

PHILIPPE ABADIE

**CB
134**

El libro de Josué
Crítica histórica

evd

Josuah fight the battle of Jericho es uno de los espirituales negros más arrebatadores ¿Qué tiene de guerrero? Con ritmo alegre canta la salvación de Dios. Como otros tantos espirituales compuestos por los esclavos de las grandes propiedades americanas del siglo XIX, está lleno de espera humana y de esperanza cristiana. Aparece como uno de los episodios más notables de la gran historia de las intervenciones de Dios en favor de los pobres y los oprimidos repetidas por Israel y rematadas en Jesucristo.

Cuando en el siglo XX los arqueólogos excavaron el tell de Jericó, tuvieron que constatar que en la época supuesta de la llegada de los hebreos conducidos por Josué, allí no había más que un montón de ruinas. ¿Se uniría la historia bíblica al gran fondo estético de las mitologías del Próximo Oriente antiguo? Entre debates y relecturas del libro de Josué se ha librado otra batalla: su historicidad, lo mismo que con otros libros bíblicos.

Nuestro *dossier* posee la calibrada ambición de presentar este libro, sus preguntas y las respuestas que la exégesis crítica e histórica puede aportar hoy. El relato bíblico mantiene muchas relaciones con la historia y el examen de la figura de Josué deja adivinar la de Josías, el gran rey reformador del siglo VII a. C. Ni calco ni máscara, esta relación Josué-Josías es uno de los elementos de la primera gran empresa historiográfica del Próximo Oriente, mucho antes que la del griego Herodoto.

Los estudios e investigaciones actuales sobre las relaciones entre Biblia e historia apasionan al gran público. El apartado «Actualidad» se hace eco del último congreso de la Asociación Católica Francesa para el Estudio de la Biblia, dedicado a este tema. Por otra parte, los trabajos de Paul Ricoeur, filósofo recientemente desaparecido, ofrecen algunos puntos de referencia para evitar simplificaciones y convicciones apresuradas. Sobre un tema como éste, crítica literaria, arqueología, investigación histórica y teología tienen interés en reflexionar sobre sus presupuestos. Este Cuaderno, con el ejemplo del libro de Josué, querría aportar modestamente su contribución.

Gérard BILLON

- **Philippe Abadie**, presbítero de la diócesis de Mende, es profesor de Antiguo Testamento y de historia de Israel en la Facultad de Teología de Lyon. En los «Cuadernos Bíblicos» ha publicado *El libro de las Crónicas* (n.º 87, ³2000), *El libro de Esdras y de Nehemías* (n.º 95, ²2001) y *El libro de los Jueces* (n.º 125, 2005)

El libro de Josué

Crítica histórica

Al recorrerlo, el *libro de Josué* incomoda. ¿Cómo admitir tantos relatos de matanzas donde desaparecen en el fuego poblaciones enteras? Y el malestar es tanto mayor cuanto que algunos grupos extremistas reivindican estos textos para reforzar sus puntos de vista ideológicos. A partir de ahí debemos aprender a situar el discurso de este libro en un tiempo y un modo de escritura que no son los nuestros. Así pues, trataremos de evaluar su historicidad y, más aún, su alcance teológico. Para evitar proyectar indebidamente la actualidad sobre textos muy distantes en el tiempo, someteremos al *libro de Josué* al fuego de la *crítica histórica*.

Por **Philippe Abadie**

Introducción: lectura y malestar

Con toda seguridad, ningún libro bíblico produce hoy tanto malestar como el *libro de Josué*. De hecho, ¿cómo leer tantos relatos de matanzas en los que desaparecen en el fuego poblaciones enteras sin que resuene en nuestra memoria el eco de recientes «limpiezas étnicas»? Y el malestar es tanto mayor cuanto que no faltan algunos grupos extremistas que reivindican este libro para consolidar sus opciones ideológicas.

Entonces, ¿habrá que renunciar a leer *Josué*? Ciertamente no, pero hay que aprender a situar su discurso en un tiempo y un modo de escritura que ya no son los nuestros. Para hacer esto, intentaremos evaluar su historicidad y más aún su alcance teológico, que permanece hasta hoy. Ésta es la pretensión de este Cuaderno.

Asimismo, para evitar proyectar indebidamente la actualidad sobre textos muy distantes en el tiempo, sometemos al *libro de Josué* al crisol de la *crítica histórica*. Nuestra tarea consistirá en volver a partir de la representación bíblica para hacer que surjan mejor las dificultades e intentar un acercamiento crítico que tenga en cuenta la compleja historia literaria de los relatos y de los datos arqueológicos. Quizá al lector le disguste entrar tan abruptamente en una exigencia como ésta, pero, en nuestra opinión, es el precio que hay que pagar para que la lectura de *Josué* sea posible y entregue, más allá de cualquier prejuicio, su mensaje teológico.

Estructura y contenido del libro

Resulta bastante fácil distinguir en el libro dos grandes partes, seguidas por una amplia conclusión:

a) una conquista violenta y rápida: caps. 1-12. Según la introducción del libro, la muerte de Moisés en el monte Nebo (cf. Dt 34) marca el final de los tiempos del Éxodo, mientras que Josué, su sucesor, es investido por Dios para conducir a las tribus de Israel a la tierra de Canaán (Jos 1). Por prudencia, envía a dos hombres a Jericó, al otro lado del Jordán, con la misión de evaluar la situación del país. En la poderosa ciudad, los espías encuentran una buena acogida en casa de la prostituta Rahab (Jos 2). Entonces comienza el ritual del paso del Jordán, por el vado de Guilgal (Jos 3), seguido por la construcción de un memorial (Jos 4) y la circuncisión de los niños nacidos en el desierto (Jos 5,1-9). Dos escenas simbólicas clausuran

este primer conjunto: la celebración de la primera Pascua en la tierra de Canaán (Jos 5,10-12) y la aparición del jefe de los ejércitos celestiales a Josué (Jos 5,13-15), ambas en referencia a la historia de Moisés: la Pascua de la salida de Egipto (Ex 12) y la revelación de la zarza ardiente (Ex 3).

El derrumbe milagroso de las murallas de Jericó al sonido de las trompetas inaugura la conquista de la tierra (Jos 6), mientras que la violación de una prohibición por parte de Akán lleva a un fracaso ante la ciudad de Ay (Jos 7). Una vez identificado y castigado el culpable, Josué y las tribus terminan por adueñarse de la poderosa ciudad empleando la astucia (Jos 8,1-29). La construcción de un altar y la lectura de la ley sobre el monte Ebal sellan esta primera etapa de la conquista (Jos 8,30-35).

Los gabaonitas, uno de los pueblos del país, idean entonces una estratagema para escapar a la matanza que golpea a las poblaciones de los alrededores: cubiertos de polvo y con las vestiduras hechas jirones, se hacen pasar por un pueblo que viene de lejos para hacer una alianza con Israel. Josué se deja engañar, antes de descubrir el subterfugio. Al no poder echarse atrás de la palabra dada, pone a los gabaonitas al servicio de Israel (Jos 9). Constituyendo en ese momento una fuerza, Israel suscita el temor, de ahí que nazca contra él una coalición de cinco reyes de la región. Josué triunfa sobre ellos sin esfuerzo en el valle de Ayalón (Jos 10,1-27). Comienza entonces la conquista relámpago de las ciudades del sur (Jos 10,28-43) y después de la región del norte, en torno a Merom y a Hazor, en la Alta Galilea (Jos 11). Un cuadro conclusivo resume todas estas conquistas (Jos 12).

El reparto de la tierra: caps. 13-22. La mirada sobre los territorios que quedan por conquistar (Jos 13) inaugura el reparto del territorio entre las diferentes tribus. Un primer reparto tiene lugar en el santuario de Guilgal: en el sur, entre Caleb (Jos 14) y Judá (Jos 15); en el cen-

tro, entre Efraín (Jos 16) y Manasés (Jos 17). El santuario de Siló es el marco de un segundo reparto para otras siete tribus: en el centro, Benjamín (Jos 18); al sur, Simeón (Jos 19,1-9); al norte, Zabulón, Isacar, Aser, Neftalí y Dan (Jos 19,10-47); sin olvidar la parte personal que le corresponde a Josué en Efraín (Jos 10,49-50) y las ciudades de asilo o refugio para cualquier israelita culpable de un homicidio involuntario (Jos 20). Queda la tribu de Leví, a la que no se le entrega ningún territorio, sino ciudades repartidas por el conjunto del país (Jos 21). El capítulo 22 regresa a las tribus transjordanas (Gad, Rubén y la mitad de Manasés), antes de referir la erección de un altar cerca del Jordán, que marca la conclusión de esta segunda parte.

c) La celebración de la alianza: caps. 23-24. Dos capítulos conclusivos acaban este vasto conjunto: un discurso testamentario de Josué, que exhorta a Israel a la fidelidad hacia יהוה (Jos 23) y una alianza concluida en Siquén entre el grupo de tribus conducido por Josué y el conjunto del pueblo de Israel (Jos 24,1-28). Este último capítulo es el pretexto para dibujar un vasto panorama de la historia desde la elección de Abrahán hasta la conclusión de la alianza. Una vez acabada su misión, a Josué no le queda más que difuminarse y, con él, toda una parte de las tradiciones del desierto simbolizada por la muerte de Eleazar, hijo de Aarón (Jos 24,29-33).

Ésta es, resumida muy rápidamente, la materia del libro de Josué.

Las dificultades del texto bíblico

Más allá de este simple resumen surge, sin embargo, una dificultad mayor, interna al texto bíblico: ¿cómo conciliar la visión de una conquista rápida y total (Jos 1-12) y la visión

más realista del libro de los *Jueces*¹, que, más allá incluso de un esquematismo teológico reductor, presenta una conquista difícil y no unitaria del país? Hacer valer que el libro de los *Jueces* describe otro tiempo, la consolidación de la instalación tras la conquista, sólo vale en parte, puesto que el relato paralelo de *Jueces* presenta esta diferente visión, que también se encuentra en Jos 13,2-6; 15,13-19; 17,14-18; 19,47; 23,7-13, y según la cual las tribus se comprometieron individualmente en la conquista de su territorio.

¿Qué decir entonces del relato de Jos 17,16-18, que deja percibir un escenario completamente distinto: la implantación pacífica en la montaña central (Efraín), fuera del dominio de las poderosas ciudades-estado de la llanura?

A esto se podrían añadir muchas otras aporías si se entrara en el detalle de las tradiciones. ¿Cómo conciliar, de hecho, el dato de Jue 1,8, según el cual «los hijos de Judá atacaron Jerusalén y se apoderaron de ella» (¿hacia 1230-1220 a. C.?) y el relato de 2 Sam 5,6-9, que atribuye esa hazaña a David (hacia el 1000 a. C.)? ¿No estaremos aquí ante una apología «anticipada» de la tribu de Judá, que, al exterminar a la población cananea de la ciudad, dio muestras de una mayor sabiduría política que Benjamín, que se acomodó a una cohabitación ruinosa para su fe (Jue 1,21)? Además, semejante dato queda desmentido por Jos 15,63, que recuerda que «a los jebuseos que habitan en Jerusalén, los hijos de Judá no pudieron desposeerlos» Otros dos ejemplos apoyarán nuestras palabras. Según Jos 10,36, «Josué y todo Israel con él subió de Eglón a Hebrón, y le hizo la guerra», pero este dato choca con otro, mucho más probable a la vista de la proximidad geográfica, que atribuye la conquista

de Hebrón al clan de Caleb (Jos 14,13-15; 15,13-14). Asimismo, según Jos 10,33, Josué se apoderó de la ciudad de Guézer, que no entrará en el dominio israelita hasta la época de Salomón, si hay que creer a 1 Re 9,16 (dato a su vez hoy muy discutido).

Si el detalle del texto hace que surjan numerosas dificultades, esto es tanto más cierto con respecto a la confrontación del libro con otras fuentes externas. Así, no es sorprendente que el mundo descrito en el libro en torno al 1200 a. C. no deje traslucir nada de una fuerte presencia egipcia en la región que, sin embargo, atestiguan, para una época un poco anterior, las cartas de Amarna, correspondencia entre la corte de Egipto y los pequeños monarcas levantinos (siglo XIV a. C.). De estos archivos escritos en acadio proceden seis cartas (cartas 285-291) de Abdi-Heba, rey de Urusalim², en las cuales el monarca expone el conflicto que le enfrenta a los *habiru*, población que vive al margen del sistema urbano y cuyo campamento principal se encontraba en Samaría, en la región de Siquén (Nablús). Jerusalén parece controlar entonces la montaña central hasta los límites de la Sefelá (al oeste), la región de Ramala (al norte) y la de Belén (al sur) –lo que corresponde al territorio que ocupará posteriormente la tribu de Benjamín, según Jos 18,12-20-. La correspondencia deja traslucir también la política oportunista llevada a cabo por Abdi-Heba: primero aliado de Shuwardata contra los *habiru* (carta L), se enfrenta a él algunos años más tarde (carta M) con ocasión de un conflicto fronterizo relativo a un territorio situado entre las ciudades de Jerusalén y Guézer (aliada de Shuwardata) Pero nada de este trasfondo se trasluce en *Josué*.

1 Remitimos al lector al Cuaderno Bíblico n.º 125 (2005) *El libro de los Jueces*, con mucha frecuencia complementario de este Cuaderno

2 Cf J. BRIEND / M.-J. SEUX, *Israel et les nations* Suplemento de Cahier Evangile 69 (1989), pp. 28-32

Estructura del libro de Josué

Jos 1 **la sucesión de Moisés** del discurso de Dios a Josué (vv. 1-9)
al discurso de Josué al pueblo (vv. 10-26)

Jos 2-12 **la conquista del país**

Prolegómenos

- Jos 2 envío de espías a Jericó y acogida en casa de Rahab
- Jos 3-5 paso del Jordán por Guilgal y sus efectos

→ *fin del tiempo del desierto*

Tres relatos ejemplares de conquista

- Jos 6 conquista de Jericó
- Jos 7,1-8,29 violación del anatema (cap. 7) seguida por la conquista de Ay (cap. 8)
Jos 8,30-35: celebración en torno a la Ley
- Jos 9,1-10,27 alianza con los gabaonitas (cap. 9) seguida por la victoria sobre la coalición de cinco reyes

Ampliación de la conquista

- Jos 10,28-11,23 conquista por el sur (10,28-43) y por el norte (11,1-15)
- Jos 11,16-23 «Josué conquistó todo el país» (vv. 16 y 23) [conclusión]
- Jos 12 primeros balances

Jos 13-22 **el reparto del territorio entre las tribus**

Introducción

- Jos 13 balance histórico y geográfico

Reparto del país entre las tribus mediante sorteo

- Jos 14-17 reparto efectuado en Guilgal
- Jos 18-19 nuevo reparto efectuado en Siló

Dos casos particulares

- Jos 20 Ciudades de asilo
- Jos 21,1-42 Ciudades levíticas
- Jos 21,43-45 «Todo se ha cumplido» (v. 45) [conclusión]
- Jos 22 apéndice: regreso de las tribus transjordanas

Jos 23-24 **discursos conclusivos de Josué**

- Jos 23 primer discurso (fidelidad e idolatría)
- Jos 24,1-28 segundo discurso (relectura de la historia)
- Jos 24,29-33 muerte de Josué y después de Eleazar; sepultura de los huesos de José

→ *instalación definitiva en el país*

Sin duda se podrá objetar que casi dos siglos separan esta correspondencia de la conquista israelita por Josué, pero incluso con eso surgen dificultades insuperables, puesto que, como mostrará nuestra lectura de Jos 6 y 8, los datos arqueológicos demienten muy frecuentemente la visión bíblica de una conquista de la tierra por parte de las tribus de Israel; habrá que buscar entonces otros modelos de instalación (el libro de los *Jueces* lo proporciona: cf. el Cuaderno Bíblico n. 125, 2005, pp. 40-45).

Origen y formación del libro

Esta compleja relación del libro de *Josué* con la historia plantea la cuestión de su origen y de su formación. Concebido durante mucho tiempo como la última pieza de un «Hexateuco», el libro de *Josué* aparece hoy más bien ligado a la historiografía deuteronomista, cuya clave de interpretación teológica se ofrece en el *Deuteronomio* (cf. el recuadro de abajo).

¿Qué es la historiografía deuteronomista?

En un opúsculo modestamente titulado *Estudios de historia de las tradiciones. Primera parte (Überlieferungsgeschichtliche Studien 1*. Halle, 1943; trad. inglesa: *The Deuteronomistic History*. JSOTS 15. Sheffield, 1981), el exegeta alemán Martin Noth formula la tesis según la cual la tradición histórica del Antiguo Testamento ha llegado hasta nosotros en grandes obras de «compilación», siendo la más notable de ellas la historia deuteronomista (de *Josué a Reyes*), en dependencia teológica del libro del *Deuteronomio*. Su unidad de tono y

de forma muestra que se trata de la obra de un solo «autor», un judaíta no deportado que escribió en Samaría hacia el 550 a. C. (para esta fecha, cf. 2 Re 25,27-30).

M. Noth manifiesta la originalidad de su acercamiento subrayando la función de las adiciones deuteronomistas en el conjunto, especialmente el lugar de los discursos, que, puestos en labios de los protagonistas principales, subrayan esta historia y le otorgan su marco teológico según una larga periodización:

grandes períodos

1. el tiempo de los Padres
2. el tiempo de la Conquista
3. el período de los Jueces
4. la época monárquica

libros bíblicos

Deuteronomio
Josué
Jueces + 1 Sam 1-12
1 Sam 13 – 2 Re 25

discursos pronunciados

Dt 1-3; 4; 27-30 anuncio del exilio (Dt 28)
 Jos 1 (obediencia a la LEY)
 Jos 23 (escucha de la LEY) anuncio del exilio
 1 Sam 12 (obediencia a la LEY) anuncio del exilio
 1 Re 8 (escucha de la LEY)
anuncio del exilio para Judá (1 Re 17)

Pero otros elementos dan a esta historia su coherencia, como las *consideraciones* históricas formuladas por el propio narrador (lista de las conquistas en Jos 12; introducción de Jue 2,6-3,6; recapitulación de 2 Re 17,7-23, etc.), que contribuyen a reforzar la trama narrativa de la obra. Por tanto, el autor ha bebido de fuentes, especialmente los *Anales de los reyes de Judá y de Israel* (cf. las noticias finales en *Reyes*), el *Libro del Justo* (Jos 10,13; 2 Sam 1,18), así como de diversas *tradiciones de santuarios* (Siquén, Siló, Betel, Jerusalén, etc.) y *fuentes proféticas* de los

siglos IX-VIII a. C. (ciclos de Elías y de Eliseo). Al final admiramos una obra que, lejos de ser una recopilación, trata de explicar el trágico final del pueblo de Israel por su rebeldía contra YHWH y la apostasía de sus reyes, según la feliz expresión de Raymond Kuntzmann, se trata de una «especie de actas del castigo de Israel por su apostasía».

Desde Noth, la tesis ha sufrido numerosas transformaciones que tratan de afinarla. Así, Frank M. Cross (y sus discípulos) distingue una doble redacción deuteronomista:

– Una primera redacción preexílica (Dtr 1) se inscribe en el marco de la reforma de Josías en el 622 a. C. El texto clave está en 2 Re 22–23, las reformas centralizadoras del culto emprendidas por este rey después de la lectura del «libro de la Ley» encontrado en el templo (sin duda un primer boceto del *Deuteronomio*) El «pecado de Jeroboán» (1 Re 13,34) se opone a la doble elección de «mi siervo David» (2 Sam 7) y de «Jerusalén, que he escogido» (1 Re 11,32) Así, toda la historia se relee a la luz del «santuario único» (Jerusalén) para el «Dios único» (YHWH)

– Una segunda redacción (Dtr 2) ve la luz durante el exilio La dramática caída de Jerusalén y de la dinastía davídica condujo a revisar esta primera redacción, sin duda en torno al 550 a. C., transformando así el «escrito de propaganda en una participación de duelo» (Thomas Romer) El impío Manasés (2 Re 21,2-15) es percibido entonces como responsable de semejante desastre, y la llamada a la conversión de Israel se convierte en el objeto de esta redacción

Por su parte, Walter Dietrich propone tres estratos deuteronomistas, todos exílicos o postexílicos

• El más antiguo *DtrG* (o *DtrH*) trata de explicar la caída de Jerusalén por la apostasía que constituía la multiplicación de santuarios y

altozanos en el país Sin embargo, en positivo, la dinastía de David constituye la mejor esperanza para el futuro (2 Sam 7)

• Siempre durante el exilio, *DtrP* introduce en este conjunto textos proféticos, estructurando el conjunto según un esquema de «anuncio/cumplimiento»

• Por último, al regreso del exilio, un último estrato (*DtrN*) centra el interés en la Ley (= *nomos*) a imagen de Josías (cf 2 Re 23,24-25), la monarquía no es rechazada, sino juzgada sobre su docilidad a la Ley de Moisés (de ahí el añadido de Dt 17,18-20) En esta perspectiva, la Ley es portadora de la esperanza del futuro

Sea cual fuere el modelo adoptado, e incluso aunque sea discutida por autores recientes, la hipótesis de una historiografía deuteronomista parece imponerse a la lectura crítica del libro de los *Jueces*

Bibliografía:

A. DE PURY / Th. ROMER (eds), *Israel construit son histoire L'historiographie deutéronomistique à la lumière des recherches récentes* Ginebra, Labor et Fides, 1996

Th. ROMER, «L'histoire deutéronomiste», en Th. ROMER / J.-D. MACCHI / Ch. NIHAN (eds), *Introduction à l'Ancien Testament* Ginebra,

Esto significa que el libro no es en absoluto contemporáneo de los hechos referidos, sino que supone una larga elaboración de tradiciones antes de su puesta por escrito. En el origen del libro, Martin Noth proponía ver dos tipos de relatos

– relatos **etiológicos** (Jos 2–9) que tratan de dar cuenta de la instalación de Benjamín en su territorio y conservados en el santuario de Guilgal Centrados en una particularidad física (un círculo de piedras, Jos 4,9, un montón de piedras, Jos 7,26 y 8,29) o étnica (la perduración del clan de Rahab en Israel, Jos 6,25; el estatuto de los gabaonitas, Jos 9,27), estos relatos se caracterizan por la fórmula «hasta el día de hoy»,

– relatos **épicos** (Jos 10–11)

Su reunión en una recopilación es obra de un «compilador» judaíta, hacia el 900 a. C., aunque la introducción de la figura de Josué, un efraimita, sea posterior y esté ligada a los acontecimientos referidos por Jos 24, en cuyos orígenes Noth reconoce una celebración de la alianza en el santuario central de la liga de las tribus (estructura anticonfictiva, premonárquica).

Los caps. 13–21 resultarían de la fusión de dos documentos: listas de fronteras tribales (premonárquicas) y una lista de doce distritos que reflejaría las ambiciones políticas del rey Josías (640–609 a. C.) Le corresponde al redactor deuteronomista (exilio) haber reinterpretado la recopilación primitiva con el añadido de discursos y de escenas

esenciales (Jos 1,1-18; 8,30-35, 12,1-24; 21,43-22,6, 23,1-16), aumentando las listas de los caps. 13-21 Después, aún se pueden observar algunos retoques sacerdotales, sobre todo en la segunda parte del libro (como el añadido de las ciudades levíticas)

Globalmente, el modelo de M. Noth parece probar bastante, a pesar de que exija ser precisado, especialmente a

propósito de la antigüedad de los relatos de Jos 1-12. Incluso aunque hoy parece cierto que su puesta por escrito no es anterior al final de la época monárquica, puesto que en gran parte se amoldan al estilo y la fraseología de los relatos de propaganda guerrera de los asirios (siglo VII), se puede proponer como hipótesis este esquema de análisis literario, inspirado en los numerosos trabajos de Jacques Briend sobre este libro³.

Las etapas redaccionales del libro de Josué según Jacques Briend

R1	En el origen, <i>antiguas tradiciones</i> (Jos 3-8), frecuentemente ligadas a un lugar –el territorio de Benjamín– o a un santuario –Guilgal–, fueron recogidas hacia el 900 a. C. en Jerusalén en un relato muy breve
R2	Releído y completado con el añadido de un marco narrativo atento a la presencia de elementos heterogéneos en Israel (Jos 2 y 9), este nuevo relato adquiere la forma de un «relato de conquista», compuesto muy probablemente en Jerusalén bajo el reinado de Ezequías (siglo VII), poco después de la caída de Samaría (722 a. C.). Es en este estadio donde la figura de Josué aparece como «jefe guerrero», según un modelo real, y cuando el conjunto se inspira en relatos de propaganda asiria
R3	En tiempos del rey Josías (640-609 a. C.), la recopilación es enriquecida aún siguiendo las ambiciones territoriales del monarca (añadido de Jos 10, 11,1-11, 12,7-24). La expresión «pueblo guerrero» caracteriza esta redacción. Al relato de conquista se añaden ahora algunos documentos administrativos (el catastro de Jos 13s), y la conclusión hay que buscarla en Jos 21,43-45
Rdt1	Una <i>primera redacción deuteronomista</i> (exilio, siglo VI) reinterpreta R3 releyendo la historia a partir de una fuerte tematización teológica: únicamente la fidelidad de Israel a la Ley le permitirá mantenerse en su tierra. De «conquista», el relato se transforma en «guerra sacral» contra la idolatría (de ahí la aplicación del <i>anatema</i> , cf. el recuadro de la p. 22). El discurso de Jos 23 constituye su conclusión
Rdt2	Una <i>segunda redacción deuteronomista</i> (restauración judaíta, siglo V) modifica un tanto el discurso, especialmente en lo que respecta al <i>anatema</i>
Rp	Por fin, última etapa, algunos <i>retoques sacerdotales</i> (siglos IV-III) –observables por un vocabulario muy particular– acentúan el giro litúrgico de algunos relatos y adaptan el conjunto a un nuevo esquema social, más comunitario. A esta redacción se debe especialmente el añadido de Jos 20-22 y, sin duda, la escritura antológica del <i>midrás</i> de Jos 24

³ Sirva esta ocasión para rendir aquí homenaje a nuestro maestro y dedicarle este Cuaderno, dado que somos tributarios de su enseñanza y de sus investigaciones sobre *Josue*. De forma prudente, Jacques Briend se desmarca de autores para los que la redacción de *Josue* no es anterior al reinado de Josías.

La entrada en el país

A bordamos aquí los capítulos 1 a 5. En efecto, es en el capítulo 5 donde están marcadas con un signo indiscutible la clausura del tiempo del desierto y la apertura de una nueva época: el maná deja de llegar para dejar lugar a los productos de la tierra (5,10-12). Pero antes hay que atravesar el Jordán bajo la guía de Josué.

Las remisiones al libro del Éxodo son numerosas. Significan una continuidad y una ruptura. Hay continuidad entre Moisés y Josué, pero Josué anuncia ya a los reyes David y Josías, con los que se relaciona. Hay una especie de

cita del paso del mar de las Cañas en el relato del paso del Jordán, pero el arca de la alianza reemplaza a la palabra de Dios y al bastón de Moisés.

Jos 1: una entronización real

Después de una rápida evocación de la muerte de Moisés (Jos 1,1a), que sirve de enlace con el final de la Torá (Dt 34) y marca una transición (cf. Jue 1,1; 2 Sam 1,1; 2 Re 1,1), el libro comienza con una serie de cuatro discursos: unas palabras de יהוה a Josué (vv. 2-9), después de Josué a los escribas del pueblo (vv. 10-11) y a las tribus transjordanas (vv. 12-15), seguidas por la respuesta de estas últimas (vv. 16-18), estando el conjunto unificado por la cita de un escribillo, «sé fuerte y valeroso», que hace pasar de labios de יהוה (vv. 6.9) a los de las tribus (v. 18). Además, la fraseología deuteronomista es muy fuerte en este capítulo, en dependencia de Dt 3,18-20, 7,24; 11,24-25 y 17,18-19. Esto indica su carácter fuertemente construido como apertura del libro

Josué, David, Josías. De hecho, si nos fijamos, se puede hablar propiamente de una verdadera entronización

real de Josué, y los paralelos son numerosos entre Jos 1,1-9 y 1 Re 2,2-4, en donde David lega su cargo a su hijo Salomón, de suerte que se puede establecer una correspondencia entre la sucesión Moisés/Josué y David/Salomón. Pero más aún se impone una referencia directa a Josías, como lo muestra la exhortación del v. 8: «Que el libro de esta Ley esté siempre en tus labios: medítalo día y noche, para que trates de actuar siguiendo todo lo que está escrito en él». ¿No es precisamente el modo en que actuará Josías después del descubrimiento en el Templo del libro de la Ley, de manera que incluso se puede relacionar Jos 1,7 y 2 Re 22,2? Así, Josué cumple perfectamente la figura real (Dt 17,18-19), y el rasgo se encuentra reforzado por la obediencia de las tribus a su persona (vv. 16-18). La cita de la promesa «יהוה, tu Dios, está contigo» (vv. 9 y 17) define claramente esta monarquía en la esfera de David (1 Sam 16,18) y no en la de Saúl (1 Sam 16,14).

Un discurso programa. Más allá de la cita de este modelo, Jos 1,2-9 desempeña en el libro una función clave; conviene detenerse en ella. Como ya mostré en su día M. Noth, a semejanza de otros discursos (Dt 1-3; Jos 23; 1 Sam 12, 2 Sam 7; 1 Re 8), él unifica el conjunto de la obra deuteronomista en torno a una temática teológica: la fidelidad a la Ley como condición de la ayuda divina. Pero también enuncia los grandes temas del libro, como un «discurso programa». Así:

- el v. 2 (paso del Jordán) prepara los caps. 3-4,
- los vv. 3-6.9 (donación de la tierra; victoria sobre los pueblos) anticipan las luchas futuras de los caps. 2; 6; 8 y 10-12,
- el v. 6 (reparto del país) apunta al reparto de la tierra entre tribus efectuada en 11,23; 12,1-6, y los caps. 13-21,

- los vv. 7-8 (fidelidad a la Ley) orientan hacia la lectura de la Ley en 8,30-35, mientras que los caps. 5; 7 y 9,23-24 son sus ilustraciones, positivas (circuncisión de los primogénitos; celebración de la Pascua en Guilgal) y negativas (violación del anatema por Akán),

- sin olvidar tampoco la cita del discurso como clausura del libro, en el cap. 23.

Por tanto, podemos decir que este primer discurso ilumina los otros tres que le siguen y, frecuentemente, se hacen eco de él. Desde el principio, el tono que se ofrece servirá de clave de lectura del libro en su conjunto, construyendo la tesis –más teológica que históricamente verificada– de una donación de la tierra para «todo Israel», tomando aquí la parte (las tribus transjordanas) por el todo.

Jos 3-4: el paso del Jordán

El episodio del envío de espías a Jericó (Jos 2) constituye una transición hacia el paso del Jordán (Jos 3-4), preludio a la entrada de los hijos de Israel a la tierra de Canaán. Su importancia radica sobre todo en el encuentro con Rahab, la prostituta de Jericó, que acoge en su casa a los dos hombres. Sin embargo, evidentemente se trata de una tradición independiente del «ciclo de Guilgal», que conviene relacionar más bien con la conquista de Jericó (Jos 6,22-25), pero que aquí sirve de unión lógica entre los episodios.

Un marco narrativo. Continuando los discursos del cap. 1, el envío de los espías marca por tanto el final del tiempo del Éxodo. Por una parte se recuerda el episodio de Nm 14-15, en el que Moisés había enviado a doce explorado-

res hacia la tierra de Canaán; la empresa se saldó con un fracaso seguido por un largo vagabundeo, y únicamente Josué y Caleb, que no habían hablado mal de la tierra, pudieron entrar en ella; Jos 2 marca perfectamente un cumplimiento. Por otra parte, este envío de espías constituye un marco narrativo con otros dos acontecimientos que también remiten a la historia de Moisés: la celebración de la primera Pascua en Canaán, que pone término al don del maná, símbolo del tiempo de las peregrinaciones por el desierto (Jos 5,10-12 = Ex 16), y la aparición a Josué del jefe del ejército celestial, que es a la vez cita del episodio inaugural de la revelación del Nombre divino en el Sinaí (Jos 5,15 = Ex 3,5) y prolepsis de la conquista futura (el aspecto guerrero descrito en Jos 5,13-14).

Un «relato de comienzo». Semejante marco inscribe, pues, la entrada en la tierra en una construcción teológica tanto más fuerte cuanto el acontecimiento central, el

paso del Jordán a pie enjuto (Jos 3,14-17), constituye una cita formal (aunque con un vocabulario diferente) del milagro del mar tal como está descrito en Ex 14,21-23.29:

Ex 14,21-23.29

Las aguas (*mâyîm*) se dividieron (*baqa'*) [...] las aguas (*mâyîm*) forman dos muros (*hômah*)

Los hijos de Israel entran (*bô'*) a pie enjuto (*bayyâbâshah lehârâbah*)

Jos 3,13-17; 4,7

Las aguas (*mâyîm*) se cortaron (*karat*), se detienen (*'amad*) y se levantan (*qûm*) en una sola masa (*néd*)

Los sacerdotes, seguidos por los hijos de Israel, pasan (*'abar*) a pie enjuto (*behârâbah*)

¿Cómo entender el acontecimiento? De suyo, no hay nada imposible. Desde F. M. Abel, un cierto número de comentaristas del libro evocan el testimonio del cronista árabe Nowairi, quien refiere que en la noche del 7 al 8 de diciembre de 1267, un corrimiento de dunas más arriba de Damieh detuvo, mediante un dique na-

tural, el curso de las aguas del Jordán hasta las diez de la mañana del día siguiente⁴. Con ser raro, el acontecimiento se repitió en 1916 y 1927. Sin embargo, lo esencial no es eso, y conviene resituar esta entrada en la gran construcción teológico-narrativa inaugurada en Ex 3:

SINÁÍ

(don de la Ley – alianza: Ex 19-24)

D – Pruebas del desierto

(Ex 16-17: maná)

C – Milagro del mar (Ex 14)

B – Pascua de la salida (Ex 12)

A – Teofanía (Ex 3)

Pruebas del desierto – D'

(Nm 20-32)

Milagro del río (Jos 3) – C'

Pascua de la entrada (Jos 5,10) – B'

Teofanía (Jos 5,13-15) – A'

A partir de ahí, el paso del Jordán adquiere todo su sentido: como «relato de comienzo» (P. Gibert), temática que remite al acto de creación (Gn 1), cuando Dios separa (*badal*) las aguas (*mâyîm*) para hacer que surja la tierra firme (*bashah*). Jos 3-4 refiere menos un acontecimiento «his-

tórico» que la conciencia que Israel tuvo de su propio comienzo, cosa que no se podría reducir a una sola realidad factual. Al escribir así su historia, Israel medita sobre el sentido de la elección en los umbrales de la tierra prometida, del mismo modo que el relato evangélico se inaugura

⁴ Cf J BRIEND, «La traversée du Jourdain dans la geste d'Israël», en *Le Monde de la Bible* 65 (1990), pp 17 19

ra con el bautismo de Jesús en las aguas del Jordán, en los umbrales del Reino anunciado (Mc 1,1-15).

Varias reescrituras. Este carácter inaugural explica sin duda por qué semejante relato no ha dejado de ser releído, y presenta diversos *scenarii*, señal de una elaboración literaria compleja y enriquecida constantemente por la liturgia de Israel (J. Briand). Fijándose bien, en su versión final, Josué desempeña en ella una función menor que los sacerdotes, portadores del arca de יהוה. El episodio pierde entonces todo carácter guerrero para presentar únicamente una teología litúrgica de entrada en la tierra.

En el nivel más antiguo se puede establecer la hipótesis de que el relato describía el paso del río aprovechando un acontecimiento extraordinario.

«1' Yhwh dijo a Josué: "Levántate, cruza el Jordán, tú y todo el pueblo". 3' Josué se levantó de madrugada. Partieron de Sitim y llegaron al Jordán []. Allí pasaron la noche antes de atravesar el Jordán []¹⁴ Ahora bien, cuando el pueblo partió de sus tiendas para atravesar el Jordán [..],¹⁶ las aguas que bajaban de arriba se detuvieron; formaron una sola masa, a una gran distancia de Adam, en el límite de Sartán; y las que bajaban hacia el mar de la Arabá se detuvieron completamente, y el pueblo atravesó frente a Jericó».

Haya que relacionarlo con un acontecimiento real o con una simple representación, el relato indica en este nivel una tradición muy local que aún encuentra un eco en Miq 6,5 «El paso desde Sitim hasta Guilgal». Pero ya parece reinterpretado, como lo indica la introducción de la figura de Josué.

A partir de ahí no dejará de ser enriquecido por la tradición litúrgica del santuario de Guilgal, con una acentuación cada vez más panisraelita. El acontecimiento adquiere así el aspecto de una intervención directa de Dios, que revela su

designio a Josué (3,7s), mientras que éste, en un discurso a Israel, relaciona el paso del río y el don de la tierra sobre todos sus habitantes (3,10s). La activa presencia de los sacerdotes que llevan el arca, de pie en medio del Jordán mientras que todo Israel atraviesa a pie enjuto (3,17), acentúa la connotación litúrgica del acontecimiento, que encuentra su conclusión en la erección en Guilgal de un memorial de doce piedras levantadas, como signo de cada una de las tribus (4,4-5 y 20). A pesar de que esta redacción es relativamente tardía (puesto que supone la relación entre el libro y el relato del Éxodo), aún atestigua la etiología cultural de Guilgal y de las procesiones que estaban vinculadas a ella.

Este carácter relativamente arcaico sólo podía chocar a un redactor sacerdotal más tardío, para el cual la existencia de un santuario rival del Templo de Jerusalén parecía inaceptable. También el relato da testimonio de una última revisión, según la cual el memorial ya no es visible, sino que está sumergido en el fondo del río, allá donde se plantaron los pies de los sacerdotes portadores del arca (Jos 4,9). Sin ninguna duda, este escrúpulo teológico apuntaba ciertamente a erradicar cualquier tentación de idolatría, privándole de una parte de su legitimidad al santuario de Guilgal.

¿Qué podemos concluir de esta breve lectura? La naturaleza del relato y sus múltiples efectos de lectura invitan a la prudencia. Haya habido o no un fundamento histórico del acontecimiento, su vinculación con Josué y con una conquista de la tierra son muy improbables. Ella resulta de una construcción histórico-teológica que toma su punto de apoyo en la tradición litúrgica de Guilgal de un «círculo de piedras» conmemorativo. En ningún caso se puede hacer de él un relato «histórico» en el sentido en que lo entendemos hoy. Eso sería desconocer la misma naturaleza del texto.

La confesión de fe de los paganos: Rahab y Ajior

Se puede relacionar la figura de Rahab, prostituta de Jericó, y la de Ajior, general moabita en el ejército de Holofernes según el libro de Judit. Ambos personajes dan testimonio de la fe de los paganos con respecto al Dios de Israel, lo que les vale ser integrados en el pueblo de la elección. Estamos ante un cuestionamiento tardío, ligado a la figura del prosélito no judío.

Rahab

Jos 2,⁸ Antes de que los israelitas se hubieran acostado, subió ella [Rahab] a la terraza ⁹ y les dijo «Sé que el Señor os ha dado esta tierra y que el pánico se ha apoderado de nosotros. Todos los habitantes de la tierra tiemblan ante vosotros, ¹⁰ porque nos hemos enterado de cómo el Señor secó las aguas del mar Rojo ante vosotros a la salida de Egipto, y de lo que habéis hecho con los dos reyes amorreos del otro lado del Jordán, con Sijón y con Og, a quienes consagrasteis al exterminio. ¹¹ Al saberlo, nos hemos desalentado y desanimado ante vosotros, porque el Señor, vuestro Dios, es Dios arriba en los cielos y abajo en la tierra. ¹² Juradme, pues, ahora por el Señor que, puesto que os he tratado bien, trataréis también vosotros con bondad a mi familia, y dadme una señal segura ¹³ de que respetaréis la vida de mi padre y de mi madre, de mis hermanos y hermanas, y de todos los suyos, y de que nos libraréis de la muerte»

Jos 6,²⁴ Después quemaron la ciudad y todo lo que había en ella, excepto la plata, el oro y los objetos de bronce y de hierro, que depositaron en el tesoro de la casa del Señor. ²⁵ Josué perdonó la vida a Rahab, la prostituta, y a toda su familia. **Ella ha vivido en medio de Israel hasta el día de hoy** por haber escondido a los espías enviados por Josué para explorar Jericó.

Ajior

Jdt 5,⁵ Ajior, jefe de los amonitas, le respondió [a Holofernes] «Señor mío, escucha lo que te dice tu siervo [] ⁶ Ese pueblo

desciende de los caldeos. ⁷ Habitaron primero en Mesopotamia [] ⁹ Su Dios les dijo que dejaran aquel lugar y se fueran a la tierra de Canaán. Habitaron aquí y se llenaron de oro y plata y muchos ganados. ¹⁰ Bajaron a Egipto, porque hubo un hambre general en la tierra de Canaán, y se instalaron allí mientras encontraron comida, multiplicándose hasta llegar a ser incontables. ¹¹ El rey de Egipto arremetió contra ellos y los obligó a hacer ladrillos, los humilló y los convirtió en esclavos. ¹² Clamaron a su Dios, que hirrió a toda la tierra de Egipto con plagas incurables, hasta que los egipcios los echaron de su presencia. ¹³ Dios secó el mar Rojo delante de ellos ¹⁴ y los encaminó al Sinaí y Cadés Barnea. Expulsaron a todos los habitantes del desierto, ¹⁵ habitaron en tierra de los amorreos y aniquilaron con su poder a todos los jebonitas. Cuando pasaron el Jordán tomaron posesión de toda la zona montañosa [] ²⁰ Ahora, pues, amo y señor, si ese pueblo es reo de algún delito, si han pecado contra su Dios, comprobémoslo y vayamos a combatir contra ellos. ²¹ Pero si no han pecado, es mejor que no vaya contra ellos mi señor, porque su Dios los protegerá y seremos la irrisión de toda la tierra»

Jdt 14,⁶ [Los judaítas] llamaron a Ajior, que estaba en la casa de Ozías. Cuando llegó y vio la cabeza de Holofernes en manos de un hombre de la asamblea, cayó de bruces y perdió el sentido. ⁷ Una vez que lo reanimaron, se arrojó a los pies de Judit y, postrado ante ella, dijo «Que te bendigan en todas las moradas de Judá y en todos los pueblos, cuantos oigan tu nombre se asombrarán. ⁸ Cuéntame ahora qué has hecho estos días». Judit, en medio de la gente, le contó todo lo que había hecho desde su partida hasta el momento en que les estaba hablando. ⁹ Cuando dejó de hablar, la gente prorrumpió en fuertes gritos de alegría por toda la ciudad. ¹⁰ Ajior, al ver todas las cosas que había hecho el Dios de Israel, creyó firmemente, se circuncidó y así **quedó definitivamente agregado al pueblo de Israel**.

La conquista del país

A bordamos aquí los capítulos 6 a 12. En ellos encontramos uno de los episodios más famosos del «imaginario» bíblico: el derrumbe de las murallas de Jericó al sonido de las trompetas. Este episodio, tantas veces leído y representado por la cultura occidental, inaugura la conquista del país.

Justo después de la victoria sobre Jericó tiene lugar la derrota ante Ay. Ocasión para una primera reflexión sobre el anatema, su violación y su reparación. Ay es tomada y la conquista prosigue, suscitando un miedo que se torna en astucia (los gabaonitas arrancan así una alianza) o en re-

sistencia armada (coalición de cinco reyes). De victoria en victoria, fuerte con la ayuda de יהוה, Josué desposee a los primeros habitantes e instala a los hijos de Israel en su lugar. ¿Cuál es, pues, el sentido de esta conquista violenta, más imaginaria que realmente histórica?

Jos 6: ¿el derrumbe de las murallas de Jericó?

En el pasado se han intentado muchas explicaciones, desde las más extraordinarias (una intervención milagrosa) hasta las más naturales (un seísmo, frecuentes en la región). Algunos, pretendiendo conciliar todos los datos del texto, incluso conjeturaron un hábil trabajo de zapa al pie de las murallas mientras los sacerdotes desviaban la atención de los asediados con los sonidos de la trompa e interminables procesiones. ¿Es esto leer bien el texto?

Para evitar cualquier proyección imaginativa conviene retomar la lectura, y hacerlo a la luz de la arqueología por una parte (porque el lugar de Jericó ha sido uno de los más excavados de Israel) y del trabajo narrativo por otra.

Un enigma arqueológico

Desde el principio, las excavaciones emprendidas en 1867 en Tell es-Sultán (la antigua Jericó) por el capitán Charles Warren, en nombre de la Palestine Exploration Fund, no parecen haber tenido más que una finalidad: probar la veracidad del relato bíblico. Tal sospecha no está completamente ausente en dos campañas que siguieron, entre 1907 y 1909, por un equipo austroalemán dirigido por Ernst Sellin y, sobre todo, entre 1930 y 1936 por el arqueólogo John Garstang (con la ayuda de la Universidad de Liverpool). Habrá que esperar a la nueva misión dirigi-

da por Kathleen Kenyon entre 1952 y 1957 para que el lugar sea excavado con métodos más rigurosos. Y los resultados fueron sorprendentes para el biblista. He aquí una rápida y esquemática presentación.

Hacia finales del IX milenio, Jericó se presentaba como una aldea de cerca de tres hectáreas rodeada por un muro. El vestigio más notable de este período es la torre de piedras, de 7,75 m de altura por un diámetro de cerca de 11 m en la base y 9 m en la cima, de la que se ignora su función exacta.

En el Bronce Antiguo I-III (3100-2300), la ciudad fue dotada con un muro antisísmico que la rodeaba; de esta fase de ocupación quedan también numerosas tumbas (al NO del tell).

Durante el Bronce Antiguo IV (2300-1950), Jericó fue destruida y su lugar fue ocupado por una población seminómada.

El Bronce Medio I-II (1950-1550) marcó en toda la región un período de renacimiento urbano. Jericó es rodeada de nuevo por una muralla defensiva, con glacis de protección (una campaña italo-palestina descubrió en 1997 una puerta monumental datada en torno al 1800-1650). Es esta ciudad la que fue totalmente destruida por un violento incendio hacia 1550, como lo atestigua el espesor de los restos calcinados que recubren los muros. El lugar será abandonado entonces durante 150 años.

Habrá que esperar al final del Bronce Reciente para volver a encontrar una huella de ocupación muy parcial del tell, como lo atestigua el «Edificio del Medio» (que se puede datar entre 1425 y 1275). Parece que se trata menos de un fortín que de una ocupación doméstica protegida por un muro de clausura. Pero, sin duda después del deterioro de la situación económica, el lugar será abandonado hacia 1275.

Después de este abandono, el lugar será reocupado de manera esporádica, especialmente durante los períodos del Hierro II A-B (1000-550), si hay que hacer caso de algunos datos bíblicos (2 Sam 10,1-5; 1 Re 16,34; 2 Re 2,21), y hasta después del exilio. Toda ocupación cesó hacia el 350; a partir de ese momento, el lugar será definitivamente abandonado, puesto que la Jericó neotestamentaria se sitúa sin duda en el emplazamiento de la ciudad actual.

Períodos arqueológicos

Un *tell* –palabra de origen árabe– designa una colina artificial nacida de las ruinas de una ocupación que se superponen en varios niveles a lo largo del tiempo. La excavación de un tell permite datar los niveles de ocupación.

Natufiense (10500-8300)

Neolítico precerámico A (8200-7600)

Neolítico precerámico B (7600-6000)

Neolítico con cerámica (6000-4000)

Calcolítico (4000-3300)

Período protourbano (3300-3100)

Bronce Antiguo I (3100-2900)

Bronce Antiguo II (2900-2650)

Bronce Antiguo III (2650-2300)

Bronce Antiguo IV (2300-1950)

Bronce Medio I (1950-1750)

Bronce Medio II (1750-1550)

Bronce Reciente I (1550-1425)

Bronce Reciente II (1400-1200)

Hierro I (1200-1000)

Hierro II A (1000-900)

Hierro II B (900-550)

Período persa (550-330)

Período griego (330-63)

Período romano (63 a. C. – 350 d. C.)

Período bizantino (350-650)

J. BRIEND (ed.), *La Terre Sainte Cinquante ans d'archaéologie*
París, Bayard, 2003, presentación

Este rápido vistazo a los datos arqueológicos hace que aparezca la ausencia de toda muralla en la fecha supuesta de la conquista del país, hacia el 1200. ¿Cómo entender esta laguna? Algunos han propuesto una localización distinta para la Jericó bíblica, pero ningún lugar de la región se impone verdaderamente con la diferencia de Tell es-Sultán, que cuenta con buenas bazas: la proximidad de una fuente abundante (*Ain es-Sultán*) y la preservación del nombre hebreo *Yerihó* en la cercana aldea árabe *er-Ribá*. Otros esgrimen que una fuerte erosión del tell habría hecho desaparecer toda huella de la muralla del Bronce Reciente, cosa que sólo resulta seductora en apariencia. Como escribe Robert North, «lo mejor es confesar francamente que, de momento, la piqueta de los excavadores ha dejado el enigma de la muralla de Josué más oscuro aún que antes».

Más que tratar de conciliar datos arqueológicos y relato bíblico, es preferible volverse hacia este último y ver lo que dice de hecho de sí mismo. En otros términos: ¿es Jos 6 un relato de «conquista»?

Un relato hecho de tensiones y rupturas

En una simple lectura, la estructura del relato de Jos 6 en su estado final presenta muchas tensiones, incluso rupturas narrativas. Así, después de una breve introducción, que insiste en el carácter inviolable de Jericó (v. 1), los vv. 2-7 refieren una sucesión de órdenes: de YHWH a Josué (vv. 2-5), de Josué a los sacerdotes (v. 6) y después de Josué al pueblo (v. 7), sin que estén claramente establecidas las re-

laciones entre ellos. Un comienzo de ejecución tiene lugar en los vv. 8-9 antes de que intervenga una nueva orden de Josué al pueblo (v. 10), seguida de su ejecución en los vv. 11-16 y 20, viniendo a romper los vv. 17 a 19 (descripción del anatema) el ritmo del relato al preparar en los vv. 21-25 (la familia de Rahab escapa al anatema) lo que supone, en este nivel de redacción, una clara vinculación con el relato de Jos 2, como ya hemos visto más arriba.

Hay que reconocer que al lector atento le costará seguir un desarrollo de acciones tan complejas, aunque lo esencial de la trama narrativa parece salvaguardado. Para no simplificar las cosas, añadamos que Jos 24,11 propone aún otra versión de la conquista de Jericó independiente del cap. 6, puesto que da a entender una cruda batalla, por otra parte bastante improbable; recordemos finalmente que la versión griega (LXX) presenta un estado textual bastante diferente del hebreo (TM), que aquí seguimos.

Sin embargo, conviene preguntarse: ¿estamos leyendo el relato de la conquista de una ciudad por Josué y su ejército o el de una liturgia dirigida por los sacerdotes de YHWH en torno a Jericó? Para responder se impone un breve desvío por una crítica literaria que se apoya en las rupturas del texto. A falta de poder emprenderla aquí, recogéremos (simplificando a veces) el análisis del relato propuesto por J. Briand⁵, ya que ilumina bastantes oscurecidos del texto:

Las etapas de la redacción. Quizá este análisis parezca exageradamente complejo al lector; sin embargo permite reducir muchas tensiones narrativas.

- En su forma primitiva (**R1**), el relato es de estructura sencilla, binaria, donde la palabra precede a la acción: una

⁵ «Une liturgie autour de Jéricho», en *Le Monde de la Bible* 69 (1991), pp 25-28.

orden dada por Dios (vv. 2*-5*) es inmediatamente seguida por su ejecución (vv. 12*-16* + 20). Esta estructura depende de la acción litúrgica, a la que corresponde por otra parte la interpelación colectiva «vosotros» que caracteriza esta redacción.

De hecho, marcado por el uso cultual del santuario de Guilgal, el relato conserva aún muchas huellas de una liturgia guerrera como la «circunambulación» del pueblo durante seis días, mientras que al séptimo día la vuelta a la ciudad se acompaña con el sonido de la trompa y del grito de guerra, elementos que se encuentran en otros muchos textos litúrgicos, como el traslado del arca a Jerusalén (2 Sam 6,15 y su paralelo en 1 Cr 15,28). Mirada más de cerca, semejante acción tiene su eficacia en sí misma, puesto que lleva al derrumbe de la muralla; se descubre también en la leyendaugarítica del rey Keret, quien, al final de una marcha guerrera ligada a un septenario, se apodera así de la ciudad de Udum. Esto significa que no podemos leerla de entrada como un relato de guerra, como una acción militar dirigida contra una ciudad. Se trata más bien de una liturgia narrada

– En relecturas posteriores, el relato gira hacia una mayor *historización*. Comenzando por la segunda redacción (**R2**): si esta última acentúa los elementos litúrgicos del texto destacando la función de los sacerdotes que llevan el arca e identificando las trompas con las trompas del Jubileo, el cuerno de carnero (vv. 6; 12* y 16*) –en conformidad con el uso cultual del templo de Jerusalén–, le corresponde haber introducido en el relato la figura de Josué. Con una postura real, éste da órdenes a los sacerdotes (v. 6) y al pueblo (v. 10), estableciendo así una jerarquización de las funciones ausente de la estructura primitiva del relato. Se puede datar esta redacción en época monárquica, sin duda en tiempos de Ezequías (siglo vi), y ver en ella quizá una recomendación a mantenerse fir-

mes en la fe mientras se perfila la amenaza asiria contra el reino de Judá.

– Le corresponde sobre todo a la **redacción deuteronomista** (exílica) haber inscrito la antigua tradición litúrgica de Guilgal en el marco de una guerra sacral con el añadido de la fórmula de entrega de la ciudad por Dios a su pueblo («Mira, yo te entrego Jericó...», v. 2) y, sobre todo, la ejecución ritual del anatema (vv. 17-19 + 21.24). Si este último se aplica a la conquista de las ciudades enemigas (Dt 2,34-35; 3,6-7; 20,16-18), su formulación en Jos 6 refleja más bien la acción llevada a cabo contra una ciudad israelita apóstata (Dt 13,13-18), ya que el anatema se extiende hasta el ganado (v. 12b), lo cual no figura en Dt 2,35 y 3,7 (Dt 20 impone también restricciones a la aplicación del anatema, como el respeto a los árboles frutales).

La razón dada: «No os apropiéis de nada consagrado al exterminio, pues si os dejáis llevar por la avaricia y os apropiáis de algo, atraeréis la maldición sobre todo el campamento de Israel, y vendrá sobre él la desgracia» (6,18), concuerda con Dt 13,18: «No te apropiés de nada de lo consagrado al exterminio, a fin de que se aplaque la ira del Señor, te trate con benevolencia y amor, y te haga crecer como juró a tus antepasados». Semejante situación, perfectamente anacrónica en el caso de Jericó, remite a la situación que condujo a Jerusalén al exilio. El anclaje histórico se lleva a cabo también mediante la puesta en serie de diferentes relatos que dependen de esta misma redacción: Rahab debe su salvación y la de su clan (vv. 22-23) al hecho de haber acogido en su casa a los espías israelitas (Jos 2), mientras que la maldición final contra todo hombre que levantara Jericó de sus cenizas (v. 26) prepara al lector para interpretar negativamente la acción de Hiel referida en 1 Re 16,34. De momento, pues, el relato se inscribe en una perspectiva teológica polémica frente a

Relato 1 (núcleo antiguo)	Relato 2	Red. deuteronomista	Red. sacerdotal
		v. 1 Jericó custodiada	
v. 2a <i>El Señor dijo:</i>	v. 2b introducción de los nombres de Josué y de Jericó y mención del rey	v. 2b fórmula tipo de entrega de una ciudad	
v. 3 <i>«Daréis una vuelta alrededor de la ciudad durante seis días seguidos.</i>			
	v. 4a mención de los sacerdotes		
v. 4ba . <i>Y El séptimo día daréis siete vueltas [...] tocarán las trompas.</i>	v. 4bβ mención de los sacerdotes		
v. 5 <i>Cuando oigáis el sonido de la trompa, todo el pueblo dará un fuerte grito de guerra. Entonces los muros de la ciudad se derrumbarán y el pueblo la asaltará, cada uno desde su puesto».</i>			
	vv. 6-7a orden de Josué dada a los sacerdotes y después al pueblo		v. 7b precisión sobre la vanguardia sacerdotal
	v. 8a ejecución de la orden por el pueblo		vv. 8b-9 procesión de los siete sacerdotes que llevan las siete trompas
	v. 10 nueva orden de Josué al pueblo		
			v. 11 procesión del arca
	v. 12 mención de Josué y de los sacerdotes que llevan el arca		
			v. 13 procesión del arca
vv. 14-16aα <i>Dieron también una vuelta a la ciudad y se volvieron al campamento. Y así durante seis días.</i>	vv. 6aβ-b mención de los sacerdotes (sonido de la trompa) e invitación al combate por Josué		

Relato 1 (núcleo antiguo)	Relato 2	Red. deuteronomista	Red. sacerdotal
El séptimo día se levantaron al alba y dieron siete vueltas a la ciudad del mismo modo [...] A la séptima vuelta			
		vv. 17-19 formulación del anatema	
v. 20a β -b Sonaron las trompas. Cuando el pueblo oyó el sonido de las trompas, lanzó el grito de guerra y las murallas de la ciudad se derrumbaron. Entonces el pueblo asaltó la ciudad, cada uno desde su puesto, y se apoderaron de ella.	v. 20a α grito del pueblo		
		vv. 21-27 ejecución del anatema y preservación de Rahab (y de su clan)	

la infidelidad de Judá, que la ha llevado al exilio. Estamos lejos de una narración relativa a la conquista de la tierra.

– Muy diferente aparece la última redacción, que podemos calificar de **sacerdotal**, por la homogeneidad de su vocabulario y sus temáticas. El verbo *halak*, «marchar», es su término clave. A partir de ese momento, la acción guerrera se difumina ante la gran procesión del arca llevada por los sacerdotes al son de trompas. Tardía, esta representación está emparentada con las liturgias descritas en 1 Cr 15-16 (traslado del arca) y 2 Cr 20 (en un marco que es igualmente guerrero).

¿Qué se puede concluir de este breve análisis? Seguramente sería reducir grandemente el texto si no ve-

mos en él más que un relato de conquista de una ciudad. La forma del texto, y su compleja evolución, dan a entender que se trata de otra cosa. Esta «liturgia guerrera», ligada primitivamente al santuario de Guilgal antes de ser inscrita en una representación histórica cada vez más afirmada al hilo de las redacciones, conserva un fuerte carácter utópico. J. Briend ve en ella la historización de un rito religioso arcaico que celebraba, en el umbral de la tierra prometida –lo que corresponde a la posición de Jericó– el don de la tierra de Canaán hecho por YHWH a su pueblo

Podemos preguntarnos también por lo que hizo que naciera este rito. A título de hipótesis citemos esta advertencia de J. Briend: «Queriendo celebrar el poder de Dios,

que les había dado el país, las tribus hicieron de Jericó ya destruida el signo concreto de este poder benefactor». Hay que añadir que en el origen está el hecho de un pequeño grupo de hombres procedentes de Egipto y que participaron de la experiencia del Éxodo antes de convertirse, mucho más tarde, cuando se constituya hacia el fi-

nal de la época monárquica una historiografía nacional, en el bien de todos. Así, el texto adquiere otro sentido y no remite primeramente a una conquista real: su veracidad histórica es de otro orden, está arraigada en la memoria litúrgica que celebra la tierra como el «don de una conquista».

El anatema

Acabamos de mencionar el *anatema* o *exterminio*. Pero, ¿en qué consiste esto realmente? El término hebreo *hérem* parece más preciso que su traducción griega *anathema*, y designa la maldición por la cual una persona o un objeto deben ser, o bien destruidos, o bien apartados en razón de su carácter sagrado. Su formulación más antigua en Ex 22,19 «Quien sacrifique a los dioses será entregado al anatema, salvo si es a YHWH, y sólo a él», indica claramente que una sanción como ésta se dirige en primer lugar contra la idolatría, ya se trate de individuos (Lv 27,29) o de ciudades (Dt 13,13-19)

Sin embargo, en la práctica, el anatema parece ligado sobre todo a la guerra sacral (Nm 21,1-3, Jos 6, Jue 1,17, 1 Sam 15), a pesar de resultar algo extraño (no lo encontramos en las guerras llevadas a cabo por David y sus sucesores). De hecho, dedicar todo el botín a Dios apenas les debía resultar interesante a los soldados, siempre ávidos de enriquecerse con los despojos de sus adversarios, de ahí las múltiples violaciones (como la de Akán en Jos 7,1). Apoyándose en la única mención del anatema fuera de Israel (la estela de Mesá, rey de Moab), se ha querido hacer del *hérem* una práctica real en la práctica de la guerra, inscrita en el lejano pasado de Israel (así G von Rad). Pero el silencio de los textos, y sobre todo su redacción tardía, invita a una mayor prudencia, tanto más cuanto que a menudo hay que dar al verbo *hym* (en hifil) el sentido corriente de «aniquilar, exterminar», fuera de todo carácter religioso (así en Is 34,2-5, 43,28, Jr 25,9, 50,21-26, 51,3, etc.). Lo mismo sucede cuando la Biblia habla de la manera en que los asirios llevan a cabo la guerra (2 Re 19,11, 2 Cr 20,23, 32,14), de modo que ningún texto cuneiforme corrobora

entre ellos la existencia de semejante práctica ritual. Lo que no se puede negar es el carácter brutal y violento de las guerras asirias, como lo muestran los bajorrelieves del rey Senaquerib celebrando su victoria sobre Lakis en el 701.

También conviene referirse a los lugares bíblicos en los que el anatema está claramente definido, comenzando por Dt 7,1-6 y 20,12-15. En ambos textos, el *hérem* se presenta como un voto que entrega al exterminio a toda población extranjera dentro del país dado por Dios a Israel, para no sucumbir a la idolatría. Por radical que sea, el voto se inscribe, pues, en la teología de la elección puesto que es «pueblo separado» y parte reservada para Dios, Israel debe protegerse de las otras naciones. No resulta extraño entonces que Dt 13,13-19 vuelva ese voto contra una de las ciudades de Israel en caso de apostasía. A través de la temática de la ruptura de los matrimonios contraídos entre judíos y no judíos (Esd 10,8), la época postexílica desarrolla esta misma visión que —chocando con una mentalidad contemporánea— no resulta «espiritual», pero es efectiva. Con razón se considerará que el *hérem* en los textos bíblicos depende de una relectura de los acontecimientos pasados, y que se inscribe en la lucha por mantener la pureza religiosa de Israel tal como la desarrolla la teología deuteronomista exílica y postexílica, no se corresponde por tanto a una práctica real de la guerra que se ha hecho imposible por la situación presente (el exilio). No es extraño entonces que el *hérem* aparezca en relatos (Jos 6,17 18 21, 8,26, 9,24-25, 10,28-39, 11,10-20) cuya lectura muestra que están lejos de la veracidad histórica, en el sentido en que nosotros la entendemos hoy.

¿Por qué describir la instalación de Israel según el modelo de una conquista?

Si se concede alguna pertinencia al análisis propuesto, ¿por qué el libro de Josué ha adoptado entonces un modelo de relato (conquista) que parece no corresponder a ninguna realidad? Conviene recordar algunos datos sobre la manera en que los antiguos escribían su historia.

A diferencia de los historiadores contemporáneos, los antiguos no disponían más que de documentos dispersos y fragmentarios, sobre todo para los períodos más alejados de su tiempo. En un mundo en que la escritura resultaba un lujo reservado a ínfimas minorías, los archivos sólo podían ser raros y conservados de forma dispersa en los templos (tradiciones litúrgicas, *hieros logos* del santuario) o en la corte del rey (anales, crónicas, tratados de alianza, etc.). En suma, el pasado se presentaba entonces bajo la forma de un discurso discontinuo donde lo legendario se mezclaba con la historia, a través de enormes lagunas que cada cual se aprestaba a llenar. El mundo bíblico no constituye una excepción en este panorama, y deberíamos evocar sin riesgo de confusión una tradición oral conservadora de hechos durante casi un milenio.

Añadamos a esto que los autores bíblicos participan de una época que no lleva a cabo una separación neta entre el mundo divino y el de los hombres. La historia apenas goza de autonomía, está divinamente conducida, y esto vale especialmente para tiempos de guerra. La memoria de Israel conservó así un antiguo documento, «el libro de las guerras de יהושע» (Nm 21,14; 1 Sam 18,17; 25,28), y la designación de Dios como «guerrero» (Ex 15,3) no tenía entonces nada de chocante. Incluso se trata de una imagen bastante habitual en el Próximo Oriente antiguo mostrar al dios luchando junto al rey, su «lugarteniente» en la tierra. Forjada especialmente por la ideología guerrera asiria, semejante representación sólo podía llegar a

Israel en los siglos VIII-VII, en el marco del enfrentamiento entre Asur y יהושע.

Sin que se pueda hablar propiamente de una institución de la guerra «santa» («sacral» sería más ajustado) que implica aspectos rituales e ideológicos⁶, es cierto que el esquema de una guerra en la que Dios mismo participa en el combate en primera línea se ha introducido en la escritura bíblica de este tiempo como respuesta a la ideología asiria conquistadora. Pero semejante teorización no es anterior al Deuteronomio. En Dt 1-3; 7,1-11.16-26; 9,1-6; 11,22-25; 31,1-8, el estrato más antiguo (comienzos del exilio) tematiza la infidelidad de Israel y la vuelta contra él de la «guerra sacral» llevada a cabo por Dios; un estrato más reciente (finales del exilio / comienzos del regreso) radicaliza el tema de la oposición entre Israel y las naciones, haciendo del anatema un concepto clave (cf. Dt 20,15-18). Es este segundo estrato el que da a los relatos de guerra del libro de Josué su aspecto tan radical.

Como escribe A. de Pury, «las viejas guerras emprendidas por las tribus bajo la bandera de יהושע no son entonces más que el vago recuerdo de un pasado definitivamente perdido, pero es este recuerdo precisamente, este ideal nostálgico, el que va a dar nacimiento, en los ambientes de oposición [profética], a una teoría de la guerra santa. Es así como empezará la evolución, a partir de esos momentos puramente literaria e imaginaria, que llevará a la elaboración de una sistemática, incluso de una reivindicación, de la guerra santa en los escritos de la escuela deuteronomica. [...] Es en los escritos y en la reflexión de los teólogos donde vivirá a partir de entonces el *theologoumenon* de la guerra santa, y no tanto en los campos de batalla» («La

6 Cf. *El libro de los Jueces* Cuadernos Bíblicos 125 Estella Verbo Divino, 2005, pp 8ss

guerre sainte israélite: réalité historique ou fiction littéraire», en *Études Théologiques et Religieuses* 56 [1981], p. 29).

Menos real que ideológica, la guerra sacral israelita responde entonces a las pretensiones del dios Asur de una soberanía universal, oponiéndole el poder del Dios de Israel. Ya se acepte o se rechace hoy semejante representación divina, conviene situarla en el polémico designio perseguido por el libro de *Josué* y entenderla en la situación histórica que la vio nacer: «Cuando el libro de Josué insiste en el hecho de que los otros pueblos no tienen ningún derecho

a la ocupación de Canaán, esta constatación se aplica igualmente, y en primer lugar, a los asirios, que ocupaban en el siglo VII la tierra prometida por Dios a su pueblo» (Th. Römer, *Dieu obscur*. Ginebra, 1988, p. 87). A partir de ahí hay que entender estos relatos como palabras de víctimas, de gente desposeída de su tierra y exiliada, y no como el grito de triunfo de sanguinarios conquistadores. Tomar en cuenta esta distancia evita cualquier utilización partidista de los relatos al servicio de una causa (aunque fuera justa) y hace justicia también al primer designio de sus autores (tanto como se pueda llegar a él).

Jos 7–8: la conquista de una ciudad fantasma

En contraste con el relato que precede, la violación del anatemata por Akán (7,1) sirve de transición narrativa al explicar el primer fracaso de Josué ante la ciudad de Ay (7,2-5). Sin embargo, mirado más de cerca, este nuevo relato se presenta más como una enseñanza teológica sobre la fidelidad de Israel que como una narración de tipo «histórico».

Una introducción teológica: la falta de Akán (Jos 7)

Lo mismo que la *historia positiva* de Rahab está ligada a la conquista de Jericó, la *historia negativa* de Akán (7,1.14-26) se inscribe en la conquista de Ay (7,2-9; 8,1-29). Tam-

bién podemos sospechar una existencia originalmente independiente del episodio que un redactor vincula con el «gran montón de piedras que existe aún hoy» (7,26) en el valle de Akor (= desgracia). Pero su relación con el conjunto crea un paralelo con la suerte reservada al rey de Ay, sobre el cual se apilará también «un gran montón de piedras que existe hasta hoy» (8,29). Mediante tales formulaciones etiológicas, el último redactor unifica con arte su relato.

De manera más cercana, el episodio de Akán se vincula a la historia de la conquista mediante la lamentación de Josué en los vv. 6-9, que desarrolla temas emparentados con la súplica de Moisés cuando Dios quiere abandonar a un Israel infiel, especialmente en Dt 9,25-29:

Dt 9,25-29	Jos 7,6-9
<p>v. 25 Yo me postré ante el Señor y estuve postrado [...]</p> <p>v. 26 Entonces oré ante el Señor diciendo: «Señor Dios, no destruyas a tu pueblo, a la heredad que has rescata-do con tu poder y que sacaste de Egipto con mano fuerte.</p> <p>v. 28 [...] no sea que digan en la tierra de la que nos has sacado: "El Señor no ha podido llevarlos hasta la tierra que les había prometido. Los ha hecho salir por odio, para hacerlos perecer en el desierto"».</p>	<p>v. 6 Josué rasgó sus vestiduras y se postró en tierra de-lante del arca del Señor [. .]</p> <p>v. 7 Josué exclamó: «¡Ay, Señor mío! ¿Por qué has he-cho pasar el Jordán a este pueblo para entregarlo en manos de los amorreos y hacernos perecer?</p> <p>vv. 8-9 [...] ¿Qué puedo decir ahora que Israel ha huido ante sus enemigos? Lo sabrán los cananeos y los de-más habitantes de este país; se aliarán contra nosotros para borrar nuestro nombre de la tierra. Y entonces, ¿qué harás tú por tu glorioso nombre?»</p>

De este modo, la falta de Akán aparece como el «pecado original» de Israel apenas ha entrado en su tierra, igual que la construcción del becerro de oro fue antaño el «pe-cado original» de Israel en el desierto (Ex 32; Dt 9-10). Me-diante su intercesión, Josué prolonga así la figura de Moi-sés en esta nueva fase de la historia, pero se inscribe antes que nada en la acción reparadora del rey Josías («rasgar sus vestiduras»: Jos 7,6a y 2 Re 22,11.19; «punficar con el fuego»: Jos 7,15 y 2 Re 23,4.6), el gran modelo desde Jos 1. Todo esto supone una relación tardía de los relatos.

En cuanto a la violación del anatema por Akán, que atrae el desastre sobre Israel, anticipa un relato muy similar en su desarrollo y en sus consecuencias, el de la violación del anatema por Jonatán en 1 Sam 14,25ss.

En 1 Sam 14, la acción de Jonatán supone el silencio de Dios, mientras que los contextos son los mismos (la gue-rra). Esto hace que resalten mejor los desplazamientos: aunque en ambos textos la designación del culpable se lle-va a cabo mediante echar a suerte (Jos 7,14-17; 1 Sam 14,38-42), Akán es culpable (Jos 7,1.20-21), a diferencia de

Jonatán, que sólo ha actuado por ignorancia (1 Sam 14,27; cf. también 14,3). Asimismo, el primero será lapidado (Jos 7,25)⁷, a diferencia del segundo, que deberá su salvación a la intervención del pueblo (1 Sam 14,45). Pero, más allá de estas semejanzas formales, estos dos relatos implican también un juicio global sobre el ejercicio del poder: allí donde Josué ha actuado sabiamente como digno herede-ro de Moisés, Saúl no actúa más que con necedad (14,28-29), atrayendo la maldición sobre su propio hijo. ¿Qué se puede esperar de un rey que, como Akán, violará a su vez el anatema profético (1 Sam 15)?

Esta breve presentación de la relación entre los textos muestra que no deberíamos leerlos sólo desde la única perspectiva de la historia: dentro del relato de la conquis-

⁷ De hecho, el texto muestra falta de coherencia: si el v 24 implica la muerte de todo el clan de Akan y la destrucción de todos sus bienes (de acuerdo con el v 15), los vv 25-26 no mencionan más que a Akan, señal sin duda de una relectura más tardía, en una perspectiva teoló-gica más afinada (solo es castigado el pecador)

ta, el redactor deuteronomista ha inscrito de manera programática una enseñanza sobre la fidelidad de Israel hacia su Dios, a falta de lo cual el pueblo perdería todo derecho a la heredad. Una vez más, el libro revela su designio «parenético», a distancia de una narración puramente histórica. Éste es el marco teológico en el que conviene leer ahora el relato de la conquista de Ay.

La ciudad de Ay: una gran ausente en tiempos de Josué

Antes de volver sobre este punto, empecemos por describir este segundo relato de «conquista» estableciendo su estructura:

vv. 1-2 *Introducción*: un discurso de יהוה (llamada a la confianza y fórmula de entrega de la ciudad en manos de Josué)

vv. 3-9 *consignas dadas por Josué para la emboscada*

- *v. 3a primera partida al combate
- *vv. 3b-9 primer envío de una emboscada

vv. 10-25 *ejecución de las consignas dadas por Josué*

- *vv. 10-11 segunda partida al combate
- *vv. 12-13 segundo envío de una emboscada
- *vv. 14-17 la emboscada (1ª fase); salida del rey de Ay y abandono de la ciudad
- *v. 18 nueva orden de יהוה a Josué
- *vv. 19-20 la emboscada (2ª fase); media vuelta de Israel e incendio de la ciudad
- *vv. 21-25 el anatema aplicado a la ciudad de Ay

vv. 26-29 *una doble conclusión*

- *vv. 26-27 el anatema (y su atenuación)
- *vv. 28-29 dos etiologías «hasta el día de hoy»

Esta rápida descripción da a entender que, lo mismo que en el relato de Jos 6, la conquista de la ciudad de Ay en Jos 8 ofrece numerosas rupturas narrativas, indicios de una elaboración literaria bastante compleja. Antes de volver a ella, preguntémonos de nuevo sobre la relación de este relato con la historia; para hacerlo, recurramos a la arqueología. Sin pretender que toda verdad sea «arqueología», un desvío resulta de hecho indispensable.

De forma general, hoy se identifica el lugar de Ay con el-Tell, al SE de Beitin (= Betel). Si exceptuamos algunas rápidas operaciones de superficie (1920 y 1928), la primera campaña de excavaciones fue llevada a cabo por Judith Marquet-Krause entre 1933 y 1935. Por desgracia, esta campaña fue interrumpida brutalmente por la trágica muerte de la arqueóloga en 1936, y los resultados (catálogos de objetos encontrados y excavaciones preliminares)

no se publicaron hasta 1949. Asimismo, James A. Callaway emprendió una segunda campaña entre 1964 y 1972. ¿Qué balance rápido se puede hacer de estas diversas campañas? Con él, el enigma del relato bíblico se ve reforzado.

– En el Bronce Antiguo Ib (hacia 3100), el lugar está ocupado por una aldea no fortificada, que desapareció (según parece) hacia el 3000.

– Comienza entonces, a partir del Bronce Antiguo Ic (3000), la edificación de una importante ciudad con una superficie de 10 hectáreas (contra una superficie media de 4 a 5 hectáreas para las ciudades palestineses de la misma época). Esta ciudad conlleva cuatro fases de construcción hasta su brutal desaparición hacia el 2400, sin duda producida por los egipcios.

– Después de un largo período de abandono, el lugar es ocupado de nuevo con la instalación de una modesta aldea hacia 1200, pero esta ocupación de breve duración –apenas ciento cincuenta años– llega definitivamente a su fin hacia 1050, sin duda a consecuencia de un seísmo que desplazó la fuente que alimentaba al tell.

De esta descripción se deduce una larga ausencia de ocupación (2400-1200), justo mientras que Jos 8 describe una poderosa ciudad conquistada por Josué en torno a la supuesta fecha de 1220. Ahora bien, en esta época, Ay es una ciudad fantasma, vestigio de otra época. De ahí la tentación de numerosos autores de, o bien conservar en Jos 8 un núcleo histórico refiriéndolo a otro acontecimiento, la conquista de Betel narrada en Jue 1,22-26 (así

W. F. Albright), o bien buscar alguna otra localización para Ay, o bien antedatar el acontecimiento a la época del Hierro I (así J. A. Callaway).

Hay que rendirse a la evidencia: igual que para Jericó, no hay ningún concordismo posible entre los datos arqueológicos y el relato bíblico. Más vale tratar de explicar este último volviendo a partir de un paciente trabajo de lectura.

Un conflicto de fronteras tribales convertido en relato de conquista

Lo mismo que antes, y apoyándonos en elementos de crítica literaria, tratemos de releer el relato a partir de sus rupturas y relecturas (cf. el recuadro de las pp. 28-29).

A pesar de conservar una dimensión hipotética, este análisis de J. Briend permite resolver algunos dobles del texto, como las dos partidas al combate (8,3a y 8,10) o los dos envíos para una emboscada (8,3b-9 y 8,12-13a). También resuelve algunas incoherencias narrativas: así, la señal dada por Josué para la emboscada –la cimitarra levantada (8,18-19)– no había sido anunciada durante las instrucciones (8,4-8), y de señal de ataque se transforma en símbolo de victoria (8,26). Por otra parte, ¿quién incendia la ciudad: la emboscada (v. 19, verbo *yasat*) o Josué (v. 28, verbo *sharap*)? La atribución de estos elementos a diversos estratos literarios explica mejor el estadio final del texto sin forzarlo.

Relato 1	Relato 2	Relato 3	Red. Dtr 1	Red. Dtr 2
<p>v. 1a El Señor dijo a Josué:</p> <p>v. 1d ponte en marcha para atacar Ay.</p>		<p>v. 1c «todos los hombres aptos para la guerra»</p>	<p>v. 1b llamada a la fe</p>	
<p>v. 2cα. Tiende una emboscada a la ciudad por detrás.</p>			<p>v. 2a fórmula de entrega de Ay v. 2cβ</p>	<p>v. 2b límite señalado al <u>hérem</u></p>
		<p>v. 3a «todos los hombres aptos para a guerra»</p>		
	<p>vv. 3b-7a-b_</p>		<p>v. 7bβ fórmula de entrega</p>	
	<p>v. 8a v. 8bβ-9</p>		<p>v. 8bα referencia a la palabra divina</p>	
<p>v. 10a [Josué] se levantó muy temprano, pasó revista a la tropa y se dirigió contra Ay</p> <p>v. 10bβ [. .] a la cabeza del pueblo.</p>	<p>v. 10bα</p>			
	<p>v. 11</p>			
<p>vv. 12-14* [...] había tomado unos cinco mil hombres y los había apostado en emboscada entre Betel y Ay, al oeste de la ciudad [...] Josué pasó aquella noche en medio del valle.</p> <p>Cuando [. .] vio la situación, salió rápidamente con todo su ejército para el combate en la pendiente que da al páramo.</p>			<p>v. 14* oposición entre el rey de Ay e Israel</p>	
<p>v. 15* Josué [...] se dio a la fuga.</p>				
<p>v. 16b se reunieron para perseguirlos, y en la persecución se alejaron de la ciudad</p>	<p>v. 16a</p>		<p>v. 15* huida de Israel hacia el desierto</p>	

Relato 1	Relato 2	Relato 3	Red. Dtr 1	Red. Dtr 2
	v. 17a		v. 17b (¿?)	
	vv. 18-19a			
<p>vv. 19b-20 Los hombres de la emboscada salieron rápidamente de su escondite, entraron en la ciudad, se apoderaron de ella y la incendiaron enseguida.</p> <p>Cuando los de Ay volvieron la vista atrás, vieron la humareda que subía de la ciudad hacia el cielo [...] los que huían hacia el desierto se volvieron contra ellos.</p>				
			v. 21 exterminio de los hombres de Ay	
<p>v. 22* Los otros salieron de la ciudad a su encuentro y así los de Ay quedaron copados.</p>			v. 22* ni superviviente ni fugitivo	
			v. 23 captura del rey de Ay	
		v. 24		
<p>v. 25aα-b El total de [...] muertos fue de doce mil; todos los habitantes de Ay.</p>			v. 25aβ «hombres y mujeres»	
			v. 26 anatema contra todos los habitantes de Ay	
				v. 27 limite señalado al <u>hérem</u>
			<p>vv. 28-29 una doble etilogía:</p> <ul style="list-style-type: none"> - de la ciudad de Ay: «Una ruina hasta el día de hoy» - de la tumba del rey de Ay: «Un gran montón de piedras hasta el día de hoy» 	

Si nos atenemos al análisis propuesto, el elemento anti-gu (R1) se inscribe en una coherencia sencilla, de tipo binario: una orden (vv. 1*-2*) seguida por su ejecución (vv. 10s), mientras que el doblete de los vv. 3-9 (R2) se explica por la introducción de un tercer tiempo en la estructura de base: la transmisión de la orden

– lo que supone un estadio más elaborado de la jerarquización social en la base de esta relectura. A partir de ese momento, cada estrato literario conserva una fuerte coherencia, en dependencia del texto de base:

– El texto de base (R1) se presenta como un relato de guerra, la conquista de una ciudad. Lo más notable es su carácter esencialmente profano, puesto que, dejando aparte la orden, no encontramos en él ninguna intervención directa de Dios.

– La acentuación yahvista es mayor en la redacción R2, que, por una parte, refuerza el contexto guerrero (la doble emboscada) y, por otra, subraya que la señal de la victoria (la cimitarra blandida por Josué) fue dada por יהוה (v. 18). A partir de ahí, la victoria se debe menos a los hombres que al propio Dios.

– Por mínima que sea, la relectura R3 se explica por la integración en el relato del primer fracaso ante Ay (cf. 7,2-5), pero su rasgo más característico –que encontramos en otras partes del libro– es la designación de Israel como «pueblo guerrero».

– Le corresponde a una **primera redacción deuteronomica** (exílica) haber inscrito este relato en el esquema de la guerra sacral (fórmula de entrega divina: v. 2a; v. 7*, insistencia en el anatema: vv. 21-22.26),

– mientras que una **segunda redacción deuteronomica** (postexílica) trata de limitar los efectos de un gesto que entonces ya no se entiende (v. 2b, v. 27)

Aunque este análisis permite dar cuenta de las rupturas narrativas del relato, aún no dice nada del choque entre el

«relato de base» y los datos arqueológicos. ¿Cómo entender esta incoherencia de hecho? De nuevo hay que partir del texto, y especialmente de un rasgo que hemos subrayado en negrita: la abundancia de anotaciones geográficas que, aunque resulten bastante vagas, definen mejor un territorio: «Sebarim» (7,5); «Ay» (v. 1); «el lugar de la emboscada» (8,4.12); «el valle» (8,13); «la pendiente que da al páramo» (8,14); «el desierto» (8,15.20.24). El rasgo está demasiado marcado como para estar desprovisto de significado, y semejante recurrencia de indicaciones topográficas traduce la preocupación por delimitar territorialmente el espacio como lo realmente importante de la batalla.

También se observará la importancia de la estrategia puesta en práctica: la emboscada. Siguiendo la orden dada por יהוה (v. 2), Josué sitúa a cinco mil hombres emboscados entre Betel y Ay, al oeste de la ciudad, mientras que él y la otra parte del ejército permanecen en medio del valle (vv. 13-14). Por la mañana, los hombres de Ay hacen una salida y, mediante una huida fingida, Josué parece batido (vv. 14s). Desde que los perseguidores se alejan de la ciudad, dejada sin defensa (v. 16), tiene lugar la emboscada, que permite a los hombres de Josué apoderarse sin problema de Ay (v. 19). Al volverse, los hombres de Ay constatan el desastre, mientras que Josué y sus tropas dan media vuelta, tomando así al adversario en una tenaza (vv. 20.22). A partir de ese momento, la partida está perdida para Ay y Josué consigue la victoria.

Añadamos que una situación como ésta no resulta desconocida en la Biblia, encontrándose en Jue 20, lo que invita a relacionar los textos, habida cuenta de que ambos comparten un mismo contexto benjaminita. Además de la trama general, se observarán repeticiones de vocabulario: Jos 8,6 y Jue 20,32 («como la primera vez»); Jos 8,14 y Jue 20,34 («no sabían»); Jos 8,21 y Jue 20,38 40 («el humo subía»), Jos 8,15 y Jue 20,42 («que da al páramo»), etc.

Jos 7-8

Después del fracaso de un primer ataque contra Ay (7,2-5), la victoria (8,22s) tiene lugar mediante una estratagema hecha de emboscada (8,12-14) y de huida simulada (8,15s), seguida por una vuelta (8,19s).

Jue 20

Después del fracaso de un primer ataque contra Guibeá (20,19-21), la victoria (20,35-36) tiene lugar mediante una estratagema hecha de emboscada (20,29) y de huida simulada (20,30-32), seguida por una vuelta (20,34-35)

Reducir el relato de la conquista de Ay a un desarrollo etiológico sobre la base del v. 28 (Ay = ruina) no nos parece una explicación suficiente, aunque –no hay duda de ello– la etiología desempeña aquí una función más determinante que la memoria histórica. El parentesco entre los textos de Jos 7-8 y Jue 20 invita, con J Briend, a aventurar una hipótesis.

Dada la importancia de la topografía en Jos 8 y el contexto benjaminita del relato, ¿no habría que inscribir esta «falsa conquista» (puesto que la ciudad de Ay no es más que un lejano recuerdo en la época de Josué) en el marco de las polémicas territoriales que se establecieron a menudo entre las tribus de Efraín y Benjamín? Tras el agudo fracaso de Benjamín sobre las otras tribus, y especialmente Efraín (Jue 20), el relato de Jos 8 expresaría en positivo la reivindicación de Benjamin sobre un territorio disputado en torno a la antigua ciudad de Ay. Por compleja que parezca, esta hipótesis reconcilia el texto con un cierto mantillo histórico, evitando a la vez un imposible concordismo arqueológico. Se puede hablar entonces de «relato ficticio» que posee una función histórica real (las reivindicaciones territoriales de Benjamín), aunque esta última se desplace de la conquista a otra época muy distinta. Lo cual vuelve a poner de relieve también la extrema prudencia que debemos tener cuando se busca reconstruir la historia de Israel

La lectura solemne de la Ley**(Jos 8,30-35)**

En esta inserción tan tardía, Josué es descrito con los rasgos de Moisés (Dt 31,9-13) a la vez en su discurso (Jos 8,31a 33 35) y en la escritura del libro de la Ley (Jos 8,31b 32 34). Pero también se le relaciona con el sacerdote-escrba Esdras (Neh 8). Contentémonos con subrayar algunas relaciones entre este texto y el *Deuteronomio*

- «levantar un altar sobre el monte Ebal» Jos 8,30 y Dt 27,4 5,
- «un altar hecho con piedras sin labrar», «holocaustos» Jos 8,31 y Dt 27,5-7a,
- «escribir de su mano la Ley en piedras» Jos 8,32 y Dt 27,2-3 4 8, cf también Dt 17,18,
- «reparto del pueblo sobre el monte Ebal y sobre el monte Garzín» Jos 8,33 y Dt 11,29, 27,12-13,
- «bendición y maldición dadas en presencia de toda la asamblea de Israel» Jos 8,34 35 y Dt 11,26-28, 31,11-12

También se observará con interés que los textos de la fuente de Jos 8,30-35 sirven en el *Deuteronomio* de marco narrativo al Código (Dt 12-26). A lo cual se añade un rasgo que prolonga la construcción «real» de la figura –igual que el rey (Dt 17,8), Josué debe escribir «una copia de la Ley de Moisés» (*musnê tôrat*, v 32)

Jos 9: una mala pasada jugada al «hombre de Israel»

A diferencia de los relatos de conquista que preceden (Jos 6 y 8), no hay ningún dato externo que permita evaluar de manera crítica la alianza de Josué con los gabaonitas (Jos 9), así como sus consecuencias (Jos 10). Lo cual no significa leer de forma ingenua este relato. Comencemos por describir Jos 9 a partir de su estructura.

La argucia y sus consecuencias. Una breve introducción (vv. 1-2) inscribe el relato en el marco deuteronomista del libro y prepara para los relatos de combate de los capítulos 10 a 11 (coalición de reyes de la región contra Israel); hay que observar también que los datos geográficos del v. 1 recogen en parte Dt 1,7, mientras que los pueblos citados remiten a las poblaciones entregadas al anatema según Dt 20,17.

La historia propiamente dicha empieza en el v. 3. Supone dos partes ligadas entre sí, aunque ambos relatos sean de naturaleza muy diferente:

vv. 3-15: **argucia de los gabaonitas**

- vv. 3-5 planteamiento de la argucia para escapar a la suerte de Jercó y Ay
- v. 6a largo viaje fingido hacia Josué, en el campamento de Guigal
- vv. 6b-13 petición de los gabaonitas a Josué: hacer alianza con Israel
- vv. 14-15 conclusión de un pacto

vv. 16-27: **estatuto otorgado a los gabaonitas**

- v. 16 sin que se sepa cómo, la argucia de los gabaonitas es descubierta se trata de un «pueblo vecino» y no «lejano»
- v. 17 los hijos de Israel se instalan, como re-presalia, en las ciudades gabaonitas

- vv. 18-21 de forma brutal, tienen lugar entonces reacciones de la comunidad contra sus príncipes
- vv. 22-25 se abre al fin un nuevo diálogo entre Josué y los gabaonitas, que permite explicar el porqué de la argucia
- vv. 26-27 consecuencias por las cuales Josué otorga un estatuto a los gabaonitas

Este simple resumen más cercano al relato permite que aparezcan ciertas rupturas narrativas, incluso dobles e incoherencias. Así, ¿quién es el interlocutor de los gabaonitas: «el hombre de Israel» (vv. 6-7) o Josué (v. 8)? Y si Josué es el jefe indiscutido, ¿cómo articular su autoridad con la de los «príncipes de la comunidad» (vv. 15b.18-21, *nesî'im 'edut*), que parecen pertenecer a una realidad social completamente distinta? Al final, ¿quién fija a los gabaonitas un estatuto: los «príncipes de la comunidad» (v. 21) o Josué (v. 27)? ¿Son leñadores y aguadores «para la comunidad» o «para el altar de יהוה»? En fin, estando el relato centrado en los gabaonitas, ¿qué pintan las otras cuatro ciudades mencionadas en el v. 17b? Tantos indicios hacen sospechar una larga historia literaria; a las dificultades señaladas se suma un último indicio: Israel es designado como «hombre de Israel» en los vv. 6.7.14 y, más clásicamente, «hijos de Israel» en los vv. 17.18 y 26, lo que corresponde a una parte u otra del relato.

Siguiendo el análisis de J. Briend⁸, se puede proponer el esquema redaccional siguiente:

8 J. BRIEND, «Israel et les Gabaonites», en *La Protohistoire d'Israel* Paris, Cerf, 1990, pp. 121-182

- a partir de un «núcleo antiguo» (**R1**), que refería la argucia de los gabaonitas con respecto al «hombre de Israel»,
- una redacción posterior (**R2**) introdujo la figura de Israel e insertó el episodio en la trama de la «conquista del país»,
- mientras que la **redacción deuteronomista (RDtr)** estableció vínculos con la gesta del Éxodo, situando la confesión de fe de Rahab en labios de estos otros extranjeros (Jos 2,10 = Jos 9,9b-10);
- por último, varios añadidos sacerdotales (**RP**), bastante tardíos, otorgan a la alianza un carácter más colegial, a imagen de la sociedad judía postexílica (una comunidad regida por «príncipes»).

Una respuesta en dos tiempos. Al final de este breve análisis, el resultado más seguro es que el relato trata de responder a una *doble* etiología.

La primera (a partir de la cuestión planteada en el v 7) quiere dar cuenta de la presencia de un elemento heterogéneo (los gabaonitas) en medio de Israel (esencialmente en los vv. 3-15), a pesar de que algunas leyes predeuteronomicas prohibían cualquier alianza con las poblaciones del país (Ex 23,32; 34,12). La respuesta es matizada: Gabaón subsistió mediante una argucia, y por un fallo (v. 14: «No consultó el oráculo de YHWH») el «hombre de Israel» selló un pacto con él.

La segunda etiología, más tardía, explica por qué los gabaonitas gozan «hasta el día de hoy» de un estatuto su-

bordinado en medio de Israel (esencialmente en los vv. 16-27), a pesar de que constituyen un grupo protegido. Su carácter claramente más polémico procede del hecho de que la tradición bíblica trata de oponer aquí la mansedumbre de Josué, «nuevo David» (v. 26: «Los salvó de la mano de los hijos de Israel, y no les mataron»), y la actuación homicida de Saúl con respecto a él (2 Sam 21,1: «Hay sangre sobre Saúl y su familia, porque mató a los gabaonitas», con alusión a Jos 9,26-27 en el v. 2). No es fácil datar esta segunda tradición, habida cuenta de que está forjada por la redacción deuteronomica, responsable de la fusión de los dos relatos, pero Esd 2,55-58 conserva el lejano recuerdo de los «siervos de Salomón», a los que se puede relacionar con otros datos como 1 Re 9,20-21 (redacción deuteronomista), que describe los restos de poblaciones extranjeras sometidas por el rey a trabajo servil. Por nuestra parte, estaríamos tentados de inscribirlo en la época de las reformas emprendidas por Ezequías.

Así, de una tradición muy local al principio, nació un relato vivo, pintoresco, incluso irónico en el modo en que Gabaón se la juega al «hombre de Israel», relato que, al hilo de las relecturas, se convirtió en un elemento tanto más fuerte en la construcción de la figura guerrera de Josué cuanto que introduce a los combates de los caps. 10 a 12. Y la mala pasada jugada al hombre de Israel se transformó en instrumento de opresión, cosa que tenemos el derecho de rechazar...

R1	R2	RDtr	RP
<p>v. 3 Los habitantes de Gabaón [...]</p> <p>v. 4 recurrieron a la astucia. Se pusieron en camino, con provisiones, llevando en sus asnos sacos viejos, rotos y remendados. Se pusieron sandalias rotas y remendadas [...] Todo el pan que llevaban para comer estaba duro y hecho migas.</p> <p>v. 6 Al llegar donde <i>*el hombre de Israel*</i> le dijeron [...]: «Venimos de un país lejano. Haced un pacto con nosotros».</p> <p>v. 7 <i>El hombre de Israel</i> [dijo]: «¿Vives en mi territorio? ¿Cómo podría hacer un pacto contigo?»</p>	<p>al enterarse de cómo HABIA TRATADO Josué a Jericó y a Ay,</p> <p>Josué, en el campamento de Guigal</p>		
<p>v. 9aα Le contestaron:</p>	<p>v. 8 diálogo con Josué</p> <p>v. 9aβ</p>		
		<p>vv. 9b-10 <i>las hazañas de YHWH a favor de su pueblo (en Egipto y en Transjordania)</i></p>	
<p>v. 11 «Nuestros ancianos y todos los habitantes de nuestra tierra nos dijeron: Tomad con vosotros víveres para el camino, id a su encuentro y decidles: Somos siervos vuestros, haced un pacto con nosotros. (v. 12) Fijaos en nuestro pan; estaba caliente cuando lo tomamos en nuestras casas el día que partimos a vuestro encuentro, y ahora está duro y hecho migas. (v. 13) Estos odres de vino eran nuevos cuando los llenamos y ahora está rotos. Nuestras sandalias y nuestros vestidos se han gastado de tanto caminar».</p> <p>(v. 14) Los israelitas tomaron parte de las provisiones de los viajeros, sin consultar al Señor.</p>			

R1	R2	RDtr	RP
	v. 15a α papel acrecentado de Josué (paz y alianza)	v. 15a β para que salvaran su vida	v. 15b juramento sellado por los «príncipes de la comunidad»
	v. 16 la argucia se desvela		
		v. 17 invasión por los hijos de Israel de las cinco ciudades gabaonitas	
			vv. 18-21 disputa entre los hijos de Israel y los «príncipes de la comunidad» en cuanto al estatuto de los gabaonitas
	vv. 22-23 interrogatorio de Josué, que fija a los gabaonitas un nuevo estatuto: «leñadores y aguadores para la Casa de mi Dios»		
	v. 24a respuesta de los gabaonitas		
		v. 24b referencia al anatema	
	v. 25		
	v. 27 [Josué] los destinó como leñadores y aguadores para el altar de Yhwh, hasta el día de hoy	v. 26 Josué los trató como había dicho: los libró de los israelitas, evitando que los mataran. desde aquel día en el lugar que el Señor eligiese,	para la comunidad

Jos 10–12: un jefe guerrero implacable

Victoria en el valle de Ayalón

El relato de Jos 10,1-15 pone en escena el combate de Josué contra una coalición de cinco reyes amorreos. La vinculación al conjunto se lleva a cabo de forma bastante tenue mediante la mención de la alianza con los gabaonitas. Esto deja sospechar un desarrollo posterior que la fraseología (Israel es designado como «el pueblo guerrero» en Jos 8,1.3.11; 19,7; 11,7, pero en ninguna otra parte más de la Biblia) y las temáticas (una extensión de la conquista en dirección norte y oeste) invitan a datar en el reinado de Josías. Éste es, más de cerca, su tenor:

10¹ Ahora bien, [*todos los reyes de los amorreos*] se enteraron [...] de que los habitantes de Gabaón habían hecho la paz con Israel y habitaban en medio de ellos, ² entonces tuvieron miedo, pues Gabaón era una gran ciudad, semejante a una de las ciudades reales, y todos sus hombres eran guerreros. [...] ⁵ Los reyes de los amorreos se reunieron, subieron, asediaron Gabaón y lo atacaron. ⁶ Los hombres de Gabaón enviaron mensajeros a Josué al campamento, a Guilgal, diciendo: «Que tu mano no se aleje de tus siervos; sube hasta nosotros deprisa; sálvanos, socórrenos, pues todos los reyes de los amorreos que habitan la montaña se han coligado contra nosotros». ⁷ Josué subió desde Guilgal, él y todo el pueblo guerrero con él [...]. ⁸ YHWH dijo a Josué: «No los temas, [...] ninguno de ellos se mantendrá frente a ti». ⁹ Josué cayó sobre ellos de improviso; había subido durante toda la noche desde Guilgal. ¹⁰ YHWH sembró la confusión ante Israel y les infligió una gran derrota en Gabaón; los persiguió hacia la cuesta de Bet-Horôn y los batió hasta Azeqá [...]. ¹¹ Ahora bien, mientras que huían ante Israel y se encontraban en la baja-

da de Bet-Horôn, YHWH lanzó desde los cielos contra ellos grandes piedras [...]. ¹² Entonces Josué habló a YHWH [...] y le dijo en presencia de Israel: «¡Sol, detente sobre Gabaón; luna, sobre el valle de Ayalón!» ¹³ [...] ;¿Acaso no está escrito esto en el libro del Justo? El sol se detuvo en medio de los cielos y no se apresuró a ponerse durante casi un día entero. ¹⁴ Ni antes ni después hubo un día comparable a ese día en que YHWH obedeció a un hombre, pues YHWH combatía por Israel.

Su estructura es muy simple y se parece a un cierto número de relatos de «guerra sacral» (especialmente Ex 14; Jue 4 y 1 Sam 7):

- vv.1-5 ante la amenaza de una coalición amorrea,
- v. 6 los gabaonitas solicitan ayuda a Josué
- v. 7 Josué y «todo el pueblo guerrero» acuden en auxilio de Gabaón
- v. 8 un oráculo de YHWH alienta a Josué al combate
- vv. 9-11 de hecho, YHWH dirige el combate y siembra la confusión entre los amorreos, hasta en su huida
- vv. 12-13 a través de la palabra de Josué se cita el «libro del Justo»
- v.14 conclusión

Para evaluar un relato como éste, conviene no olvidar ese carácter estereotipado, en particular el uso en el v. 10 del verbo hebreo *hamam*, «sembrar la confusión, derrotar». Lo encontramos trece veces en la Biblia, de las cuales diez con Dios como sujeto (Ex 14,24; 23,27; Dt 2,15; 7,23; Jos 10,10; Jue 4,15; 1 Sam 7,10; 2 Sam 22,15; Sal 18,15; 144,6). Es un vocablo característico de la «guerra sacral», que encuentra en el *Deuteronomio* su formulación más acabada (Dt 2,15;

7,23 + Ex 23,27 + el sustantivo *mehûmah*, «entrega», en Dt 7,23; 28,20), a pesar de que aquí parece predeuteronomíco según P Weimar (como en Ex 14,24, Jue 4,15 y 1 Sam 7,10)

Sea lo que fuere de este punto, de nuevo estamos invitados a la prudencia. la batalla de Ayalón depende más de una construcción teológico-literaria que de un recuerdo largamente conservado, de ahí el carácter impreciso de los adversarios (v 5, «los reyes de los amorreos», v 6, «todos los reyes de los amorreos»), a pesar de que la topografía está fuertemente marcada (v. 10, «hacia la cuesta de Bet-Horôn [] hasta Azeqá»; v. 11, «en la bajada de Bet-Horôn»; v 12, «el valle de Ayalón»). Ciertamente se podrá objetar que el v. 12 alude a una cita conocida por el lector, pero también puede traducir una voluntad arcaizante tardía Citada ante todo por la redacción deuteronomista en el v 13a, no recae más que sobre el dicho poético del v 12, en torno al cual se construye el relato de la batalla. Una hipótesis plausible sería que semejante ficción reforzaba las ambiciones de Josías de ser un «nuevo Josué», habida cuenta de que el paralelo entre las dos figuras recorre todo el libro.

Le corresponde a la **redacción deuteronomista** (exilica) haber precisado algunos datos, como la identidad de los adversarios de Josué (vv. 1aβ.3 5aβ) y sus motivaciones (v. 4). A partir de ese momento, la acción adquiere una amplitud completamente distinta: se inscribe en el conjunto del libro mediante la evocación de Jericó y de Ay (v 1b), y la precisión ofrecida en el v. 5 sobre los «cinco» reyes de los amorreos «El rey de Jerusalén, el rey de Hebrón, el rey de Yarmut, el rey de Lakis y el rey de Eglón» es para poner en relación de oposición con las cuatro ciudades gabaonitas de Jos 9,17, anticipando la lista de los reyes vencidos por Josué (Jos 12,9-24); también están orientados en el sentido de esta mayor dramatización los datos geográficos de los vv 10, «hasta Maqqedá», y 11, «hasta Azeqá». Percibimos así la preocupación de esta redacción, que es la de unir en un conjunto los relatos.

Gabaón

A pesar de las cuestiones que quedaron abiertas por la estrechez de los sondeos, las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en el-Djib (= Gabaón) por James B Pritchard entre 1955 y 1962 revelan una primera ocupación del lugar a comienzos del *Bronce Antiguo*, durante la primera mitad del III milenio. A consecuencia de una brutal destrucción, esta primera fase será rápidamente interrumpida hasta el siglo XVIII, en que el lugar será ocupado durante dos o tres siglos. Después, de nuevo, una larga interrupción de ocupación durante todo el último período del *Bronce Reciente*, y no será más que hacia el 1200 (comienzos del *Hierro I*) cuando un grupo extranjero nuevo se instale en ella, que Jos 9,7 designa como *heveos*.

Esta población preisraelita de Palestina, atestiguada en la lista estereotipada de Gn 10,17, sin embargo no es conocida más en la Biblia (Ex 3,8 17, 13,5, 23,23, 33,2, 34,11, Dt 7,1, 20,17, Jos 3,10, 9,1 [7], 11,3, 12,8, 24,11, Jue 3,5, 1 Re 9,20, 2 Cr 8,7). Si hay que conceder algún crédito a Jos 9,11, parece socialmente bastante próxima a los israelitas, puesto que está dirigida por «ancianos». Pero el propio nombre *heveo* podría provenir de un error de escritura, por confusión de las letras *waw* y *resh*, muy similares en la escritura paleohebraica. Así se comprendería la lectura de Jos 9,1 LXX, que habla de *hurrutis* y no de *heveos* (o *hivitas*), aunque esto sigue siendo hipotético.

Durante esta fase de ocupación, la ciudad está rodeada por una muralla de 4 m de ancho. Más tarde, la ciudad se agrandó hacia el norte hasta alcanzar su apogeo en el período del *Hierro II* (siglos VIII-VII), en que se convierte en un importante centro comercial, hasta el punto de que Pritchard la apoda la «Burdeos bíblica». Destruída y abandonada tras la caída del reino de Israel, Gabaón no renace verdaderamente hasta el siglo I a C.

Bibliografía:

R. NORTH, «The Hivites», en *Biblica* 54 (1973), pp 43-62

«Gabaon», en J. BRIEND (ed.), *La Terre Sainte Cinquante ans d'archéologie II* París, Bayard, 2003, pp 1065-1089

Pero hay más una insistencia como ésta sobre el trágico destino de unos reyes y de sus ciudades preludia el propio

destino de Jerusalén, de suerte que «Adoni-Sédeq, rey de Jerusalén» aparece como una prefiguración de «Sidqiy-yahû» (Sedecías), el último rey de Jerusalén. Característica también de esta redacción es la fórmula de los vv. 8: «Pues yo los he entregado (*natan*) en tu mano» / 12: «En este día en que YHWH entregó al amorreo a los hijos de Israel», que se encuentra también en Jos 6,2b.17a; 8,1bβ.7b, y que pertenece al vocabulario de la «guerra sacral»; observemos de paso que el v. 12a sólo pone en escena a Josué, mientras que el v. 12b habla de los «hijos de Israel», igual que en el v. 11b: «Fueron más numerosos los que murieron por las piedras de granizo que los que mataron los hijos de Israel por la espada» (Rdt). En cuanto al v. 13a, propone una interpretación historizante del v. 12b, que no concuerda totalmente con el final del v. 13b, donde únicamente es el sol el que se detiene; se trata claramente de un añadido, igual que la conclusión del v. 15, que se inscribe en el esquema general del libro: una conquista del país por «todo Israel» (Jos 10,29.31.34.36.38).

Los cinco reyes en la cueva de Maqqedá

En estrecha dependencia de Jos 10,1.3-4, el relato de la huida y el escondite en una gruta de los cinco reyes vencidos (Jos 10,16-25) presenta un esquematismo muy grande en la escritura. Podemos atribuirlo enteramente a la redacción deuteronomista (fórmula de «transferencia» en el v. 19; el *hérem*, «anatema», en el v. 25). Además, presenta una gran inverosimilitud histórica (v. 23), ya que la conquista de Jerusalén no es anterior a David (2 Sam 5,6-9). Hay que escucharlo entonces en el discurso crítico que nace en el exilio. Encerrado entre dos menciones del regreso al «campamento de Guilgal» (10,15 y 10,43), manifiesta que Israel no puede poner pie en el país más que

cuando la tierra haya sido barrida de toda idolatría, lo que significa la presencia de los reyes vencidos y de las ciudades destruidas (10,28-43). Suena como una advertencia para Judá, pero también para sus adversarios (Dios tratará al rey de Babilonia lo mismo que Josué trató a los «cinco» reyes, de ahí el carácter anónimo de estos últimos en el v. 23, que abre a cualquier interpretación posterior).

La conquista de las cinco ciudades meridionales

Vinculada al episodio precedente por la localización (Maqqedá: vv. 16 y 28), la presentación de Jos 10,28-43 –siendo en parte discordante con el v. 23⁹– ciertamente no depende de la historia; ¿puede tratarse quizá de un conocido itinerario de invasión, el mismo que siguieron Senaquerib en el 701 (2 Re 18,13) y Nabucodonosor en el 587 (Jr 34,7)? Incluso así, la escritura obedece a un estereotipo propio del relato de «guerra sacral».

Se observarán también numerosas inverosimilitudes con respecto a la propia tradición bíblica:

- Guézer fue regalada por el faraón a Salomón cuando éste se casó con una princesa egipcia (1 Re 9,16-17), lo que está en contra de Jos 10,33;
- la conquista de Hebrón no fue llevada a cabo por Josué, sino por Caleb (Jos 14,13-15; 15,13-14; Jue 1,20); y la de Debir es obra de Otoniel, el hermano de Caleb (Jos 15,15-17; Jue 1,20);
- la ciudad de Eglón jamás aparece fuera del libro de Josué;

9 Mientras que Jos 10,23 nombra al «rey de **Jerusalén**, el rey de Hebrón, el rey de **Yarmut**, el rey de Lakis y el rey de Eglón», aquí se trata de la conquista de **Libná** (v. 29), de Lakis (v. 31), de Eglón (v. 34), de Hebrón (v. 36) y de **Debir** (v. 38).

	Libná (vv. 29-30)	Lakis (vv. 31-33)	Eglón (vv. 34-35)	Hebrón (vv. 36-37)	Debir (vv. 38-39)
«Josué, con todo Israel»	v. 29	v. 31	v. 34	v. 36	v. 38
«YHWH entregó...»	v. 30	v. 32			
«pasar a filo de espada»	v. 30	v. 32	v. 35	v. 37	v. 38
«entregar al anatema»			v. 35	v. 37	v. 39
«ningún superviviente»	v. 30	v. 33		v. 37	v. 39
«como había hecho con...»	v. 30	v. 32	v. 35	v. 37	v. 39

– las ciudades de Libná y de Lakis ya no se mencionarán antes de la época monárquica: Libná bajo Jorán (2 Re 8,22) y Lakis bajo Amasías (2 Re 14,19).

Este relato es, por tanto, puramente artificial, constituye una generalización de la conquista de las tierras bajas, siendo incompatible con otros datos (como Jos 13,1-7, que detalla las «tierras que quedan por conquistar»). Según una hipótesis verosímil (J. M. van Cangh), el redactor deuteronomista utilizó una lista de ciudades destruidas durante la campaña asiria del 701 contra Judá y la traspu-so a su perspectiva teológica: la tierra de Israel fue conquistada mediante una guerra de liberación nacional inspi-rada por Dios y llevada a cabo por «todo Israel» bajo la guía de Josué (cf. el estribillo del texto en los vv. 29.31.34.36.38). Al hacer esto, traslada al pasado un recuerdo que se había vuelto vago e impreciso.

La conquista del norte del país: Jos 11

Diversos elementos componen este capítulo: una campaña en la Alta Galilea (vv. 1-14), un resumen de estilo deuteronomista (vv. 15-20) y una tradición calebita meridional (vv. 21-23). Concentraremos, sin embargo, nuestras ob-

servaciones en Jos 11,1-14, donde encontramos de nuevo la formulación de la «guerra sacral» (**R3**), reforzada en los vv. 1b-2a.3.5.10-14 por la redacción deuteronomista. Bajo esta luz se podría restituir el núcleo josiánico del texto:

11^{1a} Cuando Yabín, rey de Jasor, se enteró de esto [...], ⁴ partió, llevando con él todas [sus] tropas, una multitud innumerable como la arena del mar, con una enorme cantidad de caballos y de carros [...]. ⁶ YHWH dijo a Josué: «No les temas a esas gentes, [...]; cortarás los jarretes de sus caballos y quemarás sus carros en el fuego». ⁷ Josué y todo el pueblo guerrero con él vinieron sobre ellos en las aguas de Merom, de improviso, y les cayeron encima [...]. ^{8b} Los persiguieron hasta Sidón la Grande y hasta Misrefot al oeste, y por el levante hasta el valle de Mispá, hasta el punto de que no hubo supervivientes. ⁹ Josué los trató como le había dicho YHWH: cortó los jarretes de sus caballos y quemó sus carros en el fuego¹⁰.

10. La lista de los reyes (vv. 1b-2a) y el elemento geográfico (vv. 2b-3) dependen de la redacción deuteronomista, lo que explica el plural del verbo en el v. 4. Asimismo, se puede atribuir a esta redacción el v. 5, centrado sobre los reyes. En el v. 6aβ, igual que en el 8a, la fórmula de entrega («YHWH les entregó en manos de Israel») es de redacción deuteronomista. En el v. 8b podemos dudar a propósito de la atribución de las precisiones geográficas a **R3**; quizá haya que ver ahí los contornos de una geografía ideal o la cita de elementos de Jos 10. La conquista de la ciudad de Jasor que sigue (vv. 10-14) recoge el esquema de los relatos de Jos 10,29-38, que hemos atribuido a la redacción deuteronomista.

Es difícil no observar también que este relato de victoria en las «aguas de Merom» toma sus rasgos del «milagro del mar» en Ex 14 (a pesar de que su paralelo más próximo es Jos 10,1-14, que pertenece también a **R3**: compárese Jos 10,8a / 11,6a; 10,9a / 11,7a; 10,10a / 11,8; 10,10b / 11,8):

	Jos 11	Ex 14
1. El enemigo se entera de una acción de Israel y toma la decisión de atacar	1a 4	5a 9a
2. Reacción de miedo de Israel e intervención divina	6	13-14
3. Derrota del adversario	8b α	24-27
4. No hay supervivientes	8b β	28b

Por tanto, el relato podría conservar un vago recuerdo histórico ligado a la instalación de las tribus del norte (Nef-talí-Zabulón) en la montaña de Galilea, cuya historia fue distinta de la del «grupo de Josué» (Efraín-Benjamín). Pero esto sigue siendo una pura hipótesis ya formulada por R. de Vaux en su *Historia antigua de Israel* (ed. original: París, Gabalda, 1971, pp. 604-609).

Lista de recuadros

Estructura del libro de Josué	p 7	El anatema	p 22
¿Qué es la historia deuteronomista?	pp 8-9	La lectura solemne de la Ley	p 31
Las etapas redaccionales	p 10	Gabaón	p 37
La confesión de fe de los paganos	p 15	El catastro (mapa)	p 43

El reparto de la tierra

El examen crítico del «catastro» propuesto en Jos 13–22 debe ser seguido con la misma atención que hemos puesto en la lectura de Jos 1–12. De esta manera aparecerá la intencionalidad teológica del libro y su compleja relación con la historia. Cada tradición debe ser examinada por sí misma, antes de ver cómo ha sido integrada en un discurso continuo (a partir del siglo vi), que tiene más de representación del pasado israelita que del propio pasado.

Las listas recapituladoras de Jos 12 (reyes vencidos al este del Jordán: vv.7-24) sirven a la vez de conclusión a la primera parte (la «conquista del país») y de transición a la segunda (el «reparto del territorio»). El detalle del reparto de las tierras según los clanes de las tribus de Israel ocupa entonces diez capítulos, que merecerían un análisis en profundidad. No podemos hacerlo aquí por falta de espacio, y remitimos al lector a otros trabajos, como el de Damien Noël, *Los orígenes de Israel*. Cuadernos Bíblicos 99. Estella, Verbo Divino, 2001, pp. 44-51, o el de Olivier Artus, *La geografía de Israel*. Cuadernos Bíblicos 122. Estella, Verbo Divino, 2005, pp. 35-42.

Habitar la tierra. Algunas breves observaciones bastarán, pues, comenzando por ésta: un «catastro» como éste supone una larga habitación de Israel en su tierra y no debería remontarse a un hipotético «tiempo de la conquista». La mayor parte de los especialistas datan estas listas como muy pronto a finales de la época monárquica (quizá bajo Josafat, apoyándose en la reforma administrativa referida en 2 Cr 17,2; aunque más seguramente bajo Josías). Sin embargo, integran diversos elementos de épocas más antiguas:

– la definición de fronteras tribales.

– El recuerdo de una migración danita de la Sefelá al norte del país (Jos 19,41-47; cf. Jue 1,34-35, trasladada al relato legendario de Jue 17–18).

– Las tradiciones ligadas a Caleb en torno a Hebrón (Jos 15,13-19; el v. 20 es una adición tardía que vincula a Caleb con Judá).

– Las tradiciones ligadas a Simeón (Jos 19,1-8); el v. 9 es una adición tardía que presenta a Simeón como una parte de Judá, cosa que era así efectivamente durante la época monárquica (cf. Gn 49,7; 1 Sam 30)¹¹.

¹¹ Que en el origen de las «listas» se encuentran elementos heterogéneos queda claro también por la diferencia de tratamiento de los conjuntos tribales; así, Jos 16 habla de los «hijos de José», cuando Jos 17 distingue claramente entre Manasés y Efraín. Asimismo se pueden observar diversos tratamientos de Judá y Benjamín: a la simple enumeración de clanes y de familias le sucede la enumeración de ciudades (lo que supone una organización social diferente y más tardía).

Esta datación explicaría la extraordinariamente detallada descripción de los accesos a Jerusalén (Jos 15,7-11), que traduce la ideología judaíta subyacente al conjunto (perceptible en Jos 15,21-62 y 18,21-28). Pero se puede ver también ahí una visión idealizada de la tierra tras el regreso del exilio. En este caso se trataría de una mirada «en competencia» con relación a la perspectiva de Ez 47,13-48,29, que también presenta un reparto del país entre las doce tribus, limitando el espacio al oeste del Jordán.

Un catastro de la época del Josías. Si nos atenemos a la primera hipótesis, el «catastro» habría tomado lugar en el libro en la época de Josías (en relación con la redacción **R3**). Su finalidad sería la de legitimar las ambiciones

territoriales de este rey. Recogido y ampliado durante el exilio, este conjunto fue releído a la luz de los trágicos acontecimientos como «don inalienable» de la tierra a Israel (**Rdt**), antes de que algunos retoques sacerdotales introdujeran en él, sobre todo en el conjunto ligado al santuario de Siló –ya que se cita en cabeza–, la función a partir de ese momento preponderante del sacerdote Eleazar (Jos 14,1; 19,51; 21,1) y después de su hijo Pinhas (Jos 22,13.30.32). Jos 19,51 añade incluso que el reparto mediante las suertes se lleva a cabo «en Siló, ante YHWH, en la puerta de la tienda del encuentro», lo que vincula teológicamente la acción al final de libro del Éxodo: «La nube cubría la tienda del encuentro y la gloria de YHWH cubría la Morada» (Ex 40,34).

Estructura de los caps. 13-22: el reparto del territorio entre las tribus

Jos 13: balance histórico y geográfico

- *primera introducción* vv 1-7 las tierras que quedan por conquistar
- *segunda introducción* vv 8-14 recapitulación de las conquistas al este del Jordán (seguida por un esbozo de conjunto en los vv 15-33)

Jos 14-17: el reparto en Guilgal

- *introducción* 14,1-5
- al sur, la parte de Caleb (14,6-15) y de Judá (15,1-63)
- en el centro, la parte de Efraín (16,1-10) y de Manasés (17,1-17)

Jos 18-19: nuevo reparto en Siló

- *introducción* 18,1-10
- en el centro, la parte de Benjamín (18,11-28)
- en el sur, la parte de Simeón (19,1-9)
- en el norte, la parte de Zabulón (19,10-16), de Isacar (19,17-23), de Aser (19,24-31), de Neftalí (19,32-39), de Dan (19,40-47) y la parte personal de Josué en Efraín (19,49-50)

Jos 20: las ciudades de asilo para los criminales involuntarios (cf Dt 19,1-13)

Jos 21,1-42: las ciudades levíticas (entre los hijos de Qehat, de Gersón y de Merari)

Jos 21,43-45: conclusión del reparto

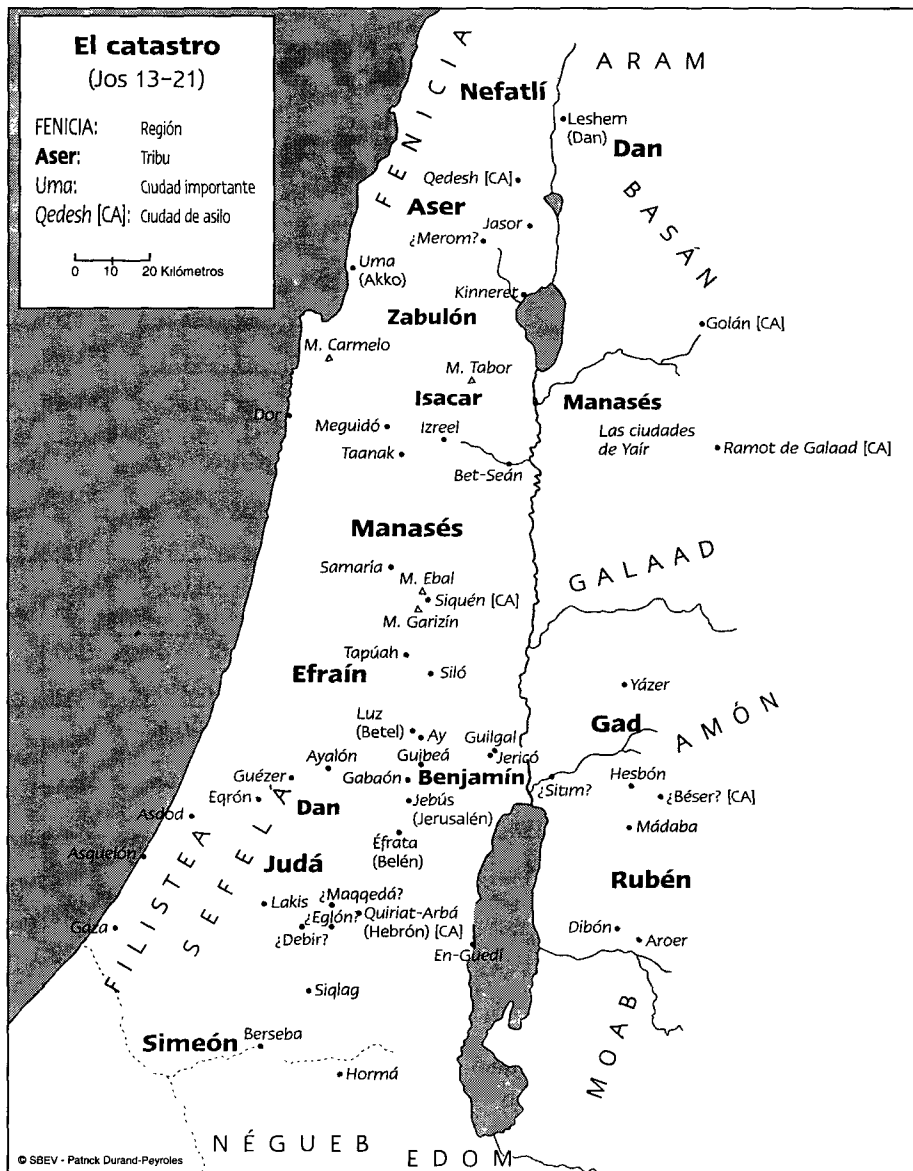
Jos 22: regreso sobre las tribus transjordanas

El catastro

(Jos 13-21)

FENICIA: Región
Aser: Tribu
Uma: Ciudad importante
Qedesh [CA]: Ciudad de asilo

0 10 20 Kilómetros



Discurso de Josué y alianza en Siquén

Los grandes discursos concluyen el libro. El primero (cap. 23), de estilo exhortativo, está sin localización precisa, mientras que el segundo (cap. 24), bajo la forma de una recapitulación histórica, se inscribe en el marco de una alianza sellada con las tribus en Siquén.

Una cierta teología de la alianza vincula ambos discursos. La estructura de los tratados de vasallaje en uso en el imperio asirio en el siglo vii (heredados a su vez de los hititas en el siglo xiv) imprime su huella en Jos 23 y queda insinuado en Jos 24. Pero las divinidades invocadas como testigos por los asirios son evidentemente relegadas, y en lugar de un ser humano, tan poderoso como se quiera, es $\Upsilon\eta\omega\eta$ sólo el que es confesado como soberano. El recuerdo histórico de sus beneficios fundamenta un compromiso recíproco. En ello se puede adivinar, proyectada a los tiempos fundadores, la actitud religiosa y política del rey Josías y de los escribas deuteronomistas que le admiraron.

Jos 23: un discurso-programa

Por su estilo deuteronomista y sus temáticas, este largo discurso de Josué a Israel «mucho tiempo después de que $\Upsilon\eta\omega\eta$ hubiera concedido el descanso a Israel frente a todos sus enemigos de alrededor» (v. 1) remite al discurso inaugural de Jos 1,2-9:

	Jos 1	Jos 23
La misma evocación histórica: los beneficios de Dios hacia su pueblo	vv. 2-4	vv. 2-4
La misma promesa de asistencia divina	v. 5	v. 5
La misma exhortación sobre la fidelidad a la Ley	vv. 6-9	vv. 6-16

En la economía general de la obra, si el primero marca la transición con el tiempo del desierto (Jos 1,1: «Después de la muerte de Moisés, siervo de $\Upsilon\eta\omega\eta$ »), el segundo abre a la época de los Jueces (Jos 23,1: «Cuando Josué se hizo viejo y entrado en años») y concluye el tiempo del reparto.

El descanso. De hecho, Jos 23,1b (la avanzada edad de Josué) forma inclusión con Jos 13,1, mientras que Jos 23,1a (el descanso concedido por Dios) enlaza con Jos 21,43-45. Esta temática del «descanso» (*nuaḥ*) es un mo-

tivo típicamente deuteronomista (Dt 3,20; 12,10-11; 25,19) que en parte está ligado a la elección de Israel y a la erección del Templo (cf. 2 Sam 7,1a). Así pues, bajo esta luz, Jos 23 es más que un discurso conclusivo, ofrece una clave teológica que abre a una espera y que hallará su cumplimiento en la oración de dedicación de Salomón (1 Re 8,56). Como observa con razón la TOB (*Traduction Oecuménique de la Bible*), «la institución del santuario es el signo de esta paz dada por Dios». De igual modo, en la

prolongación de esta teología, y vinculando la obra a su constructor, el libro de las *Crónicas* hará de Salomón un «hombre de descanso» (1 Cr 22,9), por oposición a su padre David, «hombre de guerra» (1 Cr 28,3).

La alianza. Más allá de esta introducción, el cuerpo del discurso recoge *grosso modo* la estructura de un tratado de alianza, sobre el modelo de los tratados de vasallaje hititas (siglo XIV) y asirios (siglo VII).

Estructura de los tratados de vasallaje	Estructura del discurso en Jos 23
(1) Preámbulo (nombres y títulos del soberano)	v. 3: «YHWH, vuestro Dios»
(2) Prólogo histórico	vv. 2-5: recuerdo de la conquista y del don de la tierra por Dios
(3) Cláusula general básica (mandamiento fundamental de la fidelidad)	vv. 6-7: «Seréis muy firmes en observar y practicar todo lo que está escrito en el libro de la Ley de Moisés, sin desviaros a derecha o izquierda [.].»
(4) Cláusulas particulares (disposiciones específicas)	vv. 7b-8: rechazo de cualquier idolatría y vinculación exclusiva a Dios
(5) Apelación a testigos (las divinidades garantes del pacto)	vv. 11-16: advertencia final
(6) Sanciones (bendiciones y maldiciones)	
(7) Documento del pacto (conservación y lectura del documento en fechas fijas)	

Entre las fórmulas clave del discurso hay que fijarse en la designación de la tierra como «buena tierra» (*ha'adamah hattôbah*, vv. 13.15) / «buen país» (*ha'arets hattôbah*, v. 16), un don al que Israel debe responder mediante la fidelidad si no quiere ser expulsado de ella (cf. Dt 4,26, 8,19-20; 11,13-17, 28). Asimismo, la fidelidad a la Ley constituye el núcleo del discurso, como eco directo de Deuteronomio (p. e., Dt 5,29-32) y de Jos 8,30-35 (leído más arriba), que desarrolla esta misma teología

La advertencia final debe llamar nuestra atención, habida cuenta de que en ella son explícitas las alusiones al exilio: v. 13, «hasta que seáis expulsados (*'abad*) de esta buena tierra» / v. 16, «y seréis expulsados (*'abad*) pronto del buen país que os ha dado». En este contexto, el verbo *'abad*, «errar sin destino», «ser expulsado», constituye en alguna medida el correlato negativo de la confesión de fe de Dt 26,5b-9: «Mi padre era un arameo errante (*'obed*)», de modo que A. Soggin habla aquí de «una forma de exége-

sis tipológica [...]: las decisiones propuestas a Israel durante el desarrollo de la conclusión de la conquista (por supuesto tal como las veía el Dtr) son el "tipo" de las decisiones ante las que se encuentra el pueblo en el momento de la restauración» (Josué. CAT, 5a. Neuchâtel, 1970, p. 162). Mientras que Israel está en el camino de regreso al «buen país», debe elegir resueltamente la vida (la confesión de fe) y no la muerte (la apostasía). El discurso de Jos 23 trata anticipadamente de la historia.

Jos 24: una relectura midrásica de la historia

Sin que tenga establecido formalmente un lazo con el discurso que precede, Jos 24,1 («Josué reunió a todas las tribus de Israel en Siquén») abre el último desarrollo del libro, la alianza sellada con Israel (vv. 1-28), seguida por la muer-

te de Josué (vv. 29-31) y un breve regreso sobre los huesos de José (v. 32), que pone punto final a una acción comenzada hace mucho tiempo (cf. Gn 50,24-25; Ex 13,19). Esta sepultura «en Siquén, en el campo que Jacob había comprado por cien piezas de plata a los hijos de Jamor, padre de Siquén» (cf. Gn 33,19), concluye el tiempo del éxodo y de la conquista, mientras que se borran las últimas huellas de la generación del desierto (la muerte de Eleazar, el hijo de Aarón, en el v. 33). De esta manera, después de haber abierto una salida hacia el futuro (la alianza), el libro manifiesta también el anclaje en el pasado.

Un midrás antológico. Antiguamente, numerosos autores concedían un trasfondo histórico a la alianza sellada en Siquén (R. de Vaux). Nuestra lectura del libro invita más bien a no ver en ella más que un midrás tardío, de estilo postdeuteronomista¹², cuyo paralelo más próximo sería Neh 9,6-32. Ésta es su estructura:

- | | |
|------------------|--|
| v. 1 | convocación de la asamblea en Siquén |
| vv. 2-15 | discurso de Josué |
| – v. 2 | titulatura divina |
| – vv. 2b-13 | preámbulo histórico (en siete etapas: 2b; 3-4; 5; 6-7; 8; 9-10; 11-13) |
| – vv. 14-15 | exhortación a elegir entre YHWH y los ídolos |
| vv. 16-24 | respuesta del pueblo |
| – vv. 16-18 | compromiso del pueblo de seguir a YHWH |
| – vv. 19-21 | reafirmación por Josué del exclusivismo yahvista |
| – v. 22 | menciones de los testigos |
| – vv. 22-24 | de nuevo el compromiso del pueblo |
| vv. 25-28 | sello del pacto sobre una piedra-testigo |
| v. 28 | disolución de la asamblea |

12. M. ANBAR, *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24,1-28)*. Francfort del Meno, Peter Lang, 1992.

Igual que en Jos 23, se puede adivinar insinuado el modelo literario tomado de los tratados de vasallaje: titulación, recuerdo histórico, compromiso a la fidelidad, disposición específica –el exclusivismo yahvista–, apelación a testigos (cf. «vosotros sois testigos contra vosotros mismos», v. 22) e incluso la mención de un documento (la piedra) Pero hay más.

Relato «antológico», Jos 24 desarrolla numerosos temas contenidos en el conjunto de la Torá. A título de ejemplo, consideremos lo que se dice de Jacob (v. 2): la evocación del hábitat de los Padres «más allá del río» está directamente tomado de Gn 31,21, mientras que de Gn 31,19-21.34-35 proviene el tema del politeísmo de los Padres. La exhortación final a «deshacerse de los dioses extranjeros que están entre vosotros» (v. 23) es un nuevo eco de esta figura: basta leer la exhortación de Jacob a sus esposas en Gn 35,2 4. Y la piedra erigida por Josué como testimonio de alianza (vv. 26-27) remite a la alianza sellada entre Jacob y Labán según Gn 31,45.48.

Encontraremos este mismo tipo de escritura en lo que concierne a la evocación del Éxodo en los vv. 5-7, a través de numerosos préstamos de Ex 14: «Golpeé a Egipto [...] Los egipcios persiguieron a vuestros padres con carros y caballeros [...] Gritaron a YHWH, que puso una nube entre vosotros y los egipcios, hizo caer sobre ellos el mar, que los cubrió. Vuestros ojos vieron lo que hice en Egipto».

En cuanto a la propia exhortación, recoge los términos clave de Dt 6:

- «viñas y olivares que no habíais plantado y de los que comisteis»: Jos 24,13 y Dt 6,10-11,
- «temed a YHWH y servidle»: Jos 24,14 y Dt 6,13-14;
- «es un Dios celoso [...] Si abandonáis a YHWH para servir a dioses extranjeros, él se apartará: os hará daño y os exterminará»: Jos 24,19-20 y Dt 6,14-15

Rasgos que manifiestan el carácter tardío de una escritura que bebe en todas las tradiciones de la Torá. Aun cuando sólo cinco textos comienzan su retrospectiva histórica con la época patriarcal (Dt 4,37-38; 26,5b-10; Sal 105; Neh 9,6-32; Jos 24), lo cual es un nuevo indicio de escritura tardía.

Josué y Moisés. Al final del libro, Jos 24 propone, pues, una síntesis acabada de la historia a través de la figura de Josué, que aparece como «un nuevo Moisés». El hecho es tanto más importante cuanto que la mención de Moisés en cabeza del v. 5 («Yo envié a Moisés y a Aarón») está ausente del griego y podría constituir –según M. Anbar (nota 12)– una adición del texto hebreo, que rompe el equilibrio del versículo. Si esto es así, «Moisés» no sería explícitamente nombrado en la retrospectiva histórica. M. Anbar deduce de ello consecuencias teológicas importantes: «Después de que la escuela Dtr atribuyera a Josué la conquista de Canaán –conquista “ideológica” sin fundamento histórico–, un escriba posterior dio un paso más al atribuirle las características de Moisés» (o. c., p. 144).

Su manera de hablar en el v. 2 («Así habla YHWH, Dios de Israel») y la elección que le impone a Israel en el v. 15 (tener que decidir entre YHWH y los ídolos) lo alinean con los profetas (cf. 1 Re 18,21), del que Moisés es la figura más acabada según Dt 34,10. Y es como «nuevo Moisés» como concluye «una alianza para el pueblo» y le fija «un estatuto y un derecho» (v. 25) consignados en las palabras de un libro (v. 26a) y garantizados por la erección de una piedra-testigo (v. 26b).

Semejante trabajo de reescritura a partir de escrituras anteriores, que llegará incluso a producir por imitación literaria y desarrollo midrásico una nueva interpretación, se encuentra en otras partes en la Biblia. Baste pensar en la obra del Cronista, hacia el siglo IV a. C., que elabora nuevamente la historia ya consignada en los libros de *Samuel* y de los *Reyes*

Conclusión: no temer al «Dios guerrero»

Hemos partido de la dificultad actual para leer el libro de Josué, tanto desde el punto de vista del historiador como del creyente. Al final de este estudio percibimos mejor (al menos así lo esperamos) lo que constituye su complejidad: el libro tiene que ver más con la *celebración* de la unidad de Israel conquistando su tierra que con el simple relato del pasado.

Al servicio de esta «tesis», las diversas tradiciones –culturales a veces, frecuentemente tribales y locales– están integradas en un discurso continuo que «representa» el pasado en función de un presente trágico: la pérdida de la tierra y el exilio judaíta. Dado el esquematismo de la «guerra sacral» recogida sin cesar –fuera de cualquier eficacia real– y que hace de esta «conquista» un don, la invitación final que se hace a Israel de permanecer fiel a la Ley (Jos 23), seguida por la alianza concluida en Siquén entre las tribus y erigida como memorial para las generaciones futuras (Jos 24), ofrece su verdadero sentido.

A partir de ahí, y aunque desconcertante en su forma, el libro entero se convierte en una «confesión de fe», incluidos los relatos de guerra, que invitan menos a la imitación que a ponerse en manos de una providencia que trasciende la impotencia del presente. ¿No es eso lo que hay que entender cuando la víctima grita pidiendo auxilio y Dios se «compromete» en lo humano para librar a su ele-

gido? Esta violencia, aunque no sea elegida, está guiada –como hemos visto– por un discurso ambiente agresivo. Basta comparar aquí Jos 10,8-11 con el oráculo del dios Asur al rey Asarhadón citado en *El libro de los Jueces*. Cuadernos Bíblicos 125. Estella, Verbo Divino, 2005, p. 8

Sin embargo, decir esto no basta, porque hay que asumir también como actual semejante representación. Como escribe acertadamente A. Wénin, «ciertamente no es el menor mérito del Dios violento arrancarnos de un saber confortable sobre Dios para remitirnos al misterio insondable del Nombre inefable, para obligarnos a seguir buscando» («Le Seigneur est un homme de guerre», en *Christus* 192 [2001], p. 404). A partir de ahí, el trabajo debe llevarse a cabo tanto en el lector como sobre el texto bíblico leído de forma global y crítica, y no querer recibir más que una imagen «políticamente correcta» de Dios lo convertiría en un ídolo, puesto que Dios sería «representable» en un discurso absolutamente domeñado.

Con su escritura y sus múltiples relecturas, que no dejan de actualizar el discurso, el libro de Josué da testimonio entonces de la encarnación de una palabra. Leerlo desde el único modo de la narración histórica supondría traicionarlo, pues el libro dice más que la «conquista», expresa la fe de un pueblo en la tormenta de la historia. No resi-

de ahí su menor interés. La verdadera dificultad estriba menos en su «letra» que en el modo de «leerla». Más que ningún otro libro bíblico, *Josué* apela al exigente trabajo de interpretación, la perspectiva crítica del historiador y del creyente. Es lo que hemos tratado de hacer. Al lector le corresponde decir si lo hemos logrado.

Para continuar el estudio

Introducciones

- D. M. GUNN, «Josué & Juges», en R. ALTER / F. KERMODE (eds.), *Encyclopédie littéraire de la Bible*. París, Bayard, 2003 (orig. inglés de 1987), pp. 142-161.
- Th. ROMER, «Josué», en Th. ROMER / J.-D. MACCHI / CH. NIHAN (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*. Col. Le Monde de la Bible 49. Ginebra, Labor et Fides, 2004., pp. 251-263.

Comentarios

- G. AUZOU, *El don de una conquista. Estudio del libro de Josué*. Col. Actualidad Bíblica 4. Madrid, Fax, 1967 (libro sugestivo, aunque ya anticuado).
- J. A. SOGGIN, *Le livre de Josué*. Col. CAT 5a. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1970.
- R. G. BOLING, *Joshua*. Col. The Anchor Bible 6 Nueva York, Doubleday, 1982.
- M. NAVARRO PUERTO, *Los libros de Josué, Jueces y Rut*. Col. Guía Espiritual del Antiguo Testamento. Madrid-Barcelona, Ciudad Nueva - Herder, 1995, pp. 41-79 (comentario de textos seleccionados).
- R. D. NELSON, *Joshua*. Col. The Old Testament Library. Louisville, Westminster Press, 1997 (excelente).
- J. L. SICRE DIAZ, *Josué*. Col. Comentario Teológico y Literario del Antiguo Testamento. Estella, Verbo Divino, 2002

Estudios particulares

- G. PEREZ, *Josué en la historia de la salvación*. Madrid, La Casa de la Biblia, 1972.

- J. BRIEND, «Quand Bible et archéologie ne concordent pas: la prise de Ai», en *Bible et Terre Sainte* 151 (1973), pp. 7-17.
- J. A. SOGGIN, «Jéricho: anatomie d'une conquête», en *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (1977), pp. 1-17.
- J. SANMARTIN ASCASO, *Las guerras de Josué*. Estella, Verbo Divino, 1982.
- J. BRIEND, «Israel et les Gabaonites», en *La Protohistoire d'Israël*. París, Cerf, 1990, pp.121-182.
- , «Une liturgie autour de Jéricho», en *Le Monde de la Bible* 69 (1991), pp. 25-28.
- J.-M. VAN CANGH, «Les origines d'Israel et de la foi monothéiste. Apports de l'archéologie et de la critique littéraire», en *Revue Théologique de Louvain* 22 (1991), pp. 305-326 y 457-487.
- J. BRIEND, «Les sources de l'histoire deutéronomique. Recherches sur Jos 1-12», en A. de PURY / Th. ROMER / J.-D. MACCHI (eds.), *Israel construit son histoire. L'historiographie deutéronomique à la lumière des recherches récentes*. Col. Le Monde de la Bible 34. Ginebra, Labor et Fides, 1996, pp. 343-374.
- J.-M. VAN CANGH, «Les livres de Josué et des Juges confrontés à l'archéologie récente», en *Revue Théologique de Louvain* 28 (1997), pp. 161-188.
- J. CAZEAUX, *Le refus de la guerre sainte. Josué, Juges et Ruth*. Col. Lectio Divina 174 París, Cerf, 1998, pp. 17-126
- «Josué», en *Foi & Vie, Cahier Biblique* 37 (1998). Artículos de Th. ROMER, P. GUILLAUME, C. LANOIR, C. DIERTERLE, J. BRIEND, A. GRAEME AULD, J. MOATI-FINE, C.-S. EHRLICH, J.-P. FAYE.
- J. A. SOGGIN, «L'installation en Canaan», cap 5 de *Histoire d'Israel et de Juda*. Col. Le livre et le rouleau 19. Bruselas, Lessius, 2004, pp 127-164.

Actualidad

ACONTECIMIENTOS

¿Cómo capta la Biblia la historia?

Por Alain Marchadour
Jerusalén

Para su XXI Congreso (29 de agosto a 2 septiembre de 2005), la Asociación Católica Francesa para el Estudio de la Biblia (ACFEB) decidió estudiar las relaciones tan discutidas entre la Biblia y la historia. Antes de la publicación de las actas, el autor de este artículo propone aquí algunas líneas de fuerza que a su entender se desprenden de las diversas contribuciones.

Desde el Renacimiento y la Reforma, la crítica se ha desarrollado en torno a la historicidad de los reatos bíblicos. Sobre este extremo, no negociable según una determinada tradición católica, es sobre el que se anudó, a comienzos del siglo xx, la crisis modernista. Con el descubrimiento arqueológico de numerosos textos babilónicos, varios relatos bíblicos perdieron la originalidad, la antigüedad y, al menos en un sentido estricto, la verdad que se creía hasta entonces. Para tomar conciencia de las nuevas cuestiones planteadas a la exégesis cristiana, basta releer las conferencias del P. Lagrange en 1902 en Toulouse sobre el método histórico, que le costaron tantas dificultades con el Magisterio. Así pues, la ACFEB ha retomado la cuestión en el prestigioso marco del Seminario de Issy-les-Moulineaux, el mismo lugar donde antaño se desarrollaron, en torno a Bossuet, las conferencias sobre el quietismo y el puro amor.

Se ha podido calibrar la importancia de los desplazamientos y de las necesarias aperturas para continuar pensando en la historia como lugar de revelación en los tiempos que vivimos.

Desplazamientos

Ya en 1964, en su *Teología del Antiguo Testamento*, que fue una de las obras más estimulantes para la exégesis, G. von Rad escribía de forma premonitrice: «La antigua imagen de esta historia que la Iglesia había adoptado con confianza se ha descompuesto pieza a pieza. Este proceso es irreversible, y por otra parte aún no ha terminado». La intervención de **Jean-Louis Ska**, como apertura del congreso, constituyó una brillante demostración de ello. ¡Cuánto camino recorrido desde la lectura precrítica que identificaba historia del mundo y de la humanidad con la pre-

sentación que hacía de ello la Biblia! J.-L. Ska supo dibujar el cuadro de las diversas aproximaciones de la historia, desde los años 1940 a nuestros días. Para G. von Rad no existe más que una historia verdadera, la «historia de la salvación», que se abre con el *credo* histórico de Israel (Dt 26) y que apenas tiene relación con la historia real. Un poco después, por la misma época, M. Noth desplaza el cuestionamiento sobre la historia literaria y teológica. Esto supone la obra magistral, válida todavía hoy en sus intuiciones esenciales, de la «historia deuteronomista». Este proyecto histórico, nacido durante el exilio en un ambiente profético, se extiende desde el *Deuteronomio* hasta el *segundo libro de los Reyes*, sirviéndose de documentos de archivos e interpretando la historia de Israel y de Judá a través de largos discursos situados en momentos estratégicos. Se trata de la historia auténtica, con utilización de fuentes, periodización y juicio crítico (cf este mismo Cuaderno, pp. 8-9).

La negación de la historia

En torno a los años setenta, como reacción contra aquellos que, como R. de Vaux, encontraban en los relatos de los patriarcas y del Éxodo numerosas correspondencias con la historia profana, se desarrolla un acercamiento marcado por la sospecha contra una confianza excesiva en la historicidad de los relatos bíblicos. La Escuela de Copenhague y otros historiadores minimalistas oponen naturalmente la «historia normal», la que el historiador reconstruye a partir de documentos, y la «historia inventada», la que se encuentra en la Biblia. Este cuestionamiento recae sobre todo sobre los patriarcas y el Éxodo, de los que intentan eliminar cualquier vinculación con hechos realmente sucedidos. Tanto más cuanto que la investigación arqueológica cree encontrar en las excavaciones una confirmación del carácter marcadamente ficticio de los relatos salomónicos y davidicos. Para estos autores, son Ezequías o Josías (siglo VII a. C.) los que abren la época de la verdadera historia. Es a partir de este período cuando el pasado ha sido releído, el de estos reyes, pero también el de Moisés y el de los patriarcas.

La intervención de **Thomas Römer** se inscribe plenamente en esta línea. Para él, la consistencia histórica de los relatos patriarcales y del Éxodo ya no es defendible. No sólo la secuencia Abrahán/Isaac/Jacob es artificial y tardía, sino que las propias figuras históricas de los patriarcas no resisten el examen crítico de los textos. Th. Romer habla de «una imposible reconstrucción de una

época patriarcal» y de «la difícil búsqueda del Éxodo y del Moisés históricos». Los relatos de los patriarcas y del Éxodo no son historia, si nos atenemos a los criterios planteados por Herodoto o Tucídides: búsqueda rigurosa, interrogatorio de testigos, periodización, investigación de fuentes, coincidencia con la gran historia del Próximo Oriente en el segundo milenio y juicio crítico. Para Th. Romer, sólo es en el tiempo del exilio cuando se constituyó la vinculación entre el Éxodo y los patriarcas. Para subrayar mejor la complejidad de la historia bíblica, muestra, con ayuda de ejemplos, que la Biblia no tiene problemas en proponer varias versiones irreconciliables de un mismo acontecimiento: así la visión de una presencia pacífica en la tierra junto a otros clanes no israelitas cohabita con la versión guerrera de una ocupación de Canaán. Otro ejemplo: el mismo acontecimiento de la salida de Egipto se presenta, bien como una huida, bien como una expulsión.

La escritura de la historia

Esta presentación de la historia por la crítica moderna, como toda reconstrucción histórica, debe ser recibida no como una certeza, sino como una hipótesis. No es unánime entre los exegetas, sobre todo cuando adquiere una forma radical, que excluye cualquier posibilidad de tradiciones anteriores a los escritos. De este Congreso se saca la convicción de que las hipótesis de los exegetas van acompañadas inevitablemente por la propia subjetividad del historiador. En Israel, por ejemplo, ellas oponen violentamente escuelas de pensamiento, acusándose recíprocamente de manipular la historia con fines políticos.

Sin embargo, un cierto consenso tiende a establecerse entre los intervinientes para subrayar la importancia del exilio (siglo VI a. C.) como tiempo de puesta por escrito de tradiciones. Y es aquí donde la historia encuentra su lugar, sin tener complejos en relación con el modelo de los historiadores griegos, como Herodoto.

La exposición de **Jean-Marie Carrière**, ilustrada con textos muy iluminadores como 2 Re 17, 1 Sam 12 y Jos 23, hizo que apareciera la importancia del trabajo de interpretación del pasado llevada a cabo por el historiador deuteronomista, quien, según M. Noth, es un «recopilador de tradiciones y un narrador de la historia de su pueblo, responsable de una obra de arte que merece nuestro respeto». En esta obra, las secuencias están articuladas, la periodización bien marcada, la interpretación de los hechos perfectamente subrayada, en particular en momentos decisivos: advenimiento de la monarquía, caída de Samaría, conquista de Je-

rusalén, etc. En un momento trágico de su historia (el exilio), un grupo de creyentes hizo una obra histórica al releer el pasado para tratar de comprender cómo se había llegado a semejante desastre y en qué condiciones aún era posible una esperanza

Por su parte, **Anne-Marie Pelletier** valoro el discurso profético como «crisol de un pensamiento bíblico del tiempo y de la historia» El profeta Isaías, estudiado especialmente aquí, en las parábolas del labrador y de la viña, revela una profundidad de la historia accesible solamente a los «corazones pobres» (Is 66,2) Entonces se puede percibir, tanto en los relatos como en el libro en su conjunto, el designio del Dios de la historia hasta en los momentos más opacos y más desconcertantes de la aventura de Israel

Historia y arqueología

Hoy, cuando sus métodos se han convertido en más rigurosos (cf CB 131, pp 4-19), la arqueología ya no acepta ser tratada como criada de la Biblia. La «nueva arqueología», aparecida en los años 1960 en particular en Israel, pretende ser científica y no confesional. Estudia el pasado humano trabajando sobre espacios más extensos que los lugares tradicionales («arqueología regional») y tomando en cuenta todo un conjunto de datos: osamentas, grano, aceite, vino, producción de piedra, tumbas, instalaciones diversas, pero también todo lo que concierne a la relación con el medio: deforestación, irrigación, desmonte, ecología, medio humano, economía, actividades artísticas, mentalidades, creencias.

Pero hoy existe el riesgo para la arqueología de querer imponer al texto bíblico síntesis históricas que superan sus propias competencias. **Jacques Briand** hizo una convincente demostración de ello a partir de Josué 2-12. Partiendo de las excavaciones arqueológicas de K Kenyon, confirmó que las ciudades de Jericó y Ay no estaban ocupadas en el momento de la presumible llegada de los hebreos, entre los siglos XIII y XI a. C. Mediante un análisis literario, mostró que algunas dificultades lógicas del relato llevan la huella de lecturas más tardías. De ello concluye, por ejemplo, que el juramento de tratar con favor al clan de Rahab (Jos 2,12-13), así como a los gabaonitas (Jos 9,17-19), es el indicio de una relectura que apunta a justificar, en un momento en que era discutida, la presencia en medio de Israel de dos clanes no israelitas. La historicidad de estos capítulos no está en el plano de los acontecimientos, sino que remite a realidades sociológicas posteriores.

Historia y ficción

La intervención de J Briand subrayaba que la parte de ficción del relato supone una dimensión histórica. Dos intervenciones desarrollaron este aspecto. **Thomas Römer** mostró perfectamente el carácter no histórico de la figura patriarcal de José. La historicidad de este relato está en buscar en la historia de la comunidad judía de Alejandría, que presenta a este personaje como un arquetipo de la diáspora. El relato confirma la posibilidad para un judío de integrarse en la sociedad egipcia, encontrar en ella su lugar e incluso ocupar en ella funciones importantes. **Jean-Daniel Macchi** hizo una demostración idéntica a partir del libro de Ester. Subrayó los sorprendentes paralelismos entre el libro bíblico y la literatura griega influida por la persa. «Las semejanzas son tales que el libro de Ester puede ser considerado como un representante judío del género literario griego del relato historiográfico sobre Persia, el "pérsico"». Este relato novelesco nos informa sobre las relaciones entre judíos y griegos en Alejandría a comienzos del siglo III a. C. Ambas comunidades cohabitan hasta el punto de que algunos judíos acceden a importantes responsabilidades, al mismo tiempo, una parte de la *intelligentsia* griega juzga negativamente el particularismo judío. Así, la ficción sirve de vehículo para transmitir una enseñanza y para describir una situación histórica determinada.

Marie-Françoise Baslez, presentando el período del segundo Templo como el apogeo del género literario histórico en la cultura judía, rehabilita la dimensión histórica de los libros bíblicos de este período de después del exilio. Su profundo estudio, a partir de documentos bíblicos y no bíblicos, sobre la constitución de las bibliotecas y los archivos y sobre la circulación de documentos entre Jerusalén y Alejandría es una ilustración de ello.

Historia y salvación

Para los exegetas presentes, el debate no era solamente académico. Según la fórmula de uno de los conferenciantes: «¿En qué Dios creemos al final de este congreso?» Es evidente que la visión de la historia de la salvación ha conocido desplazamientos significativos durante los veinte siglos de historia del cristianismo. Hoy, tomar en consideración la escritura de la historia obliga a abandonar una visión ingenua de la historia sagrada que tomaba todos los hechos literalmente. El descubrimiento de la literatura del Próximo Oriente desde el siglo XIX y la toma en cuenta de la dimensión literaria de los escritos bíblicos llevan a interpretar de otra mane-

ra la historicidad Pero la dimensión histórica de la historia de la salvación no es facultativa en la fe cristiana, la cual sigue siendo una fe que se inscribe en el tiempo Dios precede al hombre uniéndose a él a través de la aventura del pueblo de Israel, que, para los cristianos, se cumple en la figura de Jesús de Nazaret. El tiempo histórico del exilio fue para Israel –y para los cristianos– un período fecundo, a lo largo del cual Israel tomó conciencia mejor de su identidad a través de la puesta por escrito de su historia Es principalmente la decisiva aportación del deuteronomista, auténtico historiador, que tiene su puesto junto a Herodoto y Tucídides

Invitado por los exegetas, el teólogo **Christoph Theobald** supo mostrar la necesidad, pero también las condiciones, para los creyentes, de una teología bíblica de la historia para nuestro tiempo Ésta deberá llevar necesariamente las marcas de nuestra época laicizada y herida por la tragedia de la Shoah y de todos los genocidios cometidos por el hombre contemporáneo Por tanto, debe ser modesta, fragmentaria, atenta a respetar los desafíos éticos de nuestras sociedades y estar dispuesta a continuas revisiones El recorrido de los profetas y su lectura de la historia nos enseñan que, ayer igual que hoy, existen los riesgos de callejones sin salida, y que, para protegerse de ello, hay que releer las Escrituras, y especialmente el recorrido del Siervo sufriente. Dios precede al hombre en la historia y el destino de los vencidos puede ser un camino de sentido, como lo encarna el destino del Siervo de Isaías, prefigurando para los cristianos el recorrido de Jesús crucificado y resucitado.

Exégesis y pastoral

Los lectores de los Cuadernos Bíblicos frecuentemente están comprometidos en un trabajo de formación o de animación pastoral

¿Cómo pueden sacar provecho de las diversas aportaciones de este congreso? **François Brossier** propuso algunas iluminaciones haciendo calas en los documentos catequéticos disponibles entre 1967 y la actualidad. Eligió dos ejemplos: la figura de Abrahán y el milagro del paso del mar en el Éxodo. Constató que las representaciones de la relación Biblia–historia dependen de dos factores: la divulgación de la investigación exegética –recibida con una diferencia en el tiempo y una simplificación a veces caricaturesca– y la forma de vivir la relación revelación–experiencia humana

Evidentemente, los catequistas tienen necesidad de estar informados de las investigaciones en curso Pero los exegetas deben proponer una divulgación que evite transformar las pistas de investigación en verdades dogmáticas definitivas. La atención a los textos, con las aportaciones de la narratología, puede ser una manera de escapar a los peligros de una simplificación excesiva El texto, tal como está, habla, hay que leerlo como un documento que ha conservado las huellas de una revelación y que espera de los lectores que le vuelvan a dar vida

Añadamos que las aportaciones fragmentarias e hipotéticas de la crítica deben ser puestas al servicio de una lectura canónica del libro revelado, Antiguo y Nuevo Testamentos. Únicamente el libro acabado, que lleva las huellas de las diversas peripecias de la historia de Israel, refleja fielmente la historia de la salvación, en su complejidad y en su progreso. La historicidad de la Biblia remite a la larga historia de Israel, meditando, a través de diversos géneros literarios, sobre las peripecias de su historia Para el cristiano, esta historia de salvación se ha cumplido en Jesús narrado en los evangelios y en los otros escritos del Nuevo Testamento y celebrado en el culto, donde la historia, nuestra historia, frecuentemente caótica y oscura, encuentra su plena coherencia

Biblia e historia según Paul Ricoeur

Por François-Xavier Amherdt
Facultad de Teología, Friburgo

F.-X. Amherdt ha dedicado últimamente un grueso volumen a Paul Ricoeur. En una recensión, Damien Noel lamentó que el autor no hubiera tratado más la cuestión de la relación entre los textos de la Escritura y los acontecimientos de la historia (cf. Cahiers Évangile 132 [junio 2005], p. 58). F.-X. Amherdt ha querido volver sobre el asunto. Le agradecemos que haya intentado, de esta manera, un acercamiento a una obra con fama de difícil. Se presentará en dos partes¹³.

Entre las diversas contribuciones que el filósofo reformado Paul Ricoeur, fallecido en mayo de 2005, legó a los biblistas, exegetas y teólogos de todas las confesiones cristianas, su reflexión sobre la relación entre el «tiempo» y la «narración»¹⁴ puede mostrarse fructífera para acercarse a la delicada cuestión de la relación entre los textos de la Escritura y los acontecimientos de la historia, a pesar de no haberla abordado directamente él mismo en cuanto tal.

La realidad del pasado histórico

En su investigación sobre la narratividad, Ricoeur distingue constantemente entre los relatos históricos (los de la historiografía) y los relatos de ficción (como las narraciones y las novelas). Distingue igualmente su relación con la verdad: si las narraciones históricas pretenden la verdad de lo que «realmente» ha sucedido, los relatos de ficción apuntan más bien a lo que «habría podido o podría suceder». Lo cual induce una disimetría entre el pasado real y el mundo irreal (*Tiempo y narración* III, pp. 11 y 228 [de la ed. francesa]).

Para explicitar la relación entre los textos históricos y la realidad del pasado –puesto que jamás pone en duda la perspectiva realista de la historia escrita–, el filósofo deduce las nociones de «representación» (*représentance*) y de «deuda». Observa, en primer lugar, que la realidad del pasado no nos llega más que de manera indirecta, a través de los testimonios que lo refieren y que dejan en él su «huella». ¿Resuelve esto el enigma del pasado? De hecho, esto no hace más que desplazar el problema del acontecimiento referido al documento que lo describe. El «ha sido» de los hechos del pasado jamás es captable en cuanto tal, ya sea por el propio acontecimiento o por la observación del acontecimiento. Lo pasado real sólo es «memorable», es a la vez abolido e inverificable, y salvaguardado por sus huellas (*Tiempo y narración* III, pp. 148-149 [de la ed. francesa]).

Así sucede con la Escritura. La realidad de los acontecimientos narrados sólo se nos transmite por los testimonios de los narradores bíblicos. Los hechos en sí mismos se nos escapan. Sólo nos llega la memoria que los textos nos comunican bajo la forma de huellas escritas, lo que no significa que eso cuestione necesariamente la realidad de los acontecimientos.

Representación y deuda

Ésta es la razón por la que Ricoeur desarrolla el concepto de «representación» o de «lugartenencia» (*Vertretung* en alemán). Las construcciones de la historiografía «ocupan el lugar» (= tienen lugar) de su referente (su *Gegenüber*), el pasado, del que tienen la ambición de ser reconstrucciones responsables. Pero decir reconstrucción no significa «invención pura y simple». Porque los histo-

13 F.-X. AMHERDT, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la «New Yale Theology School»*. Col. La nuit surveillée. Paris – Saint Maurice, Cerf – Éd. Saint Augustin, 2004, 871 pp. Para análisis detallados sobre la cuestión que aquí se aborda, cf. pp. 166-207; 512-524, 553-575; 599-606; 628-630.

14 Es el título de su gran tríptico: *Tiempo y narración*. I. *Configuración del tiempo en el relato histórico*. II. *Configuración del tiempo en el relato de ficción*. III. *El tiempo narrado*. Madrid, Cristiandad, 1987.

riadores están «en deuda» con respecto al pasado: su tarea les «obliga» a «restituir» a los hombres de otros tiempos lo que se les debe, igual que se dice de un pintor que «reproduce» bien un paisaje. El historiador del presente está «en deuda» en alguna medida con respecto al curso de los acontecimientos pasados «que un día fueron». Debe «devolver lo que debe a lo que fue» (*Tiempo y narración* III, p. 220 [de la ed. francesa])

Asimismo, sobre semejante base de confianza con respecto a los testigos bíblicos inspirados podemos adherirnos a la realidad de los acontecimientos de la historia de Israel, de Jesús o de los apóstoles «tal como un día fueron», a partir de la «representación» escrita que nos dan de ellos.

Semejante, distinto y análogo

Para captar esta función de «lugartenencia» de la escritura en relación con su correlato, el pasado, Ricoeur apela a los tres grandes géneros de lo «mismo, de lo «otro» y de lo «análogo». El discurso histórico dice algo de lo sentido sobre lo real pasado, a la vez y sucesivamente «reefectuándolo» de forma similar en el presente (= es lo mismo), reconociendo su alteridad y su diferencia (= lo escrito es distinto del hecho) y representándolo de forma análoga (lo que Ricoeur llama la «mímesis» = imitación por analogía de la realidad exterior mediante la obra textual o artística)

Para sintetizar la relación «dialéctica» (tesis - lo mismo / antítesis - lo distinto / y síntesis - lo análogo) de la reconstrucción operada por el relato con respecto a lo que realmente sucedió, Ricoeur recoge a su modo la fórmula del historiador alemán L. Ranke: «Wie es eigentlich war (= los hechos tal como realmente pasaron)». Y atribuye a «tal como» (o al «como» de la «metáfora viva») un valor no sólo retórico, en el nivel del lenguaje, sino ontológico, que afecta a la realidad de las cosas. En la investigación del pasado, la reconstrucción de la obra del historiador por analogía una identidad (lo mismo) y diferencia (lo distinto). El relato histórico a la vez es y no es como lo que realmente se produce. «Lo análogo [...] retiene en sí la fuerza de la reeefectuación y de la distancia, en la medida o ser como, es ser y no ser» (*Tiempo y narración* III, p. 226 [de la ed. francesa]).

De forma semejante, las narraciones de la Escritura reeefectúan el gesto de Dios con su pueblo haciéndole presente tal como efectivamente se desarrolló, confirniéndole una configuración distinta, a la del relato literario.

¿Qué diferencia hay con la ficción?

Pero ¿no significa difuminar la frontera entre la ficción y la historia? Sin duda, como dice H. White, al que cita Ricoeur (*Tiempo y narración* III, p. 224 [de la ed. francesa]), conviene darse cuenta de lo que es construcción ficticia (artefacto) en toda representación del mundo, incluidas las que se presentan como las más realistas -puesto que es fruto del trabajo de investigación, de escritura y de imaginación productiva del autor-, y lo que hay de realista en todas las obras manifiestamente ficticias -puesto que ellas despliegan también un «mundo» capaz de descomponer o de refigurar el mundo real (*Tiempo y narración* I, pp. 116-124 [de la ed. francesa])-. En esta perspectiva, Ricoeur habla, por una parte, de «ficcionalización de la historia» y, por otra, de «historización de la ficción».

La «ficcionalización de la historia» es el arte del historiador de figurarse aquello de lo que habría sido testigo si hubiera estado allí; de dar a los hechos una configuración según un tipo de intriga surgida de la tradición literaria; de suscitar una ilusión de presencia para «poner ante nuestros ojos» los acontecimientos considerados como fundadores por una comunidad (como el Éxodo para Israel) y constitutivos de su «identidad narrativa»; de favorecer así su rememoración (según el mandamiento bíblico: «Acuérdate»); por último, de poner al servicio de lo inolvidable, sobre el registro de lo horrible en el caso de hechos tan ignominiosos que imponen un deber de memoria, como la Shoah.

La «historización de la ficción» es esa capacidad de la obra novelística para detectar potencialidades no realizadas del pasado histórico y así hacerlo «más verdadero que natural» (*Tiempo y narración* III, pp. 275-279 [de la ed. francesa]).

Este cruce entre historiografía y ficción literaria es lo que constituye lo que Ricoeur llama la «función narrativa», y sobre el cual edifica su poética del relato. No obstante, jamás borra la diferencia esencial que existe entre los dos géneros, y por tanto el primado de la perspectiva referencial en dirección a los acontecimientos del pasado que comporta el discurso histórico, en virtud de la obligación específica que ejercen sobre este último los hechos «tal como realmente sucedieron» (*Tiempo y narración* III, pp. 224-225 [de la ed. francesa]).

De la misma manera que, para él, la relación con lo real es muy distinta entre una narración ficticia, como la predicación de Jonás o las parábolas de Jesús, y los relatos históricos del Éxodo o de los evangelios

Inteligibilidad y facticidad

A diferencia de algunos exegetas como H. Frei y H. Weirich, Ricoeur rehúsa absolutamente abandonar la cuestión de la verdad histórica factual de los textos bíblicos. «Defensores de la teología narrativa tratan de apartar este problema situando simplemente las narraciones bíblicas entre los relatos para los cuales la cuestión de la verdad factual no es pertinente. Pero esta posición en apariencia puramente descriptiva es una especie de petición de principio»¹⁵

Para Ricoeur es igualmente erróneo reemplazar la investigación sobre la relación entre relato e historia por la cuestión de la «pertinencia» o de la «importancia» (en inglés, *relevance*) de los relatos, es decir, de su capacidad para provocar en los lectores un cierto tipo de actitudes que imitan las acciones de la narración

Porque, contrariamente a lo que algunos teólogos le reprochan equivocadamente¹⁶, Ricoeur jamás duda en hablar de la «objetividad del nuevo ser proyectado por el texto»¹⁷. Así, como nos dijo en una carta personal, no hay que «plantear la misma cuestión para las parábolas, que son una enseñanza, que para la cruz, que es un acontecimiento». Una cosa es la enseñanza de Jesús, en que la nominación de Dios llega a ser de una forma indirecta, y otra es el acontecimiento fundador de la vida del hombre Jesús, en quien Dios se ha identificado «a fin de efectuar históricamente lo que Dios es en sí mismo, el Amor»¹⁸, ese «acontecimiento que se dice y que rompe la historia y su continuidad»¹⁹, ese aconteci-

miento de la resurrección de entre los muertos que constituye el núcleo del kerigma cristiano y que abre a la esperanza de la «nueva creación *ex nihilo*, es decir, fuera de la muerte»²⁰. A pesar de que algunas de sus formulaciones dejan planear una relativa ambigüedad sobre su concepción del referente bíblico y de la resurrección corporal de Cristo²¹, Ricoeur siempre ha admitido el anclaje de la revelación en los acontecimientos fundadores en que puede leerse la huella de Dios, siempre ha afirmado la facticidad del acontecimiento de la cruz, siempre ha reconocido la precedencia de la Palabra de Dios y de la figura de Cristo, tal como nos lo precisó en otra carta personal «Siempre he afirmado la identidad "numérica" del Cristo de la fe y del Jesús de la historia. Así pues no hay ningún primado de la inteligibilidad sobre la facticidad. Este sentido de la anterioridad, de la superioridad, de la exterioridad de la Palabra hace que nada de lo que pertenece a Jesús sea una *ilustración* de cualquier cosa que sea» (subrayado por Ricoeur)

Relatos «cuasi históricos»

En este contexto, Ricoeur introduce la categoría desarrollada –paradojicamente– por H. Frei de *history-like* o «cuasi historicidad», que le proporciona la clave de interpretación de los relatos bíblicos en su especificidad. Las narraciones escriturarias son *history-like*, es decir, no son simples ficciones –puesto que remiten a los acontecimientos de la Historia de la Salvación– ni simplemente historia –en el sentido del designio documental perseguido por los historiadores griegos como Herodoto o Tucídides–. En el otro extremo de estos últimos, que marcan la distinción entre el tiempo de las fuerzas humanas y el de los dioses, la perspectiva de los textos bíblicos no se presenta primeramente como historiográfica, sino como teológica. En el tejido del relato hebreo, la historia de los actores humanos se encuentra interesada en el seno de un

15 Cf P. RICOEUR, *L'hermeneutique biblique*. Textes présentés et traduits de l'anglais par F-X. AMHERDT. París, Cerf, 2001, pp. 336-337.

16 La escuela teológica de la Universidad americana de Yale, y particularmente su tenor exegeta Hans Frei, entre otros, reprocha a Ricoeur que «eclipsa» el relato bíblico y su «lectura literal» al no considerar ya a Jesús como el personaje principal de la narración relativa a él, sino como la ilustración de un cierto número de actitudes antropológicas ejemplares (el olvido de sí, el valor del sacrificio) y al referir al texto bíblico a la condición general del conocimiento humano descubriendo «nuevas posibilidades de estar en el mundo»

17 «Nommer Dieu», en *Etudes Théologiques et Religieuses* 52 (1977), p. 503

18 «D'un Testament à l'autre: essai d'herméneutique biblique», en D. MARGUERAT / J. ZUMSTEIN (eds.), *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*. Ginebra, Labor et Fides, 1991, p. 306

19 «Foi et philosophie aujourd'hui», en *Foi Education* 42 (1972), p. 13

20 «La liberté selon l'espérance», en *Le conflit des interprétations*. París, Seuil, 1969, p. 397

21 Citemos entre otras (el subrayado es nuestro) «Lo propio de los relatos evangélicos es *ejemplificar narrativamente* la dialéctica de la vida y de la muerte en beneficio de la vida» («D'un Testament à l'autre», a. c., p. 306), o «¿No significa la tumba vacía el momento crítico entre la muerte de Jesús como elevación y su *resurrección como Cristo en la comunidad?*», en *La critique et la conviction*. París, Calman Levy, 1995 p. 232)

marco más fundamental, a saber, la Historia de la Salvación (cf. *L'herméneutique biblique*, pp. 289-291)

Ricoeur precisa que esta dificultad debida a la distinción entre historia y ficción no existe más que para nosotros, los modernos, ya que, para los destinatarios de la Escritura durante siglos, esta separación no existía; en efecto, ellos consideraban su propia historia como plenamente englobada en el esquema de la historia bíblica, que abarcaba el conjunto de la historia universal, como «si ellos mismos vivieran en el relato»: «El embarazoso problema es

que este rasgo de la cuasi historicidad, para aquellos que viven en el relato [...] ignora nuestra distinción entre ficción e historia. No es ficción, porque no existe ese clima de invención de una fábula, como la que Aristóteles atribuye a la escritura poética. No es historia, porque el propósito de la historia escrita en función de la evidencia documental ya no es una parte de la intención del escritor. Así pues, el problema es solamente nuestro. Pero es nuestro precisamente como el resultado de una crisis engendradora por el carácter cuasi histórico de las narraciones bíblicas» (*L'herméneutique biblique*, p. 337) [Seguirá].

Sabidurías bíblicas vistas desde África

Por Jean-Bosco Matand Bulembat,
Universidad Católica de África del Este (Nairobi),
secretario general de la APECA

El XII Congreso de la Asociación Panafricana de Exegetas Católicos (APECA) tuvo lugar en el Centro Católico Nganda, en Kinshasa, República Democrática del Congo, del 4 al 10 de septiembre de 2005. El tema era: «Sabiduría humana y sabiduría divina en la Biblia. Lecturas africanas de la Biblia en el contexto de la Iglesia, Familia de Dios en África».

El Congreso conmemoraba el 40 aniversario de la *Dei Verbum*, y se celebraba en honor de Mons. Laurent Monsengwo Pasinya, arzobispo de Kisangani, miembro fundador de la APECA, que celebraba sus bodas de plata de ordenación episcopal. Los congresistas eran una cincuenta, provenientes de nueve países: Sudáfrica, Benin, Burkina Faso, Camerún, Congo democrático, Estados Unidos, Francia, Nigeria y Chad.

Se desarrollaron veinticinco conferencias, seguidas por debates. Dos se centraron en el impacto de la *Dei Verbum* en la lectura crítica u ordinaria de la Biblia en África (Laurent MONSENGWO PASINYA, *El SCEAM y el apostolado bíblico en África*, y Paul DECOCK, *The Bible*

in the Life of Church in the South African Context). Después de estas conferencias de apertura, la identidad y la especificidad, el contenido y el sentido de la realidad «sabiduría» fueron objeto de varios estudios a partir de diferentes textos de ambos Testamentos, de los ambientes que rodean su génesis o de los ambientes de su recepción.

Antiguo Testamento

En el marco del AT, nueve intervinientes presentaron los frutos de sus investigaciones: Albert MUNDELE NGENGI, *Abrahán el sabio: im-*

aplicaciones teológico-antropológicas de la fraternidad de Gn 13, Donatien TSHIDIBI BAMBILA, *La Sabiduría real puesta a prueba. Lectura de 2 Sam 14*; Jean-Claude BANTU, *El juicio de Salomón en 1 Re 3, 16-28*; Mary Jerome OBIORAH, *My Mouth Will Speak Words of Wisdom. The Voice of Wisdom in Psalm 49*, Bernard FANSAKA, *Sal 1, 19, 119 como lecturas sapienciales de la Torá: Hermenéutica e inculturación*; Emmanuel O. NWAORU, *Image of the Woman of Substance in Proverbs 31:10-31 and African Context*; Patrick ADESO, *Suffering in Job and in an African Perspective*; Gishlain TSHIKENDWA, *De la prueba a la Sabiduría. El libro de Job leído por un africano*, y Kao-bo AMISI, *Sabiduría y guerras de liberación. ¿Qué sabiduría en 1 Macabeos para el África de hoy?*

En este mismo marco, dos conferenciantes expusieron la historia de la recepción de dos textos bíblicos veterotestamentarios en ambientes africanos, antiguos o modernos: Grant LeMARQUAND, *The Queen of Sheba and Solomon's Wisdom: A Biblical Story in Ethiopian Tradition*, y Roger WAWA, «*Binso bizali se mpamba*». *Recepción de Qo 1,2 en contexto africano*.

Nuevo Testamento

En el marco del NT disertaron diez oradores. Anthony UMOREN, *Jesus the Sage: Elements of Ancient Rhetoric and Wisdom in the Sermon on the Mount (Matt 5-7)*; Teresa OKURE, «*Wisdom is Justified by her Deeds*». *The Challenge of Mt 11:19 for the Church in Africa*, Jean-Claude LOBA-MKOLE, *Sabiduría del Hijo del hombre en Mc 2,10,28*; Paul Marie BUETUBELA, *¿Qué sabiduría se le ha dado? (Mc 6,2)*, Ukachukwu C. MANUS, *Jesus, Prophet of the Sophia-God of the Downtrodden. Rereading the Q-Wisdom Sayings in the Context of HIV/Aids Pandemic in Africa*; Jean-Bosco MATAND BULEMBAT, *¡Oh profundidad de la Sabiduría de Dios! (Rom 11,33). ¡Oh profundidad de la riqueza de una doxología!*; Camillus UMOH, *God's Foolishness and the Paradox of Christian Vocation. Reading 1 Cor 1:26-31 from an African Context*; Margaret UMEAGUDOSU, *The Relevance of Wisdom Christology (1 Cor 1:10-4:21) for the Church as Family of God in Africa*, Sébastien SANGBAKO DJIMA, *Trasfondo griego de 1 Cor 9,1-18*,

Wilfrid OKAMBWA, *El mensaje de sabiduría como don del Espíritu (1 Cor 12,8)*.

En la mayor parte de los estudios no se descuidó el examen de las relaciones entre la sabiduría de Israel y la de los pueblos circundantes, o bien entre la sabiduría bíblica en general y la de los pueblos a los que se anuncia hoy el evangelio. En especial, dos conferenciantes trataron de ver en qué términos se plantean las cuestiones Marcel SIGRIST, *Sabiduría babilónica*, y Moise A. ADEKAMBI, *Palabras de revelación y palabras de sabiduría en las culturas del Fa*

¿Qué es la sabiduría?

Del conjunto de los estudios se desprendió que la sabiduría es una realidad polisémica y polimorfa que exige perspicacia si se quiere identificar su naturaleza en cada contexto en que aparece. En cuanto humana, puede ser fácilmente confundida con la astucia, la habilidad, la pericia, la profundidad de la inteligencia o del conocimiento, el arte de orquestar o de controlar los acontecimientos y a los hombres; así pues, puede ser práctica o teórica, moral o científica. En cuanto divina, remite principalmente al dominio que Dios ha manifestado al crear todas las cosas, al programarlas según una economía insondable para los seres humanos, remite, por tanto, a la majestad del conocimiento que Dios tiene, desde toda la eternidad, de la sucesión de todos los acontecimientos en el universo, y, a fin de cuentas, al misterio de su plan de salvación, del cual su Hijo Jesucristo ha venido a traer y realizar la plena revelación, en sus dichos y en sus hechos, particularmente en su muerte y su resurrección. El hombre que comprende algo de la sabiduría de Dios es el que la pide en la oración, su comportamiento con respecto a los otros, la riqueza, la pobreza, el sufrimiento, la muerte, etc. está marcado por ella. El insensato se enorgullece de su propia sabiduría y considera la sabiduría divina como locura.

El próximo congreso de la APECA tendrá como tema «Pobreza y riqueza en la Biblia», se celebrará con seguridad en Sudáfrica



El libro de Josué. Éste es un libro bíblico que incomoda. ¿Cómo admitir tantos relatos en los que desaparecen, por el fuego y la espada, poblaciones enteras? Y aunque el derrumbe de las murallas de Jericó ha espoleado la imaginación de los poetas y los artistas, los arqueólogos han mostrado fríamente que la realidad no puede corresponderse con la ficción. ¿Entonces? Este libro fue escrito en una época que no es la nuestra... y que tampoco es ya la de los hechos narrados. Este breve estudio trata de calibrar su historicidad y, aún más, su alcance teológico. Pasado por el fuego de la crítica histórica, *el libro de Josué* posee una actualidad que no es la que algunas ideologías le conceden...

El libro de Josué
Crítica histórica

Introducción: lectura y malestar	4	4 – Discurso de Josué y alianza en Siquén	44
1 – La entrada en el país	11	Conclusión: no temer al «Dios guerrero»	48
Jos 1: una entronización real		Lista de recuadros	40
Jos 3–4: el paso del Jordán		Para continuar el estudio	49
2 – La conquista del país	16	Actualidad	
Jos 6: ¿el derrumbe de las murallas de Jericó?		¿Cómo capta la Biblia la historia? (Alain Marchadour)	50
Jos 7–8: la conquista de una ciudad fantasma		Biblia e historia según Paul Ricoeur (I) (François-Xavier Amherdt)	54
Jos 9: una mala pasada jugada al «hombre de Israel»		Sabidurías bíblicas vistas desde África (Jean-Bosco Matand Bulembat)	57
Jos 10–12: un jefe guerrero implacable			
3– El reparto de la tierra	41		