Claroscuro (2026) 25 (2): 1-29
Facultad de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Rosario
Argentina

e-ISSN: 2314-0542
https://doi.org/10.35305/cl.vi25.202
https://claroscuro.unr.edu.ar

El impacto crucial de los profetas del siglo VIII a. e. c. en la antigua religión de Israel

Alejandro Klein*

Resumen

La problemática que se plantea en este trabajo es cómo y de qué manera los profetas del siglo VIII a. e. c. contribuyeron a generar líneas teológicas de discontinuidad con la antigua religión de Israel y cómo de esta manera lograron de forma atinada asentar las bases del judaísmo post-exílico del siglo VI, que terminará por cuajar en el judaísmo talmúdico a partir del siglo II de la era común. De esta manera aparece la intención de separar a Yahvé de Baal, como elemento fundamental de diferenciación con los pueblos cananeos y como forma de resignificar la historia de los antiguos clanes hebreos. Simultáneamente surge la preocupación de empezar a revestir a Yahvé con rasgos celestiales, naturales y monárquicos que lo diferenciaran definitivamente con el antiguo Yahvé madianítico.

Palabras clave: Profetismo; Yahvé; Baal; antiguo Israel; siglo VIII a. e. c.

The crucial influence of the 8th-century BCE prophets on the ancient religion of Israel

Abstract

The issue addressed in this paper is how and in what ways the prophets of the 8th century BCE contributed to the emergence of theological lines of discontinuity with the ancient religion of Israel,

Recibido: 30/05/2026 • *Aceptado*: 07/07/2026

* Oxford Institute of Population Ageing, Inglaterra - Universidad de Guanajuato, México.
E-mail: alejandroklein@hotmail.com

Esta obra está bajo licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

and how, in doing so, they successfully laid the foundations for post-exilic Judaism exilic Judaism of the 6th century, which would eventually crystallise into Talmudic Judaism from the 2nd century CE onwards. Thus emerges the intention to distinguish Yahweh from Baal, as a fundamental element of differentiation from the Canaanite peoples and as a means of reinterpreting the history of the ancient Hebrew clans. Simultaneously, there arises a concern to begin endowing Yahweh with celestial, natural and monarchical attributes that would definitively distinguish him from the ancient Midianite Yahweh.
Key-words: Prophecy; Yahweh; Baal; Ancient Israel; 8th Century BCE

1 Introducción

La hipótesis preliminar que anima esta investigación sugiere que los profetas del siglo VIII a. e. c. impulsaron un relato justificativo de las desgracias de la casa de *Jacob* en términos, no de la inexistencia de la divinidad, sino en la necesidad urgente de volver a la misma y generar las condiciones de redención, que culminarían con la concepción del futuro tiempo mesiánico. A partir de los mismos, y legitimados por los sucesos históricos, la idea de Dios, religiosidad, pueblo de Israel, pacto y promesa se modificaron radicalmente y tuvieron una feliz continuación en predicadores posteriores.

Es fundamental entonces profundizar cuál era exactamente el significado del nuevo pacto que se proponía, tanto cómo y de qué manera se estableció de forma irreversible la triple diferencia de Yahvé con el Yahvé de los cultos locales, con el Yahvé madianítico del Horeb y con Baal y otras deidades cananeas.

Cabe indicar que este trabajo asume la posición de considerar que las personas que llevan el nombre de los cuatro libros aquí considerados (Amós, Oseas, Miqueas, Isaías), efectivamente existieron y que además lo hicieron en el siglo VIII a. e. c., tanto como se considera que hay partes de esos libros que efectivamente fueron escritos por los mismos, o por lo menos redactados o transmitidos a discípulos de forma directa (lo que podría ser el caso de Isaías).

Para aseverar tal posición tenemos en cuenta que la mayoría de los eruditos indican que el hebreo que se maneja en las partes consideradas como verídicas, corresponde al lenguaje de la época, tanto en estructura, como en

modismos y organización. Otro elemento que destacan los eruditos, es que efectivamente se retrata un clima de época específico y relativamente nítido, donde los elementos culturales, sociales, religiosos, históricos y económicos son armónicos entre sí (Meagher 1972; Bright 1976; Sicre Diaz 1992; Ska 2003).

Por otro lado proponemos un nuevo modo de traducir, entrelazar y comprender el texto de estos profetas, no en términos de oráculo, propuesta, advertencia o amenaza. Aunque con elementos de cada uno de los anteriores, surge un lenguaje propio y complejo que denominamos lenguaje mágico-exhortativo-frenético, lenguaje-acto, palabras-realidad, que se puede retomar como lenguaje poético arcaico (Graves 1985).

2 La novedad en Amós

Una buena manera de entender la profunda originalidad de la postura de Amós, es su respuesta al sacerdote Amasías, que quería expulsarlo lejos de Bethel, a lo que Amós le responde:

[1] וַיִּקָּחֵנִי יְהוָה מֵאַחֲרֵי הַצֹּאן וַיֹּאמֶר אֵלַי יְהוָה לֵךְ הִנָּבֵא אֶל־עַמִּי יִשְׂרָאֵל׃

7: 15 "Yahvé me tomó de detrás de mi rebaño, y me dijo:
Ve a **profetizar** contra mi pueblo Israel".

Hay que indicar que el término **הִנָּבֵא**, se puede tomar como profetizar, pero también como hablar o cantar por inspiración o actuar en estado de éxtasis (1 Re 22:12; Jr 14:16) (Gunnel 1982).

[1]A no ser que se indique lo contrario, todas las citas que se hacen de los profetas en español son de mi propia traducción. Se ha utilizado como base los diccionarios de Chávez (1992), Strong (2002) y las traducciones de Lods y Monnier (1947) (Bible du Centenaire), Casiodoro de Reina revisada por Cipriano de Valera (1989), Reina y Valera actualizada (2003) y la de Straubinger (1972), además de la Vulgata (2023) y la traducción transliterada de Cerni Bisbal (1992). En menor medida se ha tomado en cuenta el diccionario de Schókel (1999), de menor valía frente a los anteriores. El texto en hebreo (texto masorético) proviene del Westminster Leningrad Codex (2016). Las derivaciones y elecciones de la traducción más ajustada, corresponde a una decisión personal basada en la lógica interna del versículo en cuestión. Finalmente se indica que, aunque la Vulgata es una excelente traducción, refiere términos y locuciones sumamente crudas y reñidas con lo que se considera "política y socialmente correcto" actualmente.

Pero es obvio que Amós quiere dejar claro que en su caso el término no alude ni a cantar ni a actuar extáticamente y por eso en 7: 14 le remarca a Amasías, que no es *nabí* ni hijo de *nabí*:

וַיַּעַן עָמוֹס וַיֹּאמֶר אֶל־אֲמַצְיָה֙ לֹא־נָבִ֣יא אָנֹכִ֔י וְלֹ֥א בֶן־נָבִ֖יא

Punto fundamental, pues aquí Amós parece indicar que él no pertenece a la escuela de los profetas tradicionales del siglo IX, como Elías o Eliseo, sino que él porta una novedad que nada debe a las excitaciones inducidas que producían los éxtasis de los antiguos *nabíes* (Huffmon 1992; Schmitt 1992).

Su novedad refiere especialmente al establecimiento de un lenguaje mítico-poético-religioso tanto en su reivindicación del *herem* חרם en forma de palabra (maldición-anatema), como en su reivindicación de ser la palabra, no tanto y no siempre, simplemente de Yahvé, sino más bien de una deidad que nombra como Adonai-Yahvé, caracterizada fundamentalmente por lo que Amós terminará por presentar como el "furor" de Yahvé.

Efectivamente, el lenguaje de Amós está lleno de furor contundente, expansivo, tajante. De esta manera, Amós cree posible traducir con sus palabras el furor (*el Adonai-Yahvé*) de Yahvé. Cree que así lo interpreta y cree que así le es fiel. Inmensamente fiel, a diferencia de la casa de *Jacob*, que para Amós, se ha vuelto descorazonadamente infiel. El contraste no es casual, sino nodular y generará la imagen precisa e inequívoca, por la cual los *fieles*, cómo los profetas del siglo VIII a. e. c., se verán a sí mismos (Ábrego de Lacy 1993).

La novedad de Amós es, se podría decir, Amós mismo, lo que se siente compelido a hacer y su mensaje. Como ningún predicador antes que él y como muchos después de él (Amsler 1985).

Destaquemos pues que Amós presenta por primera vez una deidad enojada, molesta, amenazante y profiriendo amenazas devastadoras contra su pueblo (Barton 1984). De esta manera, proponemos aquí una hipótesis verosímil, tendiente a explicar el impacto del mensaje de los profetas, aunque teniendo en cuenta que son necesarios mejores elementos históricos para confirmarla: si hasta el siglo IX a. e. c. la divinidad se congracia con su pueblo y el pueblo le sirve para obtener sus bendiciones, desde el siglo VIII a. e. c. (sea por la partición del reino davídico, sea por la expansión territorial de Jeroboam II, sea por enriquecimiento y prácticas injustas de la clase gobernante, sea por un recordado terremoto, sea por la lepra de Ozías), la novedad es que el antiguo Yahvé madianítico amenazante y pletórico

profiere ahora amenazas *contra* su pueblo y además urge que se imponga su supremacía sobre otras deidades locales (Blenkinsopp 1999).

Los autores especializados indican que tanto el reino de Ozías, como el de Jeroboam II fueron exitosos, expansivos militarmente y con prosperidad económica. Por lo que a sus coetáneos les haya sido muy difícil entender razonablemente, dónde se encontraba la susodicha maldición divina. Por lo que es dable colegir que, en ese momento, a excepción de Amasías y los sacerdotes de Bethel, su mensaje haya pasado desapercibido. Probablemente es desde la caída del reino del Norte en 722 a. e. c., que Amós y los profetas coetáneos comienzan a ser tenidos en cuenta y escuchados de otra manera (Liverani 2005; Grabbe 2007).

Reiteremos que para Amós, esta deidad se llama Yahvé-Adonai, que parece ser se trata de un título único y no dos nombres equivalentes de la misma. Esta deidad obviamente era conocida y adorada, pues en ningún momento Amós se siente en la necesidad de introducirla o explayarse sobre ella. De la misma manera, entiende que la misma tiene alguna relación con el pueblo hebreo (Breton 1987).

Para entender a esta deidad veamos especialmente 1: 3:

כֹּה אָמַר יְהוָה עַל־שְׁלֹשָׁה פִּשְׁעֵי דַמֶּשֶׂק וְעַל־אַרְבָּעָה
לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ עַל־דּוּשָׁם בַּחֲרִצוֹת הַבַּרְזֶל אֶת־הַגִּלְעָד

1.3 "Así habla Yahvé. Por tres crímenes de Damasco. Y por cuatro, no **revocaré**, porque trillaron a Galaad con trineos (**rastras**) de hierro".

Observamos que **אֲשִׁיבֶנּוּ**, **שׁוּב**, es traducido por revocaré, pero también podría serlo por rechazar, sin embargo, el término debería traducirse como **no "aplacaré"** o **no "apaciguaré"**. En este sentido este término es fundamental porque con el mismo Amós está indicando que esta divinidad se caracteriza por la ira y el furor. Pero más aún: una vez desatados los mismos ya no puede contenerlos y así se expande por los reinos mencionados y por Israel. Esta furia corresponde a una versión primitiva de la deidad, asociada a una deidad madianita, que está expresando un estado emocional de desborde incontrolable, muy lejos de cualquier revocación de tipo cognitivo-racional. Amós presenta así la inminencia del desborde del poder furioso de una deidad que no puede contener su propia impulsividad destructiva (Klein 2022).

A partir de aquí se desarrolla el siguiente:

כִּי אִם־תַּעֲלוּ־לִי עֹלוֹת וּמִנְחֹתֵיכֶם לֹא אֶרְצֶה וְשֶׁלֶם מְרִיאֵיכֶם לֹא אַבִּיט

5: 22 “Porque, cuando me **suben (inútilmente)** holocaustos ...
(entiende L.B.d.C (Lods y Monnier 1947),
que se trata de un verso incompleto)
… Y presentes de ustedes no quiero.
Y ofrendas (**pacíficas**) (**¿apaciguamiento?, ¿reconciliación?**)
de ganado engordado no miro (**apruebo**)’’.

Obsérvese que Amós está escenificando una especie de disputa conyugal entre una esposa que ha traicionado y un esposo enojado y muy ofendido (metáfora que desarrollará más extensivamente Oseas). Y donde no es posible la reconciliación o el apaciguamiento, frente a tanto resentimiento y distancia agraviada.

Este es un punto sin duda original de Amós, pues marca una nueva significación de la relación de Israel con la divinidad como si se tratara de un matrimonio, un matrimonio que conoció seguramente buenos tiempos, pero que ahora está mal avenido, con amenazas de disputa y ruptura. Esta imagen vincular de una divinidad-marido que está dolorida y decepcionada frente a una mujer-pueblo que lo abandona, está destinada a tener gran éxito en la futura obra de los profetas y en la imaginación de los redactores posteriores (Schmitt 1992).

Con el tiempo, permitió, a la inversa, una versión más feliz y esperanzadora, pues si la divinidad actúa como los maridos enojados y si los maridos enojados pueden recapacitar y perdonar y dar, digámoslo con una frase de nuestros tiempos, “una segunda oportunidad”, ¿por qué no se podría esperar eso de la divinidad, “conmovida” ante las desdichas y dolores de su esposa-pueblo y frente a los sinsabores del cautiverio, pudiéndose así generar esperanza durante esos duros tiempos e imaginando entonces un tiempo futuro de reconciliación y redención? (tema especialmente claro en Oseas).

Así pues, si el núcleo central es el disgusto como esposo enojado y ofendido de la divinidad, cabrá luego comenzar a reflexionar sobre cómo se la podrá apaciguar a efectos de adelantar ese tiempo propicio de la reconciliación, que esta vez, será sin duda, eterna (Schókel 1999).

Simultáneamente Amós intenta combatir todo un ritualismo religioso que considera aparatoso e inútil y que no le parece responda a la verdadera tradición del desierto. A partir de aquí su especial preocupación pasa a ser denunciar el sincretismo cananeo-hebreo, tratando de demostrar la primacía de Yahvé-Adonai sobre otras deidades y especialmente Baal, cosa que para la época debió ser totalmente incomprensible.

Pero en este punto Amós hace un paso más audaz, y sin duda, igual de descabellado para sus contemporáneos: comienza a proclamar a Yahvé como posible dios de otros pueblos. Es un punto que ha merecido atención de los exégetas, atención sin duda merecida. Pero, desde nuestra opinión, la pretensión está lejos de cualquier perspectiva monoteísta, pues hay que entenderla en el contexto que ya hemos esbozado: si la esposa-nación no le es satisfactoriamente fiel, pues entonces la divinidad considera las nupcias rotas y se siente en libertad de buscar otra esposa-pueblo.

הֲלֹוא כִבְנֵי כֻשִׁיִּים אַתֶּם לִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נְאֻם־יְהוָה
הֲלֹוא אֶת־יִשְׂרָאֵל הֶעֱלֵיתִי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּפְלִשְׁתִּים מִכַּפְתֹּור
וַאֲרָם מִקִּיר׃

9: 7 "¿Acaso como hijos de cushiim[2] (etíopes)
ustedes para mí hijos de Israel?
Oráculo de Yahvé. Acaso subí a Israel de tierra de Egipto.
Y filisteos de Caftor. Y arameos de Kir?"

Como dijimos, suponer que Amós propone la idea de que Yahvé interviene en la vida de otros pueblos, que no es solo el Dios de Israel, sino que es también el dios de otros pueblos, parece por demás anacrónico. Volvemos al punto previo, Amós no dice que otros dioses no existan, lo que le irrita es que Israel les rinda culto. Como señalamos, el Dios-cónyuge que se siente estafado y tal vez hasta que le han sido infiel, proclama que atenderá entonces a otros pueblos (Davies 1981).

Sin embargo, convengamos que el versículo es de cualquier manera ambiguo y algo extraño, pues nótese que el Yahvé de Amós indica que su poderío llega hasta la isla de Creta (Caftor), y hasta la comarca de Kir, en la Georgia actual, entre las montañas de la Armenia y la cadena del Cáucaso. Extiende pues su poderío más allá de la península Sinaítica y de los límites de Palestina; él es quien ha dado sus territorios a los mismos enemigos de Israel (Lods 1958).

Detengámonos brevemente en la "crítica social" de Amós, punto que ha sido destacado como propio de los profetas por varios autores (Rofe 1988):

לֵאמֹר מָתַי יַעֲבָר הַחֹדֶשׁ וְנַשְׁבִּירָה שֶׁבֶר

[2]La referencia a los cushitas es interesante. Quizás teniendo en cuenta este versículo es que el redactor *a posteriori* hace que Moisés se case en segundas nupcias con una cushita (Nm 12:1-16).

וְהַשַּׁבָּת וְנִפְתְּחָה־בָּר לְהַקְטִין אֵיפָה וּלְהַגְדִּיל שֶׁקֶל
וְלִעְוֵּת מֹאזְנֵי מִרְמָה׃

8: 5 "Diciendo. ¿Cuándo pasará el novilunio (la **luna nueva**).
Y venderemos (provisiones) (**rompiendo el pacto**).
Y el sábado negociaremos trigo para achicar el efa y aumentar el shekel
y engañar con balanzas de falsedad (que ¿decepcionan?)".

לִקְנוֹת בַּכֶּסֶף דַּלִּים וְאֶבְיוֹן בַּעֲבוּר נַעֲלָיִם וּמַפַּל בָּר נַשְׁבִּיר׃

8:6 "Para comprar al pobre por dinero. Y al menesteroso
por un par de sandalias. Y deshechos de trigo vendemos".

Destaquemos que lo que quiere sugerir Amós no es solo una venta de productos luego de la festividad del novilunio (una de las tantas festividades arcaicas que luego fueron abandonadas a partir del exilio babilónico). También refiere a algo roto, una destrucción y un quebrantamiento. Este es un punto esencial. La proliferación del שֶׁבֶר indica no solo la falta de escrúpulos de los comerciantes, sino que apunta a que se ha roto un **pacto** del pueblo hebreo con el propio pueblo hebreo. Un pacto que Amós parece sugerir se instituyó desde la salida de Egipto y la estancia en el desierto. Un pacto, en una versión muy antigua, que originalmente estaba situado en el lugar donde siglos más tarde se situarían los episodios del pacto del Sinaí y las tablas de la Ley.

La censura de Amós entonces no es solo o simplemente contra las injusticias de su época. De forma más profunda se trata de la denuncia de un pacto que el pueblo ha quebrantado consigo mismo. Eso es lo que le genera nostalgia, y no tanto la supuesta vida nómade de los antiguos hebreos. ¿Cuáles eran los términos de ese pacto? ¿Referían a la conquista de la tierra? ¿O era un pacto de confianza y ayuda mutua? Parece imposible reconstruirlo (Schmitt 1992).

Como sea, se ha quebrantado, y a partir de allí se hace una descripción amarga, que es también de censura y recuerdo de una época donde Amós está totalmente convencido que el pacto sí estaba presente. Hay entonces un sentimiento de amargura y decepción, pero hay también de ironía, porque escrito como שֶׁבֶר podía aludir a esperanza de acuerdo a Sal 119 (Correa 1981).

Por otro lado, hay aquí un punto esencial, que quizás ha pasado inadvertido, Amós censura esta riqueza no tanto o no solo por la riqueza

en sí. Más bien su temor es que esta prosperidad se termine atribuyendo a las deidades locales y no a Yahvé-Adonai. En definitiva, la extrema precaución social de Amós, encubre también una rivalidad teológica de no menor consecuencias.

Por lo expuesto, sostener que la idea principal de Amós es proponer un Yahvé que sólo desea el reinado de la justicia, punto recogido por prácticamente todos los autores consultados (Petersen 1981; Lage Martínez 1985; Ska 2003) es una exageración algo distorsionada u ocultadora de versículos de Amós que muestran otros rasgos de la divinidad y otras preocupaciones de alguien que, como ya indicamos, más que profetizar, maldice y hace uso además de la memoria ancestral-generacional.

En definitiva, esta es su perentoria novedad: Amós recuerda cosas a la casa de Israel, tanto como maldice a la casa de Israel, replicando de esta manera el furor de Yahvé-Adonai. Ese Yahvé madianítico que sin embargo está comenzado a modificarse.

3 La novedad en Oseas

Comienza Oseas su predicación con esta peculiar admonición de Yahvé:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הוֹשֵׁעַ לֵךְ קַח־לְךָ אֵשֶׁת זְנוּנִים
וְיַלְדֵי זְנוּנִים כִּי־זָנֹה תִּזְנֶה הָאָרֶץ מֵאַחֲרֵי יְהוָה׃

1: 2 "Ve, toma por mujer prostituta de los rituales (sagrados) (desenfrenados) e hijos de prostitución ritual (sagrada) (desenfrenada), porque la tierra [se desenfrena] y se [desenfrenó] [en la espalda] de Yahvé".

Es fundamental tener en cuenta para comprender cabalmente este versículo que la palabra **זְנוּנִים**, se ha traducido errónea y tradicionalmente como prostituta. Pero el término alude, desde nuestra perspectiva, a otro contexto, el de la llamada prostitución sagrada, vigente durante siglos en el Mediterráneo y asociado a los cultos de los dioses y especialmente a los rituales de fertilidad. El término por otro lado remite a "desenfreno" y "exageradamente alimentado", con lo cual se remite probablemente a lo orgiástico pero también al sentido de exceso. Sin duda, Oseas está haciendo alusión al "desenfreno" de los rituales de Baal (Parker 1993).

Desde esta perspectiva estamos en el terreno de la alegoría y de la palabra ritual mágica. No hay aquí, creemos, una orden de casamiento ordinario. Se trata más bien de la orden de que Oseas participe en los ritos de culto de

Baal, que parece ser se entendían "desenfrenados". El mensaje de la divinidad es que vaya, que forme parte del desenfreno de esos rituales (Cooper 2016).

¿Para qué? Parece ser que el sentido tiene que ver con que de esa manera va a "exponer" lo que hacían la mayor parte de los israelitas de esa época: participar de forma indistinta de tal o cual ritual, sea de Baal o de Yahvé, cosa que hasta el siglo VIII a. e. c. quizás no generaba mayor conflicto. Pero algo está cambiando a partir de Oseas. Esta nueva generación de profetas ya no siente que se pueda transitar entre ambos cultos de forma indistinta. Baal se empieza a diferenciar de Yahvé, pero añadiendo que es Yahvé el que especialmente se comienza a diferenciar de Baal (Correa 1981).

Enseguida Oseas ofrece datos sobre lo que él entendía por religión: misericordia y conocimiento y no sacrificios:

עַמִּי בְּעֵצוֹ יִשְׁאָל וּמַקְלוֹ יַגִּיד לוֹ כִּי רוּחַ זְנוּנִים
הִתְעָה וַיִּזְנוּ מִתַּחַת אֱלֹהֵיהֶם
עַל־רָאשֵׁי הֶהָרִים יְזַבֵּחוּ וְעַל־הַגְּבָעוֹת יְקַטֵּרוּ תַּחַת אַלָּון
וְלִבְנֶה וְאֵלָה כִּי טוֹב צִלָּהּ עַל־כֵּן תִּזְנֶינָה בְנֹותֵיכֶם
וְכַלּוֹתֵיכֶם תְּנָאַפְנָה
לֹא־אֶפְקֹד עַל־בְּנוֹתֵיכֶם כִּי תִזְנֶינָה וְעַל־כַּלּוֹתֵיכֶם
כִּי תְנָאַפְנָה כִּי־הֵם עִם־הַזֹּנוֹת יִפָּרֵדוּ וְעִם־הַקְּדֵשׁוֹת
יְזַבֵּחוּ וְעַם לֹא־יָבִין יִלָּבֵט
אִם־זֹנֶה אַתָּה יִשְׂרָאֵל אַל־יֶאְשַׁם יְהוּדָה וְאַל־תָּבֹאוּ הַגִּלְגָּל
וְאַל־תַּעֲלוּ בֵּית אָוֶן וְאַל־תִּשָּׁבְעוּ חַי־יְהוָה
כִּי כְפָרָה סָרָרָה סָרַר יִשְׂרָאֵל עַתָּה יִרְעֵם יְהוָה
כְּכֶבֶשׂ בַּמֶּרְחָב
חֲבָוּר עֲצַבִּים אֶפְרָיִם הַנַּח־לוֹ
סָר סָבְאָם הַזְנֵה הִזְנּוּ אָהֲבוּ הֵבוּ קָלְון מָגִנֶּיהָ
צָרַר רוּחַ אוֹתָהּ בְּכְנָפֶיהָ וְיֵבֹשׁוּ מִזִּבְחוֹתָם

4: 12 "Mi pueblo[3] a su ídolo de madera consulta,
y su palo [vara (o bastón)] le contesta [da revelaciones],
ciertamente espíritu [*ruaj*] de fornicación hace desviar
y fueron infieles en pos de Dios de ellos".

[3]Llama poderosamente la atención este: "Mi Pueblo", cuando en general los profetas prefieren referirse a Israel como "ellos", marcando distancia, y tal vez cierta altivez y desprecio. Sin embargo, el עַמִּי es muy coherente con Oseas, que prefiere siempre las notas afectivas de la empatía y la conmiseración antes que la condena dura y brutal.

13 “En las cimas de los montes sacrifican.
Y en las colinas ofrendan bajo encina [אַלּוֹן], y álamo [לִבְנֶה].
Luna llena y olmo [terebinto] [אֵלָה], pues buena su sombra.
Por tanto se prostituyen sus hijas. Y vuestras nueras adulteran”.
14 “No castigaré a sus hijas cuando fornican.
Ni a sus nueras cuando cometen adulterio.
Porque con ellos las prostitutas se retiran.
Y con las prostitutas sagradas (las *kedeshim*) hacen sacrificios
y su pueblo no comprende perecerá”. [Versículos 15 y 16 son glosas].
17 “Apegado a ídolos Efraim deja a él”.
18 “Acabado en su bebida [Reposa en compañía de los bebedores]”.
(Texto muy incierto) fornicar fornican. ¡Aman amor!
Desvergüenza de sus dirigentes
[Prefieren la ignominia a lo que hacía su gloria]. (Texto incierto)”.
19 “Se llevará viento a ella con sus alas y serán avergonzados sus altares.”

Hay aquí observaciones sobre la antigua religión de Israel que pasa a estar progresivamente deslegitimada. Observamos un culto en torno a árboles sagrados: la encina, el roble, y el álamo. Recordemos en tal sentido “el encinar de Moreh” donde Abraham había ofrecido su primer sacrificio (Gn 12: 6), o el “encinar de Mamré” donde se le aparece Yahvé (Gn 18: 1) o los dioses que esconde *Jacob* bajo una encina (Gn 35: 4) o Débora sepultada bajo una encina de nombre Alón-Bacut (Gn 35: 8). Tengamos en cuenta, además que el culto de los árboles sagrados tenía manifestaciones por todo el Mediterráneo antiguo (Graves 2014).

Asimismo, estas nueras e hijas que no recibirán castigo, probablemente remiten en realidad a sacerdotisas rituales, integrantes también de antiguos cultos israelitas. De esta manera y aunque Oseas quiera convencer de otra cosa, hay que entender que estos cultos provenían del mismo Israel. No vienen necesariamente de Canaan ni de Baal. Oseas arma un relato, una resignificación por la cual el dios Yahvé jamás tuvo que ver con estos cultos y que los mismos siempre fueron foráneos, extranjeros. De esta manera, el profeta afirma que es necesario establecer un nuevo tipo de religiosidad (Graves y Patai 2012).

Censura entonces Oseas, siguiendo esta lógica, el culto del becerro de oro, los ídolos en general, la multitud de altares y los sacrificios entre los cuales,

no faltaban los sacrificios humanos[4]. De cualquier manera Oseas señala que a Yahvé le repugnan todos los sacrificios con que se le pretendía honrar, poniendo en primer lugar la moral de los israelitas. De esta manera si Amós exigía del pueblo justicia, Oseas le pide piedad o amor.

Esta presencia del amor y la piedad influirá a su vez en la necesidad de legitimar un nuevo Yahvé, con una nueva identidad, con un nuevo "furor", esta vez no basado en la violencia desatada, sino en el amor incontenible. La propuesta de Oseas es pues novedosa, tanto como conmovedora: Yahvé está lleno de amor por su pueblo y espera su arrepentimiento para una reconciliación llena de ternura que sin duda está destinada a ser eterna.

De esta manera, el Yahvé de Oseas ya no es el de Amós y el que adoraba Jetró y los quenitas en Madián. Conserva tal vez su ira, su furor, su destemplanza, pero el profeta le comienza a conferir rasgos que son en definitiva los que se incluirán en la religión que se asentará en los próximos siglos: tolerancia, espera, conmiseración, ternura y amor. Yahvé se va tornando menos una deidad siniestra relacionada con el trueno y más un esposo (luego padre), severo pero siempre dispuesto a recoger arrepentimientos y pedidos de una nueva oportunidad. Este Dios ya es otra clase de Dios.

4 La novedad en Miqueas

Miqueas es probablemente el más excelso de los profetas del siglo VIII a. e. c. en predicar la regeneración moral y la justicia en el pueblo de Israel, siguiendo las ideas de Amós. No cabe duda de que se veía a sí mismo como alguien lleno de energía, poseído por el espíritu de Yahvé, tal como se lee: "Estoy lleno de la fuerza que da el espíritu de Yahvé; me siento animado de espíritu de justicia y de valor para denunciar a *Jacob* su crimen y a Israel su pecado" (3: 8).

El comienzo de la visión de Miqueas estimamos que es crucial y reveladora:

[4]Elías y Elíseo parece que consideraban legítimo el culto de Yahvé representado en forma de un toro o becerro. Amós tampoco combate esa manera de adorar a Yahvé, ya que su prédica se dirige contra los que procuran al dios Bethel en vez de acudir a Yahvé. Pero por su parte Oseas, al igual que Isaías, censura el uso de imágenes de metal. Más tarde Jeremías hará lo propio con las imágenes de madera y de piedra (Lods 1958).

דְּבַר־יְהוָה ׀ אֲשֶׁר הָיָה אֶל־מִיכָהּ הַמּֽוֹרַשְׁתִּי בִּימֵי
יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּה מַלְכֵי יְהוּדָה אֲשֶׁר־חָזָה עַל־שֹׁמְרוֹן
וִירוּשָׁלָֽם׃
שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם הַקְשִׁיבִי אֶֽרֶץ וּמְלֹאָהּ
וִיהִי׀ אֲדֹנָי יְהוִה בָּכֶם לְעֵד אֲדֹנָי מֵהֵיכַל קָדְשֽׁוֹ׃
כִּי־הִנֵּה יְהוָה יֹצֵא מִמְּקוֹמוֹ וְיָרַד וְדָרַךְ עַל־
[בָּמוֹתֵי כ] (בָּמֳתֵי ק) אָֽרֶץ׃
וְנָמַסּוּ הֶהָרִים תַּחְתָּיו וְהָעֲמָקִים יִתְבַּקָּעוּ
כַּדּוֹנַג מִפְּנֵי הָאֵשׁ כְּמַיִם מְגֻרָּים בְּמוֹרָֽד׃
בְּפֶשַׁע יַעֲקֹב כָּל־זֹאת וּבְחַטֹּאות בֵּית יִשְׂרָאֵל

1.1 "Palabra de Yahvé, que fue a Miqueas el Morasita (הַמּֽוֹרַשְׁתִּי)
en días de Jotam, Acaz, Ezequías, reyes de Judá.
Que vió [revelaciones] sobre Samaria y Jerusalén".
2 "Oigan pueblos, todos ellos, escucha tierra y su plenitud
[todo lo que tú contienes] Y sea Adoní-Yahvé contra ustedes.
Señor del Templo de su santidad.
[El Señor que sale de su palacio sagrado] [el cielo?]".
3 "Ciertamente, he aquí Yahvé sale de su lugar [morada]. Y descenderá
y pisoteará en sobre altura [las más elevadas cimas] de la tierra"[5].
4 "Y se derretirán los montes debajo de Él [bajo sus pasos].
Y los valles se partirán [derretirán] como la cera frente al fuego.
Como aguas que se precipitan por la ladera
[derramada en un despeñadero]".
5 "Por transgresión [infidelidad] de *Jacob todo esto*.
Y por los pecados de la casa de Israel"[6].

El versículo comienza de una manera muy peculiar: se convoca no solo al pueblo de Israel, sino a los del mundo entero, a escuchar su prédica: Yahvé se hará presente para castigar a Samaría, Judá y Jerusalén. Es una imagen espectacular. La deidad desciende del cielo y funde montañas a su paso, arreciando una tempestad con fuego celeste. Esto parece tener algún

[5]Muchas traducciones ponen aquí: "Tierra", como si la divinidad bajara al planeta Tierra. Es un error: la divinidad baja a: אָֽרֶץ, es decir a la tierra de Judá.

[6]Se observa un orden lógico, pues en el versículo 5 se expone la razón del proceso y condena de los acusados. Para Miqueas es fundamental que la divinidad aparezca actuando como ajustada a claros motivos y no a razones de furor o capricho.

tipo de resonancia con las lluvias torrenciales del Diluvio (Gn 7), (tal vez un relato arcaico del mismo) en relación tanto al castigo, como también a una presencia divina que con su presencia desordena y desborda su propia creación.

Por otra parte, la referencia al palacio sagrado, no debe de hacer perder de vista que Miqueas ubica aquí a la divinidad como un Rey supremo, frente al cual ya no se necesita rey terrenal, en una línea antimonárquica parecida a la de Oseas, pero de una manera mucho más sutil. Tanto es así que Miqueas sugiere que si las dos capitales serán castigadas, es porque los reyes de las mismas han promovido el desorden y la injusticia (Barton 1984).

Por lo anterior, creemos que estos versículos son la parte central de la prédica de Miqueas: la preparación personal y colectiva para el gran duelo ante pérdidas que se avecinan. Prepara las imágenes pertinentes para una nación que vivirá a partir de ahora, en el duelo permanente. Así deben ser entendidos los juegos de palabra donde se asocian a ciudades israelitas con situaciones de dolor, desgarro, desesperación (Blenkinsopp 1999).

Pero hay otro dato extremadamente significativo, Miqueas comienza a presentar una nueva Divinidad, diferente a Baal, una deidad celestial. Una deidad que habita en los cielos y ya no en la montaña. Una deidad que habita en un palacio y ya no en el templo de Jerusalén. Una deidad que está "arriba" y por ende "desciende". Así pues con Miqueas se completa no solo el proceso de desidentificación de Yahvé con Baal, sino además la desidentificación (que estimamos radical) del Yahvé Uránico con el Yahvé madianítico (Breton 1987).

Los templos de la tierra pueden ser entonces ya de Baal, pues Yahvé tiene ahora un palacio sagrado en los cielos. De la misma manera, mientras el Yahvé Tzebahot del Horeb domina el fuego y el volcán, el Yahvé Uránico amplia su poder hacia las aguas, las tormentas y la naturaleza. Es pues un dios que domina a las deidades femeninas y en ese sentido (teogónico) y no moral es que se debe entender su denuncia de los pilares y la prostitución sagrada. Finalmente Yahvé ha usurpado (ocupado) el lugar supremo, pues substituye no solo a sus "hermanas" diosas, sino que además ahora aparece como Padre, sugiriéndose (*solo sugiriéndose*) su supremacía ante otros dioses (Graves y Patai 2012).

5 La novedad en Isaías

Se puede considerar que el aporte esencial de Isaías a esta nueva divinidad emergente aparece sugestivamente en el capítulo 6 del libro que lleva su nombre. Isaías narra aquí cómo comenzó su prédica y puede estimarse que es a partir de este capítulo que comenzaba originariamente este libro tal como lo pergeñó Isaías mismo. No se mencionan los dos últimos versículos, 12 y 13, por ser considerados glosas posteriores (Lods y Monnier 1947):

בִּשְׁנַת־מוֹת הַמֶּלֶךְ עֻזִּיָּהוּ וָאֶרְאֶה אֶת־אֲדֹנָי
יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא רָם וְנִשָּׂא וְשׁוּלָיו מְלֵאִים אֶת־הַהֵיכָל
שְׂרָפִים עֹמְדִים ׀ מִמַּעַל לוֹ שֵׁשׁ כְּנָפַיִם שֵׁשׁ כְּנָפַיִם
לְאֶחָד בִּשְׁתַּיִם ׀ יְכַסֶּה פָּנָיו וּבִשְׁתַּיִם יְכַסֶּה רַגְלָיו
וּבִשְׁתַּיִם יְעוֹפֵף
וְקָרָא זֶה אֶל־זֶה וְאָמַר קָדוֹשׁ ׀ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ
יְהוָה צְבָאוֹת מְלֹא כָל־הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ
וַיָּנֻעוּ אַמּוֹת הַסִּפִּים מִקּוֹל הַקּוֹרֵא וְהַבַּיִת יִמָּלֵא עָשָׁן
וָאֹמַר אוֹי־לִי כִי־נִדְמֵיתִי כִּי אִישׁ טְמֵא־שְׂפָתַיִם אָנֹכִי
וּבְתוֹךְ עַם־טְמֵא שִׂפְתַיִם אָנֹכִי יוֹשֵׁב כִּי אֶת־הַמֶּלֶךְ
יְהוָה צְבָאוֹת רָאוּ עֵינָי
וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן־הַשְּׂרָפִים וּבְיָדוֹ רִצְפָּה
בְּמֶלְקָחַיִם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ
וַיַּגַּע עַל־פִּי וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָגַע זֶה עַל־שְׂפָתֶיךָ
וְסָר עֲוֹנֶךָ וְחַטָּאתְךָ תְכֻפָּר
וָאֶשְׁמַע אֶת־קוֹל אֲדֹנָי אֹמֵר אֶת־מִי אֶשְׁלַח
וּמִי יֵלֵךְ־לָנוּ וָאֹמַר הִנֵּנִי שְׁלָחֵנִי
וַיֹּאמֶר לֵךְ וְאָמַרְתָּ לָעָם הַזֶּה שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ
וְאַל־תָּבִינוּ וּרְאוּ רָאוֹ וְאַל־תֵּדָעוּ
הַשְׁמֵן לֵב־הָעָם הַזֶּה וְאָזְנָיו הַכְבֵּד וְעֵינָיו הָשַׁע
פֶּן־יִרְאֶה בְעֵינָיו וּבְאָזְנָיו יִשְׁמָע וּלְבָבוֹ יָבִין
וָשָׁב וְרָפָא לוֹ
וָאֹמַר עַד־מָתַי אֲדֹנָי וַיֹּאמֶר עַד אֲשֶׁר אִם־שָׁאוּ
עָרִים מֵאַיִן יוֹשֵׁב וּבָתִּים מֵאֵין אָדָם
וְהָאֲדָמָה תִּשָּׁאֶה שְׁמָמָה

6:1 “En año de muerte del rey Uziahu (Uzías)[7] entonces vi a Adonai
sentado sobre un trono alto y ensalzado [elevado],
y sus faldones [faldas de su manto] llenaban el Templo”.
2 “Serafines sirviendo por encima tenía.
Seis alas, seis alas a [tenía] cada uno. Con dos cubría su fases [rostro]
y con dos cubrían sus pies [¿genitales?], con dos volaba”.
3 “Y llamaba [clamaban] éste a aquél [dirigiéndose el uno al otro] y decía:
‘¡Santo, santo, santo, Yahvé-Tzebahot (Yahvé de los Ejércitos),
plenitud de toda la tierra su gloria’ [toda la tierra está llena de su gloria!]”.
4 “Y se estremecieron [temblaban] quiciales [las molduras] de los umbrales
[las columnas] [los cimientos de los umbrales], por sonido del que llama
[al estruendo de los clamores]. Y la casa [el interior] se llenó de humo”.
5 “Y dije: ‘Ay a mí [Desgraciado de mí], pues destruido [¡Perdido soy!],
pues hombre de inmundo [impuros] labios yo,
y en medio de pueblo inmundo [impuro] de labios yo habito,
pues el rey Yahvé-Tzebahot vieron mis ojos’”.
6 “Y voló a mí uno de los serafines y en su mano brasa [teniendo
en la mano una piedra ardiente], con tenazas tomó de sobre el altar”.
7 “Y tocó sobre mi boca y dijo: ‘He aquí tocó esto sobre tus labios
y quitada tu culpa y tu pecado expiado [borrado]’”.
8 “Y oí voz de Adonai que dice: ‘¿Quién enviaré y quién irá por nosotros?’
Y dijo: ‘¡He aquí yo, envíame’”.
9 “Y dijo: ‘Ve y di al pueblo este:
¡Oigan oír y no comprenden [escuchan pero no comprenden].
Y ven, ver y no entienden [Miraréis, pero no percibiréis]”.
10 “Encallece [Endurece] corazón del pueblo este
y sus oídos agrava [ensordece sus oídos] y sus ojos cierra [ciega],
para que no vea con sus ojos y con sus oídos oiga
y su corazón entienda [Ni oiga con sus oídos. Ni entienda con su corazón!]
y se volviera y curara’”.
11 “Y dije: ‘¿Hasta cuándo Adonai?’
Y dijo: ‘Hasta que cuando asoladas [desiertas] ciudades, sin habitante
y casas sin hombre y la tierra desolada, devastada’.”

Expondremos a continuación, por su orden, las observaciones que nos sugiere el relato que antecede. Antes que nada este encuentro-revelación de la divinidad con Isaías parece ser el modelo desde el cual se armó el de Moisés

[7] 740 a. e. c.

con la divinidad de la zarza ardiente en el monte Sinaí (Ex 3: 4) con paralelismos en torno a la queja sobre la elección del libertador (profeta) y referencias a la boca impura y la elocuencia. Una diferencia notable es que Isaías, a diferencia de Moisés, no necesita mayores datos sobre el Dios que se le aparece: todo está sobreentendido: su nombre, su poder, su majestad y el origen de la Divinidad. Comparado con la seguridad de Isaías, Moisés aparece dubitativo e inseguro (Barstad 1993).

De esta manera Isaías comprende inmediatamente que ese es su Dios Yahvé y el mensaje ya es claro: de la misma forma que Isaías, Israel también debería reconocer "inmediatamente" y sin dudar que Yahvé es Su dios. Es sorprendente la mención a los serafines, seres intermediarios que luego serán sustituido en la versión mosaica por el cayado-vara como objeto auxiliar-intermediario (Rofe 1988).

Sus colegas profetas del siglo VIII a. e. c. aparecen ante Israel señalando voces, mensajes, visiones proveniente de Yahvé, pero Isaías da un paso audaz e implanta en el centro de su prédica a la Divinidad misma, asociada sin duda al Templo de Jerusalén, pero como un imponente rey con su deslumbrante ropaje y sus ejército (no es casualidad que Isaías use la vieja expresión: *Yahvé-Tzebahot*) de serafines, que le sirven raudos y obedientes (Rofe 1988).

Isaías también raudo obedece. Ese es uno de los puntos centrales de la visión: su pronta obediencia se contrapone a la "desobediencia" de Israel. Ese es el punto cardinal: Israel ha desobedecido y debe comprender que ha desobedecido. Y por ende, lo que Israel debe hacer es obedecer, es postrarse en un acto de sumisión (Westerman 1991).

Y sin embargo, Isaías no duda en preguntar a la Divinidad, frente a la que se amedrenta, pero sin paralizarse. Isaías quiere dejar pues claro, que si Yahvé es excelso entre los dioses, probablemente Isaías es a su vez excelso entre los profetas. De esta manera no duda en preguntar para buscar respuestas, interpelando así a la divinidad, modelo del cual se ha formado probablemente la conversación entre Abraham y la Divinidad en torno a los alcances de su castigo frente a Sodoma y Gomorra (Gn 18: 16) (Barton 1986).

A diferencia de sus contemporáneos, Amós, Oseas y Miqueas, Isaías comprende que la contundencia de su mensaje redentor debe estar acompañada de una presencia contundente y "explosiva" de la Divinidad para que el mensaje tenga efecto. A otro nivel, probablemente Isaías comprendió que había que ofertar una divinidad llena de potencia y poder que pudiera realmente substituir (y reemplazar definitivamente), no solo a

los Baales sino especialmente al Yahvé del Horeb madianita (Westerman 1991).

La presencia del dios es alta, elevada, imponente, con humo y estruendo a su alrededor, y con su aparición todo se estremece. Pero no se mueve, solo se yergue en su trono. Los serafines lo alaban y proclaman su santidad y su gloria sobre todo el mundo. El poder del dios pues se expande, aún más allá de Miqueas, ya no es solo un dios Uránida, sino además Olímpico. Da cuenta del mundo y el mundo da cuenta de su poder. Su primacía sobre Baal está pues claramente establecida. Y se diferencia además, con el Yahvé del Horeb, pues aquí ya no hay simplemente estremecimiento de una montaña (volcánica) sino estremecimiento de los propios cimientos del Templo. Yahvé está en el Templo (lo que legitima definitivamente al culto jerosolimitano por sobre los cultos locales), pero lo domina, lo trasciende, lo domina.

Puede suponerse que los serafines, eran una versión del *saraf* de bronce o Nehustán, que, según la tradición, Moisés había mandado erigir para librar de la muerte a los israelitas que sufrieron picaduras de las serpientes en el desierto. Este es el único pasaje de la Biblia en que se mencionan los serafines que aparecen como seres con sus seis pares de alas, usando dos de ellas para cubrirse los genitales (para algunos autores, la frase "cubrirse los pies", es un eufemismo); los mismos tienen además voz, formando parte de una especie de corte real de Yahvé. Parece ser que los mismos son los encargados de los rituales de purificación, pues uno de ellos toma con unas pinzas un carbón ardiente del altar y aplicándoselo a Isaías en los labios, le dice que ya había expiados sus pecados (Wilson 1980).

Señalemos también que la visión, además de sentar la supremacía de Yahvé sobre los dioses y la supremacía de Isaías sobre los profetas, indica también una de las diferencias irreconciliables de aquél en relación a éstos: Isaías no siente rechazo por el culto, como Amós y Oseas, por el contrario: establece que el mismo es intrínseco a la majestad del Dios.

Con respecto a la santidad que menciona el capítulo en cuestión, parece ser que era concebida como una especie de fluido poderoso, que se podía tornar terrible si no se tomaban precauciones al acercarse a la divinidad (Ez 44: 19; Ex 19: 12), lo que podía desencadenar acceso de ira y cólera en la misma. Como se observa esta noción estaba unida a los rasgos del Yahvé madianita y por eso Isaías necesita complejizar a la divinidad con otros atributos que la diferencien de la antigua divinidad madianita, por ejemplo, indicando que la santidad de Yahvé es indisociable de la justicia que encarna (Wilson 1980).

Ante la supuesta pregunta de la divinidad sobre quién será el enviado, Isaías rápidamente responde que será él mismo, frente a lo que ésta le indica que su misión es cegar a los israelitas para que no se arrepientan y no busquen el perdón. Yahvé pues, parece que desea que esa generación perezca y no sea salvada, lo que recuerda la generación que debía morir en el desierto a la salida de Egipto, como única manera de preservar la pureza de Israel (Sicre Diaz 1992).

La maldición, el anatema pues, está ya dictaminada y nada lo puede cambiar. Yahvé se siente profundamente decepcionado y aquí no hay espacios de arrepentimiento como en Oseas. Aquí el castigo es inmediato e irreversible, "hasta que la tierra quede desolada". No hay esperanza. Solo destrucción. De esta manera Yahvé se permite maldecir al invasor, anunciando que pronto lo destruirá.

Nótese que la ira colérica de Yahvé, que en términos de destrucción era dirigida originalmente a Israel es ahora dirigida a los pueblos enemigos. Es curioso que la censura contra estos pueblos está dirigida principalmente a que los mismos no han reconocido que si han devastado y saqueado a Israel es solo porque la divinidad se los ha permitido. Isaías ensaya así una filosofía profética de la historia, por la cual los pueblos enemigos no son sino los instrumentos de la enorme cólera del dios israelita (Coogan y Smith 2012).

Pero la influencia decisiva de Isaías en el nuevo modelo religioso se relaciona especialmente a los pormenores de la guerra con Asiria. Según 2 Reyes 18 y 19 e Isaías 36 a 37, a pesar de estar Jerusalén rodeada por las fuerzas de Senaquerib, y por motivos que no quedan claros pero que posteriormente fueron atribuidas a la acción de la divinidad, los asirios finalmente se retiran del sitio. Esta liberación de Jerusalén, causó una extraordinaria impresión a los jerosolimitanos y reafirmó la influencia política de Isaías, que había predicado constantemente que se tuviera fe en Yahvé (Moore y Kelle 2011).

De esta manera, Ezequías cree necesario llevar adelante alguna reforma que Isaías le indique. Esta llamada "reforma" de Ezequías, consistió, según 2 Re 18: 4, en que Ezequías: "abolió los altos, quebró las estatuas o estelas, cortó los postes sagrados o Asheras, quebró o hizo fundir la serpiente de bronce que había hecho Moisés, pues hasta entonces, los hijos de Israel seguían quemando ofrendas en su honor, y se la llamaba Nehustán".

Pero es muy posible que la referencia sea exagerada o anacrónica y esta reforma en realidad la haya hecho Josías, nieto de aquel, habiendo promulgado el Deuteronomio. Recordemos además que Isaías nunca predicó la abolición de "los altos", los santuarios nacionales situados en cimas de

colinas, santuarios que sólo habían merecido la censura de profetas como Amós (Lods 1958).

Por ende, es más sensato suponer que a partir de los sucesos políticos y de la prédica de Isaías, lo que se asienta son al menos dos factores: la centralización del culto de Yahvé en Jerusalén, con el consiguiente desprestigio y deslegitimización de antiguos lugares de culto de Yahvé, como Bethel y Siquem, con lo que se proclamó que a partir de ese momento el único Yahvé protector de la casa de *Jacob* pasaba a ser Adonai *Yahvé Tzebahot* en Jerusalén.

En este sentido, sugerimos que el acto sacro ritual que Ezequías sí emprendió a instancias de Isaías fue la destrucción de la serpiente de bronce, Nehustán, que se reputaba como milenaria y perteneciente a la época del desierto. Este acto implicaba consecuencias simbólicas, culturales y teológicas relevantes, pues se logra así romper con la tradición del Yahvé de Madián, al cual se relacionaba el fetiche Nehustán de la época de Moisés madianita o del desierto, quizás objeto de culto del Yahvé madianita.

Esta serpiente de bronce, נָחָשׁ, quizás se emparenta con los serafines del capítulo 6, que inicia la vocación de Isaías, שָׂרָף. Si el razonamiento es correcto, el sentido es entonces que los objetos de culto del Yahvé madianita pasan ahora al culto del Yahvé jerosolomitano. De esta manera se logra desidentificar definitivamente a Yahvé con cualquier modalidad de Baal y finalmente se consolida una nueva identidad de Yahvé, majestuoso y trascendente, también asistido por su propia corte de serpientes-serafines (Graves y Patai 2012).

En este sentido estimamos que en términos teológicos (pero no históricos obviamente), la visión exultante de Isaías del capítulo 6, con la que empieza su prédica, se debe situar luego de los sucesos narrados en 2 Re 18: 4, que originalmente se centraba en la fundición de la serpiente de bronce, Nehustán, (נְחֻשְׁתָּן) que se ubicaba míticamente en la época del desierto (la mención a Moisés y la abolición de los altos, las estelas y las Asheras debe ser una adición posterior a la reforma de Josías), con lo que el capítulo 6 viene a significar el fin de la era del dios del desierto y el comienzo de la era del dios de Jerusalén, que también cuenta con su propia serpiente: los serafines (Elior 2007).

Quizás en ese punto Isaías sintió que su prédica había sido un éxito, cerrando además el ministerio de los *nabíes* del siglo VIII a. e. c.

Hay que destacar además que en esta serie de oscilaciones que propone Isaías hay otra sugerencia que hace y que es necesario destacar más allá de su sutileza: a partir del reinado de Acaz y especialmente el de Ezequías,

Isaías deja claro en sus oráculos que desde ese momento la ira desatada del viejo Yahvé madianita solo se dirigirá a los enemigos del pueblo de Israel. Es decir para los enemigos de Israel perdurará el Yahvé madianita. Pero para Israel mismo y a partir de la reforma de Ezequías, Yahvé será solo el Yahvé jerosolomitano.

6 Desarrollo del impacto religioso e ideológico de los profetas del siglo VIII a. e. c.

La época en que vivió Amós parece haber sido en general próspera y de expansión militar. Tanto en el reino del Norte con Jeroboam II y quizás menor grado, en el reino de Judá, bajo el reinado de Ozías. A partir de la misma, es dable considerar que se desarrollaron diversos aspectos culturales, como el canto, la literatura y la música, por lo que no sería descabellado suponer que entre 825 y 747 a. e. c., se cumplieron las condiciones de encumbramiento y sofisticación cultural como para que se gestaran las fuentes J en Judá y E en Israel, o al menos, un primer núcleo inicial de las mismas (Liverani 2005).

El hecho mismo de que por primera vez un *nabí* como Amós se sintiera compelido a conservar sus admoniciones, cosa antes impensable, indica un cambio en las mentalidades, y un deseo personal y generacional de comenzar a poner las cosas por escrito, es decir a resguardo, tanto para su difusión, como para su conservación, además de que probablemente la escritura comenzaba a estar más legitimada que la transmisión oral como forma de memoria social (Kayser 1998).

Por otro lado, a pesar del exterminio de baalistas hecho en el siglo IX a. e. c. por Jehú, parece ser que había recrudecido nuevamente el baalismo en la mitad del siglo VIII a. e. c. Las abundantes cosechas del próspero reinado de Jeroboam II, probablemente se entendían que provenían del dios cananeo Baal, más relacionado con la naturaleza y la agricultura que el antiguo Yahvé madianita, más relacionado al volcán, la tormenta y el fuego. Desde esta observación, queda pues claro por qué los días del antiguo dios madianita estaban contados, siendo imperioso su transformación y reconversión para que el mismo adquiriera nueva legitimidad.

Por otro lado, toda esta actividad económica había originado grandes fortunas, que Amós considera no eran honestas, lo que hacía más irritante

la desigualdad de las clases sociales. De allí que condena la usura, la explotación de los pobres y la corrupción de los jueces. Pero, como indicamos previamente, esta riqueza y prosperidad, debía de ser un signo de bendición de la deidad o deidades para sus coetáneos, por lo que la prédica de Amós estaba probablemente condenada en ese momento, a ser incomprensible (Finkelstein y Silberman 2003).

En esta progresiva conquista de los pueblos cananeos y circundantes hay que tener en cuenta que Ozías de Judá ganó varias batallas a los filisteos, conquistando las ciudades de Gat, Jabné y Ashdod (2 Re 15: 1, 25) y que su hijo Jotán venció a su vez a los amonitas, imponiéndoles un tributo anual de conquista (2 Cr 27: 5). A su vez el padre de Ozías, Amasías, ya había vencido a los edomitas (2 Re 14: 7). Por su parte Jeroboam II, en el reino de Israel, conquista Damasco y Hamat junto al Orontes, y recupera la mayoría de los territorios de Siria y Transjordania hasta el mar Muerto, de modo que su reino incluyó todo lo que David y Salomón habían dominado, con excepción de Judá (2 Re 14: 23-29) (Finkelstein y Silberman 2003).

Al mismo tiempo, del siglo IX al VIII a. e. c. se da además un proceso histórico que parece confirmar las fuentes arqueológicas: la progresiva afirmación de la identidad hebrea ante los pueblos cananeos, o al menos del conjunto de clanes que se sienten unidos por un antepasado en común (la casa de *Jacob*), por una estadía (¿mítica o histórica?) en el desierto que se sitúa originalmente en Horeb-Madián (muy difícil de reconstruir) y el pacto con una divinidad proveniente de ese desierto, a la que se denomina en Amós principalmente, como Yahvé Adonai o Adonai Yahvé (Kayser 1998).

De esta manera, podríamos replantear el pasaje en la historia hebrea, del siglo IX al VIII a. e. c. en estos términos: con la progresiva declinación de la supremacía cananea y filistea y de otros pueblos de la región, se pasa a entender o suponer que el dios Yahvé-Adonai también pasa o podría pasar a tener supremacía cada vez mayor y por ende se exige se vayan abandonando aquellos cultos locales en los altos.

Sin duda, y de acuerdo a lo reseñado, es también un siglo de *transición* entre una ancestral idea de lo que era la casa de Jacob, junto con una nueva concepción de la "nación" israelita. Los profetas indican que con la acaparación de tierras y la venta de israelitas como esclavos, se va imponiendo la desaparición progresiva de la antigua organización clánica, tribal y familiar. Recordemos que reducir a esclavitud al israelita, era, literalmente, expulsarlo del pacto primigenio del reparto y propiedad de la tierra descrito en el libro de Josué. Implicaba pues, que el mismo ya no podía tomar parte en el culto al Dios.

Se entiende pues que la proliferación del culto de los dioses cananeos no era por simple apostasía, sino por el entendido de que estas personas ya no tenían derecho a participar en el culto a Yahvé. Se trata de un punto esencial, no tenido suficientemente tenido en cuenta: la denuncia que hace Miqueas no es solo en el orden de injusticia social, es también en términos de cambio teológico: si se ha de imponer el culto de Yahvé sobre Baal, primero hay que restaurar las condiciones por las cuales, todos los israelitas, nuevamente, puedan ser parte de su culto.

O se seguían las directrices de justicia social de los profetas, que implicaban un intento por retornar al supuesto "milenario" pacto igualitario del desierto o llegado al límite, tal como lo interpretamos a partir de Isaías, había que condenar por igual a la nación israelita, para instaurar aunque fuera cruel y dramáticamente la igualdad de la esclavitud para todos.

Se debía pues restaurar urgentemente las condiciones de participación de todos los israelitas en el culto a Yahvé. Así, se da a entender que la ira divina se desata impetuosa cuando existe la ruptura de un pacto de hermanos. Con lo cual se introduce la idea de que es grave, mucho más grave, la ruptura del pacto de hermanos dentro del propio pueblo hebreo, y más aún, la ruptura del pacto del pueblo con la deidad.

Simultáneamente, se debía poner fin a la cadena de equivalencias rituales, de culto e imagógica entre Baal y Yahvé. El proceso se cierra así definitivamente y ya no es posible afirmar la equivalencia entre ambos.

A partir del siglo VIII a. e. c. se cristaliza pues un punto de diferencia que se torna radical entre Baal y Yahvé, ya lejos de las rivalidades del siglo IX que atestiguan las historias de Elías y Eliseo. Aquí se comienza a percibir que la rivalidad se va tornando un punto de antinomia irreductible: o uno o el otro. Por primera vez se comienza a sentir que rendir culto a Baal es serle "infiel" a Yahvé, infidelidad que rápidamente se tornará en "pecado".

Finalmente, y no fue un punto menor, se debía proceder a resignificar al antiguo Yahvé del Horeb, dios madianita volcánico e inestable, presa de su furor y siniestra devastación. Yahvé es ahora otro Yahvé, ya no el *Tzebahot*, sino el de los Cielos y el del Templo. No es ninguna casualidad que según Miqueas al bajar de los cielos, Yahvé "aplaste montañas", teniendo en cuenta la montaña como antigua morada del Dios madianita. De esta manera, Miqueas comienza a presentar una nueva Divinidad, diferente a Baal, una deidad celestial. Una deidad que habita en los cielos y ya no en la montaña. Una deidad que habita en un palacio y ya no en el templo de Jerusalén. Una deidad que está "arriba" y por ende "desciende".

Podemos entender pues que los templos de la tierra pueden ser de Baal, pues Yahvé tiene ahora un palacio sagrado en los cielos. De la misma manera, mientras el *Yahvé Tzebahot* del Horeb domina el fuego y el volcán, el Yahvé Uránico amplia su poder hacia las aguas, las tormentas y la naturaleza. Es pues un dios que domina a las deidades femeninas y en ese sentido (teogónico) y no moral es que se debe entender la denuncia de los pilares y la prostitución sagrada. Finalmente, Yahvé ha usurpado (ocupado) el lugar supremo, pues substituye no solo a sus "hermanas" diosas, sino que además ahora aparece como Padre, sugiriéndose (solo sugiriéndose) su supremacía ante otros dioses.

Tampoco es ninguna casualidad la trascendencia de la fundición del Nehustán sagrado en épocas de Ezequías, asociado al antiguo culto del desierto, episodio central a nuestro entender en la narración isaítica, que señala el fin del pacto con el Yahvé Madianita y la instauración del pacto con el Yahvé jerosolimitano, ahora con sus propios objetos sagrados: los serafines.

El Yahvé de Isaías es notable, pues severo, ya no "desciende", sino que nos observa impávido desde lo alto del Templo, convertido ya en un rey gigante, un Zeus imponente rodeado de su séquito de servidores: los serafines.

Oseas, por el contrario, indica que el rasgo del nuevo Yahvé radica en su inédita posibilidad de expresar emociones y compasión, estando siempre dispuesto al perdón y a los arrepentimientos.

Por su parte cabe indicar que hay entre las cuatro *nabíes* discrepancias. Una de ellas refiere a la actitud ante la monarquía, que defenestran como inmoralidad Miqueas y Oseas, y que apoya con fervor Isaías. Sin duda, de los cuatro, el más aristocrático y reacio a cambiar el orden establecido. Por su parte, Amós está todavía más cerca del siglo X y IX, en relación a un lenguaje mágico-ritual, mientras que Isaías es el puente hacia el siglo VII y VI.

Oseas, por lo que señalamos, es el más humano de los cuatro en su intento de fundar una nueva imagenología de la relación de la divinidad con su pueblo, en torno a lo conyugal, conyugalidad eso sí, llena de reproches, infidelidades, arrepentimientos y perdones. El establecimiento del amor como relación entre el pueblo y la divinidad es inédita, pero conecta muy bien con una nueva religiosidad basada ya no en rituales desenfrenados, sino a través de emociones, como el amor, el respeto, la fidelidad.

Este es un punto sin duda original y marca una nueva significación de la relación de Israel con la divinidad como si se tratara de un matrimonio, un matrimonio que conoció seguramente buenos tiempos, pero que ahora

está mal avenido, con amenazas de disputa y ruptura. Esta imagen vincular de una divinidad-marido que está dolorida y decepcionada frente a una mujer-pueblo que lo abandona, estará destinada a tener gran éxito en la futura obra de los profetas y en la imaginación de los redactores posteriores. Porque además, si Yahvé se puede arrepentir, ¿por qué no habría de hacerlo a partir de la catástrofe del cautiverio, para hacer retornar a su pueblo "elegido" a la tierra "elegida"?

Amós, por su parte introduce una idea ciertamente desconcertante: que la Divinidad tenía potestad sobre otros pueblos, sirios, filisteos, fenicios, edomitas, ammonitas y moabitas. Hay una maldición contra estos pueblos enemigos, pero parece indicarse además que la divinidad puede actuar sobre ellos. Con lo cual se genera esta situación singular: *a medida que los reinos de Israel y Judá se fragilizan y van camino a su desaparición, la Divinidad se vuelve cada vez más Trascendente y Poderosa.*

7 Conclusiones

Señalemos antes que nada que si la consideración de los exégetas de retrasar el surgimiento de las primeras dos fuentes escritas del pueblo hebreo que han sobrevivido: J y E, es correcta, Amós (junto con Oseas, Miqueas e Isaías) representa el primer texto hebreo escrito, antes o simultáneamente a J y E y sin duda antes de D, los cuales se comenzaron a gestar alrededor del siglo VIII y hasta el siglo VII a. e. c.

Por ende, el texto de Amós, junto con Oseas, Miqueas e Isaías es un testimonio único de cómo los hebreos se veían a sí mismos, qué de su historia rescataban, y cómo concebían su divinidad en la primera mitad del siglo VIII a. e. c. Por ende, es importante recabar atentamente qué dicen, cómo lo dicen y lo que definitivamente no dicen, para poder calibrar adecuadamente cuál eran las tradiciones orales que existían y a partir de las cuales pensaba su origen y su sentido como pueblo hebreo o casa de *Jacob*.

Obsérvese que los *nabíes* parecen sugerir que se puede aplicar a todos los pueblos la misma ley moral, y su Yahvé, excediéndose de los límites nacionales, toma ya el carácter de un dios por lo menos regional. Al mismo tiempo obsérvese la moralidad de Amós, que quiere la justicia aún para los edomitas, enemigos de su pueblo, como en el caso de Moab. Los profetas quieren pues que se practique justicia y la equidad, como prácticas de virtudes sociales.

Simultáneamente parece observarse el surgimiento de una piedad religiosa diferente, basada más en lo interior y lo reservado, perspectiva que

para la época debió ser francamente incomprensible. Yahvé es pues ya otra cosa. Una nueva historia teológica y religiosa se empieza a pergeñar desde aquí.

Finalmente señalemos que el siglo VIII a. e. c. marca un antes y un después en la historia de Israel. El reino del Norte desaparece y con ese hecho se acrecienta la angustia sobre el destino de la nación israelita. Téngase en cuenta que la "caída" de Samaría podía poner en duda también la fuerza y poder de la divinidad nacional, a la que se consideraba protegiendo a la casa de *Jacob*.

Por otra parte, al retorno del destierro de Babilonia (530 a. e. c.) ya no hubo reyes y ya no hubo Yahvé del Horeb, se restauró el Templo y fueron consolidándose nuevos códigos de conducta que para que tuvieran éxito, fueron presentado como promulgados por la divinidad misma y ubicados en un pasado pretérito a partir del cual se fueron entrelazando mitos, narraciones fantásticas, como los patriarcas, Moisés, la salida de Egipto, el Sinaí. Asimismo aparece una nueva versión del pacto con la deidad que implicaba una promesa de restauración y redención, que se fue ubicando cada vez más en un tiempo distante y maravilloso, que pasó a llamarse el tiempo mesiánico.

De esta manera, podría pensarse que si los escritos de los profetas sobrevivieron a partir del exilio babilónico y que en este exilio tomaron probablemente su conformación definitiva, la razón fue política y religiosa: había que demostrar fehacientemente que el exilio no era la pérdida y clausura de la alianza de la divinidad con Israel. Y que por el contrario, la conservación, conformación definitiva y la recurrencia a los escritos de los profetas demostraban que la divinidad ya había alertado sobre las consecuencias desastrosas que traería la inconducta de Israel.

De esta manera, ¿cómo se podría dudar del interés de la Divinidad por alertar a su Pueblo y darle tiempo para reflexionar y arrepentirse?

Bibliografía

Ábrego de Lacy, José María (1993) *Los libros proféticos*. Navarra: Verbo Divino.

Amsler, Samuel (1985) *Les actes des prophètes*. Ginebra: Labor et Fides.

BARSTAD, Hans (1993) "No Prophets? Recent Developments in Biblical Prophetic Research and the Ancient Near Eastern Prophecy", *Journal for the Study of the Old Testament* 57: 39-60.

BARTON, John (1984) "The 'Law and the Prophets'. Who are the Prophets", *Oudtes-tamentische Studien* 23: 1- 18.

BARTON, John (1986) *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*. Londres: Darton, Longman and Todd.

BIBLIA (1965) *Versión de Juan Straubinger*. Madrid: Editorial Barsa.

BIBLIA (1989) *Antigua versión de Casiodoro de Reina revisada por Cipriano de Valera*. (Revisión de 1960). Nueva York: Sociedades Bíblicas Unidas.

BIBLIA (2003) *Versión Reina-Valera actualizada*. Madrid: Editorial Mundo Hispano.

BIBLIA (2016) *Westminster Leningrad Codex*. Glenside: The J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research.

BLENKINSOPP, Joseph (1999) "Profetismo y profets", en: Farmer, W. R. (ed.), *Comentario Bíblico Internacional*. Navarra: Verbo Divino, pp. 867-871.

BRETON, Santiago (1987) *Vocación y misión. Formulário profético*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.

BRIGHT, John (1976) *Covenant and Promise. The Prophetic Understanding of the Future in Preexilic Israel*. Philadelphia: Westminster Press.

CHÁVEZ, Moisé (1992) *Diccionario de Hebreo Bíblico*. El Paso: Editorial Mundo Hispano.

CERNI BISBAL, Ricardo (1992) *Antiguo Testamento Interlineal Hebreo-Español-Tomo IV-Libros Proféticos*. Madrid: Editorial Clie.

COOGAN, Michael & SMITH, Mark (2012) *Stories from Ancient Canaan*. Westminster: John Knox Press.

COOPER, Jerrold (2016) "The Job of Sex, The Social and Economic Role of Prostitutes in Ancient Mesopotamia", en: Lion, B. y Michel, C. (eds.), *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*. Boston/Berlin: Walter de Gruyter, pp. 209-227.

CORREA, Germán (1981) *Profetas y salmistas. El eco de los salmos*. Bogotá: Ediciones USTA.

DAVIES, Eryl (1981) *Prophecy and Ethics. Isaiah and the Ethical Traditions of Israel*. Sheffield: JSOT Press.

ELIOR, Rachel (2007) *Jewish Mysticism. The Infinite Expression of Freedom*. Portland: Littman Library of Jewish Civilization.

FINKELSTEIN, Israel & SILBERMAN, Neil Asher (2003) *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Madrid: Siglo XXI.

GRABBE, Lester (2007) *Ancient Israel, What Do We Know and How Do We Know It?*. Nueva York: T & T Clark.

GRAVES, Robert (2014) *La diosa blanca*. Madrid: Alianza.

GRAVES, Robert (1985) *Los mitos griegos*. Tomo 1 y 2. Madrid: Alianza.

GRAVES, Robert y PATAI, Raphael (2012) *Los mitos hebreos*. Barcelona: Gredos.

GUNNEL, André (1982) "Ecstatic Prophecy in the Old Testament", *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 11: 187-200.

HUFFMON, Herbert (1992) "Prophecy, Ancient Near Eastern Prophecy", en: Freedman, D. N. (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5. New York: Doubleday, pp. 477-482.

KAYSER, Walter (1998) *A History of Israel. From the Bronze Age through the Jewish Wars*. Indiana: Broadman & Holman.

KLEIN, Alejandro (2022) "El ominoso incidente de Éxodo 4: 24-26. ¿Cuál era el destino de Moisés? ¿Quién era Zipora?", *Carthaginensia* 38(74): 369-390.

LAGE MARTÍNEZ, Fernando (1985) "La crítica del comercio en los profetas de Israel", *Moralia* 7: 3-28.

LIVERANI, Mario (2005) *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*. Barcelona: Crítica.

LODS, Alfred (1958) *Los profetas de Israel y los comienzos del Judaísmo: de los profetas a Jesús*. México: UTEHA.

LODS, Alfred & MONNIER, Henry (1947) *La Bible du centenaire*. Paris: Société biblique protestante de Paris.

MEAGHER, Gregory (1972) "La vocación de los profetas", *Colligite* 18: 30- 39.

MOORE, Megan B. & KELLE, Brad E. (2011) *Biblical History and Israel's Past*. Michigan: Eerdmans.

PARKER, Simon (1993) "Official Attitudes toward Propechy at Mari and in Israel", *Vetus Testamentum* 43: 50-68.

PETERSEN, David (1981) *The Roles of Israel's Prophets*. Sheffield: Sheffield.

ROFE, Alexander (1988) *The Prophetical Stories*. Jerusalem: Magnes Press.

SCHMITT, John (1992) "Prophecy, Preexilic Hebrew Prophecy", en: Freedman, D. N. (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5. New York: Doubleday, pp. 482-489.

SCHÓKEL, Luis (1999) *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Editorial Trotta.

SICRE DÍAZ, José (1992) *Profetismo en Israel. El profeta. Los profetas. El mensaje*. Navarra: Verbo Divino.

SKA, Jean-Louis (2003) *Los enigmas del pasado. Historia de Israel y relato bíblico*. Navarra: Verbo Divino.

STRONG, James (2002) *Diccionario Strong de Palabras Originales del Antiguo y Nuevo Testamento*. Miami: Editorial Caribe.

VULGATA (2023) Grand Rapids: Sociedad Bíblica Trinitaria.

WESTERMANN, Claus (1991) *Profetic Oracles of Salvation in the Old Testament*. Louisville: Westminster John Knox Press.

WILSON, Robert (1980) *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press.