

UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 7

CBX 113 METODOLOGÍA DEL ESTUDIO BÍBLICO

Walsh, Jerome. “Ajab y las guerras con Aram (1 Re 20 y 22): El análisis narrativo en la Biblia Hebrea”. *Aportes Bíblicos*, n. 29 (2018): 4-45.

Publicación de la Editorial SEBILA de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

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.

Presentación

En abril de este año, el destacado biblista Jerome T. Walsh visitó la Universidad Bíblica y ofreció un taller titulado “Explorando los relatos bíblicos: Pasos en el Análisis Narrativo” (12-14 de Abril). Unos días antes, había ofrecido una ponencia pública en nuestro programa “*Tardes de Biblia*”, con el título: “Ahab y los Arameos en Guerra: Conflictos entre Narrativa e Historia (1 Re 20 y 22)”. En vista del interés que generó esta actividad, así como del gran valor didáctico de la presentación, preguntamos al prof. Walsh si podríamos contar con el texto de esta ponencia. Él accedió gentilmente y es el texto que ofrecemos ahora en traducción. La traducción del texto original, la edición y los recuadros de páginas 23-27; 30; 31-32 y 35-38 (destacados con ) , han estado a mi cargo. Las citas bíblicas han sido tomadas de la NVI y la BJ³.

Mediante una lectura cuidadosa del texto, el prof. Walsh reconstruye las etapas en la redacción del mismo, mostrando los pasos y explicando las razones que justifican las variaciones que han sido incorporadas posteriormente. La forma final que el texto adquiere, refleja los acontecimientos de la comunidad y la interpretación que hacen de ellos, diferentes círculos religiosos.

- Se explica la correlación entre producción literaria y religión en Israel.
- Se describe la lectura de hechos comunes en dos sociedades de la época (Aram e Israel), a partir de interpretaciones locales de los mismos.
- Se ilustra la naturaleza propagandística de mucha de la literatura oficial de la época, tanto dentro como fuera de Israel.
- Se explica, finalmente, la estrecha relación entre motivos religiosos y causas políticas, así como la forma polémica y a veces ambigua en que se dan estos intercambios.

Por la forma clara y profunda en la que se ilustra el análisis de la narrativa bíblica y la forma en la que ésta explica hechos sociales y religiosos en la vida de la misma, nos parece que este breve documento es de gran valor para la formación bíblico-teológica. Auguramos una lectura fecunda y formativa.

José E. Ramírez Kidd.
Editor



Este acercamiento no busca negar o desafiar otras lecturas religiosas que tanto el Judaísmo como el Cristianismo han hecho de estos textos. Lo que hacemos lo hacemos, simplemente, para comprender con mayor claridad el sentido fundacional que tienen estos textos. J.T. Walsh



Ajab y las guerras con Aram (1 Re 20 y 22)

El análisis narrativo en la Biblia Hebrea

Quiero explorar con ustedes dos capítulos de lo que los cristianos, tradicionalmente, llaman el Antiguo Testamento y los especialistas designan hoy la Biblia Hebrea. Debemos tener en cuenta que antes de que estos capítulos fuesen Biblia y mucho antes de que fuesen Antiguo Testamento, éstos fueron textos narrativos; es decir, relatos, quizás históricos, quizás no, quizás algo entre ambas cosas. Hay un primer nivel que deseo explorar y es: lo que estos relatos dicen y lo que quisieron decir para las personas que los escribieron, y para las personas que los leyeron o escucharon durante los muchos siglos que pasaron antes de que llegaran a convertirse en lo que hoy llamamos Biblia.

Este acercamiento no busca negar o desafiar otras lecturas religiosas que tanto el Judaísmo como el Cristianismo han hecho de estos textos. Lo que hacemos lo hacemos, simplemente, para comprender con mayor claridad el sentido fundacional que tienen estos textos. Haciendo esto, lograremos sentar una base firme sobre la cual puedan elaborarse otras interpretaciones religiosas y teológicas.

1. Introducción

Mi intención aquí es la de investigar dos pasajes bíblicos acerca de Ajab, rey de Israel. Estos pasajes se encuentran en el primer libro de los Reyes, capítulos 20 y 22 (1 Re 20. 22), y narran las guerras del rey Ajab con el reino vecino de Aram, localizado en lo que es hoy Siria. Quiero considerar dos grupos de preguntas acerca de cada uno de estos capítulos.

El primer grupo de preguntas tiene que ver con *el relato*:

- ¿Qué es lo que sucede en estos dos relatos?
- ¿Podemos distinguir versiones anteriores de dichos relatos, versiones detrás de estos relatos que tenemos hoy en la Biblia?
- Si esto es así ¿Existen diferencias significativas entre estas versiones anteriores y posteriores de los relatos?
- ¿Estamos en capacidad de explicar quién ha hecho estas variantes y por qué razón?

El segundo grupo de preguntas tiene que ver con *la historia*:

- ¿Qué podemos aprender de estos relatos (particularmente de sus versiones más antiguas), acerca de los acontecimientos históricos que pudieron haber tenido lugar en Israel?
- ¿Sabemos algo acerca de estos acontecimientos o de esta época por medio de fuentes no bíblicas?
- ¿De qué modo coinciden los relatos bíblicos con lo que las fuentes no bíblicas nos dicen acerca de esos mismos acontecimientos o de esa época?

He escogido estos textos (1 Re 20 y 22) por dos razones principales:

- En primer lugar, una razón de tipo *histórico*. Por lo menos en lo que respecta al texto bíblico como tal, Ajab es el rey más importante de Israel después de David y Salomón. El reporte de su reinado abarca seis capítulos completos de 1 Reyes. A ningún otro rey de Israel o de Judá se dedica tal extensión. En esta ocasión sin embargo, consideraremos solo dos de esos seis capítulos. Esto significa que cualquier conclusión a la que lleguemos aquí es tentativa. Una lectura de los otros cuatro capítulos sobre Ajab nos podría revelar importante información adicional que, en tal caso, deberíamos tomar en cuenta antes de emitir un veredicto definitivo sobre su reino.
- En segundo lugar, una razón de tipo *literario*. Dentro de los seis capítulos dedicados a Ajab, estos son los dos capítulos a quienes incluso lectores regulares de la Biblia, prestan menos atención. Ambos capítulos se presentan como relatos usuales de batallas militares. Cuando se los analiza con ojo crítico cuidadoso y con consciencia histórica, ellos revelan sin embargo, detalles sorprendentes.

Hay una indicación curiosa que sugiere que la estructura de estos capítulos podría ser algo artificial. En la antigua traducción griega de la Biblia (es decir, del Antiguo Testamento conocida como Septuaginta o versión de los LXX), el relato que tenemos en el capítulo 21 de nuestras Biblias, es decir entre los dos capítulos que estamos considerando, viene antes del capítulo 20; y el capítulo 20 pasa directamente al capítulo 22. Esto podría significar que los dos capítulos acerca de la guerra con el reino de Aram (1 Re 20 y 22), circularon originalmente como una unidad separada, independientemente de los otros relatos acerca de Ajab y que, cuando éstos fueron incorporados en el libro de los Reyes, los compiladores los insertaron de distintos modos. Aunque no podemos estar seguros, este hecho sugiere que sería razonable leer los

capítulos 20 y 22 juntos, sin tomar en consideración el capítulo 21. En todo caso, el capítulo 21 no dice absolutamente nada acerca de los eventos narrados en capítulos 20 y 22.

Debe mencionarse además, que a lo largo de este escrito se empleará el nombre divino de “Yahvé” en donde aparezca en el texto hebreo, en lugar de seguir la costumbre judía de sustituir éste por “Señor”. Puede ser que haya personas que pertenezcan a una tradición religiosa que utilice la pronunciación “Jehová”. Hay una razón técnica que explica esta diferencia, pero sobre esto baste decir por el momento que los nombres “Yahvé” y “Jehová” traducen ambos la misma palabra hebrea.

2. Los textos

El libro de los Reyes (al igual que otros libros de la Biblia Hebrea), fue formulado en la forma en la que los conocemos hoy, por un grupo de eruditos designados colectivamente con el nombre de “Historiador deuteronomista”. Éste, a partir de una variedad de fuentes orales y escritas que llegaron a sus manos, compiló esta obra (Historia Deuteronomista), al final de los años 600 y principios de los años 500 a.e.c., probablemente en dos ediciones.

- La primera edición de esta obra puede haber sido escrita justo antes del exilio babilónico en el año 587 a.e.c.
- La segunda edición fue escrita seguramente una vez el exilio había iniciado, en un intento por explicar por qué razón Dios había castigado tan severamente a su pueblo.

Ahora bien, la Historia Deuteronomista no se centra solamente en el exilio babilónico, sino que nos da una mirada retrospectiva siglos atrás en la historia israelita, desde el tiempo de Josué (probablemente alrededor del año 1100 a.e.c), hasta bien avanzado el exilio babilónico

(alrededor del año 855 a.e.c.). Los eventos que nos interesan para este estudio tienen lugar a mediados de este período, alrededor de los años 855 a 852 a.e.c., durante el reinado de Ajab, rey de Israel.

2.1 Los relatos

2.1.1 Capítulo 20

Primero, algunos datos acerca del tiempo y del lugar involucrados en la narración. El relato de 1 Reyes 20 tiene lugar alrededor del año 855 a.e.c. e involucra las tensiones políticas y, eventualmente, la guerra entre los reinos de Israel y Aram. Aram era el reino colindante con Israel al noreste, localizado alrededor de Damasco, en el territorio de la actual Siria. Al parecer, Aram era militarmente mucho más poderoso que Israel dado que Ajab, rey de Israel, acepta ser vasallo de Ben Hadad, rey de Aram. Esto es lo que se quiere decir en 1 Re 20:4 cuando Ajab reconoce que todo cuanto él posee pertenece a su señor Ben-Hadad (“El rey de Israel respondió: «Como tú digas, rey mi señor; tuyo soy, yo y todo lo mío.»”).

Este acuerdo es una formalidad equivalente a un juramento de lealtad. Nadie esperaría realmente que el señor requiriese que el vasallo entregara efectivamente todas sus posesiones. Pero, contrariamente a las prácticas diplomáticas, Ben Hadad insiste en que Ajab le haga llegar, efectivamente, sumas importantes de dinero así como rehenes reales. Esta no era la forma en la que, se suponía, un señor trataba a su vasallo. Es por esta razón que Ajab se niega a ello y se prepara para hacer la guerra a Ben Hadad. Ajab se asesora militarmente con un profeta que habla en nombre de Yahvé. Sigue los consejos militares del profeta y derrota al ejército de Ben Hadad que era superior.

El profeta advierte al rey Ajab que habrá otro ataque en unos meses. Otro profeta también le promete a Ajab ayuda de Yahvé en la batalla. (Este segundo profeta es llamado “hombre de Dios”, pero esta frase es

empleada con el mismo sentido de “profeta”). Al final, el ejército de Ben Hadad es derrotado por segunda vez. Ben Hadad es capturado, accede a un tratado y paga a Israel una suma considerable en compensación por daños. En vista de ello, Ajab lo deja en libertad. Algún tiempo después, un tercer profeta condena a Ajab por no haber eliminado a Ben Hadad (si bien, Yahvé no había dado a Ajab tales órdenes).

Hay varias cosas que notar en este pasaje.

- Primero, Ajab es un fiel seguidor de Yahvé. Cuando se presenta la crisis, en dos ocasiones consecutivas acepta las recomendaciones de un profeta de Yahvé sin ningún cuestionamiento. Sigue lo indicado y Yahvé le favorece con la victoria.
- Segundo, no hay en el texto base alguna para la condena de Ajab que encontramos en 1 Re 20:35-43. Ésto es algo que parece gratuito y arbitrario dado que previamente, Yahvé no ha dicho nada acerca de lo que, supuestamente, Ajab debía hacer con Ben Hadad.
- Tercero, la condena divina no calza en la estructura del capítulo. El hebreo bíblico es organizado generalmente de forma simétrica. Un patrón común, por ejemplo, es: A - B - B' - A'; en donde los dos elementos “A” se corresponden de algún modo y los dos elementos “B” también se corresponden.

A. Ben Hadad hace demandas a Ajab; Ajab se somete a éstas (diálogo; 20:1-12).

B. El ejército de Ajab derrota al ejército de Ben Hadad (mayormente narrativa; 20:13-21).

B'. El ejército de Ajab derrota nuevamente al ejército de Ben Hadad (mayormente narrativa; 20:22-30).

A'. Ben Hadad se somete a Ajab y hace concesiones a él (diálogo; 20:31-34).

+ *Un profeta condena a Ajab (20:35-43).*

La condena profética a Ajab en 1 Re 20:35-43 no calza dentro del esquema simétrico ni corresponde tampoco al argumento del relato. Así pues, tanto en relación con la forma como en relación con el contenido, ésta sección de 1 Re 20:35-43, parece ser una expansión posterior de un relato antiguo, tendiente a transformar un relato que alaba al rey Ajab, en un relato que lo condena.

2.1.2 Capítulo 22

Dejemos de lado este pasaje para observar por un momento el relato del capítulo 22. La situación es la siguiente: tres años después, el rey de Israel hace guerra contra el rey de Aram. El rey de Aram no es nombrado, pero el rey de Israel sigue siendo Ajab, aunque su nombre aparece solamente una vez en el relato (22.20). La mayor parte del tiempo él es referido solamente como “el rey de Israel”. (Ajab es nombrado dos veces también en la conclusión del capítulo, 1 Re 22:39-40:

“El resto de los hechos de Ajab, todo cuanto hizo, -la casa de marfil que edificó y todas las ciudades que fortificó-, ¿no está escrito en el libro de los Anales de los reyes de Israel? Ajab reposó con sus antepasados y Ocozías, su hijo, reinó en su lugar”.

Pero estos dos versículos fueron añadidos al relato por un editor posterior. Ajab elabora un plan peligroso que le coloca en medio del campo de batalla, donde es herido y finalmente se desangra hasta morir. Los historiadores datan usualmente la muerte de Ajab alrededor del año 853 – 852 a.e.c., lo que nos da un buen estimado para fechar esta batalla y los tres años de hostilidad entre Israel y Aram, que debieron haberse ubicado entre los años 856 y 852 a.e.c. (No es necesario recordar todas estas fechas exactamente. Baste pensar en éstos como los últimos tres años en la vida de Ajab, poco tiempo antes del año 850 a.e.c. Este dato será importante dentro de un momento).

Hay cuatro diferencias importantes con el relato de batalla de 1 Re 20.

- Aquí en 1 Re 22 el rey de Israel parece ser el agresor: es él quien decide ir a la guerra. Aparentemente, el rey de Aram no ha recobrado todo el poder que tenía (o que pensaba que él tenía) en el capítulo 20. Ajab sin embargo, tampoco ha prevalecido enteramente. Nótese como él se queja en 22:3 de que el rey de Aram no ha retornado Ramot de Galaad a Israel: *“Éste dijo a sus servidores: «Vosotros sabéis que Ramot de Galaad nos pertenece y, sin embargo, no hacemos nada por rescatarla de manos del rey de Aram.»”*.
- El rey de Israel se ha aliado con el rey de Judá, aunque el rey de Judá parece estar subordinado al rey de Israel. Probablemente debamos imaginarnos una coalición en la que Ajab es el bando fuerte y por lo tanto lidera. Josafat, el rey de Judá, sea quizás solo un vasallo. El rey de Israel es quien diseña la estrategia: es él quien se disfraza y dice al rey de Judá que se vista como si fuese el líder del ejército.
- La batalla no termina en una victoria para Israel sino en un punto muerto. El rey de Israel muere en el campo de batalla y el ejército israelita abandona el campo y regresa a casa.
- Aunque encontramos también en este relato de 1 Re 22, una estructura simétrica con un elemento asimétrico (semejante a la de 1 Re 20), es más difícil de observarlo porque el elemento asimétrico es muy extenso y aparece a mitad del texto, no al final. En esta ocasión hay cinco arreglados elementos simétricamente, no cuatro.

A. En Samaria, el rey de Israel se prepara para la batalla (22:1-4).

+ *El profeta Miqueas hijo de Yimlá dice que Ajab morirá en la batalla (22:5-28).*

B. Ajab va a la batalla disfrazado: luce como un soldado ordinario (22:29-31).

C. La batalla (22:32-34).

B'. Se oculta la muerte de Ajab: está disfrazado para parecer que todavía está vivo (22:35-36).

A'. El rey de Israel es sepultado en Samaria (22:37-38).

Al igual que en el capítulo 20, el pasaje adicional de 1 Re 22:5-28 no solo rompe la simetría, sino que tiene una perspectiva enteramente diferente de Ajab. Sin 22:5-28, el relato es el de un rey que coloca a su vasallo en una posición protegida, pero se coloca en riesgo él mismo en medio de la batalla. Trágica e irónicamente, una flecha perdida le alcanza y, debido al hecho de que se encuentra atrapado en medio de la batalla, se desangra y muere.

Ahora bien, cuando se agrega 22:5-28, el relato se muestra muy diferente. El profeta Miqueas hijo de Yimlá ha profetizado que Ajab morirá en la batalla. Esto modifica enteramente la función del disfraz empleado por Ajab: deja de ser un acto de valor y convierte en un acto de cobardía. Siendo así las cosas, lo que Ajab estaría tratando de hacer es evitar el golpe fatal que Yahvé tenía preparado para él, esperando que sea el rey de Judá quien lo reciba en lugar suyo. A pesar de todo, la flecha perdida parece haber sido providencialmente guiada por Dios y la muerte de Ajab muestra la condena inexorable de Yahvé para él; si bien, no se nos dice por qué razón Yahvé le ha condenado.

Al igual que en 1 Re 20, tanto la forma como el contenido de los versículos añadidos parecen la expansión posterior de un relato antiguo. Y, también como en el caso del capítulo 20, tienen el efecto de modificar un relato que alaba al rey Ajab, en un relato que, por el contrario, le condena.

2.2 El desarrollo de los relatos

Tenemos pues dos relatos que parecen haber crecido y cambiado de modo similar a lo largo del tiempo. En este proceso podemos discernir al menos tres etapas, viendo las cosas hacia atrás y partiendo desde la última forma (es decir, desde la forma en que tenemos el relato hoy en nuestras biblias), hasta llegar a las formas más antiguas.

2.2.1 La Historia Deuteronomista

La última etapa de este proceso se da cuando el historiador deuteronomista combina estos relatos con otros relatos acerca del rey Ajab, con el fin de crear una sección mayor del libro de los Reyes. Pero el historiador deuteronomista escribió a finales de los años 600 o incluso quizás más tarde aún; esto es, al menos 250 años después de la muerte de Ajab y al menos 100 años después de que el reino de Israel hubiese sido destruido.

Además, el historiador deuteronomista escribió en el reino sureño de Judá, no en el reino de Israel en el norte, donde reinaba Ajab. Estos dos puntos apuntan a las mismas inquietudes:

- ¿Cómo la información acerca de estos eventos en un reino, logró sobrevivir la destrucción de ese reino y emerger 250 años después en otro reino?
- ¿Qué tan confiablemente sobrevivió esa información el proceso de transmisión?

Con relación a la primera pregunta, vale la pena preguntar ¿cómo llegó esa información del reino de Israel en el norte al reino de Judá en el sur? Los especialistas proponen una conjetura razonable. Cuando el reino norteño de Israel fue destruido por los asirios en el año 722 a.e.c., sabemos que muchas personas huyeron al reino de Judá en el sur, buscando refugio. Podemos imaginar que ellos llevaron consigo estos relatos y tradiciones del norte, tanto en forma oral como –posiblemente, incluso en forma escrita.

Para responder a la segunda pregunta de cuán fidedignamente fueron preservadas y transmitidas estas tradiciones, nosotros debemos intentar reconstruir la forma más antigua de estos relatos y compararlos con la imagen del rey Ajab que nos da el historiador deuteronomista en el libro de Reyes. La imagen que se nos da del rey Ajab en otras partes del libro de Reyes es muy negativa, tal como podemos ver al leer pasajes como 1 Re 18 y 21.

Nótese también cómo el historiador deuteronomista introduce la persona de Ajab en 1 Re 16:30: “*Ajab, hijo de Omrí, obró el mal a los ojos de Yabvé, más que todos los que le precedieron*”. Aunque teóricamente el historiador deuteronomista puede haber recibido relatos positivos acerca de Ajab y transformarlos en relatos negativos, parece más probable pensar que los relatos que recibió tenían ya desde un inicio una imagen negativa de Ajab, y que él los incorporó en los capítulos 20 y 22 en la forma que tenían ya cuando él los recibió.

2.2.2 Los profetas de Israel

Así pues, cabe preguntar entonces ¿de dónde proceden estas tradiciones anti-Ajab que el historiador deuteronomista aceptó y empleó? Nótese que en ambos relatos, los pasajes añadidos que representan a Ajab negativamente, presentan a profetas como los oponentes de Ajab. Es razonable pensar que: esos pasajes negativos fueron añadidos a los

relatos originales acerca de Ajab, por círculos proféticos del reino de Israel con el fin de socavar una imagen previa positiva de Ajab. En un momento, cuando analicemos las cosas desde el punto de vista histórico, prestaremos atención a quiénes eran estos profetas y a las razones por las cuales ellos pudieron haberse opuesto a Ajab.

¿Cuándo pudo haberse desarrollado esta versión profética de los relatos con sus respectivos añadidos anti-Ajab? Esta es evidentemente una pregunta difícil de responder. Todo cuanto sabemos acerca del reino de Israel entre los años 800 y 700 a.e.c., nos llega filtrado por los diferentes puntos de vista y sesgos del reino de Judá, a final de los años 600 y los años 500 a.e.c. Por ello, debemos hacer inferencias cuidadosamente, y saber que cualquier conclusión que alcancemos es necesariamente tentativa.

Probablemente nos movemos en terreno seguro relacionando la expansión de estos relatos originales con los profetas del norte, es decir, tendrían su origen en el reino de Israel. Este proceso de expansión podría datarse antes del año 722 a.e.c., cuando el reino de Israel fue destruido por los asirios. Esto daría a las versiones proféticas de los relatos de Ajab y a las guerras arameas, al menos cien años de antigüedad cuando fueron incorporadas a la historia deuteronomista del libro de los Reyes. Pero estas expansiones proféticas pueden ser incluso, hasta cien años más recientes que la versión original de los relatos que nos dan una imagen positiva de Ajab. Resulta imposible dar mayores precisiones. No podemos determinar tampoco si tales relatos circularon entre los profetas en forma oral o escrita.

2.2.3 Los relatos más antiguos

Si aceptamos de momento la idea de que ciertos profetas expandieron relatos previamente existentes de Ajab con adiciones asimétricas en contra de Ajab, y removemos estas expansiones ¿qué tendríamos? Un

procedimiento de este tipo, nos traería tan cerca cómo sería posible esperar a los relatos originales. ¿Qué sería lo que nos quedaría si hiciésemos estos? ¿Qué es lo que nos diría un texto así?

Los relatos que nos quedarían en tal caso, no se parecerían mucho a los relatos oficiales de una corte real. Además de su cuidadosa disposición estructural, hay un nivel de drama, diálogo, ironía y atención al detalle que caracteriza más a la escritura creativa que a las crónicas oficiales. Esto no significa necesariamente que los relatos no sean confiables; pero sugiere que éstos se narran y se cuentan tanto para dar forma a las respuestas emocionales de la persona oyente o lectora, como para dar información sobre eventos históricos.

Una vez que eliminamos las expansiones proféticas, ambos capítulos presentarían un Ajab seguidor devoto de Yahvé, atento a las palabras que éste transmite por medio de sus profetas, una persona favorecida por Yahvé cuando va a la batalla con el fin de liberar al pueblo de Yahvé de sus opresores foráneos. La muerte del rey Ajab no es explicada como castigo por falta alguna de su parte. Es vista, simplemente, como una tragedia irónica de batalla, debida quizás a la imprudencia de Ajab de querer ser parte activa de la batalla misma, en lugar de permanecer resguardado detrás de la línea de acción, como un rey normalmente lo haría.

Ningún lugar en la versión más antigua que podemos reconstruir de estos capítulos, contiene nada realmente negativo acerca de Ajab. En otras palabras, por lo menos en lo que concierne a estos dos capítulos bíblicos (1 Re 20 y 22), la severa condena expresada por el historiador deuteronomista (Ajab “*obró el mal a los ojos de Yahvé, más que todos los que le precedieron*” 1 Re 16:30), parece estar basada en propaganda anti-Ajab procedente de antiguos círculos proféticos, pero no en ninguna fuente histórica confiable que haya llegado a nosotros.

3. La Historia

Ahora que tenemos cierta idea del desarrollo de los relatos, podemos preguntarnos cómo encajan estos relatos en lo que sabemos de la historia de Israel a partir de otras fuentes, tanto bíblicas como no bíblicas. Permítanme advertir desde un inicio, que los especialistas en historia antigua reconstruyen la historia del antiguo Israel de forma muy diferente a la comprensión popular, que se basa en una lectura simple del Antiguo Testamento. En esta parte de mi presentación, entonces, puedo presentar una imagen de la historia de Israel que algunas personas podrían encontrar sorprendente, quizás incluso incómoda. Pero esta forma de ver las cosas no es algo original de mi parte; es la imagen que prevalece entre respetados historiadores del antiguo Israel.

Debemos recordar también que lo que la investigación histórica propone no es infalible ni inspirado; ninguna hipótesis histórica lo es. Es una reconstrucción cuidadosamente razonada y razonable de la historia israelita; pero, como cualquier reconstrucción basada en evidencia incompleta y un conocimiento limitado, es solamente “probable”. (Las disputas entre historiadores destacados no tratan generalmente de si una reconstrucción es seguramente correcta o seguramente incorrecta, sino solo sobre si una propuesta dada es más o menos probable que otra reconstrucción alternativa.) Ilustraré esto presentando a continuación tres propuestas diferentes e incompatibles, todas ellas basadas en interpretaciones del texto bíblico realizado por destacados especialistas.

3.1 La Historia de la Religión de Israel

La religión israelita varió a lo largo de durante los siglos que estamos considerando. Este proceso no puede percibirse siempre claramente en los textos bíblicos porque, como regla general, los textos reflejan la forma de la religión israelita que estaba vigente en el momento en que

los textos recibieron su forma final; y ellos a menudo proyectan hacia atrás esa forma de religión israelita a períodos anteriores, aun cuando las creencias y prácticas en esos períodos anteriores fuesen bastante diferentes. En el caso de los relatos que estamos estudiando, esto significa que 1 Reyes 20 y 22 reflejan las creencias y prácticas religiosas de Israel como éstas eran en el momento en que el historiador deuteronomista escribe, a fines de los años 600 y principios de los años 500 a.e.c. Pero éstas no eran en modo alguno las mismas creencias y prácticas que tenían los israelitas 250 años antes, en tiempos del rey Ajab.

Debemos ser conscientes de estas significativas diferencias, con el fin de comprender apropiadamente lo que los relatos de 1 Reyes 20 y 22 pueden decirnos sobre el tiempo en que ocurrieron los eventos y lo que puedan decirnos por otra parte, sobre las etapas posteriores de la evolución de esos relatos. La cuestión medular para nuestro propósito aquí es que, a lo largo de los siglos, las creencias y las prácticas religiosas de Israel cambiaron gradual y significativamente, pasando desde el reconocimiento y la adoración de múltiples deidades gobernadas por un Dios principal (Yahvé), por una parte, hasta la adoración única a Yahvé por otra.

3.1.1 La Religión Israelita primigenia

La etapa más antigua de la religión israelita que podemos reconstruir es una forma de politeísmo; es decir, Israel reconoció y adoró múltiples deidades. En parte, esto se debía a que la nación tenía dos grupos distintos de población, cananeos e israelitas, cada uno de ellos con sus propias ideas acerca de los dioses. Para los cananeos, las deidades estaban gobernadas por el dios supremo El, pero éste no se involucraba mucho en los asuntos humanos.

Realmente importante en la vida cotidiana de los cananeos era el dios Baal (este nombre es propiamente un título que significaba “Señor”. El nombre personal de Baal era Hadad). Él era el dios de las lluvias y las

tormentas, sin las cuales la tierra de Canaán, que no tiene ríos estables para el riego, se secaría y moriría de hambre. El dios importante para los israelitas era Yahvé (éste es un nombre personal, como el de Hadad en el caso anterior), a quien los israelitas a su vez, identificaban con El, dios principal de todos, pero a quienes los israelitas también atribuyeron el control de la lluvia y las tormentas (ver por ejemplo Salmo 29).

En esta primera etapa, los israelitas no pensaban que la adoración a Yahvé excluía la veneración de otras deidades menores, consideradas miembros de la corte real de Yahvé, no sus rivales. Se pensaba que el servicio que estas deidades menores prestaban a Yahvé aumentaba su gloria, exactamente del mismo modo en que el prestigio de cualquier rey se mide por el tamaño y la magnificencia de su corte. El elemento esencial que produjo la ruptura entre las creencias y prácticas religiosas israelitas de las creencias y prácticas cananeas fue la demanda de que Yahvé, y no Baal, fuese venerado como la deidad más importante.

Tanto los cananeos como los israelitas creían que, como cualquier otro rey poderoso, la deidad principal estaría rodeada por una corte real de seres divinos inferiores. (Incluso el mandamiento que solemos traducir como “No tendrás otros dioses rivales míos” [Éxodo 20: 3, *Nueva Biblia Española*] es, literalmente en hebreo, “No tendrás otros dioses frente a mí”: es decir, ningún otro dios que pueda mirarme a los ojos porque esté al mismo nivel que yo).

En términos de nuestros textos, esto significa que el Ajab, que aparece como devoto y fiel adorador de Yahvé en los relatos originales que hemos identificado en 1 Reyes 20 y 22, y el Ajab que aparece en otros lugares como tolerante de la adoración a Baal, no son figuras incompatibles. Debemos tomar en cuenta que la población del reino sobre el que gobernaba Ajab incluía tanto a los cananeos como a los israelitas. Dado que ambos grupos reconocían varias deidades y compartían al menos algunas de ellas, el deber de Ajab como rey implicaba evidentemente,

mantener los dos sistemas religiosos en equilibrio y en paz el uno con el otro.

Las formas más antiguas de 1 Reyes 20 y 22 parecen sugerir que el mismo Ajab adoró a Yahvé; pero si lo hizo, entonces, al igual que sus contemporáneos, lo hizo dentro del marco de creencias que era propio en su tiempo, a saber: un punto de partida politeísta según el cual existían otras deidades menores que podían ser adoradas sin incurrir por ello en falta alguna, siempre y cuando se las considerase subordinadas a Yahvé.



Existen en el Antiguo Testamento numerosas figuras de origen divino, son antiguos dioses que Israel ha tomado de las culturas de su entorno y que forman parte del folklore común del antiguo cercano Oriente. Algunas de estas figuras divinas se han integrado positivamente en la narrativa bíblica, como el caso de *Azazel* (Lev 16,8), *Lilit* (Is 34,14) o *Asmodeo* (Tob 3,17).

Lev 16,8: “Echará las suertes sobre los dos machos cabríos, uno ‘para Yahve’, y otra ‘para *Azazel*’”.

Nota: “*Azazel*, como parece haberlo entendido la versión siria, es el nombre de un demonio que los antiguos hebreos y cananeos creían habitaba en el desierto, tierra estéril, donde Dios no ejerce su acción fecundante. Ver v. 22 y ref., y 17 7+.” (H. Cazelles, BJ³ nota a Lv 16,8).

Is 34,14: “Los gatos salvajes se juntarán con hienas y un sátiro llamará al otro; también allí reposará *Lilit* y en él encontrará descanso”.

Nota: “*Lilit* es un demonio hembra que merodea por las ruinas.” (J. Steinmann, BJ³ nota a Is 34,14).

Tob 3,8: “... porque había sido dada en matrimonio a siete hombres, pero el malvado demonio *Asmodeo* los había matado antes de que se unieran a ella como casados. La esclava le decía: « ¡Eres tú la que matas a tus maridos! Ya has tenido siete, pero ni de uno siquiera has disfrutado”.

Nota: “El nombre de *Asmodeo* significaría: «el que hace perecer», ver el Ángel Exterminador de 2 S 24 16; Sb 18 25; Ap 9 11. A Asmodeo se le encuentra en el Testamento de Salomón (donde aparece como enemigo de la unión conyugal) y en el judaísmo pos-íblico. Se le ha relacionado con Aešma, uno de los demonios del parsismo.” (R. Pautrel, BJ³ nota a Tob 3,8).

Otras figuras de origen divino se han incorporado al Antiguo Testamento en forma *degradada*, es decir: han dejado de ser “dioses” para convertirse en expresiones del séquito real de Yahvé como “la Fiebre” (reschef) de Hab 3,5.

Hab 3,5: “Ante él marcha la Peste, *la Fiebre* va tras sus pasos”.

Nota: “Hab 3,5: La misma palabra reschef, derivada del nombre del dios fenicio del relámpago (Reshef), designa el rayo, el granizo, la calamidad y, aquí (por paralelismo con la «peste» ver Dt 32 24), *la fiebre* abrasadora.” (J. Trinquet, BJ³ nota a Hab 3,5).

Entre ellos están también los demonios: Sal 106,37, los sátiros (Lev 17,7), los demonios del desierto (Is 34,14) y el Exterminador (Ex 12,23).

Lev 17,7: “En adelante no seguirán sacrificando sus sacrificios a los sátiros tras los cuales se prostituían. Decreto perpetuo será éste para ellos, generación tras generación”.

Nota: “La palabra hebrea significa «macho cabrío» y designa a genios en forma de animal que, según se creía, frecuentaban los lugares desiertos y en ruinas, Is 13 21; 34 14. Azazel era considerado como uno de ellos, Lv 16 8+. Aquí y en 2 Cro 11 15, la palabra designa despectivamente a los falsos dioses.” (H. Castells, BJ³ nota a Lv 17,7).

Is 34,14: “Los gatos salvajes se juntarán con hienas y un sátiro llamará al otro; también allí reposará Lilit y en él encontrará descanso”.

Nota: “«sátiros» o «bucardos», ver 13 21, pero el paralelo hace preferibles aquí a seres mitológicos, ver Lv 17 7+. “ (J. Steinmann, BJ³ nota a Is 34,14).

Ex 12,23: “Yahveh pasará para herir a los egipcios, pero al ver la sangre en el dintel y en las dos jambas, Yahveh pasará de largo por aquella puerta y no permitirá al Exterminador entrar en vuestras casas para herir”.

Nota: “En el ritual pre-israelita de la Pascua, *el Exterminador* era el demonio que personificaba los peligros que amenazaban al rebaño y a la familia; y para protegerse de sus ataques se ponía sangre en las

puertas de las casas, primitivamente de las tiendas.”
(B. Courroyer, BJ³ nota a Ex 12,23).

Finalmente, tenemos algunos animales con rasgos demoníacos o extraordinarios entre los que se encuentra: *Leviatán* (Sal 74,14), *Behemot* (Job 40,15s) y *Rahab* (Job 40,25).

Job 40,15: “Ahí tienes a *Behemot*, a quien hice como a ti. Mira que se alimenta de hierba como las vacas”.

Nota: “Jb 40,15: Se trata de la forma plural de una palabra que significa «bestia», «ganado». Esta forma puede designar la bestia o el bruto por excelencia, sin importar de qué monstruo se trate. De hecho, *Behemot* ha sido identificado con frecuencia con el elefante, o con un búfalo mítico mencionado en los textos de Ugarit. Aquí representa al hipopótamo, símbolo de la fuerza bruta que Dios controla, pero que el hombre es incapaz de domesticar.” (C. Larcher, BJ³ nota a Jb 40,15).

Job 3,8: “Que la maldigan los que maldicen los días, los expertos a despertar a *Leviatán*”.

Nota: “Leviatán (o también el Dragón, la Serpiente Huidiza), ver 26 13; 40 25+; Is 27 1; 51 9; Am 9 3; Sal 74 14; 104 26, era en la mitología fenicia un monstruo del caos primitivo, ver 7 12+; la imaginación popular solía temer que despertara, excitado por una maldición eficaz contra el orden existente. La Serpiente de Ap 12 3, que encarna la resistencia del poder del mal frente a Dios, presenta algunos rasgos de esta serpiente del caos.” (C. Larcher, BJ³ nota a Jb 40,25).

Job 40,25: “¿Pescarás con anzuelo a *Leviatán*, sujetarás su lengua con cordeles?”.

Nota: “Este nombre (*Leviatán*) designa propiamente a un monstruo del Caos primitivo, 3 8+, que se pensaba que vivía siempre en el mar. Aquí se aplica al cocodrilo. Pero el animal descrito (que en Ez 29 3s; 32 2s simboliza a Egipto) sigue evocando aquí el recuerdo del monstruo vencido por Yahvé en los orígenes, ver 7 12+, tipo, a su vez, de las potencias hostiles a Dios.” (*C. Larcher*, BJ³ nota a Jb 40,25).



3.1.2 El Movimiento Profético en el Norte

La corte real de Ajab, como la mayoría de las cortes reales en el antiguo Cercano Oriente, incluía lo que nuestros textos llaman “profetas”. Sería un error identificar a esos “profetas” con los profetas de la Biblia (como Jeremías, Ezequiel, etc.), aunque hubo casos que ambos tipos se superponían (Isaías, por ejemplo, podríamos ubicarlo de cierto modo en ambos grupos). Los profetas de la corte eran nombrados consejeros del rey, entrenados profesionalmente para hablar, formal y oficialmente, en nombre de una deidad. (En nuestros textos, Sedecías y el grupo profético asociado con él son típicos “profetas de la corte real”; Cf. 1 Re 22:11s.).

Durante el reinado de Ajab, al parecer, un nuevo movimiento religioso recién emergía en Israel. Fue el surgimiento de un tipo de individuos que eran independientes del grupo de profetas organizados profesio-

nalmente y que afirmaban que Dios mismo los había comisionado y enviado a ser profetas. Elías, que es contemporáneo de Ajab, es el primer ejemplo prominente de este tipo de profetas. Miqueas hijo de Yimlá, mencionado en el capítulo 22, es otro ejemplo de ello, aunque éste parece estar relacionado también con la corte real.

Una de las innovaciones que esta nueva clase de profetas no profesionales comenzó a promover durante el reinado de Ajab fue la idea de un culto exclusivo: es decir, ellos insistían en que los israelitas debían adorar solamente a Yahvé, y que las deidades menores debían ser ignoradas y no ser honradas de ninguna manera. Ellos reconocían que —efectivamente, existían otras deidades, pero argumentaban que Yahvé requería que ninguna de estas otras deidades menores fuese adorada. Los israelitas debían adorar a Yahvé y a Yahvé solamente. (El término técnico apropiado para designar esta postura es el de “monolatría”, más que el de “monoteísmo”. En otras palabras: se admite la existencia de otras deidades, pero se permite la adoración de una sola deidad, prohibiéndose la adoración de cualquier otra).

La adoración exclusiva de una deidad única fue una idea nueva y radical en los días de Ajab, y seguramente se la consideró como algo impío y contrario al verdadero Yahvismo. Pero durante los siguientes dos siglos, esta nueva idea radical ganó cada vez más adeptos hasta que, finalmente, se convirtió en el pensamiento dominante y finalmente en dogma oficial y política nacional. Este es el pensamiento que encontramos en la historia deuteronomista.

3.1.3 La Historia Deuteronomista

En los años 600 y principios de los años 500 a.e.c., es decir, cuando se compiló la historia deuteronomista en la forma en que la tenemos hoy, Israel no era todavía, estrictamente hablando, “monoteísta”. La religión oficial era una “monolatría”, es decir: la adoración exclusiva

de una sola deidad, Yahvé, sin permitir la adoración de ninguno de los otros seres divinos que formaban la corte celestial de Yahvé, pero cuya existencia se aceptaba y reconocía.

Esta forma de Yahvismo se había convertido en la religión oficial israelita para cuando se escribió la historia deuteronomista. Como consecuencia de esto, cuando el historiador deuteronomista trata acerca de la vida del pueblo en períodos históricos anteriores al suyo, él juzga estas prácticas religiosas previas en función de las normas que se habían consolidado en su propio tiempo, es decir, a partir de la adoración exclusiva de Yahvé.

Para el historiador deuteronomista, por lo tanto, el hecho de que Ajab tolerara la adoración de cualquier otra divinidad aparte de Yahvé, fue razón suficiente para condenarlo. Y el hecho de que Ajab se hubiese unido a estas formas de culto, y lo que es peor, que adorara a Baal, rival principal de Yahvé entre los dioses, fue razón suficiente para que el historiador deuteronomista lo condenara por haber hecho *“el mal a los ojos de Yahvé, más que todos los que le precedieron”* (1 Reyes 16:31). Históricamente, podemos entender por qué el historiador deuteronomista llegó a esta conclusión, pero podemos comprender también, por qué su condena de Ajab se basaba en suposiciones erróneas acerca de las primeras formas de Yahvismo.

3.1.4 Resumen

Esta reconstrucción del desarrollo de la religión israelita puede explicar algunos de los aspectos desconcertantes de nuestros textos. Ajab de Israel fue rey durante el período en que el movimiento fanático cuyo lema era “solamente Yahvé” (movimiento iniciado por profetas marginales), recién comenzaba. Él, sin duda alguna, adoró a Yahvé junto con otras deidades menores. Esto, después de todo, era la práctica israelita ortodoxa de su tiempo.



Cambios en las prácticas religiosas

📖 “[E]n el Deuteronomio se pronuncia la condena de los lugares altos y de sus objetos idólatras con las siguientes palabras:

«Debéis destruir por completo todos los lugares donde han dado culto a sus dioses los pueblos de que vais a apropiaros: sobre las altas montañas, encima de las colinas y bajo todo árbol frondoso. Demoleréis sus altares; haréis pedazos sus altares y quemaréis al fuego las esculturas de sus dioses» (Deut 12,2-3).

En tiempos anteriores, cuando aún no se habían desprestigiado aquellas cumbres de verdes colinas, vemos al rey Saúl sentado en una de ellas:

«Se hallaba entonces Saúl sentado en Guibea bajo el tamarisco que hay en la altura, con la lanza en la mano y rodeado de todos sus servidores» (1 Sam 22,6).

En Palestina, hasta los tiempos actuales, muchas de estas colinas, coronadas por grupos de árboles venerables, en especial de encinas de hoja perenne, reciben todavía el homenaje religioso de los campesinos de los alrededores, aunque su antiguo carácter pagano se halla superficialmente cubierto con la tradición de que un santo musulmán descansa bajo su sombra solemne. Resulta razonable suponer que muchos de esos lugares altos de las colinas son los mismos exactamente en que los antiguos israelitas ofrecían sacrificios y quemaban incienso, y que a despecho del celo de los reformadores y de los ataques de los iconoclastas (profetas del nuevo movimiento “solamente Yahvé”), los santuarios inmemoriales de esos miradores han seguido siendo a lo largo de los siglos, el centro real de la religión popular” (James G. Frazer. *El Folklore en el Antiguo Testamento*. Fondo de Cultura Económico. México. 1986, p. 454).



Esa situación se refleja en las formas más antiguas que hemos podido reconstruir de estos relatos. A pesar de la adoración de Yahvé por parte de Ajab, la monolatría fanática del movimiento profético primitivo produjo las condenas dirigidas a Ajab, tal como queda consignado en las expansiones proféticas de ambas historias.

Finalmente, en tiempos del historiador deuteronomista, el movimiento “solamente Yahvé” se había convertido en la nueva ortodoxia general. Y es así como el historiador deuteronomista pudo incorporar los relatos de Ajab y de las guerras arameas, incluyendo también las condenas proféticas a Ajab, sin problema alguno en su extenso y polémico relato de Ajab como el peor rey que Israel haya conocido.



El movimiento ‘Solo Yahvé’

📖 La expresión “movimiento solo Yahvé” fue propuesta inicialmente por Morton Smith en la conocida obra *Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament*. London: SCM Press. 1987. A continuación una breve descripción en palabras del autor mismo:

“El sincretismo dominó el culto de Yahvé en Jerusalén hasta los últimos días del primer templo. Ezequiel describe cómo Yahvé abandona ese templo antes de su destrucción en manos de los babilonios (Ez 8)... Yahvé explica su salida, mostrándole al profeta las abominaciones que se practican en el templo: al norte de la puerta del altar hay una imagen que le provoca celos. Dentro del muro de la corte, cerca de la puerta, hay un cuarto secreto, sus paredes decoradas con animales que se arrastran y “todos” los ídolos de Israel... El templo era el

templo de Yahvé; estas cosas no podrían haber sucedido sin el consentimiento y la cooperación de los sacerdotes de Yahvé. Esto comprueba que el culto de Yahvé no era concebido como exclusivo por los sacerdotes de su templo principal. Aquellos que sí lo concebían como exclusivo, no eran en ese momento los representantes oficiales de la religión legalmente establecida en el país.

Las primeras señales de un cambio aparecieron dos generaciones después, durante el reinado de Asá en Judá. Aquí, nuevamente, los nombres personales ofrecen evidencia valiosa. Se dice de Asá († 875 a.e.c.), destruyó los ídolos hechos por sus antepasados y destituyó a la reina madre de su puesto por su devoción a Aserá (1 Re 15.11ss). Josafát – nombre que significa “Yahvé juzgó” - fue el primer rey tanto de Israel o de Judá con un nombre yahvista. Fue contemporáneo del profeta Elías, cuyo nombre significa “Yahvé es mi Dios”, y quien aparentemente fue expulsado del reino de Israel por haber incitado a una turba a asesinar a unos profetas de Baal. En la generación posterior a Elías, una revolución en Israel llevó a la masacre de adoradores de Baal (2 Re 10). Poco después, el sacerdote del templo de Yahvé en Jerusalén, organizó una revolución en el reino de Judá y con su éxito logró que se destruyera el templo rival de Baal (2 Re 11). A partir de este período se encuentran nombres compuestos con el elemento “Yahvé” en ambos reinos. Evidentemente, a partir de este período se introdujo algo nuevo en Israel: la exigencia de que todo el pueblo adorase a Yahvé y únicamente a Yahvé (...).” (Morton Smith. Partidos político-religiosos que conformaron el Antiguo Testamento. *Aportes Bíblicos* 4. Traducido por Elisabeth Cook. San José: Sebila. 2007, p. 22s.).



3.2 Otras fuentes del antiguo Cercano Oriente

Nuestra búsqueda del relato subyacente debe dar, sin embargo, un paso más. Y este paso, lamentablemente, lo complica todo. Hay una inscripción asiria muy antigua que arroja algo de luz precisamente sobre estos años. Se llama “Inscripción del Monolito” y fue erigida por un emperador asirio para conmemorar algunas de sus primeras batallas y victorias. Fue descubierta en 1861 y ha sido ampliamente estudiada y traducida a menudo desde entonces.

Dos hechos sobre esta inscripción hacen necesario que la tomemos en cuenta.

- A diferencia de nuestros textos bíblicos, el documento físico que poseemos es la inscripción original, no una copia; y es casi contemporáneo con los eventos que narra. El texto fue tallado en piedra, probablemente, al final de la década de 850 o principios de la década de 840 a.e.c. Todavía contamos con este monolito y su larga inscripción. Actualmente se encuentra en el Museo Británico en Londres.
- En contraste con este documento asirio, tenemos el texto bíblico. Nuestro texto físico más antiguo de cualquier parte del libro de Reyes consiste en copias de textos anteriores, que provienen de al menos 700 años después de los eventos que narran. Tomemos en cuenta además, que nuestras copias completas más antiguas del libro de Reyes en hebreo son muchos siglos más tardíos que eso.

Además, como ya hemos visto, los relatos mismos pasaron claramente por varias etapas de transmisión oral y escrita y revisión entre los eventos que narran y el texto que ahora poseemos. Dado que la inscripción del monolito está cerca de un texto de testigo ocular, cualquier información relevante para los eventos que estamos discutiendo, será de primordial importancia.

La inscripción del monolito fue encargada por el emperador asirio Salmanasar III para conmemorar una larga serie de batallas y victorias por medio de las cuales él extendió el control e influencia asiria en la región. Hacia el final de la inscripción, Salmanasar III relata su gran victoria en la batalla en Qarqar, en la actual Siria. La batalla tuvo lugar en 853 o 852 a.e.c. Los oponentes de Salmanasar III fueron una coalición de reyes de Asia occidental liderados por Hadad-Ezer de Aram, quien contaba entre sus aliados con el rey Ajab de Israel.

 Inscripción del Monolito de Salmanasar III*



Estela de Salmanasar III, aprox 852 a.e.c., tiene 2.20 mts de altura. Es de piedra caliza y contiene una extensa inscripción en lengua acadia. Fue descubierta en 1861 en el poblado de Kurkh (actual Irak), por el arqueólogo británico John George Taylor. Es conocida también como la estela de Kurkh o inscripción del Monolito. Actualmente en el Museo Británico en Londres.

§ 595

(Columna I, líneas 1-12)

Assur, el gran señor, rey de todos los grandes dioses;
Anu, rey de los Igigi y los Anunnaki, el señor de las tierras;
Enlil, padre de los dioses, que decreta el destino, que establece los límites del cielo y la tierra;
Ea, el sabio, rey del Apsu, dotado de sabiduría;
Nanir, el dios iluminador del cielo y la tierra; el dios héroe,
Shamash, juez de las cuatro regiones del mundo, que guía a la humanidad a hacer lo correcto;
Ishtar, dama del conflicto y la batalla, que se deleita en la guerra, ustedes grandes dioses, que aman mi reinado, que han promovido mi gobierno, poder y autoridad, que han honrado y dignificado mi nombre, muy por encima de todos los demás señores!

§ 596

Salmanasar, rey de todos, príncipe, sacerdote de Assur, rey poderoso, rey de Asiria, rey de todas las cuatro regiones del mundo, sol de todos los pueblos, gobernante de todas las tierras. Rey buscado por los dioses, favorito de Enlil, virrey vigilante de Assur, príncipe honrado que encuentra su camino entre los caminos más difíciles, que camina sobre la cima de las montañas y las cumbres de las tierras cercanas y lejanas, que recibe el tributo y los regalos de todas las regiones, que abre nuevos senderos al norte y al sur, que hace que las regiones de la tierra se sientan amenazadas ante la sola posibilidad de luchar contra él. Cuya imponente valentía sacude las tierras hasta sus cimientos. Poderoso héroe que va por ahí confiando en Assur y Shamash, sus aliados divinos; que no tiene rival entre los príncipes de las cuatro regiones de la tierra. Rey de las tierras, el heroico que avanza por caminos difíciles, que atraviesa montañas y mares.

Hijo de Assur-nâsir-pal, prefecto de Enlil, sacerdote de Assur, cuyo sacerdocio agradaba a los dioses y a cuyos pies, todas las tierras se inclinaban en señal de sumisión. Glorioso vástago de Tukulti-Urta, quien mató a todos sus enemigos y arrasó con ellos como si fuese una inundación.

§ 597

Cuando el gran señor Assur, determinó en su corazón y con sus santos ojos designarme, me llamó para gobernar Asiria y me dio el arma poderosa que abate a los rebeldes. Me coronó con una corona noble para gobernar todas las tierras. Para gobernar y someter con fuerza a los enemigos de Assur me envió él.

§ 610

(Columna II, líneas 78-102)

En el año de Daian-Assur, el 14 de Airu, dejé Nineveh, crucé el Tigris y me acerqué a las ciudades gobernadas por Giammu, cerca del río Balih. Temerosos de mi dominio y horrorizados por mis aterradoras armas, se intimidaron frente a mí. Sus nobles mataron a Giammu con sus propias armas. Cuando llegué a Kitlala y Til-sha-mâr-ahi, hice traer las estatuas de mis dioses a sus palacios, donde ofrecí un banquete. Abrí las bodegas de su tesoro y vi toda su riqueza. Cargué con todos sus bienes y propiedades y los traje a mi ciudad Assur. Dejé Kitlala y vine a Kar-Shalmaneser. Crucé el Éufrates por segunda vez, en medio de una inundación, en botes de piel de cabra. Recibí el tributo de los reyes en ese lado del Eufrates (...).

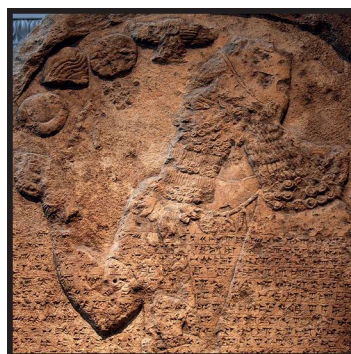
Dejando el Eufrates, me acerqué a Alepo. Tenían miedo de pelear conmigo, por lo que se postraron a mis pies. Acepté de ellos plata y oro como tributo. Ofrecí sacrificios ante el dios Adad de Alepo. Dejé Alepo y me dirigí a las ciudades del rey Irhulêni, el Hamatita. Capturé las ciudades reales de Adennu,

Bargâ y Arganâ. Saqué su botín y las propiedades y bienes del palacio. Luego prendí fuego a los edificios reales. Tras ello, dejé Argana y vine a Karkar.

§ 611

Karkar, su ciudad real, destruí y devasté. Prendí fuego a todo (...) Confiando en el poder exaltado que el señor Assur me había dado y en las poderosas armas que Nergal, quien va delante de mí, me había presentado, luché contra ellos (...). Desparramé sus cuerpos por todas partes y cubrí la superficie de la llanura desolada con los restos de sus vastos ejércitos. Usando mis armas, hice que su sangre corriera por los valles. La llanura se hizo demasiado pequeña para contener los cuerpos caídos. Toda la amplitud del campo fue necesaria para enterrarlos. Atravesé el río Orontes haciendo un puente con sus cuerpos.

*: Daniel David Luckenbill.
Ancient Records of Assyria and Babylonia. Volume I. Historical Records of Assyria. London: Histories & Mysteries of Man Ltd. 1927: 211-213; 222s.
(Selección y traducción: José E. Ramírez K.).



Detalle de la estela
mostrando la figura
de Salmanasar III.
Sobre ella, el texto
cuneiforme en
lengua acadia.



La inscripción del monolito es un monumento real. Los historiadores, comprensiblemente, son escépticos sobre este tipo de inscripciones en las que los reyes se alaban a sí mismos por sus logros y victorias. Los logros que esta inscripción reclama para Salmanasar III deben ser evaluados cuidadosamente; por ejemplo, la mayoría de los historiadores hoy, piensan que la batalla de Qarqar terminó en un punto muerto, no en la gloriosa victoria que Salmanasar III reclama para sí. Pero, si bien es razonable pensar que la pretensión de victoria de Salmanasar III puede ser exagerada, no es razonable suponer que todo su recuento de la batalla sea una invención. La batalla ciertamente ocurrió, y la inscripción del monolito es la única fuente contemporánea de información que poseemos sobre ella.

Desde nuestro punto de vista, el problema que presenta este documento asirio es que la información que tenemos de Salmanasar III a partir de él, contradice lo que sabemos por el libro de Reyes. En primer lugar, en 1 Reyes 20, el rey de Aram se llama Ben Hadad, no Hadad-Ezer. Pero éste puede no ser un problema importante, algunas fuentes de Aram sugieren que éstos pueden haber sido nombres alternativos para el mismo rey.

Mucho más complicado es el hecho de que, de acuerdo con la Inscripción del Monolito, Ajab es un aliado del rey de Aram en 853 o 852 a.e.c., cuando tuvo lugar la batalla de Qarqar, mientras que en la Biblia Hebrea, Israel y Aram están en guerra al menos durante los últimos tres años de vida de Ajab. Dado que 1 Reyes 22 describe la muerte de Ajab en la batalla con Aram alrededor de 853 u 852 a.e.c., esto hace que las hostilidades entre Israel y Aram en 1 Reyes sean simultáneas con la alianza de Israel y Aram en la Inscripción del Monolito.

Estos desacuerdos entre la Inscripción del Monolito y la información que nos da 1 Reyes 20 y 22 se complican aún más por el hecho de que la Biblia ni siquiera menciona la batalla de Qarqar, una batalla importante

en la que participó el Rey Ajab de Israel. Si bien, todo esto ha generado mucha especulación por parte de los historiadores del antiguo Israel, no se ha logrado ningún acuerdo sobre cómo conciliar la Inscripción del Monolito con el relato de 1 Reyes 20 y 22. Los eruditos han propuesto tres explicaciones diferentes, todas ellas razonables y que siguen sosteniéndose hoy.

1. Algunos especialistas piensan que 1 Reyes 20 y 22 describen, efectivamente, batallas históricas reales entre Israel (bajo el mando de Ajab) y Aram (bajo el mando de Ben-Hadad), pero que estas dos naciones se unieron temporalmente para resistir los ataques del monarca asirio Salmanasar III en la batalla de Qarqar. Después de luchar contra Salmanasar III hasta llegar a un punto muerto, Aram e Israel habrían reanudado sus hostilidades mutuas. El problema principal con esta propuesta para reconciliar la Inscripción del Monolito y el texto bíblico es, por supuesto, el hecho improbable de que Israel sea, tanto aliado como enemigo de Aram al mismo tiempo.

Un segundo problema aquí sería una contradicción implícita en el texto bíblico mismo, a saber: en 1 Reyes 22: 35-37, el rey Ajab de Israel muere por heridas recibidas en batalla; pero en 1 Reyes 22:40 se dice que Ajab “*durmió con sus antepasados*”. Esta frase, tal como es atestiguada en otros textos del Antiguo Testamento, no se usa nunca para referirse a un rey que haya muerto de forma violenta, sino que se emplea en el caso de reyes que murieron por enfermedad o vejez. Esto sugiere que quienquiera haya sido el editor que escribió 22:40, desconocía la historia de la muerte de Ajab en esta batalla de Qarqar y, por lo tanto, que esa historia sería una inserción bastante tardía hecha en el libro de Reyes.

2. Otros especialistas piensan que 1 Reyes 20 y 22 describen las hostilidades entre Ajab y Ben-Hadad, pero que el hecho de ubicar estos acontecimientos con tres años de separación entre ellos

(“*Transcurrieron tres años sin guerra entre Aram e Israel...*” 22: 1-2), es un detalle añadido por un editor posterior. Según este punto de vista, 1 Reyes 20 reflejaría una batalla que había tenido lugar mucho antes, y 1 Reyes 22 reflejaría una batalla posterior, después de la batalla de Qarqar en la que murió Ajab. Este enfoque disminuiría, aunque no resolvería del todo, el problema de que Ajab se presente en el relato como aliado y enemigo de Aram al mismo tiempo. En este caso, sin embargo, permanecería aún la contradicción de que Ahab muere, por una parte, en batalla y muere, por otra parte, pacíficamente (es decir, “durmió con sus antepasados”).

3. Otros especialistas argumentan por su parte, que uno o ambos de estos capítulos (1 Re 20 y 22), relatan eventos que involucraron a otras personas, reyes posteriores tanto de Israel como de Aram, pero que se trataba de personas distintas, no de Ajab y Ben-Hadad. Piensan que, mientras los relatos se transmitían oralmente todavía, los nombres de estos reyes se cambiaron y los relatos se transfirieron al reinado de Ajab.

(La transferencia de relatos populares de una figura central a una diferente es un hecho común y bien atestiguado en las tradiciones orales de muchas sociedades, incluido por supuesto el antiguo Israel.) Hay diversas variantes de este punto de vista, pero todas ubicarían las batallas entre el reino de Aram y el de Israel durante el reinado de reyes posteriores en ambas naciones (es decir, posteriores a Ajab y Ben-Hadad).

Cada una de estas explicaciones alternativas es sostenida por destacados historiadores y respetados especialistas bíblicos. Mi punto al traer a colación estas posturas divergentes no es —evidentemente, sugerir que unos tienen razón y los otros están equivocados. Menciono esto para ilustrar que nuestro conocimiento acerca de eventos importantes en la historia del antiguo Israel es a menudo incompleto y contradictorio y que, al menos en algunas cuestiones históricas, lo mejor que podemos hacer es aspirar a un grado razonable de verosimilitud o probabilidad.

4. Conclusiones

Hemos explorado dos capítulos de la Biblia Hebrea utilizando métodos de dos disciplinas diferentes: (a) crítica literaria e (b) investigación histórica. Una cosa que hemos aprendido es que los relatos mismos tienen una historia complicada que afecta nuestra lectura y comprensión de ellas, incluso antes de que comencemos a hacer preguntas sobre la historia de Israel.

4.1 La historia de los relatos

La versión más antigua que podemos reconstruir de estos relatos emerge de un tiempo en el que Israel asumía que Yahvé era dios supremo entre los dioses. Nos presenta a Ajab como fiel adorador de Yahvé, bendecido por él con victoria en la batalla, pero cayendo eventualmente víctima de una flecha perdida. El texto no ofrece explicación teológica para esta muerte; en otras palabras: no hay ninguna indicación de que el relato refiera esta muerte a algún pecado de Ajab.

Los relatos mismos muestran características literarias sofisticadas, típicas de la narración oral y escrita, distintas del carácter ‘seco’ de los registros oficiales propios de la corte. Como resultado de esto, incluso si concluimos que los relatos tienen una base histórica, debemos ser conscientes de las diversas formas mediante las cuales el interés humano busca narrar un relato de un modo interesante, impulso que puede haber dado forma a diversas partes del relato.

Algún tiempo después de estos hechos, entre un grupo de figuras que siglos más tarde se conocerían como “profetas”, pero que probablemente fueron considerados como fanáticos por sus contemporáneos, se desarrolló una creencia y práctica según la cual los israelitas deberían adorar solamente a Yahvé, y deberían ignorar todas las otras deidades

que existían. Para este grupo, la tolerancia de Ajab a la adoración de estos otros dioses, particularmente Baal, era un crimen contra Yahvé.

Así pues, cuando ellos volvieron a contar los relatos de las guerras de Ajab contra el reino de Aram, agregaron condenas destinadas a explicar su muerte como un castigo de Yahvé, por no seguir la nueva postura radical de estos profetas sobre el tema de la monolatría. Nosotros no podemos considerar esta forma de revisionismo polémico como un juicio contemporáneo confiable sobre la figura del rey Ajab. Esto es más bien, un ejemplo de propaganda teológica tardía.

Finalmente, el historiador deuteronomista heredó estos relatos sobre el rey Ajab de un movimiento profético que se había convertido para ese momento, en la principal corriente de pensamiento religioso. Al momento de escribir, el historiador deuteronomista no veía esta insistencia sobre el tema de la monolatría como algo innovador, ya que este asunto se había convertido en la doctrina oficial en su tiempo. Para él, entonces, las versiones proféticas sobre los relatos de Ajab y las guerras con el reino de Aram tenían perfecto sentido, particularmente en vista de otros relatos de Ajab donde se mostraba su apertura a la adoración de Baal.

De este modo, el historiador deuteronomista que trata a Ajab de acuerdo con este prejuicio profético, vuelve a contar los relatos tal como los profetas los habían modificado y ampliado, y condena al rey Ajab como el peor rey que Israel haya tenido jamás.

4.2 Los relatos y la historia

Cuando miramos los relatos como fuentes de información histórica, debemos enfocarnos por supuesto, en la forma más temprana que podamos recuperar de dichos relatos. Una vez que comprendemos el contexto religioso politeísta que era la norma durante el tiempo de Ajab,

incluso entre los israelitas de un modo general, podemos reconocer en la adoración de Yahvé que practicaba Ajab, el comportamiento típico que cabría esperar de un rey yahvista fiel en el siglo IX a.e.c.

No tenemos ninguna otra información directa en nuestras fuentes sobre la situación política entre Israel y el reino de Aram durante estos años; pero todo el período comprendido entre 950 y 750 a.e.c. vio a estas dos naciones pendular entre la hostilidad, a veces violenta, y la concordia de los tratados. Es perfectamente coherente con otros pasajes de la Biblia Hebrea ver estos años como un período de guerra entre Israel y Aram.

Solo cuando intentamos reconciliar esta imagen que recibimos del texto bíblico con la información disponible que poseemos de las fuentes asirias, es que la imagen dada por el relato bíblico se vuelve problemática. Dado que la Inscripción del Monolito (un texto contemporáneo y testigo cercano a los hechos), atestigua una alianza entre Israel y el reino de Aram contra Asiria, mientras que el texto bíblico muestra a Israel y Aram en guerra uno contra otro durante estos mismos años, es cuando la imagen bíblica se convierte para muchos eruditos en algo históricamente insostenible. Los especialistas han hecho varias propuestas con el fin de resolver este conflicto en nuestras fuentes, pero hasta ahora ninguna propuesta ha obtenido un acuerdo general.

Sobre la narrativa bíblica:

Jerome T. Walsh. *Old Testament Narrative: A Guide to Interpretation*. Louisville (KY): Westminster John Knox Press. 2009.

Jerome T. Walsh. *Abab: The Construction of a King*. Collegeville (MN): The Liturgical Press. 2006.

Jerome T. Walsh / Christopher T. Begg, 1 y 2 Reyes, en: Raymond E Brown; Joseph A. Fitzmyer; Roland E. Murphy (eds.). *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*. Verbo Divino: Estella (Navarra). 2005. Volumen I: 248-288.

Jerome T. Walsh. *Style and Structure in Biblical Hebrew Narrative*. Collegeville (MN): The Liturgical Press. 2001.

Jerome T. Walsh. *Berit Olam 1 Kings. Studies in Hebrew Narrative & Poetry*. Collegeville (MN): The Liturgical Press. 1996.

Sobre el texto de la inscripción:

- Cogan, Mordechai. *The Raging Torrent: Historical Inscriptions from Assyria and Babylonia Relating to Ancient Israel*. Translated and Annotated. Jerusalem: A Carta Handbook. 2008, p. 12-22.
- Luckenbill, Daniel David. *Ancient Records of Assyria and Babylonia. Volume I. Historical Records of Assyria*. London: Histories & Mysteries of Man Ltd. 1927: 211-223.
- Na'aman, Nadav. Two notes on the Monolith Inscription of Shalmaneser III from Kurkh. *Tel Aviv* (1976) 3: 89-106.
- Weippert, Manfred. *Historisches Textbuch zum Alten Testament*. (Grundrisse zum Alten Testament 10). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2010, p. 249-265 (Sección: Erfolg und Ende der syrischen Koalition gegen Salmanassar III. von Assyrien [858-824]).

Fuente de ilustraciones:

Ilustración pág. 35: <https://www.bmimages.com/preview.asp?image=00150815001>

Ilustración pág. 38:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/d/de/Shalmaneser_III-1.jpg/900px-Shalmaneser_III-1.jpg