

La relación profeta-pueblo en la acción política

El problema de la *liberación* no puede reducirse a la esfera privada. Esto que siempre fue verdad resulta aún más verdadero, si cabe, en la sociedad de hoy en que, como subrayaban los obispos franceses, difícilmente puede cumplir con el precepto del amor quien no se convenza de que los mayores beneficios que puede ofrecer a sus semejantes superan los contactos individuales y se centran más bien en la modificación de estructuras, que son las que absorben con sus medios de producción, de consumo, de impuestos, de información y de formación la mayoría de aquellos objetivos que antes permanecían dentro de la esfera del individuo. La *acción política* termina siendo una consecuencia directa e ineludible.

De esta actividad política brindan los profetas un *modelo*¹ que puede ofrecernos pistas interesantes y a la vez alguna seria objeción. De la acción profética en la política me he ocupado por

¹ Ni la pretendida excusa de que ellos actuaron en una sociedad teocrática periclitada en nuestros días ni la de que la nueva economía no da lugar a esas intervenciones de tipo antiguotestamentario quitan su fuerza modélica a estos profetas. En primer lugar, porque la pretendida teocracia tiene todavía algunos reductos similares en estados confesionales, cuyos dirigentes podrán ser criticados por otros creyentes en virtud de esa misma fe; y, además, porque la fe inquebrantable en su Dios es la que mueve a esos profetas que, sin embargo, se moverán en su actuación no sólo contra los creyentes de Israel, sino también contra los príncipes y jefes de otras naciones que no tienen esa fe en Yahvé; y es que tienen muy claro profetas como Amós que la virtud de la justicia, por ejemplo, es algo universal que obliga a todos, por más que sea la fe en Yahvé la que le ha dado origen y fuerza para implantarla y luchar por ella. En segundo lugar, la excusa de que en la nueva economía desaparece tal fenómeno profético se ve contradicha por la figura de Jesús el Gran Profeta, que aparece así con sus discursos críticos y con su extrema libertad, y por la realidad de la Iglesia que nace en un contexto profético (véase la cita de Joël y el espíritu que se derrama en Pentecostés: Hech 2) y da sus primeros pasos con unos apóstoles que resumen su acción en una frase de cuño profético: «Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hech 5,29).

extenso en un reciente artículo², cuyas líneas principales no haré más que enumerar para alargarme a continuación en las objeciones que puede ofrecer a esta actividad política de los profetas su relación con el pueblo del país.

Los estudios aparecidos este siglo, a partir del de Winckler en 1903 y Gunkel en 1917, han dejado bastante evidenciada la *intensa actividad política* que los profetas desarrollaron, acompañando al ejército, ayudándolo con arengas, aconsejando al rey, criticándolo respecto a su administración o a sus proyectos de alianzas y guerras, interviniendo incluso en algún caso directísimamente en la subida al trono y derrocamiento de otra dinastía.

Sin embargo, si al revuelto amasijo de oráculos y narraciones que constituyen un libro profético se junta la lejanía temporal y ambiental en que se desenvuelven estos hombres se corre el peligro de verlos distantes y ajenos a nuestras preocupaciones y consiguientemente con menos evidente fuerza modélica. Sólo hace falta un poco de permeabilidad a la palabra que resuena en esos textos para que empiecen a hablarnos con una cercanía que proviene de la evidente analogía de situaciones. Jeremías se pronuncia decidida y constantemente desde dentro de Jerusalén a favor del emperador babilonio, Nabucodonosor, que está dominando todos los países vecinos de una manera parecida a como en su tiempo harían Napoleón o el comunismo soviético. Resultar un traidor afrancesado a los ojos de sus paisanos o quintacolumnista de un comunismo que amenazara con imponerse también en su propio país es la resultante inevitable de su opción.

Anotemos brevemente resumiendo su acción política que ésta participa también del proceso de depuración de la profecía en su historia dentro del Antiguo Testamento, pudiéndose advertir una disminución cada vez mayor, hasta llegar a la desaparición, de sus intervenciones directas en el ejército y en las unciones de los reyes al tiempo que aumenta la fuerza y frecuencia de su *palabra crítica* que se extiende a los nobles y a todas las clases dirigentes sin excluir en ocasiones a todo el pueblo en general. Por otra parte se dan en la actividad política de los profetas unas constantes que conviene destacar: *el motivo profundo*, que confiesan les mueve, es el Dios, Señor libre de la historia, que configuró al pueblo desde su nacimiento en el Exodo con un carácter liberador, reforzado por la dimensión revolucionaria que adquirió la conquista de la tierra,

² G. Ruiz, «Los profetas y la política», *Iglesia Viva* 45/46 (1973), 151-168.

en la cual el pueblo, recién liberado y dotado de una fe en un Dios que no admitía otro hombre disponiendo absolutamente de sus iguales, sirvió de catalizador a las guerrillas de *apiru* ya existentes en Canaán contra los reyezuelos de las ciudades cananeas³.

Pero dicho esto de la actividad profética en la política, pasemos al tema con que titulo el trabajo. ¿De qué tipo es la relación que mantienen, en su acción, con el pueblo? ¿A qué se debe la actitud francamente negativa de los profetas con el llamado pueblo del país? La pregunta se relaciona estrechamente con otras dos que constituyen los reparos más fuertes que ofrece a nuestra generación la actividad profética: 1.º) ¿No se mueven los profetas demasiado solitariamente y de espaldas al pueblo? 2.º) ¿No dan los profetas la impresión de mucho hablar y denunciar pero sin poner al mismo tiempo los medios reales y eficaces, participando personalmente en los movimientos políticos revolucionarios?

I

POR QUE NO SE RELACIONAN CON EL PUEBLO DEL PAIS

La expresión *'am-ha'areš* aparece solamente en Jeremías y Ezequiel⁴ y curiosamente siempre en un contexto de ataque. Se traduzca *'am-ha'areš* por «gente del campo» (Alonso-Schökel) o «pueblo del país» (Cantera, Nacar) una dificultad salta a la vista. ¿No son los profetas defensores decididos del pueblo sencillo contra las exacciones de los poderosos? ¿Cómo, pues, este enfrentamiento con la gente del campo?

Aunque A. Menes viera en «el pueblo del país» la parte baja y proletaria del pueblo, el campesinado⁵, basta un texto como Ez 22,29, sobre el que volveré, para descubrir la no identificación del «pueblo del país» con la gente más humilde: «El pueblo del país —dice— cometía atropellos y robos, explotaba al desgraciado y al pobre y atropellaba inicualemente al forastero.»

Se trata de un término técnico que designa no todo el campesinado, sino una parte de él, pero ¿cuáles son sus características?

³ Cfr. G. MENDENHALL, «The social character of the Conquest of the Land», *The Biblical Archeologist* 25 (1962), 66-87.

⁴ Los otros dos libros en que nos la encontramos son 2R y Esdr. Otros textos, en que la expresión se refiere a ciudadanos de otros países no israelitas no nos interesan aquí.

⁵ A. MENES, «Die vorexilischen Gesetze Israels», *BZAW* 50 (1928), 82.

El primero en levantar el problema fue M. Sulzberger en 1909⁶. Basado sobre todo en 2 R 11 veía en el «pueblo del país» un verdadero Parlamento⁷ con funciones políticas, que culminaban en la elección y deposición de reyes. Los argumentos no han logrado sostenerse con el paso del tiempo, y después de varios artículos y estudios como los de Weber⁸, Galling⁹, Daiches¹⁰ apareció en 1936 la amplia monografía de E. Wuerthwein¹¹, en la que creo se ha llegado a una gran claridad en la cuestión.

Weber ya había apuntado que aunque *'am ha'ares* pueda significar ocasionalmente «el pueblo de todo el país» (no «el pueblo campesino» solamente); sin embargo, en la mayoría de los pasajes el término adquiere un carácter técnico y se refiere a la gente (no muchos en número) entrenada para la guerra¹². Würtwein define el «pueblo del país» como la totalidad de los ciudadanos de Judá con plenos derechos («Vollbürger») que, en combinación con el antiguo ejército profesional de la monarquía se fue formando como antagonista de los oficiales y funcionarios de Jerusalén¹³ y Von Rad¹⁴ lo define como la población libre del país que, sobre todo después de la catástrofe de 701, fue desarrollando una política nacional planificada pronunciándose en decisiones políticas de gran trascendencia. Pudieron pronunciarse políticamente al lograr rehacer el ejército real, destrozado por Senaquerib. Al quedar la corona sin ejército y sin recursos para rehacerlo, quedó éste reconstituido por la aportación de los mismos ciudadanos libres según el antiguo espíritu anfictionico de la guerra santa.

En efecto, 2 R 25,19 nos dice que entre los deportados figuraba un oficial de Sedequías que entrenaba para la guerra al «pueblo del país», 60 de cuyos soldados son deportados a Babilonia. En 2 R 25,3, durante el asedio de Jerusalén se nos dice: «El pueblo del país no tenía que comer», las mismas palabras que emplean

⁶ «The *'am ha'ares*, the Ancient Hebrew Parliament». Philadelphia.

⁷ Jer 39,8 («Los caldeos quemaron la casa del rey y la casa del pueblo») podría ofrecer un buen argumento si no ofreciera dificultades textuales (cfr. corrección de RUDOLPH, *Das Buch Jeremia*, HAT, *ad loc.*) y no faltase la determinación *'ares*.

⁸ M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III: Das Antike Judentum*. Tübingen, 1921, Mohr. 30-32.

⁹ En AO 28, 3/4, 1929.

¹⁰ «The Meaning of *'am ha'ares* im AT», JTS 30 (1929), 245-249.

¹¹ *Der 'am ha'ares im AT*. BeitWANT IV, 17 (69). Stuttgart. Kohlhammer.

¹² O. c., 30-31.

¹³ O. c., 12-17.

¹⁴ *Der Heilige Krieg im AT*. Göttingen, 1951. Vandenhoeck, 77-78.

las cartas de Amarna para la guarnición que defiende una plaza. Por otra parte, cuando Ez 7,26-27 enumera antitéticamente los desastres que han de sobrevenir, dice: «fracasarán las instrucciones del sacerdocio y los consejos de los ancianos. El rey hará duelo, los nobles se vestirán de espanto, al pueblo del país le temblarán las manos». Cada cual fracasará en aquello más peculiar suyo. Al pueblo del país le temblará la mano, que es la que empuña las armas, y su temblor es una de las características de la anti-guerra santa ¹⁵.

Con este ejército, que es su fuerza, podrá intervenir decisivamente el «pueblo del país» en la elección y deposición de los reyes. El derecho de determinar el rey, que correspondía al pueblo según antiguo democrático principio, pero que había sido recortado desde David y Salomón, apoyados en su propio ejército, volvió a estar vigente en los tiempos de crisis en que quedaba debilitada la autoridad del monarca.

Así, en 2 R 11,14.18-20, el «pueblo del país» apoya la proclamación del nuevo rey por el sacerdote Yoyada contra Atalía, asistiendo a la entronización y destruyendo el templo de Ba'al. En 2 R 21,24ss el «pueblo del país» mata a los servidores que habían conspirado contra el rey Amon y hacen rey a Josías. En 2 R 23,30 es el propio «pueblo del país» el que unge por rey a Joacaz.

Resumiendo: la extrañeza que podría causarnos el que Jeremías y Ezequiel, los dos profetas que mencionan al *'am ha'areš* lo hagan de una manera tan poco amigable se explica si bajo ese concepto no se agrupa simplemente la gente sencilla e indefensa del campo, sino sólo una parte del pueblo y justamente la que poseía las armas y era capaz de intervenir con poder político en los momentos de crisis.

II

POR QUE NO PODIAN RELACIONARSE CON EL PUEBLO DEL PAIS

Pero solucionada esta primera cuestión surge, con la contestación, una nueva dificultad: Si el pueblo del país era esa parte del pueblo que tenía un poder político y era capaz de golpes de

¹⁵ Véase G. VON RAD, *O. c.*, y W. L. MORAN, «The End of the Unholy War and the anti-Exodus», *Bibl* 44 (1963), 333-42.

Estado, ¿cómo no se aliaron con él los profetas? La objeción tiene tanta más fuerza cuanto que al mismo «pueblo del país» le movían, como ha demostrado Soggín¹⁶, motivos religiosos, hasta el punto de ser uno de los pilares fundamentales de la tradición yahvística. ¿Por qué, pues, no se suman a su acción política los profetas de Israel, en vez de quedarse en meras palabras denunciadoras que terminan no arreglando nada?

Por de pronto estaba el hecho de que esa tradición yahvística que el «pueblo del país» se enorgullecía de defender no repercutía para él en el terreno ético-social en la medida deseada por los profetas¹⁷.

Pero hay algo más decisivo, y nadie lo vio tan claro como el genial e intuitivo sociólogo de la religión Max Weber¹⁸. La plena ciudadanía de que gozaban los miembros del «pueblo del país» y que les permitía la participación en la política consistía en la *capacidad y obligación* de pertenecer al ejército. Con ambas cosas, capacidad y obligación, estaba estrechamente relacionado el hecho de ser propietario: Las posesiones *obligaban*, por una parte, a tratar de defenderlas y ofrecían por otra parte *el único modo* de proporcionarse la costosa armadura que requería desde Salomón el nuevo ejército. Con las vías abiertas por Salomón a la industria y al comercio y con la creación de grandes almacenes van aumentando sus posesiones algunos de los miembros del «pueblo del país», disminuyendo lógicamente el número de miembros propietarios. Los otros quedan sin los derechos de participación en el ejército y consecuentemente de decidir políticamente. Por eso, en 2 Cron 26,11ss se ve cómo los terratenientes tienen que mandar al ejército varios criados a sueldo. Se necesitan por haber disminuido el número de los poseedores de tierra, pero no participarán ya a título personal y como hombres libres que se defienden a sí mismos.

Estos terratenientes¹⁹, cada vez menos numerosos y más po-

¹⁶ «Der judäische 'am ha'ares und das Königtum in Juda», VT 13 (1963), 187-95: todos los reyes en cuya elección interviene, a excepción de Johahas, fueron según el deuteronomista, agradables a Dios; de los ocho reyes de Judá que el mismo deuteronomista tiene por justos, cuatro se encuentran directamente relacionados con el «pueblo del país», dos indirectamente y de sólo otros dos no existe relación explícita.

¹⁷ A. SOGGIN, *Ib.*, 194.

¹⁸ *O. c.*, 31-32. Confirmado por WUERTHWEIN, *O. c.*, 12-17.

¹⁹ Sólo en un caso la reciente, óptima versión de ALONSO-SCHOEKEL traduce 'am ha'ares por «terratenientes» y lo hace tímidamente, en la nota, dejando en el texto «los campesinos»: Ez 22, 29. Creo que tanto en este

derosos son aludidos por Isaías: «Ay de los que añaden casas a casas y juntan campos con campos hasta no dejar sitio y vivir ellos solos en medio del país» (Is 5,8; cfr. Jer 8,10), si bien en estos vv. no se menciona expresamente el «pueblo del país». Sí se le menciona en cambio en Jer 34,8-11.10, donde se acusa al «pueblo del país» junto con príncipes, oficiales y sacerdotes, de poseer esclavos a los que no manumiten en el tiempo debido²⁰. Lo mismo sucede en 2 R 23,33.35 (2 Cron 36, 3) en que el tributo que el faraón Neco impone al pueblo es de plata que sólo los grandes propietarios poseen. Del mismo modo, en Ez 22,29, justamente después de haber atacado a príncipes, sacerdotes, magistrados y profetas, acusa Ezequiel al «pueblo del país» de haber oprimido al menesteroso y al pobre. Análogamente vemos en la literatura extraprofética cómo Job 17,24 cita con amenazas a los jefes del «pueblo del país» tras los sacerdotes, nobles, consejeros, ancianos y notables.

La elocuencia de todos estos textos basta para aclarar la posible equivocidad de otros en que se enumera el «pueblo del país» a continuación del rey, príncipes, sacerdotes y notables: Jer 1,18; 44,21²¹; Lv 4,27 (cfr. vv. 3.13.22.27). La equivocidad consistía en que el último miembro de la lista (el pueblo del país) podría ser tanto el pueblo sencillo en general, como parte opuesta a las autoridades y principales mencionados al principio, cuanto el último miembro de los principales. Pero quitan la equivocidad no sólo los textos explicados anteriormente que lo califican como la liga de los propietarios fuertes, sino otros más en que queda clara la singularidad y preeminencia del «pueblo del país», al cual por, ejemplo, según 2 R 15,5ss (2 Cron 26,21ss) juzga el mismo rey Jotán y no los magistrados normales. Con el «pueblo del país», asimismo, quiere el rey (2 R 16,15) que sea colocada su ofrenda.

Sólo 2 R 24,14 ofrece una seria objeción: «El rey de Babilonia deportó a todo Jerusalén, los generales, los ricos, los herreros y cerrajeros: sólo quedaron los pobres del 'pueblo del país' (*zulati dalat 'am ha'ares*).» Estos pobres, ¿forman también parte del «pueblo del país»? Wuerthwein²² da el verso por incorrecto textualmente, pues en todos los demás casos en que *dalat* forma algún

como en otros textos comentados habría que ser más drásticos y llamar a las cosas por su nombre.

²⁰ BRIGHT, J., *Jeremiah*. Anchor Bible. *ad loc.*, traduce «the landed gentry».

²¹ Así, RUDOLPH, *Jeremía*, HAT. *ad loc.*, y J. BRIGHT, *Jeremiah*, Anchor Bible, *ad loc.*, «not the populace generally but as frequently a technical term for the important landholders».

²² O. c., 43 s.

compuesto es o sólo con 'ares²³ o sólo con 'am²⁴. Por otra parte, LXX ha traducido 'oi ptojai tēs gēs, exactamente igual que el *dalat 'ares* de 2 R 25,12. Un argumento más, que Wuertwein no aporta, pienso lo ofrece el paralelismo evidente, dentro del mismo verso, entre los ricos y los pobres ('elê-'ares y *dalat 'ares*). Ambos estarían sin 'am y no habría existido en el texto original ninguna alusión al «pueblo del país». Finalmente, la comparación de los otros textos del mismo 2 R y de Jer que refieren el carácter de los deportados²⁵ deja bien claro que mientras el «pueblo del país» fue deportado en masa, los pobres, que nada tenían que ver con él, permanecieron en la tierra.

Con todo lo dicho, ya podemos explicarnos por qué los profetas, y en concreto Jeremías, que se pusieron siempre en defensa de los oprimidos contra los opresores, con los últimos con quienes se hubieran unido para una acción política revolucionaria hubiera sido con los terratenientes explotadores que formaban el «pueblo del país». Así se explica que más bien los ataquen sin descanso acusándolos de haber explotado al pobre²⁶ de ser tan idólatras como el rey y sus oficiales²⁷, de mantener como éstos ilegalmente esclavos²⁸.

A esto se añade, en el caso de Jeremías, que la política del «pueblo del país» es lógica y totalmente opuesta a la que propugna el profeta. Si el «pueblo del país» había apoyado decididamente la reforma de Josías era por el nacionalismo chauvinista que envolvía la reforma religiosa. Consecuentes con su nacionalismo a ultranza se opondrán los terratenientes denonadamente a Egipto primero y a Babilonia después. El impuesto del Faraón Neco y posteriormente la condena por Babilonia serán las secuelas de su actitud. Jeremías, en cambio, predicando la no resistencia a Nabucodonosor se colocaba justamente en el extremo opuesto. Su postura, que a una gran mayoría, aparecía claramente antipatriótica, se basaba en la consideración del emperador babilonio como un instrumento de la justicia de Dios, y quizá también en la convicción de que el nuevo señor, siendo no más idólatra que los actuales jefes de la vida del país (Jer 44,21), iba a ser en cambio más justo en la distribución social. De hecho, la noticia que nos ha quedado

²³ 2 R 25,12; Jer 40,7; 52,16.

²⁴ Un solo caso: Jer 52,15.

²⁵ Jer 25,19; 39,10; 52,24-27.

²⁶ Ez 22,29.

²⁷ Jer 44,21.

²⁸ Jer 34,19.

en su libro parece darle la razón: «A la gente pobre que no tenía nada, Nabusardán, jefe de la guardia, los dejó en el territorio de Judá y les entregó aquel día viñedos y campos» (Jer 39,10).

III

CONCLUSIONES

A las dos dificultades fundamentales que ofrece al cristiano hoy la actuación profética (su demasiada soledad respecto al pueblo que le rodea y consecuentemente su no participación activa rebelde, ya que se contenta con meras palabras de denuncia) parece que puede aportar cierta luz el tema de su relación con el «pueblo del país».

En primer lugar, no puede traerse como un argumento más para la primera dificultad señalada el de sus malas relaciones con el «pueblo del país», ya que no es el pueblo proletario campesino el designado con esa expresión.

En segundo lugar, el que no se aliasen los profetas, para llevar adelante eficazmente la propia reforma profética, con esa fuerza militar y política que el «pueblo del país» representaba, tiene su explicación primeramente en la diversa concepción que ambos tenían: el «pueblo del país» un nacionalismo exacerbado y Jeremías una abertura a los poderes extranjeros y desconfianza de los propios valores; y se explica en segundo lugar, y esto es aún más importante, porque ese «pueblo del país» había llegado a convertirse precisamente en el grupo de presión que constituían los terratenientes opresores de las clases humildes.

Alguna *lección* sí puede desprenderse para nosotros de esa actitud de los profetas del Antiguo Testamento, precisamente porque Cristo, el Gran Profeta, lo confirmó con sus actuaciones.

Primero, que siempre habrán de ser los últimos, los desposeídos, los que se lleven nuestra atención y dedicación.

Segundo, que en nuestra acción concreta política habrá que tener sumo cuidado en no prostituirse a los grupos de presión y tratar más bien de desarrollar una acción que no se deja llevar por nacionalismos, sino que se mantiene perennemente inquieta, desconfiada y descontenta de los propios logros y empeñada, al mismo tiempo, en seguir con palabras y obras fiel hasta el fin y confiada en la realización de la justicia de Dios entre los hombres por los medios más inesperados y contradictorios y más aparentemente ajenos a nuestros puntos tradicionales de vista.

Con todo lo expuesto, sin embargo, puede haber quedado clara la relación de los profetas con «el pueblo del país», una parte muy concreta —como queda dicho— del pueblo que les rodeaba, pero no se ha dado por lo mismo una respuesta completa a la doble pregunta inicial.

¿Cuál es la relación del profeta con el pueblo sencillo? Fue el pueblo, en definitiva, quien reconoció posteriormente y «canonizó» la obra de estos profetas. Esto no quiere decir, sin embargo, que no fuera a veces ese mismo pueblo en su totalidad blanco de los ataques proféticos y que la soledad del profeta (cfr., por ejemplo, Jer 15,20) sea el fruto de una crítica que el pueblo no comparte. Pero la defensa, que el profeta encarnaba de sus derechos, tenía que encontrar un eco profundo en el pueblo sencillo, que se identificaba con sus profetas en la añoranza del régimen ideal, antiguo del Exodo y de la Confederación de las tribus. El profeta es, de este modo, pionero solitario, odiado unas veces, admirado otras, pero concientizador siempre en avance de unos anhelos del pueblo, de los que éste, sin embargo, no sabe dar razón o piensa incluso que contradicen sus actuales miras.

¿Cuál es la relación del profeta con los movimientos revolucionarios? Ya dije al principio la evidente evolución de las primeras acciones revolucionarias proféticas (ayuda directa en el golpe de Estado de Jehú, intervención en el Ejército, etc...) hacia un predominio cada vez mayor de su palabra crítica. No se puede olvidar que el carisma profético es predominantemente un carisma de la palabra. El profeta pertenece, en lenguaje sociológico, al tipo de «merodeador de la ciudad». No pertenece a los constructores ni a los defensores de ella, sino al grupo de aquellos que observan y corrigen. Lo cual no equivale a minimizar su acción. El sacerdote Amasías envía preocupado su despacho al rey: «Amós conjura contra ti en medio de Israel. El país *no puede ya soportar sus palabras*» (Am 7,10) y los nobles se quejan de Jeremías al rey: «Muera ese hombre porque está *desmoralizando* a los soldados que quedan en la ciudad y a todo el pueblo con semejantes discursos» (Jer 38,4). Si hubiera sido ineficaz la acción profética, difícilmente podríamos explicarnos que tantos de ellos que se «redujeron» a hablar murieran de muerte violenta a manos de aquellos, cuya política y administración violentaban.

GREGORIO RUIZ, S.J.
Universidad Comillas (Madrid)