo social. Si un varón (padre o hermano) no es capaz de controlar el cuerpo de una hija, tampoco puede controlar el cuerpo social, la familia.

De acuerdo con la categorización familiar para el género femenino, tenemos en Jueces a las siguientes mujeres:

Cuadro II: Mujeres según las principales caracterizaciones de género (Cfr. Cuadro 1).

Hijas, ninguna con madre presente.	Acsá, la hija de Caleb.
	Hija única de Jefté.
	Las “hijas de Israel” que anualmente se juntaban cuatro días para celebrar a la hija de Jefté.
	30 hijas de Ibsán.
	2 hermanas filisteas de Timná, una de las cuales será esposa de Sansón.
	Concubina (<i>pîleges</i>) del levita, hija de un judaita.
	400 vírgenes jóvenes de Jabes de Galaad.
	200 muchachas de Silo, secuestradas (mención de padres y hermanos).
Esposas.	Débora, la esposa de Lapidot (según la mayoría de las traducciones, pero debatible; ver más abajo).
	Jael, la esposa de Jéber el quenita (según la mayoría de las traducciones, pero debatible; ver más abajo).
	Las numerosas esposas de Gedeón (anónimas e indeterminada su categoría, excepto una).
	Esposa de Galaad, cuyos hijos echan a Jefté de la casa paterna.
	Esposa de Manóaj.
	Mujer de Timná, esposa de Sansón y posteriormente esposa del padrino de la boda.
	(Mujer de Timná, cuñada de Sansón).
	Madre de Micaías (viuda).
	400 vírgenes jóvenes de Jabes-Galaad.
	200 muchachas de Silo.

Mujeres relacionadas sexual y/o afectivamente en otros modelos familiares. Madres, sin referencia a ninguna hija.	Mujeres tomadas como botín en guerra, en la fantasía de la madre de Sísara.
	Esposa secundaria o concubina (<i>pîlegeš</i>) de Gedeón.
	Prostituta / madre soltera (<i>zōnâ</i>), madre de Jefté con Galaad, llamada “otra mujer” por los otros hijos de Galaad.
	Mujer de Gaza, prostituta o cantinera (<i>zōnâ</i>).
	Dalila (se suele suponer relación sexual con Sansón, pero el texto es mudo al respecto).
	Esposa secundaria o concubina del levita.
	Débora, una madre en Israel.
	Madre de Sísara.
	Madres de Jotam y de los demás hijos principales de Gedeón.
	Madre de Abimélec, hijo “secundario” de Gedeón.
	Madre de hombres matados en Tabor, parientes de Gedeón.
	Prostituta / madre soltera (<i>zōnâ</i>) de Jefté. Madre de Sansón. Madre de Micaías. 600 vírgenes jóvenes de Jabes-Galaad y de Silo secuestradas para repoblar la tribu de Benjamín (indicando que su función principal será la de ser madres).

Para poder analizar este cuadro II con un cierto grado de equilibrio, debemos reconocer que hay mucho que no conocemos, especialmente en las categorías sociales y matrimoniales aplicadas a las mujeres. He separado a las esposas (¿con derechos legales y sociales?) de otras mujeres, porque así lo hace el texto, usando otros términos (los que las traducciones toman como “concubina”, “prostituta” o “sierva”). Además, sobre esa diferencia Jueces también separa entre hijos con derecho a permanecer en la casa paterna (y posiblemente a heredarla), de hijos que deben hacerse un lugar por sí mismos, expulsados de la casa paterna (es el caso de Jefté) o acudiendo a la casa materna (es el caso de Abimelec). Ignoramos las leyes y las convenciones que hacían de una mujer una *’iššâ* (“esposa”), de otra *pîlegeš* (traducido “esposa

secundaria” o “concubina”) y aun de otra *zônâ* (traducido “prostituta”, pero cuyo significado es mucho más amplio, abarcando también a madres solas, cantineras y otras) (Cfr. sobre prostitución GARCÍA BACHMANN, 2013, pp. 267-328). Además, inquieta por la tardanza de su hijo Sísara después de la batalla, su madre se consuela pensando que él y sus soldados estarán distribuyéndose el botín, consistente, además de pañuelos y otros adornos, en “un vientre, dos vientres para cada uno” (Jue 5:30). En el poema de Jueces 5 esta posibilidad se imagina para el ejército cananeo, mientras que las tribus solamente luchan por su liberación y por la tierra prometida. Sin embargo, la existencia de una ley como la de Deut 21:10-12 demuestra que la situación no habría sido muy diferente cuando se trata de soldados israelitas y muchachas de Canaán. Desconocemos cuál pudo haber sido el *estatus* legal y social de estas niñas; podrían haber sido convertidas en esposas (como prevé dicha ley en Deut 21 y como Jueces 21 también reconoce); podrían haber sido tomadas como esclavas o, posiblemente peor, podrían haber sido abandonadas allí mismo después de la violación, sin ningún tipo de protección o de cobijo como casa o alimentación.

Aparte de Débora y Jael (sobre quienes volveré enseguida) y de algunos grupos (como las asesoras de la madre de Sísara, las adolescentes que acompañan a la hija de Jefté antes de su sacrificio o los varones y mujeres que mueren en el templo de Dagán cuando éste es destruido por Sansón), hay una sola mujer que no es caracterizada según su papel familiar como hija, esposa (en sus diversas sub-categorías, desde principal a esclava) o madre. Según leemos en Jueces 9, Abimelec había ejecutado a sus 70 hermanos por parte paterna, con ayuda de su familia materna, de Siquem. Así llegó a rey. Cuando unos años después mató a quienes habían sido sus aliados, terminó sitiando a la gente de Tebes en la torre de la ciudad, con el fin de incendiarla. Descuidado se acercó demasiado a la torre y una mujer logró partirlle el cráneo tirándole su piedra de moler desde arriba. A pesar de Jue 9:54, ella quedó en la tradición como la que logró terminar con el sitio militar. A la luz del género, su hazaña es un hecho extraordinario, inesperado y —para el derrotado y sus compañeros— más humillante que la muerte misma (ver también 2Sam 11:21), precisamente porque no se espera de una mujer. Ella permanece anónima, en parte para traer un eco del principio del capítulo: una mujer con una piedra para matar al que mató a sus 70 hermanos sobre una piedra; pero en parte para restarle protagonismo después del de Débora y Jael. Su arma también es una herramienta totalmente identificada con su género, la piedra superior de moler cereal (la piedra inferior era fija, la superior giraba y el grano entremedio se molía). Si bien podríamos tomar este dato como una manera de mantenerla en su lugar de mujer, en el libro de Jueces muchos héroes y heroínas utilizan las armas que tienen a mano: Ehud se hace una daga lo suficientemente corta para poder esconderla en su muslo derecho (3:21);

Samgar usaba una quijada de buey (3:31); Jael, estaca y martillo de su carpa; Sansón quemaba cultivos prendiendo antorchas a las colas de los zorros.

En la mitad restante de este artículo solamente puedo dar algunas pistas sobre las historias más coloridas de Jueces, enfocando sobre las mujeres allí presentes o ausentes.

En el principio...

...del libro está Acsá ("brazaletes" o "adornos", Cfr. KLEIN; GARCÍA BACHMANN, 2014) ofrecida por su padre en casamiento a quien conquiste Debir/Kiriat-Séfer (1:12-15). En las sociedades occidentales, donde los matrimonios no son una obligación impuesta sobre niños/as o adolescentes, nos resulta chocante esta práctica; además, es clara la oferta de parte de Caleb: "a quien conquiste le daré a mi hija". Puede muy bien verse como "'botín de guerra' para el guerrero victorioso capaz de derrotar al ejército enemigo (Cfr. MENA LÓPEZ, 2012). Quedan muchas preguntas por hacernos, para las que el texto no ofrece respuestas. Pero sí nos muestra, en el marco de la ideología de la conquista de un territorio para un pueblo unificado, que la resolución es ideal: Caleb se asegura un yerno valiente para su hija y la conquista empieza promisoriamente. Además, como su yerno resulta ser su hermano (o sobrino), estamos como en la saga de Génesis en el modelo ideal del pariente más cercano sin incurrir en incesto.

Pero la historia no culmina allí, puesto que un tiempo después vemos a una Acsá decidida y directa, que viaja en mula hasta la casa paterna para pedirle una tierra mejor para establecerse, una tierra con fuentes de agua. Su padre se las concede y a partir de ahí desaparece Acsá de Jueces. Pero servirá de modelo para el cuidado de una "hija" (aunque el modelo de entrega en matrimonio nos disguste): del padre pasa al esposo, en matrimonio; hay acuerdo entre familias o intrafamiliar, respeto por sus necesidades y por su integridad física. Hay cierta independencia (viaja sin acompañantes, al menos mencionados/as) y nada malo le sucede. Es más, aunque el texto no diga nada sobre su futuro, cumplió ya con dos de los tres roles tradicionales (ver cuadro II arriba).

Este modelo se irá deteriorando a medida que vayan acomodándose en la tierra, pasen las generaciones e Israel sea como las demás naciones. Al menos eso parece decirnos indirectamente Débora cuando, al final de su canto, se imagina a la madre del general enemigo, Sísara, tratando de no preocuparse por su tardanza al imaginárselo a él y sus soldados repartiéndose el botín de guerra. En ese botín están incluidas "un vientre, dos vientres para cada guerrero". Como ha notado van Dijk-Hemmes, aquí tenemos a una mujer, Débora, poniendo en boca de otra mujer, la madre del general, la presunción de la conducta masculina guerrera (Cfr. VAN DIJK, 1993). Pero en el contexto del libro de Jueces y mediando la promesa divina de hacer de

ellos/as un pueblo con una identidad propia, esa conducta (que en realidad sólo se imagina, porque el general mientras tanto ha sido destrozado por Jael) se asigna al poderoso cananeo opresor, no a Israel. Sin embargo, como nota Mena López, “la historia de Débora, parece ser un presagio del destino de las doncellas en la guerra, conquista y violación, como sucede en el capítulo 21, al incluir en su canto, la inquietud de la madre de Sísara por el retraso de su hijo (5,28-30) (Cfr. MENA LÓPEZ, 2012, p. 55).

En la mitad del libro...

...está la hija de Jefté, anónima, adolescente, de madre desconocida y padre con problemas familiares y sociales. La niña aparece bastante tarde en la historia, cuando llega el desenlace de la promesa de sacrificar “lo que o quien” salga a recibir a Jefté victorioso. ¿Hasta dónde es ella sujeto activo y hasta dónde víctima de ese voto erróneo? Sabemos que era costumbre de las mujeres salir a recibir al ejército victorioso a su regreso. ¿Quién pensaría Jefté que saldría? Tikva Frymer-Kensky se pregunta si no estaría tratando de tomar el lugar materno, llamativamente ausente en todo el libro (ver cuadro I, Cfr. FRYMER-KENSKY, 2003). Otra autora cree que fue su manera de asumir su salida de la niñez y asumir los rituales de pasaje a la madurez (Cfr. KAM-RADA, 2010). Si lo leemos en clave irónica veremos que “plantea *in extremis* las consecuencias de la obediencia al padre, poniendo en tela de juicio el mismo mandato. Plantea las consecuencias de poner en paralelo la obediencia al padre y la obediencia a D**s” (Cfr. NAVARRO PUERTO, 2013, p. 57).

El final mismo de la historia es tremendo, pero no sorpresivo, considerando que nadie defiende a la hija del voto paterno, que ella misma afirma que debe cumplirse lo prometido y que el sistema patriarcal necesita culpabilizar a sus víctimas. Pero, antes del final sucede lo más llamativo de esta historia: la hija elige pasar sus últimos meses en compañía de otras muchachas adolescentes, en la montaña, “llorando su *betulim*” (v. 37). Aparentemente el término indica la etapa entre la menarquia y el primer hijo que es, precisamente, la etapa a la que por su edad estaría pronta a comenzar (es la edad en que se las casaba y el texto no indica que estuviera comprometida. Cfr. DAY, 1989). Así, el ritual no es solamente el duelo adelantado por su muerte, también es el duelo por la niñez que se va.

A partir de este evento se instituye una celebración anual en memoria de la hija de Jefté (Jue 11:40). Esta es una de las pocas ocasiones (junto con la mención de las niñas bailando en las viñas en Jue 21:19) en que oímos de las fiestas de las mujeres (Cfr. BEKKENKAMP y VAN DIJK, 1993, p. 72-74).

Al final (Jueces 19-21)

...están la concubina del levita y las muchachas secuestradas para casarse con los benjaminitas. ¿Se podría decir tanto sobre esta historia! Notemos

el comienzo: una concubina, esposa de baja categoría, quizás esclava, se enoja con su esposo o amo, lo abandona y se vuelve a la casa paterna en Judá. Aquí hay una variante textual que explica el difícil término *zānā* como “se enojó”. *ZNH* como ya vimos antes, incluye cualquier conducta sexual vista como inapropiada por parte de una mujer, de modo que haber iniciado el divorcio e irse podría ser lo que el verbo quiere indicar.

El levita espera cuatro meses para ir a buscarla y cuando llega, disfruta durante varios días de la camaradería del padre de la mujer, sin que ella sea incluida (noten los términos relacionales: su esposo, su padre, etc. sin nombres propios). Cuando finalmente decide regresar, ya es la tardecita y esta imprudencia desencadenará los eventos trágicos que después se narran. Esto es importante para evitar pensar: “Si ella no se hubiera ido...” pero no es la salida de la mujer sino la imprudencia del levita, el uso de la violación para humillarlo, estar de huéspedes entre gente extraña y no ser solidarios en el peligro lo que causa tanta muerte.

Sobre la entrega de la mujer a la multitud enardecida fuera de la puerta, J. Cheryl Exum llega a la conclusión de que es vengativo (Cfr. EXUM, 1993, pp. 179-180). Ya la pionera en estudios feministas, Phyllis Trible, había notado: “la concubina viva que una vez abandonara a su amo se tornó el objeto muerto de su tremenda violencia. Su alejamiento de él ahora es su llamado a la revancha” (Cfr. TRIBLE, 1984). En fin, hay mucho, mucho más que se podría decir sobre la entrega por parte de los dos hombres en la casa, sobre su violación masiva, sobre la reacción inusitada del levita, cargándola en su burro (¿está viva o murió ya?) y sobre su posterior desmembramiento. Siendo levita, sabe ofrecer animales sobre un altar ¡pero en este caso es su esposa a la que ha “animalizado”! (Cfr. ROBERTO, 2012).

Sigue una guerra en la que casi es diezmada la tribu de Benjamín — guerra donde YHWH apenas interviene al final, por eso hay tantas bajas del resto de tribus también. Y por supuesto, en toda guerra hay muertes de “civiles”, mujeres niñas/os, ancianos/as, etc., aunque no queden registradas.

Cuando la guerra termina tienen un nuevo problema: cómo permitir que Benjamín siga siendo parte de Israel (ergo, no puede buscar mujeres extranjeras) y a la vez mantener su juramento (¡otro juramento apresurado que involucra a mujeres!) de no darles sus hijas. Identifican a una población que no tomará parte de la guerra y la destruyen, salvando solamente a las muchachas vírgenes. Y como aún necesitan más vientres procreadores (recordemos: el peligro es que Benjamín se extinga), secuestran al resto de entre las niñas bailando durante una fiesta a YHWH en Silo.

Sobre estas tres mujeres situadas al comienzo, mitad y final del libro, y su papel instrumental para el autor, nos dice Mercedes Navarro Puerto:

Aksah, la hija de Jefté, la joven mujer del levita y las jóvenes de Silo, son las mujeres que ha seleccionado el editor para configurar una línea crítica, trans-

versal, en todo el texto. Esta línea es susceptible de varias lecturas en distintos niveles. Por una parte, son paradigma de los peligros que los períodos de transición suponen para las mujeres que se encuentran, ellas mismas, en momentos de cambio. Revelan el perfil de la sociedad de los padres (M. Bal), y una crítica a ese sistema en el que ellos ya no las protegen, y son incapaces de diferenciar entre dentro y fuera, seguridad y peligro (Lanoir). Una crítica de la casa patriarcal cargada de ironía y elementos tragicómicos cuyos “daños colaterales” son las mujeres (Cfr. NAVARRO PUERTO, 2013 p. 39).

Aunque sus historias son menos trágicas (al menos comparativamente) hay otras mujeres que luchan en Jueces.

Otras tres mujeres (Jueces 4-5)

Tenemos la costumbre de leer por separado estos tres personajes, Débora, la jueza-profetisa Jael, la habitante de tiendas y la madre de Sísara, el general cananeo. Mientras una se sentaba bajo una palmera a dirimir contiendas entre vecinos israelitas, la otra habitaba en una carpa y quizás era sacerdotisa y la tercera gozaba de la vida del opresor poderoso. Una es israelita viviendo en los montes de Efraím, la otra está asociada a la tribu quenita (Jue 1:16), pariente lejana de Israel, y la tercera es “cananea”, aborigen.

“Y Débora, una mujer profetisa, una mujer de fuego, juzgaba a Israel en aquel tiempo” (4:4). Como buena profetisa, Débora interpreta la palabra de YHWH y sabe cuándo iniciar las acciones militares contra el rey Jabín y su ejército. Barak, el hijo de Abinoam, de la tribu de Neftalí, comanda las tribus de Israel, pero se niega a ir a la batalla sin la presencia de Débora. Esta acción ha sido leída como cobardía y como falta de fe en YHWH o en su profetisa, pero el hecho es que también es la respuesta que posibilita que surja otra heroína y que la victoria sea un trabajo de equipo.

Débora acepta acompañarlo, pero le advierte que el honor de matar a Sísara no será de él sino de una mujer. Como hasta ese momento, en Jueces 4, ninguna otra ha sido nombrada, se anticipa que está hablando de sí misma. Sin embargo no será así: Débora indicará el momento adecuado, Barak y sus hombres pelearán y cuando solamente quede Sísara y huya a pie, Jael lo hará pasar a su tienda y cuando se descuide, lo matará clavándole una estaca en la sien.

Según la versión más antigua de Jueces 5 (poética), Débora pelea al frente de varias de las tribus del Norte. Después de que una tribu de Meroz es maldita por no haber participado, en los vv. 25-28, sin introducción previa, aparece Jael, llamada “bendita entre las mujeres de las carpas” por haber hecho caer muerto entre sus piernas a Sísara. El capítulo 4 ha suplido parte del trasfondo que este poema no brinda, tal como los diálogos entre Barak y Débora y entre Sísara y Jael.

Jueces solamente tiene alabanzas para estas dos mujeres. Débora es presentada, como acabamos de ver, como profetisa y jueza, autora del canto del capítulo 5 (aunque se agregue a Barak en el mismo) y “madre en Israel”, un título honorífico importante (ver 2Re 2:12) y posiblemente elegido para contrastarla con la otra madre, la de Sísera (5:29). Su posible papel biológico de madre (o aun de esposa) no tiene importancia en ninguno de los capítulos.

Jael es de la tribu de los quenitas, una tribu emparentada con Israel por el suegro de Moisés; ella podría haber sido sacerdotisa (Cfr. ACKERMAN, 1998, pp. 89-109 y 118-124). Se ha argumentado que viola el deber sagrado de la hospitalidad al matar a Sísera; pero el texto solamente la llama “bendita”; Cristina García Alfonso considera que una situación extraordinaria, de supervivencia, justifica hacer lo que tenía que hacer (Cfr. GARCÍA ALFONSO, 2010, pp. 63-86).

La tercera mujer tiene todos los elementos para ser “villana”: es la madre del opresor (que acaba de ser asesinado), es aborigen (y no olvidemos que en el contexto de la conquista y de las lecturas colonialistas no hay simpatía para la población aborigen); y se consuela pensando que su hijo está violando a muchachas-botín y por eso tarde. En resumen, es la mala madre comparada con la buena “madre en Israel”, Débora.

Las mujeres relacionadas con Sansón

El ciclo de Sansón es uno de los más largos y ofrece muchos elementos interesantes de análisis. Primero, contiene la única epifanía a una futura madre en este libro (y casi a cualquiera en la Biblia), donde se le instruye a ella y no a su esposo Manóaj sobre el voto nazireo que regirá su embarazo y a su hijo (Jueces 13). Segundo, el ciclo habla de amores difíciles, pues no elige israelitas sino filisteas (o al menos mujeres de las fronteras). En tercer lugar, es un juez extraño porque “comenzó a liberar” a Israel (no logró completarlo), pero lo hace básicamente mediante escaramuzas motivadas por sus relaciones amorosas y luchando solo.

La primera mujer relacionada con él, anónima, se convierte en su esposa pero sucumbe a las presiones de sus paisanos y les descubre el secreto de Sansón. Ella y su padre (¿y su hermana?) terminan asesinados en manos de esos mismos paisanos por quienes habían tomado partido (15:1-16). La segunda mujer mencionada pasa casi inadvertida. Es una *zōnâ* (¿mujer sola, prostituta o cantinera?) de Gaza, con quien Sansón pasa parte de una noche.

La tercera es la tristemente famosa Dalila. A pesar de haber sido acusada a lo largo de los siglos de muchos crímenes, hay que decir de ella que plantea de frente lo que le interesa: descubrir el secreto de la fuerza de Sansón. Al fin y al cabo, vive en medio del pueblo filisteo (no sabemos su origen étnico) y le es fiel. Y no todas las mujeres (ni todos los varones) están del lado de Israel. De hecho, ya en el capítulo 1 encontramos a un ciudadano de Betel

dispuesto a entregarla (1:23-26); y la misma tribu de Judá entrega a Sansón a los filisteos (15:9-20), de modo que, ¿por qué no debería entregarlo Dalila?

Pero no nos engañemos: hay aquí, en la saga de Sansón,

tres estrategias androcéntricas de control patriarcal sobre las mujeres, sus cuerpos y su peligroso poder: la primera, la amenaza de agresión física, tanto a sí misma como a personas vinculadas afectiva y socialmente a ella (su familia); la segunda, la recompensa; y la tercera, más sutil, la división dicotómica entre mujeres buenas (la madre de Sansón) y mujeres malas (todas las demás⁶⁵) [Cfr. NAVARRO PUERTO, 2013, pp. 71-72].

Algunas notas finales

Jueces es desestabilizador en varios sentidos. Por un lado, es un libro extremadamente violento (aunque no es el único en la Biblia), con varones y mujeres, reyes y ciudadanos comunes. Por otro lado, transgrede sus propias presuposiciones, así como las que habitualmente suponemos para la sociedad israelita de la Biblia. Por ejemplo, muchos héroes son antihéroes en varios sentidos (Ehud es zurdo; Barak comparte el honor con Débora y Jael; Gedeón se niega a creerle a Dios; Sansón pelea por venganza). En cuanto al género, se suele creer (¡aún hoy!) que las mujeres están protegidas “en casa”, pero las “hijas bíblicas son criaturas liminales viviendo en un espacio incierto, en riesgo tanto en su casa paterna como fuera de ésta” (Cfr. FUCHS, 2003, p. 177). La historia comienza con Acsá, quien puede moverse sin peligro, tanto dentro como fuera de casa; continúa con otras mujeres, entre ellas Débora y Jael, que luchan para mantener su libertad y la de su pueblo. Más adelante, una mujer salva al pueblo gracias a que puede tirarle al opresor (un medio-israelita, Abimelec hijo de Gedeón) una piedra de molino y partirle el cráneo. La hija de Jefté es sacrificada por una promesa apurada; una madre muy rica (la de Micaías, sobre quien no hemos hablado aquí, ver 17:1-6) puede dedicar una cantidad de plata a un santuario sin pedir permiso a ningún varón; y finalmente, una concubina anónima es devuelta a su marido/amo por su padre, es violada por una cantidad de guilbeatitas, es martirizada por su propio amo/esposo y finalmente es “vengada” en una guerra que culmina con la abducción de 600 adolescentes para repoblar la tribu de Benjamín.

Hay mucho que aprender de este libro, en particular sobre los mecanismos políticos, sociales, religiosos y de género que pueden muy fácilmente degenerar de un ideal igualitario a una guerra intestina. Uno de los mensajes teológicos es: “¡Cuidado! cuando el pueblo quiere seguir a otros pueblos y sus dioses, termina desorientado. Y un pueblo desorientado se vuelve contra sí mismo. Un pueblo desorientado termina agrediendo a sus miembros más débiles, niñas y niños, mujeres sin derechos que las protejan, extranjeros/as. Para entonces, no es mucho lo que la misma sociedad ni YHWH pueden hacer para evitar tanto derramamiento de sangre”.

Las mujeres de Jueces, violentas y pacíficas, ricas y pobres, jovencitas

y maduras, hijas, esposas, madres, israelitas y extranjeras, tienen mucho que enseñarnos sobre servir a nuestros pueblos y sobre servir al Dios de la liberación.

Bibliografía

- ACKERMAN, S. *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel*. New York: Doubleday, 1998, pp. 89-109, 118-124.
- BEKKENKAMP, Jonneke y Fokkelien van Dijk. *The Canon of the Old Testament and Women's Cultural Traditions*. En: BRENNER, A. A Feminist Companion to the Song of Songs. Sheffield: JSOT Press, pp. 67-70, 1993.
- Biblia Hebraica y en la actualidad*. En: Teología y Sociedad. Cali, 10, 2012, pp. 47-69.
- DAY, P. *From the Child is born the Woman: The Story of Jephthah's Daughter*. En: DAY, P. Gender and Difference. Minneapolis: Fortress Press, 1989, pp. 58-74.
- EXUM, J. *Fragmented Women: Feminist (Sub) Versions of Biblical Narratives*. Journal of the Society for the Old Testament Supp 163. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, pp. 179-180.
- FRYMER-KENSKY, T. *Reading the Women of the Bible*, New York, Schocken, 2002, p. 108.
- FUCHS, E. *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman*. Journal of the Society for the Old Testament Supp 310. London: Sheffield Academic Press, 2003, p. 177.
- GARCÍA ALFONSO, C. *Resolviendo: Narratives of Survival in the Hebrew Bible and in Cuba Today*. Studies in Biblical Literature 132. Nueva York: Peter Lang, 2010, pp. 63-86.
- GARCÍA BACHMANN, M. *¿Cómo hacerse un nombre sin negar otros nombres Identidad y conquista a partir de Jueces 1*. En: FERRER Pablo, P. y BEROS D. (eds.) Con la mirada en el Mesías, de la mano del Pueblo: Libro en Homenaje a Néstor O. Míguez. Buenos Aires: ISEDET, 2014, pp. 15-48.
- GARCIA BACHMANN, M. *Judges*. Collegeville: Liturgical Press, en preparación.
- GARCIA BACHMANN, M. *Women at Work in the Deuteronomistic History*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, pp. 267-328.
- KAMRADA, D. *Stranger to One Another: The Motif of Strangeness in the Jephthah Cycle*. En: XERAVITS, G. y DUŠEK, J. (eds.) The Stranger in Ancient and Mediaeval Jewish Tradition: Papers Read at the First Meeting of the Society of Jewish and Biblical Studies in Central Europe, Piliscsaba. Berlin: De Gruyter, 2010, pp. 17-35.

- KLEIN, L. Achsah: *What Price this Prize?* En: BRENNER, A. (ed.). *Judges. A Feminist Companion to the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, pp. 18-26.
- LANOIR, Corinne. *Femmes fatales, filles rebelles. Figures féminines dans le livre des Juges*. Ginebra: Labor et Fides 2005, pp. 240-241.
- MENA LÓPEZ, M. *Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebraica y en la actualidad*. En: *Teología y Sociedad* (Cali) 10 (2012): pp. 47-69 (55).
- NAVARRO PUERTO, M. *Violencia, sexismo, silencio. In-conclusiones en el libro de los Jueces*. En: *Estudios bíblicos*. Estella: Verbo Divino, 2013, p. 39.
- PRESSLER, C. *Joshua, Judges, and Ruth*. Louisville: Westminster John Knox, 2002, p. 131.
- ROBERTO, M. *El símbolo del cordero en el Apocalipsis*. Buenos Aires: ISEDET, 2012, trabajo inédito.
- TRIBLE, P. *Texts of terror: Literary-feminist readings of biblical narratives*. Philadelphia: Fortress Pres, 1984, p. 80.
- VAN DIJK-HEMMES, F. *Traces of Women's Texts in the Hebrew Bible*. En: BRENNER, A. y VAN DIJK-HEMMES, F. *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible*. Leiden: Brill, 1993, pp. 43-48.

Lucía Riba¹

¿Transición hacia la Monarquía o Violencia Machista?

La recepción del crimen de la concubina del levita (Jue 19)

Transition to Monarchy Or Male-Chauvinist Violence?

The reception of the crime of the concubine of the Levite (Jg 19)

El problema no radica en absoluto en el texto Hebreo. Radica en los mismos comentadores. El primer problema es creado por su propio punto de vista moral de qué es "posible" (esto es, bueno) e "imposible" (esto es, malo).

Este "problema" es, entonces, el punto de partida y el punto de llegada/objetivo de la interpretación y de las enmiendas y rupturas que esa ayuda le formula.

Mieke Bal

Resumen

Conscientes que la violencia contra las mujeres es un fenómeno mundial que no reconoce límites culturales, sociales, raciales, geográficos o religiosos, me pregunto si la Biblia, nacida y transmitida en un contexto claramente patriarcal, puede decirnos algo sobre dicha realidad de violencia. Para responder esta pregunta, comparo distintos comentarios exegéticos a un mismo texto bíblico, el que presenta la violación, muerte y descuartizamiento de la concubina del levita, mostrando cómo diversos posicionamientos hermenéuticos –unos de corte clásico, otros que tienen en cuenta las teorías de género y la crítica feminista–, se van a notar tanto en los elementos que privilegian como en las consecuencias que sacan de sus respectivos análisis.

Palabras clave: Jueces; Crimen de la concubina; Feminismo; Violencia de género.

¹Lucía Riba es profesora en Ciencias Religiosas (Instituto Lumen Christi), bachiller en Teología (UCA, Buenos Aires), licenciada en Filosofía (UCC, Córdoba), doctoranda en Estudios de Género (CEA de la UNC, Córdoba). Profesora titular en la UCC. Fue docente en el CEFyT (Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos, Córdoba). Directora del Proyecto de Investigación *Subjetividades, corporalidades y discursos "entre barreras". Investigaciones inter-multi-transdisciplinarias desde la perspectiva de género*, Proyecto radicado en la UCC. Autora de numerosos artículos y capítulos de libros colectivos en la temática del cruce de Teología y Género.

Abstract

Conscious of the violence against women is a worldwide phenomenon that doesn't recognize cultural, social, racial, geographical or religious limits, I wonder if the Bible, born and transmitted in a clearly patriarchal context, can tell us something about that reality of violence. To answer this question, I compare different exegetical commentaries to a same biblical text, the one that presents rape, death and dismemberment of the levite's concubine, showing how different hermeneutic positionings –ones of classical cut, others that take into account theories of gender and feminist criticism–, are going to note in the elements that favour as much as in the consequences that get from their respective analysis.

Key words: Judges; Levite's concubine; Feminism; Gender violence.

1. *La violencia feminicida y la Biblia*

La violencia contra las mujeres, como un modo específico de la violencia de género, es un fenómeno mundial que no reconoce límites culturales, sociales, raciales, geográficos o religiosos. Es tan alarmante, tanto por su cantidad como por su calidad, que se hacen necesarios todos los esfuerzos posibles por enfrentarla. No puede extrañarnos, entonces, que un Organismo Internacional como la Organización de las Naciones Unidas –ONU– haya aprobado el 20 de diciembre de 1993 la *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer*, que en su artículo 1º declara:

A los efectos de la presente Declaración, se entiende por “violencia contra la mujer” todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la vida privada (ONU, 1993).

La diferencia entre este tipo de violencia y otras formas de agresión y coerción radica en que, en este caso, el factor de riesgo o vulnerabilidad surge del solo hecho de ser mujer. Los ejemplos se multiplican: abusos sexuales, vejaciones emocionales o psicológicas, restricciones en lo económico, imposiciones simbólicas de patrones estereotipados, agresiones físicas hasta llegar al feminicidio. Por otra parte, las víctimas son mujeres de todas las edades, formación, condición social. En muchos de esos casos, además, la violencia aparece justificada, incentivada o sustentada religiosamente, y, lo que es peor, frecuentemente las propias víctimas disculpan y defienden a sus victimarios, quizás porque han internalizado sentimientos de inferioridad y culpabilidad.

Reconociendo el enorme peso cultural e ideológico que ha tenido la Biblia a lo largo de los siglos, me pregunto si ésta puede decir algo sobre dicha

realidad de violencia. No se puede desconocer que la Biblia nació y se consolidó en un contexto patriarcal y androcéntrico, que ve al varón como el verdadero ser humano desde el cual se debe leer e interpretar toda la realidad. Así, se afirma su ambivalencia a la hora de la construcción de los géneros, porque ha servido tanto para promover procesos de dignificación y liberación de las mujeres, como para internalizar desvalorización y provocar sometimiento y opresión. Es más, dicho contexto patriarcal ha marcado no sólo el momento de producción de los textos bíblicos, dado que en su inmensa mayoría los autores se posicionaron desde esa mentalidad, sino también los momentos de la traducción e interpretación, o, mejor aún, de la recepción de los mismos. Es que a lo largo de los siglos han sido también los varones los que han tenido el poder de determinar qué quiso decir el autor, de decidir cuál es el mensaje que se reconoce como “palabra de Dios”, y, por ende, lo que se asume como normativo. Esto mismo hizo que, en muchos casos, las recepciones sesgadas del texto hayan sido esencializadas y/o sacralizadas, atribuidas a una voluntad divina que vuelve inamovibles las características culturales asignadas a los géneros, imposibles de evolucionar con el tiempo y con la historia, y, en consecuencia, elevadas al rango de verdades absolutas, internalizadas no sólo por los varones, sino por las mismas mujeres. Ante esto, las y los biblistas feministas se posicionan cuestionando esas posturas dogmáticas y hegemónicas, asumiendo las relaciones críticas, plurifocales y plurivocales, de mujeres y hombres con las Sagradas Escrituras. De allí que, en un diálogo interdisciplinario con las Ciencias Humanas y Sociales, la hermenéutica bíblica feminista haya incorporado las teorías de género para sus análisis literarios, lo que se refleja de un modo particular en la hermenéutica de la sospecha. Dicha hermenéutica es uno de los criterios básicos para la investigación realizada en perspectiva feminista, cualquiera sea la disciplina involucrada. Ésta recuerda que la historia ha sido escrita por quienes detentan y representan el poder patriarcal, por lo que debemos indagar las funciones ideológicas que también la Biblia puede desempeñar en orden a la obediencia pasiva y el sometimiento de las mujeres, cosas que pueden llevar incluso hasta el feminicidio.

2. *Leyendo Jueces 19 desde distintos posicionamientos hermenéuticos*

Para ilustrar estos distintos posicionamientos, quiero concretar lo anterior haciendo una lectura comparativa de diversas exégesis a un mismo relato bíblico, el de Jue. 19-21, que presenta una de las narraciones bíblicas donde la violencia ejercida contra las mujeres llega a su máxima expresión. Comienzo con las palabras de Phyllis Trible en su obra ya clásica *Textos de terror*:

La traición, la violación, la tortura, el asesinato y el descuartizamiento de una mujer sin nombre es una historia que queremos olvidar pero tenemos la obli-

gación de contar. Ésta describe los horrores del poder, la brutalidad y el triunfalismo masculinos; de la impotencia, abuso y aniquilación femenina. Escuchar esta historia es habitar un mundo de terror indescriptible que se rehúsa a dejarnos pasar a otro lugar (TRIBLE, 1984, p. 65).

A pesar de la afirmación de Tribble, esta historia fue prácticamente invisibilizada por una recepción bíblica androcéntrica que la olvidó porque consideró como importantes otros temas y otros textos, o que leyó aquel relato destacando unilateralmente los personajes masculinos y sus acciones. Han sido sobre todo mujeres quienes, desde una hermenéutica feminista liberadora, han tomado la iniciativa de visibilizar a ésta y otras tantas mujeres que en la Biblia y en la historia habían sido olvidadas y silenciadas. Por eso me hago eco de la propuesta de Tribble: “Nuestra tarea es hacer el viaje a la par de la concubina: ser su compañera en un emprendimiento literario y hermenéutico” (TRIBLE, 1984, p. 66). O, como dice Mercedes Navarro Puerto,

Mientras llega la resurrección final *le presto mi voz* a la mujer de esta historia, como certeza comprometida de esa resurrección y anticipo de la misma y con ella *intento poner palabra y memoria a las víctimas anónimas de esta larga historia nuestra*, en especial a las mujeres víctimas, *de ayer y de hoy*, de la violencia sexual de los varones (NAVARRO PUERTO, 1995, p. 131-132. *Cursivas mías*).

Compartiendo estas propuestas, voy a confrontar distintas exégesis sobre Jueces 19-21, dejando claro que no pretendo hacer una nueva, sino comparar varias de ellas desde una óptica feminista. Doy por conocido el relato de la traición, entrega, violación masiva, muerte/asesinato y descuartizamiento de la concubina del levita (cap. 19), como también de las consecuencias de esos hechos, esto es, la guerra fratricida (cap. 20) y la resolución a través de la reconstrucción de la tribu de Benjamín, lo que supuso nuevas violencias, particularmente hacia las mujeres (cap. 21). Destaco, entonces, diversos aspectos que observan distintas/os biblistas, deteniéndome en detalles que denotan sus posicionamientos hermenéuticos.

2.1 Comentarios que invisibilizan la violencia contra las mujeres

Consciente de que la realidad de la invisibilidad/invisibilización de las mujeres ha sido especialmente puesta de manifiesto por la teología feminista, comienzo señalando que veo una dificultad en algunos/as exégetas, generalmente varones, por percibir la violencia contra las mujeres, por lo cual ésta queda totalmente invisibilizada. Fundamento esta afirmación en algunos estudios que tratan la cuestión de la violencia en la Biblia sin (o casi sin) aludir a aquella violencia específicamente.

Comienzo por el de Armando Levoratti, *¿La Biblia justifica la violencia? Una lectura clave de Josué y los Jueces* (LEVORATTI, 2011), donde el autor tra-

baja particularmente el tema de la/s guerra/s, intentando algunas respuestas a los interrogantes que la misma plantea, dada su presencia permanente a lo largo del Antiguo Testamento. Nos preguntamos, entonces, si otras violencias que no se entienden como propias de la guerra o que son consecuencia de la misma no alcanzan la calidad de “violencia” de la que habla el título del libro ya que Levoratti no las menciona. Nos referimos, concretamente, a las violencias contra las mujeres narradas en *Jueces*, libro nombrado por el mismo autor en el título de su obra: la que ejercen padres contra sus hijas (11,29-40; 19,23-24), o un hombre contra su mujer (19,25.29-30), o un grupo de hombres contra una mujer sola (19,25), o contra un grupo de mujeres (21,19-23). Son tantos y tan crueles estos casos en *Jueces* que, practicando la hermenéutica de la sospecha, nos preguntamos si el autor no los explicita simplemente porque son violencias que se ejercen contra mujeres. Por otra parte, como subtítulo de su libro agrega *Una lectura clave de Josué y los Jueces*. Ahora bien, en cuanto a *Jueces*, se hace difícil explicar que, tratando específicamente si la Biblia justifica o no la violencia –tema propuesto en el título principal–, no se mencione nunca a lo largo de todo el libro el relato del crimen de la concubina del levita, un pasaje que muchos/as consideran la expresión más exacerbada y brutal de la violencia en todo el AT

Otro ejemplo es el artículo de José Luis Sicre “La violencia en el Antiguo Testamento” (SICRE, 2002). Según el autor, el título “sugiere una problemática muy concreta: Saber si la fe en Dios, desde el punto de vista del AT, fomenta una actitud violenta o, por el contrario, condena la violencia como algo inaceptable” (Idem, p. 137). Se puede coincidir con Sicre en afirmaciones como ésta:

Ninguna otra actividad o experiencia humana se menciona con tanta frecuencia, ni en el mundo del trabajo y de la economía, ni en el de la familia o la sexualidad, ni en el de la naturaleza o de la ciencia. Para los autores bíblicos parece como si se tratara de la experiencia más impresionante y acuciante” [...] más de 600 pasajes “dicen expresamente que los pueblos, los reyes o los individuos particulares, atacan a otros, que los aniquilan o los matan (Ídem, p. 143. Comillas del autor).

Aun así, entiendo la perspectiva de Sicre Díaz como patriarcal en cuanto a nuestro tema. Afirmando esto porque: 1º) Pienso que el autor refuerza la invisibilización producida por los mismos escritores bíblicos a propósito de la violencia ejercida contra las mujeres, ya que sólo las nombra de paso, sin dedicarle ningún comentario en particular: para hablar de la crueldad de la guerra recuerda a 2Re 15,16 donde se nombra entre los castigos a la ciudad sometida que “Menajen[...] abrió en canal a las mujeres embarazadas” (142); otra mención es cuando presenta entre los ejemplos de violencia social “la violación de Tamar por su hermanastro Amnón (2Sam 13)” (145). 2º) Es significativo que, al señalar que “[f]rente a la sobriedad de las batallas encon-

tramos a veces una exposición detallada de episodios especialmente violentos”, mencione como dos “casos especialmente llamativos” los asesinatos de Sísara por Yael y el de Holofernes por Judit (p. 143), eligiendo como únicos ejemplos dos en los que las personas que matan son mujeres, cuando los asesinatos cometidos por hombres son mucho más frecuentes. Lo hace, además, sin hacer ningún comentario, cosa que sí hacen algunas/os autoras/es feministas cuando distinguen entre la violencia ejercida contra las mujeres y las que ellas ejercen, sobre todo cuando se refieren a las mujeres del libro de *Jueces*. 3º) Cuando habla de la “Violencia religiosa” (p. 145-146) no hace la más mínima mención de las consecuencias que ésta produjo para la vida de las mujeres dada su marginación en las instituciones religiosas de Israel (Cfr. RIBA, 2015), y, específicamente en relación a *Jueces*, tampoco menciona acciones violentas contra las mujeres relacionadas con actividades culturales – como el sacrificio de la hija de Jefté (cap. 11) y el “antisacrificio” de la concubina del levita (cap. 19)–. 4º) Sicre señala nuestro texto cuando habla “De la violencia interhumana”. Dice: “Es ejemplar el relato de la batalla de todas las tribus contra la de Benjamín a causa del crimen de Guibeá (Jue. 19-21)” Y luego agrega: “Al final, cuando la tribu de Benjamín es castigada, no hay motivos para celebrar un desfile de la victoria, sino para llorar porque ha desaparecido una tribu de Israel” (p. 150). Entiendo como otra invisibilización más de la violencia contra las mujeres que, escogiendo justamente ese texto como ejemplo, no explicita lo que provocó aquella guerra: la violación, asesinato, descuartizamiento de la concubina, silenciando también la voluntad de entrega de la hija del hospedero, las mentiras y el manipuleo del levita para incitar a la guerra, ocultando sus propias responsabilidades en el conflicto, y la solución a la casi desaparición de una de las tribus a causa de la guerra a través del rapto y la entrega de las 400 jóvenes vírgenes de Yabés de Galaad y las 200 de Siló.

2.2 *Recepciones en contrapunto*

En comentarios exegéticos que sí tienen en cuenta a las mujeres, se hacen evidentes los posicionamientos hermenéuticos, a veces hasta opuestos, si los comparo a modo de un “contrapunto”. Es lo que intentaré mostrar teniendo en cuenta distintos elementos.

2.2.1 *Los títulos*

Son notables los contrastes entre los títulos de los comentarios que invisibilizan a los personajes femeninos y, por ende, sus sufrimientos, focalizando sólo en los varones, sus intereses, sus palabras, sus acciones –mayormente las que, por construcción de género, son identificadas con “lo masculino”, como la guerra–, y aquellos otros en donde las mujeres son teni-

das en cuenta, aunque silenciosas y silenciadas por el mismo relator. Así, *desde el vamos* se denota una perspectiva que podríamos identificar de androcéntrica-patriarcal y otra feminista. Concretamente: Luis Alonso Schökel titula: “El crimen de Guibeá”, y en la explicación a pie de página “Guerra civil” (caps. 19-21), ratificado, además, por los títulos que agrega en el cap. 20: “La guerra” y el 21: “La paz” (SCHÖKEL, 1996). Otros autores titulan: “Los ‘días de Gibeá’ (19,1-30)” (AUZOU, 1968, p. 317); “El crimen de Gueba y la guerra contra Benjamín” (ARNAL DICH, 1968, p. 85); “la guerra intertribal” (MC KENZIE, 1972, p. 218); “La guerra en el Período de los Jueces” (MAYES, 1974, p. 73). Por otra parte, desde una perspectiva que se podría calificar de feminista o, por lo menos, abierta a la problemática de género, nos encontramos con estos títulos: “Una mujer sin nombre. La extravagancia de la violencia” (TRIBLE, 1984, p. 65); “Mujer, violación y violencia” (NAVARRO PUERTO, 1995, p. 125), “El cuerpo de las mujeres y la victimización como lugar en el sacrificio” (Id, 1996, 156); “El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefté) y 19 (la mujer del Levita)” (Id., 2005); “Asesinato machista (Jueces 19)” (Id, 2013, 77); “Autor de un crimen” (KAMUF, 1993, p. 187); “La Virginidad desperdigada” (BAL, 1988, p. 69); “Un cuerpo de escritura” (Id., 1993, p. 208); “Violaciones de mujeres, guerras de hombres” (KEEFE, 1993, p. 79); “Violada por la escritura” (EXUM, 1993, p. 170); “La mujer sin nombre. Justicia, feministas, y la mujer indocumentada” (MACHADO, 2002, p. 171); “El cuerpo descuartizado (Jueces 19-21)” (PRESSLER, 2002, p. 238); “Capítulos 19 a 21: La apoteosis de la violencia de género” (GARCÍA BACHMANN). Ciertas autoras han cruzado estas temáticas con una hermenéutica contextual. Así, Koala JONES-WARSAU lo hace con la problemática del racismo y titula “Hacia una hermenéutica *womanista*...” (1993, p. 176). Por su parte, en “La mujer innombrada: justicia, feministas y la mujer indocumentada”, Daisy MACHADO presenta a la mujer sin nombre de Jue 19 como paradigma de las mujeres indocumentadas y extranjeras, situación en la que se encuentran gran cantidad de latinas en Estados Unidos (2002, 161). A su vez, refiriéndose al conflicto armado en Colombia, Maricel MENA LÓPEZ habla de “Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces” (2009, 54) y “Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebrea y en la actualidad” (Id., 2012, p. 47). Y, cruzando con una “Pastoral del Migrante”, Nancy CARDOSO propone “No pases la noche en la plaza (Jueces 19)” (2009, p. 77). Por último, y para recordar que el feminismo no es exclusiva y excluyentemente “cosa de mujeres”, es sugestivo cómo titulan algunos varones: “El sacrificio del levita. Guerra por mujeres” (PIKAZA, 2005, p. 42); “Desintegración social de Israel (10-21)” (SÁNCHEZ, 2005, p. 659); “Violencia contra la mujer en el Antiguo Testamento” (PASTOR, 2004, 95); “Y violaron, también su memoria” (RIZZANTE y GALLAZZI, 2002, p. 17).

2.2.2 Temas que se priorizan y modos de tratarlos

Por falta de espacio, me refiero sólo a uno de los temas que patentizan esos posicionamientos hermenéuticos “en contrapunto”: el de la hospitalidad. Afirma Sicre:

La ley de hospitalidad es una necesidad de la vida del desierto, que se convierte en virtud. El hombre que recorre estepas interminables sin una gota de agua ni poblados donde comprar provisiones está expuesto a la muerte por sed o inanición. Cuando llega a un campamento de pastores, no es un intruso ni un enemigo. Es un huésped digno de atención y respeto, que puede gozar de la hospitalidad durante tres días; cuando se marcha, todavía se le debe protección durante otros tres días (unos 150 kilómetros). Esta ley de la hospitalidad la encontramos en el Antiguo Testamento: Abrahán acoge a los tres hombres que pasan junto a su tienda en Mambré (Gn. 18,1-8); Labán recibe con honores al servidor de Abrahán (Gn. 24,28-32); Lot introduce en su casa a los ángeles (Gn. 19,1-8). La norma sigue en vigor en tiempos posteriores, como demuestra el relato de Jue. 19,16-24. Era tan importante que Lot y el anciano de Guibeá están dispuestos a sacrificar por los huéspedes la honra de sus hijas (SICRE, 1992, p. 116. Cursivas del autor).

Si esta ley se contaba, entonces, como una de las más sagradas de la antigüedad, no nos debe extrañar que sea un tema central de casi todos los análisis exegéticos sobre Jue. 19. Así, por ejemplo, la hospitalidad es un concepto que aparece más de una vez en el comentario de Schökel:

Motivo constante es el de la hospitalidad, sagrada a los antiguos. Hospitalidad cordial en casa del suegro, no esperada de los jebuseos y negada por los de Loma, de nuevo hospitalidad generosa en la casa del forastero, y el delito contra el huésped [...] El paralelismo con el comienzo del capítulo va a preparar de cerca la tragedia. ‘Meter en casa, comer y beber, recobrar fuerzas o sentirse bien (=hacer bien al corazón)’, hay que escucharlo como eco que actualiza el comienzo: otra vez el gozo de la hospitalidad, también en territorio desconocido se encuentra un acogimiento como el del suegro. Simultáneamente se echa encima la tragedia [...] El anciano es un forastero que hospeda a otro forastero. Nada puede contra la población local que rodea la casa amenazando; antes que sacrificar a su huésped, prefiere sacrificar a su hija doncella (SCHÖKEL, 1996, p. 512-513. Cursivas mías).

También Auzou, Arnal Dich, Mc Kenzie, hablan de la hospitalidad. Pero, como en el comentario de Schökel, pareciera que al anciano hospedero y al levita no les quedara otra posibilidad de acción más que la que tuvieron. Así nos dice Auzou:

El anciano hace hincapié en los derechos de hospitalidad, exactamente igual que en Gn. 19,6-8. Y para salvaguardar esos derechos, se ve constreñido, -como había querido hacer Lot- a entregar a su mujer y la de su huésped a los apetitos furiosos de aquellos miserables gibeítas. Por lo demás, sólo la belemita es sa-

crificada. *Se nos subleva el corazón* ante la idea de las escenas de aquella horrible noche (AUZOU, 1968, p. 318. *Cursivas mías*).

He resaltado con cursiva algunas de las expresiones de ambos comentaristas para destacar sus perspectivas, expresiones que me llevan a hacer(les) varias preguntas: ¿nos podemos alegrar porque *sólo* fue una de las mujeres la entregada, violada, torturada, matada, descuartizada...? ¿Cuál de las escenas *subleva el corazón*: la de los atropellos y violencias cometidas durante toda la noche contra la concubina mientras los hombres se autoprotegían en la casa, la de la propuesta del anciano de ofrecer a su propia hija virgen para no violar el sagrado principio de la hospitalidad –de los varones hacia otros varones–, la del levita entregando a su concubina para protegerse a sí mismo y sus gestos y actitudes posteriores hasta llegar a descuartizarla? ¿Es cierto que el anciano se ve de tal manera “*constreñido*” que “*nada puede hacer*” más que ofrecer a su hija?

Las y los biblistas feministas desenmascaran esa perspectiva androcéntrica. Así, por ejemplo, Navarro Puerto denuncia la hipocresía de una hospitalidad orientada exclusivamente a los varones y de la cual las mujeres quedan excluidas. Es más, ella destaca cómo esta hospitalidad exigirá el sacrificio de las mujeres con tal de asegurar la integridad de los varones:

La descripción del cuerpo de la mujer como *caído en la puerta de la casa y sus manos en el umbral* hacen de él una palabra trágica en lenguaje no verbal, para que el lector vea e interprete [...] Su cuerpo es una acusación tan viva como muda al marido, al padre, al anciano cuya hospitalidad muestra su sexismo, a todo ese mundo de hombres para quienes un cuerpo de mujer es un reclamo al ataque sexual y no la exterioridad que muestra a la persona que es. Sus manos, que quieren alcanzar la casa, son la denuncia del pretendido sistema defensivo de la casa, mundo privado *de mujeres*, pretendido refugio y protección de las mujeres, en el que sin embargo son los hombres los dueños y en el que sólo ellos, defendiéndose mutuamente, encuentran protección. Todas las mujeres están amenazadas: las hijas doncellas y las casadas. Si están *en el exterior*, porque pueden ser atacadas. Si están *en el interior*, porque pueden ser sacadas. El cuerpo de las mujeres es la más clara metáfora de la vulnerabilidad y la indefensión. Más aún, ellas aparecen como escudo humano para los hombres. No se olvide que no es la única vez que se relata un caso así en la Biblia (NAVARRO PUERTO 1996, 159-160. *Cursivas de la autora*).

Para terminar este punto, vienen bien las palabras de Pastor cuando afirma: “La ley de la hospitalidad está por encima de la suerte de la(s) mujer(es), y la violación femenina es, al parecer, menos mala que la masculina” (PASTOR 2004, 102).

2.2.3 Focalización de los personajes y las funciones de los mismos

Comienzo por Schökel quien afirma que “el protagonista de estos capítulos es realmente la confederación [de tribus]...” (SCHÖKEL 1996, 511), y se detiene luego en el padre de la concubina, el levita, el forastero hospitalario y los habitantes de Guibeá. A las mujeres sólo las menciona de paso, para explicar qué suponía el concubinato en la legislación vigente y para señalar cómo son ofrecidas a los violadores “como comida echada a las fieras para aplacarlas” (Idem, 513). De las tribus comenta: “El espíritu de solidaridad vincula a las tribus: el delito cometido en una tribu afecta a todos, el castigo es un acto colectivo, pero también es compartido el deseo de que no se menoscabe la unión con la destrucción de una tribu” (Idem, 511). Me pregunto: ¿a quiénes alcanza el *espíritu de solidaridad*? ¿Las mujeres, por el solo hecho de ser mujeres, no tienen derecho a ser incluidas?

Las y los biblistas feministas, en cambio, fijan su atención en la concubina como protagonista central de la narración, aún a pesar de su anonimato y su silencio con el cual se ha pretendido invisibilizarla. Así, RIZZANTE Y GALLAZZI destacan: “En todas las páginas la protagonista es la mujer” (2002, p. 18). Por su parte, Navarro Puerto explicita que quiere focalizar centralmente en la mujer:

Esta historia se puede leer desde diversos ángulos. Los comentarios suelen hacerlo desde el conflicto intertribal que desencadena el crimen, sin prestar apenas atención al crimen mismo. O también suelen comentar los tres actos desde la violación del principio de hospitalidad. Es decir, se suele leer en claves masculinas. Yo voy a realizar mi lectura desde la víctima, la que no tiene voz, la que es violada y maltratada hasta la muerte. Voy a realizar mi lectura desde la concubina del levita (NAVARRO PUERTO, 1995, p. 125).

En cuanto al levita como personaje, destaca justamente lo que supone “el estatuto del levita en el que el narrador coloca al protagonista”, ya que “con ello ofrece una clave de lectura importante a la comprensión de la historia. La muerte de la mujer está marcada por el sacrificio del *sacerdote*” (Id., 1996, p. 158. Cursivas de la autora). Por eso va a señalar la parodia “sacrificial” que él realiza, pero también la crueldad e inutilidad de este sacrificio:

A diferencia de otras historias, ésta no informa al lector de nombres propios. El levita anónimo es eso, un levita, más que un personaje definido, a merced de su propio rol que se vuelve contra él y los de su tribu. Su cuerpo permanece incontaminado gracias a la violación y asesinato de su concubina. Pero después de hacer doce trozos de su cuerpo, en un vano intento de borrar las huellas, queda marcado en su rol sacerdotal con la marca de la sangre y el sacrificio humano que invalida cualquier otro rito. El cuerpo de la mujer es de manera especial, ya muerto, una denuncia de la ineficiencia de los sacrificios, así como de su crueldad. Éste no sólo no evita el derramamiento de sangre, sino que incita a él (Idem, p. 160-161).

En el último de sus estudios sobre Jue. 19, el más extenso de todos, Navarro analiza detenidamente los demás personajes: el padre de ella y suegro del levita (Idem 2013, p. 90-94); el anciano forastero que los acoge (Idem, p. 98-104); “el colectivo de hombres hostiles” (Idem, p. 102-105); los hombres que constituyen la asamblea de Israel, guerreros que llevan casi al exterminio a la tribu de Benjamín (Idem, p. 128), y que salvan esa situación con “vientres para una tribu: mujeres regaladas y mujeres raptadas” (Idem, p. 131-135); y hasta YHWH mismo como personaje presente y ausente (Idem, p. 111; 142-149; 153-161), marcando, además, “la ausencia de mujeres” (Idem, p. 94).

2.2.4 Las traducciones

Se sabe que ésta es una cuestión no menor para reflejar los posicionamientos hermenéuticos. Pues bien, Jue. 19 no es una excepción, y las/os comentaristas lo hacen notar más de una vez. De hecho, son varias las expresiones que son problemáticas, y las elecciones en la traducción pueden llegar a cambiar el sentido de la historia.

Por razones de espacio, sólo me detengo en una de las frases con las que el narrador da comienzo a su relato, que expresa los motivos por los cuales la mujer dejó al levita y volvió a la casa de su padre. La frase *wattiznê)alāywpīlagšô* fue traducida de dos maneras distintas, según se tenga en cuenta o no la traducción griega de los LXX: “La concubina se prostituyó contra él” (o, como aparece frecuentemente, “le fue infiel”) y “la concubina se disgustó contra él”.

Schökel traduce “Ella le fue infiel...”, aclarando a pie de página: “Así lee el texto hebreo, y *habría sido causa de repudio si la legislación estricta estuviera en vigor*. Otras traducciones, empezando por las antiguas, hablan sólo de un enfado transitorio.” No aclara por qué elige esa traducción, pero sí agrega un comentario muy significativo: “no está de más recordar a Oseas, *que habla también de infidelidad* y de ‘hablar al corazón’ (la misma fórmula que el v. 3).” Y termina con esta observación: “Tal como se lee el texto, *la iniciativa del marido es un acto de perdón* en busca de la reconciliación” (Schökel 1996, p. 512. Cursivas mías), lo que presupondría una infidelidad por parte de su concubina. Al vincular intertextualmente con aquel profeta, sugiere un adulterio, falta forzosamente femenina en la mentalidad patriarcal, un pecado grave que adquiere un peso aún mayor en Oseas, porque lo utiliza para hablar de la idolatría y del perdón amoroso y gratuito de Yahvé, el esposo engañado, que sigue amando a Israel, la esposa que se ha prostituido más de una vez yéndose tras sus amantes, los ídolos cananeos, a quien perdona y rescata de esa situación de prostitución (caps. 1-3). Esto es lo que insinúa Schökel al decir que “la iniciativa del marido es *un acto de perdón* en busca de la reconciliación”. No podría interpretarse así si hubiera optado por la otra traducción

que habla de un marcharse de la mujer no por infidelidad si no porque está enfadada o enojada, más aún si ese enojo hubiese sido causado por actitudes o gestos que hubiera cometido el mismo levita.

Mercedes Navarro, en cambio, asume lo que propone Pamela Reis (NAVARRO 2013, p. 87 y 88. Cita a REIS, 2006), dejando constancia que es muy contradictorio que si la concubina se hubiera prostituido el padre la recibiera en su casa y, más aún, que el marido hubiera ido a buscarla para vencerla que vuelva con él. Dice:

La dificultad de aceptar la posibilidad de lo que está escrito (el *ketiv*) llevó a los masoretas, mucho tiempo después, a poner en los márgenes que a pesar de lo que está escrito, debe leerse: ‘para hacerla volver’ (devolverla) dejando así patente, ante los ojos de las estudiosas actuales, la ideología sexista de la interpretación, más que la del redactor y narrador. ¿Puede tener sentido admitir lo escrito, corroborado por otro dato del texto? Pamela Reis así lo cree cuando revisa la frase ‘se prostituyó contra él’, entendiendo la preposición (‘*al* + sufijo 3ª, masculino singular) no como ‘contra’, sino ‘a causa de’. Así entendida, la situación aparece bastante clara: la concubina se marcha de la casa de su marido porque ‘se prostituyó a causa de él’, o lo que es lo mismo, porque él la prostituyó. De este modo se comprende la iniciativa de ella de marcharse, la nada problemática recepción del padre, y que el marido vaya a buscarla para que ella le permita volver con él (para que ella lo perdone, en definitiva). No debemos olvidar, además, que si por parte de ella su matrimonio es patri-local, está en su derecho de irse y vivir en la casa de su padre (NAVARRO, 2013, p. 88. Cursivas y comillas de la autora).

Por otra parte, esta propuesta de Reis asumida por Navarro Puerto explicaría mejor los rasgos y gestos posteriores del levita, mostrando la “coherencia” de este hombre que, supuestamente iba a “hablarle al corazón”, pero que nunca se mostró empático con ella desde el mismo momento que entra en la casa de su suegro y se dedicó a banquetear con él sin tener en cuenta a la mujer, hasta los extremos posteriores de la entrega por traición a la horda de violadores cuando la echa fuera para salvar su propio pellejo, la indiferencia cuando la encuentra moribunda con la mano en el umbral (Jue. 19,27-28), y, para culminar, su posterior descuartizamiento en doce pedazos para mandar como mensaje macabro a las doce tribus, incitando a la guerra fratricida.

2.2.5 Las consecuencias del crimen de la mujer

Desde una perspectiva patriarcal, y siguiendo al propio redactor, esas consecuencias se centran frecuentemente en la guerra intertribal y el comienzo de la monarquía como (única) alternativa a la violencia generalizada. Dice Auzou: “La segunda historia que fue añadida a la colección de relatos

concernientes a los Jueces (caps. 19-21), está encuadrada exactamente dentro de una reflexión que orienta su interpretación según el redactor final: no había rey, y por tanto había anarquía (19,1: 21,5)" (AUZOU 1968, p. 317). Y Mc Kenzie señala: "los redactores querían hacer patente en el capítulo XIX el contraste entre el desorden en Israel promonárquico y el orden que impuso la monarquía" (MC KENZIE, 1972, p. 219). Ahora bien, aun cuando las y los biblistas feministas reconozcan la intención justificadora de la monarquía del redactor, no dejan de explicitar que esta interpretación "de la casi totalidad de los comentaristas" supone "complicidad con el narrador e incluso con el levita protagonista" (NAVARRO PUERTO, 2005, p. 9). RIZZANTE Y GALLAZZI, por ejemplo, resaltan la hipocresía del sistema a la hora del castigo, hipocresía que no duda en usar los textos sagrados provocando un desplazamiento de su sentido originario. Dicen:

El levita que entregó la mujer a los bandidos, no sufre represalia, él está por encima de cualquier castigo, pero los que quitaron la propiedad del levita son exterminados por orden divina, transmitida por los sacerdotes sadoquitas, únicos controladores del Arca de la Alianza [...] La venganza truculenta y maloliente, que para una mujer violada exige la violación legalizada de 600 mujeres y el exterminio de nadie sabe cuántas otras, convierte la inevitable guerra santa en contra de quien la justificó con lo sagrado. Terrible, pero justa. Legitimada por Dios y por los ancianos de la comunidad, por toda la comunidad. ¿Por qué? Porque *"jamás sucedió o fue vista cosa semejante, desde que los hijos de Israel subieron de Egipto, hasta el día de hoy"* (Jc. 19,30). La memoria se abrevia, se esclerotiza, se pierde: la guerra santa de Yavé contra el Faraón, para que un pueblo esclavizado pudiera tener la libertad y la tierra, se equipara a la venganza de la honra ofendida de un levita, no porque su mujer fuera violada (al fin y al cabo, él fue quien la entregó para eso), sino porque la mataron, se la quitaron, ya no podrá más ser el *dueño/adon* de ella (2002, p. 24. Cursiva de los autores).

Explicitan, además, dos hechos que habitualmente se pasa por alto. Por un lado, que en el contexto de la guerra son nuevamente las mujeres quienes sufren particularmente la violencia exacerbada, cuando dos veces son entregadas a los varones restantes de Benjamín un gran número de mujeres que son usadas para las necesidades de los varones (Jue. 21,6-23). De allí que Rizzante y Gallazzi señalen con respecto al rapto de las jóvenes de Siló:

Aquí la intervención del escriba alcanza el máximo de incomprensión de tan cínica que es. Es la comunidad que, reunida, resuelve entregar doscientas jóvenes totalmente inocentes, de la misma tribu del levita –Siló se encuentra en Efraim– para el rapto, la violencia y la violación legalizada. Y justamente en el día de fiesta de Yavé: fiesta de la celebración de las hazañas de un Dios que, en la memoria popular siempre estuvo al lado del oprimido, de la mujer, del esclavo. Solo que, esta vez, a pesar de las protestas de los padres y de los hermanos, no habrá otra guerra, otra santa asamblea de venganza sagrada. Todos

serán incentivados para aceptar el hecho consumado: al final, ninguno de ellos es levita y sus jóvenes valen muy poco (Ídem, p. 25).

Y, por otro lado, que la monarquía no es una solución real a la violencia. Por el contrario, se vuelve otra fuente generadora de injusticias y violencias, ejercida más de una vez sobre las mismas mujeres. Por eso NAVARRO PUERTO comenta:

Está también la respuesta del autor del libro de los Jueces que emerge en la voz del narrador cuando indica *por aquellos días no había rey en Israel*, sirviéndose del culmen de la violencia para sentar una base experiencial a la monarquía. En Israel se necesita un orden, un control, que sólo un rey puede proponer. La historia posterior mostrará que, en lo que a violencia contra las mujeres se refiere y a la vinculación sexo-violencia, las cosas no cambiarán demasiado (1995, p. 124).

Basta con que recordemos algunas historias de la época monárquica: entre otras, cuando Betsabé es tomada como objeto de placer por David (2 Sam 11); la violación de Tamar por parte de su propio hermano (2 Sam 13); la utilización de una joven, Abisag, para dar calor al rey en su vejez (1 Re 1,1-4).

A propósito de todo esto, suenan muy acertadas y fuerte las palabras de Xavier Pikaza:

...este baile de muchachas en otoño viene a presentarse como tiempo de guerra nupcial, de raptó bendecido por el mismo Dios. La mujer nace y se educa para ser robada, en una fiesta de Yahvé que se interpreta como guerra. Año tras año salen y bailan sobre el campo, entre las viñas, las muchachas de Silo (y otros lugares) en gesto que expresa el gozo de la vida. Pero los varones guerreros piensan que ellas danzan precisamente para ser vistas y robadas. No les preguntan si quieren, no les piden permiso. Piensan que la 'ley' de violencia de la guerra se puede imponer sobre el gozo vital de las mujeres danzantes. Por eso van, hacen guerra 'fácil' contra ellas, las roban. Los mismos padres o hermanos 'cuidadores' de ellas deben consentir en la violencia: son también cómplices de esta *guerralfiesta de Yahvé*, dirigida contra las mujeres a quienes se dirá que es un honor y gloria ser raptadas y empleadas sexualmente, para que perdure la memoria de los varones guerreros (violadores, ladrones) sobre el mundo. La violencia religiosa empieza precisamente aquí, en el destino de la mujer a quien se educa y prepara para ser robada (PIKAZA, 2005, p. 46. Comillas y cursivas del autor).

Conclusiones

Esto es, en definitiva, lo que quería mostrar: que toda hermenéutica supone un posicionamiento, un lugar desde donde se mira la realidad a interpretar, y que, al situarnos de distinta manera, mirando desde una óptica diferente, los métodos de análisis, las premisas de las que partimos, las hipótesis de trabajo, las preguntas que le hacemos al texto, las respuestas que en él descubrimos, las relaciones que establecemos dentro del mismo texto y con otros –intra o extra bíblicos–, el reconocimiento de su normatividad y las consecuencias éticas que de él sacamos, son diferentes y, a veces, pueden llegar a ser hasta opuestas.

Por otra parte, he pretendido señalar que los posicionamientos hermenéuticos llevan también a compromisos éticos y políticos diversos. Lo que veo es que, escudándose habitualmente en una aséptica objetividad académica, desde una perspectiva androcéntrica/patriarcal se analizan los textos tanto como los hechos, criticando a veces, pero, en el fondo, dejando todo como está. En palabras de Mercedes Navarro Puerto: “Numerosos relatos, como la mayoría del libro de los Jueces, han sido sistemáticamente silenciados. Otros, sin embargo, se siguen narrando acríticamente, asumiendo los puntos de vista patriarcales en los que nacieron y se transmitieron, y reforzando las estructuras del patriarcado” (NAVARRO, 2006, p. 10). El feminismo, en cambio, intenta introducir nuevos paradigmas que buscan no sólo la crítica y la denuncia, sino también propuestas alternativas. Como dice Rafael Aguirre: “Una hermenéutica feminista no es una empresa teórica –para conocer mejor la historia real de las mujeres– sino esencialmente práctica, porque está movida por la voluntad emancipadora en el presente” (AGUIRRE, 1987, p. 166). Por eso, la deconstrucción y la reconstrucción, la crítica y la resistencia, son las dos caras de los esfuerzos feministas, dos momentos necesarios que no pueden excluirse sino que se complementan y que también tienen que estar explicitados a la hora de plantear una hermenéutica feminista de los textos sagrados. Estos dos momentos, que exigen y permiten además la autocritica, nos posibilitarán desarmar posicionamientos hermenéuticos con pretensiones totalizadoras, tan habituales en ámbitos religiosos y, por ende, frecuentes a la hora de leer un texto sagrado como es la Biblia.

Bibliografía

AGUIRRE, Rafael. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*. Bilbao: Desclée de Brower, 1987, 166.

DICH, Luis Arnal. *Biblia comentada*. Madrid: BAC, 1968.

AUZOU, George. *La fuerza del Espíritu. Estudio del libro de los Jueces*, Madrid: FAX, 1968.

BAL, Mieke. *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.

BAL, Mieke. *A Body of Writing: Judges 19*. En BRENNER, Athalya (ed.), *A feminist Companion to Judges*. Sheffield: Sheffield Press, 1993, p. 208-230.

CARDOSO, Nancy. *La sombra de mi techo. Acogida, espiritualidad y Pastoral*. En RIBLA, 63, 2009/2, p. 73-80.

EXUM, Cheryl. *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*. Sheffield: Sheffield Press, 1993.

FISCHER, Irmtraud, NAVARRO PUERTO, Mercedes, ØKLAND, Jorunn y VALERIO, Adriana. *Introducción General: Mujeres, Biblia e Historia de la recepción. Un proyecto internacional de teología desde una perspectiva de género*. En NAVARRO PUERTO, Mercedes y FISCHER, Irmtraud (eds.). *La Torah*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010, p. 15-41.

GARCÍA BACHMANN, Mercedes. *Judges*. Wisdom Series, Collegeville: Liturgical Press (en proceso de edición).

GEBARA, Ivone. *¿Qué Escrituras son autoridad sagrada? Ambigüedad de la Biblia en la vida de las mujeres de América Latina*. En *Concilium*, 276, 1998, p. 15-29.

JONES-WARSAU, Koala (1993). *Toward a Womanist Hermeneutic: A reading of Judges 19-21*. En BRENNER, Athalya (ed.), *A feminist Companion to Judges*. Sheffield: Sheffield Press, 1993, p. 172-186.

KAMUF, Peggy. *Author of a Crime*. En BRENNER, Athalya (ed.), *A Feminist Companion to Judges*. Sheffield: Sheffield Press, 1993, p. 187-207.

KEEFE, Alice A. (1993). *Rapes of Women/Wars of Men*. En *Semeia*, n° 61, 1993, p. 79-97.

LAGARDE, Marcela. *Presentación a la edición en español*. En RUSSELL, Diana y A. HARMES Roberta (Eds.). *Feminicidio: Una perspectiva global*. México: CEIICH-UNAM, 2006, p. 12-13.

LEVORATTI, Armando. *¿La Biblia justifica la violencia? Una lectura clave de Josué y los Jueces*. Buenos Aires: Guadalupe, 2011.

MACHADO, Daisy. *The unnamed woman. Justice, feminists, and the undocumented woman*. En AQUINO, María Pilar, MACHADO, Daisy y RODRÍGUEZ, Jeanette (eds), *A reader in Latina Feminist Theology: Religion and Justice*. Texas: University of Texas Press, 2002, p. 161-176.

MAYES, Andrew D. *Israel in the Period of the Judges*. London: SCM Press, 1974.

MC KENZIE, John. *El mundo de los Jueces*. Mensajero, Bilbao, 1972.

MENA LÓPEZ, Maricel. *Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces*. En RIBLA, 63, 2009/2, p. 54-65.

MENA LÓPEZ, Maricel. *Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebraica y en la actualidad*. En Teología y Sociedad, 10, 2012, p. 47-69.

NAVARRO PUERTO, Mercedes. *Los libros de Josué, Jueces y Rut*. Barcelona-Madrid: Herder-Ciudad Nueva, 1995.

NAVARRO PUERTO, Mercedes. *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología*. En NAVARRO, Mercedes (Directora), *Para comprender el cuerpo de la mujer: Una perspectiva bíblica y ética*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996, p. 137-186.

NAVARRO PUERTO, Mercedes (2005): *El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia Hebraica: Jueces 11 (la Hija de Jefté) y 19 (La Mujer del Levita)*. En ARRIAGA, Mercedes y ESTÉVEZ, José Manuel (eds.), *Cuerpos de mujeres en sus (Con)textos*. Sevilla: Arcibel, 2005, p. 227-243. Disponible en <http://www.ciudaddemujeres.com/Laicismo/Religion/TeologiaFeminista>, p. 1-13.

NAVARRO, Mercedes. *Violencia, sexismo, silencio: In-conclusiones en el libro de los Jueces*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2013.

ONU, *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer*, Introducción, 1993. Disponible en: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=t3/fileadmin/D ocumentos/BDL/2002/1286>.

PASTOR, Federico. Federico Pastor. En Esperanza BAUTISTA (Directora), *10 palabras clave sobre violencia de género*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2004, p. 95-138.

PIKAZA, Xavier. *Violencia y Religión en la Historia de Occidente*. Valencia: Tirant de Blanch, 2005.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, E.2. *Acercamiento feminista*. En: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Buenos Aires: Paulinas, 1993, p. 62-64.

PRESSLER, Carolyn. *Joshua, Judges, and Ruth*. London: Westminster John Knox Press, 2002.

REIS, Pamela T. *The Levite's Concubine: New Light on a Dark Story*. En *Scandinavian Journal of the Old Testament*. 20, 2006, p. 125-146.

RIBA, Lucía. *La violencia contra las mujeres y las religiones. A propósito de La violencia y lo sagrado de René Girard*. En *Documentos de Trabajo*, Año 1, n° 5. Córdoba: Editorial del CEA, UNC, 2015. Disponible en <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/1833>.

RUSSELL, Diana y CAPUTI, Jane. *Feminicidio: Sexismo terrorista contra las mujeres*. En RUSSELL, Diana y RADFORD, Jill (Eds.). *Feminicidio: La política del asesinato de las mujeres*. México: CEIICH-UNAM, 2006, p. 53-69.

SÁNCHEZ, Edesio. *Jueces*. En Armando Levoratti (dir. con la colaboración de Pablo R. Andiñach, Lucía Victoria Hernández Cardona y Humberto Jiménez Gómez), *Comentario Bíblico Latinoamericano: Antiguo Testamento*. Vol. I Pentateuco y textos narrativos. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005, p. 633-661.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Josué y Jueces*, Cristiandad, Madrid, 1973, con una versión actualizada y más completa, en la **Biblia del peregrino**: T. I Antiguo Testamento (prosa), Bilbao-Navarra: EGA-Mensajero-Verbo Divino, 1996, p. 511-518. [No siempre que se citó este texto se hizo según esta versión].

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Romper el silencio, lograr un rostro visible*. En: Concilium, 202, 1985, p. 301-320.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Los caminos de la Sabiduría: Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 231-233.

SICRE, José Luis. *Introducción al Antiguo Testamento*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1992.

SICRE, José Luis. *La violencia en el Antiguo Testamento*. En: Revista bíblica. Año 64, 2002/3-4, p. 137-160.

STAM, Juan. *La Biblia y la violencia*. En: LEVORATTI, Armando (Director). *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Vol. I, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005, p. 313-327.

TRIBBLE, Phyllis. *An Unnamed Woman. The extravagance of Violence*. En: *Texts of terror*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, p. 65-91.

Zoila Melenia Cueto Villamán¹

Ser mujer, un desafío sin régimen
Una lectura de la expresión “No había rey en Israel”
en Jueces 17-21

To be a woman, a challenge without regime
 A reading of the expression "There was no king in Israel"
 in Judges 17-21

Resumen

El artículo pretende mirar con ojo de mujer, y mujer afro, la situación adversa que viven las mujeres en el tiempo de los jueces cuando en Israel no había monarquía. Al acercarme a estos textos de jueces 17- 21, se experimentan sentimientos encontrados, de esperanza y de alegría, al ver que las mujeres hacen parte de ese sueño de construcción de identidad del pueblo de Israel, de esa búsqueda de territorio y defensa de la misma vida; pero también no se puede negar la impotencia, la rabia que como mujer se siente al mirar el maltrato que en el texto se le da a las mujeres en situaciones de indefensión. La preponderancia que la sociedad de los jueces les da a los hombres frente a la mujer, pretende justificar la violación de la mujer hasta perder la vida por defender la vida de un hombre.

Palabras claves: No había rey, violación, concubina, mujeres, territorio.

Abstract

The article aims to look with a woman's eye, and an African woman, at the adverse situation women experience in the time of judges when there was no monarchy in Israel. As I approach these texts of judges 17-21, we experience mixed feelings of hope and joy, seeing that women are part of that dream of building the identity of the people of Israel, that search for territory and defence of the same life; But you cannot deny the impotence, the rage that women feel when they look at the bad treatment that the text gives women in situations of defencelessness. The preponderance that the society of the judges

¹ Es de República Dominicana, de la frontera con Haití. Desde 1987 vive en Colombia. La mayor parte de este tiempo ha acompañado a las mujeres afro-descendientes en situación de vulnerabilidad en el Pacífico colombiano. Perteneció al Colectivo Ecuménico de Biblistas de Colombia-CEDEBI, y hace lectura bíblica desde la perspectiva de la mujer afro.

gives to the men against the woman, justify the violation of the woman until losing the life to defend the life of a man.

Keywords: There was no king, rape, concubine, women, territory.

Introducción

La vida se va haciendo y entretejiendo en las comunidades entre luces y sombras; entre muerte y vida; cristalizándose en la cotidianidad, en el diario vivir. Ahí donde se gestan propuestas y acciones afirmativas; ahí donde se sufre, se lucha, se resiste, se ama, se construye, se llora y se canta. La Palabra va tomando forma en cada brote que germina desafiando, tercamente, la aridez del terruño agrietado por las miles de pisadas históricas y actuales, que van dejando huellas tatuadas en el corazón de los pueblos que se disponen a levantarse para seguir avanzando en la búsqueda de refrescar el alma y dejarse sorprender con el encuentro de un nuevo amanecer (CUETO, S/F, pág. 1).

La pregunta que el presente artículo pretende responder tiene que ver con la forma cómo afecta o beneficia a las mujeres la monarquía que se pretende implantar al interior de la sociedad de los jueces, en el antiguo Israel. La época de los jueces se caracteriza por las luchas, la defensa de la tierra y el intento de una organización nueva, por la búsqueda de una alianza entre iguales en las montañas de Efraín. Uno de los objetivos, allá en la montaña de Efraín y Canaán, era construir una identidad cultural y religiosa, vivir sin rey para no pagar tributos y llegar a la esclavización, fortalecer los lazos familiares, obtener tierra para todos, aunque sea despojando a los que ya estaban, lograr una sociedad sin ejército permanente sino esporádico, cuando la situación lo ameritara.

Como afirma Jorge Pixley, “la defensa de las tribus se realizaba por llamamiento de guerreros voluntarios en tiempo de amenaza exterior. El caso más claro es el de las milicias convocada por Débora para luchar contra los cananeos al mando del rey Sísara (Jue 5), en el marco de las guerras liderada por Gedeón (Jue 6-8) y Jefté (10-11)” (PIXLEY, 2002, pág. 15). Dentro de este marco podemos también mencionar a Abimelec como una persona que quiso liderar un proceso de liberación (Jue 9).

El ejército esporádico surgía cuando había conflicto y se atentaba contra la estabilidad familiar. Este tipo de ejército, de alguna manera, contrastaba con un ejército permanente, formado desde una mentalidad guerrerista, impulsada, pensada y organizada por hombres profesionales en la materia. Este ejército defendía a un rey, su ideología y su patrimonio. El ejército esporádico defendía a la familia, a los pozos –es decir el agua vital para la supervivencia en las montañas–, el territorio. No obstante, pretendían consolidar un sistema social igualitario, con un modelo político y económico alternativo. Allí, en

esa nueva tierra montañosa, su ilusión era que todo fuera de todos y de todas, sin discriminación, valorando la familia como ente fundamental para asegurar el soñado sistema.

Estas luchas van a generar crímenes, guerras, violaciones, maltratos, intrigas, mentiras. Todas estas amalgamas de situaciones están relacionadas con la tenencia de tierra. El mayor interés que tenían los pueblos campesinos, agricultores o pastores, era conseguir tierra para organizarse y consolidarse como pueblo.

Para el desarrollo del tema que pretendo recrear en el presente artículo, abordaré en un primer trecho la manera como la expresión “no había rey en Israel” se mueve en el conglomerado perteneciente a los capítulos 17 al 21, con relación a la problemática de las mujeres, y mirando un poco más allá, sin profundizar a fondo, la posible relación de las mujeres en el resto del libro. En segundo lugar, realizaremos un análisis de la manera cómo las mujeres son afectadas o favorecidas en los capítulos 17-21, acaso por la situación de anarquía. Lo tercero, es cómo esta experiencia de las mujeres al interior de la unidad literaria que nos ocupa, ilumina la realidad de las mujeres hoy, en particular las mujeres que seguimos viviendo en una situación de violencia, a pesar de la coyuntura de postconflicto en que se encuentra una sociedad como la colombiana.

1. *El movimiento de las mujeres al interior de la estructura de Jueces 17-21*

La expresión eje de nuestro artículo, que pretendo relacionar con la problemática de las mujeres en la época de los jueces, es “*en aquel tiempo no había rey en Israel y hacía cada uno lo que le parecía bien*” (17,6; 18,1; 19,1; 21,25)². La estructura general de Jueces 17-21 nos permite acercarnos a las mujeres que hacen presencia en esos textos. Me pregunto, qué hacen ellas allí, qué protección tienen, qué papel juegan dentro de esa situación de no tener rey.

La estructura de Jueces 17-21 la entiendo de la siguiente manera:

- No había rey en Israel, y una mujer quería construir un santuario (17,1-13).
- No había rey en Israel y la tribu de Dan buscaba territorio, colocando a las mujeres de escudo (18,1-31).
- No había rey en Israel, y las mujeres eran masacradas, intercambiadas y utilizadas para reconstruir el pueblo después de la guerra (19,1-21,25).

² Las citas bíblicas la tomé de la Biblia de Jerusalén.

Esta secuencia nos servirá para seguir el desarrollo del trabajo, la frase “no había rey en Israel...”. En lo que sigue de nuestra argumentación, esta será la secuencia empleada.

2. *No había rey en Israel y una mujer quería construir un santuario*

Me interesa mirar la situación de la mujer a partir de la estructura que propuse en el anterior párrafo. En la primera parte, que denomino “no había rey en Israel y una mujer quería construir un santuario (17,1-13), nos encontramos con una mujer sin nombre, que al parecer tiene cierto poder en el hogar: ella maneja dinero, maldice a quien le robó una cantidad significativa, resulta que fue su propio hijo, que al escuchar la maldición decide devolverlo, y ella, a la vez, lo bendice. Los textos no son claros y pareciera que quieren dejar a la mujer con esa mácula de que ella también robó ese dinero; no dicen quién fue la víctima del robo. ¿Cuál es la intencionalidad que subyace en el texto? ¿La idea sería no darle legitimidad a la mujer que tiene derecho a poseer dinero? Cabría preguntarse ¿qué proyecto económico, político y religioso se está gestando en las montañas de Efraín? ¿Uno donde la mujer tiene cierta libertad? ¿Será un proyecto de inclusión y alternativo? ¿La ausencia de un rey en Israel permite flexibilidad a la vida de las mujeres?

El texto inicia con el hijo de una mujer, una mujer sin nombre (17,1). Pero, por otra parte está referenciada como la madre de Miqueas. Él no tiene dinero, es por eso que se lo roba a su madre, quien ya le tiene destino “solemne y espontáneamente” (17,3): hacer una imagen y un ídolo a Yahvé en consagración por su hijo. El término ‘espontáneamente’, sobre las bases de estas ideas expuestas, sospecho que quiere evidenciar que existe cierta libertad, no negociable para las mujeres “cuando no hay rey en Israel” (17,6); ella no tenía que darle razón a nadie de lo que hacía con su dinero, puede disponer de él como mejor le parezca, tiene la autonomía de cambiar de idea: al comienzo quiere dejárselo al hijo, pero éste se resiste a recibirlo y, al final, ella, que antes había dicho que el dinero estaba dedicado a la fundición de una imagen y un ídolo a Yahvé decide que una quinta parte del dinero sea utilizada en la construcción de este ídolo. Esto revela una mujer independiente, con libertad y estrategia para conseguir lo que al interior de su hogar le habían robado.

Para la realización de su objetivo puede disponer del dinero como mejor le parece, precisamente, porque no hay una autoridad que se lo impida, o que se lo quite, o que la tenga controlada con el pago de impuestos o que, en su defecto, se lo maneje su hijo, por ser el varón de la casa.

Partiendo del hecho de que ella manda a fundir un ídolo a Yahvé, una imagen y de que ella sea capaz de bendecir y maldecir a la vez, se puede pensar que se está a la búsqueda de espacios alternativos y autónomos, diferentes

a lo vivido por las y los antepasados en Egipto; que se esté gestando la construcción de una propuesta religiosa diferente a la que ellas y ellos soñaban en la Montaña de Efraín, y esté siendo permeada por algún rezago de las relaciones y alianzas entre el sistema tributario y un dios justificador de las barbaries y explotaciones de los reyes y reyezuelos.

En efecto, el santuario podía ser necesario para ir creando la imagen de un dios estático o fijo, que no necesariamente camina con el pueblo; un dios separado de las necesidades sentidas de la comunidad o, en su defecto, el autor quiere mostrar el proceso de gestación de una alianza entre los poderes religioso y económico, tomando a la mujer como chivo expiatorio.

En ese mismo sentido, el texto muestra que un joven forastero levita, de Belén de Efratá, que llega a la montaña de Efraín, a la casa de Miqueas, y éste lo acoge como su hijo y le paga para que sea su sacerdote. Esta misma situación la vemos en el libro de Rut cuando Noemí, sus hijos y su esposo salen de Belén de Judá y llegan a Moab. ¿Qué pasa en Belén, cuyo significado es “casa del pan”, que sus habitantes emigran? (Rut 1,1-6). En el texto hay un cambio sustancial: la mujer desaparece y el texto sigue su curso alrededor de Miqueas. ¿Logró el autor del texto su objetivo de hacer ver a la mujer como aquella que fragua una posible monarquía? Dentro de este marco llegan a la casa de Miqueas unos exploradores de parte de la tribu de Dan en búsqueda de territorio para asentarse allí, y se llevan al joven levita, junto a la imagen de fundición y otros enseres religiosos, dejando a Miqueas sin nada, situación que él lamenta y quiere hacer resistencia, pero los danitas se lo impiden: ellos retoman el camino y colocan a las mujeres, a los niños, a los rebaños y a los objetos preciosos presidiendo la caminata (18,21).

El hecho de que se afirme cuatro veces “cuando no había rey en Israel...” (17,6; 18,1; 19,1; 21,25), conduce a que se formule la pregunta: ¿en el fondo qué se quiere manifestar o evidenciar con relación a las mujeres? ¿Qué pasa con ellas cuando no hay rey en Israel? ¿No será que se le quiere indilgar a ellas el inicio de un proceso que lleve a un sistema de tipo tributario o de tipo monárquico? ¿O será que podemos interpretar, más bien, que cuando no había rey en Israel, la mujer gozaba de liberad?

3. *No había rey en Israel, y la tribu de Dan buscaba territorio con las mujeres de escudo*

En el anterior párrafo discutimos lo que ocurría con las mujeres a propósito de la expresión que nos ocupa a partir de 17,6. En el presente apartado notamos que las mujeres aparentemente desaparecen del escenario. Me pregunto, ¿qué ocurría con las mujeres a propósito del contenido del capítulo 18, cuando la tribu de Dan se propone ampliar su territorio. Queda la impresión, por un lado, de que se trata de justificar la invasión del ejército de Dan a un pueblo pacífico como el de Miqueas, basado en la premisa de la ausencia de

rey. Por otro lado, cabe la pregunta de si la insistencia en la compañía de la nueva institución sacerdotal y el incipiente santuario inaugurado por iniciativa de la mujer del capítulo 17, representa el nuevo modelo de centralización religiosa y política, donde se hace evidente la interacción entre sacerdocio y aparato militar, característico de todo sistema tributario pre-capitalista. Desde este punto de vista pareciera claro que la gente está añorando la monarquía. Entonces, persiste la pregunta: ¿para qué quieren volver a un sistema tributario? ¿Qué responsabilidad se les pudiera atribuir a las mujeres en la búsqueda de un modelo tributario en Israel, de acuerdo con lo discutido en el capítulo 17? ¿Hasta qué punto la inauguración de una especie de santuario y un sacerdocio incipiente de acuerdo con el capítulo 17, incide en la lógica guerrerrista, invasora y centralista del capítulo 18?

Como podemos ver en Jue 18,21, según la Biblia de Jerusalén que es la que estoy tomando en español, las mujeres fueron puestas al frente del ejército. Sin embargo, el texto masorético no incluye a las mujeres y, seguramente, la Biblia de Jerusalén que traduce del griego de la Septuaginta, tuvo sus razones de peso para incluir el término “mujer”, basado en algún manuscrito que para efectos del presente artículo no ha sido posible identificar y que hará parte de una posterior investigación. Llama la atención que en una situación de confrontación y enfrentamiento por el despojo de territorio, las mujeres vayan al frente. En un eventual enfrentamiento, son ellas las primeras que caen. Pareciera que ellas fueran puestas como “carne de cañón” o como protección para los hombres. Se percibe un interés del autor del texto de situar a la mujer como pertenencia de los hombres, y la igualan a los animales. La tribu de Dan despoja a la tribu de Miqueas y sigue en búsqueda de territorio, porque no están conformes con lo que le habían asignado (Jue 19,40; 1,34).

4. No había rey en Israel, y las mujeres eran masacradas, intercambiadas y utilizadas para reconstruir el pueblo después de la guerra

4.1. El cuerpo de la mujer denuncia un delito execrable en Jueces 19

En este parte del artículo es de mi interés detenerme en el capítulo 19, por todo lo que está en juego en torno al cuerpo de la mujer. La ubicación geográfica es importante, porque lleva a la lectora y al lector a ubicarse dentro de un contexto territorial que está siendo sometido a disputa. El capítulo 19 comienza contando la historia de “un hombre levita que residía como forastero en los confines de la montaña de Efraín” (19,1). Aquí el texto vuelve a poner en la palestra dos importantes adjetivos: levita y forastero, dos términos que ya vimos en 17,1 y 17,7. Allí también se hace referencia a la montaña de Efraín (17,8b). El capítulo 19 se refiere a “los confines de la montaña de Efraín”. “Confín” en hebreo se pronuncia *yarkeb*; este término significa “re-

gión extrema", el último lugar que se alcanza la vista (GARCIA y GUEVARA, 2016, pág. 502). Efraín queda en el norte, tierra fértil donde hay comida; quizá motivado por la tierra fértil llegan hasta allá los forasteros, de manera particular los del sur.

El término "concubina" en 19,1 en hebreo es *pilegesh*. Este término significa lo mismo. En jueces, la denominación concubina no era para cuestionar la validez del matrimonio, sino para indicar que ella no compartía el estado social o bienes económicos del marido.

La mujer del texto va a desempeñar varios roles según convenga a los hombres. Ella es de Belén de Judá; Judá queda al sur y ella va hasta el norte. Los textos no dicen cómo llegó allá. Belén significa "casa del pan". Vuelve y juega: la gente de Belén está migrando, ¿será porque falta comida? ¿Con quién llegó? ¿Qué se quiere denunciar? Ella se enfadó con él y lo dejó para volver a la casa paterna (*bet-ab*). No hay una explicación clara de que pasó, porque ella se enfada y toma la determinación de regresarse a Belén. Surge la pregunta de si el problema era que este hombre la estaba prostituyendo, quizá para él sobrevivir. El texto muestra que el levita vivía en una tienda, mientras su suegro vivía en una casa. El levita va con una firme convicción: "hablarle al corazón desde sus sentimientos" (Oseas 2,14), llevándose a su criado y un par de asnos. En la casa de su padre está ausente la madre, lo que demuestra una sociedad de corte patriarcal, y a pesar de que no había rey en Israel, los hombres siguen representando a las mujeres.

Otro aspecto para resaltar es que el redactor de esta parte del texto quiere mostrar la potencialidad de la mujer objetivada como concubina, quien tiene actitudes como enfadarse con el hombre y ser capaz de abandonarlo, mientras que la mujer legítima no puede tener esa determinación, sino que es representada por su padre. En Israel, el hecho de no haber rey puede significar que las mujeres tuvieran libertad para determinar y tomar decisiones por sí mismas y en su favor, cuando sentían que se les estaba violentando sus derechos. Quizá el redactor quiso intencional e independientemente de los términos a la mujer (concubina), darle una fuerza para que pudiera decidir sobre sus sentimientos, estatus social e independencia con relación al hombre.

Al inicio del capítulo la mujer es presentada como concubina (19,1b), en la casa del suegro como esposa (19,3); en el encuentro con el anciano en la plaza como sierva (19,19) y en la plaza como prostituida (19,25b). El levita sin escrúpulos la entrega a los malhechores (19,25b). Se la nombra según le convenga a cada hombre, como Abrahán que presenta a Sara como su esposa o su hermana, con el objetivo de que ella lo protegiera (Gen 20,2).

Siguiendo nuestro análisis a través del texto, el v. 16 muestra la hospitalidad de una persona mayor, también forastero, que solidariamente le brinda hospedaje, le ofrece alimento a ella y a sus animales, y mientras ale-

graban el corazón, gente malvada de la ciudad de Guibeá cercaron la casa y golpearon la puerta en busca del visitante. El texto deja claro que no están buscando a la mujer, sino al hombre que había entrado a la casa, para conocerlo. No preguntan por la mujer. El verbo “conocer” tiene relación con el término hebreo *yadah*, que significa “tener relaciones sexuales”. Esto significa que los malhechores quieren violar al hombre, pero los dos hombres le entregan a la mujer, aunque antes el anciano ofrece a su hija virgen. Viene el interrogante, ¿por qué el anciano quiere entregar a su hija virgen?, ¿por qué los malhechores no la quieren a ella?, ¿qué pudo pasar si la aceptaban? Se afirma que en realidad la mujer huyó de la casa del levita porque éste la prostituía (REIS, 2016 p. 503). Una muestra de la factibilidad de esta interpretación es el hecho de que el levita entrega a su concubina a los violadores para defenderse, para que hagan con ella lo que quieran. No es necesario esforzarse mucho para entender que estamos frente a un hombre perverso, sin sentimientos, lo cual contrasta con el versículo 3, donde el levita se pone en camino para hablarle al corazón. El versículo 25 dice: “entonces el hombre tomó a su concubina y la sacó fuera”, como si fuera una cosa. ¡Qué sentimiento tan cruel el del levita que sigue acostado, descansando a sabiendas de que su mujer, compañera de camino, la están violando! Siguiendo esta misma lógica se afirma:

Los asaltantes son identificados como “la gente de ciudad y calificados de malvados, en hebreo *bené belia* literalmente “hijo de *belial*”, término utilizado en el libro de Samuel. Se utiliza para calificar a los hijos de Elí” (1Sam 2,12) quienes rechazan a Saúl (1Sam 10,27) a Nabal (1Sam 25,17) y a Sibá, cuando se rebela contra David (2Sam 20,1) y se encuentra también 1Re 21,10-13, quienes testifican en falso contra Nabot; es un término que indica corrupción o ganancia mediante corrupción y se emplea para referirse a conductas sexuales ilícitas (Lev 18,17; 29,20; Ez 16, 27,9; 2Sam 13,12) cuando el hermano de Tamar pretende violarla y le dice “hermano mío, no cometa esa infamia” (GARCIA y GUEVARA, 2016, págs. 508-509).

Después de esa terrible noche, llega la mujer a la casa al amanecer, mancillada, violada, ultrajada, medio muerta. Llama la atención la cantidad de verbos presentes en el versículo 27, en referencia al levita: se levantó, abrió las puertas, (¿cuánta seguridad podía tener la puerta como protección de los hombres que quedaron encerrados en la casa?), salió para continuar su camino, al parecer no le importa la mujer, sólo piensa en irse y ocultar su cobardía, su falta de personalidad y de dignidad; quizá pensó irse temprano y dejarla como desaparecida.

La resistencia de esa valiente mujer dejó en evidencia lo que hacían los hombres con el cuerpo de las mujeres en la época cuando “no había rey en Israel”. Su propio cuerpo, maltrecho y desecho de dolor, fue la pieza clave para denunciar lo que estaba pasando; ella, en representación de todas las

mujeres que han sufrido este infame delito, se levanta con la misma valentía y dignidad con la que había decidido dejarlo en la montaña de Efraín. Ella llega hasta la puerta, se resiste a que ese grave delito quede oculto.

Vaya sorpresa para el levita que pensaba salirse con la suya. Pero ahí está la evidencia del delito causado por hombres malhechores, perversos. La cobardía de su marido, inevitablemente, le hace cómplice del delito atroz. Ahí está el cuerpo de la mujer a quien él fue a buscarla para hablarle al corazón. ¿Por qué no lo hizo? Podía hacerlo, pero fue todo lo contrario, con palabras autoritarias le dice: “levántate, vámonos” (19,28); podía estar desecha, pero viva. Mi intuición de mujer me dice que ella estaba viva y como fue una ofensa para él, prefirió llevársela a la montaña de Efraín muy temprano, y allá la asesinó y descuartizó, esparciendo su cuerpo por todo el territorio.

El crimen aparece como una evidencia irrefutable de la postura de los hombres que están en superioridad con relación a las mujeres. Es patético cómo las leyes de Israel autorizaban al marido a divorciarse o matar a la mujer que le fuera infiel (Gen 38). El levita se dispuso a cumplir con este mandato, lo que deja entrever que ya se está gestando una religión al servicio de los hombres, y en detrimento de la dignidad e integridad de la mujer. Los hombres, sin ningún escrúpulo, ofrecen a las mujeres como si fueran cosas; cierran sus puertas y se desentienden de ellas, tomando los cuerpos de las mujeres de manera cobarde, como un escudo que les facilita blindaje a ellos.

Puede ser que aquí estén en juego dos intereses: como no hay rey en Israel los hombres hacen lo que quieren, incluso entregar a su compañera para que sea violada hasta dejarla casi muerta, para luego ser fríamente asesinada y descuartizada. También puede ser que se esté generando un movimiento que quiera desprestigiar a los jueces, con el propósito de imponer la monarquía; en ese caso, el cuerpo de la mujer sería utilizado para deslegitimar el sistema de las y los jueces, con el propósito de imponer un sistema monárquico.

Llama a la atención que el capítulo 19 termina con una poderosa interrogante con referencia al crimen de Guibeá: “¿Se ha visto alguna vez cosa semejante desde que los israelitas subieron del país de Egipto hasta hoy?” (v. 30b); “Nunca ha ocurrido ni se ha visto cosa igual desde que los israelitas subieron del país de Egipto hasta hoy” (v. 30c). Ahora bien, puede ser que fuera una práctica conocida por los israelitas en Egipto, descuartizar a las mujeres como una forma de denuncia pública, de protesta para alertar al pueblo frente a un sistema caracterizado por la explotación y esclavización de las personas.

Llama también la atención términos como: lavar los pies. Jesús lava los pies a los discípulos (Jn 13,1-15); María Magdalena lava los pies a Jesús (Lc 7, 44). Puede ser que la tradición venga de la mujer, el levita y el siervo en la plaza que no tienen dónde hospedarse, tal como les pasó a María y José (Lc

2,1-20). Todo esto guarda clara relación con 19,1. En la plaza nadie les dio hospedaje, y ahí hay una clara solidaridad del anciano, porque también él es forastero.

4.2. *Cuando los cuerpos de las mujeres hablan*

Dentro del mismo trecho, al interior del cual estamos avanzando, y en la misma perspectiva, el capítulo 20 muestra cómo el crimen de una mujer de Belén, en Guibea, sirvió para convocar a todas las tribus, desde Dan hasta Bersebé y Galaad. Pareciera que el redactor está haciendo referencia al reinado davídico, que logró unificar las tribus. También sospecho que hay una intencionalidad del redactor de preponderar el reinado davídico en jueces, y descalificar el reinado de Saúl, quien era de Guibeá (1Sam 10,26; 11,4) (GARCIA y GUEVARA, 2016, pág. 506).

De hecho, en los versículos 3-6, el levita explica a la asamblea cómo sucedieron los hechos en Guibeá. La explicación que ofrecen estos versículos es diferente a los hechos que se registran en 19,25. Debido a que los argumentos son totalmente diferentes, podemos preguntarnos si se trata de la misma fuente o estamos en presencia de la pluma de otro redactor: “con intención de matarme a mí” (20,5a, es decir querían violarlo), “abusaron tanto de mi concubina que murió” (20,5b). Jamás dice que ellos la entregaron como forma de protegerse (19,25). El levita pide que se tomen cartas en el asunto: solicita una sentencia y una resolución en contra de los benjaminitas, lo que desencadena una guerra de todas las tribus contra los benjaminitas, con el fin exterminarlos.

Las tribus se unieron con el fin de acabar literalmente con los benjaminitas, no sin antes pedirles que entreguen a los hombres causantes del horrendo hecho. Éstos no aceptan la proposición y deciden que haya un enfrentamiento entre las tribus y los benjaminitas. Pareciera que Israel no quería guerrear con ellos, por eso la condición es que entregue a los hombres causantes en manos de Guibeá. Esta actitud negativa es vista por Israel como una acción de complicidad de los benjaminitas.

Frente a la negativa, se consulta a Dios y Él aprueba la guerra. Tres veces consultan. La primera le preguntan cuál de las tribus debe enfrentarse a los benjaminitas, Yahvé responde que debe ser Judá; sucede que la mujer es de Belén de Judá y la agresión era directamente contra ellos. La última consulta que hace el pueblo a Yahvé, la hacen por medio del sacerdote, esperando que Yahvé dijera hasta aquí, ya no más, pues llevan dos batallas perdidas. “¿He de salir otra vez a combatir a los hijos de mi hermano Benjamín o debo abandonar la empresa? Yahvé responde: “Vayan a atacarlo, porque mañana lo entregaré a sus manos” (20, 27-28). Aquí la situación se complica porque pareciera que esta victoria es designio divino. Y fue una de-

rrota violenta, no sólo los hombres fueron asesinados, sino también todo lo que encontraron a su paso, quemaron el campo y la ciudad, mujeres y niños fueron exterminados.

Esta guerra de las tribus de Israel contra la tribu de Benjamín se dio en el momento en que “no hay rey en Israel y cada uno hacía lo que quería”. Cabría preguntarse de nuevo: ¿cómo están las mujeres? ¿Qué papel desempeñan? Sin duda el capítulo 21 nos puede dar pistas para ir respondiendo a las preguntas de fondo que nos han ido orientando en la construcción del presente artículo.

4.3. Los cuerpos de las mujeres son utilizados para resolver un problema social

Con esta finalidad nos acercamos a los primeros versículos del capítulo 21. Podemos observar que en la última batalla Benjamín se quedó sin mujeres. Ellas –adultas, adultas mayores y niñas– fueron pasadas a cuchillo por los israelitas, desembocando en un gran problema que preocupa a los benjaminitas: ¿cómo será su continuidad en la historia, ahora que están sin mujeres? ¿Qué hacer? No es sólo una preocupación para ellos, sino también para los israelitas que lamentan que una tribu haya desaparecido. A pesar de los conflictos, hay unos lazos y sentimientos de unidad entre las tribus.

Los israelitas en Mispá habían jurado no entregar a las hijas de ellos a los hombres de la tribu de Benjamín, lo que evidencia como ya se había comentado en párrafos anteriores, que la guerra había arrasado con las mujeres. Éstas habían muerto. Suena paradójico que los hombres hayan permanecido vivos, lo que hace sospechar que las mujeres en una guerra eran las que más sufrían y las que eran más propensas a perder la vida. Por lo menos así lo muestra 21,1.7: ¿“qué haremos para proporcionar mujeres a los que quedan ahora, que hemos jurado por Yahvé no darle nuestras hijas en matrimonio”? La preocupación es de los israelitas.

Con relación a las implicaciones de haber asesinado a las mujeres, Israel asesorado por los ancianos buscan una estrategia de salida: las mujeres. Ellas son la pieza clave para resolver el problema que los hombres han provocado, y lo hacen no de manera concertada y pasiva, sino violenta y agresiva, utilizando el poder y poniendo a Yahvé como testigo que al parecer convoca a la asamblea en Mispá. “Encuentran que los de yabés de Galaad no están presente” y mandan asesinar a los hombres, mujeres y niños, dejando a las mujeres vírgenes. ¿Es la intencionalidad de asesinar a las mujeres y niños y dejar sólo las vírgenes? Yabés de Galaad hace referencia a los pasajes bíblicos vinculados a Benjamín (1Sam 11,1-14; 31,11-13; 2Sam 2,4-7; 21,12-14). Las muchachas son llevadas a otros lugares (GARCIA y GUEVARA, 2016, pág. 524).

En la actualidad se puede decir que son las mujeres llevadas a otras regiones, fuera o dentro del país, con un solo objetivo: prostituirlas. Es una de las mafias más grandes y generadoras de dinero. La trata de personas genera más dinero que el mismo narcotráfico.

La estrategia de acabar con los hombres está también en Números 31,15. Ahí está la respuesta: están las mujeres, 400 en total, que son entregadas a los benjaminitas. El botín de guerra, de manera tramposa y desleal, no hay otra forma de resolver el problema. Pero faltan. Hay hombres que están solos, así que los ancianos vuelven a maquinar otra estrategia de mentira. Hay un juramento: los israelitas no van a dar a sus hijas a los benjaminitas, pero sí posibilitan su rapto, con consentimiento de ellos. En la fiesta donde las muchachas van a bailar y pasar alegres, deberán raptarlas y llevárselas (GARCIA y GUEVARA, 2016, págs. 527-528).

Así termina el libro de los jueces: “Porque en aquel tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía bien” (21,25). Duro este recorrido. Las mujeres son utilizadas como le parece y le convenga a los hombres; son sometidas, silenciadas, violadas y asesinadas, pero aun así la esperanza no termina, sigue floreciendo. Y estos textos bíblicos nos desafían a seguir apostando por la vida en plenitud para las mujeres y para la sociedad. Tenemos que ir recreando y darle un giro a la historia.

5. *Pautas hermenéuticas*

El texto de Jueces 17-21, de manera particular el capítulo 19, nos brinda elementos que nos sirven para la vida personal y comunitaria. El texto nos ubica en lo que pasa ante la necesidad de un rey; allí las mujeres juegan un papel importante; ellas van a decidir, aunque sea pagando un precio muy alto. Las mujeres hacen parte de ese proceso de construcción territorial del pueblo de Israel. Los textos dejan en evidencia que la realidad de las mujeres, con rey o sin rey, es la misma.

Esa realidad nos desafía y nos hace una contundente invitación a organizarnos como mujeres para que vayamos generando los cambios que esta sociedad exige.

El reto está ahí, en la memoria de mujeres que dejaron su vida en medio del camino histórico, con el fin de ir recreando la historia; para que la generación venidera se anime a continuar con esa responsabilidad delegataria. Ello les exige estar atentas para no caer en el sometimiento, ni en la celada de caprichos malintencionados de muchos hombres, que con desprecio minan el ser de la mujer hasta trastocar su dignidad, creando en ellas un imaginario equivocado de sí mismas. Son muchas mujeres bíblicas y otras que a través de la historia nos han dejado huellas de su caminar comprometido con la transformación de su realidad personal y social. Ellas nos han dado ejemplo, ya que a pesar de ser tan golpeadas por los conflictos políticos, han sido ca-

paces de ver y sentir su dignidad pisoteada y menospreciada y se han levantado como la protagonista del capítulo 19. Ella, en su condición de violada y usada como un trapo, pudo levantarse y darle una bofetada en el rostro de aquel que la entregó para ser abusada. Historia dolorosa que no se pudo borrar en las páginas bíblicas.

Ella tiene la capacidad de enfrentar el problema, sin temor, confiando sólo en su fuerza de mujer dolida, y en el Dios de la vida (CUETO M. , 2011 /3, pág. 43). Las mujeres no siempre están para servir y ponerse a disposición de los hombres, también desempeñan un papel importante en la construcción de una nueva generación, de unos nuevos imaginarios de la sociedad.

Conclusión

Al acercarme a los textos de jueces, y de manera particular al capítulo 19, no me deja de dar repugnancia, asco y dolor, por mucho que intento separarme de los hechos del texto. Mi cuerpo se siente resentido. Una mujer entregada a su suerte, de noche, para que unos violadores hicieran con ella lo que les pareciera. Luego, su compañero la descuartiza y la va dejando por todo el territorio. Esos hechos que vemos en el texto bíblico se siguen actualizando en nuestra realidad. Primero, en los grupos paramilitares se reparten las mujeres como si fueran cosas; ellas deben complacer al jefe del grupo, aunque éste no sea su compañero; mujeres que las han desmembrado y mandan los restos de su cuerpo a la familia; mujeres que han desaparecido y nunca más se ha sabido de ellas.

Pero, aunque nos maten, nos violen, nos desaparezcan, aquí estamos; seguimos de pie, luchando y soñando por un mundo donde quepamos todas y todos, y donde nuestros derechos sean respetados, valorados y cuidados. Que la reflexión de estos textos sea la invitación para seguir en esa búsqueda y construcción de igualdad social, en medio de unas realidades donde la mujer es vista y valorada como cosa que sirve de acuerdo a cuanto pueda dar, no como lo que es, persona integral, hija de Dios, con capacidad para construir una sociedad negra y bonita, donde podamos juntas crear y construir estrategias de protección entre todas. Como decía José Martí: “los sueños de hoy son las realidades del mañana”. Las mujeres somos más en el mundo. No se entiende porqué a veces estamos adormecidas, maltratadas, aceptando situaciones y relaciones que trastocan nuestra autoestima, aceptando condiciones que nos dañan, ¡y seguir en silencio! Si queremos dejar una sociedad donde nuestras niñas vivan un mundo diferente al nuestro, tenemos que empezar a construirlo.

La apuesta está echada. El mundo, la sociedad lo reclama. Necesitamos aportar a este sueño, ver el momento donde nos valoren como personas, no sólo como instrumentos genitalizados o elementos de placer, reproductoras de una sociedad que nos necesita, pero que al mismo tiempo no nos valora.

Es urgente apuntar a un mundo donde nuestras diferencias biológicas se conviertan en la fuerza que permita la resiliencia, en un país que lleva más de 50 años de guerra, donde las mujeres han jugado un papel importante, no sólo porque en esa lucha y búsqueda de una sociedad equitativa y justa, muchas prefirieron tomar el fusil y desafiar en las montañas y selvas inhóspitas, a ese sistema de exclusión.

Ahora ellas, nosotras, tu y yo, estamos apostando por la paz, en memoria del legado que nos dejaron muchas, como la mujer de Belén de Judá, compañera del levita, que fue asesinada, y como muchas otras que quedaron plasmadas en las páginas de la Biblia y nuestras páginas contemporáneas, porque han derramado su sangre y diseminado sus huesos en las montañas de Colombia en la búsqueda de sus sueños.

Bibliografía

- Biblia de Jerusalén: Nueva Edición. Bilbao: Descleé de Brower, 2009.
- CUETO, M. *Biblia y Cultura afro*. Medellín: Escuela Interétnica de Agentes Multiplicadores de Formación, SF.
- CUETO, M. Rispá, *Una mujer ignorada: Memoria viva que clama Justicia*. En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. no. 70, Quito: RECU, CLAI, 2011 /3.
- DOUGLAS, J. *Nuevo Diccionario Bíblico*. Barcelona/Buenos Aires/ la Paz/ Quito: Ediciones Certeza, 1982.
- GARCIA, S y GUEVARA, J. *Josué, Jueces, Rut*. Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 2016.
- PHILIPPE, A. *El libro de Los Jueces*. Estella (Navarra España): Editorial Verbo Divino, 2005.
- PIXLEY J. *La historia de Israel vista desde los pobres*. Quito: Fundación "Tierra Nueva/ Centro Bíblico Verbo Divino, 2002.