



La justicia social y el profetismo en el antiguo Israel: una relectura para el siglo XXI

Fecha recibido: 15/07/2022 - Fecha publicación: 21/09/2022

Juan Sebastián Ocampo Murillo⁹

Resumen

En el siguiente texto se va a reflexionar sobre la vigencia y la actualidad de la literatura profética del antiguo Israel. Se van a exponer, en primera instancia, algunas características generales de la sociedad contemporánea y sus fabricaciones ideológicas cimentadas en un individualismo materialista y un egoísmo utilitarista exacerbado. Posteriormente, se va a explicar de qué manera los profetas del antiguo Israel denunciaban males sociales que guardan ciertas similitudes, pero agravadas, con nuestra condición histórica actual. El énfasis de la reflexión está puesto sobre la noción de *justicia social*, como concepción rectora del profetismo.

Palabras clave: Profetas, Ideología, Idolatría, Justicia, Justicia social.

⁹. Historiador, Teólogo y Magíster en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor de cátedra de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Religión de la Fundación Universitaria Claretiana. Correo electrónico: juna_murillo@outlook.co

¿Por qué los tiempos actuales precisan de una relectura profética?

La sociedad capitalista de nuestra época sobrevive porque aceptamos de forma muy estoica que, a pesar de sus falencias, hay que habitar este absurdo despropósito que destruye nuestro espíritu y suprime de tajo la comunión con nuestra propia esencia y con el género humano. La desrealización de los lazos comunitarios, la disgregación con nuestros semejantes y la ruptura de las relaciones familiares, son los síntomas más visibles de un modo de producción que crea seres humanos atomizados, como mónadas aisladas, que difícilmente van a sentir empatía la una por la otra, pues la construcción de las formas sociales es eminentemente individualista y la ligazón intersubjetiva solo se percibe a través de la retina de un mundo mercantilizado, de donde exudan personas que se tienen por prescindibles y desechables. Ahora, la pérdida del sentido de comunidad también genera a un *yo* separado de sí mismo; se yergue una concepción de este, incapaz de pensarse como algo que tiende hacia la subjetividad universal de cuño colectivo, hacia una individualidad que aboca hasta un *nosotros* y que se fragua en las entrañas del entramado social, es decir, en el seno del espíritu de un pueblo, de las tradiciones ancestrales que se revitalizan y reactualizan en la cotidianidad, y al interior de todas las conexiones identitarias que elevan la individualidad a la solemnidad de una humanidad divinizada, capaz de avizorar a las estrellas para escudriñar sus orígenes, mientras se arraiga en la tierra nutricia y asimila los periplos, las angustias y los triunfos de la civilización, como una tarea que está en constante desarrollo y que exige un compromiso ético y existencial.

El *yo* contemporáneo se halla enclaustrado sobre sí mismo, y tal cerrazón lo incapacita para sensibilizarse con la angustia y el dolor de los demás y para elucidar las inmensas peripecias que ha debido padecer la humanidad en su conjunto, a lo largo de un cruento devenir histórico entroncado en la lucha y el sacrificio. Asimismo, el sujeto de nuestros días no encuentra ningún chance para comprender de forma fidedigna la fuente de sus suplicios, debido a que su propia naturaleza humana -libre y creativa- se le presenta como adversa y contraria a su existencia y el tratamiento que cada individuo se da a sí mismo es

como si de una empresa se tratase: con sus respectivos índices de rendimiento, tasas de satisfacción cuantificables y procesos operativos estandarizados. Aunado a esto, la ideología de mercado configura las pautas para que el sujeto experimente su propio goce, placer, plenitud y dolor, inmiscuyéndose totalmente y de lleno en los recovecos más íntimos de la dimensión experiencial y los sentimientos constitutivos de hombres y mujeres.

El éxito de un sistema ideológico que propugna por el individualismo exacerbado y el egoísmo utilitarista acaece en que, a través de las prácticas materiales y las elucubraciones representacionales, se reproduce prolijamente y a escala microestructural todo el compendio de las relaciones sociales vigentes y, aún más importante, se modela el deseo subjetivo para exhibir los mandatos ideológicos como algo, además de idóneo, deseable, venerado e idolatrado. La ideología cohesiona y unifica todo el repertorio de acciones, intenciones y pensamientos y el lenguaje -en tanto fabricación de signos coherentes e interdependientes incardinados en la realidad sociocultural- se arraiga en la mente y se cristaliza en el conjunto de estamentos sociales, conectando nodularmente a todo el acervo de manifestaciones concretas de la vida individual y colectiva, a una concepción matriz y rectora que se enseñoorea como una figura demiúrgica, hacedora de realidades y dadora de vida. Así, el concepto matriz al cual atendemos en la actualidad es el de *mercado*.

En términos teológicos, la ideología es una *deificación* de las fabricaciones humanas, que se emplazan en el terreno de la vida de los individuos y de la sociedad como realidades incólumes, monolíticas, incuestionables e inamovibles, adversas y extrañas, incluso para sus mismos fabricantes. La imagen idealizada del ser humano o, al menos de un sector poblacional privilegiado de este en un momento histórico determinado, se fetichiza como un ídolo al cual se atribuye magnanimidad y poder, a pesar de ser solo un artificio moldeado por las manos y el ingenio de hombres y mujeres. Concatenado a esto, el ídolo exige de sus súbditos venias y sacrificios, esclavizando a quienes le construyeron y atañéndoles a cualquier cantidad de ademanes y usos rituales, para satisfacer el hinchado ego de una humanidad que ha pontificado su propio narcisismo, yendo, a su vez, en detrimento de su dignidad intrínseca. El ídolo se yergue soberano como una fuerza impersonal ante

la cual no hay nada por hacer, salvo subsanar sus deseos. La amenaza proferida por Dios en Dt 4, 25-29 ante la idolatría del pueblo de Israel, no es única y exclusivamente celo cultural, sino la advertencia acerca de las implicaciones de abandonar la justicia divina en pro de la divinización de aspectos humanos contingentes.

Dicho esto, es evidente de suyo que el mercado, tal y como se desarrolla en nuestro ambiente sociocultural, no solo es un conglomerado de intercambios económicos y transacciones monetarias, sino que se alimenta y pervive merced de su cariz divinizado. Además, está entronizado como el único paradigma relacional válido, legítimo y natural que se puede dar entre los seres humanos.

Asimismo, toda la ideología de mercado acarrea su propia escatología: fuera de este no hay salvación; los pobres, excluidos y marginados se presentan como *pecadores* predispuestos a fracasar en un sistema que ocupa mecanismos legales, ilegales, violencias económicas y simbólicas para agrandar la brecha entre privilegiados y desposeídos; a su vez, los detentores de la riqueza son exhibidos como ejemplos hipertrofiados de *salvos*, hombres justos y ejemplares.

Pareciera que hablar de mercado fuese una labor que correspondiese más a la ciencia económica y su vocación por desenmarañar los procesos de producción, circulación y distribución de las riquezas, que, a la misma Teología, que como disciplina científica se acerca a las verdades reveladas por Dios y a las predicadas sobre Él en un trasegar profano enraizado en la historia universal de la salvación.

No obstante, y como ya se ha señalado, la vida material y la historia de los seres humanos se dinamiza por la acción legitimadora de la ideología como sistema de creencias y convicciones que regula y direcciona los ritmos vitales, la ritualidad cotidiana y los prejuicios que día a día ponemos en marcha a través de adjetivaciones valorativas sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto y lo verdadero en disyunción con lo falso. La ideología es omniabarcante y no está reducida a ser simplemente un mosaico de pensamientos etéreos, sino que se encarna repetida y constantemente de nuestra volición singular, y se extiende a lo largo de nuestros sitios de socialización, territorializando los variopintos espacios de la existencia

colectiva, objetivándose en instituciones como la escuela; los lugares de ocio y esparcimiento; la Iglesia, comprendida esta como el conjunto de fieles adscritos a cualquier sistema de creencias religiosos; los cuerpos policivos y militares y el aparato burocrático estatal.

En términos generales, una economía de mercado, circunscrita al modo de producción capitalista, tiene como finalidad el acrecentamiento de las riquezas producidas por la sociedad en todo su conjunto, pero monopolizadas por un ínfimo segmento poblacional poseedor de los medios de producción y acaparador de las fuerzas productivas, que ocupa a la gran masa trabajadora, dueña únicamente de su fuerza laboral para usurpar parte del fruto del trabajo, a través de la plusvalía y para nutrir, gracias a ello, al capital (Heinrich, 2008, pp. 44-45). El capital funciona como un gran organismo impersonal en donde se reproduce con cierto automatismo todo el régimen de explotación, para así garantizar su propia subsistencia.

A pesar de que este es producto del trabajo socialmente dispuesto, se posiciona como un ente todopoderoso y extraño a la voluntad de los hombres, que constantemente está canibalizando cualquier resquicio de vida humana, trastocando todo a su imagen y semejanza. Heinrich (2008) lo pone en estas palabras: "Las condiciones de coerción capitalistas se expresan únicamente en el hecho de que el trabajador trabaja más tiempo del que es necesario para su conservación y el capitalista se apropia del plusproducto que surge de esto" (p. 126).

En este proceso el trabajo humano no aparece como algo que propenda hacia la plenitud, sino como alienante, esclavizante y directamente opuesto a su vocación liberadora. Las relaciones sociales entre los seres humanos cesan de ser vinculaciones solidarias y se convierten en relaciones entre mercancías independientes de la voluntad de sus creadores que, por tanto, están deslindados los unos de los otros y, a su vez, del producto social que han fabricado. Dice Lefevre (1978):

Los trabajos individuales solo se pueden reflejar en la forma de mercancía, en una abstracción, que regula y automatiza la *psyché* humana, la trastornan en procesos involuntarios que se revelan como si fuesen actos racionales y lógicos de la conciencia". (p. 109)

La justicia social y el profetismo en el antiguo Israel: una relectura para el siglo XXI

En consonancia con esto, se debe destacar que el ser humano, transformado en una mera abstracción mercantil, no puede ver en el otro sino todo un rito transaccional y se resquebraja cualquier posibilidad de propender hacia una causa común basada en el amor, la justicia y la misericordia. Pareciera que Dt 8, 7-18 nos brinda algunas pistas de trabajo para entender cómo la soberbia del ser humano, que se ve a sí mismo tan triunfante sobre absolutamente todo, pierde su esencia vital cuando el norte divino se difumina en el horizonte.

Este pasaje nos trae algunas imágenes de sumo interesantes: tierra de arroyos, aguas y fuentes manantiales (v. 7), abundancia de recursos naturales, vegetales y animales (v. 8), abundancia de alimentos y metales (v.9), y la saciedad del hambre fisiológica y espiritual (v.10). Este primer conjunto de elementos pretende exponer a la creación como un don divino, que se da en plena gratuidad y exige una justa acción recíproca por parte de los hombres. En las antípodas se presentan los vv. 11-18, pues el ser humano, quien se siente el excelso ganador de todo, opta por, libremente, desdibujar toda su dimensión trascendente y convertir a la creación en el teatro más funesto de la injusticia y la iniquidad.

La abstracción mercantil en la cual se tornó la humanidad, separa al ser humano de la vida en conjunto con los demás. La fragmentación en la producción de los objetos, necesariamente acarrea una fragmentación de los sujetos. Las capacidades y cualidades humanas aparecen como un sucio error en contraste con los componentes abstractos del trabajo y sus leyes objetivas respectivas. La subjetividad no se enseñorea sobre el proceso creativo de las mercancías, sino que aparece solo como una parte de toda la configuración total del sistema que aglutina una masa unificada y cohesionada de obreros disgregados. Cada ser humano encuentra una inmensa maquinaria funcional preexistente, que no requiere más que unas pocas operaciones para ponerla en marcha. La subsistencia de máquinas, independientes de la conciencia del individuo, trastoca la actitud existencial del hombre frente al mundo: reduce el espacio y el tiempo a un denominador común y relega al tiempo a la dimensión espacial: la de la producción (Lukács, 1967, p.184).

La actividad humana desnudada de todo revestimiento de dignidad y libertad trae como consecuencia un mundo *desdivinizado* y desgajado casi irremediamente de su esencia gratuita como don de Dios. En su lenguaje apocalíptico, Daniel en el c. 3 vv. 57-88 presenta ante el lector todos los elementos de la creación divina, que descienden desde los seres celestiales y los astros (vv. 57-63), pasan por los fenómenos de la naturaleza (vv. 64-78) y por toda suerte de animales (vv. 79-81) y terminan en los hombres de todo tipo, y los muestra rindiéndole tributo a Dios. Esto recuerda a Is 65, 17-25, en tanto que la figura poética de la nueva creación presentada por el profeta, hace alusión a una restauración cósmica, entendida no en el sentido de un acabose universal -que traería a la vida una nueva tierra- sino como ese cambio de paradigma relacional desde una humanidad sumida en su propio egoísmo, que solo asimila a la creación como teatro para sus actos ruines, hacia un modelo de hombre capacitado para entever, con autoconsciencia divina, su rol en la historia de la salvación como continuador de la Bondad de Dios.

Los profetas del antiguo Israel y la justicia social

Si bien el profetismo, la adivinación y cualquier cantidad de ritos mágicos y fórmulas de hechicería para adivinar el futuro, han sido una constante a lo largo de la historia de las religiones, en el antiguo Israel la actividad de los profetas fue adquiriendo algunas características singulares que, poco a poco, hicieron plausible una distinción entre estos profetas y la misión de un simple mago. Los textos bíblicos no son ajenos a costumbres religiosas como la nigromancia (1 Sm 21, 1-8), la adivinación (Jue 9, 37; 2 Re 21, 1ss.; Os 4, 12; Ez 21, 26ss.); en varias ocasiones todo esto está referido a las tradiciones de otros pueblos, que bien pudieron ser asumidas por Israel o, también provenir como una amalgama de elementos de religiosidad popular que quedó retratada en la construcción de los textos por parte de los hagiógrafos.

En efecto, la literatura deuteronomista era bastante severa contra las prácticas adivinatorias, tal y como se ve retratado en Dt 18, 9-12, cuando condena directamente la

forma de proceder cultural de otras naciones. En este pasaje se hace mención a elementos como: sacrificios humanos, sortilegios y hechicería (v. 10), encantadores, magos y consultores de muertos (v. 11) y el v. 12 clausura esta ferviente condena, aduciendo que todo ello contraría la voluntad de Dios. En Dt 18, 10.14 se denuncia radicalmente al adivino como un charlatán. La tradición expresada en Nm 22, 21-33, que narra la historia de la asna de Balaán, pone de relieve que el accionar de cualquier adivino y su capacidad de ofertar bendiciones y maldiciones, solo depende del arbitrio y de la libertad divina. Israel convivía con un rosario de pueblos de origen semita y mediterráneo cuyas cosmovisiones religiosas asumían que sus mediadores con las divinidades, podrían controlar la voluntad de los seres celestiales a su antojo, siguiendo algunas fórmulas rituales y empleando unos cuantos artilugios sagrados. En oposición a esto, la historia de Naamán el sirio y Eliseo (2 Re 5, 1ss.) se dedica a mostrar cómo el profeta se hace a un lado, en el contexto de esta curación milagrosa efectuada a Naamán, quien padecía de lepra, buscando enseñar con ello que tal acto salvífico es únicamente protagonizado por Dios, y no por las argucias humanas.

Mounlobo (1987) define las actitudes proféticas del antiguo Israel de acuerdo con las siguientes funciones: “Conocer ese designio divino y actuar en plena conformidad con él es caminar en el sentido mismo de las cosas, disfrutar de todas las fuentes de felicidad; es asegurarse la propia vida; es realizar su salvación” (p. 5).

El profeta era concebido como un trabajador al servicio de Dios, que debía dar pistas para un correcto proceder ético, la instauración de la justicia divina a escala micro y macroestructural y la filiación del culto y los usos religiosos a un estilo de vida consecuente y loable. Habiendo aseverado esto, es menester comprender que la misión del profeta también debía presentarse en el reino de la política; testimonios tan antiguos como 2 Sm 12, 1ss. muestran a Natán confrontando al rey David por su adulterio; acá estamos ante un profeta cortesano, cercano al rey, pero cuya tarea no estriba en ser un adulator, sino una persona crítica con aquellos que detentan el poder. En las antiguas cosmovisiones orientales, se pensaba que el rey era la fiel imagen de un mediador entre las divinidades y los hombres, por lo tanto, su pecado individual se derramaba sobre todo

el pueblo, pues subsistía una ideología corporativa de *solidaridad comunal* en las faltas y las virtudes.

Para Sicre (1998) el profeta era un hombre sensible ante las situaciones propias de la sociedad de su momento, y aunque pudiese subsistir en comunidades proféticas que preferían la vecindad del desierto, ninguno era ajeno ante la vida cultural del pueblo de Dios: ante el profeta se revela “un Dios comprometido con la historia, amante de la justicia, padre de huérfanos, protector de viudas, señor de la naturaleza, dueño de la vida y de la muerte” (p. 139).

Los profetas no son videntes aislados, ni su experiencia de Dios se da en el solipsismo recalcitrante: ellos conocen de primera mano la situación social de su pueblo y también están familiarizados con las tradiciones del culto, la legislación, la religiosidad y los clamores populares. Ravasi (1989) resume esto, así: “El profeta es, por tanto, el hombre del presente, involucrado en las vicisitudes concretas de su historia, de la política y de la economía y no proyectado hacia míticos sueños lejanos” (p. 11).

Sin la intervención del profeta, la historia del pueblo no sería otra cosa que una cadena de datos y anécdotas, pues estos personajes leían su pasado, su situación presente y su porvenir en clave de la intervención de Dios en la historia. El mismo Ravasi aduce que muchos oráculos proféticos se plantan en un momento preciso de la historia para posicionar a estas personas en un lugar privilegiado de visión panorámica; muestra como ejemplos: Am 1,1; Is 6,1; Jr 1,2; Ez 2-3; Ag 1.1 (p. 11).

Amós ve como una aberrante contradicción que en el mismo lugar en donde existe lujo boyante, casas hermosas, palacios exuberantes y riquezas de enormes proporciones, exista también todo género de pobreza y de iniquidad. En los versículos 9-15 del capítulo 3, Amós predica sobre la riqueza basada en la acumulación violenta y desmedida: “Ellos no saben actuar con rectitud; guardan en sus palacios lo que robaron con violencia” (v.10). Las espléndidas riquezas que son fruto de la iniquidad, por la misma violencia que han sido engendradas, también han de esfumarse de la faz de la tierra. En el v. 15 se dice: “Derribaré también la casa de invierno junto con la casa de verano; también perecerán las casas de marfil, y muchas

La justicia social y el profetismo en el antiguo Israel: una relectura para el siglo XXI

casas serán destruidas - declara el Señor”.

Este profeta, cuya prédica está situada en la época de Jeroboam II, rey de Israel (783-743 a. C.), profiere duras críticas a la suntuosidad vulgar de la riqueza. En el c. 4, vv. 1-3, ataca con prontitud y dureza a las matronas de Israel: “Oíd esta palabra, vacas de Basán, que estáis en el monte de Samaria, que oprimís a los pobres y quebrantáis a los menesterosos, que decís a vuestros señores: Traed, y beberemos” (v. 1).

La noción de justicia como la manera de enderezar la conducta de acuerdo con la voluntad de Dios, implica redimensionar todo el ejercicio ético y político para transparentar el hecho de que cada hombre es creado a imagen y semejanza de Yahvé, y, por ende, su obrar individual y comunitario ha de ser juzgado de acuerdo con estas coordenadas axiológicas. La justicia no comienza en el mismo lugar de las ficciones ideológicas caviladas por el ser humano, con las que justifica su obrar por más impío que este sea, sino que se abre al mundo, gracias a la conciencia de la voluntad divina obrando en la historia. Todo esto es fielmente representado en Am 5, 23-24. En el v. 23 se dice que todos los ejercicios rituales y retóricos habían devenido vacuidad: “Aparta de mí el ruido de tus cánticos, pues no escucharé siquiera la música de tus arpas”; en el v. 24 se anticipa la justicia de Dios: “Pero corra el juicio como las aguas y la justicia como corriente inagotable”.

Esta misma fórmula también la vemos desarrollada en Os 6,6: “El Señor quiere lealtad, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos”. El ritualismo exagerado parece convenir más a las fantasías ególatras y narcisistas de quien lo efectúa, que a una verdadera responsabilización frente a los propios actos. La denuncia profética sobre el exagerado ritualismo, versa en que las personas anhelan dominar a Dios y adecuarlo a sus propias pretensiones. Este motivo es desarrollado por Samuel, quien dice: “¿Se complace el Señor tanto en holocaustos y sacrificios como en la obediencia a la voz del Señor? He aquí, el obedecer es mejor que un sacrificio, y el prestar atención, que la grosura de los carneros” (1 Sm 15, 22). Miq 6,8 retoma esta imagen: “¿Y qué es lo que demanda el Señor de ti, sino solo practicar la justicia, amar la misericordia, y andar humildemente con tu Dios?”.

Para el profeta Miqueas, quien se adscribe en esta línea anti-idólatra, tal postura también está acompañada de injusticia social, pues, el ser humano suprime hasta el olvido su vocación divina y empieza a objetualizar, cosificar e instrumentalizar a los otros. El profeta compara a los ricos y poderosos con caníbales:

Vosotros que aborrecéis lo bueno y amáis lo malo, que les quitáis su piel y su carne de sobre los huesos; que coméis asimismo la carne de mi pueblo, y les desolláis su piel de sobre ellos, y les quebrantáis los huesos y los rompéis como para el caldero, y como carnes en olla” (Miq 3, 2-3).

Este personaje estaba sumamente preocupado por la expropiación adelantada por los hombres pudientes a las casas de los pobres, para poder acrecentar en una dimensión exorbitante su territorio (Miq 3, 9-10). En Is 3, 14 se recolecta esta tradición: “El Señor entra en juicio con los ancianos de su pueblo y con sus príncipes: Pues vosotros habéis devorado la viña, el despojo del pobre está en vuestras casas”.

Los profetas no son indiferentes ante una realidad tormentosa, como lo es, que los ricos rebajen la condición humana de los pobres, a ser simplemente una fuerte inagotable de trabajo no remunerado, para satisfacer sus pretensiones. Para ello se han valido de recursos ilegítimos como la violencia coercitiva, la corrupción política, el soborno y los tecnicismos legales.

Ez 18, 5-9 dibuja la imagen prototípica del hombre justo: guarda la Ley (v. 5), se niega a practicar la idolatría (v. 6), “no oprime a nadie, sino que al deudor devuelve su prenda; que no comete robo alguno; que da su pan al hambriento y cubre con vestido al desnudo” (v.7), no presta con interés ni a usura (v. 8), y vuelve a repetirse que guarda los dictámenes y mandamientos de Dios (v. 9).

En consonancia con esto, la palabra profética tiene mucho que decir sobre la instauración de un reino de justicia y verdad. La esperanza mesiánica estaba puesta en la construcción de un entramado político que coadyuvase a fomentar el respeto hacia la vida y la restauración de aquella unidad perdida con Dios. En Jr 22, 15-16 se pone sobre la mesa el arquetipo de rey bondadoso y justo encarnado en Josías:

¿Reinarás, porque te rodeas de cedro? ¿No comió y bebió tu padre, e hizo juicio y justicia, y entonces le fue bien? Él juzgó la causa del afligido y del menesteroso, y entonces estuvo bien. ¿No es esto conocerme a mí?, dice Yahvé.

El tono íntimo que adquiere el profetismo en Ezequiel y Jeremías, no les desvía de la misión social. Claramente, el acento, está puesto en la manera como el profeta asume la palabra recibida, no simplemente como un *Dictatio Dei*, sino como la totalidad de una experiencia subjetiva frente a la realidad. La acción soberana de Dios cumple un rol protagónico, pero ella está arraigada en las mentes y los corazones de las personas, tanto a nivel singular como en toda su dimensión intersubjetiva. Por ejemplo, Ezequiel, en el versículo 2 del capítulo 12, deja entrever cómo Dios toma la delantera y puede avizorar la terquedad del pueblo: “Hijo de hombre, tú habitas en medio de una casa rebelde; tienen ojos para ver, y no ven; tienen oídos para oír, y no oyen, porque son una casa rebelde”.

Esta descripción, que sirve como preludeo a toda la escenografía del exilio, no solamente debe leerse como el decurso mecánico y lineal de unos hechos que tienen como consecuencia una seguidilla de resultados, sino que exhibe las facetas antropológicas de unos individuos y una comunidad que habrían volcado su atención hacia una experiencia inerte e inauténtica de la vida.

Quizá el destierro sea una configuración simbólica aunada a varios hechos fidedignos de la historia con miras a exponer cómo la humanidad habría logrado enajenarse de su propia esencia, desterrándose y alienándose de la comunión con Dios y -por ende- de la vinculación efectiva entre la divinidad y la humanidad tanto a nivel personal como interpersonal.

Todo el capítulo 20 de Ezequiel parece ser una disertación que se esgrime tanto en contra de la infidelidad a Dios, como de la subsecuente deshumanización del pueblo. En los vv. 3-4, Dios hace hincapié en el acontecimiento fundacional de la liberación de Egipto, y se posiciona como garante de la libertad y de la justicia; en el v. 4 el énfasis recae sobre la desobediencia y la iniquidad en el obrar de los antepasados, recurso a través del cual el autor sagrado

desea colegir que un ambiente plagado por el pecado, es caldo de cultivo idóneo para corazones viciados e incapacitados, para ver el horizonte divino de comprensión de los variopintos fenómenos que van apareciendo a lo largo del trasegar humano por la historia. En los vv. 8-9 se recalca la problemática enraizada en la idolatría y se sugiere, de antemano, que muchos de los antepasados de Israel se negaron a abandonar prácticas que, ante los ojos de Dios, se yerguen como abominables y aberrantes.

Vemos, pues, que la retórica profética de Ezequiel en torno a la animadversión que debe suscitar la idolatría, no es exclusivamente un asunto de celo religioso, sino que abarca toda una comprensión sociológica del papel del pueblo en la historia: Egipto funge como una herramienta discursiva para referirse a la inhumanidad y la esclavitud, por tanto, el campo representacional dibujado en torno a la figura de Egipto, está sujeto a arquetipos inhumanos que enseñan al lector cómo un abandono deliberado de la vocación divina sellada en la Alianza, necesariamente acarrea como consecuencia un agravamiento en la brutalidad de las relaciones intra e interpersonales.

Los vv. 19-20 de este capítulo tienen una importancia capital, pues es aquí donde Dios manifiesta, por boca del profeta, que las acciones culturales como guardar el sábado, la centralización y la pureza del culto, además de toda la normativa jurídica legal y las conductas morales, están cimentadas en la experiencia fáctica de un Dios vivo, que nutre y dinamiza a la comunidad, que se entronca en la vida conjunta de los hombres y que reviste las expectativas religiosas, económicas y sociales en su conjunto de un cariz divino y de una potencia eterna.

Siguiendo la línea narrativa en los vv. 30-31 de este capítulo, el autor sagrado infiere que la impureza ritual no acaece tanto en la manera de llevar a la práctica ciertas fórmulas litúrgicas y ademanes técnicos propios del oficio religioso, sino en la indisposición anímica por practicar una vida loable y agradable a Dios (cfr. Is 1, 15-16). Incluso, según esta interpretación, es factible argüir que el culto puede desarrollarse de la forma más prolija posible, pero se desatiende a la pureza más esencial: aquella que mora en el corazón.

La justicia social y el profetismo en el antiguo Israel: una relectura para el siglo XXI

De hecho, el hagiógrafo utiliza una imagen envilecida como la del sacrificio humano (v. 31), que podría significar dos cosas: la más evidente es que esta práctica era usual en otros pueblos circundantes; la otra, es que señala un sistema social empeñado en alejarse de la legalidad eterna de Dios, que de forma drástica se vuelve autofágico y que en consecuencia canibaliza cualquier resquicio de esperanza y bondad.

El profeta Ezequiel no solo ofrece las columnas interpretativas para efectuar una denuncia de índole religiosa, sino que se propone describir un panorama generalizado que dé cuenta de una teología de la historia. En el capítulo 16 se notifica al pueblo su origen dentro de todo el mosaico de las naciones cananeas; de hecho, se indica -utilizando una analogía de mujer para referirse al pueblo- cómo Israel es hija de padre amorreo y madre hetea (v.3).

Posteriormente y tras su nacimiento, el pueblo primigenio se hallaba supeditado a un estadio natural básico y salvaje, cubierto de sangre y arrojado al indómito campo a su suerte (vv. 4-5). Es acá donde el accionar providente del Dios de la historia, se hace presente y recubre a la menesterosa criatura de misericordia; organiza su vida y le permite reproducirse ricamente como la hierba (vv. 6-7). Cuando la joven doncella arriba a una edad de madurez y plenitud psicológica, física y sexual, es visitada de nuevo por Dios, quien extiende su manto, tapa su desnudez, la hace caer en cuenta del pudor y la vergüenza y la dota de los más finos ropajes y los más suntuosos adornos (vv. 8-14).

Es plausible comprender la pequeña progresión histórica hilvanada por el autor. Israel, que es una figura femenina, es civilizada y vivificada por la acción de Dios, que se emplaza como la condición previa, para adquirir la propia conciencia de la libertad y superar la inmediatez natural, en aras de domeñar los impulsos, las pulsiones y las pasiones más bajas, para redirigirlas hacia fines humanos (y divinos).

En las culturas antiguas, es usual encontrar estas fabricaciones míticas, antinómicas y duales entre lo masculino y lo femenino: lo masculino, es decir, el poder fálico, presenta la energía viril, ordenadora y portadora de la cultura que se enseorea sobre el no domeñable

entorno natural. En oposición al arquetipo del hombre, se yergue el de la mujer, atañido a la fertilidad y a la vida de la naturaleza. El orden patriarcal se presenta como la manera más prístina para posibilitar el progreso de los procesos técnicos y civilizatorios, acá transparentados en el crecimiento innegable del pueblo a través del tiempo.

Ahora bien, el *quid* del relato descansa en los versos que se elongan desde el 8 hasta el 14. Dios dota a la doncella en edad reproductiva de un ropaje y de unos ornamentos de índole celestial. Todo este ajuar simboliza la delegación de un *ethos* por parte de Dios hacia el pueblo: el *ethos* implica, no un conjunto de normas inertes y abstractas, sino toda una estructura relacional e intersubjetiva que se hunde hasta lo más profundo de las entrañas y habita ahí, como un compromiso existencial frente a la realidad.

El *ethos* individual y colectivo crea una amalgama de predisposiciones conductuales y fórmulas comportamentales internalizadas, que dignifican la vida humana y la hacen libre con respecto al marasmo inmovilista del mundo natural, y de las dinámicas sociales áridas y violentas. La sofisticación de la técnica, la creación de las bases fundamentales para la generación de un modo de producción que propugne por la acumulación de riquezas, y por solventar cualquier clase de necesidades, deberían verse reflejadas en una vida más justa, solidaria y concorde al plan providente de Dios. No obstante, todo esto solo hizo que la humanidad se hinchase de orgullo y supusiese su autosuficiencia, haciendo de Dios solo un aspecto vacuo y evanescente.

Así, los versos 15 al 19 ocupan figuras narrativas tan grotescas para el lector como son, la prostitución, la fornicación, el adulterio y el total abandono de Dios. Esto bien podría recordar a Oseas desde su capítulo 4, verso 11 hasta el capítulo 5, en donde la infidelidad a Dios es equiparada a actos impíos como los ya mencionados.

La infidelidad a Dios explicaría en términos teológicos cómo el autor sagrado asume el resquebrajamiento de lo social. La pérdida de identidad grupal es la causa principal, al menos desde esta óptica, de la entrada de más comportamientos aversivos en contra de la vida humana y del bienestar general de las personas. Esto queda evidenciado en los vv. 23-29: los edificios portentosos,

las construcciones magnánimas y la estructura material opulenta, no salvó al pueblo de alejarse de los dictámenes divinos y -por el contrario- lo sumió en un orgullo narcisista. Esta fórmula narrativa recuerda a Dt 8, 7-18 en donde el orgullo humano, que mira con satisfacción a sus propias obras, puede albergar la posibilidad de la injusticia más ruin y de la rapiña más estremecedora.

Siguiendo al profeta Ezequiel en el v. 30 del capítulo 16, el autor sagrado habla de la inconstancia del corazón y cómo esta aleja al hombre y su vida integral de la voluntad divina. La regla heterónoma, es decir, la Ley, no debería quedar impostada en un repositorio gélido y ajeno a la realidad humana, sino que se incardina en la mente y la voluntad de hombres y mujeres autónomos.



Conclusiones

La literatura profética goza de plena actualidad. La Palabra de Dios no es una mitología perdida en las abyectas garras de un pasado febril, ni un relicario o un museo lleno de piezas antiguas, inmóviles, estáticas y frías que poco o nada dicen a la conciencia del hombre contemporáneo.

Muy por el contrario, este grupo de escritos resulta proféticamente incómodo para la humanidad de todos los tiempos el entendimiento que ha hecho de él, porque ahí ve reflejada su propia condición existencial, y porque avizora que -a pesar de los triunfos innegables de la civilización- aún no se ha propendido por establecer los parámetros para una correcta relación entre semejantes y entre el hombre y la creación.

Las denuncias del ayer adquieren validez plena para ser analizadas con rigurosidad el día de hoy, en donde la brecha entre explotadores y explotados se abre hasta dimensiones incontrolables. La arrogancia humana cree haber derrocado a los mitos y relegado la superstición a un asunto vergonzante de tiempos ya rebasados; no obstante, el hombre se ha abandonado ante una cruenta y envilecida idolatría, que le incapacita para asumir responsablemente su libertad y lo aleja del imperativo de garantizar las bases necesarias para un mundo mejor, más democrático, justo y solidario.

Referencias

- Heinrich, M. (2008). *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Escolar y Mayo Editores.
- Lefebvre, H. (1978). *Materialismo dialéctico*. La Pléyade Editorial.
- Lukács, G. (1967). *History & Class Consciousness*. Merlin Press.
- Mounlobo, L. (1987). *Los profetas del Antiguo Israel*. Editorial Verbo Divino.
- Ravasi, G. (1989). *Los Profetas*. Ediciones Paulinas.
- Sicre, J. (1998). *Profetismo en Israel. El Profeta. Los Profetas. El mensaje*. Editorial Verbo Divino.