



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 2

CBX 108 ANTIGUO TESTAMENTO II

Barriocanal Gómez, José Luis. “Del profetismo de Mari al profetismo ideal bíblico”. *Reseña Bíblica*, n. 93 (2017): 15-22.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

DEL PROFETISMO DE MARI AL PROFETISMO IDEAL BÍBLICO



————— José Luis Barriocanal Gómez —————

¿Quién no ha oído o leído acerca de la comparación entre el profetismo del antiguo Oriente Próximo y el bíblico? Revelamos el peligro de esta comparación y la falta de solidez argumentativa a la hora de señalar las diferencias entre uno y otro. Los términos «continuidad» y «evolución» son los más apropiados para abordar la relación entre el profetismo de Mari y el bíblico.

Al principio pensé titular este artículo de un modo semejante al título del apartado final: «El profetismo de Mari y el profetismo ideal bíblico». La diferencia no se encuentra tanto en los términos –tan solo se produce un cambio de preposiciones, en vez del artículo, y de la conjunción copulativa– cuanto en el significado. El título final responde más fielmente al horizonte y contenido del presente escrito, pues muestra la continuidad existente entre uno y

otro, de tal modo que las referencias proféticas que encontramos en Mari nos permiten comprender mejor el fenómeno profético bíblico.

Durante un largo período de siglos se pensó que el profetismo era un fenómeno casi exclusivo del mundo bíblico. La opinión comienza a cambiar a partir del siglo XIX con los descubrimientos de textos pertenecientes a las antiguas civilizaciones del Oriente bíblico.

1. CONTINUIDAD ENTRE EL PROFETISMO DE MARI Y EL BÍBLICO

Los archivos de Mari nos permiten conocer mejor el profetismo antiguo y también el profetismo bíblico, pues existe entre ambos una continuidad socio-cultural por tratarse del mismo espacio geográfico, el del Oriente bíblico.

Para mostrar dicha continuidad, el medio habitual seguido por la extensa producción bibliográfica dedicada a esta cuestión es el comparativo, con el fin de determinar las semejanzas y las diferencias, en la medida que las hubiere. Si bien, antes de entrar en esta lógica común, se ha de indicar el límite y el peligro de este procedimiento comparativo. Esta limitación o peligro deriva de los pocos datos conservados en Mari acerca del profetismo en comparación con la amplitud de noticias sobre el mismo ofrecidas por los libros bíblicos. Dicha desproporción cuestiona sobre todo lo relacionado con las diferencias. Sirva una comparación más gráfica sobre esta limitación comparativa, como sería la de parangonar los restos de las ruinas de un templo del Oriente antiguo con una catedral que ha sufrido con el paso del tiempo una serie de añadidos y transformaciones pero que sigue viva y en plena actividad cultural.

La conclusión de Jesús García Recio, director del Instituto Bíblico y Oriental, es muy ilustrativa acerca de esta continuidad al hablar del profetismo de Mari: «Los testimonios del segundo milenio

Los archivos de Mari nos permiten conocer mejor el profetismo antiguo y también el profetismo bíblico, pues existe entre ambos una continuidad socio-cultural por tratarse del mismo espacio geográfico, el del Oriente bíblico.

a. C. provenientes de Mesopotamia vienen a incardinar naturalmente las posteriores manifestaciones proféticas del Antiguo Testamento en el ámbito religioso del Oriente bíblico, al que pertenecen. Sacadas de su aislamiento, se comprende mejor la figura del profeta, llamado por Dios para una misión, así como el deslinde entre verdadera y falsa profecía. Cobran sentido los gestos simbólicos y las palabras de doble significación. Se hacen razonables un buen número de comportamientos vecinos de la locura y algunas técnicas inductoras del oráculo. Aparece claramente delineado el proceso lógico de transmisión de la profecía, desde la manifestación verbal o visual a su plasmación escrita. Se explica la vinculación del profeta con el rey, a partir de la subida al trono, y su mediación en las crisis políticas del momento, asegurando el amparo divino. Emerge la justicia como un viejo imperativo del entorno bíblico. Se ponen de manifiesto las faltas continuadas del rey/pueblo a la reciprocidad del amor exigida por la relación paterno-filial con Dios que se trabó muy tempranamente en Mesopotamia». Todo lo cual aparece ampliamente mostrado y desarrollado en la voz «Mari» del *Diccionario del profetismo bíblico* (Monte Carmelo, Burgos 2008, p. 433).

a) Algunas semejanzas llamativas

Agrupamos las similitudes en torno a tres campos: procedimientos, formulaciones y contenido.

● **Semejanzas en los procedimientos.** Entre las semejanzas se puede señalar el recurso a diferentes profecías con el fin de comparar sus mensajes con vistas a un mismo objetivo. Uno de los casos más conocidos es el de 1 Re 22,5-9. Los reyes de Israel y de Judá prevén unirse para reconquistar Ramot y Galaad. El rey de Israel reúne en torno a cuatrocientos profetas, que predicen la victoria, pero Josafat, rey de Judá, insiste igualmente en que se consulte a un profeta del Señor. Una situación análoga es ilustrada por una carta de la reina de Sibtu, quien había cuestionado los «signos» que precedían una victoria del rey de Mari sobre el de Babilonia. Poco después, Ili-haznaya, la profetisa-*assinum* de Annunitum, vino a encontrarse con la reina para transmitirle una profecía o un sueño acerca de Babilonia. Sibtu concluye su carta así: «El mensaje [*tênum*] que Annunitum te ha enviado y el que he obtenido por mis preguntas no es más que uno» (ARM 26/1 212: 13'-16').

También se hallan semejanzas en relación con la transmisión del mensaje. Al servicio del profeta Atamrum estuvo el escriba Utu-Kam: «Mándame un escriba cuidadoso al que pueda dictar el mensaje que Shamash me ha enviado para el rey» (ARM 26/414: 31-33). También Jeremías se sirvió de un amanuense, Baruc, para que pusiera por escrito su profecía: «Jeremías llamó a Baruc, hijo de Nerías, para que escribiese en un rollo, mientras él iba dictando, todas las palabras que el Señor le había comunicado» (Jr 36,4).

Otro punto en común es el uso de bebidas alcohólicas para inducir al éxtasis y provocar la profecía. La reina Fiibtu recurrió a este medio en dos ocasiones. La primera con motivo de una consulta oracular acerca de una expedición militar de su espo-

so, Zimri-Lim, con resultado favorable: «Sobre el asunto de la campaña que mi señor va a emprender, ordené beber a un hombre y a una mujer para interrogar los signos [*ittum*], y el augurio para mi señor es muy bueno» (ARM 26 207: 3-7). En la segunda repitió la mediación para consultar sobre la campaña que estaba organizando Hammurabi: «Sobre el asunto de Babilonia mandé beber para interrogar los signos» (ARM 26 212: 1'-2'). Esta práctica, común en el Oriente antiguo, es objeto de parodia en los escritos bíblicos. El pasaje más célebre en la Biblia es Is 28,7, donde se reprueba dicho procedimiento: «También esos por el vino desatinan y por el licor divagan; sacerdotes y profetas desatinan por el licor, se ahogan en vino, divagan por causa del licor, desatinan en sus visiones, titubean en sus decisiones». Asimismo, Miqueas la desautorizó abiertamente como uno entre los numerosos embustes de los falsos profetas: «Si hay alguien que corre tras el viento inventando mentiras, diciendo: “Voy a pronosticar para ti a cambio de vino y licores”, ese sería un adivino digno de este pueblo» (Miq 2,11).

● **Semejanzas en las formulaciones.** En ambos, Mari y la Biblia, encontramos oráculos divinos introducidos por la fórmula del mensajero: «Así habla el dios / el Señor». Es el caso de la carta del profeta-*âpilum* de Shamash, que comienza: «Di a Zimri-Lim: así [habla] el profeta-*âpilum* de Shamash. Así [habla] el dios Shamash: “[Yo soy] el maestro del país...”». En Jr 21,3-4, por citar uno de tantos lugares en los libros proféticos, se encuentra una presentación muy semejante. El profeta se dirige a los mensajeros del rey Sedecías: «Jeremías les respondió: “Volved a Sedecías con este mensaje: ‘Esto dice el Señor, Dios de Israel: Haré que retrocedan las armas que empuñáis para luchar contra el rey

de Babilonia”»). La forma en la que están imbricados los discursos es análoga: discurso del profeta al mensajero o mensajeros – discurso del mensajero o mensajeros al rey – discurso de la divinidad al rey. La diferencia radica en que el mensaje del *âpilum* de Shamash es dictado a un escriba y transmitido por escrito a Zimri-Lim, mientras que el de Jeremías es comunicado oralmente a los dos enviados de Sedecías, que deberán repetirlo a su rey.

Hallamos coincidencias terminológicas que caracterizan el vocabulario profético tanto del acadio de Mari como del hebreo de la Biblia. Así, en uno y otro se habla de «saquear tesoros» (ARM 26 197: 17-19; 209: 12-14; Os 13,15), de «quebrar las armas del adversario» (ARM 26 208: 13; Os 1,5).

• **Semejanzas en el contenido.**

Este es el punto al que los estudiosos han prestado mayor atención. El texto de A 1968 (= FM 7 38) ha dado lugar al mayor número de comparaciones con la Biblia. Se nota la forma en la que el dios de Alepo se presenta como señor de la historia, dando el poder a un rey o deponiendo a otro. El dios Addu de Alepo declara él mismo haber ungido a Zimri-Lim, lo cual nos recuerda la forma con que Yahvé ungió a Saúl, a David y a Jehú. Como contrapartida, Addu exige al rey de Mari que esté siempre dispuesto a hacer justicia: «Escucha esta única palabra mía. Cualquiera que tenga un proceso y apele a ti en estos términos: “Yo he sido perjudicado”, hazte presente y hazle justicia. Dale satisfacción. He aquí lo que yo

te [reclamo]» (FM 7 38: 6'-9'). Una exigencia tal de justicia es común en los libros proféticos, por ejemplo en Jr 22,2-4: «Escucha la palabra del Señor, rey de Judá, que te sientas en el trono de David, y que la escuchen también tus cortesanos y tu pueblo, que entran por estas puertas. Esto dice el Señor: “Practicad la justicia y el derecho, librad al oprimido del opresor, no explotéis al forastero, al huérfano y a la viuda; no

derraméis sin piedad sangre inocente en este lugar. Pues, si ponéis en práctica esto que os digo, seguirán entrando por las puertas de este palacio reyes que ocuparán el trono de David, montados en carruajes y a lomos de caballo, acompañados de sus ministros y de su pueblo”».

En este mismo contexto de exigencia divina al rey para que imparta justicia se halla la promesa de una tierra hecha por el mismo dios Addu a Zimri-Lim, que también encuentra resonancias bíblicas:

«¿No soy yo Addu, señor de Alepo, que te crié en mi seno y te hice volver al trono de tu casa paterna? No te reclamo nada. Cuando un hombre o una mujer con quejas apelen a ti, ponte en pie y hazles justicia. Esto es lo que te pido. Si haces lo que te he escrito y prestas atención a mi palabra, te entregaré el país de levante a poniente y tu populoso país» (FM 7 39: 14-27). Nos evoca la célebre profecía de Natán a David (2 Sam 7,8-10).

Reiteradamente, los profetas de Mari mostraban cómo los seres humanos son objeto del amor divino. Una profetisa aclaraba el amor de la diosa

Hallamos coincidencias terminológicas que caracterizan el vocabulario profético tanto del acadio de Mari como del hebreo de la Biblia. Así, en uno y otro se habla de «saquear tesoros», de «quebrar las armas del adversario».

Annunitum al rey Zimri-Lim: «Zimri-Lim, a pesar de que me desdeñes, yo te sigo acariciando. Llenaré tus manos con tus enemigos» (ARM 26 214: 8-14). Otro par de oráculos recuerdan a este mismo rey las atenciones y cuidados divinos, al modo de los cuidados de los padres con sus hijos: «¿No soy yo Addu, señor de Kallassu, que le crió entre mis muslos y le hizo volver al trono de su casa paterna? [...]. ¿No soy yo Addu, señor de Alepo, que te crié en mi seno y te hice volver al trono de tu casa paterna? No te reclamo nada» (A 1121 + 2731, 14-17.49-52). De modo semejante en el segundo oráculo: «Te estoy afirmando desde tu niñez» (ARM 26 217: 14).

b) Las diferencias

Es necesario recordar que son siglos la distancia temporal entre los textos de contenido profético de Mari y el profetismo bíblico; en relación con el primer libro profético escrito, son aproximadamente mil años. Hasta que no aparecieron los primeros estudios de los textos de Mari, la exégesis bíblica acentuaba las diferencias con el fin de resaltar la originalidad de la profecía de la Escritura. A medida que se iba profundizando en el conocimiento de los textos de Mari, la mayoría de las diferencias señaladas se iban revelando como carentes de fundamento o, al menos, con una consistencia argumentativa menor de lo que se había pensado. Y de este modo se desmoronaba esa pretensión de originalidad. Indicamos a continuación algunas de esas pretendidas diferencias, a la vez que señalamos otras cuya distinción sí es clara.

La pretendida oposición entre los profetas de Mari, que no se dirigen más que al rey, y los profetas de Israel, que se dirigen al pueblo en su conjunto, no tiene razón de ser. Ya se ha indicado cómo tam-

bién sus profecías tienen que ver con el pueblo. Así, frente al peligro babilónico, una profetisa aplacó los temores del monarca Zimri-Lim en su lucha contra Hammurabi, pero también los miedos de su pueblo: «Me ha enviado Dagán. Escribe a tu señor para que no se inquiete ni el país se inquiete» (ARM 26 210: 11-14).

Del mismo modo, es carente de fundamento la creencia extendida de que en Mari las profecías no eran solicitadas, al contrario que las profecías bíblicas. Porque la verdad es que esa consulta se halla en uno y en otro. Hemos señalado cómo la reina Fiibtu, esposa de Zimri-Lim, acude dos veces a una consulta oracular. En la Escritura, basten dos ejemplos, el de los ancianos de Israel que se dirigen al profeta Ezequiel para que consulte a su Dios (Ez 20,1-2) y el del rey Sedecías, que se lo pide al profeta Jeremías: «Palabra que el Señor dirigió a Jeremías cuando el rey Sedecías le envió a Pasjur, hijo de Malquías, y al sacerdote Sofonías, hijo de Maasías, con este mensaje: “Consulta al Señor de nuestra parte, pues Nabucodonosor, rey de Babilonia, está en guerra con nosotros. A ver si el Señor obra alguno de sus prodigios en nuestro favor y Nabucodonosor levanta el cerco”» (Jr 21,1-2).

Otra razón argüida es que las profecías de Mari son generalmente favorables al rey, mientras que las profecías bíblicas son frecuentemente críticas frente a los reyes de Israel y de Judá. Está probado que no es una diferencia esencial. Es verdad que la mayoría de las profecías conocidas son favorables al rey de Mari, pero también contienen amenazas, como la del dios Addu de Kallassu a Zimri-Lim: «Al presente, puesto que yo le he hecho ascender al trono de la casa de su padre, quiero tomar una tierra en su casa. Si él no me la da –el señor del trono, del

sol y de la ciudad ¡soy yo!–, lo que yo he dado lo retomaré» (FM 39: 19–23).

Durante largo tiempo se ha creído que la documentación de Mari no parecía atestiguar la existencia de grupos proféticos, a diferencia de la Biblia (cf. 1 Sam 10,5–13; 19,18–24). Es necesario tener presente el texto de ARM 26/1 243, donde se menciona a varios profetas–*muhhûm* de Dagán. Recientemente han aparecido dos documentos que confirman la existencia de tales grupos: una carta que evoca a los extáticos o profetas–*muhhû* del dios Amu de Hubsalum (ARM 27 32) y otra que menciona a cinco extáticos–*muhhû* del dios Addu (FM 3 152).

Del mismo modo, ha sido una opinión común que la transmisión de profecías de forma no verbal, mediante gestos simbólicos, es una originalidad del profetismo bíblico. Así, Jeremías se paseaba por las calles de Jerusalén llevando un yugo como signo de que su pueblo y las naciones circundantes debían someterse voluntariamente al yugo de Babilonia (cf. Jr 27–28). Un profeta–*muhhûm* de Saggaratum reclama al gobernador un cordero, al que devorará crudo en la gran puerta de la ciudad, dando a continuación la significación de su gesto a los ancianos reunidos: «Le di un cordero. Lo devoró crudo en el portón. Congregó a los ancianos en el portón de Saggaratum y dijo: “Sobrevendrá una peste”» (ARM 26/1 206: 9–18).

Se ha acentuado el rol de las mujeres dentro del profetismo de Mari, para de este modo subrayar la diferencia con el profetismo bíblico. Actualmente no existe más que una sola referencia a una profetisa–*âpiltum* (ARM 26/1 204: 4). Es verdad, en cambio, que las mujeres juegan en Mari un papel relevante en la transmisión de profecías, y más aún

en la de los sueños. En la Escritura encontramos también profetisas. Es el caso de María, hermana de Moisés y de Aarón, designada como profetisa cuando entona el himno triunfal tras la salida de Egipto (Éx 15,20); de Débora, en la época de los Jueces, presentada como profetisa (*nebî'âh*; Jue 4,4); de la profetisa Juldá (cf. 2 Re 22,14–20), que colaboró, junto con Sofonías y Jeremías, en la reforma llevada a cabo por Josías; de «las profetisas» de Israel, a las que Ezequiel interpela por engañar a su pueblo (cf. Ez 13).

La principal diferencia entre el profetismo extrabíblico y el bíblico tiene que ver con el hecho de la transmisión textual. En el extrabíblico, como es el caso de Mari, la información sobre los profetas y la profecía está inscrita en cartas, principalmente, y en documentos administrativos, habitualmente editados por funcionarios del rey o por el personal del templo, y ubicados en archivos. Esta ubicación podría suponer cierta selección de textos. La mayor parte de esos textos, de proveniencia arqueológica, no han sido objeto de una labor redaccional, la cual es tan frecuente y prolongada en los textos proféticos bíblicos. En efecto, la Biblia hebrea es una colección de escritos canónicos procedentes de diversas épocas, que han sido seleccionados, reunidos, editados y transmitidos por varias generaciones de escribas. La mayoría de esos escritos son de la época del Segundo Templo de Jerusalén, durante los períodos persa y helenista, es decir, entre los siglos VI y II a. C.

Otra diferencia básica radica en el rol fundamental que juega el corpus profético bíblico para la comprensión de la identidad de Israel: de su historia, su religión, su monoteísmo ético. Por los textos de contenido profético que disponemos del

antiguo Oriente extrabíblico, en concreto de Mari, no podemos decir lo mismo que lo que acabamos de afirmar sobre los textos proféticos bíblicos, que sin ellos la civilización de Mari fuera incomprensible.

2. HACIA UN PROFETISMO IDEAL BÍBLICO

La preposición «hacia» indica evolución, la cual parece vislumbrarse en la misma terminología empleada por la Escritura para designar al mensajero divino. La variedad de términos existente (vidente, visionario, adivino, hombre de Dios, profeta) deja ver, en primer lugar, la realidad plural de la profecía en el antiguo Israel y su pertenencia al mundo de la adivinación. El relato de la pérdida de las borricas por parte del padre de Saúl y la encomienda dada a este para que las encuentre confirma dicha variedad de términos: «Antiguamente, en Israel, la persona que iba a consultar a Dios decía: “Vamos a ver al vidente”. Pues al profeta de hoy se le llamaba entonces “vidente”» (1 Sam 9,9). En los versículos precedentes, aparece tres veces la designación «hombre de Dios». En segundo lugar, esa misma terminología denota la existencia de una evolución, pues 1 Sam 9,9 muestra cómo llegó a imponerse el término *nabî*?. Pero más significativo aún es el hecho de que, en la Biblia de los LXX, sus traductores griegos hayan empleado sistemáticamente el sustantivo *prophētês* y el verbo *propheteûô*, evitando términos

La conocida narración de Balaán (Nm 22–24) hace aún más palpable la evolución bíblica hacia un profetismo ideal, cuyo texto más representativo lo encontramos en Dt 18,18, como si se quisiera desvincular de su abolengo el mundo de la adivinación.

como *mántis* y *manteúomai*, que connotan el comportamiento extático. De este modo, la Biblia griega privilegia el aspecto enunciativo, declarativo y predictivo del fenómeno profético.

La conocida narración de Balaán (Nm 22–24) hace aún más palpable la evolución bíblica hacia un profetismo ideal, cuyo texto más representativo lo encontramos en Dt 18,18, como si se quisiera desvincular de su abolengo el mundo de la adivinación. El mismo Señor presenta a Moisés como paradigma de profeta (*nabî*?), en cuanto receptor y portavoz del mensaje divino: «Suscitare un profeta entre sus hermanos como tú. Pondré mis palabras en su boca y les dirá todo lo que yo le mande» (Dt 18,18). Se anuncia así la esencia del kerigma profético ideal.

El nombre de este enigmático personaje de la narración bíblica se encuentra también en una inscripción arqueológica proveniente de la ciudad de Deir Alla, actual Zerqa, en Jordania. El texto, descubierto en el año 1967, comienza con el siguiente título, en tinta roja: «Inscripción de Balaán, el hijo de Beor, el hombre que es vidente de los dioses» (cf. Nm 24,3.15). A continuación, la inscripción, en tinta negra, indica que Balaán tiene en sueños una visión divina en la que advierte al pueblo de una catástrofe que enviará la diosa Shagar. El texto pertenece a un santuario del siglo VIII a. C. La mención de la «noche», en la inscripción de Deir Alla, parece suponer un rito preparatorio de incubación, lo que hace pensar que la

visión profética es provocada. En el recital bíblico de Balaán encontramos también este ritual preparatorio que tiene lugar durante la noche (Nm 22,8.19-20; cf. también 2 Sam 24,11; Miq 3,6a).

A lo largo de la Escritura asistimos también a una evolución en la presentación de Balaán. No solo es percibido como fuente de bendición, como es en Nm 22-24, sino también como causa de apostasía que le llevará a la muerte (Nm 31). Así, fuera de Nm 22-24 y Miq 6,5, todas las referencias a él son negativas: habiendo tomado partido para maldecir a Israel, el Señor mismo le cambia su proyecto poniendo en su boca palabras de bendición (Dt 23,5-6; Jos 13,22; 24,9-10; Neh 13,2). Mayor gravedad reviste aún la vinculación de Balaán con el gran pecado de Israel en Baal-Peor, en su travesía por el desierto hacia la tierra, pues por instigación del vidente las mujeres moabitas y madianitas seducen a Israel. Así Balaán, según la ley deuteronomica, debe morir por haber instigado a Israel a adorar a otros dioses (Nm 25; 31,8), es decir, por haber sido un «falso profeta» (cf. Dt 13,3).

En la narración de Nm 22-24 asistimos a tres episodios insertados (22,36-23,12; 23,13-26 y 23,27-24,13) delimitados por una estructura semejante, introducida cada una de ellas por un ritual profético. Dicho ritual se indica por la referencia a los lugares altos, por la construcción de altares, por la ofrenda de sacrificios y por la referencia temporal a la noche. En las tres encontramos, de forma reiterativa, la esencia del kerigma profético ideal: el profeta como portavoz de la sola palabra del Señor. El ritual vincula el profetismo de Balaán con la adivinación. En efecto, Balaán debe esperar que anochezca para obtener la respuesta divina y transmitirla a los mensajeros del rey, lo cual indica algún rito preparatorio

y de incubación (cf. Nm 22,8.19-20). La construcción de altares en lugares elevados hace pensar que los sacrificios formaban parte de esa práctica cultural necesaria para obtener esa respuesta (Nm 23,3-4). El hecho de que Balaán insistiera ante el Señor acerca de la preparación ritual, perfectamente cumplida, muestra que el profetismo de Balaán es adivinatorio. El vocabulario empleado para describir todo este proceso: «presagio» o «augurio», «adivinación» (Nm 24,1), lo confirma.

En la tercera narración (23,27-24,13) introduce un elemento nuevo con respecto a las dos anteriores: la desvinculación entre adivinación y profecía, al afirmar: «Ya no fue como las otras veces al encuentro de los augurios, sino que se volvió cara al desierto» (24,2).

La construcción del relato bíblico de Nm 22-24 permite aclarar el paso de la adivinación a la profecía ideal, en la que solo cuenta la intimidad entre Dios y su profeta, a ejemplo de Moisés, con quien el Señor hablaba como hablan los amigos, «cara a cara» (Dt 34,10); es decir, por medio de la palabra y no mediante técnicas adivinatorias. Este paso va a ir acompañado de una condenación explícita de la adivinación, tal como aparece promulgada en la ley deuteronomica de Dt 18,10-12. De este modo se rompía la vinculación primigenia del profetismo con la adivinación. Detrás de este cambio se puede percibir algo más que una pérdida del sentido original de la adivinación, entendida como comunicación entre el mundo divino y el humano. Se trataba de salvaguardar la idiosincrasia del pueblo de Dios. Ciertamente, las prácticas adivinatorias atentaban contra el monoteísmo ético de Israel, distintivo como pueblo del Señor frente a las naciones, y favorecían el sincretismo religioso. ●