

CAPÍTULO 16 ABIMÉLEC: EL PECADO

1. Introducción (8,32-35)

Estos versículos son muy distintos de lo que cabría esperar conociendo la introducción a los jueces anteriores. Frente al esquema habitual: pecado-castigo-conversión-salvación, sólo encontramos el pecado, pero enfocado de manera distinta. En los casos anteriores se dice siempre que los israelitas «hicieron el mal a los ojos de Yahvé» (3,7.11; 4,1; 6,1), de acuerdo con lo anunciado en 2,11. Eso que desagrade a Yahvé es la idolatría. Aquí reaparece el tema, pero completado con otro de enorme importancia.

El contenido del pasaje podemos resumirlo del modo siguiente:

- Cuando murió Gedeón¹, los israelitas
- a) volvieron a prostituirse con los baales
 - b) adoptaron como dios a Baal Berit
 - c) no recordaron a Yahvé, que los salvó de Egipto
 - d) no fueron leales con la casa de Yerubaal, que les había hecho tanto bien.

Las tres primeras afirmaciones recogen el tema de la idolatría en su doble vertiente de adorar falsos dioses y olvidar a Yahvé.

a) La denuncia del culto a Baal se hace con una fórmula exclusiva de este pasaje. Los baales, en plural (הַבְּעָלִים), han aparecidos en 2,11 y 3,7 y volverán a salir en la introducción a Jefté (10,6.10)². Pero sólo aquí se usa la expresión «prostituirse (זָנָה אַחֲרַי) con los baales»³. El dato de la prostitución con los baales hay que relacionarlo con 8,27 (donde se denuncia la prostitución con el efod) y con la introducción teológica, donde se constatan dos mentalidades: según una, los israelitas se prostituían con los dioses paganos incluso en vida del juez (2,17); según otra, este fenómeno ocurría a su muerte (2,19). El final del ciclo de Gedeón fusiona ambas mentalidades. En vida del juez, los israelitas ya se prostituyen con el efod (8,27). Pero será a su muerte cuando se produzca el pecado más grave, la prostitución con los baales. El juicio es parecido al que se emitirá más tarde sobre los pecados del Reino Norte: es grave el pecado de Jeroboán (los becerros de oro), pero es más grave el de Ajab, que empezó a dar culto a Baal.

b) También es exclusiva de este pasaje la referencia a Baal Berit⁴ y el hecho de elegirlo como propio dios. El dios cananeo Baal era venerado con diversos títulos: Baal Zebub de Ecrón es el caso más conocido en la Biblia (2 Re 1,2). Baal Berit sería el Baal con el que había hecho un pacto la ciudad de Siquén. Dado que en 9,46 se hablará de El Berit, se ha planteado el problema de si se trata del mismo dios o de dos distintos. Según Lewis, no podemos imaginar dos dioses patronos de la misma ciudad; hay que dar la preferencia a El Berit, mientras que Baal Berit serviría de epíteto.

¹ Las palabras iniciales, «cuando murió Gedeón» (וַיָּהִי כְּאֲשֶׁר מָת גִּדְעוֹן) recuerdan a las de 2,19: «cuando moría el juez» (וַיָּהִי כְּמוֹת הַשּׁוֹפֵט), pero la terminología que usan a continuación es distinta. No se puede decir que esos versículos procedan del mismo autor.

² Véase también 1 Sm 7,4; 12,10; 1 Re 18,18). Es una terminología inspirada en Oseas (2,15.19), que encontramos también en Jeremías (2,23; 9,13).

³ En 2,17 se prostituyen con otros dioses y en 8,27 con el efod. Otras veces se habla de «servir (עָבַד) a los baales» (Jue 2,11; 3,11; 10,6.10; 1 Sm 12.10) o de «seguir a (אַחֲרַי) los baales» (1 Re 18,18; Jr 2,23; 9,13).

⁴ R. E. Clements, «Baal-Berith of Shechem»: JSS 13 (1968) 21-32; Th. J. Lewis, «The Identity and Function of El/Baal Berith»: JBL 115 (1996) 401-423; M. J. Mulder, «Baal-Berith», en K. van der Toorn y otros (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2009) 141-144.

c) La otra cara de la moneda es «no recordar a Yahvé», en contra de lo mandado en Dt 8,18; también se manda recordar las obras del Señor a favor de Israel (Dt 24,9). La expresión no es muy frecuente, pero la idea se encuentra en 3,7 formulada con otro verbo: «olvidaron al Señor»⁵. El pecado queda subrayado por el contraste con los repetidos actos divinos de liberación; el verbo נָשָׁח se vincula frecuentemente a Egipto (Ex 3,8; 5,23; 6,6; 18,9.10) pero también a otras desgracias y otros enemigos (Éx 18,8; Dt 23,15; Jue 10,15; 1 Sm 12,10.11). El profeta anónimo hizo referencia a esa liberación de Egipto y de otros enemigos (Jue 6,9).

d) El pecado de idolatría es el más grave que puede cometer un israelita. Por eso resulta extraño que el v.35 añada un nuevo pecado, de tipo muy distinto: la falta de lealtad⁶ con la familia de Gedeón, a pesar de los beneficios que éste hizo a Israel. Después del v.34 puede resultar un anti-clímax, pero aquí radica la novedad de la introducción. Cuando a Jesús le preguntan por el mandamiento principal añade: «el segundo es igual al primero». En esa misma mentalidad parece moverse nuestro autor al decir: es gravísimo no recordar al Señor, que nos ha hecho tantos beneficios, pero también es gravísimo no mostrarse leales con quienes nos han hecho tanto bien. Al mismo tiempo, el v.34 prepara el relato posterior sobre Abimélec. Adviértase también que ofrece una imagen positiva de Gedeón, del que sólo se recuerdan los beneficios hechos a Israel.

2. Exposición del pecado: la conspiración (9,1-6)



El escenario

El ciclo de Gedeón, que comenzó en la pequeña y desconocida Ofrá, nos traslada ahora a una de las ciudades más famosas de la época de Amarna y del antiguo Israel: Siquén⁷. Su importancia radica en su excelente situación geográfica, entre los montes Garizim (izquierda en la foto) y Ebal (derecha), nudo de comunicaciones entre el norte y el sur y entre el Jordán y el Mediterráneo.

En la tradición bíblica, Siquén es mencionada por vez primera en la historia de Abrahán; el patriarca pasa por esa localidad, en la que parece encontrarse un árbol sagrado: «la encina del adivino», אֵלֶּן מֹרְהָ (Gn 12,6). Por allí pasa también Jacob de vuelta de Padán Aram; compra a los hijos de Jamor, padre de Siquén, el terreno donde ha plantado su tienda y erige un altar a «El, dios de Israel» (Gn 33,18-20); en ese terreno serán enterrados más tarde los huesos de José (Jos 24,32). La cercanía a la ciudad provoca los acontecimientos narrados en Gn 34, que suponen un intento frustrado de entendimiento entre los siquemitas y la familia de Jacob.

⁵ Es probable que la idea provenga del profeta Oseas (cf. 2,15; 8,14; 13,6) y que de él pasase a la teología deuteronomica y a Jeremías (Dt 6,12; 8,11.14.19; 1 Sm 12,9; Sal 78,11; Jr 2,32; 3,21; 13,25; 18,15). La referencia a «los enemigos del alrededor» también remite al prólogo (2,14) y a la literatura deuteronomica-deuteronomista (Dt 12,10; 25,19; Jos 23,1; 1 Sm 12,11).

⁶ El sintagma עִם הַסֵּדִם se usa 28 veces en el AT. Normalmente הַסֵּדִם implica un aspecto de lealtad. Cf. G. R. Clark, *The Word Hesed in the Hebrew Bible*. JSOT SS 157 (Sheffield 1993).

⁷ La identificación de Siquén con tel Balatah es generalmente aceptada. Sobre las excavaciones y la historia de la ciudad véase el artículo de L. E. Toombs en ABD.

Antes de abandonar la ciudad, Jacob renuncia a los dioses familiares y los entierra bajo la encina sagrada (Gn 35,4). Pero el conflicto no impide que los hijos de Jacob sigan pastoreando en Siquén (Gn 37,12).

Curiosamente, Siquén no aparece en los relatos de la conquista, aunque el Deuteronomio presupone que allí, entre el Ebal y el Garizim, tendrá lugar una gran ceremonia (Dt 27) y así se cuenta en Jue 8,30-35. El libro de Josué también la menciona como ciudad de asilo (Jos 20,7), ciudad levítica (Jos 21,21) y, sobre todo, como lugar en el que el pueblo decide ser fiel a Yahvé; con este motivo erige Josué una estela como testimonio (Jos 24,27). Aparte de la importancia capital que tiene en nuestro capítulo, Siquén no vuelve a aparecer hasta que Roboán debe acudir a ella para pactar con las tribus del norte su derecho a suceder a Salomón (1 Re 12). Tras el fracaso y la división del reino, Jeroboán I fortificó Siquén y se estableció en ella (1 Re 12,25). Sin embargo, la capital pasó pronto a Tirsá y, más tarde, a Samaria.

Aunque estos datos son de valor muy diverso, dejan clara la importancia que la ciudad tuvo en el imaginario israelita tanto desde el punto de vista político como religioso. En relación con Jue 9 conviene recordar que Siquén es el sitio donde el pueblo decide mantenerse fiel a Dios, y donde ha respondido con un «amén» a las maldiciones proclamadas por los levitas: «¡Maldito el que mata a traición a su prójimo!» «¡Maldito el que se deja corromper para matar a un inocente!» (Dt 27,24-25).

La propuesta (1-2)

Abimélec, que no reside en Siquén, ni tampoco lo hará allí después de su elección como rey, quiere a toda costa mandar en la ciudad. Acude a la familia de su madre para que intervenga a su favor ante «los señores de Siquén» (בְּעֵלֵי שִׁקֵּן). Es frecuente traducir en sentido más genérico: «los habitantes»⁸. Sin embargo, en v.51, al hablar de Tebes, se distingue claramente entre los hombres y mujeres del pueblo, por una parte, y los señores del mismo, por otra. Es preferible pensar (como hacen Soggin y O'Connell) en ciudadanos de especial posición social, miembros de la nobleza cananea de Siquén. El relato menciona doce veces a los «señores de Siquén», dos a los de Migdal Siquén (9,46.47), y una a los «señores de la ciudad» (9,51).

La propuesta supone un fuerte contraste con el episodio de 8,22-23, donde se usó tres veces la expresión «mandar en vosotros» (מְשֹׁל בְכֶם). Gedeón insistió en que él único que podía mandar en Israel es Yahvé. Abimélec, igual que los israelitas, no cuenta con Yahvé y para él la única alternativa es entre «setenta personas»⁹ (שִׁבְעִים אִישׁ) y «una persona» (אִישׁ אֶחָד). La idea de fondo parece ser: setenta roban más que uno, os conviene uno solo. Ese uno no tendría por qué ser Abimélec. Pero él lo desea, y por eso añade: «recordad que soy de vuestra carne y sangre»¹⁰. Abimélec apela a la diferencia entre los siquemitas (descendientes de Jamor) y los setenta hijos de Yerubaal, de origen israelita.

⁸ Igual que en 20,5 aparecen «los señores de Guibeá»; en 1 Sm 23,11.12, los de Queilá; en 2 Sm 21,12 los de Yabés de Galaad; en Nm 21,28 «los señores de las alturas del Arnón»; Jos 24,11 «los señores de Jericó».

⁹ Sobre el número 70 véase lo dicho a propósito de 8,30

¹⁰ Lit. «vuestrós huesos y vuestra carne». La expresión se utiliza para significar la identidad plena de dos personas (Adán y Eva: Gn 2,23), la relación de familia (Labán y Jacob: Gn 29,14), o la estrecha relación de tipo político entre una persona y un grupo; en este último sentido, lo mismo que dicen los del Norte a David cuando le proponen ser su rey (2 Sm 5,1) y lo que recuerda David a los de Judá (2 Sm 19,13).

Aceptación de la propuesta (3-4a)

El motivo por el que parecen aceptar los señores de Siquén es el familiar, no el numérico. Curiosamente, el relato continúa hablando de algo que no se ha mencionado hasta ahora: los recursos económicos para llevar a cabo la empresa. A los señores de Siquén, el reinado de Abimélec les saldrá caro desde el principio, tienen que entregarle setenta monedas (שֶׁטֶם) de plata del tesoro del templo de Baal.

En la antigüedad, los templos tenían sus tesoros, formados por donativos de los fieles y pagos por votos y multas. En Israel, el más famoso es lógicamente el de Jerusalén: 1 Re 7,51 habla del oro y la plata entregados por Salomón al tesoro del templo de Jerusalén y 2 Re 12,5 de las ofrendas voluntarias de los fieles. En algunos casos funcionaban como bancos o cajas de piedad, que prestaban dinero a bajo precio, o a mucho menor que los usureros; algunos particulares guardaban en ellos sus riquezas por motivos de seguridad. Las autoridades podían disponer de esos bienes en caso de necesidad, como ocurre con el rey Asá de Judá, que utiliza todo el oro y la plata del templo de Jerusalén para contratar los servicios de Benadad de Siria y verse libre de la amenaza de Basá (1 Re 15,18). También era frecuente tener que entregar esos tesoros al enemigo vencedor, como le ocurre al rey Ezequías con los asirios (2 Re 18,15), o tras la caída de Jerusalén en manos de los babilonios (2 Re 24,13).

El peso del siclo no se sabe con certeza: Steuernagel calcula 31.25 gr; Boling y Butler 11.4 gr. Por consiguiente, un máximo de 22 kg y un mínimo de 8 kg de plata. Pero lo importante no es el peso exacto, sino la cantidad¹¹: los setenta siclos sirven para matar a los setenta hermanos; a siclo por cabeza. Bastante barato, si se recuerda que los madianitas vendieron a José por veinte siclos (Gn 37,28) y que la vida de un esclavo o esclava la valora el Código de la Alianza en treinta siclos (Éx 21,32). Pero esto no lo dice el narrador. Él se limita a contar lo que hace Abimélec con ese dinero.

La masacre (4b-5)

Con los setenta siclos, contrata a un grupo de desocupados y temerarios.

«Hombres vacíos» (רֵיקָם) se presta a tres interpretaciones: a) *económica* (pobres, desposeídos: Neh 5,13); b) *social* (desocupados); c) *moral* (despreciables). Probablemente los dos últimos sentidos iban juntos. De esos «desocupados» o «despreciables» vuelve a hablarse en la historia de Jefté (Jue 11,3). Mobley les ha dedicado un libro, *The Empty Men*, estudiándolos en el ámbito de la cultura heroica de la época.

«Temerarios». פְּחֻזִים, participio qal de פָּחַז, sólo se usa aquí y en Sof 3,4, donde se aplica a los profetas, con el sentido probable de «fanfarrón», «presuntuoso» (Jer 23,32 también aplica a los profetas el sustantivo פְּחֻזוֹת, «presunciones»). En Gn 49,4 פָּחַז parece tener el sentido de «desbordar». Studer considera sinónimas las raíces פָּחַז y זָרַד, de la que procede זָרָד «orgullo», «presunción». G traduce δειλούς («cobardes», «tímidos»); Vg, «vagos».

Cabe el peligro de interpretar este grupo, en lenguaje moderno, como una banda de mercenarios. También Jefté y David organizaron bandas de desocupados, pero la imagen que ofrecen es muy distinta: es una forma de vida permanente, obligados por las

¹¹ Abimélec de Guerar entrega a Abrahán mil siclos como compensación por haber tomado a Sara (Gn 20,16); Abrahán paga 400 siclos de plata por la cueva de Macpelá (Gn 23,16); José regala a su hermano Benjamín 300 siclos de plata (Gn 45,22); Acán se apodera de 200 siclos del anatema (Jos 7,21); cantidades mucho mayores de la que aquí se comenta (¡y sin tener en cuenta la inflación!).

circunstancias socio-económicas, igual que los *habiru* mencionados siglos antes en las cartas de Amarna. En el caso de Abimélec se trata de una banda de asesinos a sueldo contratados para una sola acción: matar a sus setenta hermanos¹². Como ha indicado Fensham, la matanza de setenta miembros de una familia real parece un *topos* literario; se encuentra también en 2 Re 10,1ss, cuando Jehú asesina a los setenta hijos de Ajab; y una inscripción aramea del siglo VIII a.C. cuenta cómo el rey Barsur y sus setenta hijos fueron asesinados, salvándose sólo Panammuwa.¹³

Se dice que los mató «en una piedra» (עַל-אֲבֵן אֶחָת). Este detalle, que el narrador considera importante, ya que lo repite en el v.18, recuerda lo que hará más tarde Saúl, usando una gran piedra (אֲבֵן גְּדוֹלָה) para los sacrificios (1 Sm 14,33s). Pero no queda claro qué pretende el narrador al ofrecer este detalle. Según Studer, subrayar la barbarie de la acción, en la que la sangre de cada hermano se mezcla con la del precedente. Según Moore, poder disponer de la sangre de las víctimas, en las que reside la vida, para que no puedan causarle a Abimélec más problemas. Según Burney, quizá se trate del sitio oficial de Ofrá donde se mataban los animales para impedir que se derramara la sangre por tierra.

Asesinatos masivos parecidos se cuentan también de Jehú, que mata a los setenta hijos de Ajab y a los hermanos de Ocozías (2 Re 10); y de Atalía, que mata a todos los príncipes (2 Re 11,1-3).

Como nota final, que prepara su intervención posterior, se cuenta que el más pequeño de los hermanos se salvó. Es un dato más folclórico que histórico. Lo mismo se cuenta de Joás, único que se salva de la matanza de los príncipes reales ordenada por Atalía (2 Re 11,1-3).

Ya que este personaje tiene más de símbolo que de realidad, es importante recordar su nombre. Jotán significa «Yahvé es perfecto, íntegro». Contiene en sí mismo un reproche a Abimélec y los siquemitas, que no se han portado íntegramente con la familia de Yerubaal. Fokkelmann subraya la asonancia entre יוֹתָן y יוֹתָם (vv.16 y 19).

La entronización (6)

Una vez eliminado posibles competidores, tiene lugar la entronización. Curiosamente, a los señores de Siquén se unen ahora los de Bet Milló.

מָלֵא es una forma *qutul* de la raíz מָלֵא, «estar lleno», y significaría «relleno», «terrazza». Por consiguiente, Bet-Milló sería la casa construida sobre una terraza o relleno artificial del terreno. Sin embargo, en Jue 9,6 y 9,20 parece tratarse de un nombre de lugar, distinto de Siquén. El relato supone que entre ambas localidades hay estrecha relación política. Según Gass, Bet-Milló es probablemente la acrópolis con su templo y los edificios anejos para su cuidado; en ella habrían residido los sacerdotes y personas con derecho a elegir al rey. Sin embargo, no sería un simple barrio de Siquén, ya que la noticia de la caída de la ciudad debe llegar hasta allí (v.46). Es frecuente identificarla con «Torre de Siquén» mencionada en el v.46 (Schmidt, Studer, Stade, Burney), aunque otros no lo aceptan (Moore).

La ceremonia tiene lugar junto al árbol sagrado de Siquén. Unas tradiciones lo llaman «terebinto» (אֵלֶּה: Gn 35,4; Jos 24,26), nuestro texto «encina» (אֵלֶּיךָ). Dicho

¹² En este sentido, no me parece adecuada la comparación que establece Reviv entre Abimélec y Labaya. Este rey cananeo de Siquén contrató a los *habiru* para mantenerse en el poder; Abimélec contrata para matar. Podría arguirse que esos hombres serán también su guardia personal y el ejército que luche contra Siquén, Migdal Siquén y Tebes. Pero eso no lo dice el texto en ningún momento.

¹³ Según Fensham, «los ejemplos de Siquén, Samaria y Sam'al dejan claro que los príncipes de la casa real eran llamados 'setenta hijos' o 'setenta hermanos'» (*art. cit.* 115).

árbol desempeña un papel importante en otros dos relatos: en Gn 35,4 se dice que debajo de él enterró Jacob los dioses extranjeros y los pendientes; y Jos 24,26 afirma que Josué colocó una gran piedra debajo del mismo.

En Jue 9,6 el problema lo representa la expresión «la encina מִצְבָּה que está en Siquén». מִצְבָּה, participio *hofal* de נָצַב, se aplica en Gn 28,12 a la escala que ve Jacob «apoyada» en la tierra; por eso algunos antiguos interpretaban «la encina plantada en Siquén», idea que ya rechazaba Studer. En Is 29,3 aparece el sustantivo מִצְבָּה, con el probable sentido de «torre de asedio», «empalizada» (por paralelismo con מִצְרֵהָ, «baluartes»); si se acepta este sentido, Abimélec habría sido coronado en el recinto amurallado de Siquén. Studer considera מִצְבָּה sinónimo de מִצְבֵּהָ, «estela». Muchos modernos, en la misma línea, leen הַמִּצְבָּה, pensando en la piedra sagrada erigida por Josué como testigo de la alianza (Jos 24,26). Gass considera Elon-Mussab un lugar de culto en las cercanías de Siquén, probablemente idéntico al Elon-Meonenim de Jue 9,37. Naturalmente, tanto la estela como el árbol sagrado de Siquén formarían parte de un santuario cananeo, presentado más tarde en el libro de Josué como templo de Yahvé.

3. Denuncia del pecado: Intervención de Jotán (7-21)

M. Adinolfi, «Originalità dell'apologo di Jotham (Giud 9,8-15)»: RBibIt 7 (1959) 322-342 [IZBG 7,257]; **E. Assis**, *Self-Interest or Communal Interest*. VTS 106 (Leiden 2005) 141-153; **R. Barthelmus**, «Das sogenannte Jothamfabel – Eine politisch-religiöse Parabeldichtung: Anmerkungen zu einem Teilaspekt der vordeuteronomistischen israelitischen Literaturgeschichte»: ThZ 41 (1985) 97-120; **B. C. Crisler**, «The Acoustic and Crowd Capacity of Natural Theaters in Palestine»: BA 39 (1976) 128-141; **F. Crüsemann**, *Das Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des AT und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*. WMANT 49 (Neukirchen 1978); **J. Ebach – U. Rüttersworden**, «Pointen in der Jothamfabel»: BN 31 (1986) 11-18; **J. Joosten**, «הַחֲרָלָה *forma mixta?*»: ZAW 102 (1990) 96-97; **B. Lindars**, «Jotham's Fable – A New Form-Critical Analysis»: JThSt 24 (1973) 355-366; **H. Liss**, «Die Fabel des Yotam in Ri 9,8-15 – Versuch einer strukturellen Deutung»: BN 89 (1997) 12-18; **E. H. Maly**, «The Jotham Fable – Anti-Monarchical?»: CBQ 22 (1960) 299-305; **A. Moenikes**, *Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel*. BBB 99 (Weinheim 1995); **R. Müller**, *Königtum und Gottesherrschaft: Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik*. FAT II/3 (Tübingen 2004) 12-34; **G. S. Ogden**, «Jotham's Fable: Its Structure and Function in Judges 9»: BiTransl 46 (1995) 301-308; **J.-L. Ska**, *Una goccia d'inchiostro* (Bologna 2008) 191-209: «Monarchia e democrazia: L'apologo di Iotam (Gdc 9,8-15a). Critica o rifiuto della monarchia?»; **Y. Smudi**, «The Structure and Rhetoric of Jotham's Parable»: BM 29 (1983/84) 245-48 (hebreo); **L. A. Solano Rossi**, «O triunfo da ironia na parábola de Joatao (Juízes 9,7-15)»: Estudos Bíblicos 92 (2006) 19-26; **A. Tånberg**, «Bibel og fable. Bemerkninger til Jotamfabelen Dom 9»: TsTk 60 (1989) 281-292; **S. Tatu**, «Jotham's Fable and the Crux Interpretum in Judges IX»: VT 56 (2006) 105-124; **J. de Waard**, «Jotham's Fable: An Exercise in Clearing Away the Unclear», en K. Aland y otros (eds.), *Wissenschaft und Kirche*. Homenaje E. Lohse (Bielefeld 1989) 362-370; **W. C. van Wyk**, «The Fable of Yothan in Its Ancient Eastern Setting»: OTWSA 15-16 (1972-73) 89-95.

El tiempo del relato difiere mucho del tiempo real. Cuando parece que ya ha terminado la ceremonia de entronización, alguien informa a Jotán de lo ocurrido. No sabemos dónde estaba oculto, cuánto tardó en llegar a él el informante y cuánto tardó él en subir a la cumbre del Garizim. Varias horas, probablemente. Tampoco podemos imaginar cómo podrían escucharlo Abimélec y los señores de Siquén mientras habla desde la cima del monte. Son cuestiones secundarias, que no preocupan al narrador. Lo importante para él es ofrecer un escenario solemne y, al mismo tiempo, permitirle a Jotán escapar.

Su intervención consta de dos partes: el apólogo (7b-15) y el discurso posterior (16-20). Tratan dos cuestiones muy distintas, sin relación entre ellas. El apólogo pone en discusión la monarquía como sistema político; el discurso se centra en la conducta desagradecida y canallesca de los siquemitas con la familia de su padre. Además, el apólogo tiene poca relación, o muy artificial, con el relato introductorio.

Apólogo	Relato
Poesía Los árboles buscan un candidato Hay diversos candidatos Critica a la monarquía como sistema	Prosa Abimélec busca ser rey Sólo uno aspira a ser rey Critica los fallos de Abimélec Interpreta el apólogo como maldición (9,57)

Como introducción global a ambas partes, Jotán se dirige exclusivamente a los señores de Siquén, sin mencionar para nada a su hermano Abimélec.

El apólogo (9,8-15)

Cuestiones debatidas:

- ✓ *Género literario*: las dos opciones principales son apólogo y fábula, muy difíciles de distinguir; en todo caso, podría decirse que en la fábula hablan animales, y en el apólogo, plantas¹⁴. También se ha propuesto alegoría y parábola. En este contexto se habla también de la relación con fábulas parecidas de la antigüedad mesopotámica o greco-romana.
- ✓ *Unidad*: el final (15b) no encaja con lo anterior, por los siguientes motivos: a) la zarza, en vez de seguir hablando en 1ª persona (15a) pasa a la 3ª; b) los cedros del Líbano no encaja en la contraposición de árboles productivos (olivo, higuera, vid) e improductivos (zarza). Este medio versículo fue añadido para relacionar el apólogo con la conducta de Abimélec, que prederá fuego a la torre; al mismo tiempo, transforma el sentido del apólogo convirtiéndolo en una maldición de Jotán (קככת יותם) como dirá el v.57¹⁵.
- ✓ *Antigüedad*: ¿se trata de un apólogo israelita o más antiguo, de origen cananeo? Los partidarios de la segunda opción aducen la doble referencia a «dioses y hombres» (vv. 9.13), inconcebible en una pura mentalidad yahvista.
- ✓ *Sentido*: ¿se trata de un apólogo antimonárquico? En caso contrario, ¿contra quién va dirigido? Sobre esta cuestión volveremos al final.

El apólogo comienza como un cuento fantástico, en el que los árboles adquieren la capacidad de moverse¹⁶ y van todos juntos dispuestos a ungir a uno de ellos como rey. Se usa aquí el verbo *נִשָּׁח* «ungir», haciendo referencia a un acto típico que, sin embargo, no se ha mencionado a propósito de Abimélec. Ya que la unción se hacía con aceite¹⁷, casi

¹⁴ El tema lo trata muy detenidamente E. Jans, *Abimelech und sein Königtum* 171-181.

¹⁵ Müller piensa que también la prótasis de 15a («si de veras queréis...») puede ser un añadido. Lo único original en el v. 15 sería: «La zarza respondió a los árboles: Venid a cobijaros bajo mi sombra».

¹⁶ Según Müller, el comienzo poco usual con un infinitivo absoluto quizá pretenda poner de relieve la importancia que tendrá en la fábula el verbo *halak*, usado 8 veces. Pero quizá llame más aún la atención la ironía que supone presentar a los árboles andando.

¹⁷ Para más datos sobre este tema cf. J. L. Sicre, *De David al Mesías*, c.4: «La ceremonia de entronización».

parece lógico que se dirijan primero al olivo. Sin introducción alguna, casi agresivamente, le ordenan: «reina sobre nosotros»¹⁸. Pero el olivo no está dispuesto a renunciar¹⁹ a su grasa para llevar a cabo una actividad sobre los árboles. En su opinión, producir y reinar son incompatibles. Con el producto de su trabajo²⁰ se honra a dioses y hombres; si reina, su labor será puramente llamativa o inútil.

El verbo נוֹע tiene en *qal* diversos sentidos: «temblar» (Éx 20,18; Is 6,4), «agitarse» (Is 7,2), «vagabundear» (Gn 4,2; Sal 59,16). Algunos autores se inclinan por «vagabundear» y piensan que el rey sería como Caín, un vagabundo por todas partes. Pero esto no encaja en el contexto ni en la mentalidad del Antiguo Oriente sobre la monarquía. Es más interesante el texto de Is 7,2, donde el sujeto son los árboles del bosque «agitados por el viento» (כְּנוֹעַ עֲצֵי יַעַר מִפְּנֵי רוּחַ). El olivo estaría indicando que su función, en vez de benéfica, sería puramente llamativa y amenazadora. Otros traducen «mecerse sobre los árboles», subrayando el aspecto inútil de la actividad regia.

Tras fracasar con el olivo, los árboles acuden a la higuera; le hablan de forma más suave, pero reciben una respuesta parecida. La higuera no piensa renunciar a su dulce fruto sabroso²¹ para ir a agitarse o mecerse sobre los árboles. Un tercer intento, con la viña, tampoco sirve de nada.



Sin embargo, los árboles son tozudos, quieren un rey a toda costa. Casi desesperados, ofrecen el reino a la zarza. ¿Cómo responde ésta? La opinión habitual es que responde entusiasmada con la idea y amenaza con un gran castigo si los árboles retiran su promesa. Este es, sin duda, el sentido actual del texto. Pero si recordamos que el apólogo primitivo terminaba en 15a, la respuesta de la zarza tenía un sentido muy distinto: «Si de veras queréis ungirme rey sobre

vosotros, venid a cobijaros bajo mi sombra». La zarza está ofreciendo lo más típico de un monarca del Antiguo Oriente: la protección, expresada con la imagen de la sombra²². Pero basta ver una zarza para preguntarse qué sombra puede ofrecer. Por consiguiente, la zarza no es un ser egoísta que pretende reinar a toda costa (como Abimélec) sino el arbusto inteligente e irónico que hace caer en la cuenta a los árboles de la locura de su

¹⁸ Ketib: מְלוֹכָה; el Qeré מְלֻכָה restituye la forma abreviada, más usual. Cf. Gesenius, *Gramática* 48,5: «The imperative, in accordance with its other points of connexion with the imperfect in form and meaning, admits of a similar lengthening and shortening.»

¹⁹ הַחֲדֻלְתִּי es una forma anómala, que muchos consideran errónea. Algunos vocalizan הַחֲדֻלְתִּי perfecto *qal* con ה interrogativo (Gesenius). Ya que la forma reaparece en los vv. 11 y 13, otros se niegan a cambiarla. Según Studer, es posible que los masoretas dudaran entre el *hifil* הַחֲדֻלְתִּי y el *hofal* הַחֲדֻלְתִּי, dejando la elección en manos del lector. Joosten se inclina a considerarla una forma mixta: «The combination of *šewā* and *qames* under *h* does not signal a *hatep-qames* but indicates two alternative ways of reading the form». Moore se inclina a leer *hifil*.

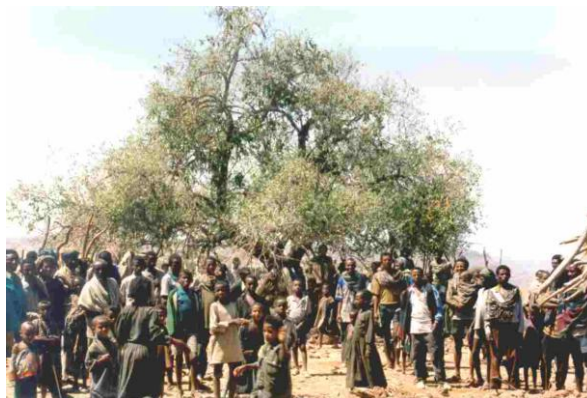
²⁰ Leyendo בו con G^B (éν η̄). TH: «conmigo (בי) honran a dioses y hombres. Burney, omitiendo y cambiando, traduce: «con el que los hombres honran a Dios».

²¹ Lit. «mi dulzura y mi buen fruto». הַחֲדֻלְתִּי se refiere generalmente a los frutos del campo (Dt 32,13; Ez 36,30; Lam 4,9), sólo en este caso se aplica a la higuera.

²² Crüsemann ofrece diversos testimonios sobre este tema que se extienden desde Egipto hasta Mesopotamia, pasando por Israel.

proyecto monárquico²³. Después de escucharla, lo único sensato que puede hacer la comitiva es volver cada uno a su sitio, plantarse firmemente en tierra, y recuperar su inmovilidad.

Lo anterior está escrito desde la perspectiva mantenida por la mayoría de los autores, que interpreta זרזא como zarza. Según Tatu²⁴, los especialistas israelíes de botánica piensan que se trata del *Zyziphus spina Christi*, un árbol grande, que ofrece buena sombra e incluso frutos (ver foto). Pero entonces el apólogo pierde todo su sentido.



Debemos reconocer que la interpretación del apólogo es muy discutida. La inmensa mayoría de los autores le da un claro sentido antimonárquico²⁵, primer testimonio bíblico de esa tendencia que vuelve a encontrarse en el profeta Oseas y en ciertos textos de 1 Sm 8-12. Aunque me oriento en esta línea, conviene tener presente dos detalles importantes:

1) El apólogo de Jotán se mueve en un ámbito puramente profano (Yahvé nunca aparece, y se habla de “dioses y hombres”); no se lo puede relacionar con los textos que critican a la monarquía por motivos teológicos.

2) Dentro de la interpretación antimonárquica cabe distinguir distintas posturas: algunos ven el apólogo como una condena radical y por principio de la institución; otros, teniendo en cuenta el género literario (una fábula o apólogo no es un tratado de teoría política) piensan que se trata sólo de una crítica irónica. Esto último quizá sea lo más justo.

Sin embargo, hay autores que interpretan el apólogo de manera distinta, no antimonárquica.

Maly (1960) opina que la fábula original no estaba dirigida contra la monarquía en sí misma sino contra los que rechazan, sin motivos suficientes, el peso de la monarquía (nómadas y seminómadas). El autor bíblico la recogió porque ofrecía un personaje que podía ser una caricatura de Abimélec. La crítica no se dirige ahora contra la monarquía sino contra quienes pretenden ungir como rey a un personaje indigno y contra ese mismo rey.

Lindars (1973) tampoco cree que la fábula deba entenderse en sentido antimonárquico. Surgió en una ciudad-estado cananea del período de la conquista, cuando los terratenientes locales estaban más preocupados en proteger sus propiedades que en cargar con la responsabilidad de pretensiones territoriales que no podían mantenerse. El autor ha cambiado su final para adaptarlo a la historia de Abimélec, usando un proverbio

²³ Esta es también la interpretación de Lindars, Fritz, Jobling y Müller, entre otros. Assis objeta que no se puede ver ironía alguna en lo que dice la zarza sobre el fuego que saldrá de ella; pero ya hemos indicado que 15b se añadió posteriormente.

²⁴ S. Tatu, «Jotham's fable and the *crux interpretum* in Judges ix: VT 56 (2006) 105-124.

²⁵ En esta línea se orienta también el exhaustivo estudio de Jans ; cf. *o.c.*, 170.

completamente aislado, relacionado por la palabra “zarza”. Este proverbio es lo más importante para el narrador ya que puede ser usado como una maldición.

Fritz (1982): la fábula en sí misma no se dirige contra la monarquía, sino contra la elección de un rey inadecuado. Con 15b ha sido reinterpretada.

Würthwein (1994) no advierte en el apólogo una tendencia antimonárquica sino todo lo contrario. A partir del contexto, lo interpreta como una advertencia a los siquemitas para que no infravaloren al rey elegido y le mantengan fidelidad. Para él, 15b forma parte del apólogo primitivo.

O’Connell (1996) piensa que el apólogo sería contrario a la elección popular de un soberano, ya que esta es misión de Dios²⁶.

Liss (1997) también ve en el texto una crítica a los árboles, que buscan un rey y no saben elegir.

El empalme con el discurso (15b)

El apólogo con final crítico y humorístico, se convierte ahora en una amenaza, interpretada en el v. 57 como maldición. La zarza deja de hablar en primera persona²⁷ y, en caso de que no se acepte su reinado, amenaza con un fuego que devorará a los cedros del Líbano. Esta metáfora (תִּצַּא אֵשׁ ... וְהֵאכַל) prepara lo que se dirá en el v.20.

Naturalmente, no todos están de acuerdo en que 15b sea un añadido. En tal caso, el apólogo habría tenido desde el comienzo un sentido amenazador: el único árbol que acepta ser rey es un ser peligroso y vengativo.

El discurso (16-20)

Apólogo y discurso están ahora estrechamente relacionados por el ועתה inicial. Algunos consideran el discurso recargado y piensan que la prótasis del v.16a encuentra la apódosis en 19b-20: «Si habéis procedido honradamente al nombrar rey a Abimélec, alegraos con Abimélec y que él se alegre con vosotros. En caso contrario, salga fuego de Abimélec que devore a los señores de Siquén y de Bet Miló, y salga fuego de los señores de Siquén y de Bet Miló y devore a Abimélec».

El texto actual, aunque resulte recargado, encaja mejor en un discurso apasionado como el que se supone en boca de Jotán.

וְעַתָּה¹⁶

אִם בָּאֵמֶת וּבְתַמִּים עֲשִׂיתֶם וְתִמְלִיכוּ אֶת־אֲבִימֶלֶךְ
 וְאִם טוֹבָה עֲשִׂיתֶם עִם־רַבֵּעַל וְעִם־בֵּיתוֹ
 וְאִם כְּנִמּוּל יָדְיוֹ עֲשִׂיתֶם לֹ:

וְאֲשֶׁר־נִלְחַם אָבִי עֲלֵיכֶם¹⁷

וַיִּשְׁלַח אֶת־נַפְשׁוֹ מִנֶּגֶד
 וַיִּצַּל אֶתְכֶם מִיַּד מִדִּין:

וְאַתֶּם קִמַּתֶּם עַל־בֵּית אָבִי הַיּוֹם¹⁸

וְתִהְיֶנּוּ אֶת־בְּנֵי שִׁבְעִים אִישׁ עַל־אֶבֶן אַחַת
 וְתִמְלִיכוּ אֶת־אֲבִימֶלֶךְ בֶּן־אִמְתּוֹ עַל־בְּעִלֵי שָׁכֶם
 כִּי אַחִיכֶם הוּא:

²⁶ R.H. O’Connell, *The Rhetoric of the Book of Judges* 164-165.

²⁷ «Salga fuego de la zarza» (בֶּן־הַזָּרְזָר). G^{BC} evitan el problema traduciendo «salga fuego de mí» (ἐξέλθῃ πῦρ ἀπ’ ἐμοῦ).

19 וְאִם בְּאֵמֶת וּבְתָמִים עֲשִׂיתֶם עִם־יָרְבֵּעַל וְעִם־בֵּיתוֹ הַיּוֹם הַזֶּה
 שְׂמַחוּ בְּאַבִּימֶלֶךְ וְיִשְׂמַח גַּם־הוּא בְּכֶם:
 20 וְאִם־אֵין

תֵּצֵא אִשׁ מֵאַבִּימֶלֶךְ וְתֹאכַל אֶת־בְּעָלֶי שְׂכֶם וְאֶת־בֵּית מְלֹא
 וְתֵצֵא אִשׁ מִבְּעָלֶי שְׂכֶם וּמִבֵּית מְלֹא וְתֹאכַל אֶת־אַבִּימֶלֶךְ:

No consta simplemente de prótasis y apódosis. Comienza con tres preguntas²⁸ que obligan a los siquemitas a preguntarse por su conducta (triple עֲשִׂיתֶם) con Abimélec, con la familia de Yerubaal, y con el mismo Yerubaal. Esa conducta deben examinarla a la luz de la honradez y rectitud (בְּאֵמֶת וּבְתָמִים), de la bondad (חֻבָּה)²⁹ y de lo que Yerubaal hizo (כְּגִמּוּל יָדָיו).

Para ayudarles en su autoexamen, Jotán recuerda las tres cosas principales que hizo su padre (v.17): luchó por vosotros, arriesgó su vida, os salvó.

Luego recuerda las tres cosas que ellos han hecho (18): sublevarse contra la familia de su padre, asesinar a sus setenta hijos, coronar rey a Abimélec.

Tras lo anterior, vuelve a plantear una pregunta que comienza de forma muy parecida a la inicial, pero con un cambio importante: Ahora no obliga a preguntarse si han hecho bien al coronar a Abimélec, sino si se han portado bien con Yerubaal y su familia. La respuesta evidente es: «no». Por consiguiente, se excluye la posibilidad de alegría mutua entre Abimélec y los señores de Siquén y sólo queda el fuego que los devore entre ellos.

En el discurso de Jotán se entrevén dos mundos familiares enfrentados: el de Yerubaal, «mi padre», y sus setenta hijos; y el de los siquemitas, que consideran a Abimélec «nuestros hermano», pero que Jotán no presenta como hijo de Yerubaal sino como «hijo de su esclava» (adviértase la diferencia con 8,31 donde la madre aparece como *concubina*, una mujer libre; Jotán usa un tono despreciativo).

COMPLEMENTO

LA VALORACIÓN DE LA MONARQUÍA EN EL LIBRO DE LOS JUECES

1. El uso del título de rey

Salvo un caso (1,7), siempre se aplica a los jefes de los pueblos enemigos que atacan a Israel.

- 1,7: los setenta reyes con los dedos cortados
- 3,8.10: Cushan Rishataim, rey de Aram
- 3,12.14.15.17.19: Eglón, rey de Moab
- 4,2.23.24: Yabín, rey de Canaán
- 4,17: Yabín, rey de Jasor.
- 5,3.19: los reyes cananeos
- 8,5.12.26: Zébaj y Salmuná, reyes de Madián
- 11,12.13.14.28: el rey de los amonitas
- 11,17: el rey de Edom
- 11,19: Sijón, rey de los amorreos, rey de Jesbón

²⁸ Aunque אִם introduce a menudo una oración condicional, también puede tener sentido interrogativo. Cf. Joüon-Muraoka, *Grammar* 161d.

²⁹ La expresión עֲשֵׂה חֻבָּה es poco frecuente. Sólo aquí y en Nm 24,13 ; 1 Sm 24,19 ; 2 Cr 24,16.

11,25: Balac, ben Sipor, rey de Moab

La monarquía aparece como una institución extranjera y negativa. Frente a los reyes, Israel dispone de jueces.

2, El ciclo Gedeón – Abimélec (Jue 6-9)

Se contraponen dos actitudes. Gedeón, como verdadero israelita, tiene en cuenta a Yahvé y defiende que sea él quien gobierne. Abimélec, hijo de madre cananea, miembro de una generación que ha elegido como dios a Baal Berit, desea ser rey aun a costa de tener que asesinar a sus setenta hermanos.

En principio, el discurso de Jotán no ataca a la monarquía en cuanto tal, sino a la conducta de los siquemitas y de Abimélec. Más tarde, con el añadido del apólogo, cambia el punto de vista: la monarquía, es absurda porque ninguna persona productiva estaría dispuesta a aceptar ser rey. 15b acentúa que el rey no sólo es improductivo sino peligroso.

El apólogo influye especialmente en el lector del libro por dos motivos: se encuentra justo en medio de la obra, ocupando un puesto central; además, su género literario y su estilo poético hacen que destaque como algo excepcional.

Por consiguiente, lo que se dice a propósito de los reyes cananeos, la conducta tan distinta de Gedeón y Abimélec, y el apólogo, contribuyen a que el lector se haga una idea muy negativa de la monarquía. Sin embargo, el final del libro depara una sorpresa.

3. Los dos apéndices (Jue 17-21)

Encontramos cuatro veces la idea de que «por entonces no había rey en Israel», y en dos de esos casos, primero y último, se añade: «cada cual hacía lo que le parecía bien».

בִּימֵי הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל אִישׁ הַיִּשְׂרָאֵל בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה	17,6
בִּימֵי הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל	18,1
וַיְהִי בִּימֵי הָהֵם וּמֶלֶךְ אֵין בְּיִשְׂרָאֵל	19,1
בִּימֵי הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל אִישׁ הַיִּשְׂרָאֵל בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה	21,25

¿Qué hacen los israelitas en esa época sin rey?

El primer apéndice podemos resumirlo así: Micá le roba a su madre mil cien siclos de plata; su madre, con el dinero devuelto, manda hacer un objeto sagrado, *pesel ûmassekah*, estrictamente prohibido por el segundo mandamiento; Micá consagra a uno de sus hijos como sacerdote; los danitas roban el ídolo y lo instalan en el santuario de Dan, después de haber asesinado a una población tranquila y confiada. Así surge uno de los dos grandes santuarios idolátricos del Reino Norte (el otro es el de Betel).

El segundo apéndice ofrece una imagen más negra todavía: de las rencillas familiares se pasa a la violación y muerte de la mujer del levita (el episodio más cruel que se cuenta en la Biblia), la reacción soberbia de los benjaminitas y la guerra civil.

«Por entonces no había rey en Israel, cada cual hacía lo que le parecía bien», termina el libro (21,25). Indudablemente, los cinco capítulos finales parecen una apología de la institución monárquica y preparan al lector para aceptar un cambio de régimen político.

No se trata de aceptar al primer rey, Saúl, sino a su sucesor, David. Por eso, en el libro de los Jueces las tribus más relacionadas con Saúl y con el Reino Norte (Benjamín, Efraín, Dan) son las más duramente atacadas.

4. Las tendencias antimonárquica y promonárquica en Israel

Sin embargo, en el Antiguo Israel siempre hubo un movimiento antimonárquico: el profeta Oseas (siglo VIII) es uno de sus más claros representantes. Esa tendencia se basará en dos motivos:

1) religioso: considera a Yahvé el único rey de Israel, e instaurar un rey humano significa atentar contra su realeza (1 Sm 8,7-8; 10,18-9).

2) político-económico: el rey será un déspota que explotará al pueblo; véanse los «derechos del rey» en 1 Sam 8,11-18).

Por su parte, la tendencia promonárquica presenta a Yahvé eligiendo a Saúl porque «he visto la desgracia de mi pueblo y su gemido ha llegado hasta mí» (1 Sam 9,16). Una situación parecida a la de Egipto, en la que Saúl cumplirá en parte la función de Moisés. Para esta tendencia, los buenos, aquellos a quienes Dios toca el corazón, aceptan a Saúl y lo siguen; sólo los malvados lo rechazan (1 Sam 10,26-27).

En este debate entre partidarios y enemigos de la monarquía, la tradición bíblica impone la voz de Samuel en su discurso de despedida: concede a los enemigos que pedir un rey ha sido un gran pecado, pero concede a sus defensores que en ese régimen también se puede servir a Dios de todo corazón. Así, con un equilibrio que envidiarían los mejores diplomáticos vaticanos, se insiste en que lo importante no es el sistema político, sino la fidelidad a Dios (1 Sam 12).

La tendencia promonárquica consiguió el respaldo definitivo con el oráculo de Natán, que promete a David una dinastía eterna (2 Sm 7). Desde entonces, aunque nunca faltaron voces que denunciaron los tremendos fallos de los reyes (Ez 34), y aunque en la práctica, tras la vuelta del exilio, se impuso la teocracia (en palabra de Flavio Josefo: Dios reina a través de los sacerdotes), nunca faltaron grupos que alentaron la reinstauración de la monarquía y el reinado de un descendiente de David.

Para más datos sobre este tema me remito a mi libro *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*. Editorial Verbo Divino (Estella 1995). Traducción al portugués, hecha en Brasil: *De Davi ao Messia. Textos básicos da esperança mesiánica*. Vozes (Petrópolis 2000).