

# Transiciones políticas y mentalidad monárquica en el Israel antiguo: una relectura de los usos y abusos del poder

LEOPOLDO CERVANTES-ORTIZ

La historia es el error.  
La verdad es aquello,  
más allá de las fechas,  
más acá de los nombres,  
que la historia desdénia<sup>1</sup>

OCTAVIO PAZ

**Resumen:** El presente artículo intenta ofrecer algunas pistas de análisis con una época muy conflictiva en la historia de Israel, justamente aquella en la que entró en crisis el modelo monárquico de gobierno y que precipitó el surgimiento de diversas dinastías que interpretaron de manera polémica el destino del pueblo. Ciertamente,

---

<sup>1</sup> O. Paz, “Nocturno de San Ildefonso” en *Vuelta*. México: Seix Barral, 1976, p. 78.

**Palabras claves:** monarquía, transición, tribus, alianza, resistencia.

la lucha entre continuidad y discontinuidad ocasionó crisis en las que el desbalance entre los intereses palaciegos y populares afloró con mayor intensidad. Pero, en medio de todo, la intervención de los profetas canalizó la fe de la sociedad por los caminos, siempre difíciles, de la alianza establecida con Yahvé, aun cuando esta misma fe no siempre tuvo el mismo rostro. Las transiciones políticas, igual que hoy, son momentos trascendentales en la vida de los pueblos y situarse en medio de ellas sigue siendo una exigencia ética que va más allá de la adscripción religiosa o de las creencias.

**Abstract:** This article analyzes a highly conflictive period in Israel's history, when the monarchical model of government enters into crisis and precipitates the rise of various dynasties with controversial interpretations of the destiny of the nation. The struggle between continuity and discontinuity provoked crisis that highlighted the imbalance between the interests of palace and people. But, in the midst of this, the intervention of the prophets channeled the faith of the society along the difficult path of the alliance with Yahweh, even when that faith had a different face. Political transitions are transcendental moments in the life of nations, and to respond to them continues to be an ethical demand that transcends religion and belief.

## 1. RELIGIÓN, PODER Y MONARQUÍA EN ISRAEL

Las palabras que presiden este texto, ciertamente de índole poética, plantean que cualquier acercamiento a la historia humana presupone un amplísimo margen de error, pues la interpretación del papel de sus actores, situaciones y procesos pasa siempre por el filtro de la parcialidad ideológica dominada por los intereses en boga de quien intente penetrar en el espíritu de los sucesos. La historia humana, ciertamente, contiene altas dosis de “error” que son más perniciosas en la medida en que quien se acerque a ella se niegue a asumir una visión “polifónica” de los sucesos, es decir, que se deje llevar por las múltiples voces que se encuentran detrás de las versiones

oficiales. De ahí que la propuesta de relacionar, una vez más, la religión con el poder, asumiendo de entrada una posición crítica, se presenta, y sobre todo si se accede a los acontecimientos registrados en la Biblia, como un desafío para hacer justicia a las dos realidades que se enfrentan inevitablemente en medio de la labor hermenéutica, exegética y discursiva alrededor del problema: la antigua y la actual, en un intercambio de tomas de posiciones que corre siempre el riesgo de no hacer justicia a ambas. Los cruces de caminos entre estos dos horizontes, además de cumplir con el proceso reconstructivo, en medio del cual las diversas hipótesis se van ratificando o rectificando, producen nuevas visiones de los sucesos, personajes y procesos.

Habría que preguntarse si, en los últimos tiempos, la relación religión-poder efectivamente se ha visto alterada o, si se quiere, ha adquirido otra dimensión debido al surgimiento de movimientos como el de los “indignados” en diversos países, lo cual hace la empresa del análisis más tentador y fascinante, por diversas razones. Enrique Dussel, sobre su “Carta a los indignados”, señala que “humildemente desea que los sacrificios que están haciendo tengan frutos de significación histórica; frutos que ellos han cultivado con desinterés y valentía” y enumera los tres temas relevantes ante la crisis política global:

la necesidad de una participación democrática de todos los ciudadanos de la Tierra, en su mayoría descartados por una representación fetichizada, corrompida o alejada del pueblo; la tentación de simplemente destruir las instituciones, el Estado en particular, sin descubrir la posibilidad de su transformación parcial o radical, según los casos; y la necesidad de que surjan en todos los ámbitos personas, jóvenes o adultos, mujeres o varones, que jueguen el papel siempre necesario del líder, que debe enmarcarse en una cultura democrática, pero que promueva el entusiasmo y el ejemplo en una donación ejemplar en la noble tarea de lo político.<sup>2</sup>

---

2 E. Dussel, *Carta a los indignados*. México: La Jornada Ediciones, s.f. 9. Cf. E. Dussel, *20 Tesis sobre política*. México: Siglo XXI, 2006.

Antes, en una entrevista, articuló, de manera más directa, una nueva visión de lo político en la actualidad, vinculándola al nivel profético-estratégico con que trabajó la teología latinoamericana desde hace años:

Lo que hay que hacer es cambiar el sistema político. El sistema político es sólo representativo y se ha separado la representación del pueblo. Hay que crear un sistema participativo, representativo y entonces crear todas las instituciones en las que el pueblo pueda exigir a la representación y fiscalizarla. Es un nuevo sentido para la democracia. [...] Hay que hacer una revolución política, para que los indignados dejen de estar en las plazas y estén en las instituciones políticas, como pueblo, vigilando. Y entonces eso va a ser el fin del capital financiero, y va a ser la participación del pueblo, para la mejor vida de todos y no de una élite. Entonces se viene una gran revolución que el mismo Marx no había previsto, porque él la pensaba económica. Pero, la revolución es política, porque cuando el pueblo tome el poder en serio, institucionalmente, el sistema económico va a cambiar; pero como fruto de la decisión política. Entonces, estamos en un momento político, y yo estoy elaborando una Filosofía Política, y sale también una Teología Política. De un tratado que nunca la Teología trató, el Tratado del Estado como constructor del Reino de Dios.<sup>3</sup>

Esta *teología política*, “incubada” de manera profunda por los propios textos de las Escrituras, subyace a un análisis profético-sapiencial que bien puede orientar también la comprensión de la tarea política y, en una rica espiral hermenéutica, la relectura de la Biblia, especialmente los episodios que se prestan a duda sobre sus alcances y proyecciones. Desde un ámbito un tanto más evangélico y eclesial, aunque con una clara vocación socio-política, Nicolás Panotto ha comentado al respecto: “Lo que está sucediendo en estos días es una nueva oportunidad que la historia nos da para cambiar el rumbo de las

---

3 Ermanno Allegri, “Jornadas Teológicas Norte: Entrevista con Enrique Dussel” en Adital. Noticias de América Latina y el Caribe, 14 de octubre de 2011, [www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=es&cod=61392](http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=es&cod=61392).

dinámicas políticas. ‘Los indignados’ son la plasmación de que los modelos políticos y las comprensiones ideológicas vigentes continúan en crisis y no responden a las demandas del global, heterogéneo y posmoderno contexto en que vivimos”.<sup>4</sup>

La nueva visión de lo político, con un énfasis fuerte participativo y crítico, es el trasfondo con que hoy pueden y deben leerse los textos bíblicos en donde la relación religión-poder sea ambigua o, por lo menos, poco explícita, para así dialogar con ellos y apropiarse, según la coyuntura, de aquellos aspectos que mejor expresen los problemas actuales. Y aunque Panotto no se refiere al análisis exegético, previene acerca de que el análisis debe ser muy cuidadoso, pues la convivencia de posturas incluso contradictorias como resultado de la reflexión, no debería tomar por sorpresa a nadie:

Debemos cuidarnos de no blanquear superficialmente aquello que nos ha llevado a la crisis actual. Asumir la heterogeneidad de lo político implica un cambio en nuestros discursos absolutistas y deterministas, a ver la complejidad de los procesos sociales, a comprender que nuestros posicionamientos requieren ser relativos y pasajeros, para así facilitar la inclusión y permitir el flujo constante del poder y el necesario cuestionamiento de todo aquello que se presenta como respuesta. Que la indignación se proyecte de una coyuntura histórica determinada a una actitud de revisión constante de nuestros ejercicios políticos.<sup>5</sup>

Además, la posibilidad de incorporar, así sea superficialmente, los desarrollos de la teoría política sin imponer criterios extemporáneos a los acontecimientos que los textos exponen con el sesgo teológico y religioso de la época de su redacción, hace más difícil asumir una

---

4 N. Panotto, “Los indignados: una nueva oportunidad para redefinir lo político” en *Religión e Incidencia Pública* (blog), <http://religioneincidenciapublica.wordpress.com/2011/10/09/los-indignados-una-nueva-oportunidad-para-redefinir-lo-politico> Consultado el 15 de enero de 2012.

5 *Idem*.

postura neutral, pues muchas lecturas recientes siguen haciendo vigente la crítica de George E. Mendenhall: “El mundo académico ha tratado con la Biblia Hebrea y se ha obsesionado durante décadas con las formas literarias y los conceptos ideológicos a expensas de las realidades de la historia política, social y económica que han ignorado o tratado al final de manera poco profesional”.<sup>6</sup>

Las transiciones políticas que se sucedieron en los comienzos de la monarquía israelita, especialmente la que sucedió durante el periodo posterior a los Jueces, y más tarde cuando los tres primeros reyes enfrentaron el momento de la sucesión, constituyen episodios dignos de un análisis desde la óptica de sus propias contradicciones y conflictos. Algunos historiadores, a la hora de plantear el surgimiento y desarrollo del Estado monárquico no necesariamente aceptan que su existencia no formaba parte del “proyecto original” de las tribus, aunque no dejan de exponer los avatares por los que pasó la imposición del nuevo “contrato social” que lo estableció a partir de la investidura de Saúl por parte del juez-profeta Samuel. Hayim Tadmor se refiere a la actitud de éste a la hora de instaurar la nueva forma de gobierno:

El relato bíblico destaca el hecho de que Samuel respaldó a Saúl durante su periodo inicial como monarca para después romper con él y retirarse de la actividad política, pasando su apoyo a David, el nuevo caudillo que surgía. La historicidad de este relato se ha puesto frecuentemente en duda, sobre todo porque los libros de Samuel, redactados con ánimo hostil a Saúl y favorable a David, nos brindan un retrato de Samuel que trata de vincular al último dirigente del periodo de los Jueces con el fundador de la dinastía real permanente, al tiempo que excluye a la familia de Saúl.<sup>7</sup>

---

6 G.E. Mendenhall, “The monarchy” en *Interpretation*, vol. 29, núm. 155, 1975, 155-156. Traducción propia.

7 H. Tadmor, “Época del primer templo, el cautiverio babilónico y la restauración” en H.H. Ben-Sasson, dir., *Historia del pueblo judío. 1. Desde los orígenes hasta la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1988, 118.

Una apreciación así rompe abiertamente con la imagen de un profeta favorable al orden monárquico y coloca abiertamente en entredicho su postura ante tal régimen, pues se trató de un genuino representante de la tradición religiosa de su pueblo. Vinculación y exclusión, continuidad y discontinuidad, variables incorporadas simultáneamente por los textos como parte de las transiciones políticas, es lo que ofrecen estos relatos redactados desde una perspectiva eminentemente profética, que no necesariamente transigió con el impulso que llevó al surgimiento de la monarquía en el antiguo Israel. Las “fuerzas profundas”, por decirlo así, identificadas por biblistas como Mendenhall, siempre estuvieron presentes y agazapadas para recuperar su carácter dominante en la toma de decisiones colectivas. Si la gran coyuntura explica la cesión de derechos colectivos para que hubiera reyes, la lectura teológica es muy diferente: los reparos procedentes del propio Samuel expusieron, en una suerte de autorización y condena, al mismo tiempo, los derechos del monarca sobre el pueblo, anunciando que en el futuro éste clamaría a Yahvé por causa suya (I S 8.18).

John Bright, al referirse al nombramiento de Saúl por parte de Samuel, afirma: “No es sorprendente que lo hiciera, atendida su desastrosa situación. Pero tampoco sorprende, sin embargo, que el paso fuera dado *casi a modo de experimento* y con gran resistencia de muchos ya que la monarquía era una institución totalmente extraña a la tradición israelita”.<sup>8</sup> Este autor destaca la doble designación de Saúl como primer rey: profética y por aclamación popular, porque si bien la primera cambió de signo o por lo menos se modificó sustancialmente, la segunda permaneció como una base sensible, a pesar de la evidente y progresiva incapacidad del monarca. Este experimento monárquico implicaría una renuncia a los ideales y a la utopía que había conducido al pueblo desde la época de Moisés, aunque las recurrentes fallas en

---

8 J. Bright, *La historia de Israel*. 7ª ed. Bilabo: Desclée de Brouwer, 1981, 189. Énfasis agregado.

su aplicación real abonaron el terreno para lo que vendría más tarde. Si la inestabilidad militar ante los embates filisteos en el siglo XI a.C. fue la causa material del inicio de la monarquía, el fracaso de la antes denominada “anficiónía”, que expresaba el espíritu de la alianza con Yahvé, precipitó su adopción, además de las presiones internas, léase “la corrupción de los jueces carismáticos en la administración de justicia”.<sup>9</sup> Después de todo, destaca Bright, es posible esbozar análisis más puntuales de esta etapa de la historia, gracias a que es uno de los mejor documentados por los propios textos.

Henri Cazelles, quien ubica el surgimiento de la monarquía israelita en la dinámica política del antiguo Oriente, resume muy bien la forma en que Israel asimiló los usos extranjeros de esta forma del Estado y delinea su contexto cultural:

Es cierto que el jefe de Estado es todavía el jefe de una especie de gran familia patriarcal a escala de agrupación de tribus. Pero hay una capital, un ejército y una administración. La monarquía oriental se sitúa en la conjunción de una ideología, según la cual el rey es padre de su pueblo, encargado por Dios para asegurarle una vida buena, y de la necesidad de una organización estatal, que supone técnica, cultura, ‘sabiduría’, como se decía entonces. [...]

Los estudios modernos han mostrado que dicho modelo *no era sólo un tipo de gobierno, sino también una ideología: el rey ‘padre’ gobierna en nombre del dios nacional, padre o pariente.*<sup>10</sup>

Esta orientación patriarcal se mezclaría con las características de otras monarquías más avanzadas de la época. Mendenhall insiste más en que el modelo en que se inspiró la monarquía israelita fue el del Estado sirio-hitita, el cual permitió introducir una forma de “paganización”

9 J. Pixley, *Historia de Israel desde la perspectiva de los pobres*. México: Palabra, 1989, 19.

10 H. Cazelles, *Historia política de Israel*. Madrid: Cristiandad, 1984 (Introducción a la lectura de la Biblia, 1), 121-122.



de consecuencias fatales, lo cual tuvo su representación material y simbólica, a la vez, en el establecimiento de Jerusalén como ciudad capital, lo que obligó a que David hiciera algunas concesiones religiosas:

La burocracia jebusea, opacada por los estándares modernos, fue en la que se basó David y, como todas las burocracias, creció y exigió cada vez más cosas. Al mismo tiempo se adaptó superficialmente a la nueva ideología religiosa del nuevo rey. A pesar de las vigorosas objeciones en contra de esta interpretación, parece probable que David tuvo dos “sacerdotes” debido a que gobernó sobre un pueblo que estuvo polarizado durante dos siglos entre la población aldeana yahvista y revolucionaria y los centros urbanos de poder paganos. El sacerdote Sadoc fue un vestigio del régimen jebuseo, como lo han señalado algunos eruditos. Los intentos contemporáneos por rehabilitarlo en su carácter de genuino yahvista con base en su genealogía oficial es un procedimiento que corresponde a las prácticas antiguas y modernas. [...]

La paganización final del Estado tuvo lugar cuando se desencadenó la lucha por la sucesión al trono, cuando David se encontraba en decadencia: la contienda política entre Adonías y Salomón me parece más claramente un conflicto entre las ideologías yahvista y jebuseo-cananea. La evidencia arqueológica y bíblica disponible manifiesta que la vieja tradición cananea triunfó, exactamente como lo proclamó el profeta Ezequiel.<sup>11</sup>

Otra manera de ver el surgimiento de la monarquía es a través del concepto de la celebración de un nuevo contrato entre los reyes y las dirigencias tribales, como lo hace Carlos Dreher:

*Los estudios modernos han mostrado que dicho modelo no era sólo un tipo de gobierno, sino también una ideología: el rey ‘padre’ gobierna en nombre del dios nacional, padre o pariente*

<sup>11</sup> G.E. Mendenhall, *op. cit.*, 163-164.

...desde su inicio, la monarquía fue el resultado de un contrato entre rey y pueblo, según los moldes del modo de producción tributario. El rey se disponía a organizar la defensa, a cambio de lo cual recibía un tributo. Dicho tributo consistían de una parte de la producción del campo, dentro de una lógica de cambio de servicios. Los soldados permanentes, lo mismo que el rey, ya no podían cultivar sus campos. Nada más justo, que recibiesen de los campesinos, a quienes defendían, su sustento. El texto de 1 Sm 8, a pesar de no emplear el vocablo “contrato”, o algún equivalente del mismo, parece presuponer tal relación contractual. Es evidente que el texto refleja un punto de vista negativo respecto de la monarquía. Tiene un carácter panfletario, presentándose como un instrumento de resistencia. Ciertamente habrá surgido un poco más tarde que en el momento que supuestamente retrata, cuando la monarquía ya está consolidada y la experiencia con ella ya deja percibir sus reflejos negativos. No obstante, revela derechos y deberes de las partes implicadas en el contrato”.<sup>12</sup>

Mendenhall se refiere al oráculo de Ezequiel dirigido a criticar la importancia de la capital davídica: “La ciudad de Jerusalén fue fundada en Canaán. Antes fue habitada por los amorreos y los hititas. ¡Desde sus inicios es una ciudad malvada!...” (Ez 16.3, *Traducción en Lenguaje Actual*). Las consecuencias del conflicto ideológico hicieron que el manejo del poder por parte de David y Salomón perdiera su capacidad de servicio al pueblo y se centralizara en la figura del monarca. Mendenhall añade: “La paganización del Estado de Jerusalén fue resultado de un complejo proceso que fue *pensado* en aras del prestigio, así como razones políticas y económicas por los que tenían el poder de hacer que las cosas sucedieran”.<sup>13</sup> Por todo ello, la institución monárquica, aun cuando estaba en los planes iniciales de las comunidades israelitas, se impuso en la conciencia del pueblo al abandonar progresivamente los elementos de la tradición mosaica

---

12 Carlos Dreher, “Resistencia popular en los inicios de la monarquía israelita” en *RIBLA*, núm. 32, 1991, 1, [www.claiweb.org/ribla/ribla32/resistencia%20popular.html](http://www.claiweb.org/ribla/ribla32/resistencia%20popular.html).

13 *Ibid.*, 164.

liberadora, como se verá más adelante. Con todo, y parafraseando a Roland de Vaux, Israel llegaría a ser, guardadas las proporciones con los imperios de la antigüedad, sólo un “Estado enano”.<sup>14</sup> La tensión social e ideológica que esto produjo, es muy bien resumida por Adolfo Ham:

A pesar de que existe en el Antiguo Testamento una ideología pro-monárquica muy fuerte, sobre todo articulada alrededor la figura de David, también hay una ideología anti-monárquica que, a mi parecer, y de toda una escuela de interpretación de la historia vétero-testamentaria, expresa más auténticamente los ideales comunitarios [...] del pueblo de Israel. En estos libros históricos y en los libros proféticos se advierte esta tensión, aunque finalmente la legitimación davídica triunfaría y se convertiría en la fundamentación ideológica de la dinastía davídica, y también en la base de la síntesis histórica de re-lectura de las tradiciones antiguas de Israel en los periodos exílico y post-exílico.<sup>15</sup>

Finalmente, un abordaje como el de Jacques Ellul, ajeno por completo a las minucias hermenéuticas, debido a su interés ético-político, no deja de subrayar las peculiaridades del proceso teológico intrínseco en la historia que nos ocupa. No obstante, el horizonte interpretativo donde se ubicó le permitió trazar algunas pistas de análisis teológico de los sucesos políticos que pueden resultar de utilidad. Muy dentro de su estilo estudió los vaivenes de la monarquía israelita, por lo que observa, al referirse al Segundo Libro de los Reyes: “En estas historias veremos una intervención de Dios en la acción política que los seres humanos conciben y llevan a cabo. El fin es la historia, no los principios. También veremos el juicio de Dios en la política. El orden es el de la profecía y la revelación, no la ética y los procedimientos

---

14 R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*. 3ª ed. Barcelona: Herder, 1985, 138.

15 A. Ham, *Historia y poder. Comentario sobre el libro de Reyes*. Quito-Matanzas: Seminario Evangélico de Teología, 1999, 2. Cf. J. Bright, *op. cit.*, 207.

políticos”.<sup>16</sup> Ellul intentó trascender la mezquindad política de la época de los reyes posteriores a Salomón para deslindar la acción y la voluntad divina de las acciones humanas, dominadas en este caso por las “razones de Estado”, que se imponen siempre operativamente, aun cuando los mandatos divinos queden oscurecidos o relegados. Siguiendo a Karl Barth en el sentido de que esta historia política despliega concretamente “la libre determinación humana del ser humano en la libre decisión de Dios”, afirma:

La tendencia de la historia en las situaciones políticas nos lleva a una de las *cruces theologiae* bien conocidas en la metafísica y en lo insoluble racionalmente. Si Dios es omnipotente, no puede permitir a ningún ser humano cualquier libertad, y éste, cuando actúa, sólo puede ejecutar mecánicamente lo que Dios ha ordenado. Por otro lado, si el hombre tiene la libertad, si toma sus propias decisiones, Dios no es más que un Dios teórico, abstracto o impotente. Ahora bien, en las historias actuales, este problema académico no es ciertamente resuelto de manera global o intelectual. Por el contrario, se transporta en una realidad viviente que posiblemente no puede ser esquematizada. *Por eso es tan importante mantener las historias tal como son.* Por un lado, debemos rechazar firmemente hacer de ellas *una ilustración contingente de una doctrina de Dios.* Por otro lado, no debemos hacer de ellas un simple registro histórico, el objeto de una exégesis externa y una ciencia aburrida. Estamos en presencia de la vida misma en su expresión más profunda y significativa. No debemos dejar que se nos escape. En cada punto veremos la afirmación de una voluntad divina, pero nunca actuando directamente. Se transmite, se expresa, y se ejecuta a sí misma a través de intermediarios humanos. Éstos no tienen que ser hijos de Israel, creyentes o justos. Dios también actúa a través de otros.<sup>17</sup>

---

16 J. Ellul, *The politics of God and the politics of man*. Trad. de G. Bromley. Grand Rapids: Eerdmans, 1972, 15. Traducción propia.

17 *Ibid.*, 15-16. Énfasis agregado.

Es dentro de esta tensión material, histórica y teológica en donde tratan de ubicarse las siguientes líneas a la hora de recordar los moldes políticos, sociales y culturales que contribuyeron a delinear un uso y abuso del poder por parte de gobernantes que, al mismo tiempo que creían ser movidos por fuerzas religiosas o espirituales, no dejaron de atender las realidades fácticas con criterios que la teoría política ha identificado como correspondientes a una esfera material indiscutible, todo ello en medio de situaciones cuya antigüedad no deja de sorprender por el hecho de que hoy las leemos a través del prisma de nuestras propias realidades políticas, pletóricas de significados diversos y sumamente contradictorios.

## 2. LA MENTALIDAD MONÁRQUICA EN EL REINADO DE SALOMÓN

...me refiero a una teología que intenta describir a través del lenguaje un sistema *operativo* de valores y convicciones que determina las decisiones de los creyentes en todos los ámbitos de la actividad humana y esto, a su vez, es absolutamente inseparable de la ética bíblica.<sup>18</sup>

A fines de 1977 apareció el libro de Jorge Pixley, *Reino de Dios*,<sup>19</sup> al final de cuyo segundo capítulo (“El reino de Yavé como proyecto político de Israel”), el autor hace algunas observaciones sobre la manera en que Israel se diferenció de los pueblos cananeos, sobre todo en lo relacionado con la deificación de los reyes. Las tribus de Israel basaban su intransigencia al respecto en el primer mandamiento de la Ley. En la época de los jueces, las tribus se opusieron tenazmente a las aspiraciones de algunos individuos a ser reyes sobre ellas. En

---

18 G.E. Mendenhall, *op. cit.*, 156.

19 Jorge Pixley, *Reino de Dios*. Buenos Aires: La Aurora, 1977.

Jueces 9.7-15 hay un tratamiento simbólico e irónico de la ociosidad que producía tal deseo. De ahí la sorpresa que genera el surgimiento del estado monárquico en el seno de una sociedad tan opuesta a ese modelo de gobierno: “Los textos bíblicos comentan sobre el surgimiento de la monarquía en términos que continúan la línea crítica y antimonárquica del Éxodo y de las historias de Jueces”.<sup>20</sup>

Al ocuparse del texto de I Samuel 8, lo califica “como parte de una historia libertaria y antimonárquica [que] nos expone con toda claridad cuál es el significado a nivel político y a nivel económico de ese mandamiento contra la adoración de otros dioses que no tiene explicación a nivel religioso”.<sup>21</sup> El recurso jurídico que le permitió a Israel distinguirse de los demás pueblos cananeos era el Pacto de Yavé con las tribus. Yavé era el rey de Israel y ningún ser humano podía suplantarlo en dicha función. El capítulo concluye con una explicación económica del modo de producción prevaleciente, el “asiático”, para responder al espinoso problema del surgimiento de la monarquía en una comunidad de tribus tan reacia a la misma.

En el siguiente capítulo, “El reino de Yavé y el estado davídico”, comienza con la afirmación de que, debido a la retribalización en que se vieron inmersas las comunidades israelitas, se produjo un debilitamiento de las mismas, lo que propició que algunos individuos ambiciosos quisieran imponerse sobre sus hermanos. El primero que lo hizo con cierto éxito fue Saúl, pero David fue quien consolidó de mejor manera esta intención, debido a que organizó un ejército cuyos orígenes se remontan a la existencia de una banda de *outsiders* o aventureros que no tenían un lugar aceptado dentro de la sociedad. Ya como rey de todas las tribus, centralizó el culto y el ejercicio del poder en Jerusalén, una ciudad que no pertenecía a ninguna de las tribus y

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 30.

que era la única en la que prevalecía el modo de producción asiático que los campesinos de Israel habían desbaratado en el resto del territorio. Esta ciudad se convertiría en “la ciudad de David” (II Samuel 5.6-10). El segundo rey de Israel pasó a ser un déspota cananeo más que vivió a expensas de los tributos de las aldeas campesinas.

Salomón perfeccionó el sistema tributario, el cual es descrito sintéticamente mediante bellas palabras críticas (I R 5.1-3; 6-8), las cuales son leídas más como una alabanza a la majestuosidad de su reino que como una denuncia de cuánto se había alejado ya Israel en esta época de sus elementos fundantes del Éxodo. La descripción del tributo de otros pueblos se corresponde con el tributo interno, expresión de la explotación de las tribus por su gobernante. De esa rapiña procedieron los recursos para construir el Templo, esfuerzo que significó una multiplicación de las cargas tributarias y del uso obligatorio de la fuerza de trabajo israelita. El empeño salomónico por construir edificaciones lujosas (el palacio real, la casa del bosque del Líbano, pórticos, la casa para su esposa egipcia: I R 7.1-12) era del mismo talante que el de los faraones egipcios. Semejante megalomanía llegó a ser una carga insoportable para las aldeas israelitas y de esa inconformidad vino la rebelión encabezada por Jeroboam, que acabó por dividir al reino.

La descripción de este desarrollo de la monarquía quedaría incompleta si no se expone el acompañamiento ideológico-teológico del cual se sirvió para legitimarse: el sacerdocio se alineó completamente, al poner al servicio de la dinastía davídica todo el arsenal histórico-teológico que intentó (y consiguió en parte)

*...el sacerdocio se alineó completamente, al poner al servicio de la dinastía davídica todo el arsenal histórico-teológico que intentó (y consiguió en parte) conectar a la monarquía con la historia antigua de la salvación por medio de una deformación de proporciones gigantescas.*

conectar a la monarquía con la historia antigua de la salvación por medio de una deformación de proporciones gigantescas. Todo con el propósito de que el pueblo aceptara que el régimen de David-Salomón le daba continuidad al proceso de auto-revelación divina comenzado en el Éxodo. Los salmos de entronización (2, 45, 72, 110) muestran las dimensiones ideológico-cultuales de esta deformación religiosa, que seguía muy de cerca lo que era común en otras culturas, como la egipcia y la cananea. “Como ideología al fin, esta teología enmascaraba la realidad de la explotación mientras presentaba al rey como el defensor de los intereses de la clase oprimida”.<sup>22</sup> Esto es un verdadero exabrupto hermenéutico, ideológico y teológico. La interpretación que hace Isaías de esta proyección debe ser vista como expresión de la utopía en el seno de una ideología dominante. El mesianismo corría por pistas históricas que no legitimaban los excesos del pasado, sino que se servían de aquello que por ausencia no se dio, a fin de construir un horizonte utópico siempre necesario para los más débiles.

Una respuesta evangélica conservadora que recibió este libro provino de Samuel Escobar, quien con un artículo titulado: “Un exabrupto hermenéutico”,<sup>23</sup> pretendió descalificarlo. Para él, aparte de otras consideraciones sobre las fuentes y la metodología teológica de Pixley, sólo existía un afán provocador por presentar la historia de Israel en el Antiguo Testamento como “una lucha de clases entre campesinos y monarquistas”.<sup>24</sup>

Un año después de la aparición del libro de Pixley, se publicó *The*

<sup>22</sup> *Ibid*, 47.

<sup>23</sup> Samuel Escobar, “Un exabrupto hermenéutico” en *Boletín Teológico*. México: Fraternidad Teológica Latinoamericana, núm. 1, ene.-mar. 1981, 16-19.

<sup>24</sup> *Ibid*, 17.



*Prophetic Imagination*,<sup>25</sup> del biblista estadounidense Walter Brueggemann. En él se proponía, entre otras cosas, demostrar la forma en que la monarquía davídico-salomónica secuestró y se apropió de los ideales mosaicos por crear y consolidar una comunidad alternativa para mostrarse a sí misma como continuidad de dicho proyecto. Luego del primer capítulo en el que expone las características generales de la comunidad alternativa de Moisés a partir del Éxodo, Brueggemann desarrolla en el segundo capítulo (“La conciencia monárquica: Contrarrestar la contra-cultura”) una ágil disección de los caminos históricos de la negación de dicha comunidad durante la época monárquica, señalando de entrada que, si bien David ejerció el poder de manera inteligente y ambigua, y con ello dio inicio a los cambios radicales en los fundamentos de la vida y la fe de Israel que, con Salomón llegaron a su máxima expresión.

En primer lugar, resume el proyecto salomónico en un esquema que incluye:

- a) Un harén para controlar la “fertilidad autogenerada”, cuya finalidad contrasta con la suerte de las parteras del periodo mosaico;
- b) El sistema tributario por distritos para desplazar a las tribus;
- c) Una tecnocracia esencialmente conservadora;
- d) Un ejército permanente, ajeno por completo al auténtico interés nacional; y
- e) Una fascinación por la sabiduría, para poder parcelar la realidad en espacios razonables.<sup>26</sup>

Para Brueggemann, que sigue en este punto a Mendenhall, la realización de este programa fue una verdadera “canaanización de Israel” a través de la centralización de toda la vida del pueblo en el

---

25 Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination*. Philadelphia: Fortress, 1978. Traducción castellana de la 5ª edición (1983): *La imaginación profética*. Santander, Sal Terrae, 1986. (Presencia Teológica, 28) Se citará de ésta última.

26 W. Brueggemann, *op. cit.*, 34-35.

Templo de Jerusalén. Salomón tuvo una visión social completamente opuesta a la de Moisés. Él se encargó de tratar de borrar todo vestigio de la conciencia de una comunidad alternativa y, lo que es peor, de hacer creer que su régimen se hallaba en continuidad con aquélla.

En segundo lugar, desglosa tres dimensiones de la época salomónica que se articularon óptimamente para cumplir con las intenciones del monarca: por un lado, esa época se caracterizó por ser de gran bienestar y prosperidad. I Reyes 4.20-23 describe la bonanza alimenticia de la corte salomónica. La saciedad se había instalado en Israel (y Judá, como dice el texto); por otro lado, Salomón implantó y desarrolló una política social opresiva, una de cuyas expresiones fue el trabajo forzado para servir a las necesidades cada vez más superfluas de la corte (I Reyes 5.13-16; 9.22); finalmente, el sostén ideológico de este programa no podía ser otro más que el establecimiento de “una religión controlada y estática”, en la que Dios perdía su libertad para asimilarse y servir a los intereses de la casa del rey. Con ello, Dios dejaba la posibilidad de ser un tribunal de apelación para los excesos de la monarquía.<sup>27</sup>

En tercer lugar, el éxito en el empeño salomónico de contrarrestar la contra-cultura mosaica se debió a las siguientes oposiciones: economía de abundancia *versus* economía de igualdad; política de opresión *versus* política de justicia; y, sobre todo, religión de la accesibilidad de Dios *versus* religión de la libertad de Dios.<sup>28</sup>

Salomón consiguió hacer lo que podría parecer imposible: tomar el *novum* mosaico, anularlo y dejarlo sin efecto. En la Jerusalén del siglo X es como si la revolución mosaica y el consiguiente experimento social no se hubieran producido. La larga secuencia de la historia imperial prosiguió su marcha

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 37-42.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 42.

como si no hubiera sido interrumpida por aquella revelación del Dios liberador. Salomón se las apañó para establecer una singular continuidad con la misma realidad egipcia que Moisés se había esforzado por combatir.<sup>29</sup>

Finalmente, Brueggemann destaca los dos logros teológicos auténticos de la era salomónica, los cuales, obviamente, traen la marca y el peligro de ser leídos únicamente desde la perspectiva legitimadora. Leídas de un modo liberador, son muy útiles para los intereses de las mayorías. El primero es *la fe en la creación*, entendida no como un instrumento de propaganda monárquica para mostrar como garantía del orden cósmico al bloque rey-templo-realeza-ciudad, sino como una fe que le habla a una comunidad ya no tan preocupada por sobrevivir y que puede pensar en asuntos de mayor amplitud. Una fe así corría también el riesgo de distraer de los problemas relativos a la justicia para darle prioridad al tema del orden. Era de esperarse que quienes pagarían los costos de esta preeminencia serían los marginados. El segundo logro lo constituye *el surgimiento del mesianismo*, es decir, de la esperanza en un rey venidero que se levantaría como defensor de los débiles y, potencialmente, como un “agente del sueño mosaico”. Esta creencia funcionaría como una especie de atajo para regresar al camino original. Su función no sería reivindicar o “salvar” a la monarquía, la cual fracasó como proyecto histórico, sino más bien de servirse de ella para canalizar los intereses del Dios del Éxodo.

Los círculos proféticos, sensibles a estas rupturas y reacomodos teológicos, fueron los

*Una fe así corría también el riesgo de distraer de los problemas relativos a la justicia para darle prioridad al tema del orden. Era de esperarse que quienes pagarían los costos de esta preeminencia serían los marginados.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, 42-43.

que interpretaron de manera más pertinente su aplicabilidad a la vida del pueblo y los que percibieron, con claridad meridiana, los enormes riesgos que implicaban acerca de la realidad del Dios libre, soberano que se había revelado en Egipto como una divinidad solidaria, como “un Dios que, a diferencia de sus regentes monárquicos, es alguien cuya persona se presenta como pasión y “pathos”, como capaz de mostrarse solícito, de llorar, de afligirse, y también de regocijarse. Los profetas posteriores a Moisés saben que esa solicitud, ese llanto, esa aflicción y ese regocijo no habrán de ser burlados por el aparato o la inmunidad de la monarquía, porque se trata del único y verdadero Dios. Y los reyes deben afrontar este hecho”.<sup>30</sup>

### 3. LAS TRANSICIONES POLÍTICAS: DAVID-SALOMÓN-ROBOAM

Para continuar con esta veta recordaremos que en 1979, Norman K. Gottwald publicó *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, una obra que como lo indica su nombre analiza desde la sociología de la religión la especificidad de las tribus de Israel, un esfuerzo que le devolvía a los hechos liberadores de Dios en el Antiguo Testamento su carácter. Este mismo autor profundizó en estos planteamientos en otro libro, *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*.<sup>31</sup>

De esta obra nos interesa su sección correspondiente a “La aparición y el triunfo de la monarquía en Israel”, en cuyo apartado dedicado a Salomón se señala que con el fin de asegurar la bonanza económica,

---

30 *Ibid.*, p. 49. Cf. El análisis del “ciclo de Salomón” en Pedro Zamora, *Reyes. I. La fuerza de la narración*. Estella, Verbo Divino, 2011.

31 N. Gottwald, *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress, 1985.

este rey buscó la superioridad militar construyendo fortificaciones masivas y equipando a su ejército con carros de guerra. Pero la marea de la opulencia entró en dificultades: el desarrollo económico hizo que Salomón llevara a cabo políticas contradictorias que resultaron en cada vez más bajos rendimientos. Para sostener una clase dominante improductiva y ociosa, tuvo que apoyarse en la expansión agrícola y comercial y reforzar al ejército, en lo que tuvo que gastar mucho y sus recursos se redujeron más y más. Para las construcciones, se necesitaba madera y metales del exterior las cuales podría pagar únicamente con productos del campo. Y aquí aparecía la gran contradicción: el rey mandaba a la gente a trabajar en tareas opuestas, por un lado a mejorar las cosechas y, por otro, a dejar la tierra y servir en el ejército o construir las ciudades.<sup>32</sup>

Con este antecedente, Gottwald resume en cuatro aspectos los efectos estructurales de la monarquía israelita: a) la centralización política, que propició la opresión del pueblo; b) la estratificación social, a causa de la oligarquía que controlaba al país; c) cambios en la tenencia de la tierra, que alteraron definitivamente la vida de las tribus, sus antiguos poseedores; y d) repercusiones domésticas del comercio exterior, la diplomacia y la guerra.<sup>33</sup> En este mismo sentido, un nuevo libro de Pixley vino a consolidar sus apreciaciones anteriores. En *Historia sagrada, historia popular*,<sup>34</sup> este autor realiza una amplia visión de conjunto de toda la historia israelita. Respecto a Salomón subraya el hecho de que a pesar de que la estructura social de su reino es muy similar al esquema clásico del modo de producción tributario, la única diferencia era que el rey seguía formalmente sometido a Yahvé y su

---

32 N. K. Gottwald, *op. cit.*, 322.

33 *Ibid.*, 323-325.

34 Jorge Pixley, *Historia sagrada, historia popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a.C. a 135 d.C.)*. Apareció simultáneamente en México: Palabra, y San José: DEI-CIEETS, 1989. Citamos de la 2ª edición revisada, San José, DEI, San José, 1991.

ley. No obstante, se hace la observación de que, al parecer, ningún profeta le impuso límites a sus acciones.<sup>35</sup>

El biblista brasileño Carlos Dreher le da un sesgo muy pertinente a la valoración del reinado de Salomón, al ocuparse del asunto con la mira puesta en el impacto de las políticas de dicho rey sobre la vida y el destino de los trabajadores de Israel. Dreher consigue con su artículo, “Salomón y los trabajadores”,<sup>36</sup> una formidable caracterización teológico-económico-laboral de dicho reinado. Para tal fin, pasa revista, en primer término, a las consideraciones sobre el carácter tributario de la monarquía israelita, puntualizando los servicios que el rey ofrecía al pueblo a cambio de los tributos: la seguridad ante las agresiones de los pueblos vecinos. Dado que en los tiempos de Salomón las hegemonías perdieron fuerza, su régimen pudo adquirir soberanía sobre toda Siria-Palestina, “tornándose en el sucesor del imperio egipcio en aquella región”.<sup>37</sup> Dudoso honor ciertamente, si se le contrasta con la tradición mosaica y los viejos recuerdos de aquel país.

Al desaparecer los enemigos externos debido a la fuerza militar de Israel, la razón de ser del convenio rey-pueblo desaparecía, lo que obligaba a inventar nuevas obligaciones que mantuvieran el acuerdo: ahora se ofrecían obras públicas en torno a la religión, por lo que el templo de Jerusalén aparecía como “barniz ideológico” del sistema tributario. La opresión no se va a dar en abstracto, ni con un rostro maligno, al contrario, tiene un rostro doblemente piadoso porque al mismo tiempo que le entrega al pueblo un santuario de indudable valor artístico, el régimen puede decir que “los impuestos están trabajando”.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>36</sup> Carlos Dreher, “Salomón y los trabajadores” en *RIBLA*, núm. 5-6, 1990, 15-25. Dreher registra que ya se había ocupado del tema, aunque desde otra perspectiva en “O trabalhador e o trabalho sob o reino de Salomão”, en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 11, 1986.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 16.

Una observación textual y literaria muy valiosa: Dreher apunta muy atinadamente como hasta el Deuteronomista, habitualmente proclive a narrar los deslices reales, cae en la trampa del templo lujoso, al grado que llega a ofuscarle su crítica. La exacción del propio Israel era insuficiente para acometer esta y otras tareas arquitectónicas gigantescas. Se necesitaban materiales costosísimos, y una mano de obra calificada para su ejecución. ¿De dónde salió todo eso? Dreher explica: de la entrega de los bienes y hasta del territorio israelita a un rey extranjero, Hiram de Tiro, quien ahora recibiría un pago en especie basado en productos agrícolas, lo cual, evidentemente, duplicaría los tributos que debían pagar los trabajadores, sometidos como estaban para mantener el lujo de la corte del rey. Allí surgió la deuda externa que, como ya se dijo, fue cubierta incluso con la entrega de territorio: 20 ciudades de Galilea (I Reyes 9.11),<sup>38</sup> la cual disimuladamente aparece descrita entre las “otras actividades de Salomón”, como reza el subtítulo de la edición de las Sociedades Bíblicas Unidas.

Ante todo ello, era de esperarse el estallamiento de la rebelión de las tribus de Israel, particularmente las norteñas, que eran las que más costeaban con su sudor todos aquellos excesos reales, dado que, al parecer, la tribu de Judá estuvo exenta del tributo y de los trabajos forzados. Textualmente, la resistencia aparece, de manera velada pero consistente, en varios lugares: en I Samuel 8; en el libro del Éxodo por medio de las descripciones de la opresión egipcia, alusión clara a la opresión salomónica; y en Deuteronomio 17, donde las limitaciones al poder de los reyes retratan gráficamente los excesos del periodo: la multiplicación del ejército, los abundantes matrimonios con extranjeras y el lujo excesivo. El camino para la insurrección tribal estaba listo y Jeroboam llegó para dirigirla. Observaciones como la de los sentimientos de los campesinos israelitas al ver “desaparecer su producto en la mesa del rey y en las transacciones comerciales

---

38 *Ibid.*, 24.

con el exterior”,<sup>39</sup> le otorgan a este ensayo un matiz inédito en este tipo de aproximaciones. El enlace con lo laboral le da, además, una dimensión poco común.

Dreher ha desarrollado más ampliamente el contexto y las implicaciones de la rebelión de Jeroboam, situándola en la dinámica de las crisis cíclicas de la monarquía, pues luego de enumerar los entretelones de los intentos de golpes de Estado contra David, observa:

El día del cambio llega después de la muerte de Salomón. La sucesión monárquica y las cuestiones como ella relacionadas se presentan siempre como momentos de crisis y de inestabilidad. Ya habían sido así en la vejez de David. Ahora, aunque no haya disputa por el trono, hay crisis nuevamente.

Según 1 Re 12, las tribus del reino del norte se reúnen en Siquén para “hacer rey” a Roboán, hijo de Salomón, que ciertamente ya había asumido el trono de Judá. A juzgar por la secuencia del relato, “hacer rey” significa aquí discutir las bases contractuales de ese nuevo reinado. [...]

En un cierto sentido, el acontecimiento repite, en la secuencia, las revueltas de Absalón y Seba. Como cuando siguieron a Absalón, las tribus del norte no piensan en acabar con la monarquía. Quieren solamente una reforma. Quieren rever y renegociar algunas cláusulas del contrato entre el rey y el pueblo.

El pueblo está dispuesto a “servir” a Roboán, lo que ciertamente significa su disposición a pagar tributos y a prestar servicios, tanto en el ejército cuanto en las construcciones reales. Quiere, sin embargo, una modificación en la manera de hacerlo. “Tu padre hizo pesado nuestro yugo; ahora, pues, alivia tú la dura servidumbre de tu padre y el yugo pesado de tu padre y el pesado yugo que nos impuso sobre nosotros, y te serviremos”. La reivindicación es clara. Si Roboán quiere ser rey también sobre Israel, tendrá que ablandar la tributación y los trabajos forzados.<sup>40</sup>

La incapacidad política de Roboán le impidió negociar con las tribus y eso marcó el fin del Estado unido. Al rechazar las nuevas condiciones

<sup>39</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>40</sup> C. Dreher, “Resistencia popular...”, *op. cit.*



que planteaban las tribus rebeldes, selló la suerte de una monarquía que se precipitaría hacia la ruina por partida doble: en el Norte diversificado y en el Sur con la herencia davídica: “El contrato estaba arruinado. Y eso no era ahora, con Roboán. Fue así con Salomón. Fue también así con David. Desde el comienzo los davídidas no habían respetado el contrato con Israel. Por eso, ¡afuera, davídidas! ¡Afuera, zarzas inútiles y sofocantes! ¡Abajo la monarquía! ¡De nuevo al sistema tribal, sin rey, sin Estado, pero con libertad y con hartura!”.<sup>41</sup> Acaso Brueggemann, al revisar nuevamente la figura de Salomón, lo colocó en su justa dimensión después de siglos de incompreensión al esperar tanto de él y calificarlo como “un icono irónico del éxito humano”, pues sus correspondientes características (constructor del templo, rey sabio, genio económico, maestro duradero...) no alcanzan a abarcar todo lo que sigue representando hasta la fecha:

El poder artístico e imaginativo dedicado a Salomón es crucial para la lectura del texto. La dimensión irónica de la literatura no sólo es artística y estética sino también sirve directamente al propósito teológico de subvertir la aspiración de absoluto que se advierte en la tradición de Salomón. Superficialmente, Salomón es un absoluto completo como cualquier gobernante de Israel pudo ser, o como cualquier gobernante imaginado o construido por Israel. La presentación narrativa de Salomón, sin embargo, tiene una arista literaria distintiva y deliberadamente teológica, esto es, una conciencia clara de que el poder de YHWH —promulgado variadamente por medios directos o disfrazados— sirve para des-absolutizar cualquier intento humano sobre el poder.<sup>42</sup>

*La presentación narrativa de Salomón, sin embargo, tiene una arista literaria distintiva y deliberadamente teológica, esto es, una conciencia clara de que el poder de YHWH, sirve para des-absolutizar cualquier intento humano sobre el poder.*

---

41 *Ídem.*

42 W. Brueggemann, *Solomon: Israel's ironic icon of human achievement*. Columbia: Universidad de Carolina del Sur, 2005, xii-xiii. Traducción propia.

## ALGUNAS CONCLUSIONES PROVISIONALES

El hecho de que esta etapa de la “historia de la salvación” siga siendo interpretada y aplicada de una manera tan acrítica y descontextualizada, ha propiciado que se preserve una imagen de los monarcas de Israel que no necesariamente toma en cuenta los elementos crítico-proféticos que brotan de los textos. El protestantismo popular, en general, se encuentra muy alejado de la posibilidad de encontrar en la lectura de los pasajes relacionadas con el surgimiento, las crisis y la desaparición de la monarquía israelita, una veta de importancia para enriquecer e iluminar sus concepciones socio-políticas a la luz del presente.

Si consideramos que la educación cristiana inicial (infantil) transmite esta imagen idílica e idealista, es posible percibir la relevancia del tema de la monarquía en Israel, dado que obliga a plantear, a su vez, el asunto de la naturaleza, existencia y características del Estado, en cualquiera de sus formas. La educación cristiana inicial, entonces, contribuye de manera eficaz a preservar la imagen de magnanimidad e intocabilidad que se supone caracteriza a los gobernantes de todas las épocas. De ahí la extrañeza que se da cuando en las relecturas de los textos correspondientes, se advierte el valor y la intensidad con que los profetas cuestionaron a los reyes de su tiempo. A los ojos de múltiples comunidades protestantes, eso es impensable y, por lo mismo, si se da una apropiación favorable de estas relecturas, el impacto que producen puede propiciar una praxis contestataria desde el nivel mismo de la observación.

El énfasis particular consiste en la búsqueda de paralelos iluminadores entre la historia de la sucesión de Salomón y de la rebelión de Jeroboam (I Reyes 12.1-24; II Crónicas 10.1-11.4) y la situación política mexicana al final del sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y al principio del gobierno de su sucesor, Ernesto Zedillo (1994-1995), por ejemplo, motivado esto sobre todo por las exigencias sociales y políticas que se le hicieron al segundo para

abandonar, o al menos modificar, algunas de las políticas neoliberales del régimen anterior. Su negativa y renovación de la confesión de fe en dichas políticas serán interpretadas a partir de lo que aparece en dichos textos. Paralelismos de este tipo deben tomar muy en cuenta las advertencias de Croatto sobre los riesgos del “concordismo” de los textos bíblicos con realidades presentes, ya que es doblemente negativo porque: “a) Reduce el mensaje a situaciones que tienen su equivalente en la experiencia de Israel o de la primera comunidad cristiana, como si Dios no supiera hablar o revelarse de otra manera.

*Al considerar a las personas sólo como datos estadísticos que funcionan como variables de ecuaciones económicas, los gobernantes neoliberales se han convertido en anti-paradigmas del respeto por las necesidades humanas, porque éstas no cuentan a la hora de hacer macro-programas económicos.*

Es un reduccionismo teológico. b) [...] superficializa el mensaje al nivel de una facticidad externa, confundiendo *lo que sucede* con su *sentido*.<sup>43</sup> Se intentará, pues, buscar este sentido, es decir, un verdadero punto en común entre ambas partes a fin de iluminar la realidad presente con el “depósito de sentido” que subyace en los textos bíblicos.

El salmo 72, mencionado líneas atrás como uno de los textos que mejor expresan la sublimación de la figura del monarca como defensor de los pobres y marginados, afirma que “la sangre de ellos será preciosa ante sus ojos” (v. 14b). Estas palabras se puede contrastar con la actitud que mantuvo Salinas, de sacrificar a la población a fin de lograr disminuir la inflación a un dígito. La falta de aprecio por la vida del pueblo, por su sangre, implica el desprecio por su realidad, por su especificidad humana. Al considerar a las personas sólo como datos estadísticos que funcionan como variables de ecuaciones económicas, los gobernantes neoliberales se han convertido

---

43 J. S. Croatto, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: La Aurora, 1984, 13.

en anti-paradigmas del respeto por las necesidades humanas, porque éstas no cuentan a la hora de hacer macro-programas económicos. Las vidas de las familias, depauperadas al máximo, no tienen ningún valor real para los que ejercen el control de la vida económica.

La negativa de Zedillo a cambiar de política económica encuentra su paralelo en la respuesta de Roboán a los consejos de la vieja clase política de los contemporáneos de su padre, quienes veían que, efectivamente, el país necesitaba un cambio de rumbo y un proyecto que fuera más respetuoso de las formas de organización tribal, tan profundamente arraigada en Israel. La soberbia de Roboán, fundada en la autosuficiencia de los tecnócratas como él, y su decisión de ser más duro que Salomón, le granjearon la oposición y el rechazo de las tribus del norte y el pasar a la historia como un gobernante sin voluntad política para interpretar los signos de los tiempos.

La insurrección popular de Jeroboam, legitimada por un profeta, se instaló en la vida nacional y recibió un gran apoyo que permitió intentar un proyecto alternativo, que desgraciadamente también incurrió en errores de forma y de fondo. No obstante, fue un camino viable para salir de la idolatría oficial del templo salomónico y empezar una nueva fase de la historia de Israel. En este sentido debe ser vista hoy la función de las nuevas e innegables formas de asociación y resistencia social, que bajo diversos nombres y mecanismos se levantan para tratar de proponer maneras más eficaces y menos autoritarias de movilización para el cambio. La emergencia del movimiento zapatista y su convocatoria a las fuerzas políticas del país para integrar un frente común de búsqueda de soluciones alternativas, se parece mucho a aquel movimiento que reivindicó a las tribus de Israel como el espacio privilegiado para las tomas populares de decisión.



*Leopoldo Cervantes-Ortiz, pastor presbiteriano, Master teología (UBL), pasante de la maestría en letras latinoamericanas por la UNAM y médico cirujano. Profesor de la Comunidad Teológica de México.*