

TEMAS BÍBLICOS

ACOTACIONES AL LIBRO DE MIQUEAS. SU PLANO LITERARIO E HISTÓRICO. SU MENSAJE DE CRÍTICA SOCIAL

P. Eduardo Frades, C.M.F.*

ABSTRACT:

Bearing in mind the various aspects or dimensions of the Book of Micah, we shall start by considering the most objective one: its literary aspect, with its vocabulary, its formation or composition, and its structure. Next, we shall look briefly at its historical, geographical, and chronological perspectives, by presenting some currently-known facts about Micah's time, at the end of the VIII century, during the reign of Ezechias and his peers in Israel, as well as concerning the time of its probable final redactor, during the late Persian Empire's period. Finally, we shall try to situate its authors within that historical context: first, the prophet Micah from Moresheth, and, taking into account the entire hypothetical burden of the case, the last editor of the Book of Micah. We shall refer to some extent to its denunciation of the social injustice then prevailing, which is easier to comprehend from the Jewish monarchy's economic and historical conditions, and the post-exilic Persian Judah.

KEYWORDS: *Israel, Zion, Book of Micah, reign of Ezechias, Persian period, author(s), oppression, social justice.*

* El P. Eduardo Frades Gaspar, CME, es Licenciado en Teología por el «Angelicum» y en Sagrada Escritura por el «Biblicum» de Roma. Ha conjugado el trabajo pastoral en San Félix y el Delta del Orinoco con las clases en el ITER, el IUSI y postgrado de la UCAB. Doctorado en Teología por la “Xaveriana” de Bogotá con la tesis sobre “El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de las Casas”. Ha colaborado con otros biblistas y pastoralistas claretianos en la elaboración del llamado Proyecto «Palabra-Misión» para la animación bíblica y espiritual. Colabora en el trabajo bíblico pastoral en Venezuela. Director de publicaciones y de la revista ITER, desde 1996, y de la revista ITER-HUMANITAS desde el 2004 hasta finales de 2011. Correo electrónico: efrades@gmail.com.

EL LIBRO DE MIQUEAS: SU LENGUAJE Y SU ESTRUCTURA, EL PROFETA Y SU(S) EDITOR(ES) EN SU MUNDO Y SU HISTORIA, SUBRAYANDO SU MENSAJE ÉTICO Y SOCIAL

Sobre el libro de Miqueas, como sobre casi todos los libros proféticos y otros, podemos hacer dos lecturas, que se explican bien con las metáforas de “ventana” y “espejo”. La ventana nos permite ver el paisaje al que el libro abre, prescindiendo de los ojos que miran a través de ella y nos muestran ese espacio y tiempo al que pretende remitir el texto. El espejo, en cambio, nos permite a nosotros, lectores atentos y críticos, tratar de ver esos ojos que miran y que se reflejan también en el texto, aunque no lo digan expresamente.

Desde esos presupuestos, I) Veremos primero lo más objetivo, el texto: algo del vocabulario usado; y luego trataremos de reconstruir la formación del libro y por fin de atender a su estructura final. II) En segundo lugar vamos a acercarnos al plano histórico, exponiendo algo de lo que hoy sabemos de esas épocas: la de finales siglo VIII y la de la época persa tardía. III) Finalmente trataremos de situar al profeta Miqueas y también al último editor de su obra en ese panorama. Haremos alguna referencia a su mensaje ético de justicia social, más comprensible desde la perspectiva histórica descrita. Del mensaje religioso y teológico, más importante, trataremos en un artículo posterior.

I. ALGO DE VOCABULARIO, ETAPAS DE REDACCIÓN Y ESTRUCTURA DEL LIBRO

1. Algo de vocabulario de Miqueas

El libro de Miqueas, compuesto de 7 capítulos con apenas 95 versículos, consta de 1.396 palabras, que se reducen a 943 si quitamos las que están repetidas varias veces¹. Pero la mayoría son palabras comunes, o que salen una o dos veces. De las 40 más resaltantes, interesan los nombres de *Yahweh*, *Elohim*, con 40 y 11 presencias, además de otras denominaciones de Dios, como *'El* y *'Adonay*, que

1 Como punto de comparación, el libro de Jr, el mayor del AT, tiene 5.777 voces que salen 21,819 veces, según datos del DTMAT (Jenni, E. con Westermann, C.-*Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Crisandad, Madrid, 1978. Tomo II, p. 683); el libro de Am, de 9 capítulos, tiene 1.067 voces usadas 2.042 veces

estudiaremos con detalle al tratar de la experiencia de Dios en el libro. De otras varias diremos algo más adelante, tras explicar más los nombres de Israel y Jacob.

En efecto, entre las palabras más usadas en el libro, destacan los nombres propios de Israel, Jacob, Jerusalén y Sión. Prescindiendo de los imperios de Asiria y Egipto, apenas aludidos, el espacio y el tiempo del libro se refieren, en primer término a Israel llamado también Jacob², en el doble sentido que explicaremos. En segundo lugar, aunque es el primordial para el editor, se habla de Sión, o Hija de Sión, y de Jerusalén³. Por eso vamos a detenernos en ellos, ya que nos sirven para la comprensión posterior de todo el libro y sus autores. Son términos geográficos, pero también políticos y religiosos. Comentaremos un poco estos cuatro.

1.1. Significado de las palabras Israel y Jacob. Israel sale en AT más de 2.500 con dos sentidos principales: el primario étnico, “un nombre tribal o de pueblo”⁴ y el secundario territorial y político, referido solo al reino del Norte. Ambos parece que se usaban ya bajo David, pero “en sentido jurídico-político-estatal el nombre de “Israel” se refiere al parecer exclusivamente al Reino del Norte de las “diez tribus”, como prueban los documentos asirios y moabíticos de los siglos 8 y 9”⁵. Sólo desde el siglo VII se aplica el territorial y político al reino del Sur o Judá (Is 5,7; Mq 3,9; 2Cr 21,2 ect). Se usó como nombre del antepasado o epónimo, paralelo a Jacob y luego de la alianza o liga de las doce tribus. Pero se puede decir que, tras el 722 con la desaparición del reino del Norte, y el paso de las tradiciones del Norte al Sur, Israel ya no es mero término político, sino de la comunidad o pueblo de Yahveh. Al fin, Israel es todo el pueblo de Dios y un título de grandeza (Würdetitel). Así por ejemplo en Am 5,1.3.4; 6,14; 9,9 es el Norte; pero en 7,8s.15ss es ya todo el pueblo de Dios. Más claro el uso teológico global en Is, que habla 49 veces del “Dios de Israel” y el “Santo de Israel”.

Jacob sale 349 veces en el AT, con varios sentidos interrelacionados. El primero es el propio del hijo de Isaac, o patriarca epónimo de todo el pueblo, sobre todo en el Génesis; pero también en otros textos, como el caso de Mq 7,20. El segundo es el sinónimo de Israel, como nombre de todo el pueblo, por ser el padre

2 *Israel* (uno se los pocos nombres propios que recoge el DTMAT: 1,5.13.14.15; 2,12; 3,1.8.9; 4,14; 5,1.2; 6,2. *Jacob*: 1,5.5; 2,7.12; 3,1.8.9; 4,2; 5,6.7

3 Jerusalén: 1,1.5.9.12; 3,10.12; 4,2.8 Sión: 1,13; 3,10.12; 4,2.7.8.10.11.13

4 DTMAT, voz *Israel*, cc.1073-1078 por G. Gerleman

5 Keel, O., Küchler, M., Uehlinger, C.- *Orte und Landschaften der Bibel*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984 pp. 254s. Dice el texto: “In staats-rechlich-politischem Sinne bezieht sich der Name “Israel” scheinbar ausschliesslich (j) auf das N-Reich der “zehn Stämme”, wie diez assyrischen. und moabitischen Dokumente des 9. und 8. Jh. belegen”

de las doce tribus. Este sentido étnico o gentilicio está muy extendido, y lleva al tercer significado, al referirse a veces en sentido político sólo al reino del Norte. Ambos nombres, Israel y Jacob, referidos a la misma realidad socio-política, salen bastantes veces en el libro de Miqueas, a veces en paralelismo. Lo mismo pasa en Am, Os e Is, todos profetas del s. VIII. Esto confirma la actividad de nuestro profeta en esa época del reino del Norte. Veamos los pasos del libro en detalle:

En 1,5 “delito de Jacob” en paralelo a “pecados de Israel” y referido a “Samaría”, que viene amenazada de ruina en 1,6 se refiere claramente al reino del Norte. En 1,13 los “delitos de Israel” que se hallan en la “Hija de Sión” se refieren posiblemente a los israelitas emigrados en tiempos de Ezequías. Por tanto, los reyes de Israel de 1,14 y la gloria de Israel de 1,15 se pueden referir también al Norte, aunque en su contexto actual ya se refieren a la dinastía davídica de Judá. En 2,7 se pregunta si “está maldita la Casa de Jacob” en paralelo a si “Dios no favorece a Israel su pueblo”; lo que cuadran muy bien para el Norte, aunque esos crímenes y esa falsa actitud se dieron también en el reino de Judá y ahora puedan estar referidos a ella.

En 3,1 los “dirigentes de la Casa de Israel” paralelos a los “jefes de Jacob” se pueden referir tal vez a los del Norte, antes de la caída de Samaría. Lo mismo vale de 3,8, ya que se habla del delito y pecado igual que en 1,5. Pero en 3,9 más que a los refugiados israelíes en la Ciudad Nueva con sus propios dirigentes, se entienden mejor de los jefes del pueblo de Dios de Judá, en el mismo lenguaje que emplea sobre todo Ezequiel para hablar de los judíos de su época (más de ochenta veces “Casa de Israel”). Todavía en 6,2, al referirse a las tradiciones del éxodo es evidente que se refiere al pueblo de Israel, pero se trata primordialmente de las tribus de José, Efraim y Manasés, y por tanto al Norte. Claro que al ser releído después, ya se refiere al todo Israel teológico de nuestra Biblia canónica y no sólo del libro de Miqueas.

Junto a estos 9 casos hay otros cuatro en que el sentido de Israel o Jacob es claramente total, comenzando por 2,12 que dice expresamente “Jacob todo entero” y el “Resto de Israel” de claro sabor exílico y postexílico, similar al lenguaje del Deuteronomio. En la misma tónica está la subida al Monte de Yahvé y a la “Casa del Dios de Jacob” de 4,2. De modo que el “Juez de Israel” de 4,12 debe ser igual que el Rey de Judá esperado, o el Mesías de Israel postexílico, que es el que “ha de dominar en Israel” (5,1).

1.2. Jerusalén, Sión y la expresión “Hija de Sion”. El nombre de Jerusalén sale 669 veces en el AT y designa ante todo una ciudad jebusea, llamada Urusalim

en textos egipcios antiguos⁶. Fue conquistada por David, hasta hacerla capital del reino unificado bajo en su persona. A esa “Ciudad de David” (2 Sa 5,6-12) trasladó el Arca de la alianza y así la hizo también centro cultural del Israel como etnia o pueblo. Allí su hijo Salomón edificó el Templo más famoso a Yahveh (1 Re 6,1-38). Sobre ella diremos algo más en la parte histórica. La ciudad y su templo perdieron importancia al separarse el reino del Norte ya a su muerte, por el año 931 o 922, aunque continuó siendo la capital del reino de Judá; pero creció en importancia tras desaparición del reino de Israel, y con las esperanzas y utopías del exilio y la época postexílica, tanto en Judea como en la Diáspora judía.

El nombre de Sión sale apenas unas 155 veces en toda la Biblia. Parece ser el monte tomado por David, pero pronto adquirió un valor teológico y “designa a Jerusalén como ciudad de Yahvé, y a su morada, el Templo”⁷. Lo emplean sobre todo los libros de Isaías y de los Salmos, Jeremías y las Lamentaciones con 47, 38, 17 y 15 empleos, a veces en paralelismo poético con Jerusalén⁸. La peculiar manera de referirse a Jerusalén, o una parte de ella, como “Hija de Sión” se usa 26 veces, 10 en las Lamentaciones y 6 en Isaías, además de las 4 que sale en Miqueas. En varios pasos, sobre todo de Isaías y Miqueas, se ha dado la hipótesis de que se refiere, en primer lugar y sin especial alcance poético ni teológico, a aquella gran ampliación de la ciudad que tuvo lugar en los años del rey Ezequías, como se verá en la parte histórica y se designa también como “Ciudad Nueva” o “Barrio Nuevo”⁹. Si la hipótesis no es comprobable, no cabe dudar de la realidad de esa gran ampliación de la ciudad; y que ese título aparece sobre todo en contextos de amenazas para la ciudad, como en las Lamentaciones y pasajes de nuestro profeta. En Isaías y algunos salmos tiene un tono positivo, el símbolo femenino del pueblo de Dios, como madre del pueblo y novia de Dios. Pero todo suena ya a elaboración posterior del libro

En Miqueas el vocabulario de Sión, apenas asoma en 1,13, en una frase cuyo alcance se nos escapa. Pero pasa a ocupar todo el centro desde 3, 10-12 hasta 4,13, con una reaparición, sin ser nombrada, en 7,8-13. Ahí se recuerda y acepta el castigo ejecutado el 587, pero sobre todo se espera su restauración y hasta la expansión de

6 DEB (Abadía de Maredsous (dir.).-*Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Herder, Barcelona, 1993, voz *Sión*, p.817 por P-M. Guillaume

7 DTMAT, T. II, voz *Sión*, cc. 685s por F. Stolz

8 Pero ni la Torá, ni Ezequiel la nombran, y el Cronista apenas nunca. Si en el primer caso es normal, en los dos otros es un claro rechazo de ese nombre.

9 DEB, p. 1454 por P.M. Guillaume. Asegura que Sión “parece que designó un barrio nuevo, habitado en tiempos de Ezequías por los exiliados del reino del norte” y cita Is 1,8 y Sof 3,14-18, aunque después será nombre de toda la ciudad.

su dominio (4,11s), como en el poema central. Por lo demás, el nombre corriente de la ciudad, Jerusalén, aparece ya desde 1,(1) 5.9.12 y con la curiosa fórmula de “Hija de Jerusalén” en 4,8. Equivalente a la figura femenina de la “Ciudad” de 6,9 y a la figura innominada que habla de 7,8 en adelante. Aquí pudo referirse quizás antes a la Samaría del s VIII, pero ahora es mejor ver a la Jerusalén postexílica.

1.3. Otros vocablos importantes en el texto. Los sustantivos comunes más reiterados están *'Am*, *Bayit*, *'Erez*, *'Goy*, *Har*, *Ywm*, (= Pueblo, Casa, Tierra, Naciones, Día, Monte) con 19, 16, 14, 9, 10 y 14 respectivamente. Entre los verbos más usados están los muy corrientes *'mr*, *bw'*, *hyh*, *hlk*, *šm'*, *'šh* (=hablar, venir, ser, ir, escuchar, hacer) que se usan 10, 11, 19, 12, 9 y 8 veces. Unas palabras que importan mucho para captar el mensaje son *Mišpaṭ*, *Jat'at*, *Peša'*, *Ra'*, *Ryb*, *Šearit* (=Justicia, Pecado, Rebelión, Maldad, Pleito, Resto) con 9, 7, 6, 9, 5 y 5 presencias. Aquí sólo diremos algo sobre *'Am / Goy*, *Bayit*, *Har*, *Mišpaṭ* y *Šearit*; y de los verbos *'mr* y *šm'*; pero sobre estos y otros vocablos volveremos al tratar de la teología del libro.

'Am / Goy los tratamos en conjunto, porque varias veces se usan en paralelismo sinonímico. En la BH el singular *'Am* sale 1639, frente a las 229 del plural *'Amim*; en cambio, el singular *Goy* se usa 123, frente a las 438 veces del plural *Goyim*. La diferencia entre ambas palabras la resume A. Cody así: “Mientras *'Am* en el AT se refiere a un pueblo o nación en su sentido de unidad centrípeta y cohesión, *Goy* está ligado inseparablemente con el territorio y el gobierno”¹⁰. Pero cuando se usan en plural en paralelismo, como ocurre tantas veces, sobre todo en lenguaje poético, el significado es el mismo. El singular *'Am* cuando va acompañado de un posesivo (mi, tu, su pueblo) se refiere casi siempre a Dios. Por eso se utiliza para hablar del pueblo de las promesas patriarcales y la alianza mosaica muchas veces, como es el caso de Amós (7,8.15; 8,2; 9,10.14) y más de Osease Isaías¹¹. El uso plural de *Goyim* es muy frecuente en el Dt, el Deuteronomista y los Profetas, sobre todo en Ezequiel y los Doce; y acaba significando “pueblos paganos”.

En el libro de Miqueas se usan *'Amim* y *Goyim* en plural y en paralelismo con significado sinónimo en los capítulos 4 y 5 de Mq unas siete de las 19 y 9 veces (4,1.2.3.5.7.11.13; 5,6.7.14). El singular *'Am* va acompañado de un posesivo referido a Dios 11 o 12 veces (en 1,9; 2,4.8.9.11; 3,3.5; 6,2.3.5 (16?); 7,14), para referirse a todo

10 DTMAT, II, c.403 citado por D. Vetter, autor del artículo. El texto inglés original es: “While *'Am* throughout the Old Testament refers to a people or nation in its aspect of centripetal unity and cohesiveness, *Goy* is linked inseparably with territory and government” y añade “and what we would today call foreign relations”.

11 Os 1,9,9; 2,1.3.25.25; 4,4.6.8.9.12 y 6,11. Is 1,3; 2,6; 3,14.15; 5,13; 10,2.24; 11,11 etc

el pueblo de Dios, el Israel de las promesas patriarcales y de la alianza mosaica, al que Dios eligió y pide cuentas. Sólo se usa esto en los capítulos 1-3 y 6-7; y, en cambio, también usa una vez *Goy* para referirse a esto mismo pero en la otra parte (4,7). No creo que se deba nunca entender ese posesivo “mi” como referido a Miqueas, para reducir todo a lo que pasa en su aldea de Moreshet, ni en los pueblos vecinos de la Sefelá que él representaría y defendería ante las autoridades. El que habla por boca de su profeta es Dios, como en Oseas, Isaías y otros textos.

Bayit lo emplea Miqueas en 2,2.2.9; (6,10) y 7,6 en el sentido primario de casa, tanto el local como sobre todo el de familia. También unido a nombres propios como Israel, Judá, Ajaz para designar a la Casa real, como autoridades y poderes dominantes; así en 1,5; 2,7; 3,1; 3,9.9 y 6,16. Lo mismo hacen los profetas contemporáneos Oseas (1,4.6.7; 5,1; 12,1.1) Isaías (2,5.6; 5,7; 7,13 y 8,14) Amós (1,4; 5,1.3.4.25; 6,1.14; 7,9.10; 9,9). En el caso de Ezequiel, que utiliza 84 veces “Casa de Israel” se trata ya de todo el pueblo de Dios. Pero en el final del c. 3,12 y en 4,1.2 la Casa es el Templo de Yahvé en Sión. Algo parecido ocurre con los *Harim* o montañas reales o simbólicas que pone Miqueas en 1,4; 4,1; 6,1.2 (en plural) y 7,12.12 que es casi como un plural. En cambio, en 3,12; 4,1.2.7 se trata del Monte del Templo en Sión, y utiliza *Har* en singular. Ambos usos son comunes también en Isaías. Si los montes son lugar de teofanías de Dios, y ubicación de templos, el Monte por antonomasia, para el autor de los capítulos 4-5 del libro.

Mišpaṭ sale en el AT 422 veces sobre todo en los libros proféticos y sapienciales y la obra deuteronomista¹². Se dice que el verbo *špt* significa “una acción que restablece el orden perturbado de una comunidad (de derecho)”¹³ en una relación triangular, entre los contendientes y un tercero o juez; pero se amplió a otras instancias, como la social, educativa, familiar y hasta de toda valoración o juicio moral. Una buena definición de la realidad a la que apunta la *Mišpaṭ* es “el sistema jurídico que, a través de comportamiento pacífico, y decisión judicial y conciliación, mantiene y restaura la convivencia social”¹⁴. Convendría añadir, con Renaud, que supone un compromiso con el prójimo necesitado¹⁵. Miqueas se

12 Is x42; Jr x32; Ez x43; Am x4; Os x6; Mq x5; resto de profetas x13; Sal x65; Job x23; Prv x20, además del Dt x37 y la Historia Deuteronomista x 42

13 DTMAT, tomo II, cc 1253, 1254

14 Wolff, Hans Walter.- *Dodekapropheten, 4. Micha*. Biblischer Kommentar zum A T. BK XIV, 4, Neukirchen, 1980. Dice el texto en la p. 154 “Es meint die Rechtsordnung, die durch friedliches Verhalten, durch Rechtsentscheidende und durch Schlichtung die Lebensgemeinschaft erhält und wiederherstellt”.

15 Renaud, Bernard.- *La formation du livre de Michée: tradition et actualisation*. Paris, Gabalda, 1977, p. 298

refiere a Dios como Juez en 4,3 y 7,9; pero apunta casi a lo mismo con el término *ryb* en 6,1.2.2 y 7,9. Otras veces se refiere a una cualidad y una práctica que los jefes deben ejercer, y no lo hacen, y que él mismo sí posee: 3,1.8.9; y en 6.8 hace de la práctica de la Justicia algo esencial de toda conducta humana según el plan de Dios.

Aunque *Mišpaṭ* designa primero el acto de juzgar, no se reduce a la esfera del derecho; por eso equivale tantas veces a “salvación” o acto salvífico, liberador de situación oprimida o de valoración falsa e injusta, sobre todo cuando hace referencia a Dios como en 7,9. Por eso tiene muchas veces como paralelo a la palabra *Şedaqah* (6,5) y otras similares (*Yešarah* en 3,9). En el mundo lírico de los salmos y en pasajes proféticos de Isaías se refiere a la acción justiciera y sobre todo salvadora de Dios, igual que *Şedaqot* en Mq 6,5 y 7,9. Aquí aparece como acto ulterior de Dios, tras ejercer su sentencia judicial condenatoria contra la ciudad, antes de decidir su futura liberación y restauración. Pero esto pertenece ya al ámbito de la ética teológica, de la que nos ocuparemos en otro escrito sobre la teología de Miqueas.

El tema del Resto de Israel, *Şearit*, probablemente no es original del profeta histórico, sino que refleja la reflexión ulterior sobre el destino de Jerusalén, Judá y aún todo el pueblo de Dios, que ya se ha unificado en la conciencia histórica de los exiliados como ese todo Israel, que vimos. Una voz paralela es *Yeter*, que Miqueas utiliza sólo en 5,7; coincidiendo con el uso de *Şearit* en tres puntos claves de la elaboración final del libro: 2,12; 4,7; 5,6.7 y al final en 7,20. A pesar del aparente fracaso de su relación con Dios, Israel sigue esperando en Él, confiando en que aún tiene futuro, incluso un futuro grandioso, como aparece claramente en todo el libro. El tema, por tanto, es más teológico que otra cosa, y lo tocamos brevemente junto a la metáfora del rebaño (*Şo'n*) en el próximo artículo sobre la teología de Miqueas.

Los verbos decir y escuchar son muy comunes en la BH¹⁶; pero tienen alcances peculiares cuando se trata de la Palabra de Dios que dice el profeta y el oyente debe escuchar atenta y obedientemente. En Miqueas *'mr* y *šm'* se usan casi exclusivamente en referencia a esa Palabra de Dios, con que se titula el libro (1,1), que viene puesta en paralelo a la Ley (4,2) y al Oráculo divino o *Ne'wm Yhwh* (4,6 y 5,9)¹⁷ Este uso abstracto es casi exclusivo de los cc. 4-5. En el resto del libro, se

16 *'mr* x5.282; *šm'* x1.159; *dbr* x1.125 y *Dabar* x1.440 según datos del DTMAT

17 La fórmula *Ne'wm Yhwh* (x365) abunda especialmente en libros proféticos como Jr x175; Ez x85; Ag x12 y Za x20. Entró también en Is x 25; Am x21 y alguno más.

usan las fórmulas técnicas del mensajero profético: *kô 'mr Yhwh* (2,3; 3,5) y su exigencia de la escucha: *šm'w-na* (1,2; 3,1.9; 6,1.1.2.9). Se pueden añadir, siempre en ámbito teológico, *'mr* en 2,4; 3,1; 6,1 y *šm'* en 5,14 y 7,7. En 4,2.11 y 7,10 se trata de un decir humano.

2. Posibles etapas de redacción del libro de Miqueas

2.1. Dos hipótesis descartadas. Se han propuesto muy diversas etapas en la formación del libro, hasta llegar a la estructura del libro que ahora tenemos. Vamos a señalar algunas, para abrir la mente y lograr ver mejor. Comenzamos descartando dos posturas que, más que explicar, necesitarían explicación. Nos referimos a quienes separan dos partes, con supuesto autor diferente: cc 1-5 de Miqueas; y cc 6-7 de otro profeta. He aquí los argumentos resumidos, presentados por Alonso Schökel y Sicre¹⁸ :

- 1) Los cc 1-5 muestran influencia de Isaías, profeta del Sur, mientras los cc 6-7 con Oseas, profeta del Norte. Usa un estilo más cercano al Dt y sus leyes.
- 2) Los datos geográficos de 6-7 son todos del Norte (Moab, Sittim, Guilgal, Omri, Ajab, Carmelo 6,5.16; 7,14) y ni siquiera se nombra a Sión.
- 3) En los cc 6-7 son importantes las tradiciones del éxodo y conquista, típicas del Norte; mientras en 1-5 las de Sión y del Mesías, propias del Sur.
- 4) Los cc 1-5 se dirigen a las capas principales de la sociedad (2,6; 3,5.11; 2,1; 3,1.11), mientras que 6-7 se dirigen a todo el pueblo en general;
- 5) cuando nombra a los jefes y responsables de la situación se usa una terminología diversa. Los sacerdotes y profetas no aparecen en los cc 6-7

Pero “resulta extraño que un profeta judío cierre su obra hablando de Samaría”. En realidad no la nombra ni es necesario suponerla; y en 7,8ss se trata seguramente de Jerusalén. Ni parece convincente eso de que en 1-5 le preocupa el “sufrimiento de sus conciudadanos pobres”, mientras que en 6-7 se trataría del “sufrimiento de Dios” que implica un sufrimiento para los pobres¹⁹. Parece que influye el uso de Mq 6 en el famoso “*popule meus*” de la liturgia del Viernes Santo. Por lo demás no se vé qué ventaja se puede sacar de tal división, ni se ex-

18 Alonso Schökel, Luis. y Sicre, José Luis.- *Profetas. II*. Cristiandad, Madrid, 1980.

19 Sicre, José Luis.- “*Con los pobres de la tierra*”. *La justicia social en los profetas de Israel*. Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 313s y 291

plica el porqué de la unidad actual. Sería ver dos mensajes proféticos separados, cuya convergencia habría que descubrir al fin. El vocabulario que presentamos al principio, y otras palabras más²⁰, apuntan claramente a una distinción entre los cc. 4-5 y el resto del libro, 1-3 y 6-7; y no entre estos dos, en que abundan más bien las coincidencias de vocabulario y temática.

Otros autores ven entreverada una discusión entre Miqueas, verdadero profeta, y los falsos profetas que él mismo denuncia en 3,5-8 y 3,11 dentro de los capítulos 4-5. La discusión versaría sobre el cuándo, el de dónde y el cómo de la futura salvación o liberación. Esta tesis postula dos voces contradictorias, incluso con calificación de falsa profecía de bastantes versículos. La razón es que “la situación cambia en forma caleidoscópica entre desesperación y sentimiento de triunfo, salvación y no salvación, ubicación histórica claramente definida y esperanzas de futuro”²¹. Por otra parte no se explicaría que a un discípulo o editor “se le haya metido en la cabeza yuxtaponer palabras de desgracia y palabras de bienestar de un modo tan torpe y confuso”²². Por eso sólo ve posible una solución leyendo el texto como una disputa intraprofética.

Lo malo es que no hay señales textuales para esta hipótesis; y deja al lector tan confuso o más en el intento de comprender los contrastes en sentido positivo. Parece improbable ver en los cc 4-5 una disputa entre Miqueas y unos falsos profetas, que no aparecen en esos capítulos. Cierto que se habla de ellos claramente en los c 2 y 3, e incluso cuando dice “babear” y “baboso” antes; pero no hay indicios luego. Sólo la interpretación que ve unas contradicciones insuperables, cuando no lo son. No se oponen las visiones del “ahora” y del futuro más lejano; ni la de Belén y Jerusalén. Tal vez no son más que contrastes o ambivalencias compatibles. La hipótesis crea más problemas hermenéuticos y teológicos que los que pretende resolver. Más bien, la paradoja fundamental está ya en 4,1-4, al presentar a Sión como punto de confluencia de todas las naciones; y al soñar con un mundo sin ejércitos, ni armas ni guerras. Esta es la utopía maravillosa de ese poema central en el libro²³.

20 Al menos se podrían señalar las voces *jaša'at*, *peša'*, *ra'*, *yšbt* (=culpa, pecado, malo, residente) reiteradas en los cc. 1-3 y 6-7 exclusivamente y las voces '*eder*, '*sf*, *qbs*, *rab* (= rebaño, reunir, congregar, numeroso) presentes sólo en los cc. 4-5 y 2.12s.

21 La cita de E. Sellin, tomada de Van der Woude, dice así: “die Situation kaleidoskopartig zwischen Verzweiflung und Triumphgefühl, Unheil und Heil, klar umrissener historischer Lage und unbegrenzter Zukunftserwartung wechselt”.

22 Van der Woude, A.S.- *Micah in dispute with the pseudoprophets* (pp. 24-40 de la obra colectiva de Orton, David E. (copilator), *Prophecy in the Hebrew Bible*. Selectes Studies from VT, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000. En la p. 29 pone: “could have got it into his head to juxtapose words of doom and words of wealth in such a clumsy a confusing way”.

23 Muy fantásiosa resulta la “lectura materialista” de cuatro niveles que ocultarían la

2.2. Posibles etapas redaccionales. Se trata de etapas imaginadas por los exégetas, que responden sin duda a datos del texto, pero sobre todo a la interpretación que se les da. Por eso son más difíciles de probar y de poner de acuerdo a los autores. Uno de los exégetas que más estudios ha dedicado al libro es Bernard Renaud²⁴, que piensa en un proceso bastante largo con diversas etapas y elementos. Simplificando su amplio estudio²⁵, cabe decir que habría, al menos, cuatro grandes etapas en la sucesiva redacción del libro de Miqueas:

1) Palabras del profeta histórico, contenidas sobre todo en cc 1-3; aunque se deben retirar varias pequeñas adiciones, y sobre todo el paso de 2,12-13, que vino a ocupar ese sitio en la etapa más reciente.

2) Elaboración deuteronomista de sus palabras, tras los acontecimientos del 597 y 587, que se refleja en los cc. 1-3 (particularmente 1,2-8) y 6,1-7,7, explicando unitariamente el castigo de Samaría y de Jerusalén por causa de sus gravísimas culpas.

3) Relectura postexílica ulterior, preocupada por los temas de las naciones, el “resto” de Israel, el simbolismo del rebaño y el sueño de la paz mesiánica, además del tema central de Sión, del reino de Dios y el de las expectativas escatológicas. Todos están en la adición de los capítulos 4-5 y de 7,11-17, además de 2,1-12 desplazado del c. 4 más tarde; y se enmarca precisamente en 1,2 y 6,1, con su universalismo escatológico, junto a los otros temas señalados.

4) Redacción final, que recoge todo lo anterior, sin apenas retocarlo. Pero cambia de lugar los vv 2,12-13 y pone ciertos acentos antisamaritanos.

Para nuestro autor, la estructura definitiva, aunque no sea la última, es la postexílica, pues “con este trabajo del editor, el libro ha tomado su verdadero rostro y la estructura fundamental no será ya modificada”²⁶, con excepción de

tensión social entre campo y ciudad del original como pretende I. J. Mosala en *A marerialist Reading of Micha*, en la obra de Gottwald, Norman K. y Horsley, Richard A.- *The Bible and Liberation. Political and Sociological Hermeneutics*. Revised Edition, Orbis Book, New York, 1993 pp. 264-295. Ver p. 272 con variantes en los textos traducidos por niveles a continuación.

24 Renaud, Bernard.- *La formation du livre de Michée: tradition et actualisation*. Paris, Gabalda, 1977.

25 Todo resumen deja de lado detalles y matices. Espero que sirva para hacerse idea de lo complejo del proceso, sin que ni Renaud ni nadie pueda estar demasiado seguro.

26 Renaud, Bernard, o.c., El texto citado de la p. 417 dice: “avec ce travail de l'éditeur, le livre a donc pris son vrai visage et la structure fondamentale ne sera plus modifiée”

2,12-13. Es admirable la gran diversidad de temas abordados y su organización, pues “estos temas corren y se entrecruzan a lo largo de todas las secciones cuya organización revela la mano de este editor”. Pero, si bien esa estructura se dio ya en el siglo IV, “el libro ha estado sometido a un complejo proceso de formación, que se extiende desde el siglo VIII hasta el siglo II”²⁷, ya bajo la época helenística seléucida, según otra de las hipótesis de Renaud.

Por su parte, el maestro de la exégesis reciente de los profetas, Hans Walter Wolff, dice que “la construcción del libro es complicada. Por lo pronto, sin embargo, pueden distinguirse claramente en su forma final cuatro grupos de textos”²⁸. Piensa que se pueden reconstruir estos cuatro momentos previos:

1) Oráculos auténticos de Miqueas del siglo VIII. Casi solo hablan de la culpa y el castigo de Samaría y Jerusalén y apenas de la liberación. Es lo único que parece recordarse un siglo después (Jr 26,18)

2) Tras el 587 se añaden sobre todo los capítulos 4 y 5 con oráculos de salvación de la etapa exílica primera y más reciente, hasta la postexílica. Estos oráculos anuncian casi exclusivamente la salvación al pueblo de Israel y de Jerusalén. También apuntan a la salvación de los otros pueblos. La unión con cc 1-3 se hace por el tema de las naciones que los enmarca en 1,2 y 5,14²⁹

3) Redacción de la época persa, preocupada por el “resto” de Israel y su relación con las naciones; pero muy cerca de la preocupación y la justicia social, muy superior al culto, en los cc 6 y 7,1-7. El tono apunta a la actualidad, y por eso habla en general del hombre, la ciudad, el justo (6,8.9; 7,2.)

4) Redacción final para la lectura litúrgica, como aparece en 7,8-20 con sus tres secciones (8-10; 14-17; 18-20) y cercanía al lenguaje de los salmos. Son tres piezas litúrgicas, donde la comunidad toma la palabra en relación con la confesión de culpa y la esperanza de la misericordia divina³⁰.

27 Ibídem, en las pp. 409 y 421 dice: “avec ce travail de l'éditeur, le livre a donc pris son vrai visage et la structure fondamentale ne sera plus modifiée”; “Ces thèmes courent et s'entrecroisent tout au long des sections dont l'organisation relève de cet éditeur”. “le livre de Michée a donc été soumis à un processus complexe de formation, que s'étale depuis le VIII jusqu'au II siècle”

28 Wolff, Hans Walter.- *Dodekapropheten, 4. Micha*. Biblischer Kommentar zum A T. BK XIV, 4, Neukirchen, 1980. Escribe en la p. XXVII: “Der Aufbau des Buches ist kompliziert. Zunächsts allerding können in seiner Endgestalt vier Textgruppen ziemlich deutlich unterschieden werden”.

29 En 1,2 se usa *'Amim*, mientras que en 5,14 pone *Goyim*. Son sinónimos en los cc 4-5 pero no en los cc 1-3 y 6-7 como vimos.

30 O.c., pp. XXXVI-XXXVII

Pero están entretreídos los cuatro grupos, y el redactor deuteronomista y otros de orientación litúrgica aparecen en los cuatro, dando unidad al complejo conjunto. Los oráculos de salvación de los cc 4-5 son postexílicos, reflejando claramente ese momento histórico con sus esperanzas y reflexiones sobre el puesto de Israel y de las naciones a la vez. Hay voces nacionalistas y otras abiertas a los otros pueblos; unas de tono religioso y otras apocalíptico. Tiene razón, pues, al escribir que “se hace patente cuán amplio y rico es el círculo de quienes, en la Jerusalén de época exílica y postexílica se preguntan por caminos hacia un nuevo futuro”³¹. Piensa que la redacción se extendió por todo el tiempo del exilio y el postexilio, incluso la reconstrucción del Templo en el 515; pero no más allá de la época de Nehemías.

3. Estructura actual del libro de Miqueas

El libro se compone de 7 capítulos, de similares dimensiones, excepto el último con unos 20 versículos. La manera de dividirlos estructuralmente y de titular cada parte varía mucho de unos comentaristas a otros; pero nadie cambia el orden actual, ni siquiera para algunos versos, como 2,11-12, que parecerían fuera de contexto, según muchos autores. Unos exégetas ven el libro compuesto de dos partes, subdivididas entre amenazas y promesas: 1-5 y 6-7; más allá de suponerlo obra de autores diversos, cosa que ya descartamos. Parece clara esta división, pero descuida bastante la centralidad del capítulo 4 y su contraste tan fuerte con el final del 3. Otros ponen cuatro partes: 1-3 amenazas; 4-5 promesas; 6,1-7,7 amenazas; 7,8-20 promesas. Pero, contra ambas divisiones, no es fácil ver amenazas en 2,11-12; ni ver sólo promesas en los capítulos 4-5³².

La mayoría ve tres partes: 1-2; 3-5; 6-7 con alternancia de oráculos de condena y oráculos de salvación. Los capítulos 1-2, centrados en la condena de la Samaría y Jerusalén de la época de Miqueas; y el breve oráculo de salvación estaría en 2,12-13, al que se le concede importancia estructural. La segunda parte: cc 3-5 comienza con la amenaza a Sión (c. 3) y luego se abre en los capítulos 4 y 5 a la futura liberación y restauración de todo el pueblo de Israel, visto desde la caída de Jerusalén el año 587. Finalmente, la tercera parte: capítulos 6-7,7 que tal vez trataba de Samaría inicialmente, ahora apuntan también a Jerusalén, cuya re-

31 O.c., p. XXX: “Es wird sichtbar, wie breit und reich der Kreis derer ist, die im exilischen und nachexilischen Jerusalem nach Wegen in eine neue Zukunft fragen”.

32 Pixley divide también en dos partes; pero comienza la segunda en 5,8.

construcción, así como la de todo el pueblo de Israel se esperan de la Misericordia de Dios en el final de 7,8-20.

No creo necesario imaginar un nuevo proceso formativo del libro, siempre muy hipotético. Me basta con reconocer esas dos o tres etapas señaladas por las dos hipótesis anteriores en gran coincidencia: 1) palabras del Miqueas histórico del s. VIII; una referencia querida a sus palabras y su época en los cc. 1-3 (quitando 2,12s) y 6,1-7,7.; 2) reelaboración y/o complementación en el exilio, se llame o no deuteronomista, en el s. VI. Lo dicho sobre el vocabulario confirmaría esta doble pertenencia fundamental; que sirve además para justificar la propuesta estructural siguiente. 3) Una reelaboración decisiva en la etapa postexílica, en época persa. Respecto a la redacción final, me quedo en un punto medio entre ambos autores: ni tan pronto como cree Wolff, en tiempos de Nehemías o antes; ni tan tarde como señala Renaud, que alarga hasta tiempos de polémica antisamaritana del s. II, bajo imperio helenista. Me quedaría en la época persa tardía (430-330) cuando la comunidad judía está ya bien establecida y elabora su memoria histórica y su identidad con los textos bíblicos, tanto legales como históricos y proféticos.

El redactor final, al introducir los versículos 2,12s donde están ahora, el sentido de Jacob e Israel ya no es el Norte, sino el pueblo de Judá. Las razones para considerar esos versos mal ubicados son: No cuadran con 2,10s ni tampoco con 3,1ss, pues el oráculo de salvación en medio de oráculos de juicio. Se ubican muy bien entre 4,6 y 4,7 con voces y temas comunes como Yahveh Rey, tema del rebaño buscado y reunido, y Jacob/Israel vistos como el "Resto". El tercer motivo es el cambio de orientación de todo el libro, con su orientación hacia Jerusalén/Sión ya desde 3,1 y la contraposición entre Dios como Pastor bueno frente a los malos pastores de Israel³³. Junto a ello está la centralidad de Sión, lugar desde el que Yahveh ejerce y ejercerá cada vez más su reinado pacífico sobre todas las naciones del mundo; pues el tema de los *'Amim* o *Goyim* es otro tema central y estructural del libro. Por eso los pone ya en 1,2 y vuelven en 6,16 (?) y 7,16, tras su presencia masiva en el centro: 4,1.2.3.5.7.11.13; 5,6.7.14.

Me atrevo a proponer modestamente una estructura tripartita algo diversa, insistiendo en que tiene un claro centro estructural en 3,9-12 y 4, 1-5. La razón primera está en el triple *šime'w* con que inician 1,2; 3,1 y 6,1.2 y que marca la

33 Ya varios autores (Duhm, Augé, Sellim) lo vieron así; pero Condamin fue el que mejor argumentó. El tercer argumento es de B. Renaud, o.c., pp. 404-409 que se remite a los paralelos o influjos de Ez 34 y 37 entre Dios Pastor y los malos pastores.

estructura definitiva³⁴. Además, el tema del “resto” del “pueblo” (3,12; 4,7; 7,18) y el de las “naciones” están colocados para confirmar esta estructura tripartita, centrada en Jerusalén y su Templo en el que reina Dios sobre todos los pueblos. De ahí la importancia del inicio y del final, del desplazamiento de los versículos 2,12s y de la centralidad del c. 4 entre el 3 y el 5 y todo el libro.

Ia Parte: Palabras³⁵ de Juicio sobre Israel y Judá del pasado (1,2-2,11)

Palabras de Salvación para los Desterrados (2,12-13)

Iia Parte: 3,1-5,14 Palabras de Juicio y de Salvación escatológica³⁶

- A) 3,1-12: Palabras de Juicio, culminantes en 3,12
- B) Palabras de Salvación escatológica tras el Juicio
 - a) 4,1-4 Palabras de Salvación escatológica
 - b) 4,5-8 Palabras sobre el Reino de Yahvé
 - c) 4,9-14 Palabras de Juicio sobre el pasado
- C) 5,1-14 Palabras de Salvación escatológica plena

IIia Parte: Palabras de Juicio aceptado en el presente (6,1-7,7)

Palabras de salvación para el futuro esperado (7,8-20)

Lo que resalta es el contraste entre el anuncio de la terrible destrucción de Jerusalén y su Templo al fin del c. 3,9-12 y los primeros versos del c. 4,1-4 con ese poema admirable sobre su futuro glorioso, no sólo para Israel sino para todos los pueblos. Es un contraste querido, buscado y puesto en el centro de la obra; sin duda por obra de otra mano que la del autor de cada uno de esos elementos. No nos interesa comprender cada parte por separado y el posible autor de ambas, sino ver la mano del redactor final en este dato tan resaltante.

34 Claro que *šime'w* sale también en 3,9 y 6,9, pero su carácter ahí es secundario o subordinado al inicial de 3,1 y 6,1, pues lo subraya y prolonga o concreta.

35 Pongo “Palabras” en vez de “Oráculos”, porque se trata a veces de Teofanías, otras de Lamentación, otras de *Ryb* o Pleito de Dios, otras de Oraciones litúrgicas, etc.

36 Escatología, en el sentido que expresa R. Lack, *La symbolique du Livre d'Isaïe*, Paris, 1973, p. 37, nota 10: “non pas comme réflexion sur la ‘fin du monde’, mais comme annonce de dénouement de l’histoire en cours. L’histoire se résout par la normalisation de toutes les combinaisons possibles de la relation triangulaire Yahvé-Israël-Natios” que implica conflictos, pruebas, juicios y, al fin, revelación plena de Yahvé.

El primer texto es un oráculo de juicio terrible contra Jerusalén, y fue pronunciado por el profeta Miqueas en el siglo octavo³⁷, poco antes o después de la caída de Samaría, lo extraño es que se hable de la “edificación” de la ciudad de Jerusalén por obra de los “jefes de la casa de Jacob y dirigentes de la casa de Israel”, que sólo pueden referirse a jefes de Judá. Sión y su Templo ya hacía años que estaban edificadas. Por tanto, la mejor lectura es aplicar esto a la gran ampliación de la ciudad que tuvo lugar en tiempos de Ezequías entre el 720 y el 705. Aunque ahora es recuerdo doloroso y castigo aceptado por todos los crímenes históricos de Sión, antes y después, como pintó Ezequiel.

El segundo, en cambio, es muy difícil decidir de quién es y de qué época, por la duplicación del mismo en el pasaje paralelo de Is 2,2-4. Las opiniones aquí abarcan todo el espectro posible: es de Isaías, es de Miqueas, es previo a ambos, es inserción posterior en los dos; y esta última parece la mejor hipótesis de trabajo. Este puesto central del contraste, está presente de algún modo en todo el escrito. Las otras dos partes comienzan con una teofanía o juicio de Dios sobre Judá e Israel o todo el pueblo (1,2-7 y 6,1-8), y contienen una visión esperanzada del futuro (2,12-13) que remata la última con su reflexión sobre toda la historia de fe de Israel: el imperio de David, el éxodo de Egipto y las promesas a los patriarcas Abrahán y Jacob (7,8-20).

Así, la primera parte trata sobre todo del pasado: la catástrofe samaritana del 722 y la judía del 701 en 1,2-8 y 1,9-16. La tercera habla más bien al pueblo y al hombre actual³⁸ en su presente postexílico, como se ve en 6,1-7,10. En la segunda y central, en cambio, están las esperanzas mesiánicas, universalistas y escatológicas más preciosas de la BH. Su perspectiva es el futuro, aunque no deja la memoria del pasado ni menos aún la conciencia dolorida del presente, pues no se trata de compartimentos estancos, como tampoco en las otras dos partes se olvidan esas esperanzas (2,12-13 y 7,11-20)

En esa parte central está colocado el Templo de Yahvé, junto a su Ley y su Palabra que salen del mismo para atraer a todos los pueblos, suprimir la violencia y lograr una paz universal. Aquí se concentran todos los temas teológicos del libro: centralidad del reinado de Yahvéh, importancia del Templo en Sión, fuerza de la

37 Se suele citar como confirmación histórica de esto, el paso de Jr 26, 18 que cita a Mq 3,12. Varios críticos piensan que se trata de una invención deuteronomista, añadida para explicar el no cumplimiento de la profecía. Cfr Soggin, J. Alberto.- *Introduzione all' AT*, Paideia, Brescia, 1987 pp 346 y 364.

38 Ver las atinadas observaciones de Wolff sobre el uso de “hombre”, “ciudad”, “no queda un justo”, “cada cual a su hermano” en 6,8; 6,9; 7,2.

Torâ y la Palabra escuchadas, convocación de las naciones, salvación escatológica más allá de la catástrofe y la pobre condición actual de Jerusalén y finalmente esa gran utopía de una paz mesiánica universal. El nombre de Israel, al final es el del todo Israel, desde la elección de Abrahán hasta la venida esperada del Libertador futuro, centrado en el Templo elegido para mostrar su Ley y su Palabra a todos los pueblos. Esto quiere decir, que el editor está pensando en el pueblo de Dios, en la comunidad religiosa y cultural de la época persa, abierto a todos los pueblos del mundo. En realidad, para muchos judíos, sigue siendo el ideal mayor del judaísmo actual, que lo abre así a toda la humanidad, sin perder su peculiaridad. Citando Mq 4,1-4, se afirma: “es el cumplimiento de la más gloriosa de todas las visiones que se hallan en la Biblia”³⁹, que logra conjugar a Sión con los valores judíos universales.

Por eso también la preocupación primordial del libro no es el (imposible de momento) reino de Judá, tan reducido territorialmente por los persas, sino casi exclusivamente la ciudad de Jerusalén y su Templo en Sión. Junto a eso, está la enorme apertura a un futuro escatológico magnífico, muy apto para suscitar y mantener las esperanzas en esa época tan apagadas. Pero antes de fijarnos en ese editor, nos abrimos al horizonte histórico del que el libro da algunas perspectivas, pero que podemos ampliar mucho gracias a otros datos bíblicos, extrabíblicos y arqueológicos que el editor no poseía y nosotros sí.

II. EL MUNDO Y LA HISTORIA DEL LIBRO: NOTAS SOBRE EL ESPACIO Y EL TIEMPO PRESUPUESTOS, DESDE EL SIGLO VIII HASTA LA JUDEA⁴⁰ DE LA ÉPOCA PERSA

El tiempo histórico que se explicita en el libro directamente (además del que se refleja al ojo crítico), es bastante concreto. Si metemos las promesas, entonces el futuro queda muy abierto, y sus límites no se cierran ni con todo el AT. Se diría que las grandes esperanzas inscritas en el centro del libro sobre la paz universal

39 *Jewish values*. Israel Pocket Library, tomada de la Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, Israel, 1974. Artículo final del Rabbi L. I. Rabinowitz, y la cita en pp. 309 dice: “It is the fulfillment of the most glorious of all universalistic visions to be found in the Bible”

40 El nombre hebreo de es *Yehud*, como aparece en los sellos y otros documentos y monedas de la época. Se traduce por Judea o Judá. Prefiero el primero, para distinguir la región o pequeña provincia persa del reino judío del Sur hasta el 587.

están todavía por cumplirse; y la historia de la cristiandad, hasta hoy mismo, ha contribuido más bien poco a ella. El mundo real desde el que se escribe el libro es probablemente la época persa final. Por eso, aunque importe mucho conocer datos del siglo octavo, época histórica del profeta Miqueas, nos conviene también saber algo de la época persa, en la que se dio forma al libro que ahora tenemos ante los ojos.

La secuencia histórica concreta viene marcada por el de los reinados de Jotam (742-735), Ajaz (735-726/16) y Ezequías, que pueden ubicarse entre el año 725 o 716 y el año 698 o incluso 687. El espacio geográfico se concentra en Samaría, Jerusalén y Judá. Hay que ampliar esos datos con su respectivos campos de dominio, reino de Israel y reino de Judá, y su marco de imperios dominantes en la época, Asiria en primer plano y Egipto en el trasfondo. Detrás de la destrucción de Samaría (1,6s y quizá 6,9ss) y del ataque a Judá que llega hasta las puertas de Jerusalén (1,9 y 5,4s) está sobre todo Asiria, el imperio dominante en esos años finales del s. VIII. El imperio de Egipto, en etapas de decadencia por entonces, apenas sale en 7,12; pues 6,4 y 7,15 hacen referencia al tiempo del éxodo.

2.1. El reino de Israel y su capital Samaría hasta el 722 y después. La ciudad de Samaría fue fundada por Omri (878-842), a siete millas al NO de Siquén, “en un sitio estratégico que dominaba los accesos por el oeste a la región montañosa”⁴¹, haciéndola capital del reino de Israel, que hasta entonces había estado en Tirsa (1Re 14,17 y 16,24). Es algo similar a lo que hizo David al elegir Jerusalén como posesión regia, y no de las tribus. Omri se alió con Tiro por los matrimonios de Jezabel “hija del rey de Tiro (con Flavio Josefo 8,324, y no rey “de los sidonios” como dice 1Re 16,31)” con su hijo Ajab. Hizo también alianza con Judá por medio de su hija (o nieta) Atalía, que dio por esposa al rey Jorán, hijo de Josafat⁴². Crecieron ciudades como Meguido y Jazor y reconquistó Moab, como recuerda la “estela de Meshá”, así como Judá retomó Edóm y reedificó Bersheba. Pero también se produjo el llamado “sincretismo diplomático”⁴³ con el culto a Ba‘al fomentado por la reina Jezabel, que tanto se refleja en el “ciclo de Elías” (1Re 17-22).

41 Aharoni, Yohannan.- *The Land of the Bible, A historical Geography*, Westminster y Philadelphia, 1979. Cita de la p. 393: “on a strategic site dominating the western approaches to the hill country”.

42 Soggin, J. Alberto.- *Nueva Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997, p. 269, o.c., pp. 269 y 275

43 Albertz, Rainer.- *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*. Tomo I. Trotta, Madrid, 1999, p. 274 y passim.

En tiempos de Ajab se rebeló Moab contra Israel (2Re 3,4 y Mesa) así como Edom contra Judá. Aunque la rebelión o revolución de Jehú acabó poco después con los omridas y sus alianzas, Asiria sigue hablando del mismo como “hijo de Omri” y de Israel como la “casa de Omri”⁴⁴. Bajo Jehú, Israel perdió toda la Transjordania: Galaad y tierras de Rubenitas y Gaditas y parte de Manasés. Menos mal que Asiria atacó a Damasco, y los arameos debieron restituir esos territorios a Israel y Judá. Bajo Jeroboán II (780-748) se recupera casi el territorio davídico con victorias como las tomas de Lo-Debar y Karnaim (Am 6,13s y 2 Re 14,25). Por esos años también el rey Azarías (782-742) de Judá reconquistó Edom y hasta tomó Gat y Ashdod; reedificó Elath, restableciendo el comercio con Arabia del Sur (2Re 14,22)

Pero con Tiglatpileser III (745-727) comienza la expansión del imperio asirio, que llega hasta la costa palestina. Van cayendo Tiro, Damasco, Samaría y otros bajo su dominio. Asiria daba tres pasos: primero exigía tributo; si se lo negaban, cambiaba la dinastía y reducía el territorio; finalmente, de darse una rebelión, destruía la capital y desterraba la población, trayendo jefes y pobladores extranjeros. El primer paso contra Samaría lo impuso al rey Menajén el 738, que pagó un elevado tributo al rey asirio colectando entre los propietarios (2Re 15,19s). En la campaña del 733s bajó desde Kedes, Damasco y Jazor hasta el valle del Jordán y tomó Galaad junto con Galilea (hablando todavía de “la casa de Omri”). Como era ya el segundo paso, además de poner a Oseas como rey y exigirle tributo (731), le quitó grandes territorios creando tres provincias: Magiddu = Meguido con Galilea entera, Du’ru = Dor con llanura de Sharon hasta Filistea y Gal’aza = Galaad y la Transjordania israelita⁴⁵.

Tras la posterior rebelión de Oseas, el sucesor Salmanasar V (726-722) asedió tres años a Samaría y la tomó el año 722⁴⁶. Le sucedió su hijo Sargón II (721-705) que desterró a mucho israelíes y trajo población extranjera, creando la provincia de Samerina exilando “muchos nobles samaritanos a varias ciudades de Media y norte de Mesopotamia”⁴⁷ (2Re 17,6); podría añadir, que muchos más escaparían

44 ANET (= Pritchard, James B (ed.).- *The Ancient Near East. An anthology of texts and pictures*, Princeton U. Press, USA, 1973) 280ss en pp 191s y figura 100 y Mq 6,16

45 Aharoni, Yohannan.- *The Land of the Bible, A historical Geography*, Westminster y Philadelphia, 1979, p. 374.

46 Herrmann; Siegfried.- *Historia de Israel*. Sígueme, Salamanca, 1979. p. 322s Además de la Biblia, se apoya en Crónica babilónica como muchos otros historiadores.

47 Aharoni, o.c., p. 378s: “many Samaritan nobles to various cities in Media and northern Mesopotamia”

antes a Judá y otras partes. Pero para el AT (2 Re 17,24-41) pareciera que no quedaron israelitas en el Norte, sino extranjeros que se volvieron “samaritanos”, política y religiosamente opuestos a los judíos del Sur. Culminó así el tercer paso, con el exterminio del reino del Norte. Con esta fuga de israelitas al reino del Sur, en torno al 722, entramos al otro reino, patria del profeta y del editor.

2.2. El reino de Judá, heredero de la tradición de Israel tras el 722. Judá se usa más de 800 veces en AT. Además de nombre de un hijo de Jacob y la tribu correspondiente designa una región montañosa y desértica⁴⁸. Lugar de refugio en ambos sitios (Jue 20,45; 1Sa 23s; Sal 11,1 y 55,7). Difícil de entrar, pero dominada por Imperios, al ser centro de comercio y no lograr controlarla los Judíos. David unificó a los judíos y luego los dos reinos personalmente. Judá es la patria de la Biblia en su mayor parte. El nombre del reino del Sur o Judá apenas sale en el libro cuatro veces (1,1.5.9 y 5,1); pero está detrás de todo el libro, desde la mano editorial que escribe citando sólo a sus monarcas, hasta el final del libro en el c. 7. En los vv 7,8-10 el personaje femenino que se queja y espera en Yahvé es sin duda la ciudad de Sión y toda Judá, que ha sido expoliada, burlada y avergonzada por su enemiga Edom, como aparece en otros textos bíblicos (Is 34,5ss; Ez 25,12ss; c.35; Abd 10-15; Sal 137,7; Lm 4,21s).

La época que le atribuye el editor se refiere a los reinados de Jotam, Ajaz y Ezequías. Del primero apenas sabemos que construyó la puerta superior del templo, a pesar de atribuírsele 16 años. Tal vez una buena parte de ellos fue corregente de su padre Azarías, que acabó leproso (2 Re 14,5). De Ajaz (735-726/716) conocemos mucho más, incluso por los textos del profeta Isaías, su coetáneo. Especialmente el caso de la unión de Damasco con Samaria (llamada “guerra siroefraimita”) para obligar a Judá a entrar en coalición contra Asiria explica textos como los de Is 6-7. Tanto Edom como Filistea aprovecharon para rebelarse contra Judá en tiempos de Ajaz, que recurrió a Asiria; pero Miqueas no trata nada de esto. Tal vez porque era un niño o muy joven aún.

En cambio, la época de Ezequías parece bien reflejada en el libro. Los años de su reinado son muy discutidos aún por los especialistas. Suponen algunos, con base en 2Re 18,1.9s, que Ezequías comenzó a reinar antes de la caída de Samaria, hacia el año 726. Otros, fiándose más de 2Re 18,13 que habla de la invasión de Senaquerib (que tuvo lugar el 701) el año 14 de su reinado, piensan que comenzó su reinado unos años después, por el 716. Tal vez “la mejor hipótesis que integra

48 DEB, p. 863 voz *Judá*, por É. Lipinski. Afirma que la región dio el nombre a la tribu, formada por diversos clanes asentados en esa zona montañosa y desértica.

las dos cronologías es la de una coregencia de Ezequías entre 729/727 y el 716/714 habiendo reinado él solo del 716/14 al 700/698⁴⁹. Ezequías como su padre Ajaz fue vasallo de Asiria (2Re 16,7-9) y “probablemente se vio obligado a seguir la misma política”⁵⁰, pagando tributo a Sargón. Al morir, se rebeló contra su sucesor Senaquerib por el 705. Preparó la revuelta diplomáticamente con Merodak Baladan e intentó forzar a filisteos de Ecrón. El cronista le atribuye una reforma religiosa importante, centralizando ya el culto en Jerusalén (2Cr 29-31). Destruyó templos de Arad, Laquis y Berseba y la serpiente Nejustan del templo de Jerusalén.

Pero quizás la obra más interesante para nosotros fue la ampliación de Jerusalén, junto a otras obras de defensa y avituallamiento, llevadas a cabo al rebelarse varias veces contra Asiria, y prepararse para su previsible ataque. Si en la capital se hicieron ampliaciones notables y obras de gran envergadura, como la muralla nueva y el túnel de Siloé, en las cercanías se construyeron o se reforzaron las plazas fuertes para la defensa, y los lugares de almacenamientos de víveres y provisiones, de cara a la más que probable invasión asiria. Entre ellas debió descollar también las de Laquis, Soco, Gat y Maresa, todas bien cerca de Moreset; sobre este punto volveremos en el apartado final.

2.3. Ezequías y la ampliación de Jerusalén con la “Ciudad Nueva”. El rey Ezequías, tras unos años de sumisión a Asiria, se rebeló contra varias veces, con apoyo de Babilonia, de Egipto y de Filistea, tanto en tiempo de Sargón II (721-705), como al comienzo de Senaquerib (705-681). Sabía del peligro que corría de ser asediado, y se preparó a conciencia: ciudades-fortalezas y ciudades-almacenes: Hebrón, Socoh, Ziph y MMSHT con sus respectivos sellos, relacionados con la Montaña central, los distritos de la Sefelá, del Negueb y de Jerusalén y su entorno con Benjamín y el desierto de Judá⁵¹. En la capital, buscó reforzar las murallas, aumentar el armamento y sobre todo solventar el problema del agua, con el famoso túnel, para llevar las aguas de la fuente Gijón dentro de los como aparece en 2Re 18,13-19; Is 36,1-37 y 2Cr 32,5-21 y 27-29.

Creció la ciudad, de 16 a 60 hectáreas y la preparó para gran asedio que se veía venir, hasta que ayudara Egipto, por ser su último bastión. Construyó muralla de 7 metros de ancho por 3 de alto, para los numerosos suburbios (Hija de Sion, y Ciudad Alta, con *Majtesh* y *Misneh* (Sof 1,10s y 2Re 22,14; Sal 122,3 e Is 22,10). También creó graneros y el túnel para el agua de Guijón (2Cr 32,5.28-

49 Noël, Damien.- *En tiempo de los reyes de Israel y de Judá*. CB, 109. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2002, pp. 44.46s.49

50 Ska, Jean Louis.- *Los enigmas del pasado*. Verbo Divino, Estella, 2002, p. 117

51 Aharoni, o.c., pp 394-400

30) con gran proyecto de ingeniería difícil entonces, con piscina de Siloé como embalse para el público, no por el viejo “canal de Siloé” (Is 7,3; 36,2 y 2Re 18,17) sino por túnel en roca viva (2Re 20,20; Is 22,11 y 2Cr 31,30; Eclo 48,17). Son 533 metros con desnivel de 2,28 m, y altura de 1 a 3 m, a 45 metros de profundidad; empezando dos brigadas por los dos lados, y se encontraron! Por su parte preparó el ejército y propició alianzas rebeldes, con Askelón y Ecrón, además de Laquis y Sidón o Sarepta fenicias⁵². Contó, sin duda, con el apoyo económico y político de los escapados antes o tras el 722 de Samaría y todo Israel. Sin duda eran los más ricos⁵³, y contribuyeron a esa ampliación tan grande de la ciudad, que tal vez dio lugar a llamarle a esa parte nueva “Hija de Sión”, al menos en un sentido inmediato en ciertos textos.

La arqueóloga Mis Kenyon hablaba ya del *mishneh*, o Barrio Nuevo (2Re 22,14) de Jerusalén, pero dudaba si era de época de Ezequías, o si sería tal vez de la de Josías⁵⁴. Las dudas de Kenyon se han resuelto con excavaciones de N. Avigad y otros arqueólogos tras 1970. Por eso escribe González Echegaray: “Muchos israelitas... llegaban ahora a Jerusalén y se establecían en ella, pues aquí se sentían más cómodos que en sus pueblos, ahora incorporados a la provincia asiria. Así, la ciudad iba creciendo en población de forma bien sensible”⁵⁵. Tomó las medidas oportunas al prever la invasión y asedio. Para ello debió proteger los “populosos suburbios” creados por esa inmigración judaíta e israelí: Estaban al oeste por el valle del Tyropeón y lo que se llamará luego Ciudad Alta. “Eran conocidos con los nombres de *Makhtesh* (El Mortero) y *Misneh* (Barrio Nuevo), según registra la Biblia (2Re 22,14; Sof 1,10s). Para ello amuralló todo el recinto y ello supuso que “Jerusalén pasaría de unas 16 hectáreas a 60 aproximadamente, es decir, una extensión más de tres veces superior”⁵⁶.

2.4. La invasión de Senaquerib. Conviene volver al imperio de Asiria, bajo Sargón II (721-705) el que desterró a los israelitas. Poco después tomó Gaza y Rafia el 720; y el 713s volvió a Palestina, dominó a Edom y Moab y tomó Asdod

52 González Echegaray, Joaquín.- *Pisando tus umbrales, Jerusalén. Historia antigua de la ciudad*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005. Ver pp. 124-131

53 Asurmendi, Jesús María.- *Miqueas*, en CBLA (Comentario Bíblico Latinoamericano) Vol. II, p. 524: “En circunstancias parecidas los que primero huyen no son precisamente los que poco o nada tienen”.

54 Kenyon, Kathleen.- *Digging up Jerusalem*, London, Israel Exploration Society, 1979, pp. 147-161

55 González Echegaray, o.c, p. 124

56 González Echegaray, o.c., p. 126

que se apoyaba en Egipto y en Judá; en esta rebelión participó Ezequías, aunque acabó pagando tributo y no fue atacada, como Gat, que cayó el 712. Quizás por eso Miqueas no la cuenta entre las ciudades tomadas de la Sefelá, sino sólo como recuerdo dolorido (1,10). Ese ataque a Judá lo llevó a cabo el rey Senaquerib (704-681). Comenzó atacando primero a Fenicia y Filistea. Luego tomó 46 ciudades de Judá, deportó a más de 200.000 personas y dejó a Ezequías preso en Jerusalén, como un pájaro en su jaula. Le impuso tributo de 30 talentos de oro y 800 de plata (no 300 como en 2Re 18,14).

El asedio de Jerusalén por el ejército de Senaquerib (705-681) ocurrió el año 701, tras la toma de más de 46 ciudades de Judá; entre ellas, sin duda, las once o doce citadas por Miqueas en 1,10-15. Nombra a Gat, Bet-leafra, Laquis, Moreshet Gat, Achzib, Maresha y Adulán, identificadas arqueológicamente en Tell es-Safi, et-Taiyibet, Tell ed-Duweir, Tell el-Judeideh, Tell el-Beida, Tell Maresha, Tell esh-Sheik⁵⁷; junto a las no identificadas aún de Shaphir, Zaanán, Bet-ezel (¿Deir el-Asal?) y Marot. La más importante ciudad fortificada era Laquis, ciudad cananea mencionada en las cartas de El-Amarna. Tenía un templo a Yahvé como el de Arvad, que fue destruido en época de Ezequías⁵⁸. La toma de la misma está esculpida en los bajorrelieves mandados hacer por Senaquerib en su capital, Nínive⁵⁹. Tanto nombre propio concreto ha llevado a identificar su patria con esta Moreset Gat, que sufrió, con muchas otras ciudades, la terrible invasión del ejército asirio⁶⁰.

Por eso, se ha escrito que “a pesar de la liberación de Jerusalén, la Sefelá, y probablemente la mayor parte del reino, sufrió terriblemente. Las excavaciones lo han ilustrado ampliamente. Todos los sitios investigados revelan una dura destrucción por el fuego”⁶¹. Y suena muy optimista la opinión de que: “Jerusalén, por fin, y lo que restaba del país se vieron libres de la terrible amenaza asiria. La política de Ezequías había resultado eficaz y, a la postre, triunfante”⁶². Más que alabar la

57 May, Herbert G. (Dir).- *Atlas Bíblico de Oxford*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1988 y Aharoni, o.c., p. 392

58 Aharoni, Yohannan.- *The Land of the Bible, A historical Geography*, Westminster y Philadelphia, 1979. p. 378s.

59 Esos bajorrelieves pueden verse ahora en el British Museum de Londres.

60 DEB, voz *Laquis*, pp. 896s por M. Defossez

61 Aharoni, o.c., p. 393: “In spite of the deliverance of Jerusalem, the Shephelah, and probably most of the kingdom, suffered terribly. This has been amply illustrated by archaeological excavations. All the investigated sites reveal heavy destruction by fire”

62 González Echegaray, Joaquín.- *Pisando tus umbrales, Jerusalén. Historia antigua de la ciudad*. Verbo Divino, Estella 2005, p. 140

valentía y la prudencia de Ezequías, habrá que concluir que “si nos atenemos al punto de vista político y económico, fue un fracaso casi total”⁶³.

En la propia BH hay relatos diversos del resultado final y de la actitud de Isaías en ese momento histórico: la de 1,4-9 y 22, 1-14 es distinta a la de 36-37 que se toma de 2Re 18-20 (pp. 122-137); y más opuesta es la de los anales de Asiria. Los dos textos de Isaías, así como Miqueas Mq 1,9-14 se refieren al 701 y se lamentan por la devastación de Hija de Sión, “pero su acento [el de Mq] es más social”⁶⁴, y chocan con el triunfalismo reflejado por los de Is 36s o de 2 Re⁶⁵. Ambas lecturas están ahí, pues “la Biblia, siguiendo su costumbre, yuxtapone versiones y opiniones diferentes sin intentar armonizarlas”; y así “obliga al lector a no “absolutizar” una sola opinión, sino a buscar, por el contrario, la “verdad” en el conjunto de las opiniones y más allá de estas”⁶⁶.

2.5. La “medina” o provincia persa de Judea

2.5.1. La Judea postexílica: Al principio, el conjunto de habitantes está formado por los quedados en Palestina tras la deportación babilónica; pero pronto vuelven grupos de la Diáspora, con pretensiones sociales y económicas fuertes. Persia dividió su imperio en veinte satrapías⁶⁷ (=‘aḥašdarpan’. Cfr Dan 3,2s.27; 6,2-7) y estas en provincias o medinas, con gobernadores propios. Toda Siria, Fenicia y Palestina pertenecía a la satrapía de ‘Eber-Nahará o Transeufratina⁶⁸; de ella formaba parte la pequeña provincia de Judea. “El territorio de Judea fue disminuido gravemente por la exclusión de la región judaica del sur”, pues perdió Hebrón, Lakis, Maresa y demás partes de la montaña de Judá al sur de Jerusalén. Los que vuelven se van asentando en ciudades que habían sobrevivido a la destrucción babilónica, como Mizpá. Pero “la población judía se desarrolló muy

63 Buis, Pierre.- *El libro de los reyes*. Verbo Divino, Estella, (Navarra), 1995, CB n. 86, p. 41. Habla de su temeridad, aunque otros libros bíblicos señalan aspectos positivos.

64 Noël, o.c., p. 49

65 De este triunfalismo se creó luego el mito o la ideología de la invulnerabilidad de Sión presente en varios salmos y otros textos.

66 Ska, o.c., pp. 132 y 136

67 Aharoni, o.c., p. 411 dice que las veinte satrapías de que habla Herodoto, son de su época (450) y no de la de Darío I (522-486).

68 Así en el arameo imperial. En hebreo sería ‘Eber-ha-Nahar. Herodoto la llama περην Ευφρατου/ποταμου. Ver Keel, O., Küchler, M., Uehlinger, C.- *Orte und Landschaften der Bibel*. Vandenhoeck & Ruprech, Göttingen, 1984 pp. 234-237

lentamente” por las tensiones con los no deportados y con las provincias vecinas de Samerina, Ammón-Galaad; Idumea y Asdod ⁶⁹.

Los cálculos sobre la población son hipotéticos. Si Judá tenía hacia el 487 unos 75.000 habitantes, y fueron deportados unos 10/20.000, quedarían en Palestina judía unos 35/45.000⁷⁰. Judea era provincia chica, de unos 200 km² y menos de 50.000 habitantes⁷¹; y Jerusalén tendría en época de Nehemías sólo un seis por ciento de su población previa⁷²; y el pueblo retornado “se sintió anonadado al contemplar la ruina de la ciudad” y la reconstrucción “resultaría notablemente más modesta que la Jerusalén conquistada un día por los babilonios”⁷³ con un perímetro reducido dado el escaso número de habitantes, que tuvo que obligar a aumentar (Neh 7,4). Muchos creen que el número de unos 50.000 retornados de que hablan Esd 2,64s; Neh 7,66s representa más bien el censo total de Judá, hecho por Nehemías. Esta Judea tan limitada “gozaba de fuertes lazos con una población judía fuera de sus fronteras, incluyendo las dos regiones en que la población israelita permaneció poco o nada disturbada por las deportaciones”⁷⁴ como Galilea y Galaad o Perea. También en el Negueb y algunas de las fortalezas reconstruidas por Persas, como Jazor o Lakis vivían judíos, pero no formaban parte de Judea.

Al fin se va conformando una sociedad compuesta de: 1) pequeños agricultores libres, no deportados estaban más cerca de los israelitas vecinos con su religión popular que de los exiliados que retornan; 2) los grupos que retornan, sobre todo de familias sacerdotales, que vivirán del culto en el Templo; 3) otros retornados, apoyados por sus hermanos de la diáspora, con mayor o menor peso; entre ellos

69 Aharoni, o.c., pp. 416 y 418 : Dice textualmente: “The territory of Judah was seriously diminished by the exclusión of the southern Judean country” y “ the Judean population developed very slowly because of interference from the outside and tensions within the community...” Idumea es un Edom muy ampliado; y Asdod es Filistea.

70 Filkenstein, I. – Silberman, N. A.-*The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* pp 327-328

71 Lemche, Niels Peter.- *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*. JSOT, Worcester, 1988. En la p. 192 dice que el censo de Nehemías no solo cuenta sólo los retornados, sino toda la población de la provincia que tiene que administrar.

72 Ben Zvi, Ehud.- *Micah. The forms of the O.T. literature*. Eerdemans Publishing, Cambridge-Michigan, 2000. En la p. 164 dice: “The population of Jerusalem in the Achaemenid period was about 6 percent of that of late monarchic Jerusalem”; pero no dice cuántos habitantes tenía antes. Si eran 30.000, ahora tendría apenas 2.000 habitantes (!)

73 González Echegaray, o.c., p. 159

74 Aharoni, o.c., p. 419: Judea “enjoyed strong ties with a considerable Jewish population outside of its borders, including the two regions where the Israelite population had remained more or less undisturbed by deportation”

los impregnados de esperanzas mesiánicas o sociales; no tienen poder pero sí un enorme potencial utópico capaz de ganar adeptos voluntarios; sobre este punto volveremos. La autoridad social y política interna acaba siendo el Sumo Sacerdote, tras los primeros sueños de una restauración davídica. El liderazgo político y social lo llevan el “consejo de ancianos”, los notables (=horim) laicos y el “colegio sacerdotal” compuesto también por escribas levitas, con función integradora; pero llegan a acuerdos sustanciales, como se refleja especialmente en el Pentateuco, compuesto de antiguas tradiciones unidas en la obra redaccional presacerdotal del D y la sacerdotal del P (Priesterschrift). Bajo ellos está la “qahal” o asamblea popular, no deliberante, pero influyente, que no equivale sin más a una iglesia.

2.5.2. Política y religión. Hacemos un salto de dos siglos, para situarnos en la época del postexilio judío. Los autores reconocen lo poco que se sabe de esos dos siglos de dominio persa en Palestina. El imperio persa comenzó con Ciro (555-530), el libertador de Babilonia, que permitió el retorno de los pueblos deportados, entre ellos el de los judíos el año 538 (Esd 5,14). Al frente de ellos iba Sesbasar, probable hijo del rey Joaquín. Se iniciaron los trabajos de reconstrucción, pero apenas logró edificar el altar del templo. Poco después vino Zorobabel, el cual logró edificar el templo, con el apoyo del sacerdote Josué y de los profetas Ageo y Zacarías. Pero desaparecen pronto de la escena, aunque fueran gobernadores y hasta “príncipe de Judá” el primero. Judea era provincia chica, de unos 200 km² y unos 50.000 habitantes⁷⁵, mucho menor que Samaría, Asdod e Idumea, “Jerusalén constituía el centro espiritual de una vasta diáspora en Babilonia, que enviaba hombres y medios financieros (Za 6,9s)”⁷⁶. En efecto, lo más importante de estos años fue la edificación del **Templo** a Yahvé, en el mismo lugar y tratando de copiar el modelo salomónico; pero “fue una obra modesta, que no podía compararse con el antiguo templo”⁷⁷. Bien pronto desaparecieron los sueños de restablecer la monarquía davídica y se fue imponiendo la realidad del culto y el Templo, como lo primordial.

Se creó así “una Jerusalén dominada por el Templo, re-creada en sus dimensiones originales; materialmente estaba empobrecida, pero políticamente el Templo el sacerdocio alcanzaron gran estatura”⁷⁸. El templo se construyó en 5

75 Lemche, o.c., p. 192 piensa que el censo de Nehemías no solo cuenta sólo los retornados, sino toda la población de la provincia que tiene que administrar.

76 Soggin, Historia... p. 347

77 Echeagaray, o.c., p. 173. Se basa en Ag 2,3 y Za 4,9-10.

78 Kenyon, o.c., p. 187 dice así: “a Jerusalem dominated by the Temple, re-created in its original dimensions; materially it was impoverished, but politically the Temple and the priest had grown vastly stature”

años (Esd 6,15; 10,9-13; Ag 2,3), culminándolo el año 520. Se añadió la *menorá* de 7 brazos (distinta de los candelabros de 1Re 7,49, y famoso por estar en el arco de Tito en Roma⁷⁹) y el *kapporet* o propiciatorio (Ex 25,17-20.31-40). Con la centralidad del templo de Jerusalén se trata de “demostrar y afirmar su exclusiva legitimación como lugar central de culto en el país y como el santuario de Yahvéh por antonomasia”⁸⁰. Creció la importancia del sacerdocio, y se creó la figura del Sumo Sacerdote, que antes era el rey. Por algo se dice que pronto volvieron 4.289 sacerdotes, frente a sólo 74 levitas. Porque el templo, además de servir al culto divino, era fuente de riqueza por el “óbolo” de todos los judíos, incluidos los de la diáspora; y cumplía las funciones de banco; y además de ser casi la única autonomía real de que disponía el pueblo judío⁸¹.

2.5.3. Nehemías y la Solidaridad⁸². Por el 455 el eunuco Nehemías, copero de Artajerjes I, pide permiso para ir a Judea a arreglar la situación que sabe caótica. Ciertamente Nehemías fue nombrado *pehá* (=gobernador: Neh 2,7,9; Esd 8,36) de Judea, como antes Sheshbazar de Esd 5,14 y 1,8 davídida y luego Zorobabel 3,2. El nombre hebreo de la región o pequeña provincia es *Yehud*, como aparece en jarras de almacenaje y en cerámicas, sellos y monedas de la época⁸³. “Así es claro que Judá tenía el status de provincia bajo un gobernador judío”⁸⁴. El número de habitantes de la provincia de *Yehud* en época de Nehemías (según el censo que hizo) era de 43.360 personas sin contar unos 7.300 esclavos; y el 10% de la población vivía en Jerusalén (Nh 7,66s; 11,1). Logró reconstruir las murallas de la ciudad en el tiempo récord de 52 días. Jerusalén era relativamente grande pero poco poblada y por eso obligó a poblarla hasta con las suertes (Neh 7,4; 4,5; 11,1s). Por otro lado, Nehemías tuvo en contra a Sanballat, gobernador de Samaría, Tobías de Ammón y Geshem de Arabia y los filisteos de Ashdod.

Su obra más importante es la reforma social que hizo, a favor de los explotados por los ricos a causa de sus deudas. Había venido a Judea porque sabía de las grandes penurias e injusticias que se estaban dando en ella. Nehemías organizó las finanzas y exigió una remisión general de las deudas (5,1-13), apelando a las leyes del año sabático del Deuteronomio (15,1-18). Con ello pretendía quizás aca-

79 Puede verse ese detalle del arco de triunfo en Echegaray, o.c., p. 334

80 Herrmann, o.c., p. 411

81 Soggin, Historia..., p. 347

82 Solidaridad es una plausible traducción de *jesed*, utilizada en Esd 3,11; 7,18; 9,9 y Neh 1,5, 9,17; 9,32; 13, 14 y 13,22

83 Herrmann, o.c., p. 416

84 Aharoni, o.c., pp. 414 y 416. En el original: “Thus is clear that Judah was granted the status of a province under a Judean governor”.

bar con los pleitos por el problema de las tierras regaladas por Nabucodonosor⁸⁵. Eso debió ser uno de los mayores conflictos entre los retornados del exilio y los quedados en tierra palestina. Se logran acuerdos, porque la ideología vino de la Diáspora aunque el contenido se centró en Jerusalén y el Templo⁸⁶. Son judíos ricos de Diáspora, como el propio Nehemías, los que ayudan a pobres quedados en Palestina. Nehemías logra la reorganización social y político-económica, sobre todo por ese compromiso comunitario de remitir las deudas a los esclavizados por ellas. Era un laico, apoyado por el rey de Persia, bien informado, capaz de gobernar y atento a las necesidades de los más débiles de la sociedad; pero no era sacerdote ni de la nueva categoría social que empieza a cobrar fuerza tras el exilio.

2.5.4. Esdras y la Ley. A esa doble categoría, en cambio, pertenece Esdras. Es un sacerdote que además es *sofer* (= escriba). La palabra significa que escribe e interpreta la Ley escrita por la tradición oral, su muro explicativo y con función aplicativa y actualizante. Le llama sacerdote porque lo era o para darle función cultural además de estudioso de Ley y resaltarlo frente al laico gobernador Nehemías. Al proclamar la Ley le asisten 13 laicos y luego levitas. Es histórica la función política o civil de la Ley en política persa “que intentan hacer que el imperio sancione el derecho local y lo haga obligatorio”⁸⁷. Con la imposición de la Ley por Esdras “como constitución a la vez religiosa y civil, reconocida y sancionada por el soberano persa (Esd 7,26)... “el judaísmo conquistaba así su propia identidad y una relativa autonomía, sin tener que pagar los costes de una lucha imposible”⁸⁸. Sión era ya el centro del judaísmo de la Diáspora con el Templo; pero ahora lo es más por medio de la Ley, que es obligatoria para todos los judíos: “Todos los que se habían separado de las gentes del país (las naciones paganas) para servir la Ley de Dios” (Neh 10,29ss)

En esta etapa se le dio forma definitiva a la Torá, como Ley de Dios y código civil imperial. Por ser ley del Estado se tradujo luego por nomos en los LXX. La Ley de Esdras ¿era sólo P o bien el Dt o todo el Pentateuco? ¿Se reducía a la Torá sinaítica, separada del contexto narrativo o lo incluía ya? Es probable que, si no era ya el Pentateuco entero, estaba muy próximo pues incluye leyes de Ex, Lv, Nm y más del Dt, aunque Nehemías parece conocer sólo este último. La función de enseñar la Ley acrecienta la figura del escriba, que será el intérprete de la Ley

85 Soggin, Historia..., o.c., pp. 317, 339-340 y 345

86 Lemche, o.c., p. 196

87 Abadie, Philippe.- *El libro de Esdras y de Nehemías*. CB, 95. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1998, p. 41, citando a Crüsemann

88 Tassin, Claude.- *El judaísmo*. CB, 55. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1987, p. 26

y las normas que son el distintivo del pueblo, lo que le da su identidad cultural en medio del imperio y las demás naciones y culturas. Estos escribas enseñan, explican y aplican la Ley, que, desde Nehemías, es “ley del rey”, código civil obligatorio, además de religioso.

Más que de una teocracia (como dijo F. Josefo), hierocracia (poder sacerdotal) o nomocracia (imperio de la Ley), se debe hablar de una “comunidad ciudadana en torno al Templo”⁸⁹, no mera “comunidad religiosa” (M. Weber), No se dio un cambio radical de religión, que pasa de ser Israel a convertirse en Judaísmo, sino un cambio de paradigma, dentro de la misma fe bíblica⁹⁰. En efecto, “el Judaismo siguió siendo algo más que una comunidad religiosa y desarrolló nuevas estructuras de autoadministración que permitieron a los judíos mantener su conciencia de pueblo elegido dentro de las nuevas circunstancias”⁹¹. Se componía de exiliados y repatriados que se consideraban pertenecientes a la misma comunidad étnica y religiosa a la vez. Coincidían en la conciencia de ser “los auténticos representantes, no sólo de Judá sino de “Israel”, y se sintieron como un grupo superior y selecto frente a los no deportados, como “resto de lo antiguo y núcleo de un futuro Israel restaurado”⁹². Como había sectas y corrientes de todas clases, se necesitaba llegar a compromiso integrativo, por la ampliación del canon sagrado; y así se hizo en estos siglos oscuros, pero muy creativos en obras literarias.

2.5.5. Formación del canon bíblico: Exagerando bastante se ha dicho que antes del exilio Israel y Judá eran iguales a los reinos vecinos: “Fue gracias a las experiencias del exilio que los israelitas emergieron como un pueblo distinto y peculiar, e.d. como judíos”⁹³. Por eso su futura historia religiosa y secular va a representar algo excepcional. Lo cierto es que todo lo anterior fue releído desde esa dura experiencia y desde ella se sacaron nuevas tareas para el presente y nuevas esperanzas de futuro. “Tras el exilio en Babilonia y durante la época de Esdras el patrimonio cultural, religioso y educativo de Israel se vio incrementado

89 Así lo propone Albertz, o.c., p. 586, citando a J.P. Weinberg que habla de esa “Bürger-Tempel-Gemeinde” como otros autores.

90 Küng, Hans.- *El Judaísmo. Pasado, presente, futuro*. Trotta, Madrid, 1993, p.110. Se define el paradigma como “una nueva constelación global de las convicciones, valores y comportamientos”, no un cambio de identidad ni de fe o “nueva religión” (Fohrer)

91 Maier, Johann.- *Entre los dos testamentos. Historia y religión en la época del segundo templo*. Sígueme, Salamanca, 1996, p.45

92 Maier, o.c., pp. 46 y 47

93 Lemche, o.c., p. 257 dice: “It was first with their experiences during the exile that the Israelites emerged as a distinct and special people, that is, as the Jews”

con los escritos de los profetas del exilio, la historiografía cronista, etc⁹⁴. De la Diáspora babilónica vinieron los impulsos proféticos, sobre todo los de Jeremías y los deuteronomistas; los de Ezequiel y su proyecto sacerdotal del nuevo Templo; y las esperanzas escatológicas reflejadas en las partes más recientes de los profetas Isaías, Zacarías y otros.

Con el retorno de la Diáspora llegan tres proyectos principales en competencia: 1) La teología deuteronomista presente en D, Dt, Dtr y relecturas deuteronomistas de Jr⁹⁵ y otros profetas. Es el grupo más laico, con poder político y económico, y con rasgos sociales solidarios. 2) La teología de la Reforma sacerdotal, representada por PK, HK y el libro de Ezequiel, sobre todo Ez 40-48 y luego en el Crn⁹⁶. Sería el grupo más conservador y cultural, apoyado por los persas 3) La profecía salvífica del exilio, con la “escuela de Isaías”⁹⁷ y otros textos proféticos, abiertos a las mayores expectativas sociales de la comunidad postexílica. Forman el grupo menor y con poco poder pero con enorme potencial utópico para ganar adeptos voluntarios. Estos grupos podían llegar a consensos, como el de D y P en Pentateuco actual; el Crn logró integrar (ya en el s. IV) incluso la monarquía davídica en su historia; pero más consenso logró el Dtr, que mete incluso parcialmente la teología profética⁹⁸.

Otros pretenden que, tras exilio se dieron dos movimientos o dos corrientes sociales. Unos “proceden de círculos hierocráticos, preocupados por la continuidad de las instituciones y por la salvaguarda de la doctrina tradicional. Otros escritos son obra de visionarios, para quienes la experiencia del exilio era la prueba fehaciente de que Yahveh rechazaba definitivamente las estructuras e instituciones del antiguo Israel, del anterior período monárquico”⁹⁹ Serían la fusión del 1 y el 2, cuando en el s. V se impuso el partido sadoquita, continuista y tradicional,

94 Treballe, Julio.- *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Editorial Trotta, Madrid, 1998, 3ª, 710 pp. P.122s

95 Me permito remitir a mi artículo: Frades, Eduardo.- *La rica complejidad del libro de Jeremías*, en la revista ITER 50 (2009) 99-170

96 D es la sigla para designar una fuente del Pentateuco; Dt es el Deuteronomio; Dtr es el Deuteronomista o la Historia Deuteronomista (Jos-2Re); P o PS(=Priesterschrift) es la fuente sacerdotal del Pentateuco; HK (=Heiligkeit Kodex) o Código de Santidad sacerdotal; y Crn es la Obra del Cronista: el conjunto formado por 1 y 2 Cr, Esd y Neh.

97 Se habla a veces de la “escuela de Isaías” para explicar el dato real de la fusión de oráculos del profeta del s. VIII, con otros que se entienden en el exilio (“Deuteroisafas” en cc. 40-55), y otros postexílicos (cc. 56-66) e incluso cercanos a la apocalíptica posterior del s. II (Is 24-27 al menos)

98 Alberty, o.c., p. 572-573

99 Treballe, o.c., p. 231

aliado con el imperio persa, que arrincona a visionarios profetas pero quedan Joel, Malaquías, Is 24-27, Za 9-14 y Ez 38s “La apocalíptica es fruto en gran medida de esta tensión entre las dos tendencias del judaísmo postexílico, hierocrática y visionaria¹⁰⁰ (Hanson)¹⁰¹”. Pero quizás también aquí sea mejor matizar más, y distinguir varias concepciones proféticas: 1) mentalidad conservadora de restauración del imperio davídico con sus instituciones (como en Am 9,11-15; Mq 5,1ss; Ez 34 y Jr 23,1-6). 2) mentalidad progresista como instauración de una “sociedad tribal”, con una monarquía atenuada, tipo Ez 40-48; 3) “línea plenamente utópica como la constitución de un centro universal de carácter ético-religioso, bajo la directa intervención de Dios (Is 40-55)”¹⁰² ante debilidad del imperio persa con cadena de insurrecciones que se fueron dando por todas partes.

Más allá de esta pluralidad de tendencias, los mantiene unidos la religión del único Dios del pueblo Israel. Así “este pueblo mantuvo su independencia interna y sus dirigentes demostraron una maravillosa creatividad intelectual”¹⁰³ Los deportados se consideraban el Resto y, al volver, comienzan a vivir allí una espiritualidad de la Torá. Tras el exilio lo que determina a Israel no es la etnia, la nación ni la fe, sino pertenecer al Resto de Israel reunido en torno a la Ley. “Sería miembro de Israel (e.d, judío) todo el que tomase sobre sí la carga de la Ley”. “La Ley no se limitaba ya a regular los asuntos de una comunidad constituida. Había creado la comunidad. La Ley tomó una importancia cada vez mayor como principio organizador de la comunidad y línea de demarcación”¹⁰⁴. Por eso algunos piensan que Israel ya no es una entidad política, sino una comunidad cultural, el pueblo de Dios; pero debemos matizar mucho esto. Parece que por entonces, tal vez ya en la diáspora babilónica (cfr Ez 14,1; 20,1ss) se creó la institución de la sinagoga o *bet kenesset*, que “servía para la oración, la lectura y el estudio comunitario de las Escrituras y de los otros escritos, el canto y como centro de reuniones sociales”¹⁰⁵.

100 Trebolle, o.c., p. 232

101 Se refiere sobre todo a la obra Hanson, Paul D.- *The Dawn of Apocalyptic. The historical and sociological roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Fortress Press, Philadelphia, 1979. Los inicios de la apocalíptica estarían ya en el TritoIsaías y en el DeuteroZacarías. Ver la Alegoría sobre sus orígenes en las pp. 402-413

102 Albertz, o.c., p. 589

103 Küng, Hans.- *El Judaísmo. Pasado, presente, futuro*. Trotta, Madrid, 1993, p. 103

104 Brigh, John.- *Historia de Israel*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1966, p 458

105 Soggin, Historia....o.c., pp. 347 y 349

III. LOS AUTORES Y DESTINATARIOS DEL LIBRO DE MIQUEAS

Cabe hablar al menos de tres autores del libro: el primero es el autor histórico, el profeta Miqueas cuyas palabras se transmiten aunque sea parcialmente y reinterpretadas en otro contexto. El segundo es el autor implícito en el texto, el creador del “constructo” anterior sobre el autor histórico con su ficción imaginativa, más allá de los pocos datos que tuviera. El tercero es el editor o autor real del texto como transmisor, narrador, focalizador, intérprete y sin duda, ampliador de las palabras del Miqueas histórico. No estamos ante un registro escrito de unas palabras que se dijeron siglos antes, sino ante un “libro” postmonárquico y postexílico, escrito por algún escriba o “literati”¹⁰⁶ de la época persa. Desde esa perspectiva se han recogido, seleccionado y organizado los datos que se tenían del profeta Miqueas, sabiendo ya cumplida su condena sobre Jerusalén, y teniendo ya todos delante de los ojos, para remitir internamente al propio libro¹⁰⁷.

La imagen de Miqueas creada por el libro es el autor virtual de todo su mensaje, pero con la pretensión de ser palabra actual para el lector; el de su época y todo lector posterior. No es sin más, el profeta histórico, aunque lo toma muy en cuenta y transmite sus palabras, sobre todo en cc 1-3 y 6-7,7, porque le interesa mucho la justicia social. Pero hay que añadir la figura del escriba, preocupado por la Ley y por el templo, como en el tiempo de Esdras y Nehemías, que retoma su mensaje social. Además los une con los temas de la restauración del Resto de Israel y de la atracción de las naciones por ese ideal de justicia y de paz que la Ley representa. Esto aparece sobre todo en los cc 4-5 y 7,8-20, pero entretejiendo el conjunto del libro. Estos temas son ante todo teológicos. Reflejan unas ideas muy posteriores a las del profeta, pero presentes en el escriba que redacta el libro. Pero también, y muy unido a ello, está el tema de la ética o de la justicia social que expondremos luego.

106 Ben Zvi, o.c. *passim* utiliza ese término para referirse al autor o autores del libro de Miqueas, el de los Doce, y el de otros escritos de época persa tardía (450-330)

107 Me inspiró bastante aquí en las obras de Ben Zvi, Ehud.- *Micah. The forms of the O.T. literature.* Eerdemans Publishing, Cambridge-Michigan, 2000; y la de Seitz, Christopher.- *Prophecy and hermeneutic: toward a new introduction to the Prophets.* Grand Rapids, Michigan, 2007

3.1. *Miqueas, el autor primordial, según su editor. Un ejercicio de imaginación constructiva o reconstrucción histórica*

Con todo el escepticismo del caso en los detalles, se puede afirmar que existió Miqueas de Moreshet. Que vivió entre los años 735-700 y que ejerció de profeta unos años antes de la caída de Samaría y hasta después de la invasión de Judá por el ejército de Senaquerib. También que la mayor parte de los dichos contenidos en los cc 1-3 y de 6-7,7 son suyos, aunque releídos posteriormente. No cabe afirmar lo mismo de los cc 4-5 y de 7,8-20, que serían bastante posteriores. Por una parte “es razonable suponer, y está explícitamente atestiguado, que se hicieron colecciones de dichos durante la vida del profeta o poco después de su muerte”¹⁰⁸, incluso ante autoridades (Mq 3,12 en Jr 26,17s). Se debe además aceptar su historicidad, precisamente porque se trata de una profecía incumplida. Otra cosa es si el comentario que se hace en Jr 26,19 puede ser un intento redaccional de justificar ese incumplimiento¹⁰⁹.

Apenas cuenta nada sobre su vida personal, y no aparece siquiera el nombre de su padre; lo cual puede significar que no era un personaje importante un “hidalgo”, sino una persona corriente. Se ha dicho que tal vez era un *zaqen*, un “anciano”, conocedor de las normas o *mišpat* de pueblo, pero no pasa de ser una imaginación tan subjetiva como la de quienes lo juzgan un sencillo campesino, preocupado por la explotación de los de su clase popular. Si imaginamos a Miqueas un anciano con funciones jurídicas respecto al pueblo campesino que representa, cabe suponer que visitaría Jerusalén en varias ocasiones para presentar sus denuncias y sus exigencias. Si era campesino es fácil imaginarlo afectado por la opresión que se debió hacer a los agricultores y ganaderos de los pueblos vecinos.

Los opresores eran ricos y funcionarios reales, residentes en Jerusalén en general, militares encargados de las guarniciones y constructores de fortalezas y almacenes, que tal vez exigían levas de trabajo forzado y gratuito. Los oráculos contra esos líderes políticos y militares, así como contra los profetas, jueces y sacerdotes que salen en los capítulos 2 y 3 cuadran muy bien si se ubican en Jerusalén. Pudo ser en ocasión de las fiestas religiosas de pascua o ácidos sobre todo, a las

108 Blenkinsopp, Joseph.- *A History of Prophecy in Israel. From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period*. SPCK, London, 1984, 288 (Mq en 118-138). En la p. 23 dice: “It is reasonable to suppose, and in fact explicitly attested, that collections of sayings were made during the prophet’s lifetime or shortly after his death”.

109 Cfr lo dicho por Soggin, o.c., pp. 346 y 364

que el rey Ezequías invitaba incluso al resto de las tribus del norte tras la catástrofe del 722 según 2Cr 30. Sabemos además que una parte de los israelíes escaparon de la tragedia de Samaría, asentándose en ciudades de Judá y especialmente en Jerusalén, donde quizá contribuyeron a la ampliación de Sión en esos años.

Hay que echar más imaginación para hacerlo predicar en el reino del norte, distante sólo unos 50 kilómetros de Moreset. Al menos es bien probable que conociera las tradiciones del norte: las del éxodo, desierto y conquista. Los terratenientes, jefes y capitanes del reino de Israel no eran menos explotadores que los de Judá; y por ello, los dichos de los capítulos 2 y 3 caben también en su caso. Pero esto es aún más probable respecto a los capítulos 6 y 7, porque no se nombra a Jerusalén para nada, y sí en cambio a decretos de Omri y prácticas de Ajab. Se debe referir tanto al “sincretismo religioso” y la baalización del culto a Yahvéh como al abuso del poder para oprimir a los otros, como se refleja en el caso de la viña de Nabot (1Re 21). Estas prácticas se pudieron imitar en el sur, pero ciertamente continuaron vigentes en el norte hasta la destrucción del reino de Israel, como testimonia el libro de Oseas.

He tratado por separado ambos reinos, por razones prácticas, pero hay que reconocer que “entre los dos reinos no había fronteras, ni raciales, ni lingüísticas, ni religiosas, ni, por supuesto, policiales. La comunicación entre los pueblos limítrofes sería cosa de todos los días”. Circularían las personas, el intercambio de bienes, así como informaciones e historias en ambas direcciones. “Pero, cuando muchos de Israel que pudieron escapar de la catástrofe y la deportación se refugiaron en Jerusalén, hubo de haber un aporte masivo de narraciones”¹¹⁰ y otras palabras, como tradiciones históricas, visiones y oráculos proféticos. Sin embargo, es también un dato cierto que “la rivalidad entre Israel y Judá persistió hasta el final del reino de Samaría, dando lugar a guerras”¹¹¹

Si el yo enfático de 3,8 y 7,7 es el del profeta Miqueas, tenemos dos testimonios de su alta conciencia de sí y su función, frente a la de los falsos profetas y otros líderes perversos. El fundamento de ese coraje por la justicia a favor del pueblo oprimido y contra los opresores que denuncia, es su confianza en Dios, al que mira y que le escucha, del que espera la salvación. Miqueas habló de justicia (*mišpaṭ*) y fortaleza, pero el editor no se equivocó en ver detrás al Espíritu de

110 Ibáñez Arana, Andrés. La corte de Ezequías y el legado del Reino del Norte. En la obra Ausín, Santiago (Dir.).- *De la ruina a la afirmación. El entorno del Reino de Israel en el siglo VIII a.C.* Verbo Divino, Estella, 1997, p 158

111 DEB , p. 789 por É. Lipinski

Yahvéh. Es el mismo espíritu del Dios del éxodo del pueblo esclavizado y de toda la crítica profética contra la opresión interna del pueblo sobre todo bajo la monarquía. Por eso se han conservado sus palabras y han seguido alentando la esperanza de otros y al fin de todo el pueblo de Dios. Ahí entran sus transmisores y editores.

3.2. *El editor del libro de Miqueas en la época persa.*

Es más hipotética la imagen de un redactor final del libro. Se trata de la lectura del libro como un espejo de la época del editor, probablemente de mitad del siglo V o principios del IV a.C.¹¹² Debió haber otros redactores antes, sobre todo el de los cc. 4-5; pero nos fijaremos en el redactor final que tenemos ante los ojos. No deja de reflejarse en su escrito ese saber de cosas ocurridas mucho después, desde las que interpreta lo que ha recibido. Lo poco que sabemos del profeta Miqueas se lo debemos a este editor. La visión del mismo, su época y su mensaje, más que históricos o auténticos del profeta, son lo que ha logrado forjarse y transmitirnos este editor. No se trata de mera imaginación, y menos como falsificación, sino como un “constructo” que configura de hecho el libro. Nosotros también hacemos nuestro “constructo” imaginario. Nuestra reconstrucción puede ser más cercana a los hechos que la del propio editor; pero tampoco puede pretender ser objetiva y segura.

El tiempo reflejado en el texto es mucho más amplio que el de Miqueas. Va desde las promesas a los patriarcas (7,20) hasta la caída de Jerusalén (587) y su posterior restauración y la de Judá tras el exilio babilónico (515). En este punto conviene notar que la referencia Abrahán es exílica o postexílica, ya que sólo aparece en los profetas de esa época (Jr 12,10ss; Ez 33,24; Is 51,2 y Mq 7,20). Sirve para expresar la realidad de la emigración desde Mesopotamia a Palestina prefigurada en él, ya que salió de “Ur de los caldeos” (Gn 11,31). Si en Mq 3,12 se trata de un anuncio de juicio contra Jerusalén, para el editor, en cambio, no sólo la invasión del 701, sino la destrucción de Jerusalén y el destierro a Babilonia (4,10 y 7,11) son hechos del pasado. El cumplimiento de 3,12 lo conoce y hasta lo expresa en 4,9-14. Y la ciudad o nación enemiga que se burla de Sión en su caída (7,8-10) es

112 Ben Zvi, o.c., pp. 5,10,16 y *passim* habla de “Jerusalem/Zion centered theology or ideology”, junto con la necesidad de suponer un centro urbano con posibilidades sociales y económicos para producir este libro; y ve concretizable esto en el periodo II del Imperio Persa (450-332). Parece algo obvio en el libro; pero mi sugerencia se basa también en su posterioridad del libro actual a los Doce y su cercanía a la obra del Cronista, que son bien probablemente de esa época o más tarde aún.

con gran probabilidad Edom, tras los sucesos del 587, como en varios otros textos bíblicos. La reedificación de los muros de Jerusalén y la dilatación de las fronteras de Judá sólo cabe entenderlas como posteriores su destrucción (7,11s) y de las obras de Nehemías en el siglo V. El espacio o destinatario de Miqueas, según se dice en 1,1, fue tanto Samaría, capital y reino, como Jerusalén y Judá; pero en la forma final del escrito parece contraerse y concentrarse todo en Jerusalén-Sión.

Hay dos importantes detalles que conviene traer a cuento: en el libro de 1Re 22,28 aparece la frase primera atribuida a Miqueas 1,2 (“¡Escuchen, pueblos todos!”). Aunque se atribuya a algún glosador que confundió a Miqueas ben Yimlá, del siglo IX, con nuestro profeta, no deja de ser una clara señal de la redacción deuteronomista de ambos escritos. Tanto la Historia Deuteronomista, como la edición de los libros proféticos son postexílicos¹¹³; y más concretamente la de los Doce como un solo libro. El motivo es la semejanza con el mismo versículo editorial de Is 1,1 y Os 1,1. Esa edición de los libros proféticos es posterior a la de la Torá o Pentateuco, que suele colocarse en tiempos de Nehemías o poco después. Estamos hablando otra vez de fines del siglo V o ya del siglo IV. Lo confirma el nombre del rey, que sólo se escribe *Yehizqiyâ* en esas introducciones y en el Cronista y ese verso editorial de los Doce y de Isaías, que se consideran del siglo IV o III¹¹⁴. Por tanto, estamos ante el trabajo complejo de un escriba, que utiliza tradiciones tal vez ya escritas algunas, pero que reelabora todo con mucho cuidado. Tiene en cuenta al profeta histórico, pero también profecías de salvación posteriores, con una lectura deuteronomista de su mensaje, así como ampliación a otros temas postexílicos como los del Resto y de la atracción de las naciones paganas.

El editor final del libro, además de reconstruir a su manera el mensaje de Miqueas, lo ha actualizado desde su óptica y para su tiempo. No viene expresado directamente, pero aparece en múltiples lugares. Es muy cuidadoso con la imaginación histórica, tal vez por ignorancia de datos, pero más aún por el interés en “deshistorizar” sus palabras, si cabe hablar así¹¹⁵. Lo que le importa no es su

113 Se solía ubicar al Dtr en el exilio, con diversas etapas redaccionales (DtrG, DtrP y DtrP) pero cada vez más se dan argumentos para retrasar su redacción final al postexilio. Ver el caso del episodio de la viña de Nabot en Rofé, A.- *Storie di Profeti. La narrativa sui profeti nella Bibbia ebraica: generi letterari e storia*. Paideia Editrice, Brescia, 1991 (Apendice. La vigna di Nabot, pp. 246-264)

114 En los demás pasajes de la BH, más de 40 en 2Re y 32 en Is 36-39, y todos los otros se escribe *Hizqiyâ* o *Hizqiyahû*. La única excepción es Jr 15,4; pero no Jr 26,18

115 Wolff, Hans Walter.- *Dodekapropheten, 4. Micha*. Biblischer Kommentar zum A T. BK XIV, 4, Neukirchen, 1980. Más que deshistorizarlo o como dice el autor, pp. XXXII y 144s hacerlo “atemporal” (zeitlos), lo que hace el editor de Miqueas es actualizar el mensaje para su tiempo

tenor original y sus destinatarios primeros, sino seguir escuchando en ellas la voz de Dios para su situación presente y para abrir la esperanza hacia un futuro para ellos y los lectores y oyentes de su escrito. Esa deshistorización permite la actualización constante de los dichos proféticos, por su similitud proporcional con situaciones injustas presentes en su propia historia. El AT aparece así como un libro abierto a ulteriores lecturas e interpretaciones, para iluminar sucesivos momentos históricos.

3.3. Falta de justicia y opresión social según el libro de Miqueas

Opresión y explotación de los pobres por parte de los ricos y poderosos se dan en todos los tiempos y lugares; pero en el s. VIII debieron ser de una extensión y profundidad nunca antes vista en Israel y Judá, como testimonian las denuncias proféticas de Am, Os, Is y Mq. Pero no dejaron de darse antes y después, incluso en el tiempo de Esdras y Nehemías. Las reformas de éstos nos indican la profunda injusticia reinante antes de ellos; y que seguramente no pudieron abolir nunca del todo. El editor del libro de Miqueas pudo mantener las palabras del profeta porque cuadraban también en su época. Libros como los de Is 56-66 o Malaquías, para no hablar de Job o Qohelet o tantos Salmos de los *anawim*, probablemente de esa época postexílica del imperio persa, atestiguan la presencia de opresores y oprimidos en la sociedad judía.

Comencemos por colocar aquí algunas de estas terrible denuncias, como las formula nuestro profeta en las secciones más probablemente auténticas de los cc. 2-3 y 6-7. Un estudio muy más detallado puede verse en la obra de Sicre ya citada, que recomiendo encarecidamente al lector¹¹⁶; no importa que sostenga la hipótesis de dos autores distintos. Nos vamos a fijar en uno de los temas mayores de toda la profecía y de toda la Escritura: el de la falta de justicia con los pobres, los oprimidos, las víctimas de parte de los responsables de realizarla y mantenerla. Junto a la falta de justicia social decisiva, y la jurídica, propia de los jueces, se habla de la violencia y opresión por parte de los jefes y dirigentes (*šq* 2,2 y *ḥamas* 6,12) por medio del latifundismo creciente, asesinatos, robos, esclavitud, pesos y medidas falsos, comercio explotador, etc. Citamos sólo unas terribles frases, por más que sean metafóricas algunas, de lo que hacen esos líderes con el pueblo pobre:

y situación históricos. Como nos toca hacer a nosotros hoy.

116 Sicre, José Luis.- *“Con los pobres de la tierra”*. La justicia social en los profetas de Israel. Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 250-314. 259

“¡Ay de los que planean (*hsb*) maldades e iniquidades en sus camas! Al amanecer las ejecutan (*šh*) porque está en su mano (=pueden hacerlo). Codician (*hmd*) campos (*šadôt*) y los roban (*gzl*), casas (*battîm*) y las ocupan. Oprimen (*šq*) al varón y a su heredad (*naḥalâ*)” (2,1-2) “Ustedes se alzan contra mi pueblo (*ammî*) como enemigos... A las mujeres de mi pueblo (*ammî*) las echan de su hogar querido y a sus niños les quitan la honra para siempre” (2,8-9) “Escúchenme, jefes (*rošîm*) de la casa de Jacob, comandantes (*qešînim*) de la casa de Israel... Ustedes arrancan la piel del cuerpo, la carne de los huesos. Comen la carne de mi pueblo (*ammî*), y le arrancan la piel, y le rompen los huesos, y lo cortan como carne para la olla, como carne de puchero...” (3,1.2-3). “Escúchenme, jefes de la Casa de Jacob, comandantes de la Casa de Israel que detestan la justicia (*mišpaṭ*), y tuercen todo lo recto, que edifican a Sión con sangre, a Jerusalén con crímenes¹¹⁷. Sus jefes juzgan por soborno (*šohad*), sus sacerdotes predicán a sueldo (*meḥîr*), sus profetas adivinan por dinero (*kesep*). Y encima se apoyan en el Señor diciendo: No nos sucederá nada malo” (3,9-10). Frases semejantes aparecen en los capítulos finales 6 y 7:

“El Señor entabla pleito con su pueblo: Pueblo mío (*ammî*) ¿qué te hice? ¿en qué te molesté?...” “Hombre, se te ha explicado qué está bien, qué dese al Señor de ti: que practiques (*šh*) la justicia (*mišpaṭ*), que ames (*hb*) la solidaridad (*hesed*) y caminos atento con tu Dios” (6,3.8). “¿Voy a tolerar [yo, Dios] la *bat* (arroba) falsa y el *efâ* (celemín) reducido? ¿Justificaré las balanzas con trampa y una bolsa de pesas falsas? Sus ricachones (*ašîrim*) están llenos de violencia (*ḥamas*), sus vecinos ricos (*yošebîm*) mienten...”(6,10-12). “Se observan los decretos de Omri y todas las prácticas de la Casa de Ajab y siguen sus consejos...”¹¹⁸ Tendrán que soportar la burla de mi pueblo (*ammî*)” (6,16). “Sus manos son buenas para la maldad. El gobernante (*šar*) explota, el juez (*šopeṭ*) juzga por soborno (*šallûm*), el poderoso (*gadôl*) ambiciona (*hwh*). El mejor de ellos es como un espino, el más recto, como una zarza...” (7,3-4). Más que en el vocabulario, la similitud está en las actitudes (codicia, afán de lucro) y en las prácticas de todos los tipos de liderazgo; y, finalmente, en las obras de opresión y de violencia (*šq* y *ḥamas*), sobre el pueblo en vez de hacer justicia (*mišpaṭ*), o sea, defender el derecho de los pobres¹¹⁹.

117 Ben Zvi, o.c., p. 86 apunta la interpretación de Jacob/Israel o.c. como el Judá monárquico del pasado, y Sión/Jerusalén como el tiempo de los literati de su época persa.

118 La BJ en la nota correspondiente aclara que “quizás se denuncia el culto a Baal; pero más probablemente el lujo de los grandes y la injusticia social” Ver p. 1341

119 Sobre la *mišpaṭ* como ética social y su relación con la Ley o el Dt en Miqueas y otros profetas, trataré algo en la segunda parte de este artículo.

La explicación de esta crisis no es fácil, pues es un fenómeno complejo, como todos los históricos, pero se han buscado algunas como la del influjo de la “mentalidad cananea” o extranjera, como aparece en el episodio de la viña de Nabot, instigado por Jezabel. A. Alt y H. Donner han visto la causa más bien en la “burocracia piramidal” que se instaló con la monarquía, tanto en el norte como en el sur; el aparato administrativo es el responsable principal de la explotación, sin duda, pero al fin se repite la idea de ser burocracia “cananeizada”. El sistema administrativo de las monarquías, palestinas y otras, incluía 1) un administrador jefe de las (doce) zonas regionales para la provisión del aparato cortesano y burocrático... 2) una amplia red de agentes que supervisan las operaciones diezmos, impuestos, trabajos forzados, etc... 3) Un mayordomo principal que manejaba la “casa real”, seguramente incluyendo propiedades reales y haciendas no alquiladas a sus inquilinos...¹²⁰

Mejor parece la opinión de Oswald Loretz o B. Lang, que hablan del “Rentenskapitalismus” o “capitalismo de rentas” o “derecho de crédito” (2Re 4,1 y Neh 5,1-5; Am 8,4-6 y aún Mq 2,2.9s; 3,1-3.9.11) que permitía al acreedor apoderarse no sólo de las tierras y bienes del deudor, sino también de su familia y su persona, como esclavos de la deuda contraída¹²¹. Se entiende como el sistema en el que los propietarios cobran a los colonos “tributo por el uso de la tierra y rentas por los distintos medios o factores de producción: agua, simiente, animales, instrumentos, etc”¹²². Se trata de sociedades agrarias, donde la vida y la riqueza dependen de la explotación de la tierra y sus recursos. Las formas de explotación eran sobre todo: a) los tributos y diezmos impuestos por la monarquía israelita y el sacerdocio; b) tributos impuestos a las clases dirigentes de Israel por opresores extranjeros ... tanto durante el período de la monarquía como sobre todo bajo la dependencia de la administración provincial persa o helenista; c) las rentas extraídas por el creciente número de latifundios, con relaciones complejas en las diversas dinastías de Israel y Judá, los imperios extranjeros, los prestamistas, los socios comerciales, etc.

Además, para los pequeños propietarios están el sistema de préstamos e intereses de ese “derecho de crédito” que produce ese endeudamiento; tal vez más grave aún para ellos que el capitalismo rentista, llevando a la esclavitud por deudas o “Schuldknechtschaft” según R. Kessler. : “Con la esclavitud de sus deudores,

120 Basándose en Gottwald, Mosala presenta sintéticamente esa situación. Cfr artículo citado en nota 22, *A materialist Reading of Micah*, p. 267

121 Albertz, Rainer.- *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*. Tomo I, Trotta, Madrid, 1999, p 300

122 Sicre, o.c., p. 83

los prestamistas podían disponer de un ejército de mano de obra barata”¹²³. Así también formaban parte de esos opresores, los ricos terratenientes o comerciantes poderosos, que más que comerciar directamente, tienen dinero y medios para acaparar casas y tierras, según se ve en las denuncias proféticas de Am, Is y Mq. Ante tantos testimonios, lo que no se puede negar es que “había una crisis social en el siglo VIII”¹²⁴. Con estas hipótesis en la mente, la explicación sirve tanto en la época de la monarquía de Salomón y sus sucesores (en el Norte y en el Sur) como en las etapas sucesivas de dependencia de los imperios de Asiria, Babilonia, Persia y Helenista. Pero, a propósito del libro de Miqueas, los dos momentos históricos más concretos son el del reinado de Ezequías en Judá, contemporáneo de los últimos años de Israel del Norte, y la etapa del imperio persa, tal vez sobre todo posterior a Nehemías.

3.3.1. La opresión y la in-justicia social en tiempo de Miqueas

En tiempo de Ezequías se calcula que Jerusalén estaba rodeada de unas 100 haciendas en 4 km a la redonda¹²⁵. Estas granjas reflejan “la penetración del campo por el brazo gerencial de una administración con sede en la ciudad”¹²⁶. Si los campesinos no vendían sus campos para estas haciendas productivas, se daba la manipulación, la expropiación o los enjuiciamientos. No es exacto pensar que la sola o principal causa de riqueza era la producción rural, con al menos 50% del total de plusvalía o surplus alcanzado. A. Faust ha analizado datos, distinguiendo ciudades (con muros, gobernantes, etc) y pueblos en que vivían la mayoría entonces rural, con pocas docenas de casas y las instalaciones comunes de molinos, eras, almacenes y pozos. En las ciudades se pierde bajo la monarquía el *ethos* cooperativo y se cae en individualismo y explotación de los débiles, por créditos y esclavitud.

123 Albertz, o.c., p. 300s

124 Houston, Walter J.- *Was there a social crisis in the eighth century?* pp. 130-149 de la obra de Day, John (editor), *-In search of Pre-Exilic Israel*. Old Testaments Studies, London, New York, 2004 + 2006. En la p. 147, tras ponderar muchas investigaciones arqueológicas modernas y matizar la *opinio communis* exegetica, no puede menos de concluir diciendo: “But there was a social crisis in the eighth century”.

125 Houston, Walter J.- *Exist the oppressed peasant? Rethinking the background of social criticism in the prophets*. (101-116) en la obra de Day, John (editor), *Prophecy and prophets in ancient Israel : proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (2006-2008). New York ; London: T. & T. Clark, 2010. .

126 La frase “the penetration of the countryside by the managerial arm of the city-based administration” la toma el autor de Hopkins (1997). Muchos datos socioeconómicos recientes, sacados de varios autores contemporáneos, sobre todo Abraham Faust (2005)

Las casas reales de Israel y de Judá utilizaron la corvée o trabajo forzado y gratuito (apuntado quizás en Mq 3,10). Al fortificar las capitales y otras ciudades (y crear haciendas reales), las hacen ciudades y pueblos de regalía, y no de ciudadanos o campesinos libres¹²⁷. Basándose en el comentario de Wolff de 1982, Houston dice que “ Miqueas 2,1-2 puede reflejar medidas específicas tomadas por el gobierno de Ezequías para preparar a la guerra contra Asiria”¹²⁸ Había que sacar recursos de la última fuente que le quedaba a esa sociedad agraria: los campesinos. También la pérdida del control de las rutas comerciales hacia Damasco y Asiria les impiden vender y ganar con sus excedentes; y a la vez hubo que pagar tributos a Asiria. Los más débiles recurrían a créditos y no podían pagarlos por ser intereses usureros.

La aparente igualdad aldeana tal vez sea ficticia, sobre todo con las invasiones e impuestos bajo Asiria o Babilonia, etc. Además no estaban tan separados los pueblos de las ciudades, crecía la familia, se pagaban los tributos internos y externos, y se emigraba a las ciudades o a levass del ejército. Pero, sobre todo, la explotación se daba más dentro de la misma ciudad, como expresa la frase, “arrastrados a la puerta” (Am 5,7.12; cfr Mq 3,9-11) que se situaba en las murallas de las ciudades solo. Ezequías preparó, en vistas a la invasión asiria, cuatro ciudades-granero en torno a Jerusalén (Hebrón, Socoh, Ziph y MMSHT) para recolectar los tributos de trigo, cebada, vino, aceite y frutos secos; y una serie de ciudades fortificadas como Laquis, Soco, Gat y Maresa, todas del lado más vulnerable al ejército invasor, que era la Sefelá. Hay sellos de la época con la marca *lmlk* de esos distritos establecidos por Ezequías, Zif para el Negueb en el sur; Hebrón para la región montañosa central, Soco para la Sefelá y otra nombrada MMST, que puede ser la propia capital o quizá Mispa o Guibea, para la región de Benjamín¹²⁹. Tanto unas como otras estaban, sin duda, en manos de los funcionarios reales y los jefes políticos y militares, que eran tal vez muchos de ellos ricos propietarios.

“¿Quiénes son estos acusados? ¿Hay que buscarlos entre la clase alta de Jerusalén, entre todos los judíos poderosos, los funcionarios de la corte, los israelitas que se han asentado en Judá huyendo de la difícil situación del reino del Norte?”¹³⁰

127 Lo supone Kessler, R. en su comentario a Miqueas de 1999 y lo cita con aprobación Houston, o.c., p 106. Pienso también que es probable.

128 Houston, Walter J.- *Was there a social crisis...o.c.*, p. 142 dice textualmente: “Micah 2,1-2 may reflect specific confiscatory measures taken by Hezekiah’s government to prepare for war against Assyria”

129 Aharoni, o.c., pp 394-400

130 Sicre, José Luis.- “*Con los pobres de la tierra*”. *La justicia social en los profetas de Israel*.

No creo que sean alternativas ni menos excluyentes las posibles respuestas; pero tal vez convenga señalar eso de “israelitas que se han asentado en Judá”, porque debía tratarse de los ricos y poderosos, que escapaban de la catástrofe del Norte, y tendrían dinero suficiente para colaborar en la edificación de la “Hija de Sión” y comprar campos y casas en Jerusalén y otras partes de Judá. Como habían colaborado sus antepasados tiempo atrás con Omri en la construcción de la nueva capital, Samaría, también ahora colaboraron con Ezequías en la gran ampliación y fortificación llevada a cabo por esos años¹³¹ (717 y siguientes). Tal vez incluso en ciudades como Lakis (1,13), Maresha y otras. Por eso no convence Albertz que relaciona a Ezequías con una reforma social, basada en el Código de la Alianza (Ex 20,23-23,19) que se ocupa mucho del *ger* (=extranjero, emigrante). “Por lo que toca a su datación en un contexto social como el del siglo VIII, se puede invocar la particular atención que presta al extranjero ... un actitud que, sin duda, hace referencia al espinoso problema de los refugiados que después de la caída de Samaría se habían establecido en territorio de Judá”. “En el concepto hebreo de *ger*... se puede incluir también a los propios israelitas faltos de medios económicos, procedentes de otras tribus”¹³². No huyeron los pobres, sino los que tenían medios.

¿Quiénes son, pues, los acusados? Interesan los nombres de diversos grupos de líderes políticos, militares, religiosos y sociales como son *Ro's*, *Qešin*, *Šofet*, *Nabi'*, *Kohen*, *Ašer*, *Sar*, *Gadwl* (= jefe, comandante, juez, profeta, sacerdote, rico, príncipe, poderoso), acusados por el profeta de explotar a la gente del pueblo. Sin duda cabe añadir a esta lista el nombre de los “habitantes” (*Yošebim*) de los que habla en 1,11.11.12.13.15; o mejor traducido por “residentes” en palacio o casa solariega, es decir los “vecinos ricos”¹³³ de los que se trata sobre todo en 6,12.16; 7,13. Sicre deja abiertas muchos posibles acusados por Miqueas: “¿Hay que buscarlos en la clase alta de Jerusalén, entre todos los judíos poderosos, los funcionarios de la corte, los israelitas que se han asentado en Judá, huyendo de la difícil situación del reino del Norte?”¹³⁴. No son respuestas alternativas, sino que pueden muy bien sumarse todas. Como escribe Asurmendi, es posible que “El flujo de refugiados habría ocasionado especulación inmobiliaria y financiera, poniendo así en peligro

Cristiandad, Madrid, 1985, p. 259.

131 Asurmendi, Jesús María.- *Miqueas*, en CBLA (Comentario Bíblico Latinoamericano) Vol. II, p. 524ss.

132 Albertz, o.c., p. 343 y nota 166

133 Gottwald, Norman K.- *As tribos de lahweh*. Edições Paulinas, São Paulo, 1986. Ver los motivos para esta traducción de lo que suele traducirse normalmente como “habitantes” en las páginas 517-531. En la p. 524 lo aplica específicamente a Mq 6,12.

134 Sicre, *Con los pobres*..., p. 259.

las estructuras sociales y económicas del país. Es probable, aunque no tenemos pruebas ni datos que permitan demostrarlo¹³⁵. Si “Casa de Israel//Jacob” (1,9; 3,1; 3,9) mantiene su significado histórico en tiempos de Miqueas, no se puede decir que no ataca al rey o los reyes del Norte. La conversión del rey Ezequías que señala Jr 26, 19 no aparece para nada en el libro de Miqueas. Pero es posible que para la época del autor final del libro “Casa de Israel” ya sólo se refiera al pueblo de Israel, como siempre en Ezequiel.

En cambio, el vocabulario referido a las víctimas es muy escaso, pues Miqueas casi sólo habla de ‘*Amy*: “mi pueblo”, referido no al profeta, sino al propio Dios. En otros profetas, escritos sapienciales y leyes se habla de ‘*ebywn, dal, ‘wn, ‘any, rash* y también ‘*almanah, yatwn, ger* entre otros; pero Miqueas no los nombra nunca así¹³⁶. No cabe dudar, sin embargo, de que el profeta está denunciando a las autoridades para defender la *mišpaṭ* de los de abajo, el derecho de los pobres, como son el varón al que se le quita su casa y su heredad, las mujeres y los niños arrancados de sus hogares y de su dignidad; para no hablar de los que sufren la violencia y opresión (¿trabajos forzados o mal pagados?) de los constructores de (¿la nueva?)Jerusalén, según la hipótesis de varios autores. Puestos a fantasear: podría referirse a que a los israelitas asentados en la “Hija de Sión”, ayudaron a fortalecer murallas de Lakis y otras plazas fuertes, y aportaron carros y caballos (cfr 5,9s)¹³⁷.

Miqueas de Moreset defiende por supuesto a los pequeños propietarios o campesinos pobres, presionados por los funcionarios y los acreedores, a quienes “les resultaba cada día más difícil soportar la enorme carga de tributos y trabajos forzados, que les obligaba a ir tirando a base de créditos... y sucumbieron a la presión financiera de la clase acomodada¹³⁸. Porque el “derecho de crédito” (2Re 4,1 y Neh 5,1-5 y aún Mq 2,2.9s; 3,1-3.9.11) permitía al acreedor apoderarse no sólo de las tierras y bienes del deudor, sino también de su familia y su persona, como esclavos de la deuda contraída. Así se lograba mano de obra barata para seguir trabajando los campos, ahora ya suyos. “El principal instrumento de presión econó-

135 Asurmendi, Jesús María.- o.c.,p. 524

136 Por eso no convence mucho la opinión de Albertz ya citada (o.c., p. 343 y n 166) que relaciona a Ezequias con una reforma social, y que esos *gerim* podrían ser israelitas pobres, emigrados por esos años.

137 Cfr lo dicho por Asurmendi, Jesús María.- *Miqueas*, en el CBLA (Comentario Bíblico Latinoamericano), Vol. II, p. 524, que cité antes.

138 Albertz, Rainer.- *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*. Tomo I, Trotta, Madrid, 1999, p. 299.

mica era la rigurosa figura jurídica del “derecho de crédito”, vigente en casi todos los países del mundo antiguo”¹³⁹.

En la Jerusalén del tiempo de Miqueas, la situación no es mejor que bajo Salomón o más tarde Joaquim. Incluso es peor, si leemos en 1,5 “bamot” (= “altozano”, lugar del ídolo y del culto idolátrico) para designar la ciudad¹⁴⁰. Pues significa que el verdadero dios de los poderosos es el dinero, la riqueza o, para decirlo con el NT “Mammón”. Así lo interpreta Sicre al escribir: “lugar de perversión y de culto idolátrico, no a dioses paganos, sino al dinero. Altozano construido con la sangre de los pobres, defendido con falsas verdades”; y en la nota habla de que los cristianos difícilmente captamos la “dureza casi blasfema del oráculo de Miqueas. Tendríamos que pensar en el Vaticano”¹⁴¹. De Sión y su Templo no quedará piedra sobre piedra, porque “Jerusalén es el “altozano” (*bamôt*) de Judá, su lugar de perversión y de culto idolátrico, no a los dioses paganos, sino al dinero”¹⁴². Los responsables de la opresión son las autoridades; pero sobre todo lo que simboliza Jerusalén (y toda capital, de algún modo): “centro de poder mal empleado, centro de corrupción, imagen de la prosperidad alcanzada a costa de los pobres... Lo que la domina no es el culto a Baal ni el espíritu “cananeo”, sino el afán de lucro, la codicia. Jerusalén es un monumento a Mammón, dios del dinero. Y por eso debe quedar destruida”¹⁴³.

3.3.2. La opresión y la in-justicia social bajo el imperio persa

El apartado anterior acepta el presupuesto señalado antes, de que “es razonable suponer... que se hicieron colecciones de dichos durante la vida del profeta o poco después de su muerte”¹⁴⁴. Pero también sabemos que los escritos

139 Albertz, o.c., p. 300. Cita en su apoyo a Kessler y Finley.

140 No precisamente el Templo, a pesar de que ya en tiempos de Ezequías empezó a centralizarse el culto sacrificial allí; con la consiguiente concentración económica. Por otro lado, los templos centrales eran a la vez sede del tesoro de la nación y más tarde casi el banco nacional, hasta la época de Jesús y después..

141 Sicre, o.c., p. 291 y nota 105.

142 Sicre, o.c., p. 291

143 Sicre, o.c., p. 310

144 Blenkinsopp, Joseph.- *A History of Prophecy in Israel. From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period*. SPCK, London, 1984, 288 (Mq en 118-138). En la p. 23 dice: “It is reasonable to suppose, and in fact explicitly attested, that collections of sayings were made during the prophet’s lifetime or shortly after his death”.

de profetas son de redacción ulterior¹⁴⁵, pues “las palabras de los profetas no se han transmitido auténticas, sino sólo en la reflexión, quebrada por la experiencia del fracaso en los catástrofes del año 722 y 587 a.C.”¹⁴⁶ Ben Zvi afirma que los abusos de 2,1-2 se dan siempre, y el autor lo hace adrede para que se pueda aplicar en diversos tiempos, no para reproducir palabras auténticas de Miqueas. Lo que motiva al autor del libro no es la historia del siglo VIII; más bien “la necesidad de explicar la catástrofe de Judá en base a la mala conducta en el período monárquico crea necesariamente una imagen de Israel pecador en el texto”¹⁴⁷. Eso intentaban los redactores deuteronomista y postexílico, que no tenían apenas datos del s. VIII. Las acusaciones proféticas de injusticia social tienen como trasfondo las capitales históricas de Samaría y Jerusalén. Pero ante todo son “una evaluación moral, desde un punto de vista comprometido y se diría que con prejuicio, de un proceso de rápido cambio social en las ciudades fortificadas de Judá y de Israel monárquicos”¹⁴⁸.

Por lo demás, el libro de Miqueas refleja también la situación del autor del mismo, que hemos concretado en la etapa final del imperio persa, del 450 al 350 a.C. Nos interesa por tanto conocer algo de los aspectos de opresión y explotación económica de esos años. Tenemos suficientes documentos de la época para reconstruir, al menos a grandes rasgos, su sistema tributario, que se fue endureciendo con el tiempo. Los reyes de Persia dieron cada vez más importancia al sistema monetario, inventado por los griegos. “El gobierno aqueménida instituyó un sistema altamente eficiente de impuestos por todo el imperio, según el cual los impuestos imperiales debían pagarse en metal precioso”¹⁴⁹. La reforma financiera de Darío I

145 Para el libro de Jeremías lo ha mostrado Carroll (en su comentario de 1989); y casi lo mismo dicen Coggins sobre el de Amós (en el 2000). J. Jeremias acotó que en Miqueas no se corresponden las acusaciones con la condena.

146 Kratz, Reinhard Gregor.- *Prophetenstudien: kleine Schriften II*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2011. Dice textualmente en la p. 72: “Die Worte der Propheten sind nicht authentisch erhalten, sonder nur im Reflex, gebrochen durch die Erfahrung des Scheiterns in den Katastrophen von 722 u 587 v. Chr.”

147 Houston, Walter.- *Was there a social crisis in the eighth century?* (130-149) Dice en la p. 133 que “the need to explain Judah’s calamity in terms of the wrongdoing in the monarchic period creates by necessity an image of a sinful Israel in the text”.

148 Houston, Walter J. *Exist the oppressed peasant? Rethinking the background of social criticism in the prophets*. (101-116) En la p. 114 dice que es “a moral evaluation, from a committed and some would say prejudiced viewpoint, of a process of rapid social change in the fortified cities of monarchical Israel and Judah”.

149 Seow, Choon-Leong.-*Ecclesiastes. A new translation with introduction and commentary*. The Anchor Bible, 18C. Doubleday, NY, London, Toronto, Sydney, 1997, En la p. 21 dice: “The

(521-486) exigía el pago de impuestos en moneda. Para ello, ya en el 515 se crea el “dáríco” de oro y los sátrapas manejan *sigloi* de plata. Han aparecido bastantes monedas en Palestina desde la segunda mitad del siglo V en adelante.

Tanto el gobierno central como los sátrapas y gobernadores ofertaban en alquiler muchas fincas a militares y sacerdotes, con la obligación de cobrar las tasas regias. Estos, a su vez, las subarrendaban a campesinos pequeños o pobres, que campesinos no tenían y debían conseguir, a costa de sus excedentes en trigo, aceite y demás. Ellos deben pagar tasas anuales, y para ello explotan a sus aparceros o arrendatarios y granjeros subordinados para pagar a autoridades regionales e imperiales. Concedían préstamos a crédito, pero siempre salían favorecidos los propietarios grandes o ricos, no los medios y pequeños, que arriesgaban demasiado. Si recurren a jueces pierden el pleito hasta en primera instancia. Los créditos o préstamos eran pequeños, de 4-6 *šekel*; pero debía pagar intereses del 5% al mes, o 60% al año, que podía subir al 10 y 120%. Se usaba mucho y se podía enriquecer uno o caer en deudas enormes, pues debían pedir prestado los granos de semilla, etc. En tiempos de Darío II (423-404) subieron las hipotecas hasta el 300%. Por eso, era demasiado peligroso, y muchos pobres campesinos, y aún pequeños propietarios o comerciante, podían caer en cárcel o esclavitud por deudas¹⁵⁰.

Los judíos enfrentaron una situación semejante, antes y después de la época de Nehemías en la segunda mitad del siglo V¹⁵¹. Tanto Nehemías como Esdras trabajaron por reconstruir material y espiritualmente al pueblo, “una sociedad que se encuentra sumergida en la inestabilidad política, en la desigualdad social, en situaciones de pobreza extrema y en el endeudamiento público y privado”; pero “no cesaron las tensiones sociales y religiosas entre los recién llegados de Babilonia, que se consideraban el “resto” fiel, y la población que se había quedado en Judea”. Nehemías, en concreto, se encuentra con una grave crisis social, “causada principalmente por las familias ricas e influyentes que actuaban como prestamistas y provocaban el endeudamiento de los campesinos más modestos”¹⁵². Esa crisis,

Achaemenid government instituted a highly efficient system of taxation throughout the empire, according to which imperial taxes were to be paid in precious metal”. Aunque Qohelet fuera de la época helenista, los datos sirven igual.

150 *Ibidem*, pp. 22ss.

151 Los historiadores y exégetas siguen divididos sobre las fechas de la actividad de estos dos hombres. Personalmente me inclino a situar a Esdras bastante después de Nehemías, bajo Artajerjes II (405-359); por tanto, ya en el s. IV.

152 Cortese, Enzo.- *Esdras y Nehemías*, en el CBLA, AT, I, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005, pp. 789-819. Citas de las pp 811.813 y 814. Este exégeta especialista en el tema, está seguro de que Esdras es muy posterior a Nehemías. Pienso igual.

larvada durante tiempo, se hizo patente a comienzos de la segunda mitad del siglo V. El factor desencadenante fue quizás la carga de construir la muralla, exigida por Nehemías. “Pero las verdaderas causas fueron de carácter estructural”¹⁵³ que sintetiza en estas tres quejas: 1) empeñar los hijos para tener créditos. 2) hipotecar campos y casas para obtener trigo. 3) entregar los hijos por esclavos para pagar el “impuesto real” (Neh 5,4-5). Son víctimas del estricto “derecho de crédito”, incluso obligados a trabajar como arrendatarios.

Por eso Neh 10,32 exige la condonación de deudas (*deror* de Jr 34,8ss y Dt 15,1ss; no el sabático *šemiṭta* de Lv 25,2ss). Nehemías no logró solucionar la crisis estructural, sino que continuó el proceso de empobrecimiento de los estratos débiles¹⁵⁴. “El conflicto que aparece en Neh 5 no fue un episodio aislado, sino una profunda y duradera crisis social que sacudió hasta la médula a la provincia postexílica de Judá”. Pues se daba degradación por debajo de niveles de subsistencia intolerable; división entre ricos y pobres y de sabios, solidarios o no con los pobres (Job). Parece que esa tensión se refleja en calificar de *šadyq* (justo, in-nocente¹⁵⁵) al pobre y oprimido frente al rico opresor apodado *reša'* (malhechor, cupable) en muchos Salmos, Proverbios y Job. La presión fiscal del imperio persa se mantuvo siempre, como se reflejaría en tantos escritos de la época persa, e incluso tal vez en el Qohelet. Situando el libro de Qohelet en esa misma época persa del siglo IV (la de los libros del Crn, no la de Nehemías histórico), se explica bien que su autor subraye con tanta fuerza lo efímera y volátil que era la economía¹⁵⁶. Sabe también de la existencia de opresores y oprimidos, sin que haya quien remedie (4,1), pues las autoridades de la “medina” se encubren o explotan unas a otras (5,7s) a costa de los de abajo.

No cabe duda que, ante textos como los de Amós, Isaías y aún Oseas y Miqueas, cabe preguntar: ¿Son del s VIII los textos? Desde la formación del estado monárquico se acrecentaron los problemas sociales y económicos, como dijimos,

153 Albertz, Rainer.- *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*. Tomo II, Trotta, Madrid, 1999, pp. 663ss

154 Albertz, o.c., p. 667ss piensa que hay testimonios de la crisis social de la comunidad judía en Is 29,17ss; 58,5ss; 59,1ss; Mal 3,5.13ss; Sal 37. 94.109 y Job 22,6ss y otros textos.

155 Así subraya el sentido de inocente en la defensa del indio del P. Bartolomé de Las Casas, ese gran conocedor de su vida y pensamiento que fue el P. Isacio Pérez, O.P..

156 Así lo hace Seow en la o.c., pp. 12-15 y 21-36 con notables argumentos lingüísticos, sociales y culturales; pero muchos otros autores la colocan en tiempo de los Lágidas o Tolomeos de Egipto, que hicieron del mismo y sus territorios subordinados una máquina de hacer dinero. Cfr. Vélchez, José.- *Qohelet o Ecclesiastés*, Verbo Divino, citando a Tcherikover, “money making machine”¹⁷⁹ en la p. 470. Lo cierto es que los vocablos económicos de Miqueas son menos y menos técnicos que los del libro de Qohelet.

y se refleja en los oráculos de esos profetas y otros posteriores. Había múltiples explotadores: terratenientes, militares, oficiales, comerciantes y el surplus de producción, como refleja también Mq 2,1-5.6-11; 3,1-4.9-12. De esas situaciones surgen o se acrecientan los *dal*, *ebyon*, *'anaw*, *'an* y *raš*; términos que salen en los oráculos de Am, Is y aún Os. Pero Mq no usa ninguna de esas palabras, como tampoco aparecen en los libros de Esd, Neh o el Crn. Por lo demás, cosas así o similares pasan hasta el día de hoy; y por eso algunos piensan que el texto y el contexto más coherentes con nuestro libro actual es el de Neh 5,2-5 del s. V o más tarde aún¹⁵⁷. De todas formas el libro de Miqueas se refiere también, o sobre todo, a los ricos explotadores de la época del postexilio, bajo Nehemías y mucho después de él; sean judíos asentados en Palestina desde siempre, u otros que han retornado del exilio con muchos bienes y con poder, como el mismo Nehemías y Esdras junto a tantos otros sacerdotes y escribas, laicos ricos o comerciantes.

Sintetizando lo dicho: Si algunos poderosos fueron justos y algunos ricos solidarios, otros se aprovechaban de sus riquezas para explotar a los conciudadanos pobres o depauperados. También aquí, el enriquecimiento de los grandes comerciantes y terratenientes se hacía a costa del endeudamiento de los pequeños propietarios, administradores y campesinos pobres o de tierras alquiladas. No hace falta tener más datos que los señalados en el libro de Nehemías, para ver un rasgo casi permanente de la sociedad israelita contemporánea del editor del libro. Por eso el editor dejó las palabras del profeta Miqueas, porque con ellas subrayaba muy bien el mensaje dejado por los profetas: “un sistema económico y jurídico que no se rige por las normas fundamentales de *mišpaṭ* y *šedaqah*, y que no protege especialmente los derechos de los marginados sociales, es en sí mismo injusto, por legal que pueda parecer”¹⁵⁸. Es lo que expresaba Miqueas al decir: “Yo estoy lleno de fortaleza, justicia () y coraje para denunciar a Jacob su delito y a Israel su pecado” (3,8). Tal vez por eso la aparente “atemporalidad” y “anonimato” de la parte tercera y final, que ha servido y sirve lo mismo para enmarcarla en época de Miqueas, como en el de Manasés, el de Nehemías o el posterior del imperio helenista y romano¹⁵⁹. Esta experiencia negativa del poder la resumió acertadamente Jesús de Nazaret, cuando dijo a sus discípulos: «Ustedes saben que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y

157 Houston, *Was there...* pp. 130-149

158 Albertz, o.c., pp. 312

159 Esas ubicaciones las han propuesto varios exégetas. Por eso mismo se pueden aplicar hoy al actual territorio, dividido violentamente en Estado de Israel y una Palestina sin estatuto nacional; o -¿por qué no?- a casi cualquiera de nuestras patrias actuales.

sus grandes las oprimen con su poder” (Mr 10,42 y pp. Lucas 22,25 aún ironiza: “y encima se hacen llamar bienhechores!”)

Pero no es del todo adecuada la formulación siguiente: “para los profetas, el destino de Israel depende decisivamente de su preocupación por la justicia social”¹⁶⁰. En realidad los profetas, y menos aún los libros proféticos, no se agotan en defender a los pobres y las víctimas y denunciar las injusticias y opresiones de los poderosos. La *mišpaṭ* y la *ṣedaqah* definitiva la esperan sólo de Dios, y esa va a ser siempre justa, sanadora y salvífica al fin, como aparece ya en 6,5 y 7,9. Por eso, el profeta, por muy crítico que haya sido sobre las realizaciones históricas de la humanidad en Israel y el mundo, termina profesando su fe: “Yo miro hacia Yahveh, espero en el Dios de mi salvación. Mi Dios me escuchará” (7,7). Si la justicia humana falla demasiado en la historia, la palabra última la esperan los profetas del Dios creador y señor justo y misericordioso, aunque no sepan ni cuando ni cómo, como tampoco nosotros. Pero de esta *mišpaṭ* y *ṣedaqah* divinas o teologales nos ocuparemos en la segunda parte de este estudio, dedicada a la teología de Miqueas¹⁶¹.

160 Albertz, o.c., pp. 313

161 Houston, Walter J. Exist the oppressed peasant? Rethinking the background of social criticism in the prophets, (101-116). En la p. 114 dice que es "a moral evaluation, from a committed and some would say prejudiced viewpoont, of a process of rapid social change in the fortified cities of monarchical Israel and Judah".



*El ITER es un instituto autónomo eclesiástico,
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Títulos eclesiásticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

1. Bachillerato:

- *En Filosofía*
- *En Teología*

2. Programa de Estudios Avanzados en Teología

3. Licenciatura:

En Teología, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- *En Teología Pastoral.*
- *En Teología Espiritual.*
- *En Teología Bíblica-Pastoral.*
- *En Teología Fundamental.*

Para la validez eclesiástica se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesiástica que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información diríjase a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 68865 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 2618584. Fax (0212) 2650505. E-mail: contacto@ iter-ups.org